Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

RESEARCH LIBRARIES
3 07022562 2

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Bandes.

I. Bandes.

ießenden.

III. Bandes.

chiedenes.

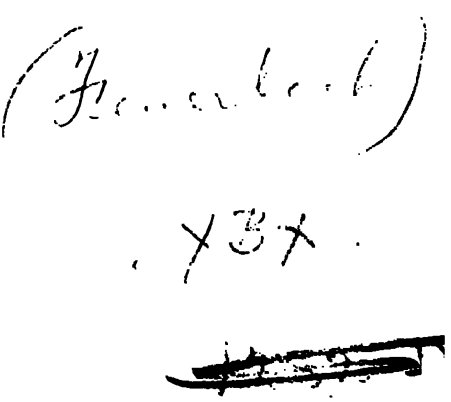
ie, st. sein l. ihr.

n.

ist.

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Ludwig Feuerbach's

sämmtliche Werke.

Vierter Band.

Leipzig,
Verlag von Otto Wigand.
1847.

Digitized by Google

Geschichte

der

neuern Philosophie

von

Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza.

Von

Ludwig Feuerbach.

Leipzig,
Verlag von Otto Wigand.
1847.

R.A.H.
75

Digitized by Google

NEW YORK
PUBLIC
LIBRARY

Digitized by Google

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
Franz Bacon von Verulam	23
Thomas Hobbes	79
Peter Gaſſendi	114
Jakob Böhm	131
Carteſius	184
Arnold Geulinx	252
Malebranche	257
Spinoza	298

Digitized by Google

Digitized by Google

Druckfehlerverzeichniß des I. Bandes.

S. 329 Z. 2 v. o. st. den l. die.
" 331 " 1 v. o. st. erwerben l. ererben.
" 455 " 8 v. o. st. Mensch l. Herr.

Druckfehlerverzeichniß des II. Bandes.

S. 3 Z. 5 v. u. nach ebenso l. wenig.
" 262 " 11 v. u. st. vor l. von.
" 350 " 5 v. u. st. innern l. andern.
" 362 " 11 v. o. st. darin l. darum.
" 363 " 4 v. u. st. der Geist l. den Geist.
" 366 " 17 v. o. st. leben l. Leben.
" 397 " 6 v. u. st. fehlschließenden l. fehlschießenden.
" 411 " 11 v. o. st. kein l. ein.

Druckfehlerverzeichniß des III. Bandes.

S. 23 Z. 12 v. o. st. unterscheidendes l. unterschiedenes.
" 57 " 7 v. o. nach nicht nur l. nicht.
" 66 " 12 v. o. nach aber l. es.
" 117 " 2 v. o. st. leiht l. leihn, st. er l. sie, st. sein l. ihr.
" 173 " 7 v. o. st. niedrigsten l. niedrigen.
" 181 " 3 v. o. st. numerirt l. unnumerirt.
" 263 " 7 v. u. st. Dunkel l. Dünkel.
" 269 " 10 v. u. st. konnte l. könnte.
" — " 7 v. u. nach Leben fehlt ?.
" 275 " 4 v. o. st. halten l. erhalten.
" 292 " 12 v. o. st. nur l. um.
" 295 " 11 v. u. st. sie l. er.
" — " 9 v. u. st. sie l. ihn.
" 297 " 10 v. u. st. aus l. auf.
" 298 " 2 v. u. st. mystische l. mythologische.
" — " 9 v. u. nach Landsmann s. Komma.
" 299 " 5 v. o. st. gehalten l. gefallen.
" 303 " 13 v. o. streiche: nur.
" 311 " 14 v. o. st. machen l. machte.
" 316 " 14 v. o. nach Lebensverrichtungen fehlt gebunden ist.
" — " *15 streiche:* gebunden ist.

Digitized by Google

S. 322 Z. 4 v. o. ſtreiche: wie.
" 323 " 13 v. u. ſt. vollkommen l. vollkommner.
" 345 " 9 v. o. nach menſchlichen l. Exiſtenz.
" 355 " 6 v. u. ſt. Gewohnheit bliebe l. Gewohnheitsliebe.
" 356 " 15 ſt. neuern l. neuen.
" 358 " 6 v. o. ſt. mäßiger l. müßiger.
" 359 " 4 v. o. ſt. Ort l. Art.
" 361 " 10 v. u. ſt. quantitativ l. qualitativ.
" — " 9 v. u. ſt. Phraſen l. Phaſen.
" 380 " 8 v. u. nach mehr fehlt als.
" 383 " 4 v. u. nach Weſen ſt. ein l. im
" 386 " 6 v. u. nach nicht fehlt das.
" 390 " 5 v. o. ſt. der l. des Philoſophen.
" — " 10 v. o. ſt. ſich l. ihm.
" — letzte Z. ſt. Weſens l. Nonſens.
" 391 Z. 10 ſt. chriſtlichen l. geiſtlichen.
" 393 " 14 v. u. ſt. vereinen l. reimen.
" — " 17 v. o. ſtreiche Semikolon.
" — " 18 v. o. ſtreiche: ſteht.
" 394 " 13 v. o. nach eben fehlt daſelbſt.
" 395 " 6 v. o. ſt. eben l. oben.
" 403 " 4 v. o. ſt. richtige l. nichtige.

Druckfehlerverzeichniß des IV. Bandes.

S. 53 Z. 5 v. u. ſt kleinere und innere Theil l. kleinern und innern Theile.
" 110 " 11 v. o. vor nicht fehlt ſie.
" 113 " 10 v. o. fehlt nach Welt Atheismus.
" 135 " 4 v. o. ſt. was l. war.

Digitized by Google

Einleitung.

§. 1.

Das Wesen des Heidenthums war die Einheit von Religion und Politik, Geist und Natur, Gott und Mensch. Aber der Mensch im Heidenthum war nicht der Mensch schlechtweg, sondern der nationell bestimmte Mensch: der Grieche, der Römer, der Aegyptier, der Jude, folglich auch sein Gott ein nationell bestimmtes, besonderes, dem Wesen oder Gotte anderer Völker entgegengesetztes Wesen — ein Wesen also im Widerspruch mit dem Geiste, welcher das Wesen der Menschheit und als ihr Wesen die allgemeine Einheit aller Völker und Menschen ist.

Die Aufhebung dieses Widerspruchs im Heidenthum war die heidnische Philosophie; denn sie riß den Menschen heraus aus seiner nationellen Abgeschlossenheit und Selbstgenügsamkeit, erhob ihn über die Bornirtheit des Volksdünkels und Volksglaubens, versetzte ihn auf den kosmopolitischen Standpunkt*). Sie war daher, als die das beschränkte

*) Diese Behauptung bedarf wohl keiner besondern Belege. Es ist hier genug zu erinnern, daß schon Thales sich zu einer wissenschaftlichen Anschauung der Natur erhob, die im Volksglauben als Götterwesen vorgestellten Gestirne zum Gegenstande des Denkens und Berechnens machte (Diogenes Laertes I. Segm. 24 ed. Meibomii), daß schon Anaxagoras die von der Superstition als besondere Omina gedeute-

Digitized by Google

Volksbewußtsein zum allgemeinen Bewußtsein erweiternde Macht des denkenden Geistes, gleichsam das verhängnißvolle Fatum über den Göttern des Heidenthums, und der geistige Grund des Untergangs der heidnischen Volksbesonderheiten als weltbeherrschender göttlicher Mächte. Aber die Philosophie hob diesen Widerspruch nur im Denken, nur also auf abstracte Weise auf.

Seine wirkliche Lösung fand dieser Widerspruch erst im Christenthum; denn in ihm wurde der *Λόγος σάρξ*, d. h. die allgemeine Vernunft, das alle Völker und Menschen umfassende, alle feindseligen Differenzen und Gegensätze zwischen den Menschen auflösende, allgemeine und reine, deßhalb mit dem göttlichen Wesen identische Wesen der Menschheit Gegenstand unmittelbarer Gewißheit — Gegenstand der Religion. Christus ist nichts Anderes, als das Bewußtsein des Menschen von der Einheit seines Wesens mit dem göttlichen Wesen, ein Bewußtsein, welches als die Zeit gekommen war, weltgeschichtliches Bewußtsein zu werden, sich als unmittelbare Thatsache aussprechen, in Eine Person sich zusammenfassen, zunächst als Ein Individuum sich verwirklichen und der ganzen, noch in der Finsterniß des alten Widerspruchs der Volkspartikularitäten liegenden Welt als Schöpfer eines neuen Weltalters entgegensetzen mußte.

Im Christenthum wurde darum Gott als Geist Gegenstand des Menschen; denn erst Gott in dieser Reinheit und Allgemeinheit gefaßt, in der er im Christenthum gefaßt wurde, erst das allgemeine, von aller nationellen und sonstigen natürlichen Differenz und Besonderheit gerei-

---

ten Erscheinungen aus rein physischen Ursachen ableitete (Plutarchus Vitae, V. Periclis c. 6.), daß schon Xenophanes, der Zeitgenosse Pythagoras' und Stifter der eleatischen Schule, den großen Gedanken der Einheit zur Anschauung brachte, einen Gott lehrte, der „weder am Leibe den Sterblichen ähnlich, noch ähnlich am Geiste," und mit der Begeisterung des Gedankens und dem Zorne der Vernunft gegen die homerischen und hesiodischen Göttervorstellungen als Gottes unwürdige Bestimmungen eiferte. Sextus Empiricus adv. Mathem. IX. 193 und Fülleborn's *Beiträge zur Geschichte* der Philosophie Stück VII.

Digitized by Google

nigte Weſen iſt Geiſt. Der Geiſt wird aber nicht im Fleiſche, ſondern nur im Geiſte ergriffen. Mit dem Chriſtenthum war daher zugleich der Unterſchied zwiſchen Geiſt und Fleiſch, Sinnlichem und Ueberſinnlichem geſetzt — ein Unterſchied, der aber, als die Momente des Chriſtenthums in der Geſchichte zu beſtimmter Entwickelung kamen, ſich bis zum Gegenſatze, ja Zwieſpalt von Geiſt und Materie, Gott und Welt, Ueberſinnlichem und Sinnlichen ſteigerte. Und da in dieſem Gegenſatze das Ueberſinnliche als das nur Weſenhafte, das Sinnliche als das nur Unweſenhafte beſtimmt ward, wurde das Chriſtenthum in ſeiner geſchichtlichen Entwickelung zu einer antikosmiſchen und negativen, von der Natur, dem Menſchen, dem Leben, der Welt überhaupt, und nicht etwa dem Eitlen, ſondern dem Poſitiven der Welt abziehenden, ihr wahres Weſen verkennenden und verneinenden Religion.

§. 2.

Als dieſer negativ religiöſe Geiſt ſich als das wahre, abſolute Weſen, vor dem alles Andere als ein Eitles und Nichtiges verſchwinden müſſe, geltend machte, herrſchender Zeitgeiſt wurde; war es daher eine unausbleibliche Folge, daß nicht nur die Kunſt und die ſchönen Wiſſenſchaften, ſondern überhaupt die Wiſſenſchaften an und für ſich zu Grunde gingen. Nicht die vielen Kriege und Stürme damaliger Zeiten, nicht die natürliche Rohheit damaliger Völker, nur jene negativ religiöſe Tendenz war der eigentliche, wenigſtens geiſtige Grund ihres Verfalls und Untergangs, denn für den Geiſt von dieſer Tendenz ſubſumiren ſich ſelbſt die Künſte und Wiſſenſchaften unter den Begriff eines nur Eitlen und Weltlichen, eines bloßen Menſchentandes*).

*) Quae enim communicatio, ſagt z. B. Hieronymus (Epist. XXII. c. 13) luci ad tenebras? Qui consensus Christo cum Belial? quid facit cum psalterio Horatius? cum evangeliis Maro? cum apostolis Cicero? Nonne scandalizatur frater, si te viderit in idoleo recumbentem? Et licet omnia munda mundis et nihil rejiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur, tamen simul bibere non debemus cali-

Digitized by Google

Beſonders war es auch die Natur, die bei der Herrſchaft jener Tendenz in die Nacht der Vergeſſenheit und Ignoranz ſinken mußte. Wie konnte der beſchränkte, der nur in ſeinem von dem Weſen der Welt abgezogenen Gotte lebende Chriſt einen Sinn für die Natur und ihr Studium haben? Die Natur, deren weſentliche Form die Sinnlichkeit iſt, die er gerade als das zu Verneinende, als das vom Göttlichen Abziehende faßte, hatte für ihn nur die Bedeutung eines Endlichen, Eitlen, Weſenloſen. Wie kann aber der Geiſt ſich auf Das concentriren, Das zum Gegenſtande ernſter, anhaltender Beſchäftigung machen, was ihm nur die Bedeutung eines Endlichen und Eitlen hat? Was hat es überdem für ein Intereſſe, die zeitliche Kreatur, das elende Geſchöpf zu erkennen, wenn man den Schöpfer kennt? Wie kann der, der im vertrauten Umgange mit dem Herrn lebt, ſich ſo herabwürdigen, in daſſelbe Verhältniß zu ſeiner Dienſtmagd zu treten? Und was hatte

---

cem Christi et calicem Daemoniorum .... Domine si unquam habuero codices saeculares, si legero, te negavi. — In den Regeln des h. Iſidorus wurde ausdrücklich geboten: Gentilium autem libros vel haereticorum volumina monachus legere caveat. Gregor der Große machte dem Biſchof von Vienne, Deſiderius große Vorwürfe darüber, daß er die Grammatik (klaſſiſche Literatur) lehre und mit jungen Leuten heidniſche Dichter leſe. Quia in uno ore se cum Jovis laudibus Christi laudes non capiunt, et quam grave nefandumque sit episcopis canere, quod nec laico religioso conveniat, ipse considera.... Si posthac evidenter ea, quae ad nos perlata sunt, falsa esse claruerit, nec vos nugis et saecularibus litteris studere constiterit, Deo nostro gratias agimus. Die Gebildeteren und Humaneren unter den Chriſten des Mittelalters ſchätzten wohl auch das Studium der ſogenannten profanen Literatur, aber nicht um ſeiner ſelbſt willen. Vergl. Heeren Geſchichte des Studiums der klaſſiſchen Literatur I. B. — Selbſt Alcuin billigte im ſpäten Alter nicht einmal das Leſen der heidniſchen Dichter und Schriftſteller. — Aus demſelben Principe kommt es, wenn ſelbſt unter den Proteſtanten manche die Wiſſenſchaften verſchmähten, z. B. Joh. Amos Comenius die Metaphyſik, den Ariſtoteles und Carteſius, die Kritik und Philologie wegwirft und darauf den Vers macht: „Du lerneſt, lieſeſt, ſchreibſt und gleichwohl kommt der Tod, ſtudire Jeſum ſelbſt: dies Eine iſt Dir Noth.“ Man ſehe hierüber auch Arnold an und ſeine und Anderer Urtheile in ſeiner Kirchen- und Ketzerhiſtorie Th. II. B. XVI. c. X. Von dem Schul- und *akademiſchen Weſen* ſonderlich bei den Lutheranern.

Digitized by Google

auf jenem Standpunkte negativer Religiosität die Natur für eine andere Stellung und Bedeutung, als die einer Dienstmagd Gottes? Die theologisch teleologische Betrachtungsweise der Natur ist die einzige diesem Standpunkte gemäße, aber eben diese ist keine objektive, physikalische, in die Natur selbst eindringende Betrachtungsweise derselben.

Die Natur war daher dem menschlichen Geiste auf jenem Standpunkte wie aus den Augen verschwunden. Gleichwie in die geweihten Andachtsstätten jener Zeiten das Licht nicht durch ein rein durchsichtiges Medium, sondern durch buntbemalte Fenster getrübt fiel, gleich als wäre das reine Licht für die fromme, von der Welt und Natur sich zu Gott hinwendende Gemeinde etwas Abziehendes und Störendes, gleich als könnte sich nicht das Licht der Natur mit dem Lichte der Andacht vertragen, nur im Dunkel, nur in der Verschleierung der Natur der Geist in die Lichtflamme der Andacht auflodern; so fiel selbst da noch in jenen Zeiten, wo der Geist wieder zum Denken erwachte, den Blick auf die Natur wieder richtete, das Licht der Natur nur getrübt und gebrochen durch das Medium der aristotelischen Physik in den Menschen, weil er, von jener negativen Religiosität beherrscht und bestimmt, sich gleichsam scheute, die eigenen Augen aufzuthun, und mit eigener Hand die verbotene Frucht vom Baume der Erkenntniß zu brechen.

Wenn gleich Einzelne im Mittelalter sich besonders eifrig mit dem Studium der Natur beschäftigten, wenn gleich überhaupt sogenannte weltliche Gelehrsamkeit noch in Klöstern und Schulen sich erhielt und geschätzt wurde*); so blieben doch immer die Wissenschaften eine untergeordnete Nebenbeschäftigung des menschlichen Geistes, hatten nur eine kümmerliche, beschränkte Bedeutung und mußten sie so lange haben, als

*) Vergl. z. B. Heeren Geschichte des Studiums der klassischen Literatur I. B. und Meiners historische Vergleichung der Sitten und Verfassungen u. s. w. des Mittelalters II. B. IX. Abschnitt.

Digitized by Google

der religiöse Geist die oberste geschichtliche Behörde, die Legislativgewalt, und die Kirche seine Exekutivgewalt war.

§. 3.

Die einzige, dem exclusiv religiösen Geiste immanente, d. i. von ihm unabweisbare, seinem Wesen conforme Wissenschaft war die Theologie, in der der Glaubensinhalt vor das Bewußtsein des Verstandes gebracht, von ihm zergliedert, bestimmt, geordnet und beleuchtet wurde. Indem aber mit dem Bestimmen des Glaubensinhaltes durch Gedanken dieser Inhalt Object des denkenden Bewußtseins wurde, Object des analytischen, auflösenden Verstandes, wurde mit ihm zugleich das denkende Bewußtsein unabhängig von dem Stoffe des Glaubens sich selbst Object, innerhalb des Inhalts des Glaubens zugleich der Gedanke als solcher Gegenstand, und die Theologie ging so über in Philosophie. Da aber das Denken gleichsam nur so unter der Hand getrieben wurde, weil es kein öffentliches Privilegium hatte, d. h. in dem religiösen Princip, das für das oberste Princip, für die letzte, höchste Autorität galt, nicht sanktionirt war, und die Gegenstände der Dogmatik, des kirchlichen Lehrbegriffs der terminus a quo und ad quem, das Non plus ultra, die letzte Grenze des menschlichen Geistes waren, wenn gleich Einzelne sie übersprangen*); so blieb der Inhalt der Theologie immer

*) Z. B. Almarich oder Amalrich von Chartres, David von Dinant, und sein Schüler Balduin, welche dem sogenannten Pantheismus, den sie jedoch, nach den von Thomas a Aquino und Albertus Magnus angeführten Stellen zu schließen, zum Theil ziemlich roh aufgefaßt und anstößig ausgesprochen zu haben scheinen, huldigten, sich dabei auf alte heidnische Philosophen als Autoritäten beriefen, und wie Albertus Magnus in seiner Summa Theologiae T. II. Tract. I. Quaest. IV. memb. III. Fol. 25 sagt, sogar die auctoritates sanctorum nicht gelten ließen. Natürlich wurden ihre Sätze verdammt. — Wie groß und stark die Macht und Herrschaft der kirchlich-dogmatischen Vorstellungen selbst über freie und für ihre Zeit philosophische Köpfe war, beweist unter andern dieser Umstand, daß selbst Gegenstände, die an *und für sich* oder wenigstens in der Bedeutung, in welcher sie sie für wirkliche hielten,

Digitized by Google

noch der Hauptinhalt des denkenden Geiſtes, und die Philoſophie als ſolche konnte für ihn im Weſentlichen nur eine überlieferte ſein; es mußte ihr daher auch jene freie Produktivkraft, jene grundſchöpferiſche Thätigkeit, jene Autopſie der Natur und Autonomie der Vernunft, welche die Philoſophie Griechenlands und der neuern Zeit auszeichneten und den eigenthümlichen Charakter der Philoſophie überhaupt conſtituiren, abgehen. Daher jener Geiſt der Abſtraktion, jene logiſch metaphyſiſche Denkart, die allein das Weſen und den Geiſt der ſogenannten ſcholaſtiſchen oder ſcholaſtiſch ariſtoteliſchen Philoſophie ausmachte; denn wurden gleich außer der damaligen Logik und Metaphyſik auch noch andere philoſophiſche Wiſſenſchaften gepflegt, ſo war doch der Geiſt, in dem Alles behandelt und betrachtet wurde, der formelle, der logiſch metaphyſiſche Geiſt. Daher die langweilige Einförmigkeit und Gleichheit ihrer Geſchichte, welche nicht durch qualitative, Schlag auf Schlag ſich einander folgende, und erſt durch dieſe lebendige Succeſſion eine eigentliche Geſchichte begründende Differenzen in ihrem trägen Laufe unterbrochen iſt, wie die Geſchichte der alten und neuern Philoſophie, und daher einem ſtehenden Waſſer gleicht, wenn jene einem reißenden Strome. Daher jene aller höhern Genialität und Originalität ermangelnde Beſchränktheit des Geiſtes und Geſchmackloſigkeit in Anſehung

---

die hypothetiſchſten und willkührlichſten von der Welt ſind, ihnen für reale Denkobjekte, für ausgemacht wirkliche Gegenſtände galten, deren Eigenſchaften, aber keineswegs deren Daſein ſie in Unterſuchung zogen, die ſie auf die genaueſte detaillirteſte Weiſe beſchrieben und charakteriſirten, und die daher auch, eben weil ſie in ihrer geiſtigen Vorſtellung, im Gedanken ſelbſt als wirkliche Weſen fixirt waren, als Viſionen, als Apparitionen individueller Weſen ihrer Sinnlichkeit oder Phantaſie erſcheinen konnten. Selbſt der denkende und gelehrte Albertus Magnus „erhielt Offenbarungen und übernatürliche Hülfe von der heiligen Jungfrau. Seine Schriften und Gedichte auf die heilige Jungfrau machen einen ganzen Band aus. Die heilige Jungfrau ſtattete Albert dem Großen in eigner Perſon für ſeine Lobgedichte und Schriften Dank ab und hatte ſogar die beſondere Gnade, ſich ihm zur genauen Beſichtigung darzuſtellen, als er ſich vornahm, alle Körper- und Seelengaben der Mutter Gottes als Dichter auszumalen.“

Digitized by Google

der Form; daher der gänzliche Mangel an Principien, die die organisirenden und belebenden Seelen eines mit sich cohärenten und übereinstimmenden Ganzen wären, und der daraus hervorgehende, ohne Nothwendigkeit, ohne ein bestimmendes und beschränkendes Maaß bis ins Unendliche fort rastlos theilende und atomisirende Distinktionsgeist, der endlich zu einem bloßen Formalismus, zur Auflösung alles Inhaltes, einer völligen Leere und einem damit verbundenen Ekel und Widerwillen an der Scholastik führen mußte.

§. 4.

Als der negativ religiöse Geist in der Kirche sich zu einer weltbeherrschenden Macht erhoben, die Anfangs nur innerliche, in der Gesinnung existirende Verkennung und Verachtung alles sogenannten Weltlichen endlich bis zur weltlichen, gewaltsamen Unterdrückung des Weltlichen gesteigert, selbst die Oberherrschaft der Kirche, als des Inbegriffs des Geistlichen, über den Staat, als den Inbegriff des Weltlichen sich angemaaßt hatte, bestand seine Negativität gegen Künste und Wissenschaften näher darin, daß er sie band und gefangen nahm, sie nicht frei gewähren, ihnen keine Selbstständigkeit angedeihen ließ, sondern sich ihrer nur als Mittel einerseits zu seiner Verherrlichung, andererseits zu seiner Befestigung bediente. Allein gerade diese scheinbar nur dienstfertigen Geister führten nothwendig den Sturz der Herrschaft jenes negativ religiösen Geistes und seiner äußern Existenz, der Kirche von Innen aus herbei, ein Sturz, der die unvermeidliche Folge eben dieser seiner beschränkten Einseitigkeit, seiner unterdrückenden Negativität war.

Obgleich nämlich die scholastische Philosophie im Dienste der Kirche stand, inwiefern sie ihre Sätze anerkannte, bewies und vertheidigte, ging sie doch hervor aus einem wissenschaftlichen Interesse, weckte und erzeugte sie doch freien Forschungsgeist. Sie machte die Gegenstände des Glaubens zu Gegenständen des Denkens, hob den Menschen aus der Sphäre des unbedingten Glaubens in die Sphäre des Zweifels, der Unter-

Digitized by Google

ſuchung, des Wiſſens, und indem ſie die Sachen des bloßen Autoritätsglaubens zu beweiſen und durch Gründe zu bekräftigen ſuchte, begründete ſie gerade dadurch, größtentheils wohl wider Wiſſen und Willen, die Autorität der Vernunft, und brachte ſie ſo ein anderes Princip in die Welt, als das der alten Kirche war, das Princip des denkenden Geiſtes, das Selbſtbewußtſein der Vernunft, oder bereitete ſie es doch wenigſtens vor*). Selbſt die Mißgeſtalt und Schattenſeite der Scholaſtik, die vielen abſurden Quäſtionen, auf die die Scholaſtiker zum Theil verfielen, ſelbſt ihre tauſendfältigen, unnöthigen und zufälligen Diſtinktionen, ihre Kurioſitäten und Subtilitäten müſſen aus einem vernünftigen Principe, aus ihrem Lichtdurſte und Forſchungsgeiſte, der ſich aber eben in jenen Zeiten und unter der drükkenden Herrſchaft des alten Kirchengeiſtes nur ſo und nicht anders äußern konnte, abgeleitet werden. Alle ihre Quäſtionen**) und Diſtinktionen waren nichts Anderes, als mühſam eingegrabene Ritze und Spalten in dem alten Gemäuer der Kirche, um zum Genuſſe des Lichtes und friſcher Luft zu gelangen, nichts Anderes, als Aeußerungen eines Thätigkeitstriebes des denkenden Geiſtes, der, wenn er entzogen dem Kreiſe vernünftiger Gegenſtände und angemeſſener Beſchäftigungen in einem Gefängniſſe eingeſperrt iſt, jeden Gegenſtand, den er eben zufällig findet, er ſei auch noch ſo geringfügig, noch ſo unwürdig der Aufmerkſamkeit, zu einem Objekte ſeiner Beſchäftigung macht, aus Mangel an Mitteln ſelbſt auf die an ſich abſurdeſte, kindiſchſte und verkehrteſte Weiſe ſeinen Thätigkeitstrieb befriedigt. Erſt da, wo die Scholaſtik ſelbſt nur noch eine

*) Auch Tennemann giebt in ſeiner Geſchichte der Philoſophie dieſe Bedeutung der Scholaſtik.

**) Selbſt die abſurdeſten und frivolſten Quäſtionen der Scholaſtiker, wie z. B. an asinus possit bibere baptismum? an corpus Christi potuerit esse in Eucharistia ante incarnationem eodem modo, quo nunc est? num Deus potuerit suppositare mulierem (i. e. personam assumere mulieris) num diabolum, num asinum, num cucurbitam, num silicem? et quemadmodum cucurbita fuerit concionatura, editura miracula, figenda cruci? müſſen hierher gerechnet werden.

Digitized by Google

todte hiſtoriſche Reliquie war, ſchmolz ſie ganz im Widerſpruch mit ihrer urſprünglichen Bedeutung und Beſtimmung mit der Sache des alten Kirchenthums in Eins zuſammen und wurde ſie die heftigſte Gegnerin des erwachten beſſeren Geiſtes*).

§. 5.

Wie die ſcholaſtiſche Philoſophie, ſo erzeugte auch die Kunſt, obwohl auch ſie zunächſt nur im Dienſte der Kirche ſtand, von ihr nur als ein Erbauungs- oder Verherrlichungsmittel der Kirche angeſehen wurde, das dem antikosmiſch religiöſen Geiſte entgegengeſetzte Princip. Die Stellung eines dienenden Mittels konnte die Kunſt nur ſo lange haben, als ſie unvollkommen war, aber nicht auf dem Gipfel ihrer Vollendung**). Denn diente ſie auch gleich da noch zum Theil und äußerlich Zwecken der Kirche, hätte ſie auch da noch die Gegenſtände des kirchlichen Glaubens hauptſächlich zu ihrem Objekte; ſo wurde doch jetzt das Schöne als ſolches Gegenſtand des Menſchen, es trat das künſtleriſche Intereſſe, als ſolches, als Selbſtzweck hervor; es erwachte das unabhängige, das lautere, durch keine fremden Beziehungen getrübte Gefühl der reinen Schönheit und Menſchlichkeit, es bekam jetzt wieder der Menſch in der Anſchauung der herrlichen Schöpfungen ſeines Geiſtes Selbſtgefühl, das Bewußtſein ſeiner Selbſtſtändigkeit, ſeines geiſtigen Adels, ſeiner immanenten, ſeiner Natur eingeborenen Gottähnlichkeit, Sinn für die Natur und ihr Studium, Beobachtungsgabe, eine richtige Anſchauung des Wirklichen, und die Anerkennung

*) Aehnliche Erſcheinungen ſind ſehr häufig in der Geſchichte. Aber exempla sunt odiosa.

**) Schon die äußere Geſchichte der Kunſt deutet dieſes an. Anfänglich waren die Klöſter die einzigen Sitze der bildenden Künſte, ſpäter die Städte und Freiſtaaten, und erſt in dieſen, wo ſich ſelbſtſtändiger Weltſinn und concreter Weltgeiſt entwickelten, bekam die Kunſt ein ihrem Weſen, dem Begriffe der Schönheit, adäquates, ein klaſſiſches, vollendetes Daſein.

Digitized by Google

von der Realität und Wesenhaftigkeit alles dessen, was von dem negativ religiösen Geiste als ein nur Eitles und Ungöttliches bestimmt war. Die Kunst war daher die reizende Maja, welche dem finstern Geiste der Kirche, wie einst dem alten Brahma, seine Melancholie und Misanthropie aus dem Kopfe trieb, die scheinheilige Verführerin, die den Menschen auf die obersten Zinnen der Kirche führte, um hier seiner beengten und gepreßten Brust freien Athem zu verschaffen, ihn die frischen Himmelsdüfte rein menschlicher Gefühle und Anschauungen einsaugen zu lassen, und ihm die reizende Aussicht in die Herrlichkeiten der irdischen Welt zu eröffnen, und eine andere Welt, die Welt der Freiheit, Schönheit, Humanität und Wissenschaft aufzuschließen*). So wenig

) Scheinheilig ist die Kunst deswegen, weil ihre Devotion nur ein Schein ist, weil sie, während sie der Kirche zu dienen scheint, nur in ihrem eignen Interesse arbeitet. Dem Menschen, der z. B. die Maria zum Gegenstand seiner Kunst macht, ist sie nicht mehr ein religiöser, sondern ein Kunstgegenstand; außerdem hätte er nicht den Muth, die Kraft und Freiheit, sie aus der Sakristei seiner religiösen Gesinnung und Vorstellung herauszulassen, sie aus sich zu entäußern, aus dem geheimnißvollen, jede Begrenzung und Gestaltung fliehenden und verwischenden Dunkel, dem unantastbaren, unsagbaren Heiligthum des religiösen Glaubens in die Sphäre der Begränzung und Deutlichkeit, in die Sphäre der profanen, sinnlichen Anschauung zu versetzen, die Geliebte des Herzens zum Freudenmädchen des sinnlichen Wohlgefallens zu machen, seinen Lüsten zum Opfer zu bringen. Die Kunst ist wohl ein Engel, aber der Engel Lucifer (Lichtbringer). Die Kunst hatte daher auch eben so wohl allgemeine und heidnische, als christliche Gegenstände zu ihrem Objekte. Auch hob sie sich besonders durch das Studium der Antike. Vgl. z. B. Leben Lorenzo von Medici. Aus dem Englischen des William Roscoe von Kurt Sprengel S. 372. — Die Zeit der höchsten Ausbildung und Blüthe der Kunst fällt daher mit der Zeit zusammen, wo die katholische) Kirche und ihr Glaube in den größten Verfall geriethen, wo die Wissenschaften wieder aufblühten, und der Protestantismus emporkam. Raphael wurde in demselben Jahre geboren, in welchem Luther, 1483. Sehr richtig sagt daher Leo in seiner Geschichte von Italien (I. B. S. 37.): „Die großen italienischen Künstler haben eben so viel gethan für die geistige Befreiung und

*) Hierüber z. B. Voltaire, Essai sur les moeurs et l'esprit des Nations. Tom. II. chap. CV. und Tom. III. chap. CXXVII. und Actæ Philosophorum neuntes Stück An. 1718 §. IV—VII.

Digitized by Google

der Baum, der auf einem Kirchthurme ſteht, aus ſeinem harten Geſteine entſproſſen iſt, ſo wenig kam die Kunſt aus der Kirche und ihrem Geiſte; der ſchlaue Vogel des Verſtandes trug das Samenkorn auf ſie hinauf; als es aufging und zum Pflänzchen gedieh, war es freilich noch unſchäd-

---

Entwickelung der Welt, als die deutſchen Reformatoren: denn ſo lange jene alten, düſtern, ſtrengen Heiligen und Gottesbilder noch die Herzen der Gläubigen feſſeln konnten, ſo lange in der Kunſt die äußere Ungeſchicklichkeit noch nicht überwunden war, war darin ein Zeichen gegeben, daß der Geiſt ſelbſt noch in einer engen Beſchränkung, in drückender Gebundenheit beharrte. Die Freiheit in der Kunſt entwickelte ſich mit der Freiheit des Gedankens in gleichem Maaße und beider Entwickelung war gegenſeitig bedingt. Erſt als man in der Kunſt wieder ein freies Wohlgefallen fand, war man auch wieder fähig, die Klaſſiker der alten Welt aufzunehmen, ſich an ihnen zu erfreuen und in ihrem Sinne weiter zu arbeiten, und ohne die Aufnahme der alten klaſſiſchen Literatur wäre die Reformation nie etwas Anderes, als ein kirchliches Schisma geworden, wie das der Huſſiten war."

Der berühmte Andrea Orcagna, der um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts in Florenz blühte, war unter allen neuern Künſtlern der Erſte, der ſein eignes Portrait malte. Der berühmte Kirchenvater Clemens Alexandrinus, dieſer ſonſt ſo aufgeklärte Mann, hält es dagegen ſogar für Sünde in ſeinem Paedagogos I. III. c. 2., ſein Bild im Spiegel zu beſchauen. So entgegengeſetzt iſt die Kunſt in ihrer Freiheit und die Religioſität in ihrer Befangenheit und Beſchränktheit. Tertullian (de spectaculis cap. 23.) und eben dieſer Clemens halten es ſogar für eine frevelhafte Eigenmächtigkeit, eine gottloſe Kritik der Werke Gottes, ſich den Bart abzuſcheeren oder gar auszureißen, denn, ſagt Clemens l. c. cap. 3: „Quin etiam vestri quoque capitis omnes capilli numerati sunt; sunt autem etiam pili in barba numerati atque adeo etiam, qui sunt in toto corpore: non est ergo vellendus praeter Dei institutum, qui voluntate ejus annumeratus est." So ſehr widerſpricht das negativ religiöſe Gefühl dem äſthetiſchen. Ja Clemens ſagt ausdrücklich (cohort. ad gentes c. IV.): „Nos enim clare prohibemur, fallacem hanc artem (picturam) exercere. Non facies enim, inquit Propheta, cujusvis rei similitudinem eorum, quae sunt in coelo et quae sunt in terra infra." Vgl. auch Tertullian de idolol. c. 3, c. 4, c. 5 u. ſ. w. Mag man dagegen einwenden, was man wolle, als z. B., daß dieſe Kirchenväter gegen die heidniſchen Götterbilder und Idololatrie polemiſiren; ſo viel iſt gewiß, daß das Kunſtgefühl und die Kunſtanſchauung, als ſolche, dem religiöſen Principe der früheren Zeiten, wenn es in ſeiner Beſtimmtheit und Aechtheit, wenn es ſo erfaßt wird, wie die es erfaßten, welche für die klaſſiſchen Exemplare und Muſterbilder dieſer religiöſen Richtung gelten, radicitus entgegengeſetzt ſind. — Bekannt iſt, daß auch das Theater erſt da wieder emporkam, als im 15. Jahrhundert an die Stelle der geiſtlichen Schauſpiele die Comödien des Terenz und Plautus traten.

Digitized by Google

lich, als es aber groß, als es Baum wurde, zersprengte es den alten Kirchthurm.

Gerade also die scheinbar nur dienstbaren Geister des negativ religiösen Geistes waren es, die ein ihm entgegengesetztes Princip aus ihm erzeugten, nämlich den rein menschlichen, freien, selbstbewußten, alliebenden, alles umfassenden, allgegenwärtigen, den universellen, den denkenden, wissenschaftlichen Geist, der den negativ religiösen Geist degradirte, vom Throne seiner Weltherrschaft stürzte, in die Grenzen eines engen, jenseits des sich fortbewegenden Stromes der Geschichte liegenden Gebiets verwies, und sich dafür zum Principe und Wesen der Welt machte, zum Principe der neuern Zeit.

§. 6.

Was als ein neues Princip in die Welt tritt, muß sich zugleich als ein religiöses Princip aussprechen; nur dadurch schlägt es als ein zerschmetternder und erschreckender Blitz in die Welt ein, denn nur dadurch wird es eine gemeinsame, die Gemüther beherrschende Weltsache. Nur dadurch, daß das Individuum, durch welches sich der Geist in's Werk setzt, diesen Geist in Gott erkennt, seine That, seinen Abfall von dem frühern Princip, welches sich gleichfalls als Religion aussprach, als eine göttliche Nothwendigkeit, als einen religiösen Akt anschaut, bekommt es jenen unwiderstehlichen Muth, vor dem alle äußere Gewalt als ein Machtloses verschwindet. Der Protestantismus ist das neue Princip, wie es sich als religiöses Princip aussprach. Derselbe Geist, der die scholastische Philosophie, inwiefern sie ein Befreiungsmittel von äußerer Autorität und bloßem positiven Kirchenglauben war, hervorrief; der in der Kunst die Idee der Schönheit in ihrer Unabhängigkeit und Selbstständigkeit zur Wirklichkeit, und dem Menschen seine göttliche Produktivkraft zur Anschauung brachte; der die alten, vom negativ religiösen Geiste in die

Digitized by Google

Hölle verstoßenen und verdammten Heiden wieder zum Leben erweckte, und bewirkte, daß die Christen sie als ihre nächsten Blutsverwandten, die sie nach langer schmerzlicher Trennung endlich wieder gefunden, erkannten und umarmten; der das freie bürgerliche Leben erzeugt hatte, wodurch praktischer Weltsinn, sinnreich erfinderische, mit der Gegenwart versöhnende, das Leben verschönernde und veredelnde, das Selbstbewußtsein des Menschen erhöhende und erweiternde Thätigkeit und Regsamkeit sich entfaltete; der in den Kämpfen der Fürsten gegen die anmaaßende Herrschaft der Hierarchie die absolute Spontaneität, Autonomie und Autarkie des Staates, und folglich seines Oberhauptes, in dem er in Eine Person sich concentrirt, errang; derselbe und kein anderer Geist, der Geist, der sich in dem Individuum als Unabhängigkeits- und persönliches Freiheitsgefühl äußert, der ihm das Bewußtsein oder Gefühl von der seinem Wesen eingeborenen Göttlichkeit giebt und dadurch die Kraft, keine äußere, das Gewissen bindende Macht anzuerkennen, aus sich selbst zu entscheiden und zu bestimmen, was für ihn die bindende Macht der Wahrheit sein soll, dieser und kein anderer Geist, sage ich, ist es, welcher auch den Protestantismus hervorrief, der daher nur als eine besondere, eine particuläre Erscheinung von ihm anzusehen ist*). Da der Protestantismus aus dem Wesen

*) Wenn Luther kein aus sich selbst entscheidendes und bestimmendes Princip in sich gehabt hätte, wenn er in jenen religiösen Materialismus versunken gewesen wäre, der den Geist zum allerunterthänigsten Diener des geschriebenen Wortes macht; so würde er einerseits bei der Befangenheit und Beschränktheit, die seinem Geiste großentheils noch anklebte, andererseits bei seinem deutschen, offenen, redlichen Sinn und Charakter die in der Bibel niedergelegte Ansicht des Apostels Paulus von der Ehe gewissenhaft zu der seinigen gemacht, und die große, historisch bedeutsame That seiner Heirath nicht verrichtet haben; so würde er ferner nicht der Apokalypse und dem Briefe Jacobi seine Anerkennung versagt haben, mit dem Bemerken, „sein Geist könne sich in dieß Buch nicht schicken, und die Ursache sei ihm genug, daß er es nicht groß achte, daß Christus darin weder gelehrt noch erkannt werde;“ so würde er endlich nicht auf dem Reichstage zu Worms, wo er in seinem vollen Glanze dasteht, den Ausspruch: er *widerrufe* nicht, er werde denn durch Zeugnisse der Schrift oder „durch evidente

Digitized by Google

deſſelben Geiſtes hervorging, aus welchem die neuere Zeit und Philoſophie entſprang, ſo ſteht er zu dieſer in der innerſten Beziehung, obgleich natürlich ein ſpecifiſcher Unterſchied zwiſchen der Art, wie der Geiſt der neuern Zeit ſich als religiöſes Princip, und der Art, wie er ſich als wiſſenſchaftliches Princip verwirklichte, ſtatt findet. Wenn es bei Carteſius heißt: Ich denke, ich bin, d. h. mein Denken iſt mein Sein, ſo heißt es dagegen bei Luther: mein Glauben iſt mein Sein. Wie jener die Einheit von Denken und Sein und als dieſe Einheit den Geiſt, deſſen Sein nur das Denken iſt, erkennt und als Princip der Philoſophie ſetzt; ſo erfaßt dagegen dieſer die Einheit von Glauben und Sein und ſpricht dieſe als Religion aus*). Wie ferner das Princip der neueren Zeit, wie es ſich als Philoſophie ausſprach, mit dem Zweifel an der Realität und Wahrheit der ſinnlichen Exiſtenz anhob; ſo begann eben daſſelbe, wie es als religiöſer Glaube ſich ausſprach, mit dem Zweifel an der Realität einer hiſtoriſchen Exiſtenz, an der Autorität der Kirche. Und eben dieſe intenſive Geiſtesſtärke, dieſe Gewißheit des Geiſtes von ſeiner Objektivität iſt es, die den Proteſtantismus in eine nahe Verwandtſchaft mit der neuern Philoſophie ſetzt.

In dem Proteſtantismus wurde daher, ſo zu ſagen, der λόγος des Chriſtenthums erſt σὰρξ, wurde der λόγος, der in der früheren Zeit ἐνδιάθετος, verborgener, abgezogener, jenſeitiger war, προφορικὸς, Weltgeiſt, d. h. in ihm verlor das Chriſtenthum ſeine Negativität und Abgezogenheit, wurde es im Menſchen, als eins mit ihm erfaßt, als identiſch mit ſeinem eigenen Weſen, Willen und Geiſte, als nicht

---

Vernunftgründe" widerlegt, gethan, nicht die Macht des Gewiſſens gegen die äußere Macht und Autorität der Kirche geltend gemacht haben; ſo würde er überhaupt nicht Luther geweſen ſein.

*) So Du glaubſt, ſagt z. B. Luther, daß Chriſtus Deine Zuflucht iſt, ſo iſt er es, ſo Du es nicht glaubſt, iſt er es nicht.

Digitized by Google

beſchränkend und verneinend die weſentlichen Bedürfniſſe ſeines Geiſtes und ſeiner Natur*).

Das Princip des denkenden Geiſtes, auf dem der Proteſtantismus beruht und aus dem er hervorging, offenbart ſich in ihm näher darin, daß er mit jener Einſicht und Kritik, die allein Sache des Denkens iſt, das Unweſentliche von dem Weſentlichen, das Willkürliche von dem Nothwendigen, das nur Hiſtoriſche von dem Urſprünglichen ſcheidend, den Inhalt der Religion vereinfachte, auf ſeine einfachen, weſentlichen Beſtandtheile analyſirend zurückführte, die frühere bunte, zerſtreuende Vielheit und Mannigfaltigkeit von religiöſen Gegenſtänden auf Einen Gegenſtand reducirte, und durch dieſe Reduction auf die Einheit, durch dieſe Hinwegräumung aller die Ausſicht des Menſchen verhindernden Gegenſtände den Blick in die Nähe und Ferne erweiterte, dem Denken Raum machte; daß er die Religion von einer Menge ſinn- und vernunftloſer Aeußerlichkeiten befreite, ſie zu einer Sache der Geſinnung, des Geiſtes erhob, und dadurch die von der Kirche abſorbirte und konſumirte Lebenskraft und Thätigkeit des Menſchen wieder dem Menſchen, vernünftigen, reellen Zwecken, der Welt und Wiſſenſchaft zuwandte, und in dieſer Emancipation des Menſchen die weltliche Macht, ſtatt der Kirche, als beſtimmende, geſetzgebende Autorität anerkannte. Es war

*) Wie verſchieden iſt z. B. der Geiſt eines Thomas a Kempis, den man als ein in ſeiner Art klaſſiſches Produkt des ächten und reinen Geiſtes des frühern Katholicismus anſehen kann, von dem Geiſte Luthers. Die Subſtanz beider iſt die Religion, aber dieſe Subſtanz iſt bei jenem eine zurückgezogene, ſich, und nicht nur ſich, ſondern dem tiefen Weſen und der inhaltsreichen Beſtimmung des Weibes abſterbende, Chriſtus als ihren einzigen Bräutigam umfaſſende, ſchmachtende, etwas zur Schwindſucht geneigte Nonne; bei Luther dagegen iſt dieſe Subſtanz eine lebensfrohe, an Leib und Geiſt kerngeſunde, höchſt ehrbare und vernünftige Jungfer, begabt mit geſelligen Talenten, ſelbſt mit Witz, Humor und praktiſchem Weltverſtand, und die von dem Manne, der ſie ſich zu ſeiner Hausfrau und Lebensgefährtin nimmt, als Bein von ſeinem Bein, und Fleiſch von ſeinem Fleiſche erkannt wird, und ihn zwar von den Exceſſen, die mit einem Garçonleben verbunden ſind, keineswegs aber von dem *Leben ſelbſt abzieht.*

Digitized by Google

daher auch keineswegs nur Folge äußerer Umstände und Verhältnisse, es war eine innere, im Protestantismus selbst gelegene Nothwendigkeit, daß sich in ihm erst die Philosophie der neuern Zeit welthistorisch bedeutsames Dasein gab, und zu freier, fruchtbarer, immer weiter schreitender Entwickelung heranwuchs. Denn die Reduktion der Religion auf ihre einfachen Elemente, die der Protestantismus einmal begonnen, aber bei der Bibel abgebrochen hatte, mußte nothwendig weiter fortgesetzt, und bis auf die letzten, ursprünglichen, übergeschichtlichen Elemente, bis auf die sich als den Ursprung wie aller Philosophie, so aller Religion wissenden Vernunft *) zurückgeführt werden, mußte daher nothwendig aus dem Protestantismus die Philosophie als seine wahre Frucht erzeugen, die sich freilich sehr von ihrem Samenkorne unterscheidet und für das gemeine Auge, das nur nach äußern Zeichen und handgreiflichen Aehnlichkeiten die innere Verwandtschaft bemißt, in keiner innern wesentlichen Beziehung zu ihm steht.

§. 7.

Ehe aber der neuerwachte denkende, selbstbewußte Geist zu der Kraft und Fähigkeit kam, aus sich selbst zu schaffen, aus sich selbst neuen Stoff und Inhalt zu schöpfen, mußte er erst empfangend sich verhalten, und eine empfangene, schon fertige und vollbrachte Welt, in der ihm schon als Wirklichkeit entgegentrat, was in ihm nur noch als Streben und Verlangen vorhanden war, als belebenden, entwikkelnden und bildenden Stoff in sein Wesen verwandeln. Wie die erste Anschauung des Menschen von sich die Anschauung seiner, als eines Andern ist, d. h. er zuerst nur in einem andern, ihm gegenständlichen Menschen den Menschen, sein Wesen und damit sich selbst anschaut und

*) Man erinnere sich hierbei vorzüglich der tiefen und denkwürdigen Worte Lessings und Lichtenbergs über das historische Christenthum und so manche sich hierher beziehende Gegenstände.

Digitized by Google

erkennt, der Menſch daher nur an einem Andern, der ſeines Gleichen und ſeines Weſens iſt, zu ſeinem Selbſtbewußtſein gelangt; ſo gelangte der menſchliche Geiſt auch in neuerer Zeit nur durch die Anſchauung ſeiner als eines Objektes, d. i. die Erkenntniß und Aſſimilation des ihm im Innerſten verwandten Geiſtes der Werke des klaſſiſchen Alterthums zum Selbſtbewußtſein und damit zur Produktivität. Ehe er produktiv wurde, mußte er in ſich eine Welt reproduciren, die ſeines Geiſtes, ſeines Weſens und Urſprungs war. Plato, Ariſtoteles und die übrigen philoſophiſchen Syſteme und ſonſtigen Werke der klaſſiſchen Welt wurden nur deßwegen mit ſo großem Enthuſiasmus aufgenommen, mit ſolchem Heißhunger verſchlungen und aſſimilirt, weil die von dieſem Enthuſiasmus ergriffenen Geiſter die Befriedigung ihres eigenen innerſten Geiſtesbedürfniſſes in ihnen fanden, die Erlöſung und das Auferſtehungsfeſt ihrer eigenen Vernunft in ihnen feierten, weil der neu erwachte freie, univerſelle, denkende Geiſt in jenen Werken die Produkte ſeiner ſelbſt erkannte*). Nur durch dieſe Anſchauung und Aneignung einer Welt, die dem Geiſte, obwohl eine objektive, ein

*) Das Studium der römiſchen und griechiſchen Literatur war daher im Zeitalter der wiedererwachten Wiſſenſchaftlichkeit keine äußerliche, den Geiſt, die Geſinnung, das Herz, die innerſten Angelegenheiten des Menſchen gleichgültig laſſende, nur die Zeit, ſonſt aber auch gar nichts vertreibende Beſchäftigung; es wurde im Gegentheil mit jener Andacht, mit jener unbedingten Hingebung, jener religiöſen, ſelbſtaufopfernden Verehrung und Liebe betrieben, die allein der Segen und der wahren Erfüllſichernde und gewährende Schutzgeiſt einer Beſchäftigung ſind, und ein Studium nicht zu einer Geiſtesmarter und leerem Zeitvertreib machen. Der Zweck des Studiums der klaſſiſchen Literatur war, wie Heeren in ſeiner Geſchichte deſſelben (II. B. S. 270) ſagt, „zur großen Ehre des Zeitalters zunächſt derjenige, der er eigentlich ſein ſollte, Bildung des Geiſtes.“ „Es ward lebendig, ſagt Kreuzer (in jener erſten Periode, die er als die der Nachahmung bezeichnet) die Idee von der Würde des Lebens unter den gebildeten Heiden, man ward berührt von der Größe ihres Denkens und Redens. Jene Vollendung des Lebens, der Gedanken, der Dichtung, der Rede ſollte zurückgeführt werden.“ Vgl. Studien von Daub und Kreuzer I. B. S. 8 und des letztern akademiſches Studium des Alterthums S. 80 u. f. Das Zeitalter Lorenzo's von Medici war daher auch nichts anderes, als das gl

Digitized by Google

gebene Welt, ein überliefertes Wort, doch ein aus der Seele gespro-
nes Wort war, das vollkommen das sagte, was er selbst auf dem
rzen hatte und sagen wollte, aber noch nicht die Kraft und Kunst
te, selbst zu sagen, kam er zu sich selbst, stieg er in seine eigene Tiefe
ab, zu jener innersten Einheit mit sich selbst, die allein die Quelle der
lbstthätigkeit und Produktivität ist; denn ein producirender Geist ist
n nur der, welcher nicht bei einem gegebenen Stoffe stehen bleibt, sich
ht in einer überkommenen Welt, die, wenn er sie auch als die seinige
pfindet und erkennt, doch immer noch eine andere und äußere bleibt,
b insofern außer sich selbst befindet, sondern mit sich selber Eins
vorden ist.

§. 8.

Als der denkende, freie, universelle Geist wieder erwacht war, und
) objektives Dasein gab, war es eine nothwendige Folge, daß, wie
: alte heidnische Welt, so auch vor Allem die Natur wieder zu Ehren
n, die elende Stellung einer bloßen Kreatur verlor, und in ihrer
:rrlichkeit und Erhabenheit, in ihrer Unendlichkeit und Wesenhaftig-
t zur Anschauung kam. Die Natur, die im Mittelalter einerseits in
: Nacht gänzlicher Ignoranz und Vergessenheit versunken, andererseits
ir mittelbar, durch das trübe Medium einer überlieferten und überdieß
ch übelverstandenen Physik Gegenstand war, wurde daher jetzt wieder
nmittelbarer Gegenstand der Anschauung, ihre Erforschung ein
esentliches Objekt der Philosophie, und die Erfahrung,
eil die Philosophie oder Erkenntniß der Natur, als eines vom Geiste
nterschiedenen Wesens, keine unmittelbare, mit dem Geiste identische,
ndern durch Versuche, sinnliche Wahrnehmung und Beobachtung,

---

nde Auferstehungsfest, die feierliche Wiederkehr und Wiedergeburt der klassischen
elt in Wort und That, Empfindung und Anschauung, im Denken wie im Leben,
Florenz selbst nichts Anderes, als das wiedergekehrte Athen.

Digitized by Google

d. i. die Erfahrung bedingte und vermittelte Erkenntniß ist, eine Sache der Philosophie selbst, eine allgemeine wesentliche Angelegenheit der denkenden Menschheit*).

Die Naturwissenschaften bekamen erst in neuerer Zeit welthistorische Bedeutung, bildeten erst in ihr eine zusammenhängende Geschichte, eine fortlaufende Reihe von Entdeckungen und Erfindungen. Eine Sache tritt aber nur dann erst in welthistorische Bedeutung und Wirksamkeit, wird erst dann mit wahrem Erfolge betrieben, und bringt erst dann eine zusammenhängende, qualitativ fortschreitende, mit innerer Nothwendigkeit vor sich gehende Geschichte hervor, wenn sie ein objektives Weltprincip zu ihrem Grunde hat, denn nur dann ist sie nothwendig, und diese objektive Nothwendigkeit allein ist der Grund, daß sie in produktiver, frucht- und erfolgreicher Entwickelung fortschreitet, eben weil sie nicht von blos subjektiven Bestrebungen und partikulären Neigungen ausgeht und abhängt. Dieses objektive Geistes- und Weltprincip der neuern Zeit, in dem die Nothwendigkeit und der Grund der neueren Erfahrungswissenschaften lag, war aber im Allgemeinen kein anderes, als eben der zur Selbstständigkeit und zum freien Bewußtsein gelangte denkende Geist.

Die Erfahrung (im Sinne wissenschaftlicher Erfahrung, nicht im Sinne der Erfahrung, die eins mit dem Leben, Erleben ist) ist nämlich nicht, wie man es sich bisweilen vorzustellen pflegt, ein unmittelbar sich von sich selbst ergebender und verstehender, ein kindlicher, eben so wenig ein ursprünglicher, durch sich selbst begründeter, sondern wesentlich ein bestimmtes Geistesprincip als seinen Grund voraussetzender Standpunkt. Der Standpunkt der Erfahrung setzt, wie sich von selbst

*) Die ersten eigentlichen Anfänge der neuern Philosophie liegen daher auch in den naturphilosophischen Anschauungen der Italiener Cardanus, Bernardinus Telesius, Franz Patritius, Jordano Bruno, der die Anschauung der Natur in ihrer göttlichen Fülle und Unendlichkeit auf die geistreichste und bestimmteste Weise aussprach.

Digitized by Google

versteht, zunächst den Trieb voraus, die Natur erkennen und ergründen zu wollen, ein Trieb, der selbst wieder hervorgeht aus dem Bewußtsein über den Zwiespalt von Sein und Schein, aus dem Zweifel, daß die Dinge so sind, wie sie erscheinen, daß das Wesen der Natur so geradezu und ohne Weiteres bei der Hand ist und in die Sinne fällt, setzt also Kritik, Skepsis voraus; daher auch die Anfänger der neuern Philosophie, Bacon und Carteſius ausdrücklich mit ihr anhuben, jener, indem er zur Bedingung der Naturerkenntniß die Abstraktion von allen Vorurtheilen und vorgefaßten Meinungen macht, dieser in seiner Forderung, daß man im Anfange an Allem zweifeln müsse. Diese Skepsis setzt aber selbst wieder voraus, das der Geist im Menschen und mit ihm das menschliche Individuum sich im Unterschiede von der Natur erfaßt, daß der Geist eben diesen seinen Unterschied von der Natur als sein Wesen erkennt, und in dieser Unterscheidung wie sich, so die Natur zum wesenhaften Objekte seines Denkens macht. Nur auf Grund dieses Processes hat der Mensch erst wahrhaftes Interesse, Trieb und Lust, erfahrend und erforschend an die Natur zu gehen, denn eben in dieser Unterscheidung frappirt ihn erst der Anblick der Natur, wie den Jüngling der Anblick der Jungfrau, wenn er in das Bewußtsein des Unterschieds gekommen ist, ergreift ihn erst der unwiderstehliche Trieb und Reiz, sie zu erkennen, und wird die Erkenntniß der Natur sein höchstes Interesse.

Der Standpunkt der Erfahrung setzt daher als seinen Grund das Geistesprincip voraus, das auf bestimmte, wenn gleich höchst unvollkommene und subjektive Weise in Carteſius sich aussprach, und vor das denkende Bewußtsein des Menschen gebracht wurde. Der geistige, der mittelbare Vater der neuern Naturwissenschaft ist daher Carteſius. Denn Bacon, obwohl er etwas früher ist und in einem sinnlich und sichtbar näherem Zusammenhang mit dem Standpunkt der Erfahrung, in einer augenscheinlicheren Beziehung zu ihm steht, setzt doch dem Wesen nach das Princip des selbstbewußten, sich im Unterschiede von

Digitized by Google

der Natur erfassenden und sie als sein wesentliches Objekt sich gegenüber setzenden Geistes, also das Princip voraus, daß als solches Carte-sius zuerst zum Objekte der Philosophie machte. Der unmittelbare oder sinnliche Vater der neuern Naturwissenschaften ist Bacon, denn in ihm machte sich das Bedürfniß und die Nothwendigkeit der Erfahrung rein für sich und unbedingt geltend, sprach sich zuerst das Princip der Erfahrung als Methode mit rücksichtsloser Strenge aus*).

*) Die Reduktion der Naturwissenschaft auf das Cartesische Geistesprincip läßt sich nur insofern rechtfertigen, als die ersten Principien unserer bisherigen Naturwissenschaft im Wesentlichen mit dem Princip der Cartesischen Philosophie übereinstimmen — mathematische, mechanische Principien sind. Abgesehen davon aber ist Bacon nicht nur der sinnliche, wie es im Paragraphen heißt, sondern der wahre Vater der Naturwissenschaft, denn Er ist es, der zuerst die Originalität der Natur erkannte — erkannte, daß die Natur nicht aus mathematischen, logischen und theologischen Voraussetzungen, Anticipationen, sondern nur aus sich selbst begriffen und erklärt werden könne und dürfe, während Cartesius seinen mathematischen Kopf zum Original der Natur macht. B. nimmt die Natur, wie sie ist, bestimmt sie positiv, durch sich selbst, C. nur negativ, nur als das Gegentheil des Geistes; B. hat zu seinem Gegenstand die wirkliche Natur, C. nur eine abstrakte, mathematische, gemachte Natur.

Digitized by Google

I.

Franz Bacon von Verulam.

§. 9.

Das Leben Franz Bacon's von Verulam.

Franz Bacon, Sohn Nicolaus Bacon's, Großsiegelbewahrers von
ıgland, wurde in London 1561 den 22. Januar geboren. Schon
seiner frühesten Jugend verrieth er Geist. Im 12. Jahre seines
bens ging er auf die Universität Cambridge, und schon im 16. fing er
ı, die Mängel der damals noch allgemein herrschenden scholastischen
hilosophie einzusehen. In demselben Jahre begab er sich, um sich für
n Staatsdienst auszubilden, mit dem englischen Gesandten am fran-
sischen Hofe nach Paris. Während des Aufenthalts daselbst verfer-
gte oder entwarf er wenigstens, damals 19 Jahre alt, seine Beob-
chtungen über den Zustand von Europa. Der unerwartete
od seines Vaters nöthigte ihn aber, nach England zurückzukehren und
h zu seinem Lebensunterhalte auf das Studium des vaterländischen
echtes zu legen. Er begab sich deßwegen in das Collegium Gray's-
nn, wo er dieses Studium mit großem Fleiße und glänzendem Erfolge
trieb, ohne darüber jedoch die Philosophie zu vergessen; vielmehr faßte
daselbst in den ersten Jahren seines Rechtsstudiums den Plan zu einer
niversellen Reform der Wissenschaften. Er erwarb sich bald einen so

Digitized by Google

ausgezeichneten Namen als Rechtsgelehrter, daß ihn die Königin Elisabeth zu ihrem Rath in außerordentlichen Rechtssachen ernannte, und ihm hernach noch die Anwartschaft auf eine Stelle in der Sternkammer gab. Weiter brachte er es aber nicht unter Elisabeth — offenbar eine Folge seines freundschaftlichen Verhältnisses zu dem Grafen Robert von Esser; denn durch dieses machte er sich besonders seinen, ohnedieß wegen seiner Talente auf ihn eifersüchtigen Vetter Robert Cecil Burleigh, der am Hofe eine einflußreiche Rolle spielte und der heftigste Feind des Grafen von Esser und seiner Freunde war, zu seinem Gegner*). Den Vorwurf der Undankbarkeit lud Bacon bei Mit- und Nachwelt dadurch auf sich, daß er, als eben diesem Grafen von Esser, als einem Staatsverbrecher, der Proceß gemacht wurde, als Rechtsanwalt der Königin es übernahm, den Proceß zu führen, und als über die Hinrichtung dieses unglücklichen Grafen unter dem Volke der größte Unwille laut geworden war, noch überdies sich dem Auftrage der Regierung, ihr Verfahren in dieser Sache in den Augen des Volks zu rechtfertigen, unterzog, ob er gleich früher sein vertrauter Freund gewesen und von ihm auf die edelmüthigste Weise unterstützt worden war**).

Glücklichere Verhältnisse begannen für Bacon nach dem Tode der Elisabeth unter der Regierung Königs Jakob I. von England, der ihn nach einander zu den höchsten Stellen beförderte. Auch hatte er jetzt durch eine Heirath seine Vermögensumstände verbessert. Ungeachtet aber der vielen verwickelten und wichtigen Geschäfte, die Bacon unter Jakob in Folge seiner hohen Stellung im Staate oblagen, arbeitete er doch zugleich unabläßig an der Ausführung seines großen Plans einer allgemeinen Reformation der Wissenschaften. So erschien 1605 die erste Probe von seinem großen Werke de Dignitate et Augmentis Scientiarum unter dem Titel: The two Books of Franc. Bacon of the

*) Mallet Histoire de F. Bacon Traduction de l'Anglois à la Haye. 1742. p. 30.
**) S. Mallet p. 39—43.

Digitized by Google

Proficience and Advancement of Learning Divine and Human, eine Schrift, die er später mit Hilfe einiger Freunde ins Lateinische übersetzte, beträchtlich erweiterte, in 9 Bücher eintheilte und in dieser neuen Gestalt etwa zwei oder drei Jahre vor seinem Tode drucken ließ; 1607 seine Schrift: Cogitata et Visa, offenbar die Grundlage oder vielmehr der erste Entwurf seines Novum Organum, 1610 seine Abhandlung of the Wisdom of the Antients (de Sapientia Veterum), welche sinnreiche Auslegungen von verschiedenen Gegenständen aus der griechischen Mythologie enthält, 1620 das Wichtigste seiner Werke, das Novum Organum.

1617 wurde Bacon Lordsiegelbewahrer, 1619 Großkanzler, bald darauf zum Freiherrn von Verulam, 1620 zur Würde eines Vicegrafen unter dem Titel: Vicegraf von St. Albans erhoben. Auf diese glänzenden Auszeichnungen erlebte er aber eine schmähliche Demüthigung. Er wurde nämlich bei dem Parlament des Amtsmißbrauchs, namentlich der Bestechung angeklagt — ein Vergehen, das man übrigens bei ihm nicht aus niedriger Gewinnsucht, sondern nur aus einer gewissen Charakterschwäche, allzugroßer Weichheit und Nachgiebigkeit ableitet und ableiten muß*). B. gestand selbst demüthig seine Fehler, und unterwarf sich gänzlich der Gnade und dem Mitleid seiner Richter. Aber diese Demuth rührte nicht, wie er erwartet hatte, seine Richter. Er wurde seiner Würden für verlustig erklärt, zu einer Geldstrafe von 40,000 Pfund Sterling verurtheilt, und in dem Tower gefangen gesetzt. Der König erließ ihm zwar alsbald die Gefängniß- und Geldstrafe, und hob zuletzt das Strafurtheil in seiner ganzen Ausdehnung auf; aber gleichwohl trat jetzt B. vom politischen Schauplatz ab und beschäftigte sich von nun

*) Man vergl. über diese trübselige Geschichte die ausführlichen Nachrichten in der Lebensbeschreibung Franciscus Bacons in: Sammlung von merkwürdigen Lebensbeschreibungen größtentheils aus der brittanischen Biographie übersetzt, D. Siegmund Jac. Baumgarten 1754 I. Th. S. 420—445.

Digitized by Google

an in ſtiller Zurückgezogenheit einzig mit der Wiſſenſchaft und Schriftſtellerei, nicht ohne Reue darüber, daß er die viele Zeit, die er dem Hof- und Staatsleben gewidmet, der edelſten Beſchäftigung, der Beſchäftigung mit den Wiſſenſchaften entzogen hatte *). Er ſtarb am 9. April 1626.

Sein Leben beſchrieben Rawley, Mallet, Stephens. Von ſeinen vielen verſchiedenen Schriften, von denen hier in Bezug auf die Geſchichte der Philoſophie nur noch zu erwähnen ſind ſeine Sylva Sylvarum sive Historia Naturalis, Parmenidis, Telesii et Democriti Philosophia, ſeine Historia Vita et Mortis, ſeine Historia Ventorum, ſeine Sermones fideles (politiſchen und ethiſchen Inhalts), giebt es mehrere Sammlungen und Ausgaben, eine in 4 Bänden in Folio, die 1730 in London, eine vollſtändigere, die eben daſelbſt 1740 herauskam; andere minder vollſtändige Editionen erſchienen: 1665 zu Frankfurt, zu Leipzig 1694.

§. 10.

Reflexion über Bacon's Leben und Charakter.

Um Bacon's Leben und Charakter, ſowohl von ſeiner Licht- als Schattenſeite gehörig würdigen und ſeine bei ſeinem an ſich unverkennbar edlen Charakter außerdem unerklärlichen Fehler begreifen zu können, muß man erkennen, daß er einen Urfehler beging, und dieſen Urfehler als den Grund ſeiner moraliſchen Fehler erfaſſen. Dieſer Urfehler beſtand bei ihm darin, daß er ebenſowohl der ſchmeichleriſchen Sirenenſtimme der äußerlichen Nothwendigkeit Gehör geben wollte und wirklich gab, als der Gottesſtimme der innerlichen Nothwendigkeit, der Stimme ſeines

*) C'est ainsi que Bacon passa du Poste éclatant, qu'il occupoit, à l'Ombre de la Retraite et de l'Etude, déplorant souvent, que l'Ambition et la fausse Gloire du Monde l'eussent détourné si long-temps de l'Occupation la plus noble et la plus utile, *à laquelle puisse s'appliquer* un Etre raisonnable. Mallet l. c. p. 126.

Digitized by Google

Genius, ſeines Talentes, daß er dem Studium der Natur und Philoſophie, zu dem er ſich berufen fühlte, ſich nicht ausſchließlich widmete, ſondern noch dazu ein ſogenanntes Brotſtudium betrieb, und überdies ein Studium, das ihn in die zwar glänzende, aber von der Wiſſenſchaft abziehende Laufbahn des Hofs- und Staatslebens hineinwarf, daß er dadurch ſich zerſplitterte, die Einheit ſeines Geiſtes mit ſich zerſtörte. B. ſagt ſelbſt von ſich: Me ipsum autem ad veritatis contemplationes quam ad alia magis fabrefactum deprehendi, ut qui mentem et ad rerum similitudinem (quod maximum est) agnoscendum satis mobilem, et ad differentiarum subtilitates observandas satis fixam et intentam haberem, qui et quaerendi desiderium et dubitandi patientiam et meditandi voluptatem et asserendi cunctationem et resipiscendi facilitatem et disponendi sollicitudinem tenerem, quique nec novitatem affectarem, nec antiquitatem admirarer et omnem imposturam odissem. Quare naturam meam cum veritate quandam familiaritatem et cognationem habere judicavi*). In einem Briefe an Thomas Bodley geſteht er ſelbſt, daß er gar keinen Hang zu Staatsgeſchäften habe und nicht ohne Ueberwindung ſich mit ihnen abgeben könne. In einem Briefe an den König Jakob, den er nach ſeinem Sturze ſchrieb, erſucht er ihn, ihm doch ſeine Penſion ausbezahlen zu laſſen, damit er nicht genöthigt ſei zu ſtudiren, um zu leben, er, der nur zu leben wünſche, um zu ſtudiren.

Galiläi, der Zeitgenoſſe B.'s, wohnte in ſeinen ſpätern Jahren faſt alle Zeit „ferne von dem Getümmel der Stadt Florenz, entweder auf den Gütern ſeiner Freunde oder auf einem von den benachbarten Gütern D. Belloguardo oder D. Arcetri, woſelbſt er um deſto lieber ſich aufhielt, weil ihm deuchte, die Stadt ſei gleichſam ein Gefängniß

*) Impetus Philosophici. De interpretatione naturae Prooemium. coll. 744 ed. Francof. 1665. Dieſes ganze Prooemium iſt von Wichtigkeit für den gegenwärtigen Gegenſtand.

Digitized by Google

ſpekulativiſcher Gemüther, hingegen das freie Landleben ſei ein Buch der Natur, ſo einem Jeden immerdar vor Augen liege, der mit den Augen ſeines Verſtandes darin zu leſen und zu ſtudiren beliebe*)." Spinoza ſagte: Nos eatenus tantummodo agimus, quatenus intelligimus, und nicht nur ſein, das Leben aller Denker beſtätigte die Wahrheit dieſes Satzes. Leibnitz ſagt irgendwo: Nous sommes faits pour penser. Il n'est pas necessaire de vivre, mais il est necessaire de penser, und ſein Wahlſpruch, den gleichfalls ſein Leben bewährte, war: Pars vitae, quoties perditur hora, perit. Der ächte Denker, der ächt wiſſenſchaftliche Menſch dient aber nur der Menſchheit, indem er zugleich der Wahrheit dient; er hält die Erkenntniß für das höchſte Gut, für das wahrhaft Nützliche; ihre Förderung iſt ſein praktiſcher Lebenszweck; jede Stunde, die er nicht dem Dienſte der Erkenntniß widmet, betrachtet er daher als einen Lebensverluſt. Wie konnte alſo B. bei ſeiner entſchiedenen Neigung zum Studium der Natur und der Wiſſenſchaft überhaupt, die nur gedeiht in der Eingezogenheit und Beſeitigung aller disparaten Beſchäftigungen, ſich in eine ihr geradezu entgegengeſetzte Bahn, in die Bahn des Staatslebens werfen? Und was war die unausbleibliche Folge davon? Ein ſo geſchickter und gewandter Staatsmann er auch war, was bei ſeinen ausgezeichneten Talenten nicht anders zu erwarten war, ſo war er doch in dem Staatsleben gleichſam außer ſich, nicht in ſeinem Weſen; es fand in dieſer politiſchen Thätigkeit ſein Geiſt, der nur das Bedürfniß der Wiſſenſchaft hatte, keine Befriedigung; er hatte in dieſer Sphäre nothwendig keinen Mittelpunkt, keinen Halt, keinen feſten Charakter, denn wo einer nicht ſein Weſen hat, da hat er auch nicht ſeinen Schwer- und Mittelpunkt und wankt und ſchwankt deswegen hin und her; er war in dieſer Sphäre

*) Lebensbeſchreibung des Galilāi in Acta Philosophorum T. III. 15. Stück 1724 und Lettres philosophiques à Mad. · · · etc. par Charle Pougens. Lettre *sur Galilée.*

Digitized by Google

nicht mit seiner Seele, nicht mit seinem ganzen Wesen, mit ganzer Fassung gegenwärtig*), und er mußte daher in diesem Widerspruche, in einer Sphäre zu sein, die nicht wahrhaft *seine* war, die dem wahren Triebe seiner Intelligenz widersprach, auch Fehltritte thun, die selbst seinem moralischen Wesen, das offenbar edler Natur war, widersprachen. Wenn einer wirklich sich berufen fühlt, produktiv und zwar nicht in einer besondern Sphäre des Wissens, sondern in der Wissenschaft überhaupt zu sein, Großes und Ewiges in ihr zu leisten, wenn er solche umfassende, universale Pläne faßt, wie B., wenn er sich bestrebt, neue Principien zu finden und noch dazu ein Wissen zu fördern und zu treiben, das eine unendliche Ausdehnung in die Breite und Weite erfordert, wenn er in sich den Trieb hat, die Wissenschaft selbst als solche zum Zweck und Ziel seines Lebens zu machen; so ist die Wissenschaft seine Seele, sein Mittelpunkt, die wissenschaftliche Thätigkeit die ihm angewiesene Sphäre; er ist außer ihr außer sich, in der Irre und Fremde, und läßt er sich durch irgend was für äußere Reize und Motive verführen, sich in ein von der Wissenschaft abziehendes, entgegengesetztes Element zu begeben, so hat er den ersten und wahren Grund zu seinen spätern Mißgriffen und Fehltritten gelegt, er hat eine Sünde gegen den heiligen Geist begangen, denn er hat das der Wissenschaft allein rechtmäßig zukommende Geistesvermögen ihr wenn auch nicht entzogen, doch ihren Antheil geschmälert, er hat einen Ehebruch begangen, indem er seine

*) „Wenn er eine Beförderung im bürgerlichen Leben verlangte, oder sich darnach bemühte, so geschahe es blos in der Absicht, um dadurch die Mittel zu erhalten, sein Lehrgebäude zu verbessern und zu vollführen. Denn selber die allerprächtigsten Handlungen in seinem Leben mußten ihm nur dazu behülflich sein. Mit einem Worte die Einführung dieser neuen Art, die Weisheit zu erhalten, war seine *herrschende Neigung*, und die große Quelle seiner Handlungen sein Leben hindurch. Es machte ihn geschwind in der Bemühung nach Bedienungen; es tröstete ihn, wenn ihm solche Bemühungen fehl schlugen; da er den höchsten Grad seiner Größe erreicht, beschäftigte es ihn auf eine höchst angenehme Weise in seinen müssigen Augenblicken." Biogr. Britan. in *Baumgartens* Sammlung S. 313.

Digitized by Google

Liebe, die er allein seiner gesetzmäßigen Gattin, der Wissenschaft zuwenden sollte, an die Welt verschwendet. Gerecht, ja, man könnte sagen nothwendig war daher auch der schmähliche Sturz B.'s, denn durch diesen Sturz büßte er für seinen ersten Sündenfall, für den Abfall von dem wahren Berufe seiner Intelligenz, und kehrte er wieder in sein ursprüngliches Wesen zurück.

Wenn B. bewiesen hat, daß auch die Gelehrten große Staatsmänner sein können, so hat er auch zugleich, wenigstens von sich, bewiesen, daß die Wissenschaft im höchsten Grade eifersüchtig ist, daß sie die letzte Gunst nur dem gewährt, der sich ihr ungetheilt hingiebt, daß der Gelehrte, wenn er sich wenigstens eine solche Aufgabe stellt, wie B. sich stellte, nichts auf das Weltwesen verwenden kann, ohne dadurch in das Hauswesen seiner wissenschaftlichen Thätigkeit eine Störung zu bringen*). Hätte B. sein Leben nicht zersplittert, hätte er nach dem Beispiel anderer großer Gelehrten sein ganzes Leben dem Dienste der Wissenschaft geweiht, so hätte er es nicht bei dem bloßen Commandowort, bei dem vornehmen Ueberblick über den großen Bau der Wissenschaft bewenden lassen, ohne irgend einen Theil daran auszuarbeiten; so würde er in die Tiefe besonderer Materien sich versenkt, und bei der Masse von Kenntnissen, Versuchen und Beobachtungen, die ihm zu Gebote standen, und bei seinen ausgezeichneten Geistesfähigkeiten es zu bestimmten Resultaten gebracht, bestimmte Naturgesetze, wie ein Galilei und Carteſius gefunden haben; so würde er die Universalität seines Geistes nicht in dem bloßen Entwerfen von Plänen, sondern auch in der Durchdringung und Bewältigung des Besondern, in der Erhebung des Besondern, zum Allgemeinen, worin sich der wahre universale

*) Mit Recht sagt daher D. Peter Heylyn: „Es war Schade, daß er nicht mit einem freien Solde unterhalten wurde und von allen Geschäften, beides bei Hofe und in den Gerichten, abgezogen lebte, und mit hinlänglichen Mitteln und Hülfe versehen *wurde, in seinem Vorhaben* fortzufahren." L. c. S. 435.

Digitized by Google

leiſt bewährt, bewieſen und über ſo viele Gegenſtände nicht ſo leicht-
rtig dahin gefahren, kurz unendlich mehr geleiſtet haben, als er wirk-
ich geleiſtet hat*).

Wenn aber B. eine wahre Neigung zum ſpekulativen Leben in ſich
atte, wie war es möglich, daß er ſich dennoch in das politiſche Leben
ineinwarf, daß er einen ſolchen Widerſpruch beging? nur dadurch, daß
n ſeinem Weſen ſelbſt, in ſeinem Geiſte oder metaphyſiſchem Geiſtes-
rincip ein Dualismus lag. Obgleich nämlich B., wie ſich zeigen
wird, fern davon war, der Empiriker zu ſein, der ſpäter aus ihm
gemacht wurde, ob er gleich Sinn und Fähigkeit für metaphyſiſches
Denken und ſeine Einfachheit hatte, und ſelbſt tiefe metaphyſiſche Gedan-
ken hervorbrachte; obgleich die Empirie ihm nicht die Sache, ſondern
nur das nothwendige Mittel, nicht das Weſen, ſondern nur ein Mo-
ment iſt; ſo iſt doch zugleich der Geiſt des Materialismus, wie er ſich
ſpäter entfaltete, der in die Sinnlichkeit ausſtrömende, nur nach Außen
gerichtete, von der ſinnlichen, nur das Sinnliche für Realität haltenden
Einbildungskraft beherrſchte oder wenigſtens afficirte Geiſt auch
ſchon in ihm und ſeinem Geiſtesprincipe enthalten. Mag B., um ſich
vor ſeinem eigenen Gewiſſen zu rechtfertigen, als Motiv ſeiner Bewer-
bungen um Staatsämter anführen, was er will, ſogar den frommen
Zweck der Seelſorge, den er am beſten in einer hohen Stellung im
Staate erreichen zu können geglaubt hätte; es war nur der aus ſich
herausſtrömende und herausgeriſſene, von dem Glanze weltlicher Größe
geblendete Geiſt des Materialismus, der ihn über ſeine wahre Beſtim-
mung, wenigſtens Anfangs nicht zur Beſinnung kommen ließ, aus der

*) B. hat geleiſtet, was er leiſten wollte, und er hat genug geleiſtet. Er wollte nur den Grundriß des aufzuführenden Gebäudes geben; den Bau ſelbſt überließ er Andern. Er wußte, daß das, was er wollte, nicht von Einem allein, ſondern nur von Unzähligen, nicht von ſeiner Zeit, ſondern nur von den kommenden Jahrhunderten aufgeführt werden könne. Er appellirt daher ſtets an die Zukunft.

Digitized by Google

metaphyſiſchen Einfachheit des wiſſenſchaftlichen Lebens herauslockte und in den glänzenden Bilderreichthum des Staatslebens hineinzog. Es war alſo nur der Dualismus in ſeinem geiſtigen Weſen — ein Dualismus, der ſich bei ihm auch darin äußert, daß er, während er eine rein unabhängige und ſelbſtſtändige Anſchauung der Phyſik hatte und begründete, die Phyſik, die übrigens allerdings nach ihm nur einen Theil ausmachen ſoll, von der Theologie ganz losriß, alle Beziehungen, die die Phyſik in ein Verhältniß zur Religion ſetzen, abſchneidet, dennoch wieder aus Frömmigkeit ſeine rein phyſikaliſchen Gedanken, im Geſchmack ſeiner und der nächſtfolgenden Zeiten, mit den Ausſprüchen der Bibel in Parallele ſetzt, und ſo über die im Herzen ganz irdiſch geſinnte Weltdame ſeiner Phyſik einen Heiligenſchein verbreitet*), es war, ſage ich, nur jener metaphyſiſche oder geiſtige Dualismus, der den Dualismus ſeines Lebens erzeugte.

§. 11.

Bacon's philoſophiſche Bedeutung.

Die weſentliche Stellung und Bedeutung Bacon's in der Geſchichte der Wiſſenſchaft der neuern Zeit iſt im Allgemeinen die, daß er die

*) Nur eine Stelle zum Belege dieſes Widerſpruchs. In das Reich der Natur, ſagt er, (oder des Menſchen oder der Wiſſenſchaft, denn es iſt eins), kann man nur, wie in das Himmelreich, als ein Kind kommen. Wie fromm klingt dieſe Vergleichung! Aber auch nur ein wenig analyſirt, zeigt ſie gerade das rein Entgegengeſetzte. Iſt es nicht die ausſchließliche, nur ihm zukommende, es von jedem andern Reich unterſcheidende Eigenſchaft des Himmelreichs, daß man in daſſelbe nur als ein Kind kommen kann? Kann ich mich denn mit derſelben Stimmung des Gemüthes, mit derſelben Geſinnung den gemeinen ſinnlichen und natürlichen Dingen nähern und hingeben, mit denen ich mich Gott hingebe? Was habe ich denn für ihn, womit ich ihn ehren und verehren kann, wenn ich nicht das Beſte in mir, das kindliche Gemüth für ihn allein aufbewahre und ihm ausſchließlich hingebe? Nehme ich nicht gerade dadurch dem Himmelreich, was ich dem irdiſchen Reiche gebe? Doch es iſt hier der Ort nicht, in's Einzelne weiter einzugehen. Gleichwohl ſieht der Verfaſſer der Schrift: Le Christianisme de François Bacon etc. à Paris An VII., 2 Bände, es als ein beſonderes Zeichen der Frömmigkeit B.'s an, daß er ſo häufig Bibelſprüche anführt.

Digitized by Google

Erfahrung, die früher nur Sache des Zufalls war, ohne Unterstützung von Oben herab, von den obersten Behörden der Geschichte und des Denkens, nur von der zufälligen Partikularität und Neigung Einzelner abhing, zu einer unerläßlichen Nothwendigkeit, zur Sache der Philosophie, zum Princip selbst der Wissenschaft machte. Bestimmter ist aber seine Bedeutung die, daß er namentlich die Naturwissenschaft auf die Erfahrung gründete, somit an die Stelle der frühern phantastischen*) oder scholastischen Betrachtungsweise der Natur eine objektive, rein physische Anschauung derselben setzte. Denn wenn gleich B. das ganze Gebiet der Wissenschaften mit encyklopädischem, die Gesammtmasse aller zu seiner Zeit vorhandenen Kenntnisse überschauendem Geiste umfaßte, und auf eine eigene geistreiche Weise ordnete und bestimmte, mit trefflichen Anweisungen, Gedanken und Bemerkungen bereicherte, die noch unbebauten Gegenden des Wissens bezeichnete, so besondere Zweige von Wissenschaften entdeckte, und zu ihrer Kultur die Geister aufmunterte und anregte, wenn er gleich der Naturwissenschaft innerhalb des Ganzen der Wissenschaften eine besondere Stelle anwies; so stand doch auf dem großen Terrain der Wissenschaften, das er mit dem Ueberblick eines Befehlshabers aufnahm und beschaute, das Centrum seiner Gedanken und Bestrebungen einzig und allein in der Richtung auf die Naturwissenschaft, so war doch das wesentliche Ziel, Objekt und Interesse seines Geistes eine mittelst der Erfahrung aus der Quelle der Natur selbst geschöpfte, durch keine fremden, seien sie nun logische, theologische oder mathematische Ingredienzen, getrübte Naturwissenschaft. Die

*) Aufs Heftigste spricht sich daher B. gegen den Paracelsus aus. Er sagt von ihm z. B., daß er das Licht der Natur, dessen heiligen Namen er so oft mißbrauche, nicht verborgen, sondern ausgelöscht habe, daß er nicht nur ein Deserteur, sondern Verräther der Erfahrung wäre. Die Dreiheit seiner Principien nennt er jedoch — gewiß eine den spekulativen Trinitariern interessante Bemerkung! — ein commentum haud ita prorsus inutile et rebus aliqua ex parte finitimum. S. Imp. Philos. de Interpret. Nat. Sent. c. II.

Digitized by Google

hiſtoriſche Bedeutung B.'s alſo iſt, daß er, ganz im Unterſchiede von der frühern Zeit, wo der Geiſt, auf überſinnliche und theologiſche Gegenſtände gerichtet, kein reines Intereſſe an der Natur hatte, das Studium derſelben daher vernachläſſigt und verfälſcht, eine partikuläre Nebenbeſchäftigung war, die auf die Erfahrung gegründete Naturwiſſenſchaft zum Studium aller Studien, zum Principe ſelbſt, zur Mutter der Wiſſenſchaften machte*). So groß aber auch der Umfang ſeiner Verſuche und Andeutungen, ſeiner Beobachtungen und Kenntniſſe auf dem Gebiete der Naturwiſſenſchaft iſt; ſo iſt doch dieſes nur das Weſen von ihm, daß er eine Methode, ein Organon, eine Logik der Erfahrung gab, eine beſtimmte Anweiſung zu ſicherer und erfolgreicher Erfahrung, daß er das blinde Erfahren und Herumtappen im Felde des Beſondern zu einer auf logiſchen Geſetzen und Regeln beruhenden Experimentirkunſt zu erheben und ſo gleichſam der bisher ungelenkigen, zur Erfahrung ungeſchickten und ungeübten Menſchheit die Werkzeuge derſelben in die Hand zu geben ſich beſtrebte. Von einem Inhalte Bacon's kann man daher in dieſer Rückſicht, ſtreng genommen, nicht ſprechen, als ſeinen Inhalt könnte man alle phyſikaliſchen Experimente und Entdeckungen der neueren Zeit, ſelbſt wenn ſich auch keine beſtimmten Andeutungen darauf in ihm finden ſollten, anſehen; ſein Weſen liegt nur in der Methode, in der Art und Weiſe, die Natur zu betrachten und zu behandeln, in der Hinweiſung auf die Erfahrung. B. war deswegen jedoch nichts weniger als ein Empiriker im gewöhnlichen Sinn, geſchweige ein gegen das Tiefere, gegen die Philoſophie negativer Empiriker. Beſtimmte er gleich

*) B. nennt ſelbſt die Naturwiſſenſchaft die Mutter der übrigen. Ob er gleich der Philoſophie von Gott, der Natur und dem Menſchen eine allgemeine Wiſſenſchaft, die philosophia prima, vorausſetzt, deren erſter Theil von den mehreren Wiſſenſchaften gemeinſchaftlichen Grundſätzen handeln ſoll, ſo beſtimmt er doch ſogleich, daß in dem andern Theile der Philosophia prima, der von den conditionibus adventitiis rerum handelt, z. B. der Gleichheit und Ungleichheit, dieſe Gegenſtände nicht logiſch, ſondern phyſikaliſch betrachtet werden ſollen. De Augm. Scient. III. c. 1 und V. c. 4.

Digitized by Google

und zwar mit vollem Rechte auf dem Gebiete der Natur die Erfahrung, die nach ihm übrigens die innigste Verbindung von Denken und sinnlicher Wahrnehmung*) ist, als die einzige Quelle der Erkenntniß, bewirkte er gleich in der Folge und bezweckte er selbst zunächst nur Empirie, und konnte er auch bei der Zerstreutheit seines Lebens und Wesens nicht die Muße haben, die einzelnen sinnlichen Wahrnehmungen und Versuche zu Erkenntnissen zu erheben; so war ihm doch die Empirie nur Mittel, nicht Zweck, nur der Anfang, nicht das Resultat, welches vielmehr nur die Philosophie oder philosophische Erkenntniß sein sollte; so bestimmte er doch als das Ziel und Objekt der Naturwissenschaft die Erkenntniß „der ewigen und unveränderlichen Formen der Dinge" und beherrschte ihn daher in Dem, was er als das Objekt der Naturwissenschaft, und in der Weise, wie er es bestimmte, ein ächt philosophischer Gedanke, der freilich bei ihm nur ein so hingestellter, nicht zur Ausführung und Verwirklichung gebrachter Gedanke blieb. Das Objekt und Ziel des Wissens und der Erfahrung nämlich ist nach ihm die Erkenntniß der Formen der Dinge. Die Form eines Dinges ist aber nach ihm das Allgemeine, die Gattung, die Idee eines Dinges, aber nicht eine leere, vage Idee, ein schlechtes, ein formelles Allgemeines, eine unbestimmte, abgezogene Gattung, sondern ein solches Allgemeines, welches, wie er sagt, der fons emanationis, die natura naturans, das Princip der besondern Bestimmungen eines Dinges, die Quelle, aus der seine wahre Differenz, seine Beschaffenheiten entspringen, das Erkenntnißprincip also des Besondern ist, kurz ein Allgemeines, eine Idee, die zugleich materiell bestimmt, nicht über und außer der Natur, sondern der Natur immanent ist. So ist z. B. nach B. der Begriff, die Idee, die Gattung der Wärme die Bewegung; die Bestimmung aber oder Differenz, die die Bewegung

*) Vergl. z. B. Nov. Org. I. A. 95.

Digitized by Google

zur Wärme macht, ist die, daß sie eine expansive Bewegung ist, im Unterschiede von den übrigen Arten der Bewegung.

B. war daher frei von jenem Scholasticismus, jener Spitzfindigkeit der Empirie, die vom Besonderen immer wieder nur in's Besondere sich hineinwühlt, in's Unendliche fort rastlos nur distinguirt, subtilisirt und specificirt, in der Irre uns herumführt, aus der Natur ein Labyrinth ohne Ausgang macht, vor lauter Bäumen uns nicht den Wald in ihr sehen läßt. Denn wie nach ihm nur das Allgemeine das wahre Allgemeine ist, welches so in sich bestimmt, differenzirt und materialisirt ist, daß es das Erkenntnißprincip des Besonderen und Einzelnen enthält; so ist ihm auch nur das Besondere das wahre Besondere, welches Licht und Erkenntniß gewährt, welches von der Vielfachheit zur Einfachheit, von der Mannigfaltigkeit zur Einheit hinaufführt, durch und aus sich das Allgemeine erkennen oder entdecken läßt. Die Materie des Besondern soll daher nach ihm nicht ein bloßer, ungeheuer großer Sandhaufen sein, in den wir, wenn wir ihn ersteigen wollen, nur immer tiefer und tiefer hineinsinken, ohne einen höhern und festen Standpunkt zu erreichen, und dessen einzelne Körner immer wieder aus einer besondern Steinart bestehen, so daß vor dem flimmernden Flitter dieser Mannigfaltigfaltigkeit uns die Augen überlaufen, uns das Sehen vergeht, sondern ein Berg, auf dem die verschiedenen Steinarten der Natur in großen, festen, zusammenhängenden Schichtenmassen aufgehäuft sind, und uns zur festen Basis dienen, einen freien, philosophischen Ueberblick über das Ganze zu gewinnen.

Es war daher auch fern von B., nach jener beliebten dogmatisch sceptischen Weise, die ein Nichtkönnen, ein Unvermögen zu einer positiven Eigenschaft des Menschen macht, zu behaupten, daß der Mensch nicht die Natur erkenne; vielmehr hat er das ganz bestimmte Bewußtsein, daß es einzig und allein von der Methode, der Art und Weise unsers intellektuellen Verfahrens abhängt, ob wir etwas Reales von ihr

Digitized by Google

wiſſen können oder nicht*). Deßwegen begnügt ſich ſein Geiſt auch nicht mit der Schale der Natur, er begehrt noch mehr von ihr, er verlangt, daß die Naturwiſſenſchaft ſich nicht auf die Oberfläche der Phänomene beſchränke, ſondern die Urſachen und ſelbſt die Urſachen der Urſachen zu erkennen beſtrebt ſein müſſe**).

Der Grund, daß B. meiſtens nur als Empiriker aufgefaßt, von den bloßen und ſelbſt antiphiloſophiſchen Empirikern zu ihrem Schutzpatron erhoben wurde, daß die tiefen und ſpekulativen Gedanken, die ſich in ſeinen Schriften finden, bei der Beurtheilung deſſelben nicht in Anſchlag kamen und ohne allen Einfluß blieben, liegt übrigens allerdings in B. ſelbſt, und zwar darin, daß er die Metaphyſik und Philoſophie der Griechen ſo ſehr verkannte***) und verachtete, und die Empirie, obwohl er ſie nur zu dem mittleren, ja unterſten Stockwerk in dem Gebäude der Wiſſenſchaften macht, das obere Stockwerk, von dem erſt allein eine Ausſicht in die Natur gegeben wird, der aus der Erfahrung eruirten Philoſophie einräumt, dennoch allein zu ſeinem Wohn- und Arbeitszimmer

---

*) Z. B. Nov. Org. Aph. 37. Illi enim nihil sciri posse, simpliciter asserunt; Nos non multum sciri posse in natura ea, quae nunc in usu est, via. und De Augm. Scient. III. c. 4.

**) Z. B. Recte ponitur: Vere scire esse per causas scire. Nov. Org. II. Aph. 2. Satis scimus nullum de rebus raris aut notabilibus judicium fieri posse, multo minus res novas in lucem protrahi, absque vulgarium rerum causis et causarum causis rite examinatis et repertis etc. Ebendaſelbſt I. Aph. 109. Gegen die Art und Weiſe, wie die franzöſiſchen Empiriſten und Encyklopädiſten B. auffaßten, iſt dieſer Punkt beſonders hervorgehoben von Le Sage und De Luc, vergl. deſſen Précis de la Philosophie de Bacon etc. à Paris. 1802. T. I. S. 60. etc.

***) Mit Recht ſagt daher Goethe (zur Farbenlehre): „Höchſt unerfreulich (iſt) die Unempfindlichkeit (B.'s) gegen Verdienſte der Vorgänger, gegen die Würde des Alterthums. Denn wie kann man mit Gelaſſenheit anhören, wenn er die Werke des Ariſtoteles und Plato mit leichten Tafeln vergleicht, die eben, weil ſie aus keiner tüchtigen gehaltvollen Maſſe beſtünden, auf der Zeitfluth gar wohl zu uns herüber geſchwemmt werden können.“ Uebrigens iſt B. hauptſächlich nur auf Plato und beſonders Ariſtoteles erpicht, den ältern Philoſophen, welche materielle ſinnliche Principien der Natur zu Grunde legten, läßt er volle Gerechtigkeit widerfahren.

Digitized by Google

machte, bei ihr ſtehen blieb, hauptſächlich aber darin, daß überhaupt ſein Geiſt weder ein ächt philoſophiſch, noch mathematiſch ſpekulativer Geiſt, daß ſein Geiſt ein ſinnlicher, rein phyſikaliſcher Geiſt war.

B. war daher auch hauptſächlich dazu beſtimmt und berufen, das Studium der Phyſik, inwiefern ſie Phyſik, nicht blos „angewandte Mathematik" iſt, zu erwecken; ſein Geiſt war eben wegen ſeiner inneren Verwandtſchaft mit dem Weſen der Sinnlichkeit ein auf die Beſonderheit und Differenz, die Qualität der Dinge gerichteter, die Dinge in ihrem ſpecifiſchen, qualitativen Sein und Leben zu erfaſſen beſtrebter Geiſt. Der ihn beherrſchende und beſtimmende Begriff iſt der der Qualität; daher er auch die Erfahrung ſo hervorhebt, ſo dringend auf ſie hinweiſt. Denn die Qualität in der Natur iſt nur Gegenſtand der ſinnlichen Empfindung, der Erfahrung, ſie wird nur mittelbar erſt Gegenſtand des Denkens; in ihrem eigenthümlichen Weſen iſt ſie aber immer nur Gegenſtand der unmittelbaren ſinnlichen Empfindung und Wahrnehmung. Daher B. auch der Mathematik nur eine untergeordnete Stelle in der Phyſik anweiſt, und ſich alſo über ſie äußert: Quantitas (quae subjectum est Mathematicae) materiae applicata veluti dosis Naturae est, et plurimorum effectuum in rebus naturalibus causativa, ideoque inter Formas essentiales numeranda est. Illud interim verum est, quantitatem inter formas naturales (quales nos eas intelligimus) omnium maxime esse abstractam et a materia separabilem, quod ipsum in causa fuit, cur et diligentius exculta et acrius inquisita ab hominibus fuerit, quam aliae quaecunque formae, quae omnes in materia magis sunt immersae..... Nescio quo fato fiat, ut Mathematica et Logica, quae ancillarum loco erga Physicam se gerere debebant, nihilominus certitudinem suam prae ea jactantes dominatum contra exercere praesumant. De Augm. Scient. III. c. 6. Darum ſteht auch B. in dieſer Beziehung einzig in ſeiner Art da. Denn der den Hobbes und Carteſius und andere Naturforſcher ſeiner und ſpäterer Zeiten in ihren Anſchauungen von der Natur

Digitized by Google

beherrſchende Begriff iſt der der Quantität, ihnen iſt die Natur nur von Seite ihrer mathematiſchen Beſtimmbarkeit Gegenſtand. B. dagegen hebt die Form der Qualität hervor, die Natur iſt ihm nur unter dieſer Form Gegenſtand, ſie iſt ihm die primitive Form der Natur. Daher er auch ſagt, daß ſelbſt die erſte Materie mit der Bewegung und Qualität in Verbindung gedacht werden müſſe. Deßwegen intereſſiren ihn auch die Gegenſtände der Aſtronomie nur als phyſikaliſche Gegenſtände, will er das Hauptaugenmerk auf ihre phyſikaliſche Beſchaffenheit gerichtet wiſſen. Neque enim calculos aut praedictiones tantum meditamur, sed Philosophiam, eam scilicet, quae de superiorum corporum non motu solummodo, ejusque periodis, sed substantia quoque et omnimoda qualitate, potestate atque influxu intellectum humanum informare secundum rationes naturales atque indubitatas possit, atque rursus in motu ipso invenire, atque explicare, non quid phaenomenis sit consentaneum, sed quid in Natura penitus repertum atque actu et re ipsa verum sit. Itaque plurimum et Praesidii ad contemplationem coelestium in Physicis rationibus collocamus. Descr. Glob. Intell. cap. V. Darum ſagt er auch von ſich ſelber, daß er die Passiones oder Appetitus Materiae beſonders zu erforſchen ſuche*). Nov. Org. II. A. 48.

*) Unter dieſen Paſſionen und Begierden der Materie verſteht B. hier nichts anderes, als die Erſcheinungen der Expanſion, Contraction, Attraction, u. ſ. w., welche eben ſo wohl auf den Himmelskörpern, als auf der Erde ſtattfänden, alſo allgemeine Eigenſchaften der Materien wären, auf welche die Ortsdifferenz keinen Einfluß hätte.

Digitized by Google

Bacon's Gedanken im Besondern, dargestellt aus ihm selbst.

§. 12.

Das bisherige Elend der Wissenschaften.

Die Wissenschaften befanden sich bisher in einem höchst traurigen, kläglichen Zustande. Kein Wunder; unsere Wissenschaften sind griechischen Ursprungs; denn die Zusätze der römischen oder arabischen oder neuern Schriftsteller sind von geringer Anzahl und Bedeutung, und haben wenigstens, es mag auch ihre Beschaffenheit sein, welche sie wolle, zu ihrer Basis die Erfindungen der Griechen. Der griechischen Weisheit fehlt es nun zwar nicht an Worten, aber an Werken*). (Nov. Org. I. Aph. 71.)

Die Wissenschaft befand sich bei ihnen noch in der Kindheit; daher die Griechen so plauderhaft sind wie die Kinder, aber auch eben so unreif und unfähig zur Erzeugung. Ein Beweis hiervon ist, daß die Philosophie der Griechen und die aus ihr abgeleiteten Wissenschaften durch den Zeitraum so vieler Jahrhunderte hindurch kaum ein einziges Werk oder Experiment hervorbrachten, welches dem menschlichen Leben einen reellen Nutzen brachte und aus ihren Dogmen und Spekulationen abgeleitet werden könnte**). Nichtig ist aber eine Philosophie, die keine

*) Ein für alle Mal muß ich hier bemerken, daß ich bei der Uebersetzung jeder Stelle mich nicht blos nach dieser, sondern nach andern ähnlichen Stellen, die sich in B. finden, richte, daß ich überhaupt bei jeder Stelle eines Schriftstellers den Schriftsteller in seiner Totalität in mir gegenwärtig habe. B. hat so viele sonderbare, wunderliche Ausdrücke, gebraucht viele Worte in einem so ganz eigenthümlichen Sinne, daß man ihn nur aus sich selbst verstehen und übersetzen kann. Bemerken muß ich ferner, daß meine Uebersetzung je nachdem es mir nothwendig schien, bald eine Paraphrase und Erläuterung zugleich ist, bald nur ein kurzer Extrakt der Essenz des Textes.

**) Das französische Sprüchwort: Il veut apprendre à sa mère à faire des enfants, paßt ganz auf B., wie er hier und anderwärts über die griechische Wissenschaft

Werke hervorbringt. Denn wie der Glaube, muß auch die Philoſophie nur nach ihren Werken beurtheilt und geſchätzt werden. (l. c. A. 71. 73. und Praefat.)

Die Wiſſenſchaften in ihrem bisherigen Zuſtande haben daher eine wahrhaft ſprechende Aehnlichkeit mit jener fabelhaften Scylla, die von Geſicht eine Jungfrau war, am Leibe aber in bellende Unthiere überging. Oben nämlich im Geſichte, d. h. in ihren allgemeinen Sätzen betrachtet, haben ſie wohl ein ſchönes verführeriſches Ausſehen, aber wenn man auf die beſonderen, ſpeciellen Sätze kommt, die gewiſſermaßen die Zeugungsorgane der Wiſſenſchaft bilden, ſo findet man, daß ſie zuletzt in bloßen Wortſtreitigkeiten endigen, wie der Leib der Scylla in bellenden Hunden. (l. c. Praef.)

Die Wiſſenſchaften waren daher zeither eine todte Sache, ſie blieben unbeweglich wie Statüen immer auf derſelben Stelle ſtehen, ſie machten keine erheblichen, bedeutenden Fortſchritte. (l. c.)

Wie unſere Wiſſenſchaften überhaupt nur Zuſammenſtellungen ſind von bereits längſt erfundenen Dingen, keine Anweiſungen zu neuen Erfindungen, daher zur Erfindung neuer Werke oder Künſte völlig unbrauchbar; ſo hilft uns auch unſere bisherige Logik gar nichts zur Erfindung neuer Kenntniſſe und Wiſſenſchaften, ja ſie dient mehr zur Befeſtigung des Irrthums, als zur Erforſchung der Wahrheit, ſie iſt daher mehr ſchädlich, als nützlich. (l. c. I. A. 11. 8. 12.)

Der Syllogismus nämlich beſteht aus Sätzen, der Satz aus Worten, die Worte aber ſind Zeichen der Begriffe. Wenn nun die Begriffe verworrene und übereilte Abſtraktionen von den Dingen ſind, ſo taugen auch die darauf gebauten Schlüſſe und Folgerungen nichts. In unſern logiſchen und phyſikaliſchen Begriffen iſt aber gar keine geſunde Vernunft, ſie ſind alle imaginär und ſchlecht beſtimmt. (l. c. A. 14. 15.)

---

raiſonnirt. Denn ſelbſt, daß er wider ſie iſt und ſpricht, verdankt er nur ihr, verdankt er nur dem Geiſte, aus dem die griechiſche Philoſophie entſprang.

Digitized by Google

Bisher hatten wir noch keine ächte, reine Naturphilosophie, die doch die Mutter aller Wissenschaften ist. Sie war vielmehr bisher immer verfälscht und verdorben, und zwar durch die Logik in der Schule des Aristoteles, durch die natürliche Theologie in der Schule des Plato, in der zweiten Schule des Plato, der des Proklus und Anderer durch die Mathematik, die die Naturphilosophie nur beschließen oder begrenzen, aber nicht anfangen und erzeugen soll*). (l. c. A. 96. u. II. A. 8.)

§. 13.

Die Ursachen des bisherigen Elends der Wissenschaften.

Der allgemeine, wesentliche Grund, warum die Wissenschaften sich bisher nicht heben konnten, ist nur ein einziger, nämlich dieser: daß sie sich von ihrer Wurzel, der Natur und Erfahrung, losgerissen haben, denn was die Natur zu seiner Grundlage hat, das wächst und gedeiht, was aber nur auf Meinungen sich stützt, das erleidet wohl mannigfache Veränderungen, hat aber keine fortschreitende Bewegung. (N. O. I. A. 74.)

Die besondern Ursachen aber des bisherigen traurigen Zustandes der Wissenschaften, namentlich der Naturphilosophie, ihrer Mutter, sind verschiedene, unter andern folgende: das alte eingewurzelte Vorurtheil, daß der menschliche Geist sich von seiner Würde etwas vergäbe, wenn er sich mit Experimenten und den besondern, sinnlichen, in die Materie versenkten Dingen viel und anhaltend beschäftige; der Aberglaube und blinde unvernünftige Religionseifer, von jeher der lästigste und unversöhnlichste Gegner der Naturphilosophie, der schon bei den Griechen Diejenigen der Irreligiosität beschuldigte, die vor

*) .... Per Mathematicam, heißt es im Text, quae Philosophiam naturalem terminare, non generare aut procreare debet. Brück in seiner Uebersetzung des Nov. Org. Leipzig 1830 übersetzt es also: „durch die Mathematik, welche zwar feststellen, *aber nichts Neues aufstellen* kann."

Digitized by Google

den noch ungewohnten Ohren der Menschen Blitz und Donner aus natürlichen Ursachen ableiteten und bei manchen Kirchenvätern Diejenigen verketzerte, welche bewiesen, daß die Erde rund sei und es folglich nothwendig Antipoden gäbe; die ausschließliche Beschäftigung mit der Moral und Politik, welche die Römer, und mit der Theologie, welche seit den christlichen Zeiten allein die vortrefflichsten Köpfe ganz in Anspruch nahm; der Uebelstand, daß die Naturphilosophie bisher selbst unter den Männern, die sich ihrem Studium widmeten, keinen freien und ganzen Menschen fand, besonders in neuern Zeiten, wo man die Naturphilosophie endlich nur als Brücke, als Uebergangspunkt zu andern Gegenständen betrachtete und behandelte; die große Autorität, die gewisse Philosophen erhielten, und die Verehrung des Alterthums, die aus einer ganz verkehrten Ansicht der Welt hervorging; denn die Zeit, die in Rücksicht des Weltalters, welches doch allein den richtigen, objektiven Maaßstab zur Schätzung des Alters der Menschheit abgiebt, die jüngere ist, betrachteten sie als das Alterthum, dagegen unsere Zeit, die doch in Rücksicht des Weltalters die ältere ist, und der daher auch wegen ihrer größeren Reife und Menge von Kenntnissen und Erfahrungen der Vorrang vor der früheren gebührt, als das jüngere Zeitalter; endlich eine gewisse Muthlosigkeit und Verzweiflung an der Möglichkeit der Ueberwindung der vielen und großen Schwierigkeiten bei der Erforschung der Natur, eine Verzweiflung, die sich auch der ernstesten und besonnensten Männer bemächtigte, daher die Meinung bei ihnen entstand, die Wissenschaften hätten periodenweise ihre Ebbe und Fluth, zu gewissen Zeiten stiegen sie, zu andern Zeiten sänken sie, bei einem gewissen Grade aber trete endlich ein völliger Stillstand ein. (l. c. A. 79—92.)

Digitized by Google

§. 14.

Die Nothwendigkeit und die Bedingungen einer totalen Reformation der Wissenschaften.

Es handelt sich daher jetzt um eine radikale Kur der Wissenschaften, eine völlige Erneuerung, Wiedergeburt und Reformation derselben von ihren untersten Grundlagen an, es gilt jetzt, eine neue Basis des Wissens, neue Principien der Wissenschaft zu finden; denn das würde wenig die Wissenschaft fördern, wenn man das Neue auf das Alte propfen wollte. (l. c. A. 31. 97.)

Die objektive Bedingung aber einer gründlichen Reformation der Wissenschaften ist, daß sie wieder auf die Erfahrung und die Naturphilosophie, von der sie sich zeither losgerissen haben, zurückgeführt werden. Denn alle Künste und Wissenschaften, die sich von ihrer Wurzel, der Erfahrung und Naturwissenschaft abreißen, können wohl eine äußerlich polirte und zum gemeinen Schul- und Lebensgebrauch hinreichende Form erhalten, aber nichts an Umfang und Inhalt gewinnen. Nur diese Abtrennung von der Natur ist Schuld daran, daß die Astronomie, die Musik, die meisten mechanischen Künste, und selbst die Medicin und (was noch mehr auffallen kann) sogar die Moral und Politik und die logischen Wissenschaften in ihrer Grundlage aller Tiefe ermangeln, und sich nur auf der Oberfläche der äußerlichen Verschiedenheit der Dinge aufhalten, denn sie holen ihren Nahrungsstoff nicht aus der Natur, die ihnen doch allein die Säfte und Kräfte zum Wachsthum geben kann. (l. c. A. 79. 80. 74.)

Die subjektive Bedingung der Restauration der Wissenschaft ist, daß der Geist sich von allen Theorieen und Vorurtheilen reinige, und so mit einem ganz leeren Verstande die Beschäftigung mit dem Besondern wieder von Vornen anfange. Denn man kann in das Reich der Menschheit, welches auf der Wissenschaft beruht, wie in das Himmelreich, *nur als ein Kind* kommen. (l. c. A. 68. 97.)

Digitized by Google

Es giebt aber vier Hauptklaſſen von Götzenbildern oder Vorurtheilen, von denen ſich vor allem der Menſch befreien muß, wenn er zur wahren Naturphiloſophie kommen will.

Die erſte Klaſſe derſelben, die Idola tribus, die Stamm- oder Geſchlechtsvorurtheile haben ihren Grund in der menſchlichen Natur ſelber, denn die menſchliche Natur iſt nicht, wie fälſchlich behauptet wurde, das Maaß der Dinge, im Gegentheil alle unſere, ſowohl ſinnliche, als geiſtige Vorſtellungen ſind nur nach der Analogie des Menſchen, aber nicht des Univerſums gebildet, und der menſchliche Verſtand nimmt die Strahlen der Dinge nur wie ein krummer, ungleicher und trüber Spiegel auf, miſcht ſein Weſen in das Weſen der Dinge ein, und verdreht und entſtellt ſo die Natur. (l. c. A. 41. und de Augm. Sc. V. c. 4.)

Die hauptſächlichſten Vorurtheile nun der erſten Klaſſe, die wichtigſten von allen, ſind folgende:

Der menſchliche Verſtand ſetzt, ſeiner eigenen Natur zufolge, leicht eine größere Ordnung und Gleichheit in den Dingen voraus, als ſich wirklich vorfindet, und erdichtet daher ſelbſt bei den diſparateſten und unvergleichbarſten Dingen noch Vergleichungspunkte und Aehnlichkeiten. (N. O. I. A. 45.)

Der menſchliche Verſtand berückſichtigt immer nur die Inſtanzen in der Natur, die ihm zur Beſtätigung irgend einer beliebten und als wahr angenommenen Meinung dienen, aber nicht die entgegengeſetzten, verneinenden Fälle, wenn dieſe auch noch ſo oft vorkommen. So bemerken z. B. die Menſchen nur die Träume, die in Erfüllung gingen, aber über die unzähligen Träume, wo das Gegentheil ſtattfindet, gehen ſie leichtfertig hinweg. Der menſchliche Verſtand zieht daher irrthümlich aus einer beſondern Neigung die affirmativen Inſtanzen den negativen vor, während er doch beiden gleiche Aufmerkſamkeit ſchenken, ja ſogar den negativen Inſtanzen eine größere Bedeutung geben ſollte, als den affirmativen, wofern er einmal eine allgemeine Wahrheit feſtſtellen und begründen will. (l. c. A. 46.)

Digitized by Google

Der menſchliche Verſtand weiß nirgends bei ſeiner unerſättlichen, nie zu befriedigenden Neugierigkeit die ſchicklichen Grenzen einzuhalten, und am gehörigen Orte unnützes Weiterfragen und aberwitziges Forſchen einzuſtellen. Daher er ſelbſt noch bei den allgemeinſten Principien der Natur, die doch ſchlechthin poſitiv und unmittelbar, durch keine weiteren Urſachen vermittelt ſein dürfen, nach Urſachen und noch allgemeineren Principien fragt. (l. c. A. 48.)

Der menſchliche Verſtand hat einen beſondern Hang zu der Abſtraktion und dem Abſtrakten, und giebt daher dem Veränderlichen in der Natur willkürlich Beſtand. (l. c. A. 51.)

Der menſchliche Verſtand wird beſonders irre geführt von der Stumpfheit, der Unzulänglichkeit und Trüglichkeit der Sinne, ſo daß ihm die grobſinnlichen Dinge bei weitem wichtiger erſcheinen, als die feinſinnlichen, die doch von größerer Bedeutung und Wichtigkeit ſind, und allein ſeine Aufmerkſamkeit fixiren. Wo daher das Unſichtbare anfängt, da hört er auf, nachzuforſchen. Deßwegen iſt ſelbſt die Natur der gemeinen Luft und aller Materien, die noch bei weitem feinſinnlicher ſind, als die Luft, und deren es eine große Anzahl giebt, bis jetzt faſt noch gänzlich unbekannt *). (l. c. A. 5. und Hist. Nat. Cent. I. 98.)

Die zweite Klaſſe der Vorurtheile, die Vorurtheile der Höhle, Idola specus, haben ihren Grund in der dunkeln Höhle oder Grotte der

*) Es erhellt, daß, was hier B. dem Intellectus Schuld giebt, nicht auf den Intellectus, ſondern dem Homo in ſeiner unverſtändigen Particularität paßt. Denn wenn die angegebenen Fehler Fehler der Natur und der Intelligenz ſelbſt wären, ſo würde B. ſie nicht als ſolche einſehen und verwerfen können; dadurch, daß B. ſie als ſolche erkennt und ſich von ihnen befreit, beweiſt er eben, daß ſie die Fehler einiger Menſchen, aber eben deßwegen noch nicht nothwendig die Fehler Anderer ſind, daß ſie alſo keinen objektiven und allgemeinen, ſondern nur einen partikulären Grund, daß ſie nur in der Trägheit, Eilfertigkeit, Bequemlichkeit, Gedankenloſigkeit, denn nur dieſe unterlaſſen es z. B. die negativen Inſtanzen zu berückſichtigen, nur in den der Verſtandesthätigkeit entgegengeſetzten oder ſie hemmenden Eigenſchaften der Individuen, alſo in dem Unverſtande, aber nicht im Verſtande ihren Grund haben.

Digitized by Google

Individualität, der besondern Natur des Einzelnen, seinem Temperamente, Erziehung, Gewohnheiten u. s. w. Die dritte Klasse der Vorurtheile, die Vorurtheile des öffentlichen Marktplatzes, Idola fori, entspringen aus der Conversation, der Sprache, dem willkürlichen Gebrauche der Worte. Die vierte Klasse, die Vorurtheile der Theater oder Theorieen, die Idola Theatri, kommen her von den verschiedenen Dogmen der bisherigen Philosophen und den Gesetzen der bisher geltenden Beweisarten. (N. O. I. A. 52—A. 63.)

§. 15.

Die Methode der Naturwissenschaft.

Die Naturwissenschaft stützt sich, wie die übrigen Wissenschaften überhaupt, nur auf die Erfahrung; ihr Glück und Gedeihen hängt daher von dem der Erfahrung ab. Deßwegen ist es nothwendig, daß an die Stelle der bisherigen Weise der Erfahrung eine andere und vernünftigere Weise trete. Bisher schweiften nämlich die Menschen im Gebiete der Erfahrung nur flüchtig herum, ohne einen bestimmten Weg und Plan zu verfolgen. So hat z. B. der Fleiß der Chymiker manche Entdeckungen gemacht, aber gleichsam nur zufällig und unabsichtlich, oder nur durch gewisse Veränderungen der Experimente, nicht in Folge einer bestimmten Methode oder Theorie. Eine Erfahrung aber, die durch keine bestimmte Methode geleitet wird, und nur sich selbst überlassen ist, ist nur ein blindes Herumtappen. (l. c. A. 73. 70. 108. 82.)

Der Sinn nämlich eben so wohl, als der Verstand sind für sich allein nicht hinreichend zur Erfahrung und Erkenntniß; sie bedürfen bestimmter Hülfsmittel, d. i. einer bestimmten Aufsicht und leitender Regeln, einer bestimmten gesetzmäßigen Anweisung und Methode. Denn der Sinn für sich selbst ist schwach uud täuscht, selbst Werkzeuge erhöhen nicht um einen bedeutenden Grad seine Kraft, daher alle wahre Erfahrungserkenntniß der Natur, die keine willkürliche Deutung der Natur nach vorausgesetzten Meinungen (keine Anticipatio), sondern eine

Digitized by Google

getreue Ueberſetzung (Interpretatio) der Natur iſt, nur durch eine genaue, ſpecielle Beachtung aller Inſtanzen und die Anwendung geſchickter Experimente, wo der Sinn blos über das Experiment, das Experiment aber über die Sache ſelbſt urtheilt, zu Stande kommt. Der Verſtand aber, wenn er ſich ſelbſt nur überlaſſen iſt, nicht unter der Leitung einer beſtimmten Methode ſteht, fliegt unmittelbar vom Sinnlichen zum Ueberſinnlichen, vom Beſondern zum Allgemeinen empor, um ſich daran zu laben und zu begnügen, indem er bald der Erfahrung überdrüſſig wird. (l. c. 50. 37. 19. 20.)

Wie die bloße Hand ohne Inſtrumente wenig ausrichtet, ſo auch der ſich ſelbſt überlaſſene Verſtand; er bedarf daher, wie ſie, Inſtrumente. Nur durch die Kunſt wird der Geiſt den Dingen gewachſen. (l. c. A. 2. Augm. Sc. V. 2.)

Dieſes Inſtrument der Inſtrumente, dieſes geiſtige Organ, dieſe Methode, die allein die Erfahrung zu einer ſichern und erfolgreichen Experimentirkunſt erhebt, iſt die Induktion*), von der daher allein das Heil der Wiſſenſchaften abhängt.

Die Induktion aber, die allein den Wiſſenſchaften eine glückliche Zukunft verbürgt, iſt wohl zu unterſcheiden von der bisher üblichen Induktion, denn dieſe eilt im Fluge von dem Sinnlichen und Beſondern hinauf zu den allgemeinſten Axiomen, ſtellt ſie ſogleich als unerſchütterlich wahre Sätze auf, und macht ſie dann zu den Principien, aus denen ſie die mittleren oder beſonderen Sätze ableitet; die neue, bisher noch unverſuchte, aber allein wahre Induktion dagegen kommt erſt ganz zuletzt zu den allgemeinern Sätzen, ſteigt vom Sinnlichen und Beſondern nur nach und nach, in einem ununterbrochenen Stufengange zu ihnen hinauf. (N. O. I. A. 19.)

Die Induktion, die übrigens nicht blos die Methode der Naturwiſſenſchaft, ſondern aller Wiſſenſchaft, wurde bisher nur zur Auffin-

*) Spes est una in inductione vera. N. O. I. A. 14.

Digitized by Google

ung der Principien angewandt, die mittlern und untern Sätze aber wurden dann aus ihnen vermittelſt des Syllogismus abgeleitet. Allein es iſt offenbar, daß wenigſtens im Gebiete der Naturwiſſenſchaft, deren Gegenſtände materiell beſtimmt ſind, die untern Sätze durch den Syllogismus nicht ſicher und richtig abgeleitet werden können; denn im Syllogismus werden die Sätze durch Mittelſätze auf die Principien zurückgeführt, aber eben dieſe Methode des Beweiſens oder Erfindens hat nur in den populären Wiſſenſchaften, wie Ethik, Politik, ſeine Anwendung. Die Induktion muß daher eben ſo wohl zur Entdeckung der allgemeinen, als der beſondern Sätze angewandt werden. (l. c. A. 127. Augm. Sc. V. c. 2.)

Die ältere und neuere Induktion haben zwar das mit einander gemein, daß beide mit dem Beſondern anfangen und im Allgemeinen endigen, ſie unterſcheiden ſich aber weſentlich dadurch, daß jene nur in aller Eile das Gebiet der Erfahrung durchſtreift, dieſe aber mit der gehörigen Umſicht und Ruhe in ihm verweilt, jene ſchon gleich vom Anfang an unfruchtbare, allgemeine Sätze aufſtellt, dieſe aber nur ſtufenweiſe ſich zum wahrhaft Allgemeinen erhebt, und ſo die Wiſſenſchaft fruchtbar macht, denn nur die Axiome, die im gehörigen Stufengange und mit der erforderlichen Umſicht vom Beſondern abgezogen werden, entdecken uns wieder Beſonderes, führen uns zu neuen Erfindungen, und machen ſo die Wiſſenſchaft fruchtbar und produktiv. (N. O. I. A. 22. 24. 104.)

Die wahre Induktion iſt alſo eine ganz andere, als die bisher gebräuchliche. Denn die bisherige Induktion, deren Verfahren in einer ſimpeln Aufzählung von Exempeln beſteht, iſt etwas Kindiſches, erbettelt nur ihre Schlüſſe, hat von jeder widerſprechenden Inſtanz eine Widerlegung ihrer Schlüſſe zu befürchten und richtet ſich in ihren Ausſprüchen nach viel zu wenigen Fällen, als ſich gehört, und ſelbſt unter dieſen nur nach ſolchen, die eben gerade bei der Hand ſind, nach den ganz gemeinen und gewöhnlichen Fällen. Die wahre Induktion dagegen

Digitized by Google

zergliedert und trennt die Natur durch gehörige Ausschließungen und Ausscheidungen, und schließt auf die affirmativen Bestimmungen einer Sache erst dann, wenn sie eine hinreichende Anzahl verneinender Instanzen gesammelt und untersucht, und alle Bestimmungen, die nicht wesentlich zur Sache gehören, von ihr ausgeschlossen hat. (l. c. A. 105. 69. Augm. Sc. l. c.)

Gott und vielleicht auch den Geistern kommt wohl die Kraft zu, unmittelbar auf dem Wege bloßer Affirmation, schon mit dem ersten Blicke die Dinge zu erkennen, wie sie sind, aber dem Menschen ist es nur vergönnt, erst durch vorausgegangene Unterscheidung und Ausschließung der negativen Fälle die affirmativen Bestimmungen einer Sache zu ermitteln. Die Natur muß daher förmlich anatomirt und zerlegt werden, freilich nicht vermittelst des Feuers der Natur, sondern des göttlichen Feuers des Geistes. Die Aufgabe der wahren Induktion ist also, das Ja erst auf das Nein, die Affirmation erst auf die Negation folgen zu lassen, erst dann eine Sache positiv zu bestimmen, wenn sie alle Bestimmungen, die nicht zu ihr gehören, von ihr abgesondert und weggeworfen hat. (N. O. II. A. 15. 16.)

Wenn also irgend ein concreter Gegenstand z. B. die Wärme untersucht und ihr Wesen aufgefunden werden soll; so muß nach den Gesetzen der wahren Induction diese Untersuchung folgendermaßen angestellt werden. Zuerst muß ein Verzeichniß von allen Dingen gemacht werden, die ungeachtet der verschiedenen Materie, woraus sie bestehen, die Beschaffenheit der Wärme mit einander gemein haben, d. i. warm oder doch empfänglich für die Wärme sind, wie z. B. die Strahlen der Sonne, zumal im Sommer und Mittags, die reflektirten und condensirten Sonnenstrahlen, die feurigen Meteore, die zündenden Blitze, die erwärmten Flüssigkeiten, kurz alle Körper, sowohl feste, als flüssige, sowohl dichte, als dünne (wie z. B. die Luft selbst ist), die auf eine Zeit dem Feuer genähert wurden u. s. w. (N. O. II. A. 11.)

Dann muß das Verzeichniß von den entgegengesetzten, den negati-

Digitized by Google

den Instanzen gegeben werden, d. h. nicht nur überhaupt von den Dingen, denen die Beschaffenheit der Wärme abgeht, die aber übrigens die größte Verwandtschaft mit den Dingen haben, welchen die Beschaffenheit der Wärme zukommt*), wie z. B. die Strahlen des Mondes, der Sterne und Kometen, die für das Gefühl keine Wärme haben; sondern auch von den besondern Einschränkungen oder Limitationen der affirmativen Instanzen.

Hierauf muß eine Vergleichung zwischen den warmen oder wärmefähigen Materien angestellt, und die Verschiedenheit der Wärmegrade derselben bemerkt werden, und zwar stufenweise von den Materien an, die durchaus keinen bestimmten Wärmegrad für das Gefühl, nur die Möglichkeit der Wärme oder Empfänglichkeit für sie haben, bis zu den Materien hinauf, die wirklich oder dem Gefühl nach warm sind. (l. c. A. 13.)

Nachdem dieses geschehen ist, folgt erst der wichtigste Akt, mit dem daher auch erst eigentlich das Geschäft der Induktion angeht, der Akt der Ausschließung aller Bestimmungen, die nicht zum Wesen der Wärme gehören, z. B. der Bestimmung der Himmlischkeit, weil sie nicht nur den Himmelskörpern, sondern auch dem gemeinen, irdischen Feuer zukommt, der Bestimmung der Dünnheit, weil auch die dichtesten Mate-

*) Es stand hier in der ersten Ausgabe, eben so wie am Schlusse des §. 11 eine tadelnde Bemerkung über die Methode B.'s. Ich habe sie aber gestrichen, nach abermaliger Lektüre des Neuen Organs und anderer Schriften B.'s von ihrer Unrichtigkeit und Oberflächlichkeit überzeugt. Es wurde nämlich bemerkt, daß B. „uns dem Zufall Preis gebe und statt die langen Wege der Erfahrung zu verkürzen, sie bis in's Zielloſe ausdehne." Allerdings ist die Erfahrung ein langsamer Weg; aber eben die „Contractio inquisitionis" ist selbst ein Moment der B.schen Methode. Das ganze II. Buch des Nov. Org. beschäftigt sich mit den Prärogativen der Instanzen, d. h. mit solchen Instanzen, welche die Induktion abkürzen, den Nagel auf den Kopf treffen. Nur das dürfte in dieser Beziehung an B. auszusetzen sein, daß er nicht das Talent, das Ingenium mit in Anschlag bringt, gleich als könnte dieses durch eine Methode ersetzt oder gar überflüssig gemacht werden.

Digitized by Google

rien, wie das Metall, warm sein können, der Bestimmung der örtlichen Fortbewegung, u. s. w. (l. c. A. 18. et 20.) Erst nach diesen Negationen kommt dann endlich die wahre Induktion zur Position, zur affirmativen Bestimmung des Wesens der Wärme.

So sehr sich aber die wahre Induktion von der bisher üblichen unterscheidet, so sehr unterscheidet sie sich auch von der Methode der Empirie. Denn die Empirie kommt nicht über das Besondere hinaus, sie schreitet immer nur von Erfahrungen zu Erfahrungen, von Versuchen zu neuen Versuchen fort; die Induktion dagegen zieht aus den Versuchen und Erfahrungen die Ursachen und allgemeinen Sätze heraus, und leitet dann wieder neue Erfahrungen und Versuche aus diesen Ursachen und allgemeinen Sätzen oder Principien ab. Die Induktion bleibt daher nicht auf der Ebene stehen, sie steigt gleichsam immer bergauf, bergab, hinauf zu den allgemeinen Sätzen, herab zu den Experimenten. (l. c. I. A. 117. 103. 82.)

§. 16.

Das Objekt der Naturwissenschaft.

Die menschliche Macht oder Praxis hat zu ihrem Ziel oder Objekt, irgend einem gegebenen Körper oder mehrere neue Beschaffenheiten beizubringen; das menschliche Wissen aber hat zu seinem Ziele oder Objekte die Erkenntniß der Form oder wahren Differenz oder erzeugenden Natur oder Emanationsquelle irgend einer gegebenen einfachen Beschaffenheit oder Qualität. (l. c. II. A. 1.)

Die wesentlichen Eigenschaften der Form sind, erstlich, daß mit ihrem Dasein untrüglich zugleich das Dasein der Qualität oder Natur, deren Form sie ist, gesetzt ist, daß sie daher durchgängig da ist, wenn jene Qualität da ist, und umgehrt, daß mit ihrer Abwesenheit auch zugleich die Abwesenheit der Qualität gesetzt ist, sie daher durchgängig fehlt, wenn diese fehlt; zweitens, daß sie eine Qualität aus einer andern Qualität, die allgemeiner als sie selbst, (als die Form selbst) ist,

Digitized by Google

ableitet. Die Form einer Sache oder Qualität findet sich daher ohne Ausnahme in allen einzelnen Instanzen vor, in denen sich die Sache oder Qualität vorfindet, denn sonst wäre sie nicht die Form, obgleich die Form in einigen Instanzen offenbarer hervortritt, nämlich in denen, in welchen sie durch andere Beschaffenheiten weniger beschränkt, zurückgestellt und gehemmt ist. Es kann sich daher auch in dem ganzen Umfang der Instanzen, in denen die Form erscheint, auch nicht eine contradiktorische Instanz vorfinden, sie wird von jeder ohne Unterschied bejaht. (l. c. A. 20.)

Ein Beispiel von dem Wesen der Form sei die Form der Wärme. Durch alle einzelnen Instanzen hindurch, d. h. an allen auch noch so verschiedenen Dingen und Stoffen, in denen die Wärme erscheint und sich äußert, zeigt sich, daß ihre Form offenbar nichts anderes ist, als eine Begrenzung oder besondere Bestimmung der Bewegung. Die Bewegung steht also zur Wärme im Verhältniß der Gattung, nicht als wenn die Wärme die Bewegung erzeuge, oder die Bewegung die Wärme (wiewohl auch dieses theilweise seine Richtigkeit hat), sondern so, daß die Wärme selbst oder das eigenste Wesen der Wärme gar nichts anderes ist, als die Bewegung, begrenzt durch gewisse Differenzen, daß sie also eine bestimmte Art der Bewegung ist. Diese Differenzen aber sind erstlich die Bestimmung, daß die Wärme eine expansive Bewegung ist, durch welche sich der Körper eine größere Ausdehnung zu geben sucht; zweitens die Bestimmung, eine Modifikation der ersten, daß die Wärme, obwohl eine expansive Bewegung, doch zugleich aufwärts strebt, drittens die, daß die Wärme nicht eine gleichförmig ausdehnende Bewegung des ganzen Massenumfangs, sondern nur der kleinere und innere Theil eines Körpers, und zugleich eine stets gehemmte und zurückgetriebene Bewegung ist, daher die Wärme eine stets in sich abwechselnde, gleichsam flackernde, beständig zitternde und weiterstrebende und durch den Rückstoß gereizte Bewegung hat, welche die Ursache der Heftigkeit und Wuth des Feuers und

Digitized by Google

der Wärme ist: viertens die Bestimmung, daß diese penetrante und irritirte Bewegung keine langsame, sondern heftige und selbst durch die kleineren, wenn auch nicht die allerkleinsten und feinsten Theile des Körpers hindurchgehende Bewegung ist. (l. c.)

Die Form ist daher nicht etwa eine abstrakte Idee, oder nicht materiell oder schlecht bestimmt. Die Formen sind nichts anderes, als die Gesetze und Bestimmungen der reinen Naturwirksamkeit oder Wirklichkeit, welche das eigenthümliche Wesen irgend einer Qualität, wie z. B. der Wärme, des Lichts, der Schwere in allen für sie empfänglichen Dingen, sie seien auch sonst noch so verschieden, auf eine identische Weise bestimmen und constituiren. Die Form der Wärme und das Gesetz derselben ist daher dasselbe. Die Form einer Sache ist eben das eigenste Wesen einer Sache, ist nichts anderes, als sie selbst; Sache und Form unterscheiden sich nicht anders, als sich Erscheinung und Existenz, Aeußeres und Inneres, Subjektives und Objektives unterscheiden. (l. c. A. 17. 13.)

Wenn einem die Formen deßwegen etwas abstrakt erscheinen sollten, weil sie Einheiten sind, verschiedenartige Dinge verbinden, und in eine und dieselbe Gattung oder Kategorie stellen, wie z. B. die Wärme der himmlischen und irdischen Körper; so bemerken wir ihm nur noch, daß es allerdings gewiß ist, daß in der Natur die verschiedenartigen Dinge durch bestimmte Formen oder Gesetze zu einer gemeinschaftlichen Einheit verbunden sind, und daß die Emancipation der menschlichen Macht von dem gemeinen Lauf der Natur und die Erweiterung und Erhöhung der menschlichen Erfindungskraft einzig und allein von der Erkenntniß dieser Einheiten oder Formen abhängt. (l. c. A. 17.)

Das wesentlichste Objekt der Naturphilosophie muß daher überall die Einheit sein, denn alles, was die Natur eint, bahnt uns den Weg zur Erkenntniß der Formen. Selbst die Instanzen in der Natur, die ganz isolirt für sich allein dastehen, nichts gemein zu haben scheinen mit andern Dingen derselben Gattung, wie z. B. der Magnet unter den

Digitized by Google

Steinen, das Queckſilber unter den Metallen der Elephant unter den den vierfüßigen Thieren, müſſen uns dazu dienen, die Natur zu einen, um die Gattungen oder die allgemeinen Qualitäten zu finden, die erſt nachher durch wahre Differenzen zu beſtimmen ſind. Man muß ſo lange raſtlos fort unterſuchen, bis man irgend ein beſtimmtes, allgemeines Geſetz oder eine Form aufgefunden hat, auf welche ſich die beſondern Eigenſchaften dergleichen ſeltſamen Dinge, die für Wunder der Natur angeſehen werden können, reduciren laſſen, alle ungewöhnlichen oder einzig in ihrer Art daſtehenden Erſcheinungen in die Abhängigkeit von irgend einer allgemeinen Form gebracht, und ſo erkannt hat, daß das Wunder einzig und allein nur in den ſpeciellen Differenzen dieſer Form, nur im Grad und dem ſeltenen Zuſammentreffen noch anderer Beſtimmungen, nicht aber in der Art oder dem Weſen ſelbſt liegt. Aus demſelben Grunde muß man auch bei Mißgeburten und anderen ähnlichen Verirrungen der Natur nicht eher von der Unterſuchung abſtehen, als bis man die Urſachen dieſer Abweichungen gefunden hat. (l. c. A. 26. 28. 29.)

Darum hat ſich auch der menſchliche Verſtand beſonders davor zu hüten, daß er nicht etwa nur bei beſondern, untergeordneten, beſchränkten Einheiten oder Formen ſtehen bleibe, und eine größere Einheit zu ſuchen unterlaſſe, in der Vorausſetzung, als wäre die Natur gleichſam ſchon von der Wurzel an ein Getheiltes und Vielfältiges, und eine höhere, umfaſſendere Einheit der Natur eine bloße Subtilität, ein reines Abſtraktum. (l. c. A. 26.)

Die Naturphiloſophie hat daher die Einheit auch der Dinge, die bisher für ganz heterogen galten, nachzuweiſen, dieſe vermeintliche Ungleichartigkeit nicht als einen weſentlichen, ſubſtanziellen Unterſchied, ſondern nur als eine Modifikation einer gemeinſamen Qualität aufzuzeigen und durch dieſe Reduktion der Verſchiedenheit und Beſonderheit auf die Einheit der Natur gleichſam die Masken, die ſie in den beſondern concreten Körper verhüllen und unerkenntlich

Digitized by Google

machen, herunterzuziehen. So hielt man bisher, um nur ein Beispiel anzuführen, die Sonnenwärme, die animalische Wärme und die Wärme des Feuers für wesentlich verschiedene Arten, in der Meinung, daß nur die himmlische und animalische Wärme Leben zeugten und erhielten, die Wärme des Feuers dagegen nur Verderben und Vernichtung bewirke. Allein die Erfahrung, daß eine Weinrebe auch in einem Hause, wo beständig das Feuer erhalten wird, reife Trauben hervorbringt, beweist, daß auch die Wärme des Feuers dasselbe bewirkt, was die Sonnenwärme. Die Naturphilosophie hat daher ihre vermeintliche wesentliche Verschiedenartigkeit zu verwerfen, und ihre, obwohl sehr bedeutend unterschiedenen Wirkungsweisen oder Eigenschaften doch nur als besondere Bestimmungen oder Modifikationen einer und derselben Natur oder Wesenheit zu erkennen. (l. c. A. 35.)

Selbst bloße Analogien darf darum die Naturphilosophie nicht etwa als bloße Absurditäten verwerfen; im Gegentheil sie muß sie aufsuchen, denn sie sind die untersten Stufen in der Erkenntniß der Einheit der Natur. Eine solche und zwar nicht absurde Analogie ist z. B., daß der Mensch eine umgekehrte Pflanze ist; denn bei der Pflanze ist die Wurzel, gleichsam ihr Haupt, unten, die Samentheile aber oben, dagegen bei dem Menschen ist das Haupt, gleichsam die Wurzel der Nerven und Lebensfunktionen oben, die Saamenorgane aber sind unten. (l. c. A. 27.)

Also das wesentliche Objekt der Naturphilosophie ist und bleibt die Erkenntniß der Formen. Denn wer sie erkannt hat, begreift die Einheit der Natur auch in den verschiedensten Materien. Nur wer sie findet, ist daher auch allein im Besitze der wahren Anschauung der Natur und hat die Macht frei und unbeschränkt auf sie einzuwirken, und Werke hervorzubringen, die weder der verändernde Wechsel der Natur, noch der nur ins Einzelne gehende Fleiß der Empirie, noch der Zufall selbst würde je hervorgebracht haben, und die nie einem Menschen auch nur in dem Sinn gekommen wären. (l. c. A. 3.)

Digitized by Google

Wer die allgemeinen, wesentlichen Formen der Materie erkennt, ist gewissermaßen allwissend, denn durch sie weiß er, was sein kann, und daher auch im Wesentlichen, was war, was ist, und was sein wird. (Descript. Globi Intell. c. 5.)

§. 17.

Die Eintheilung der Naturwissenschaft.

Der höchste Rang im Reiche der Naturwissenschaften gebührt daher auch nur jener Wissenschaft, die zum Gegenstande ihrer Untersuchung die wahren Differenzen oder Bestimmungen, d. i. die in ihrer Art ewigen und unveränderlichen Formen hat, und die darum auch Metaphysik*) heißt. Die ihr untergeordneten Wissenschaften sind die Physik und Naturgeschichte. Die Physik jedoch steht wieder über der Naturgeschichte, und macht zugleich mit der Metaphysik die theoretische Naturphilosophie aus; denn wie die Wissenschaften überhaupt in Geschichte oder Erfahrung und Philosophie, so wird auch die Naturwissenschaft in Naturgeschichte und Naturphilosophie eingetheilt. (De Aug. Sci. II. c. I.)

1) Die Naturgeschichte hat drei Theile. In dem ersten handelt sie von der Natur im Stande der Freiheit, d. h. von allen ihren Produktionen in ihrer ungestörten, freien, gesetzmäßigen Entwickelung; im zweiten von den Verirrungen der Natur, d. h. den Mißgeburten und andern abnormen Erscheinungen, in denen sie durch die Bosheit und den Uebermuth der hartnäckigen Materie und andere gewaltsame Hindernisse aus ihrer gesetzmäßigen Laufbahn herausgestoßen wird; im dritten von der Natur im Stande der Knechtschaft, in die sie die menschliche Thätigkeit oder Kunst versetzt, welche die Natur von Grund

*) Inquisitio formarum (seu verarum differentiarum Aug. Sc. L. III. c. 4.) quae sunt (ratione certe et sua lege) aeternae et immobiles, constituit Metaphysicam. N. O. L. II. A. 9.

Digitized by Google

aus umbilden, verwandeln und in ihrem Innern erschüttern kann, und sie, wie einen Proteus, zu thun zwingt, was sie außerdem zu thun würde unterlassen haben. (l. c. II. c. 2. Descript. Gl. Int. c. 2.)

Denn die Kunst ist nicht etwa bloß so ein oberflächlicher Zusatz zur Natur, sie hat nicht etwa bloß die Bestimmung und Bedeutung, ihre Entwürfe auszuführen, oder ihre Fehler zu korrigiren, oder sie von allenfallsigen Hemmungen in ihrer Thätigkeit zu befreien. Die Produkte der Kunst oder Empirie (z. B. der Agrikultur, der Chymie, der Koch- oder Färbekunst u. s. w.) unterscheiden sich von den Produkten der Natur nicht der Form oder dem Wesen, sondern nur dem Producenten, der äußern, wirkenden Ursache nach; denn der Mensch vermag weiter nichts über die Natur, als die Körper einander zu nähern oder von einander zu entfernen, er hat also von der Natur nur die Bewegung in seiner Gewalt, alles Uebrige vollbringt die Natur selbst von Innen aus eigener Kraft. (l. c.)

Die Naturgeschichte muß aber jetzt in einem ganz andern Geiste behandelt werden, als bisher, nämlich nur in Beziehung auf die Philosophie, nicht mehr aber für sich und um ihrer selbst willen; denn die Naturgeschichte hat keinen andern Zweck, als Vorrath, Material für die Philosophie herbeizuschaffen; alle Bäche der Empirie müssen sich in den Ocean der Philosophie ergießen. Daher muß man auch nicht mehr, wie bisher geschah, in der Naturgeschichte so vielen unnützen Fleiß auf die Beschreibung und genaue Angabe der Mannigfaltigkeit der Dinge, der Verschiedenheiten der Thier-, Pflanzen- und Fossilienarten verwenden. Denn dergleichen kleinliche Verschiedenheiten sind meistens weiter nichts, als Spielereien, als Possen der Natur, und ihre Beschreibung gewährt wohl Vergnügen, bisweilen auch einigen Nutzen, aber fördert nicht die Erkenntniß und Wissenschaft. Man muß sich daher vielmehr bemühen, die Aehnlichkeiten und gemeinschaftlichen Verhältnisse der Dinge sowohl in ihrem ganzen Wesen, als in ihren besondern Theilen aufzusuchen. Denn nur diese bringen

Digitized by Google

Einheit in die Natur und legen so den Grund zur Wissenschaft. (N. O. II. A. 27. Parasc. ad Hist. N. A. 3.)

2) Die Naturphilosophie aber hat zwei Haupttheile, nämlich einen theoretischen und einen praktischen Theil. Augm. Scient. III. c. 3.

a) Der theoretische Theil der Naturphilosophie zerfällt wieder in zwei Theile, nämlich in die Metaphysik und Physik. Die Physik hat zu ihrer Aufgabe die Erforschung der Materie und der äußeren, wirkenden Ursache; zu ihrem Objekte daher die veränderlichen und unbeständigen Ursachen, die so mannigfach und verschieden sind, als die Materien, die der Gegenstand ihrer Wirkungen sind, wie z. B. das Feuer in der einen Materie die Ursache ihrer Verhärtung, in der andern wieder die Ursache ihrer Flüssigkeit ist. Die Physik hat daher zu ihrem Gegenstande das ganz in die Materie Versenkte und Veränderliche, die Metaphysik dagegen, als die Wissenschaft von den Formen und Zweckursachen, das Abstraktere und Beständige. Die Physik setzt in der Natur nur Dasein, Bewegung und Nothwendigkeit voraus, die Metaphysik aber auch Geist und Idee. (l. c. c. 4.)

Der erste und hauptsächlichste Theil der Metaphysik hat zu seinem Objekte die Gesetze oder Formen der einfachen Qualitäten (wie z. B. der Wärme, Kälte, Dichtigkeit, Schwere u. s. w.), und ihrer Bewegungen und Processe, durch die sie sich zu concreten Körpern gestalten, also die Formen, die ungeachtet ihrer geringen Anzahl doch die Grundlage und das Wesen der Beschaffenheiten und Bestimmungen aller concreten Körper ausmachen. Die Metaphysik hat daher insofern dieselben Objecte, wie die Physik, aber diese betrachtet sie nur als äußerliche, veränderliche Ursachen, oder nur die Causa efficiens, die das bloße Vehikel der Form ist. (N. O. II. A. 9. 7.)

Die Metaphysik, in wiefern sie die Wissenschaft von der Form ist, ist die vortrefflichste aller Wissenschaften; denn die Aufgabe der Wissenschaften; durch Verkürzung der langen Umwege der Erfahrung dem

alten Lamento über die Kürze des Lebens und die Langwierigkeit der Kunst ein Ende zu machen, löst nur sie allein am besten, und zwar dadurch, daß sie die besondern Sätze verbindet, und in allgemeine Sätze oder Gattungen, welche das ganze Gebiet aller Einzelwesen umfassen, ihre Materie mag auch noch so sehr verschieden sein, zusammenfaßt. Daher ist es ein vortrefflicher Gedanke Plato's und Parmenides (wenn er gleich bei ihnen bloße Spekulation war), daß Alles stufenweise zur Einheit emporsteigt. Deswegen eben ist auch die Metaphysik die herrlichste Wissenschaft, weil sie den menschlichen Geist am wenigsten mit der Vielheit der Dinge belastet, denn sie betrachtet hauptsächlich nur die einfachen Formen der Dinge, die so wenige ihrer auch sind, doch durch die verschiedenen Grade und Weisen ihrer Verbindung unter einander alle Mannigfaltigkeiten der concreten Körper begründen. (l. c.)

Der zweite Theil der Metaphysik hat zu seinem Objekte die Zwecke oder Zweckursachen in der Natur. Die Erforschung der Zwecke nämlich gehört nicht in die Physik, ob sie wohl bisher in ihr Gebiet aufgenommen war, leider! aber nur zu ihrem größten Nachtheil, denn sie hielt die Menschen ab, den realen und wahrhaft physischen Ursachen nachzuforschen. Daher war die Naturphilosophie Demokrit's und Anderer, welche bei der Konstruktion der Natur nicht die Ideen von Gott und Geist zu Grunde legten, den Bau des Universums aus unzähligen Vorspielen und Versuchen der Natur, und die Ursachen der besondern Dinge nicht aus Zwecken, sondern nur aus der Materie und dem Laufe der Nothwendigkeit ableiteten, viel gründlicher als die Naturphilosophie Plato's oder Aristoteles. Die Teleologie ist unfruchtbar und gebiert nichts, gleich einer gottgeweihten Jungfrau. (l. c.)

b) Die praktische Naturphilosophie hat auch zwei Theile, nämlich die Mechanik und die Magie. Jene wird von der Physik, als der Wissenschaft der wirkenden und materiellen, äußerlichen Ursachen, *diese von* der Metaphysik, als der Wissenschaft der wahrhaften Ursachen

und allgemeinen Formen hervorgebracht. Denn die Magie ist die Wissenschaft oder Kunst, welche aus der Erkenntniß der verborgenen Formen erstaunenswürdige Wirkungen oder Experimente ableitet, und durch die gehörige Annäherung der wirkenden Kräfte an die empfänglichen Gegenstände die großen Thaten der Natur ans Licht bringt, eine Kunst, die, wie so viele andere, bis jetzt noch vermißt und von der bisher sogenannten Magie gänzlich verschieden ist. Uebrigens ist auch die ältere Magie keineswegs so ohne Weiteres zu verwerfen, sondern es ist vielmehr genau und sorgfältig zu untersuchen, ob nicht unter dem vielen abergläubischen, lügen-, und märchenhaften Zeuge so Manches, wie die Verzauberung, die Erhöhung und Verstärkung der Imaginationskraft, die Sympathie auch entfernter Dinge, die magische Einwirkung der Geister auf Geister und der Körper auf Körper, seinen Grund in wirklichen Naturkräften hat. (N. O. II. A. 31. Hist. N. Cent. X.)

§. 18.

Gedanken Bacon's über einige allgemeine Naturgegenstände.

Von der ersten Materie und ihrer Beschaffenheit und Thätigkeit kann es in der Natur keine Ursache geben; sie ist (Gott natürlich ausgenommen) das Allererste. Von welchem Stoffe, welcher Kraft und Thätigkeit daher auch immer die erste Materie sein mag, sie ist eine unmittelbare, schlechthin positive Thatsache, ganz so zu nehmen, wie sie gefunden wird, aus keiner vorausgefaßten und voreiligen Meinung abzuleiten und zu beurtheilen. Denn ist auch ein Wissen von ihr möglich, so kann sie doch nicht aus einer Ursache erkannt werden, da sie nach Gott die Ursache der Ursachen ist, ohne selbst eine Ursache zu haben. In der Natur nämlich kann man nicht von Ursachen zu Ursachen bis in's Unendliche fortgehen, denn die Ursachen gehen in ihr nicht über eine gewisse festbestimmte Grenze hinaus; wer daher diese Grenze überschreitet und nach einer Ursache fragt, wenn er schon an die letzte Kraft gekommen ist, das schlechthin positive Princip und Gesetz der

Digitized by Google

Natur, ist ein eben so oberflächlicher Philosoph, wie der, welcher bei den untergeordneten Dingen stehen bleibt, ohne nach einer Ursache von ihnen zu fragen. (Parmenidis Philos. p. 650. et N. O. I. A. 48. II. A. 48.)

Die erste Materie oder das erste Princip muß eben so wirklich in der Natur existiren, als die aus ihm entsprungenen Dinge. Eine Materie daher, ohne Form und Bewegung, ist eine Fiktion, eine unwirkliche Abstraktion. Vielmehr muß die erste Materie schlechterdings mit der ersten Form und dem ersten Princip der Bewegung in Verbindung gedacht werden. Materie, Form und Bewegung muß man wohl unterscheiden, aber nicht trennen oder auseinanderreißen, und die Materie (wie sie auch immer beschaffen sein mag) so bestimmt, ausgerüstet und geformt sich denken, daß alle Beschaffenheit, Kraft, Thätigkeit und Bewegung der Natur eine Folge und Emanation von ihr sein kann. Die alten Philosophen Griechenlands kamen daher fast alle in der Annahme mit einander überein, daß die Materie thätig sei, irgend eine Beschaffenheit oder Form habe, diese ihre Form weiter vertheile und besondere, und das Princip der Bewegung in sich habe. (Parmenid. p. 653—54.)

Das wahre Princip erzeugt übrigens nicht nur aus sich die Dinge, sondern löst sie auch in sich auf. Auch hat es nicht nur mit den größten, zahlreichsten und auffallendsten und sichtbar-mächtigsten Substanzen, wie z. B. Feuer, Luft, Wasser, sondern auch mit den geringsten, seltensten, unscheinbarsten und gleichsam ganz einsam und verlassen dastehenden Substanzen eine gewisse innere Homogenität und Verwandtschaft. (l. c. 658—59.)

Die Kraft des Widerstandes der Materie, wodurch auch noch der kleinste Theil derselben sich in seinem Dasein behauptet, und sich nicht durch die Gewalt auch des größten Massendruckes, noch der stärksten und heftigsten Agentien zerstören oder vernichten und aus dem Raum verdrängen läßt, sondern ihr mit undurchdringlicher Ausdehnung Wider-

Digitized by Google

ſtand leiſtet, und ſeinerſeits gleichſam allerlei Aus- und Schlupfwege, um ſich ſelbſt zu behaupten, ausfindig macht und einſchlägt, iſt nicht etwa ein Leiden, wie man bisher irrthümlich angenommen hat, ſondern vielmehr die allerthätigſte, allmächtigſte Kraft, eine unüberwindliche Kraft, eine Kraft faſt wie die Kraft des Schickſals und der Nothwendigkeit. (l. c. p. 673. et N. O. II. A. 48.)

Die totale Summe der Materie bleibt ſich immer gleich, ohne vermehrt oder vermindert zu werden. Aber die Körper, unter die dieſe Summe nach gewiſſen Verhältniſſen vertheilt iſt, enthalten die einen mehr, die andern weniger Materie. (Hist. Densi et Rari p. 482. et N. O. II. A. 40.)

Alle Körper haben den Trieb nach Cohärenz in ſich, d. h. eine Scheu und Abneigung, ſich zu trennen und ihre Theile aus einander gehen zu laſſen. Daher ſind die Begriffe vom Flüſſigen und Konſiſtenten oder Feſten ganz populäre, oberflächliche Begriffe. Denn die flüſſigen Körper unterſcheiden ſich von den feſten Körpern nur dadurch, daß in jenen, weil ſie homogene Körper ſind, jener Trieb matter und ſchwächer, in dieſen aber, weil ſie aus heterogenen Theilen zuſammengeſetzt ſind, kräftiger und ſtärker iſt. (N. O. II. A. 25 et 48.)

Alle Körper, ohne Unterſchied, haben einen Aſſimilationstrieb in ſich, oder den Trieb, ſich ſelbſt zu vermehren und zu vervielfältigen, eben ſo wie den Trieb, mit dem Gleichartigen ſich zu vereinigen. (l. c. et Hist. Mortis u. V. c. VII.)

Alle Körper haben ferner ein gewiſſes Wahrnehmungs- oder Vorſtellungsvermögen, ja auch ein gewiſſes Wahlvermögen, durch das ſie das Verwandte anziehen, das Fremde und Feindliche fliehen. Und dieſes Vorſtellungsvermögen zeigt ſich nicht etwa blos in ſolchen, durch die Feinheit der Vorſtellung auffallenden Erſcheinungen, wie daß z. B. der Magnet das Eiſen anzieht, die Flamme zur Naphtha hinzuſpringt, ſondern auch in den allerordinärſten Erſcheinungen; denn kein Körper, der einem andern genähert wird, verändert ihn oder wird von ihm ver-

Digitized by Google

ändert, ohne daß eine gegenseitige Wahrnehmung dieser Veränderung vorausgeht. So nimmt z. B. der Körper die Gänge wahr, in die er eindringt, den Stoß des Körpers, dem er weicht u. s. w., kurz überall ist Wahrnehmung. Die Luft aber nimmt Kälte und Wärme bei weitem feiner wahr, als das Gefühl des Menschen, welches doch für das Maaß der Kälte und Wärme gilt. Die Vorstellung oder Wahrnehmung kann daher getrennt von der Empfindung existiren, denn diese haben die unbeseelten Körper nicht; beide müssen daher streng unterschieden werden. (Augm. Sc. IV. c. 3. et Hist. N. C. IX.)

Die verschiedenen Körper in der Natur haben eine, gleichsam aus ihrer innern Armuth und Dürftigkeit hervorgehende unersättliche Begierde in sich, andere Körper in sich aufzunehmen. So verschlingt die Luft das Licht, den Schall, die Dünste und Gerüche, und zwar mit einer wahren Begierde, als wäre sie mit sich selbst und ihrem eigenen Inhalt nicht zufrieden; außerdem würde sie sie nicht mit solcher Leichtigkeit und Heftigkeit verschlingen. So verschlingt das Wasser trockene Körper und der trockene Körper Flüssigkeiten. Und diese Aufnahme scheint nicht mit Gewalt, sondern gleichsam mit einer gegenseitigen Uebereinstimmung zu geschehen. Dieser Gegenstand verdient daher, aufmerksam erforscht zu werden. Denn der artige Gedanke, daß die Materie eine gemeine Metze ist, die alle Körperformen in sich aufnimmt, ist ein vager Begriff. (Hist. N. C. VIII. §. 800. et N. O. II. A. 48.)

Zwischen den Beschaffenheiten der Körper mit Sinnen und der Körper ohne Sinne findet eine große Uebereinstimmung und Aehnlichkeit statt; der einzige Unterschied ist nur, daß bei den empfindenden Körpern noch Geist hinzutritt. Die Pupille z. B. gleicht einem Spiegel oder dem Wasser, und empfängt und strahlt auf gleiche Weise die Bilder der sichtbaren Dinge zurück. So viele Sinne daher in den belebten Körpern sind, so viele ihnen entsprechende Bewegungen und Bestimmungen finden in den unbeseelten Körpern statt, denen der Lebensgeist abgeht, ob es gleich offenbar mehrere Arten von Bewegungen in den

Digitized by Google

in den unbeseelten Körpern geben muß, als Sinne in den beseelten sind, da die Anzahl der Sinnenorgane so gering ist. Ein offenbares Beispiel hiervon gibt der Schmerz ab. Die verschiedenen Arten, Formen oder Charaktere des Schmerzes, wie der Schmerz beim Brennen, der Schmerz der Kälte u. s. w. existiren sicherlich der bloßen Bewegung nach in den unbeseelten Körpern, wie z. B. in dem Steine oder Holze, wenn es gebrannt, oder durch strenge Kälte zusammengezogen wird u. s. w.; nur fehlt hiernatürlich die Empfindung. (Impet. Phil. p. 722. u. N. O. II. A. 27.)

Unter den verschiedenen Arten von Bewegungen in der Natur gibt es eine ganz eigenthümliche Art, die Bewegung des Zitterns (Motus Trepidationis), die da stattfindet, wo ein Wesen sich gewissermaßen in dem Zustand einer immerwährenden Gefangenschaft und Beklemmung befindet, in einer beengenden, mißbehaglichen Schranke, und daher in eine unaufhörliche Angst und Unzufriedenheit, in eine immerfort tobende und bebende Unruhe geräth. Diese Bewegung findet nicht nur statt in dem Herzen und dem Pulsschlag der lebendigen Wesen, sondern in allen Körpern, die zwischen den Extremen der Behaglichkeit und Unbehaglichkeit, zwischen dem Verlangen, eine freiere, unbeschränktere und ausgedehntere Existenz sich zu verschaffen, und zwischen der Furcht, die Klemme und Schranke ihrer äußeren Existenz und Lage zu durchbrechen, hin und her oscilliren*). (N. O. II. A. 48.)

§. 19.

Der Zweck der Wissenschaft, namentlich der Naturwissenschaft.

Der wahre und vernünftige Zweck der Wissenschaft ist, dem menschlichen Leben Nutzen zu bringen, es mit neuen Erfindungen und Schätzen

*) Ueber B.'s Standpunkt im Verhältniß zur spätern Physik und besondern physikalischen Gegenständen vergleiche man Fischer: Geschichte der Physik seit der Wiederherstellung der Künste und Wissenschaften ꝛc. B. I. S. 35—40, 54—58, 62—67 u. s. w. B. ist da freilich noch sehr weit zurück. Auffallend ist es jedoch, wie auch

Digitized by Google

zu bereichern. Ihr Zweck ist daher nicht etwa Befriedigung der Neugierde oder Amüsement, oder Ruhm und Ansehen, oder die Fertigkeit, gut zu parliren und disputiren, oder Geld und Brod uns zu verschaffen. Die Wissenschaft soll nicht sein ein Ruhebett für den von Neugierde gequälten Geist, oder ein Spaziergang zum Vergnügen, oder ein hoher Thurm, von dem man verächtlich herabblickt, oder eine Burg und Schanze für Streit und Hader, oder eine Werkstatt für die Gewinnsucht und den Wucher, sondern ein reicher Waarenbehälter, eine Schatzkammer zur Ehre des Werkmeisters aller Dinge und zum Nutzen der Menschheit. Der Zweck der Wissenschaft ist daher die Verbindung der ruhigen Betrachtung mit der praktischen Thätigkeit, eine Verbindung, die der Konjunktion der beiden höchsten Planeten gleicht, des Saturnus, des Fürsten (des Principes) der ruhigen Beschauung und des Jupiter, des Fürsten des thätigen Lebens. (N. O. I. A. 81. Augm. Sc. II. c. 2.)

Die Naturwissenschaft hat darum auch keinen andern Zweck, als die Macht und Herrschaft des Menschen über die Natur fester zu begründen und zu erweitern. Die Herrschaft des Menschen über die Natur beruht aber allein auf der Kunst und Wissenschaft. Der Mensch vermag ja nur so viel, als er weiß; sein Wissen und Können fällt in Eins zusammen; denn nur der bemeistert und beherrscht die Natur, der ihr gehorcht (ihr seinen Verstand unterwirft); denn ohne die Erkenntniß der Ursache kann man keine Wirkung hervorbringen, weil das, was für uns in der Erkenntniß die Bedeutung der Ursache hat, uns in der Anwendung zum Mittel dient, oder zur Regel und Anweisung, eine Sache richtig hervorzubringen. (N. O. I. A. 3. 116. 129. Cog. et vis. p. 592. Imp. Ph. p. 684.)

Fischer bemerkt, daß B., dem doch Galiläis Entdeckungen bekannt waren, von der Schwere, der mechanischen Bewegung, dem Druck und Stoß ganz schlechte oder gar keine bestimmte Begriffe hat, und daß er auch noch die Unbeweglichkeit der Erde annimmt (Hist. Nat. Cent. VIII. S. 791. Nov. Org. II. Aph. 48), oder wenigstens *hierüber keine entschiedene* Meinung zu haben scheint. Vergl. Glob. Intellect. cap. VI.

Digitized by Google

§. 20.

Das Weſen der Wiſſenſchaft überhaupt, ihre Herrlichkeit, und ihre Wirkungen auf den Menſchen.

Das Weſen der Wiſſenſchaft beſteht darin, daß ſie das Abbild des Seins iſt. Alles, was daher würdig iſt, zu exiſtiren, iſt auch würdig, gewußt zu werden; die niedrigſten und häßlichſten Dinge ſind darum eben ſo gut Gegenſtand der Wiſſenſchaft als die herrlichſten und koſtbarſten; denn das Niedrige und Gemeine hat eben ſo gut Exiſtenz als das Herrliche. Auch befleckt ſich dadurch nicht die Wiſſenſchaft, ſo wenig als die Sonne, die eben ſo über Kloaken hinwegſchreitet, als über Paläſte. Die Wiſſenſchaft iſt kein Kapitolium, noch eine Pyramide, dem Menſchen zur Ehre und zum Stolze errichtet, ſondern ein heiliger Tempel, nach dem Muſter der Welt in dem menſchlichen Geiſte aufgebauet. (N. O. I. A. 120.)

Die Wiſſenſchaft iſt das Abbild der Wahrheit. Denn die Wahrheit des Seins und die Wahrheit des Erkennens ſind identiſch, und unterſcheiden ſich nicht mehr von einander, als der gerade und reflektirte Strahl. (Augm. Sc. I. p. 18.)

Nicht weniger erhaben als das Weſen der Wiſſenſchaft ſind ihre Wirkungen auf den Menſchen. Die Wiſſenſchaft nämlich erfüllt den Menſchen mit dem Bewußtſein ſeiner Gebrechlichkeit, der Unbeſtändigkeit des Glücks, der Würde ſeiner Seele und ſeiner Beſtimmung und Pflichten; daher die wiſſenſchaftlichen Männer ſich nicht die Vergrößerung ihres Vermögens als ein beſonderes Gut zum Zwecke machen, und die Sorge für ſich der Sorge für das Allgemeine nachſetzen, während der Haufe der Politiker, die nicht eingeweiht ſind in die Wiſſenſchaft der Moral und die Betrachtung des allgemeinen Guts, ſich als das Centrum der Welt betrachten, auf das ſie alles beziehen, und ſelbſt bei allgemeiner Noth nur an ſich und die Errettung ihrer Güter denken. (l. c.)

Digitized by Google

Die Wissenschaft macht den Menschen frei von kindischer und übertriebener Bewunderung der Dinge; denn wir bewundern die Dinge nur entweder wegen ihrer Neuheit oder ihrer Größe, die Erkenntniß aber bringt eben den Menschen zu der Ueberzeugung, daß es nichts Neues unter der Sonne gibt. Wie kann nun aber der noch besonders ein Puppenspiel bewundern, der die Werkzeuge und Fäden kennt, durch die die Puppen bewegt werden? Und was ist irdische Größe für den, den die Wissenschaft zur Anschauung des Universums führt? Selbst der Erdball sammt dem Treiben der Menschen auf ihm erscheint ihm nur als ein Ameisenhäuflein. (l. c.)

Die Wissenschaft benimmt oder vermindert doch wenigstens die Furcht vor dem Tode und dem Unglück, die das größte Hinderniß eines tugendhaften Charakters ist, und macht das Gemüth des Menschen so bildsam und beweglich, daß er nie in einen Zustand moralischer Erstarrung geräth, und gleichsam in seinen Fehlern einfriert, ohne sich selbst mehr anzuregen, und dem Bessern nachzustreben. Davon weiß freilich nichts der unwissenschaftliche Mensch, er weiß nicht, was das heißt, in sich selbst hinabsteigen, und bei sich selbst zu Rathe gehen, und was das für ein süßes Leben ist, welches von dem Bewußtsein seiner von Tag zu Tag zunehmenden Verbesserung und Vervollkommnung begleitet ist. Aus den Wirkungen der Wissenschaft auf den Menschen ergibt sich daher, daß sich das Wahre und das Gute nur unterscheiden, wie das Siegel und sein Abdruck, denn die Wahrheit ist das Siegel der moralischen Güte. (l. c. p. 34.)

Die erhabenste Macht auf Erden, die höchste, die würdigste Herrschaft ist daher auch die Herrschaft der Wissenschaft; denn die Würde und der Werth der Herrschaft richtet sich nach der Würde und dem Werthe des Beherrschten. So bringt es keine Ehre, über Sklaven zu herrschen oder über ein knechtisches Volk; wohl aber ist es ehrenvoll, freie Menschen zu beherrschen, wie es in freien Monarchien und Republiken der Fall ist. Noch weit herrlicher jedoch und erhabener als die Herr-

Digitized by Google

schaft des Staates, ist die der Wissenschaft, denn der Staat gebietet nur über den Willen, die Wissenschaft aber über den Verstand, die Ueberzeugung, die Intelligenz, die der höchste Theil der Seele ist, und selbst über den Willen gebietet. (l. c.)

§. 21.

Die Eintheilung der Wissenschaft.

Am richtigsten theilt man die Wissenschaft nach den drei Fähigkeiten der vernünftigen Seele ein, in welchen sie ihren Sitz und Ursprung hat, folglich in Geschichte, die in dem Gedächtniß, in Poesie, die in der Phantasie, in Philosophie, die in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung hat. (De Aug. Sc. II. c. 1.)

Die Geschichte hat es eigentlich nur mit den durch Zeit und Raum beschränkten Individuen zu thun; denn wenn sich gleich die Naturgeschichte auch mit den Arten abzugeben scheint, so kommt das nur daher, daß die Individuen in der Natur, die unter einer Art stehen, eine solche Aehnlichkeit mit einander haben, daß wer eines kennt, alle kennt. Daher gehört auch eben so gut die Beschreibung solcher Individuen, die einzig in ihrer Art dastehen, wie die Sonne und der Mond, oder auf eine besondere Weise von ihrer Art abweichen, wie die Mißgeburten, in die Naturgeschichte. Alle diese Objekte beziehen sich aber auf das Gedächtniß. (l. c.)

Die Poesie, unter der hier weiter nichts verstanden wird, als die Erdichtung von Geschichten oder Fabeln, hat es auch mit Individuen zu thun; aber die Individuen der Poesie sind erdichtete Wesen; sie bildet sie zwar nach dem Muster der wirklich existirenden Individuen, jedoch so, daß sie dabei sich gar nicht an die Gesetze der Wirklichkeit kehrt, und Dinge nach Belieben ersinnt und einführt, die nie in der wirklichen Welt vorfallen könnten. Aber eben dieß ist die Sache der Phantasie. (l. c.)

Die Philosophie läßt die Individuen fahren, und macht nicht die ersten Eindrücke der Sinne, sondern die von ihnen abgezogenen Begriffe

Digitized by Google

zu ihrem Gegenstand, und beschäftigt sich mit ihrer Verbindung und Trennung, wobei sie sich nach den Gesetzen der Natur und der Evidenz der Sache selbst richtet. Dieses thut aber nur die Vernunft. (l. c. c. 2.)

Die besondern Haupttheile dieser verschiedenen Wissenschaften sind folgende. Die Geschichte ist entweder Naturgeschichte, deren Theile schon früher angegeben wurden, oder Staatsgeschichte (Historia civilis). Diese zerfällt wieder, abgesehen von den speciellen Unterabtheilungen, in Kirchengeschichte, allgemeine Geschichte der Künste und Wissenschaften, eine bis jetzt noch vermißte Wissenschaft, endlich in eigentliche Staatsgeschichte. Die Poesie aber ist entweder erzählende (narrativa) oder dramatische (dramatica) oder paraboliſche (parabolica). De Augm. Sc. II.

§. 22.

Die Philosophie.

Die Philosophie*) hat drei Theile, da sie Gott, die Natur und den Menschen zu ihrem Objekte hat, und ist daher Theologie (nämlich naturalis, im Unterschiede von der inspirata, die auf der Bibel beruht), Naturphiloſophie und Philoſophie vom Menſchen.

Die Erkenntniß der Natur gleicht einem geraden Strahle, die Er-

*) Ueber die Bedeutung der Philoſophie und ihre Nothwendigkeit zur Erkenntniß des Besondern spricht sich B. also aus: Qui in Philosophia et Contemplationibus universalibus positum omne studium inane atque ignavum arbitratur, non animadvertit, singulis Professionibus et Artibus exinde succum et robur suppeditari. Augm. Sc. II. p. 39. — Alius error est, quod post singulas scientias et artes suas in classes distributas, mox a plerisque universali rerum cognitioni et Philosophiae primae remantiatur, quod quidem profectui doctrinarum inimicissimum est. Prospectationes fiunt e turribus aut locis praealtis et impossible est, ut quis exploret remotiores interioresque scientiae alicujus partes, si stat super plano ejusdem scientiae, neque altioris scientiae, veluti speculum adscendat. l. c. I. p. 21.

Digitized by Google

kenntniß Gottes wegen des ungleichen Mediums, nämlich der Kreaturen, vermittelst welcher Gott erkannt wird, einem gebrochenen Strahle, die Erkenntniß des Menschen aber, der sich selbst vorstellt, sich in sich selbst zurückstrahlt, einem reflektirten Strahle. (l. c. III. c. 1.)

Diesen drei Disciplinen muß nun aber eine allgemeine Wissenschaft vorangehen, welche die Mutter aller übrigen Wissenschaften ist, und mit dem Namen der ersten Philosophie, Philosophiae primae, bezeichnet werden kann. Diese muß solche Grundsätze enthalten, welche nicht das Privateigenthum irgend einer besondern Wissenschaft, sondern das Gemeingut mehrerer Wissenschaften zugleich sind. Ein solcher allgemeiner Grundsatz ist z. B.: Dinge, die mit einem Dritten übereinstimmen, stimmen mit sich selbst überein; denn er gilt eben sowohl in der Mathematik, als in der Logik, wo er die Grundlage des Syllogismus bildet. (l. c.)

Die erste Philosophie hat aber auch noch in einem besondern Theile von den relativen oder hinzukommenden Beschaffenheiten der Dinge z. B. der Wenigkeit und Vielheit, der Gleichheit und Ungleichheit, der Möglichkeit und Unmöglichkeit zu handeln. Diese Gegenstände müssen aber ganz anders, als bisher, behandelt und untersucht werden. Bisher hat man z. B. noch nie, so viele Worte man auch über das Viele und Wenige gemacht hat, den Grund zu ermitteln gesucht, warum in der Natur die einen Wesen in so zahlreicher, die andern in so geringer Menge vorhanden sind. Eben so wenig wurde je bei der Materie von der Aehnlichkeit und Verschiedenheit ein genügender Grund angeführt, warum die Natur beständig zwischen verschiedene Arten gewisse Mittelwesen einschiebt, die von beiden etwas an sich haben. Diese Gegenstände dürfen also nicht logisch, sondern müssen physisch betrachtet und untersucht werden. (l. c. u. V. 4.)

Die Naturphilosophie und ihre Theile sind bereits schon dargestellt worden; die natürliche Theologie oder die Philosophie von Gott bestimmt Bacon im gewöhnlichen Sinne, nämlich als die Erkenntniß

Digitized by Google

Gottes aus der natürlichen Vernunft und Betrachtung der Welt, als welche uns seine Attribute, wie Allmacht, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, Anbetungswürdigkeit hinlänglich offenbaren. Es ist also nur noch übrig die Philosophie vom Menschen und die Angabe ihrer besondern Zweige. (l. c. Sc. IV.)

Die Philophie vom Menschen betrachtet diesen entweder im isolirten Zustande, oder in der Verbindung (segregatum aut conjugatum) und ist darnach entweder Philosophie des Menschen phil. humanitatis, oder Philosophie des Staates philos. civilis. Beiden voran geht aber eine allgemeine Wissenschaft, nämlich die von der Natur und dem Stande des Menschen (de natura et statu hominis), welche aber wieder in zwei besondere Wissenschaften, als ihre Theile, zerfällt, in die Wissenschaft von der ungetheilten Natur (natura hominis indivisa) oder der Person des Menschen, welche hauptsächlich eben so wohl von dem Elend, als den ausgezeichneten Eigenschaften oder Vorzügen des Menschen handelt (de miseriis humani generis et praerogativis sive excellentiis) und in die Wissenschaft von dem Bündnisse oder der Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe (de foedere sive de communi vinculo animae et corporis), welche theils betrachtet, wie sich Leib und Seele gegenseitig offenbaren, d. h. wie die Seele aus der Beschaffenheit und Gestalt des Leibes, und umgekehrt der Leib aus den Eigenschaften der Seele beurtheilt und erkannt wird, und so die Lehre von der Anzeigung oder den Zeichen ist (de indicatione), theils aber davon handelt, wie Leib und Seele gegenseitig auf einander einwirken, und daher die besondere Lehre von den Eindrücken (de impressione) bildet.

Die Philosophie vom Menschen im isolirten Zustande aber besteht aus eben so viel Theilen als der Mensch, also aus Wissenschaften, die sich mit der Seele und dem Körper beschäftigen. De Augm. Sc. IV. 1. Die Wissenschaft vom Körper besteht aus eben so vielen Theilen, als es Güter des Menschen gibt, folglich aus der Medicin, die die Gesundheit, aus der Kosmetik, welche die Schönheit, aus der Athletik, welche die

Digitized by Google

Stärke und der Vergnügungskunst (voluptaria), welche das Vergnügen zu ihrem Gegenstande hat. (l. c. c. 2.)

Die Wissenschaft von der Seele handelt theils von der Substanz und den Fähigkeiten der Seele, theils von dem Gebrauch und den Gegenständen ihrer Fähigkeiten (c. 3.). Der letztere Theil enthält die Logik und Ethik. Die Logik selbst aber besteht aus vier Theilen, aus der Kunst der Untersuchung oder Erfindung (ars inquisitionis seu inventionis), der Kunst der Prüfung oder Beurtheilung (ars examinis seu judicii), der Aufbewahrung im Gedächtniß (ars custodiae seu memoriae), endlich aus der Kunst des Vortrags oder Unterrichts (ars elocutionis seu traditionis). (l. c. Lib. V. c. 1.) Die Ethik aber zerfällt in die Lehre vom Ideale oder der Idee des Guten, oder der moralischen Glückseligkeit (de exemplari sive imagine boni) und die Lehre von der Leitung und Kultur des Gemüths (de regimine et cultura animi, georgica animi). (l. c. VII. c. 1—8.)

Die Philosophie, die den Menschen in der Verbindung oder Gesellschaft betrachtet, die philosophia civilis begreift in sich die Lehre vom Umgang, von den Geschäften, vom Staate und dessen Verwaltung. (l. c. Lib. VIII.)

§. 23.

Bacon's Verhältniß zum Christenthum.

Den Schluß in der Bacon'schen Encyklopädie der Künste und Wissenschaften bildet die „heilige" oder „inspirirte Theologie." B. bezeichnet sie als den Hafen, den Ruhesitz und Culminationspunkt des menschlichen Geistes, denn hier stütze sich der Geist nicht, wie außerdem auf das Zeugniß der Sinne, welche von den materiellen Dingen in Bewegung gesetzt werden, sondern auf das Zeugniß einer geistigen Substanz, die ein weit edleres Wesen sei, als eine körperliche Substanz. Aber der Gegenstand dieser Wissenschaft ist keine Sache der Vernunft, sondern des Glaubens. „Wie wir, sagt B. de Augm. Sc. IX., dem göttlichen Gesetz ungeachtet des Widerstrebens unseres Willens

Digitized by Google

gehorchen müſſen, ſo müſſen wir dem Worte Gottes ungeachtet des Widerſtrebens unſerer Vernunft glauben. Je abſurder und unglaublicher ein göttliches Myſterium uns erſcheint, deſto größere Ehre erweiſen wir Gott, wenn wir es glauben.'' Die große Reformation, die B. im Schilde führt, erſtreckt ſich daher nur auf die Philoſophie, nicht Theologie, d. h. nur auf die weltlichen, materiellen, nicht auf die göttlichen, geiſtigen Dinge. Er beginnt ſeine Reformation ausdrücklich mit dem Gebete an die Gottheit, ſie möge verhindern, daß ſein Unternehmen keine üblen Folgen für die Religion habe, daß nicht die Menſchen die Grenzen deſſelben verkennen, nicht das Licht, das er in der Natur anzünde, zur Beleuchtung der Glaubensgeheimniſſe anwenden und dadurch ſie profaniren und zweifelhaft machen. Wegen dieſer ſeiner frommen Geſinnungen und Gedanken gilt B. für das Muſter eines chriſtlichen Naturforſchers. Man leſe De Luc's ſchon oben angeführten Précis de la Philosophie de B. und die gleichfalls ſchon erwähnte Schrift: le Christianisme de F. B. ou Pensées et sentimens de ce grand homme sur la Religion. Beide Schriften haben den Zweck, im Gegenſatz zu den franzöſiſchen Empiriſten und Atheiſten, welche B. zu ihrem Anführer machten, ſein religiöſes oder chriſtliches Weſen hervorzuheben.

Allerdings hatten dieſe Schriftſteller Recht, wenn ſie den Unterſchied B.'s von den franzöſiſchen Empiriſten und Atheiſten hervorhoben, aber eben ſo Recht hatten dieſe, wenn ſie B. mit ſich identificirten. B. iſt ein dualiſtiſches, widerſpruchvolles Weſen. B. iſt unſtreitig ein frommer, gläubiger, ja recht und vollgläubiger Chriſt und doch iſt er zugleich nicht gläubig, nicht Chriſt. Seine Gebete, ſein Glaubensbekenntniß, ſeine Bibelcitate, ſein letztes Buch de Augmentis Scientiarum, ſeine übrigen in ſeinen Werken zerſtreuten religiöſen Gedanken ſind wohl ſchöne Zeugniſſe und Produkte ſeines Chriſtenthums; aber ſein Hauptwerk, ſeine Phyſik, ſein Organum novum iſt das Produkt und Zeugniß eines unchriſtlichen, ja dem Weſen des Chriſtenthums gerade widerſprechenden Geiſtes.

Digitized by Google

Was ist B.'s Haupttendenz? die Natur aus der Natur zu erken-
n, die Natur durch sich selbst zu fassen, die Natur unentstellt durch
inmischungen des menschlichen Geistes oder Wesens überhaupt ans
cht zu ziehen. Das Experiment oder Instrument, dessen Nothwendig-
it B. so hervorhebt, hat eben keinen andern Zweck, als die Natur nicht
is ihren unmittelbaren Beziehungen und Wirkungen auf den
enschen und seine Sinne*), sondern aus ihren Beziehungen und Wir-
ngen auf sich selbst kennen zu lernen, so daß, wie er sagt, der Sinn
r über das Experiment, das Experiment aber über den Gegenstand
theilt. Wenn ich z. B. die warme Hand in laues Wasser stecke, so
hauptet mein Gefühlssinn kategorisch: das Wasser ist kalt, aber mein
uge belehrt mich vermittelst des Thermometers von dem Gegentheil.
ein Urtheil über die Temperatur des Wassers stützt sich daher jetzt auf
e Wirkung, welche dasselbe auf das Queckſilber äußert; ich bin nur
uschauer, habe aber eben deßwegen ein objektives Urtheil.

Die Natur ist aber ein physisches, sinnliches, materielles Wesen.
ie Natur folglich auf eine ihrem Wesen adäquate Weise, also durch
nnliche, physische, materielle Mittel zu erkennen, ist B.'s Haupttendenz.
ber eben diese sinnliche, physische Tendenz B.'s steht im direkten
iderspruch mit dem Wesen oder Geiste des Christenthums. Das
hristenthum lehrt, daß Gott ein Geist ist, daß dieser Geist durch das

*) Docebimus ... quomodo Testatio Sensus, quae semper est ex Analogia
ominis, ad Analogiam Mundi reducatur et rectificetur; neque enim multum Sensui
ibuimus in perceptione immediata, sed quatenus motum sive alterationem rei
anifestat. Imp. Phil. Indic. Vera de Int. Nat. Ich war gerade an diesem Paragra-
hen, als ich die Kritik Haym's über mich erhielt. Ich bemerke dem Verfasser, daß
ie Natur, die ich in dem von ihm so sehr beanstandeten §. 48 (Wesen der Religion)
n Auge und Sinne hatte, bereits seit Bacon kein „Abstraktum" mehr ist, sondern
xistenz hat, und verweise zugleich auf §. 7. Grundsätze der Philos. (S. 275.
l. B.). Doch das Nähere hierüber vielleicht bei einer andern Gelegenheit. Hier
i B., dessen hohe und originale Bedeutung übrigens noch heute den spekulativen
hilosophen ein Räthsel ist, mein Fürsprecher.

Digitized by Google

Wort oder den Gedanken die Welt erſchaffen und daß unter allen erſchaffenen Weſen der Menſch allein wegen ſeines Geiſtes das Ebenbild Gottes ſei. Wenn aber der Geiſt, der Gedanke, das Wort der Schöpfer der Natur iſt, wie kann B. als Chriſt dem Ariſtoteles und Plato darüber einen Vorwurf machen, daß ſie aus Worten, Kategorien, Ideen die Welt conſtruirten? Waren ſie nicht gerade hierin Vorläufer des Chriſtenthums? Warum ſoll das Ebenbild nicht in Gedanken thun, was das Urbild in Wirklichkeit thut? Warum nicht das Princip des Seins das Princip des Erkennens ſein? Warum nicht der Geiſt das Prius der Natur ſubjektiv, in der Erkenntniß ſein, wenn er es in Wirklichkeit iſt? Iſt nicht dieſer Gang der göttlichen Ordnung der Dinge gemäß? Wie kann alſo B. als Chriſt den entgegengeſetzten Weg, den Weg der Induktion, der das Geiſtige aus dem Sinnlichen entſpringen läßt, einſchlagen und als den wahren Weg anpreiſen? Führt dieſer Weg nicht nothwendig zum Senſualismus, Materialismus, Atheismus? Komme ich nicht auf dieſem Wege unvermeidlich dahin, das Materielle, Sinnliche als das Erſte, Unmittelbare, Unableitbare zu faſſen und auszuſprechen? Hat nicht ſchon B. ſelbſt behauptet, daß es in der Natur Unverurſachtes, Incausabilia, eine Grenze der Urſachen gebe, daß es thöricht ſei, wenn man an die letzte, poſitive Urſache oder Materie, ſie ſei nun wie und welche ſie wolle, gekommen ſei, noch weiter nach einer Urſache zu fragen? Wie nahe liegt der Schritt, die Schöpfung dieſer natürlichen Urſache oder Materie aus Nichts, d. h. aus dem Gedanken oder Willen, die B. ſelbſt als eine übernatürliche, unbegreifliche, geoffenbarte Lehre bezeichnet, zu verwerfen und bei der Natur allein ſtehen zu bleiben? Und was heißt denn der Satz: Gott, der Geiſt hat die Natur oder Welt aus Nichts erſchaffen, anders als die Welt oder Natur iſt Nichts für den Geiſt? Wie kann alſo B. das, was für das Urbild des menſchlichen Geiſtes, folglich für dieſen ſelbſt Nichts iſt, zum weſentlichen Gegenſtand deſſelben machen, zu dem *Gegenſtand*, von deſſen Erkenntniß allein das Wohl des Men-

Digitized by Google

ngeſchlechts abhänge? B. ſagt: „wer den materiellen Himmel und Erde in dem Worte Gottes ſucht, in dem Worte, von dem es heißt: mmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte rden nicht vergehen, der ſucht unbeſonnener Weiſe die vernglichen Dinge unter den ewigen, und wenn es wahr iſt, daß , welcher die Theologie, d. h. die Wiſſenſchaft der geoffenbarten ıge in der Philoſophie ſuchte, gerade ſo verfahren würde, wie ein nſch, welcher die Lebenden unter den Todten ſuchte, ſo iſt nicht weniger wahr, daß der, welcher im Gegentheil die Philoſophie der Theologie ſuchte, dem gleicht, der die Todten unter den benden ſuchte.“ Wie kann aber der Geiſt, wenn er die Wahl iſchen Lebenden und Todten, zwiſchen Ewigem und Vergänglichen , ſich auf dieſes concentriren? Wird er nicht nothwendig das Verıgliche mit Verachtung wegwerfen, um ſich nur dem Ewigen zu widn? Wie kann alſo B. als ein Chriſt die Meinung, daß der Geiſt) von ſeiner Würde etwas vergebe, wenn er ſich mit den beſondern, nlichen, in die Materie verſenkten Dingen beſchäftige, als ein verwerfhes Vorurtheil bezeichnen? Iſt nicht der Geiſt, wie er ſelbſt ſagt, ig, unſterblich? Wie kann er alſo mit vergänglichen Dingen, mit ingen, die unter ſeiner Würde ſind, ſich abgeben? Iſt nicht der einzige ner würdige Gegenſtand Gott oder, was ziemlich eins iſt, Er ſelbſt? nd wie kann B. die Meinung, daß dem menſchlichen Geiſte die Wahrit eingeboren ſei, daß die Sinne nur die Funktion hätten, den Geiſt erregen, aber nicht zu unterrichten, als eine thörichte dünkelhafte Einldung bezeichnen*)? Findet ſie nicht ihren Grund oder wenigſtens r Beſtätigung und Rechtfertigung in der Lehre, daß der menſchliche iſt das Ab- oder Ebenbild Gottes, alſo das Ebenbild des höchſten,

*) Opinione elata et commentitia, qua veritas humanae mentis veluti indigena, e aliunde commigrans, et sensus intellectum magis excitare, quam informare asseretur. (Cogit. et Visa.)

Digitized by Google

wahren Wesens sei? Hat denn nicht der Mensch in der Gottähnlichkeit seines Geistes einzig die Quelle der Wahrheit? Wie soll er sie also außer sich suchen? B. sagt, daß die Natur nicht den Willen, sondern nur die Macht Gottes offenbare, daß sie wohl zur Widerlegung des Atheismus, aber nicht zur Begründung der Religion hinreiche, daß sie also nichts Positives von Gott aussage, ja daß man eigentlich, streng genommen, von der Natur auf Gott nicht schließen könne, denn zwischen dem materiellen Wesen der Natur und dem geistigen Wesen Gottes sei keine Analogie, keine Aehnlichkeit, Gott sei nur sich selbst gleich, daß die Natur oder Welt nicht, wie die Alten sagten, das Bild, sondern das Werk Gottes, der Mensch aber nicht, wie gleichfalls die Alten sagten, das Bild der Welt, sondern Gottes sei*). Wie kann also B. als Christ dem Gottesbild zumuthen, daß es die Schleußen der profanen Sinne öffnen, sich in den Koth der gottlosen Materie versenken solle? Heißt das nicht, das Licht unter den Scheffel stellen? Stimmt aber das mit den Lehren und Geboten des Christenthums überein? Nein! es widerspricht dem Christenthum. B. hebt auf dem Gebiete der Physik, der Naturwissenschaft die Wahrheit und Gültigkeit des Christenthums auf. Nichts hat die Menschheit mehr von der Natur abgezogen, als das Christenthum, Nichts mehr die Gesinnungen und Vorurtheile erzeugt oder doch genährt, die B. für die größten Hindernisse des Naturstudiums erklärt. Indem er daher diese Hindernisse beseitigt, beseitigt er indirekt das Christenthum selbst; aber natürlich nur als Physiker, als naturwissenschaftlicher Reformator, denn außerdem und nebenbei ist er Christ comme il faut.

*) Diese Stellen stehen de Augm. Sc. III. 2. et I. Imp. Phil. de Interp. Nat. S. XII. Cog. et Vis.

Digitized by Google

II.

Thomas Hobbes.

§. 24.

Uebergang von Bacon zu Hobbes.

Mit der Erfahrung, der Wahrnehmung der sinnlichen Wirklichkeit, ie Bacon als den wahren Weg zur Erkenntniß anpries, wurde das, as wir überhaupt das Materielle, Sinnliche oder Erscheinende nen- en, das Ziel und wesentliche Objekt des Geistes, ganz im Gegensatze egen jenes innerlich religiöse und metaphysische Leben des Mittelalters, o der Geist jenseits der Natur, jenseits der gegenwärtigen, sinnlichen Wirk- lichkeit einerseits in die Anschauung des göttlichen Wesens, wie im Mysti- cismus, andererseits in die Betrachtung der abstrakten Bestimmungen des Wesens überhaupt, wie in der scholastischen Metaphysik vertieft war; und der Geist, der nur das und nur so ist, was und wie sein Objekt ist, wurde dadurch selbst sinnlich, materialistisch. Wie der Mensch, wenn r aus der Schule, wo er entfernt vom Leben, in der Zucht unter stren- gen Regeln und Gesetzen gehalten wird, heraustritt, jetzt im Bewußt- ein oder Gefühle seiner Selbstständigkeit sich in das Leben hineinwirft; wurde der menschliche Geist, als er das Gymnasium des Mittelalters ließ, und, befreit von der Zucht der Kirche und dem Formenwesen der lten Metaphysik, auf die Universität der neuern Zeit zog, jetzt, in der bsonderung von allem Höhern und Uebersinnlichen, gleichsam vom auſche der Sinnlichkeit ergriffen, in den Materialismus hinuntergeriſ- t, seiner selbst entleert.

Diese Geistesausleerung zeigt sich zuerst in der Form eines Systems s Empirismus und Materialismus in Hobbes, der Unmögliches ollte, nämlich die Empirie als Philosophie selbst aussprechen und

Digitized by Google

geltend machen*), deſſen ungeachtet aber unſtreitig einer der intereſſanteſten und geiſtreichſten Materialiſten der neuern Zeit iſt. Wie die Philoſophie oder richtiger der Materialismus Hobbes' nichts Urſprüngliches, nichts Unbedingtes und Abſolutes, nichts aus ſich ſelbſt Beſtimmendes und Bewegendes zum Inhalt und Objekt hat; ſo iſt auch der Form nach ſeine Philoſophie oder ſein Syſtem (wenn man anders nur dieſe Worte bei H. anwenden darf) kein Syſtem, ſondern eine Gedankenmaſchine, ſein Denken reiner Mechanismus, eben ſo äußerlich, ſo locker zuſammengehalten, wie eine Maſchine, deren Theile trotz ihres Zuſammenhangs ein unlebendiges, einheitsloſes Außereinander bleiben, eben ſo langweilig, einförmig, trocken, wie eine mechaniſche Operation, ſo indifferent und blind, wie der Zufall oder die äußerliche, mechaniſche Nothwendigkeit, indem er gleichgültig gegen den differenten, ſpecifiſchen Inhalt der Dinge Alles nivelirt, d. i. ohne Unterſcheidung, ja mit der Negation der Differenz beſtimmte Geſetze oder Kategorien, die nur innerhalb der beſchränkten, untergeordneten Sphäre beſtimmter Objekte

*) Allerdings iſt es ein Widerſpruch, die Empirie, wenigſtens die rohe, unausgebildete, unvollendete Empirie als Philoſophie ausſprechen zu wollen. „Wird denn aber je die Empirie fertig, verläuft ſie ſich nicht ins Unendliche?" Aber, frage ich dagegen, wird denn je die Philoſophie fertig? Für ſich freilich iſt der Philoſoph fertig, ſeine Beſtimmungen gelten ihm für die abſoluten, adäquaten, letzten, ſchlechthin nothwendigen und allgemeinen; aber ſind ſie es auch für die Andern, für die Zukünftigen? Mit Nichten; das „abſolute Wiſſen" dieſer Philoſophie erweiſt ſich mit der Zeit als endliches Wiſſen, ihr Allgemeines als Partikuläres, ihr abſolut Nothwendiges nur als zeitlich, hiſtoriſch Nothwendiges. Und die Philoſophie wird ſich ſo lange in's Unendliche verlaufen, ſo lange es einen empiriſchen Verlauf in's Unendliche gibt, d. h. ſo lange als Zeiten auf Zeiten, Menſchen auf Menſchen folgen. Die Vorwürfe, die die ſpekulative Philoſophie dem Empirismus macht, treffen daher ſie ſelbſt. Uebrigens iſt der Hobbes'ſche, überhaupt moderne Empirismus keineswegs der abſolute, ſondern ein endlicher, beſchränkter Empirismus, denn überall macht er beſtimmte Erſcheinungen zum abſoluten Weſen. So macht H. das Rechnen zum Weſen des Denkens, ſo die Erſcheinung des Menſchen im Bürgerkrieg zum urſprünglichen Weſen des Menſchen. Im Leviathan c. 13 führt er ſelbſt ausdrücklich den Bürgerkrieg als ein Beiſpiel von dem Naturſtand des Menſchen an.

Digitized by Google

gelten, die Gesetze des endlichen oder äußerlichen Mechanismus auf alle Objekte ausdehnt. Der logische Begriff, der den Empirismus oder Materialismus des Hobbes, wie der spätern Empiristen beherrscht, ist daher, weil er eine Verneinung alles Substanziellen und Unbedingten ist, allein der Begriff der Relativität oder Bedingtheit. Denn selbst der Geist ist in ihm kein Ursprüngliches, von sich selbst Anfangendes, Erstes, sondern ein lediglich Gesetztes und Bedingtes*); alle seine Erkenntnisse und Begriffe entspringen aus den Bildern und Vorstellungen der Sinne, diese aber sind Wirkungen der Bewegungen zwischen den Organen und der einwirkenden Objekte, diese Bewegung der einwirkenden Objekte ist aber selbst wieder eine von einer andern bedingte, diese letztere wieder und so fort bis ins Unendliche; denn im Begriffe der mechanischen Bewegung liegt nicht der Begriff der Ursprünglichkeit, des Selbstanfangs, sondern der der Bedingtheit. Der Empirismus hat daher keinen Anfang, keine Mitte, kein Ende, d. h. überhaupt kein Princip, denn er hat keine substanziellen Begriffe zu seinem Princip, sondern wie sein Objekt, so sind seine Begriffe selbst relativ, bedingt; er ist und kann daher nie sein ein System, wenn auch äußerlich konsequent, ist er doch innerlich halt- und zusammenhangslos.

Aber gerade in dieser Entleerung und Entäußerung des Geistes, in dieser excentrischen Materialität des Denkens liegt das Interessante und historisch Bedeutsame des Hobbesischen Systems, liegt seine Nothwendigkeit, sein Zusammenhang mit der Geschichte der neuern Zeit und in diesem seine Rechtfertigung und Würdigung. Denn es war ganz in der Ordnung, daß der menschliche Geist, als er aus dem engen und dumpfen Gymnasium des Mittelalters, aus dem beschränkten Kreise

*) Der Geist ist nichts anderes, sagt H. in seinen Einwürfen gegen Cartesius, als eine Bewegung in gewissen Theilen des organischen Körpers.

Digitized by Google

seiner frühern klösterlichen Eingezogenheit und Abgeschiedenheit von dem Leben und der Welt in das freie Universitätsleben der neuern Zeit überging, in das entgegengesetzte Extrem verfiel, und alles Ideale, Uebersinnliche, alle Metaphysik jetzt als ein Nichtiges verwarf. Der Empirismus und Materialismus ist im Lebenslauf des denkenden Geistes, was im Lebensgang des Einzelnen die Periode ist, wo er von der Höhe seiner ersten, nur noch subjektiven, durch keine Erfahrung begründeten idealen Anschauungen in die Fluthen des sinnlichen Lebens sich hinabstürzt. Erst der Idealismus, welcher aus den Zerstreuungen dieser erfahrungsreichen Periode zurückkehrt, ist bewährter, seiner selbst gewisser Idealismus. Daher wurde auch der abstrakte, subjektive Idealismus der Cartesischen Philosophie erst auf der Rückkehr aus dem Empirismus der Engländer in Kant und Fichte, in denen der Geist wieder zu sich selbst kam, sich in sich sammelte, inhaltsreicher, bewährter Idealismus *).

*) Gegen die Bedeutung, die hier dem Empiris- und Materialismus gegeben wird, wird man wohl nicht einwenden, daß ja auch die Materialisten zum Theil vom Sinnlichen als einem bloßen Scheine, wie Hobbes von dem great Deception of sense, sprechen, die Realität der Sinnenvorstellungen aufheben; denn der Idealismus, wie er sich innerhalb des Empirismus findet, ist selbst Materialismus. Auch ist wohl zu merken, daß hier der Empirismus überhaupt nach seinem allgemeinen Begriff bezeichnet wird. Hobbes ist ein ganz abstrakter Materialist, d. h. der Begriff, der seine Philosophie beherrscht, ist der Begriff der bloßen Materie, des bloßen Körpers, oder richtiger des abstrakten, mathematischen Körpers, dessen wesentliche Bestimmung allein die Quantität ist. Dieser reine gedankenhelle Körper ist das Substanzielle in seiner Philosophie, in dieser Reinheit und Abstraktion ist er aber die Negativität und Idealität aller sinnlichen Accidenzen, d. i. aller Qualität; d. h. ist nur die durch den Gedanken allein wahrnehmbare Beschaffenheit, die ganz abstrakte Qualität, die Quantität die substanzielle Bestimmung des Körpers; bei spätern Materialisten dagegen, besonders französischen, ist der Begriff, der sie beherrscht, der der sinnlichen Materie, des sinnlichen Körpers, die Versenkung in die abstrakte Körperlichkeit der Materialität ist bei ihnen zur Versenkung in die Sinnlichkeit, in das Wesen der sinnlichen Vorstellung und Empfindung geworden.

Digitized by Google

§. 25.

Hobbes' Leben.

Thomas Hobbes wurde 1588 geboren zu Malmesbury in der Grafschaft Wilton, wo sein Vater Prediger war. Er verrieth frühzeitig lebhaften Geist, und bezog daher schon im zarten Jünglingsalter die Universität Oxfort, wo damals noch die scholastisch aristotelische Philosophie herrschte. Mehr als die Schule trug daher zur Entwickelung seiner Geistesrichtung eine Reise durch Frankreich und Italien bei, wo er durch die Bekanntschaft und den Umgang mit den Gelehrten dieser Länder zu eigenem Nachdenken und dem Zweifel an der Nützlichkeit und dem Werthe der bestehenden Schulweisheit erwachte. Nach der Rückkehr in sein Vaterland warf er daher mit Ekel und Widerwillen die damalige Metaphysik, Logik und Physik weg, weil sie für das Leben unbrauchbar und durch die Erfahrung nicht begründet wären, und las dafür fleißig die griechischen und lateinischen Philosophen, Dichter und Geschichtschreiber, von denen er den Thucidides selbst ins Englische übersetzte. Obgleich sein Haß gegen die Schulweisheit durch diese Lektüre nur noch stärker wurde; so hatte er doch noch nicht sich selbst eine bestimmte philosophische Methode oder Anschauung angeeignet, sondern huldigte dem Eklekticismus, zu dem ihm eben so wohl eigene Neigung, als der freundschaftliche Umgang mit Bacon brachte, der von ihm rühmte, daß keiner mit solcher Leichtigkeit, wie er, in seine Gedanken eingehe. Auf einer zweiten Reise aber überzeugte er sich durch die Lektüre des Euklides, dessen Studium er erst begann, als er schon über 40 Jahre alt war, von der Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit der mathematischen Methode und ihrer Anwendung auf die Philosophie. Eine dritte Reise durch Italien und Frankreich wurde für ihn durch seine Bekanntschaft mit Galiläi, Peter Gassendi und Mersenne, und das Interesse, das er jetzt an der Physik nahm, von noch größerer Wichtigkeit. Nach der Rückkehr in sein Vaterland, im

Digitized by Google

Jahre 1637, veranlaßten ihn jedoch die dortigen Volksbewegungen, ſich zunächſt hauptſächlich auf die Politik zu legen, in der Abſicht, aus der Philoſophie her ein Heilmittel gegen die demokratiſchen Tendenzen in ſeinem Vaterlande zu holen. Dem Elend eines Bürgerkrieges zu entgehen, verließ er ſein Vaterland, und begab ſich wieder nach Paris, wo er in vertrauter Freundſchaft beſonders mit Gaſſendi lebte, und auch mit Carteſius durch die Vermittelung Merſenne's bekannt wurde. Hier gab er aus Theilnahme an dem Schickſal ſeines Vaterlandes, um die Rechte des Königs und die Nothwendigkeit einer unumſchränkten oberſten Gewalt zur Erhaltung des Friedens zu erweiſen, von Neuem mit Noten vermehrt, ſein Buch de Cive heraus, das ſchon 1642, aber nur in wenigen Exemplaren, zu Paris erſchienen war.

Die politiſchen Grundſätze, die H. in dieſer Schrift ausſprach, bildeten daher auch den ſchneidenſten Gegenſatz zu den demokratiſchen und revolutionären Principien, die zu ſeiner Zeit in ſeinem Vaterlande hauſten. Während dort die Demokratie das monarchiſche Moment aus dem Staate ausſchied, Alles nur in das Volk concentrirend, macht er dagegen jenes Moment zum einzigen, ausſchließlichen Princip des Staates, faßt es ſogar als den Staat ſelbſt auf, und bildet ſo aus ſeinem Staate einen Kopf ohne Körper*).

Von Paris begab ſich H. wieder in ſein Vaterland zurück, wo er ſich jedoch keiner politiſchen Partei anſchloß, ſondern nur in der Ver-

*) Villemain äußert ſich in ſeiner Histoire de Cromwel 2. Vol. über Hobbes ſowohl in politiſcher als religiöſer Hinſicht alſo: .... c'etoit dans le spectacle de la révolution anglaise, qu'il avait surtout puisé l'amour du despotisme, le mépris de la religion, profanée par tant de folies, et ce culte honteux de la fatalité et de la force, auquel il a reduit toutes les croyances et tous les droits. Embrassant le pouvoir absolu par haine pour les fureurs populaires, se réfugiant dans l'athéisme pour échapper aux absurdités des sectes, ce philosophe incrédule avait été l'un des hommes les plus dévoués à l'autorité royale et l'un des plus ardents ennemis de toute réforme politique etc.

Digitized by Google

bindung mit Gelehrten, wie Harvey, Selden, Cowley, lebte, und sich mit der Ausarbeitung seiner Philosophie beschäftigte.

H. machte sich durch seine Schriften, besonders seine Schrift de Cive und seinen Leviathan, die sogar noch nach seinem Tode von der Universität Oxford zum Feuer verdammt wurden, eine Menge nicht nur wissenschaftliche, sondern auch persönliche Feinde. „Es streiten mit mir, schreibt er selbst an Samuel Sorbiere, die Mathematiker — er hatte sie durch seine Kritik der Mathematik gegen sich aufgebracht —; es streiten mit mir viele Politiker und der Klerus über das Recht des Königs. Ein Theil des Klerus zwang mich, aus England nach Frankreich zu flüchten und ein anderer Theil des Klerus zwang mich wieder aus Frankreich nach England zu flüchten.“ Aber auch hier ließ ihm die Geistlichkeit keine Ruhe, indem sie ihn der Ketzerei und selbst des Atheismus beschuldigte. Seine letzten Schriften waren eine Uebersetzung des Homers, ein Dialog über den Bürgerkrieg in England, der übrigens ohne sein Wissen veröffentlicht wurde, ein physiologisches Dekameron oder zehn Bücher von der Naturphilosophie, endlich eine Streitschrift über die Nothwendigkeit und Freiheit der menschlichen Handlungen.

H. hatte das Glück, bis an sein Lebensende die Kraft seines Geistes und seiner Sinne ungeschwächt zu behalten. Sein Tod erfolgte 1679 im 91. Jahre seines Lebens, das er im Cölibate zugebracht hatte, den er für den dem Studium der Philosophie angemessensten Stand hielt, ob er gleich in seinen jüngern Jahren nichts weniger, als ein Weiberfeind war.

H. las nur sehr gute und eben darum sehr wenige Bücher. Ja er pflegte oft zu sagen, wenn er so viel über den Büchern gelegen wäre, als andere Gelehrte, so wäre er eben so unwissend, wie sie, geblieben.

Seine für die Geschichte der Philosophie wichtigsten Schriften sind Elementorum philosophiae Sectio prima de Corpore. De Homine sive Elementorum Philosophiae Sectio secunda. Elementorum Phil. Sectio tertia de Cive.

Digitized by Google

De Libertate et necessitate. Leviathan sive de Materia, Forma et Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis. Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia. Amstelodami 1668. Die Hauptquelle für sein Leben ist Thomae Hobbes Angli Malmesburiensis philosophi Vita. Caropoli 1681, dessen Verfasser John Aubry, Hobbes Freund, ist.

§. 26.

Hobbes Gedanken über die Philosophie, ihre Materie, Form und Eintheilung.

Objekt der Philosophie ist jeder Körper, der als irgend wie entstanden vorgestellt, und irgend wie verglichen werden kann, d. i. Alles, was zusammengesetzt und aufgelöst werden kann, was eine Entstehung oder Eigenschaft hat. Was daher unentstanden ist oder keine Beschaffenheit hat, ist nicht Gegenstand der Philosophie, denn sie beschäftigt sich damit allein, die Eigenschaften aus der Ursache oder die Ursache aus den Eigenschaften zu erkennen. Die Philosophie als bloße Körperlehre schließt daher von sich die Theologie aus, die Lehre von der Natur und den Eigenschaften Gottes, als des Ewigen, Unerzeugten, Unbegreiflichen, kurz Alles, was nicht Körper oder Körperbeschaffenheit ist. (Logic. c. 1. §. 8.)

Unendliches ist also nicht Gegenstand der Philosophie. Vom Unendlichen gibt es keine Vorstellung; nicht der Mensch, noch sonst ein endliches Wesen, nur das Unendliche selbst kann vom Unendlichen einen Begriff haben. Alles, was wir wissen, haben wir nur von unsern sinnlichen Vorstellungen oder Bildern. Das Wissen und der Verstand sind selbst weiter nichts, als eine von dem Drucke der äußern Objekte auf die Organe erregte Bewegung des Gemüthes. Alle unsere Begriffe sind darum nur Begriffe vom Endlichen. Von Gott wissen wir nur soviel, daß er existirt, daß er schlechtweg ist, und in Beziehung auf uns Gott d. i. König, Herr und Vater ist. (Phys. c. 26. §. 1. u. de Cive c. 15. §. 14.)

Digitized by Google

Die Philoſophie iſt daher nichts anderes, als die durch richtiges Denken oder Schließen erlangte Kenntniß der Wirkungen oder Erſcheinungen aus ihren Urſachen und der möglichen Urſachen aus ihren Erſcheinungen oder Wirkungen. Sie hat auch keinen andern Zweck, als dem menſchlichen Leben Nutzen und Vortheil zu bringen. (Log. c. 1. §. 2. u. 6.)

Da die Philoſophie bloße Körperlehre iſt, es aber zwei von einander verſchiedene Gattungen von Körpern gibt, wovon der eine, durch die Natur zuſammengefügt, der natürliche Körper, der andere aber, durch den Willen der Menſchen vermittelſt Verträge gemacht, Staat heißt; ſo ſind die Natur- und Staatsphiloſophie die zwei Hauptheile der Philoſophie. Da aber die Erkenntniß des Staats die Erkenntniß von den Neigungen, Affekten und Sitten der Menſchen vorausſetzt; ſo zerfällt die Staatsphiloſophie wieder in zwei Theile, nämlich in die Ethik, die von den Neigungen und Sitten, und in die Politik, die von den Pflichten der Bürger handelt. (l. c. §. 9.)

Die Naturphiloſophie aber beſteht aus der Ontologie oder Philosophia prima, welche von dem allgemeinſten Gegenſtand, dem Körper und deſſen Accidenzen, der Größe und Bewegung handelt, der Lehre von den Verhältniſſen, der Bewegung und der Größen (der angewandten Mathematik und Geometrie) und der eigentlichen Phyſik oder der Lehre von den Naturerſcheinungen (Leviath. c. 9. und überhaupt Sect. I. de Corp.) Voran geht aber als das „Licht der Vernunft (ad Lectorem*) die Logik, deren Gegenſtand die Zeichen und Merkmale der Gedanken, die Namen oder Worte ſind, weil ohne ſie ſich keine Wiſſenſchaft erwerben läßt und von ihrem richtigen Gebrauch allein die Richtigkeit unſers Denkens und Schließens abhängt.

Die Thätigkeit der Philoſophie, das Denken oder Schließen iſt nichts weiter, als ein Rechnen. Das Rechnen nämlich beſteht in der

*) Sehr intereſſant iſt dieſes kurze Vorwort, worin er den genetiſchen Gang ſeiner Philoſophie nach dem Vorbild der moſaiſchen Geneſis zeichnet.

Digitized by Google

Erkenntniß der Summe, wenn mehrere Dinge gleichzeitig zu einander hinzugesetzt werden, und des Restes, wenn eines von dem andern abgezogen worden ist. Alles Denken reducirt sich daher auf die Operationen des Addirens oder Subtrahirens; denn das Rechnen beschränkt sich nicht blos auf Zahlen, es kann auch die Größe zur Größe, die Bewegung zur Bewegung, die Zeit zur Zeit u. s. w. hinzugesetzt, und wieder davon abgezogen werden. (Log. c. 1. §. 2 et 3.)

Da das Denken überhaupt nur eine ganz äußerliche Operation ist, nichts weiter als ein Addiren und Subtrahiren, und die Philosophie nur erzeugbare und auflösbare Dinge zu ihrem Objekte hat; so ist sie ganz in dem Sinne, wie die Mathematik, eine demonstrative Wissenschaft, und dieselbe Gewißheit der Beweise, die das Eigenthümliche der Geometrie ausmacht, kann auch in der Philosophie stattfinden, wenn nur die Definitionen (d. i. die ersten Sätze, die Principien der Demonstration) richtig sind. (l. c. c. 6. §. 16 et 13.)

Bei den Dingen, die eine Ursache und Entstehung haben, muß daher die Philosophie in der Definition derselben die Ursache oder Entstehungsweise angeben, also z. B. den Kreis definiren, als eine Figur, die aus der Umdrehung einer geraden Linie in der Ebene entsteht, denn der Zweck der Demonstration ist die Erkenntniß der Ursachen und Entstehungsweisen der Dinge. (l. c.)

Durch diese Demonstration jedoch, die aus ihrer Entstehung eine Materie ableitet, und daher eine Demonstration a priori ist, können wir nur die Dinge erkennen, deren Erzeugung von unserer eigenen Willkür abhängt. Die meisten, die Größe betreffenden Lehrsätze können daher bewiesen werden; denn, da die Ursachen der Eigenschaften, welche die einzelnen Figuren haben, in den Linien liegen, die wir selbst ziehen, und die Entstehung der Figuren also von unserm Willen abhängt; so wird zur Erkenntniß jeder eigenthümlichen Beschaffenheit einer Figur weiter nichts erfordert, als daß wir genau Alles erwägen, was sich aus der Konstruktion ergiebt, die wir in der Zeichnung der Figur selbst machen.

Digitized by Google

Die Urſachen der natürlichen Dinge aber ſind nicht in unſerer Gewalt, und überdem noch ihr wichtigſter Theil (der Aether nämlich) unſichtbar; bei ihnen können wir daher ihre Eigenſchaften nicht aus ihren Urſachen, ſondern wir müſſen vermittelſt der Demonſtration a posteriori aus den Wirkungen und Erſcheinungen ihre Urſachen ableiten. Indeß, da ſich auch die Phyſik, die Wiſſenſchaft von der Natur, auf die Geometrie, die Größenlehre ſtützt, indem die Erkenntniß der Bewegung, die Alles in der Natur bewirkt, die Erkenntniß der Quantität vorausſetzt; ſo gibt es auch in der Phyſik manche a priori demonſtrirbare Gegenſtände. Die Politik und Ethik dagegen, als die Wiſſenſchaften vom Gerechten und Ungerechten, vom Billigen und Unbilligen, können a priori demonſtrirt werden, weil wir ſelbſt die Urheber der Verträge und Geſetze ſind, welche die Principien und Urſachen des Rechten und Billigen ſind; denn ehe es Geſetze und Verträge gab, war weder Recht noch Unrecht*). (De Homine c. 10. §. 5.)

Das Eigenthümliche der methodiſchen Demonſtration beſteht nun näher darin, daß 1) die ganze Reihe der Schlüſſe den Geſetzen des Syllogismus gemäß iſt, 2) daß die Prämiſſen der einzelnen Schlüſſe bis auf die erſten Definitionen vorher demonſtrirt ſind, 3) daß nach den Definitionen der weitere Fortgang in der nämlichen Weiſe geſchieht, in der der Lehrende jedes Einzelne gefunden hat, daß alſo zuerſt die Gegenſtände demonſtrirt werden, welche den allgemeinſten Definitionen am nächſten liegen, und den Inhalt der Philoſophie, welche die erſte Philoſophie, Philosophia prima heißt, ausmachen; hierauf

*) Die Art, wie H. das Denken und die Demonſtration auffaßt, iſt nicht nur deswegen intereſſant, weil ſie die mechaniſche Aeußerlichkeit ſeiner Denkweiſe deutlich darſtellt, ſondern auch deßwegen, weil in ihr ſchon die Kantiſche Anſicht vom Denken enthalten iſt, namentlich wie ſie Jakobi ausſprach und erfaßte, dem zufolge das Denken ein äußerlicher Mechanismus iſt, ſich nur begreifen läßt, was ſich conſtruiren läßt, nur das aber conſtruirt werden kann, was man ſelbſt erzeugen, machen kann, und daher ein begreifendes Wiſſen vom Ewigen, Unendlichen unmöglich iſt.

Digitized by Google

die Gegenstände, welche durch die Bewegung schlechtweg demonstrirt werden können, also die Gegenstände der Geometrie; nach diesen die Dinge, welche durch sichtbare Bewegung, wie Stoß und Zug, bewiesen werden können. Von hieraus wird fortgegangen zur Bewegung der unsichtbaren Theile oder der Veränderung, und zur Lehre vom Sinne und der Einbildungskraft, d. i. zur Physik, und von dieser endlich zur Moral, die die Bewegungen der Seele betrachtet, wie Hoffnung, Begierde, Liebe, Haß, Furcht, worin die ersten Gründe der Pflichten oder Politik enthalten sind. (Log. c. 6. §. 17.)

§. 27.

Kritische Uebersicht der Hobbes'schen Naturansicht.

Wie das Denken, die innigste Thätigkeit des Geistes, bei Hobbes weiter nichts ist, als die ganz äußerliche, mechanische Operation des Rechnens; so ist ihm die Natur auch nicht Gegenstand als ein lebendiges Wesen, als Natur, sondern um einen Ausdruck aus der neuern Philosophie zu nehmen, als ein todtes Objekt, und seine Naturphilosophie daher nicht Naturphilosophie, sondern nur Körper- und Bewegungslehre; denn dem, was in der neuern Philosophie Objekt genannt wurde, entspricht das, was in der frühern Körper oder Materie hieß. H. legt bei seiner Naturphilosophie einzig und allein die mathematische Anschauung zu Grunde, die Mathematik hat bei ihm nicht, wie bei Bacon sekundäre, sondern primitive, produktive Bedeutung; aus ihr allein erzeugt er, so zu sagen, die Natur. Dem zufolge ist nothwendig das einzig Substanzielle und Wirkliche von der Natur bei ihm der Körper als Körper lediglich und allein in der Bestimmung der Quantität oder Größe*). Diese ist das einzig wesentliche und reale Prädikat, ohne

*) Intelligendum est .... Accidentia quidem ea, propter quae aliam rem animal aliam arborem, aliam aliter nominamus, generari et interire et proinde nomina illa non

das der Körper nicht ſein, noch vorgeſtellt werden kann. Und da als das Subſtanzielle von der Natur lediglich der Körper als Körper zu Grunde gelegt iſt, der Körper als ſolcher aber ein Todtes, ein Gleichgültiges, ein Auseinandergetrenntſein iſt; ſo kann die Aufhebung dieſer Gleichgültigkeit und Getrenntheit der Körper, eine Aufhebung, durch welche Verbindung und Zuſammenhang, und durch dieſe erſt Leben und Beſtimmung entſteht, der Körper ein beſtimmter Körper, die Größe eine qualitative wird, nur die Bewegung und zwar die mechaniſche, in Druck, Stoß, Zug ſich äußernde Bewegung ſein. Das Princip der Beſtimmung iſt alſo die Bewegung*). Da aber jede Bewegung bei dieſen Vorausſetzungen nur eine andere Bewegung zum Grunde hat, dieſe wieder eine andere und ſo fort, da das Princip und der Anfang der Bewegung nicht in der Natur, als bloßem Körper liegen kann; ſo iſt die Bewegung nur von dem denkenden Subjekte, das ſie als eine Thatſache aus der Erfahrung aufgenommen, in die Natur hineingetragen, ſie iſt ihr nicht immanent. Die ſinnlichen Qualitäten, welche aus dem mathematiſchen Körper erſt den ſinnlichen und empfindlichen, den phyſikaliſchen machen, welche die Dinge differenziren und

---

amplius ipsis convenire, quae prius conveniebant, non autem generari aut perire magnitudinem, propter quam nominamus aliquid corpus. Philosophi, quibus a ratione naturali discedere non licet, supponunt, corpus generari aut interire non posse, sed tantum sub diversis speciebus aliter atque aliter nobis apparare . . . Accidentia autem caetera praeter magnitudinem sive extensionem omnia generari et interire posse, manifestum est . . . Corpora itaque et accidentia, sub quibus varie apparent, ita differunt, ut corpora quidem sint res non genitae, accidentia vero genita, sed non res. Philosoph. prima c. VII. 20.

*) Causae Universalium (z. B. lineae, planianguli) (eorum quorum causae aliquae omnino sunt) manifestae sunt per se sive naturae (ut docunt) notae, ita ut nulla omnino Methodo indigeant; causa enim eorum omnium Universalis una, est motus. Nam et figurarum omnium varietas ex varietate oritur motuum quibus construuntur, nec motus aliam causam habere intelligi potest praeter alium motum, neque varietates rerum sensu perceptarum ut colorum, sonorum, saporum etc. aliam habent causam praeter motum. Log. c. VI. 5.

Digitized by Google

ſpecificiren, und durch dieſe Beſonderung und Unterſcheidung Geiſt und Seele in den Körper hauchen, die ſinnlichen Qualitäten ſind daher auch, eben weil nur der mathematiſche Körper, der Körper als Körper, als das Reale und Wirkliche beſtimmt iſt, nothwendig nach H. weiter nichts als weſenloſe Accidenzen, Produkte der Bewegung des einwirkenden Objektes und des rückwirkenden dagegenſtrebenden Subjektes, d. i. Erſcheinungen, Bilder, Vorſtellungen (Phantasmata) des empfindenden Subjektes.

Es iſt allerdings ein hoher und wahrer Gedanke, daß die Bewegung das Princip der Natur iſt, aber wie nach Ariſtoteles die ältern Naturphiloſophen Griechenlands darin fehlten, daß ſie ein beſtimmtes Element zum Princip der Dinge machten, das eben als ein beſtimmtes nicht das allgemeine Princip der ſo ſehr unterſchiedlich beſtimmten natürlichen Dinge ſein kann; ſo fehlten Hobbes und Carteſius, der im Weſentlichen wie H. über die Natur dachte, zwar nicht darin, daß ſie die Bewegung zum Princip der Beſtimmung und Differenzirung der Materie, damit zum Princip der Dinge ſelbſt machten, aber wohl darin, daß ſie eine beſondere, die mechaniſche, nur mathematiſch beſtimmbare Bewegung zum allgemeinen Princip erhoben. So lange daher die mathematiſchen Anſchauungen den Geiſt beherrſchten, konnte keine wahre Anſchauung vom Leben, von der Natur der Qualität, dem eigentlich Phyſikaliſchen entſtehen. Der Mathematiker muß die mechaniſche Bewegung zum allgemeinen Princip, die Natur zu einer Maſchine machen, ſonſt iſt ſie ihm nicht mathematiſch conſtruirbar. Die Qualität, die gerade die Natur beſeelt, das Phyſikaliſche, das Feuer des Lebens in ſie haucht, iſt in der quantitativen Anſchauung der Natur ein Aufgehobenes, Ideelles, ein bloßes Accidenz, ein Unreales, und ſelbſt das Leben kommt in ihr nur als Maſchine in Betracht, ſie mag nun als hydrauliſche oder ſonſt wie bezeichnet werden.

Digitized by Google

§. 28.

Hobbes' Philosophia prima.

Wenn wir uns von einer Sache nicht ihre Beſchaffenheit, ſondern nur ihre Exiſtenz außer unſerer Seele vorſtellen; ſo haben wir die Vorſtellung oder das Bild des Raums. Der Raum iſt daher die Vorſtellung einer exiſtirenden Sache lediglich als exiſtirenden, d. i. ohne die Vorſtellung irgend eines andern Accidenz, außer ihrer Erſcheinung außer der Seele. (Phil. prima c. 7. §. 2.)

Wie der Körper von ſeiner Größe, ſo läßt auch der bewegte Körper von ſeiner Bewegung eine Vorſtellung in der Seele zurück, nämlich die Vorſtellung eines jetzt dieſen jetzt einen andern Raum in ununterbrochener Succeſſion durchlaufenden Körpers. Dieſe Vorſtellung iſt die Zeit; die Zeit daher die Vorſtellung der Bewegung, in wiefern wir in ihr Succeſſion vorſtellen. Nicht ganz richtig nennt daher Ariſtoteles die Zeit das Maaß der Bewegung, denn wir meſſen die Zeit durch die Bewegung, nicht aber die Bewegung durch die Zeit. (§. 3.)

Körper iſt das, was unabhängig von unſerer Vorſtellung, für ſich ſelbſt beſtehend, exiſtirt, und mit irgend einem Theile des Raums zuſammenfällt, oder ſich mit ausdehnt. Körper iſt daher das, dem Ausdehnung, Snbſtanzialität und Exiſtenz zukommt. (c. 8. §. 1.)

Das Accidenz dagegen iſt die beſtimmte Art und Weiſe, wie wir den Körper vorſtellen. Das Accidenz iſt wohl, wie man ſich auszudrücken pflegt, in dem Körper, aber nicht ſo wie ein Theil im Ganzen; denn ſonſt wäre das Accidenz ein Körper; ſondern ſo, wie die Größe oder Ruhe oder Bewegung in dem iſt, was groß iſt, was ruht, was ſich bewegt. Die Accidenzen, die nicht allen Körpern gemein, ſondern nur einigen eigen ſind, können untergehen, ohne daß der Körper untergeht. Aber ohne Ausdehnung oder Figur kann der Körper weder ſein, noch vorgeſtellt werden. (§. 3.)

Die Ausdehnung des Körpers iſt daſſelbe, was ſeine Größe, oder das, was einige den wirklichen Raum (spatium reale) nennen.

Digitized by Google

Dieſe Größe aber hängt nicht von unſerer Vorſtellung ab, wie der imaginäre Raum, denn die Größe iſt die Urſache von dieſem, ſie iſt das Accidenz eines außer der Seele exiſtirenden Körpers, er ein Accidenz der Seele. (§. 4.)

Der Raum (nämlich der Raum der Vorſtellung, der imaginäre Raum), der mit der Größe eines Körpers zuſammenfällt, heißt der Ort dieſes Körpers, und der Körper ſelbſt örtlich. Der Ort iſt aber unterſchieden von der Größe, denn der Körper behält immer dieſelbe Größe, aber nicht denſelben Ort. Der Ort iſt nur die Vorſtellung irgend eines Körpers von dieſer oder jener Größe und Geſtalt, die Größe aber ſein eigenthümliches Accidenz, der Ort nur die eingebildete Ausdehnung, die Größe die wirkliche Ausdehnung oder ein Ausgedehntes. (§. 5.)

Die Bewegung iſt die continuirliche Verneinung oder Verlaſſung eines Orts und die Erlangung eines andern. Die Bewegung kann nur in der Zeit vorgeſtellt werden. Denn, da die Zeit die Vorſtellung der Bewegung iſt, ſo hieße die Bewegung nicht in der Zeit vorſtellen, ſo viel als die Bewegung ohne die Vorſtellung der Bewegung vorſtellen. (§. 10.)

Ein Körper ruht, wenn er eine Zeit lang an denſelben Orten iſt. Was ſich bewegt, das iſt nie an einem beſtimmten Orte, auch nur die geringſte Zeit lang; daſſelbe hat ſich bewegt, denn es iſt jetzt an einem andern Orte, als es früher war, und wird ſich bewegen, denn es verläßt den Ort, wo es iſt, und wird daher einen andern erlangen. In jedem Theile des Raumes daher, durch den die Bewegung geht, können drei Zeitmomente, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft unterſchieden werden. (§. 11.)

Was ruht, würde immer ruhen, wenn nicht etwas Anderes außer ihm wäre, welches es außer den Zuſtand der Ruhe verſetzte. Eben ſo würde ſich alles, was ſich bewegt, immerfort bewegen, wenn nicht etwas Anderes außer ihm ſeine Bewegung verhinderte. Denn, wenn man kein äußeres Hinderniß annehmen wollte, ſo wäre kein Grund einzu-

Digitized by Google

ſehen, warum es jetzt vielmehr, als zu einer andern Zeit ruhen müßte; ſeine Bewegung würde daher in jedem Zeitpunkt zugleich aufhören, was undenkbar iſt. Alles, was ſich bewegt, würde immer mit derſelben Geſchwindigkeit und in derſelben Richtung ſich fortbewegen, hinderte es nicht daran ein anderer bewegter und es berührender Körper. (§. 19 et c. 15. §. 1.)

Die unmittelbar wirkende Urſache jeder Bewegung nach vorausgegangener Ruhe) iſt daher ein anderer bewegter und berührender Körper. Oder allgemeiner: jede Bewegung hat nur wieder eine andere zur Urſache. (Phys. c. 26. §. 1.)

Nach ſeiner Geometrie, den mathematiſchen Abhandlungen von dem Verhältniſſe der Bewegung und Größen, geht nun Hobbes zur eigentlichen Phyſik über, die er mit der Empfindung beginnt. Der alles nivellirenden Indifferenz ſeines Denkens gemäß legt er auch bei der Empfindung die mechaniſchen Geſetze der Bewegung zu Grunde; aber deſſen ungeachtet ſind auch hier berückſichtigungswerthe Gedanken zu finden.

§. 29.

Hobbes' Phyſik.

Da die Vorſtellungen und Bilder in dem Empfindenden nicht immer dieſelben ſind, ſondern neue von Zeit zu Zeit entſtehen, die alten aber vergehen, je nachdem die Organe der Empfindung bald auf dieſes, bald auf jenes Objekt gerichtet ſind; ſo ſind ſie eine Veränderung des Empfindenden. Jede Veränderung iſt aber eine Bewegung in den innern Theilen des Veränderten; die Empfindung kann daher nichts anderes ſein als eine Bewegung der innern Theile des Empfindenden. Da aber die Bewegung nur von einem Bewegten und Berührenden erzeugt wird; ſo liegt die unmittelbare Urſache der Empfindung in dem, was das Organ derſelben berührt und drückt. Die Empfindung iſt alſo eine innere, von der Bewegung der innern Theile eines Objekts in dem

Digitized by Google

Empfinden erzeugte, und durch die Mitteltheile bis zum innerſten Theile des Organs fortgepflanzte Bewegung. Gegen dieſe vom Objekt erzeugte und vermittelſt der Nerven und Häute bis zum Gehirn und von da bis zum Herzen, welches der Urſprung aller Empfindung iſt, fortgepflanzte Bewegung erhebt ſich aber ein Widerſtand und Gegendruck, oder ein Streben des Herzens, ſich vom Eindrucke des Objects zu befreien durch eine nach Außen dringende Bewegung, die eben deswegen als etwas Aeußerliches erſcheint. Bei jeder Empfindung finden alſo zwei ſich entgegengeſetzte Bewegungen ſtatt, das Eindrücken oder Einwirken des Objekts, und die Rückwirkung oder Reaktion des Organs, und erſt aus dieſer eine Zeit lang anhaltenden Reaktion entſteht das Bild oder die ſinnliche Vorſtellung. (Phys. c. 25. §. 1. 2. 3. 10. et Leviath. c. 1.)

Unter der Empfindung oder ſinnlichen Wahrnehmung verſteht man gewöhnlich zugleich eine Beurtheilung der Objekte durch die Bilder, nämlich durch die Vergleichung und Unterſcheidung derſelben. Mit der Empfindung in dieſem Sinne, in dem ſie auch hier genommen wird, iſt nothwendig Gedächtniß verbunden, um das Frühere mit dem Spätern vergleichen und eins vom andern unterſcheiden zu können. Zur Empfindung wird daher auch erfordert eine Mannigfaltigkeit von Bildern, um eines vom andern unterſcheiden zu können. Ein Menſch z. B., der keinen andern Sinn, als den des Sehens hätte, und immer nur Ein und daſſelbe Objekt ohne alle Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit der Geſtalt und Farbe anſähe, würde wohl klotzen und ſtieren, aber nicht ſehen oder anſchauen. Denn es iſt eins, ob ich immer daſſelbe empfinde oder gar nicht empfinde*). (Phys. l. c. §. 5.)

*) Mehrere ſolcher trefflichen Gedanken und Bemerkungen finden ſich bei Hobbes beſonders in ſeiner Phyſik und empiriſchen Pſychologie. Vortrefflich ſind das elfte *bis vierzehnte Kapitel* de Homine.

Digitized by Google

Da das Weſen der Empfindung in der Bewegung beſteht, ſo können die Empfindungsorgane nicht zugleich von zwei Objekten ſo bewegt werden, daß zwei Bilder von beiden Objekten entſtünden. In einer und derſelben Zeit kann nur Ein einziges Objekt wahrgenommen werden. (§. 6.)

Die Bewegung des Organs, aus welcher das Bild entſpringt, heißt, ſo lange das Objekt gegenwärtig iſt, Empfindung; iſt es aber abweſend, jedoch das Bild noch da, Phantaſie oder Einbildung. Die Einbildung iſt daher eine wegen der Entfernung des Objekts geſchwächte und abgemattete Empfindung. (§. 7.)

Das Subjekt der Empfindung iſt das Empfindende ſelbſt, nämlich das Lebendige, und richtiger ſagt man daher: das Thier oder Lebendige ſieht, als: das Auge ſieht. Das Objekt iſt das, was empfunden wird. Daher ſehen wir nicht eigentlich das Licht, ſondern die Sonne, denn Licht, Farbe, Ton, Wärme und die übrigen ſinnlichen Qualitäten ſind nicht Objekte, ſondern Vorſtellungen oder Bilder des Empfindenden. Die ſogenannten ſinnlichen Qualitäten ſind im Objekte ſelbſt weiter nichts, als eine Bewegung der Materie, wodurch das Objekt auf die Empfindungsorgane auf verſchiedene Weiſe einwirkt, und eben ſo in uns nur verſchiedene Bewegungen; denn die Bewegung erzeugt nur Bewegung, und die Erſcheinungen oder Qualitäten ſind ſowohl im Schlafen, als im Wachen bloße Bilder, Accidenzen des Empfindenden, nicht des Objektes. Wie der Druck auf das Taſtorgan die Vorſtellung der Reibung, der Druck auf das Auge die des Leuchtenden und der Druck auf das Ohr den Ton hervorruft; ſo erzeugen auch die Objekte, die wir ſehen oder hören, die Vorſtellung durch den Druck, aber einen unbemerkbaren. Denn wenn die Farben und Töne in den Objekten ſelbſt wären; ſo könnten ſie von ihnen nicht getrennt werden, was doch wirklich der Fall iſt, bei der Reflexion der ſichtbaren Objekte durch Spiegel, und der hörbaren durch gebirgige Orte. Die ſichtbaren Objekte erſcheinen oft an

Digitized by Google

Orten, wo sie, wie wir bestimmt wissen, nicht sind, Verschiedenen in verschiedener Farbe, und oft auch zugleich an mehreren Orten. (§. 9. und 10.)

Die Entstehung nun der Qualitäten z. B. des Lichtes, geschieht folgendermaßen. Der Sonnenkörper stößt durch seine Bewegung den ihn umgebenden Aether von sich weg, so daß dadurch die der Sonne zunächst liegenden Theile des Aethers von ihr selbst bewegt, von diesen aber dann wieder die entfernteren Theile so lange fortgetrieben und gestoßen werden, bis endlich diese Bewegung das vordere oder äußere Auge berührt und drückt, und von da sich bis zum Herzen, dem innersten Lebenspunkte fortpflanzt. Die widerstrebende Bewegung des Herzens geht nun auf demselben Wege, wie die eindringende Bewegung herein kam, wieder zurück, und endigt in der nach Außen strebenden Bewegung der Netz- oder Nervenhaut. Und diese Bewegung nach Außen ist eben das Licht oder die Vorstellung des Leuchtenden. (c. 27. §. 2.)

§. 30.

Uebersicht und Kritik der Hobbes'schen Moral und Politik.

Die Hobbes'sche Philosophie oder richtiger Empirie weiß nichts von Geist und Seele; in ihr, die einzig auf das Materielle das Gebiet des Denkens beschränkt, einzig den Körper zum Objekt der Philosophie macht, blos ihn als das Denkbare kennt, kommt ja allein dem Körper Wirklichkeit und substanzielles Dasein zu; in ihr kann daher auch von keiner Psychologie, d. i. Seelenlehre, die Rede sein, sondern nur von einer empirischen Anthropologie. Nur als sinnliches, einzelnes, empirisches Individuum kann daher auch bei ihr in der Moral der Mensch Objekt sein. Indem aber in ihr das einzelne sinnliche Individuum zu Grunde gelegt, und als solches fixirt wird als ein Reales, ist die Basis der Moral, der Wille, als Wille des sinnlichen Individuums, als eins mit seiner Sinnlichkeit und Einzelexistenz, nothwendig auch ein sinnlicher, d. i. ungeistiger, unmoralischer Wille, d. h.

Digitized by Google

Begierde, Verlangen. Und da der Träger und das Subjekt des Willens, das einzelne Individuum bedingt, von Außen bestimmt, den mechanischen Eindrücken und Einwirkungen der Objekte Preis gegeben, kurz ein schlechtweg und durchaus determinirtes ist; so ist auch der Wille nothwendig hier ein Determinirtes, Abhängiges; er ist nichts, als eine von den Objekten des Willens selbst hervorgebrachte Bewegung des Bluts und der Lebensgeister. So wie ferner das Individuum nicht nur ein einzelnes, sondern nothwendig auch ein besonderes, von andern Individuen unterschiedenes ist; so ist auch das Objekt des Willens, der zu seiner Grundlage das einzelne und besondere, unterschiedene Individuum hat, das Gute nur ein besonderes, verschiedenes, rein individuelles, nur relatives. Nichts ist an und für sich gut oder böse; das Maaß dessen, was gut oder böse ist, ist das sinnliche Individuum. Das Gute hat daher nur die Bedeutung des Wohlthuenden, Angenehmen, Lusterweckenden, Nützlichen; das Böse die Bedeutung nur eines Uebels, des Unangenehmen, Schädlichen. Das größte aller Güter ist auf diesem Standpunkt nothwendig die Selbsterhaltung, das größte aller Uebel der Tod*).

Da der Mensch nur als sinnliches, d. i. einzelnes Individuum Gegenstand und Grundlage der Hobbes'schen Empirie, und in dieser sinnlichen Einzelheit als ein Selbstständiges und Reales fixirt ist; so ist es daher auch nothwendig, daß der Staat in ihr nichts Ursprüngliches und Ansichseiendes, sondern nur etwas entweder durch Gewalt und Unterwerfung, oder durch freiwillige Uebereinkunft und Verträge von den Individuen selbst Hervorgebrachtes und Gemachtes**), und ihm

*) Bonorum primum est sua cuique conversatio. Malorum omnium primum lucrum. (de Hom. c. XI. 4. 6.)

**) Magnus ille Leviathan, quae civitas appellatur, opificium Artis est, et Homo artificialis; quamquam Homine naturali (propter cujus protectionem et salutem excogitatus est) et mole et robore multo major. (Leviath. p. I. S. 1.) Si homines propriis singulorum imperiis regere se possent, h. e. vivere secundum leges naturales,

Digitized by Google

daher der Zuſtand der unbeſchränkten Selbſtſtändigkeit und Freiheit der einzelnen Individuen als der ſogenannte Naturzuſtand vorausgeſetzt iſt. Der Staat, die Vereinigung der in ihrer ſinnlichen Einzelheit und Individualität als ſelbſtſtändig und real vorausgeſetzten, in dieſer Selbſtſtändigkeit und Realität ihrer ſinnlichen Einzelheit nicht nur gegen alle Verbindung und gegen einander ſelbſt gleichgültigen, ſondern auch feindſeligen Individuen kann daher nur ein gewaltſamer Zuſtand ſein, die Einheit nicht des Organismus, ſondern der erdrückenden, nicht unterordnenden, ſondern unterwerfenden, d. i. der blinden, rohen, mechaniſchen Gewalt. Da der Staat nur eine äußere Verbindung iſt, nicht aus innerer Nothwendigkeit hervorgeht; ſo bleiben die Individuen, obwohl ſie im Staate das Prädikat und die Beſtimmung: Bürger bekommen, und in Bezug auf den tyranniſch unterdrückenden Staat alle Rechte verlieren, in Bezug auf ihre Mitbürger ſtatt des Rechts auf Alles, welches ein jeder Einzelne im Naturzuſtande hatte, nur das beſchränkte Recht auf Einiges behalten*), dennoch im Staate außer dem Staate, in der Verbindung außer der Verbindung, im ſogenannten Naturzuſtande, d. i. einzelne für ſich ſelbſtſtändige Individuen; denn an ſich, ihrer Natur nach ſind ſie gegen alle Staatsverbindung und Einheit gleichgültig, nur inſofern ſind ſie es nicht, als ſie im Staate den im allgemeinen Krieg des Naturzuſtandes unerreichbaren Zweck eines amönen Lebens erreichen können. Nothwendig kann daher dieſe Maſſe, dieſe aufgelöſte Menge der gegen einander indifferenten Individuen nur

---

opus omnino civitate non esset, neque communi imperio coerceri. (De cive c. VI. 13. annot.) Duo sunt genera civitatum: alterum naturale, quale est Paternum et Despoticum; alterum institutivum, quod et politicum dici potest. In primo Dominus acquirit sibi cives sua voluntate; in altero cives arbitrio suo imponunt sibimet ipsis Dominum. (Leviath. l. c.)

*) Civitate constituta unusquisque civium tantum libertatis sibi retinet, quantum sufficit ad bene et tranquille vivendum, tantum item aliis adimitur, ut non sint metuendi. Extra civitatem unicuique ita jus est ad omnia, ut tamen nulla re frui possit. In civitate vero unusquisque finito jure secure fruitur. (De civ. c. X. 1.)

Digitized by Google

urch eine unumschränkte Zwingherrschaft zusammen gehalten werden, nd die Einheit, der Staat nur in der obersten absoluten, Staatsgewalt ristenz haben, so daß sie allein, sei sie nun die Herrschaft mehrerer oder ines Zwingherrn, das Volk, der Staat selbst ist*) Der Status ivilis ist nun zwar ein von dem Status naturalis unterschiedener Zustand, ja eine gewaltsame Negation, Verneinung desselben, indem er ie in der Moral und im Status naturalis vorausgesetzte Realität der einzelnen Individuen aufhebt, sie in Bezug auf den Staat aller Rechte, Freiheit und Selbstständigkeit beraubt; aber zugleich bleibt doch der Staat, obwohl gerade nur die Zwingherrschaft den Staat, und folglich den Unterschied des Status civilis vom st. naturali ausmacht, im Naturzustande**). Denn der Zwingherr hat das Recht auf Alles, welches im Naturzustande jeder Einzelne, hiermit Alle hatten, und wodurch der Naturzustand eben ein Naturzustand war; der Status civilis unterscheidet sich daher nur darin vom Status naturalis, daß in

*) Quod de civitate verum est, id verum esse intelligitur de eo homine vel coetu hominum, qui summam habet potestatem; illi enim civitas sunt, quae nisi per summam eorum potestatem non exsistit. (De Civ. c. XII. 4.) Civitatem in persona regis contineri l. c. (c. VI. 13. Annot.)

**) Dieß ist schon im Ursprung der obersten Staatsgewalt enthalten, wie sie Hobbes ableitet. Die Andern übertragen nämlich auf die Einigen oder den Einen, der herrschen soll, alle ihre Macht und Gewalt, d. i. alle ihre Rechte. Die Gewalt, das Recht des Herrschers ist nun zwar der Form nach, insofern es nämlich ein übertragenes ist, vom Recht der Andern, das ein angeborenes, natürliches ist, unterschieden; aber dem Inhalt nach ist es dasselbe Recht, das die Andern hatten, nämlich das unbeschränkte, unbedingte Naturrecht. Wir, so könnte man etwa jene Uebekträger sprechen lassen, geben das Recht, das uns die Natur gab, Dir Einem, damit Du mit diesem übervollen Schatz, mit dieser zusammengedrängten, kompakten, Masse von Recht die Gewalt habest, die erfordert wird, Friede und Ordnung zu bringen; damit wir in einen Stand des Friedens und der Ordnung kommen, treten wir aus dem Naturstande heraus, nur Dich allein lassen wir in demselben zurück, damit Du aus der vollen Schatzkammer Deiner Rechtsfülle Deine ehemaligen, jetzt aber ausgeleerten, bettlarmen Dutzbrüder mit Pfennigs- und Groschenrechten versorgest, und so mit der unbeschränkten Macht des Naturrechtes einen, die Andern ihrer Rechte beraubenden, sie kümmerlich einschränkenden Zustand, den Status civilis möglich machest.

Digitized by Google

jenem auf Einen Einzelnen oder auf Einige concentrirt und gehäuft ist, was in diesem Alle hatten. Die absolute Unbeschränktheit, welche die oberste Staatsgewalt hat, macht diese gerade zu jener natürlichen Freiheit, die jeder Einzelne im Naturzustande hat; sie bleibt, weil sie nicht beschränkt und bestimmt ist, unsittlich, ungeistig, unorganisch, den Begriff des Staats aufhebend, eine rohe Naturgewalt.

Dieser Widerspruch, der aus der ganzen Grundlage der H. Staatsrechtslehre hervorgeht, beruht besonders darauf, daß H. unter Recht nichts versteht, als die natürliche Freiheit, den Begriff des Rechts von dem des Staates absondert, und außer den Staat hinaus in den fingirten Naturzustand hineinträgt. Der Staat hat dagegen nur die Bedeutung einer Aufhebung oder Einschränkung der unbeschränkten Naturfreiheit oder des Naturrechtes*). In der obersten Staatsgewalt ist zwar noch die ganze überschwängliche Fülle des unbeschränkten Naturrechts unverkümmert zusammen und auf einander gehäuft, aber eben wegen dieser Zusammenhäufung auf Einen Punkt das Recht des Volks, der unter der Staatsgewalt Stehenden, nur der dürftige Rest, das magere, armselige Ueberbleibsel von dem, was von der Anfangs unbeschränkten, durch den Staat aber eingeschränkten Sphäre des Rechts übrig bleibt; so daß der Staat zwar einerseits dem Naturzustande entgegengesetzt erscheint, andererseits aber doch wieder nicht qualitativ von ihm unterschieden ist, die Menschen nicht in einen dem Begriff und Inhalt nach, qualitativ und specifisch vom Naturzustande unterschiedenen Standpunkt, auf eine sittliche und geistige Stufe versetzt, sondern nur als limitirter Naturzustand erscheint.

Dieß erhellt auch aus dem, was Hobbes als Zweck des Staates

*) Est jus libertas naturalis, a legibus non constituta sed relicta. Remotis enim legibus libertas integra est; hanc primo restringit naturalis lex et divina; residuam restringunt leges civiles. . . . . Multum ergo interest inter legem et jus; lex enim vinculum, jus libertas est, differuntque ut contraria. (Imper. c. XIV. art. 3. de Cive c. XIII. art. 15.)

Digitized by Google

ſetzt. Der Zweck des Staates iſt der Friede, und das auf ihm beruhende Wohl des Volkes d. i. der Bürger oder vielmehr der Menge. Das Wohl aber iſt die Selbſterhaltung und der phyſiſch angenehme Lebensgenuß. Das Leben im Staate iſt als ein Leben, in dem die an ſich gegen einander gleichgültigen Individuen, als beſchränkt und gehemmt durch die Staatsgeſetze, friedlich neben- und außereinander beſtehen, ein angenehmes und vortheilhaftes Leben; das Leben im Naturzuſtande, in welchem die Individuen als unbeſchränkt, feindlich gegen einander daſtehen, und ſich daher in einem allgemeinen Kriege befinden, ein unangenehmes und nachtheiliges Leben. Das angenehme Leben unterſcheidet ſich nun freilich wohl vom unangenehmen, aber beide haben doch gemein den Begriff, die Sphäre der ſinnlichen Subjektivität des Menſchen als einzelnen, natürlichen Individuums; im angenehmen Leben bin ich eben ſo gut noch im Statu Naturali, als im unangenehmen Leben. Der Staat daher, indem er zum Zwecke das phyſiſche Wohlſein der Einzelnen, der dissolutae multitudinis hat, iſt nur eine Limitation des Naturſtandes, d. h. er hemmt und beſchränkt nur die Individuen, ſo daß ſie eben ſo ohne alle geiſtige und ſittliche Beſtimmung und Qualität, eben ſo außer einander, nur auf ſich ſelbſt und ihr ſinnliches Selbſt bezogen, eben ſo viehiſch und brutal bleiben, wie ſie es im Statu Naturali waren, nur daß ſie jetzt ihre Brutalität nicht mehr in der Form eines den Frieden, die Selbſterhaltung und das angenehme Leben aufhebenden Krieges äußern.

Wohl entſteht mit dem Staate und in ihm der Unterſchied zwiſchen allgemeinem Willen, allgemeiner Vernunft und einzelnem Willen, einzelner Vernunft, und wird ſomit die im Naturzuſtande und in der Moral ſtattfindende Unbeſtimmtheit und Relativität deſſen, was gut und böſe iſt, aufgehoben; aber dieſer allgemeine Wille und dieſe allgemeine Vernunft ſind nur allgemein durch die Gewalt, als der ſich als der alleinige Wille geltend machende, ausſchließende und unterdrückende Wille der Einen oberſten Staatsgewalt, die ſich wegen ihres unbeſchränkten Rech-

Digitized by Google

tes im Statu Naturali befindet. Er ist nur allgemeiner Wille, weil die Macht zu gebieten hat, aber nicht seines Inhalts wegen, der ei ganz Gleichgültiges ist, und folglich selbst von der Willkür des Machthabers nicht unterschieden*). Was die oberste Staatsgewalt gebietet, ist (gleichviel, ob seiner Natur, seinem Gehalte nach allgemein, d. i. wahr und recht, oder nicht) recht, was sie verbietet, unrecht, und hiermit das Princip der Willkür, welches dem Naturzustande zu Grunde liegt, auch das oberste Princip des Staates**).

§. 31.

Hobbes' Moral.

Von den früher betrachteten sinnlichen Vorstellungen oder Empfindungen unterscheiden sich die Empfindungen des Schmerzes und der Lust, die nicht von einer Reaktion des Herzens nach Außen entspringen, sondern von einer von dem äußersten Theile des Organs gegen das Herz zu fortgesetzten Bewegung. Denn da das Herz das Princip des Lebens ist, so muß nothwendig die vom Empfindenden bis zum Herzen fortgepflanzte Bewegung die Lebensbewegung, d. i. die Bewegung des Bluts irgendwie erleichtern oder erschweren, und sich daher als Vergnügen, oder Mißvergnügen und Schmerz äußern. Wie die Vorstel

*) In Monarchia (und die Monarchie ist die beste Staatsform de Cive Imp. c. I. voluntas civilis eadem est cum naturali. (cap VII. 14.)

**) Reges legitimi, quae imperant, justa faciunt imperando, quae vetant, vetando injusta. (De civ. c. XII. art. I.) Neque igitur tenetur is, cui summum imperium concessum est, legibus civilibus. Imper. c. VI. art. 14. Wie daher die Rechtlichkeit und Grechtigkeit, die Tugend der Bürger lediglich im unbedingten Gehorsam (obedientia simplex de Civ. c. VI. 13. c. XII. 2.), d. i. im blinden, nicht unterscheidenden durch keinen Inhalt bestimmten Gehorsam besteht; so ist das Princip der Gesetzgebung dessen, was Recht und Unrecht ist, hiermit das Princip des Staates selbst der bloß nackte, inhaltslose, blos formelle Wille des Gebietenden, der blos unter den subjektiven und unbestimmten Gesetzen der Moral steht, d. i. eben die bloße Willkür, deren Gebote allgemeine objektive Gültigkeit haben, nicht wegen ihres Inhaltes oder Grundes, sondern nur deswegen, weil sie gewollt und geboten sind.

Digitized by Google

lungen, die von einer auswärtsgekehrten Bewegung entſpringen, äußerlich zu exiſtiren ſcheinen; ſo ſcheinen dagegen die Empfindungen des Schmerzes und der Luſt wegen der einwärtsgekehrten Bewegung, von der ſie kommen, innerlich zu exiſtiren. (Phys. c. 25. §. 12.)

Wie die ſinnlichen Objekte die Urſachen der Vorſtellungen ſind, ſo ſind ſie auch die Urſachen der Luſt und Unluſt, oder des Verlangens und Abſcheues; denn das Verlangen und der Abſcheu oder Widerwille unterſcheiden ſich von der Luſt und Unluſt nur ſo, wie ſich Verlangen vom Genießen und das Zukünftige vom Gegenwärtigen unterſcheidet. Auch das Verlangen iſt ja Luſt, und der Abſcheu Unluſt, aber jenes Luſt an einem Angenehmen, dieſer Unluſt an einem Unangenehmen, das noch nicht gegenwärtig, ſondern erſt erwartet wird. Daher verlangen wir nicht deßwegen, weil wir wollen, denn der Wille iſt ſelbſt das Verlangen, noch verabſcheuen wir, weil wir nicht wollen, ſondern weil das Verlangen wie der Abſcheu von den verlangten oder verabſcheuten Objekten ſelbſt bewirkt, eine nothwendige Folge von der vorgeſtellten Luſt oder Unluſt ſind, die die Objekte bewirken werden. Die Vorſtellung iſt früher als das Verlangen; denn ob das, was wir ſehen, angenehm oder nicht ſein wird, können wir ja nur durch die Erfahrung oder Empfindung wiſſen. Wenn dem Verlangen Ueberlegung vorangeht, ſo heißt es Wille. Wille und Verlangen ſind übrigens der Sache nach Eins, nur der Betrachtung nach verſchieden. (l. c. §. 13. u. de Hom. c. 11. §. 1. 2.)

Die Freiheit des Wollens und Nichtwollens iſt daher im Menſchen nicht größer, als in den Thieren; denn in dem Verlangenden ging die vollſtändige Urſache des Verlangens voraus, und das Verlangen ſelbſt iſt daher nothwendig erfolgt. Eine Freiheit daher, die von der Nothwendigkeit frei wäre, kommt weder dem Willen der Menſchen, noch der Thiere zu. Das, was innen im Menſchen vorgeht, wenn er Etwas

Digitized by Google

will, ist nicht unähnlich dem, was in andern Thieren vorgeht, wenn sie etwas nach vorangegangener Ueberlegung begehren. Wenn wir jedoch unter Freiheit die Fähigkeit verstehen, zu thun, was sie wollen, aber nicht die Fähigkeit, zu wollen, so können wir sie beiden einräumen. (Phys. l. c.)

Alles, was wir begehren, heißt Gut, alles, was wir fliehen, Böse, d. i. Uebel. Nichts kann jedoch schlechtweg Gut genannt werden, denn alles Gute ist immer nur für Einige gut, und relativ; je nach der Person, der Zeit, dem Ort und andern Umständen und Verhältnissen heißt es Gut oder Uebel. (de Hom. l. c. §. 4.)

Das höchste Gut oder die Glückseligkeit und der letzte Entzweck sind im gegenwärtigen Leben unerreichbar; denn mit der Erreichung des letzten Zweckes hört alles Verlangen auf; würde ihn der Mensch erreichen, so gäbe es daher kein Gut mehr für ihn, ja er würde selbst aufhören zu empfinden, denn alle Empfindung ist mit irgend einem Verlangen oder Abscheu verbunden, und Nichtempfinden heißt nicht Leben. Das größte Glück aber besteht darin, ungehemmt immer weiter von einem Ziele zum andern Ziele fortzuschreiten. Selbst im Genießen ist noch der Genuß des Ersehnten Verlangen, nämlich eine Bewegung der Seele des Genießenden durch die Theile der genossen werdenden Sache hindurch; denn das Leben ist beständige Bewegung, die, wenn sie nicht in gerader Linie fortschreiten kann, sich immer im Kreise herumdreht. (l. c. §. 15.)

§. 32.

Hobbes' Politik.

Von Natur sind alle Menschen gleich und haben alle das Recht auf Alles. So lange die Menschen daher außer dem Staate leben, im bloßen Stande der Natur sich befinden, ist es nothwendig, daß *wegen der* Leidenschaften der Menschen, ihrer Gleichheit und wegen

Digitized by Google

ihres Rechtes auf Alles ein Krieg Aller gegen Alle ſtatt finde, ein Zuſtand, in dem Alles erlaubt, nichts recht oder unrecht iſt. Keineswegs iſt aber ein ſolches Recht den Menſchen nützlich; denn es hat faſt die nämliche Wirkung, als wenn es gar kein Recht gäbe. Die gegenſeitige Furcht der Menſchen vor einander, die ein ſolcher Zuſtand nothwendig mit ſich bringt, und die Einſicht, daß der Krieg Aller gegen Alle höchſt nachtheilig ſei, und die Erreichung des Zweckes der Lebenserhaltung, den ein Jeder von Natur ſich vorſetzt, unmöglich mache, bewegen daher die Menſchen aus dieſem Zuſtande zu treten, und Frieden zu ſuchen; die Menſchen geben daher ihr Recht auf Alles auf, verpflichten und verbinden ſich durch Verträge, welche das Natur- oder Moralgeſetz zu halten gebietet, zur Aufrechthaltung und Bewerkſtelligung des Friedens, welchen die Vernunft oder das Natur- oder Moralgeſetz gleichfalls räth und gebietet, gemeinſchaftlich mitzuwirken. Zu dieſem Zwecke aber, nämlich zu dieſer Sicherheit, die die Ausübung der von der Natur oder Vernunft gebotenen, den Frieden bedingenden Geſetze erfordert, reicht nicht hin eine bloße Uebereinkunft oder Geſellſchaft ohne eine gemeinſame Macht, der ſich die Einzelnen aus Furcht vor der Strafe fügen. Zu dieſem Zwecke wird erfordert eine förmliche Einigung (unio), die die gänzliche Unterwerfung des Willens der Einzelnen unter Einen Willen erheiſcht. Das einzige Mittel zur Begründung und Erhaltung des Friedens iſt daher, daß ein Jeder ſeine ganze Macht und Gewalt auf Einen Menſchen oder Eine Verſammlung von Menſchen überträgt, und dadurch alle Willen ſich auf einen Einzigen reduciren, d. h. daß Ein Menſch (oder eine Verſammlung) die Perſon eines jeden einzelnen Menſchen übernimmt, und daß ein Jeder ſich für den Urheber aller Handlungen bekennt, welche jene Perſon ausübt, und ſeinen Willen ihrem Willen und Urtheil unterwirft. So vereinigen ſich nun Alle in Eine Perſon. Und dieſe Vereinigung geſchieht durch den Vertrag, den Jeder mit Jedem ſchließt, gleich als ſagte Jeder zu Jedem: Ich über-

Digitized by Google

trage diesem Menschen (oder dieser Versammlung) meine Macht und mein Recht, mich selbst zu regieren, unter der Bedingung, daß auch du deine Gewalt und dein Recht auf eben denselben überträgst. Darum wird die Menge jetzt Eine Person, und es entsteht der Staat, jener große Leviathan, oder sterbliche Gott, dem wir allen Frieden und allen Schutz unter dem unsterblichen Gott zu danken haben. (de Cive c. 1—5. u. Leviath. c. 17.)

Weder irgend ein Bürger, noch alle zusammen (mit Ausnahme dessen, dessen Willen für den Willen Aller gilt) sind für den Staat zu halten. Der Staat ist nur die Eine Person, deren Willen, den Verträgen mehrerer Menschen gemäß, für den Willen Aller gilt, damit sie sich zum gemeinsamen Frieden und Schutz der Kräfte und Fähigkeiten der Einzelnen bediene. (de Civ. c. 5. §. 9.)

Die Versammlung, oder der Mensch, dessen Willen die Einzelnen ihren Willen unterwarfen, hat absolut-unumschränkte, untheilbare Macht im Staate. Denn er hat in seiner Hand das Schwert der Gerechtigkeit, er ist Gesetzgeber, er ernennt die Magistrate und Staatsdiener, er bestimmt, was recht und unrecht, bös oder gut ist, und verbietet die dem Frieden schädlichen Lehren und Meinungen. Alles was er thut, muß ungestraft bleiben. Er ist nicht gebunden an die Gesetze des Staates, da sie seine Gebote sind. Nichts haben die Bürger eigen, worauf er nicht Recht hätte; denn sein Wille enthält den Willen aller Einzelnen, und der Staat erst ist der Ursprung des Eigenthums. Diejenigen, welche die höchste Gewalt im Staate haben, können den Bürgern kein Unrecht thun, denn das Unrecht besteht nur in einer Verletzung der Verträge; die oberste Staatsgewalt aber ist durch keine Verträge irgend einem verpflichtet; denn wird auch z. B. die Monarchie von der Gewalt des Volkes, das sein Recht, d. i. die höchste Gewalt auf Einen Menschen überträgt, abgeleitet; so hört doch *in dem* Augenblick, wo der Monarch seine Macht vom Volke erhalten

Digitized by Google

, das Volk auf Volk, d. i. eine Perſon zu ſein, indem aber die rſon aufhört, hört auch die Verpflichtung gegen die Perſon . (l. c. u. c. 6. 7. 12.)

Der Staat iſt daher allein in dem Könige oder überhaupt in der hſten Staatsgewalt enthalten. Um den Begriff des Staates zu ſen, iſt es daher weſentlich, zwiſchen Volk und Menge zu unter- eiden. Das Volk iſt Eines, hat Einen Willen, und es kann ihm ine Handlung zugeſchrieben werden, dieß kann aber nicht von der Menge ſagt werden. Das Volk regiert in jedem Staate; denn uch ſelbſt in den Monarchien herrſcht das Volk, denn es will urch den Willen Eines Menſchen; die Menge aber ſind die Bür- er, die Unterthanen. In der Demokratie und Ariſtokratie t die Curie das Volk, die Menge aber ſind die Bürger. Und in er Monarchie ſind die Unterthanen die Menge und der König iſt as Volk. Daher iſt es ganz falſch, wenn man ſagt, der Staat habe ch gegen den König empört; denn dieſes iſt unmöglich, es kann ſich ur die Menge gegen das Volk empören. (c. 12. §. 8.)

Da übrigens der Staat nicht ſeinetwegen, ſondern der Bürger egen gegründet iſt, denn deßwegen begaben ſich freiwillig die Menſchen n den Staat, um ſo angenehm als möglich zu leben, ſo iſt die einzige nd höchſte Pflicht der Herrſcher, die Sorge für das Wohl des Vol- kes. (c. 13. §. 2—4.)

§. 33.

Kritiſcher Rückblick auf das Hobbes'ſche Staatsrecht.

Das Hobbes'ſche Staatsrecht zerfällt, wie ſeine ganze Empirie, in lauter Gegenſätze und Widerſprüche. Selbſt die an ſich tiefen und wahren Gedanken, die ſich unſtreitig in demſelben finden, löſen ſich durch die Art und Weiſe, wie ſie gefaßt und ausgeſprochen ſind, ſich ſelbſt widerſprechend auf. Unter dieſe an ſich wahren und tiefen Gedanken können z. B. zweifelsohne gerechnet werden: der Gedanke, daß der

Digitized by Google

Staat nicht blos eine Gesellschaft, eine Societät, sondern eine Einheit ist; der, daß die Moral nur im Staate (natürlich den Staat in seinem Wesen, an sich gedacht) wirklich ist, in ihm nur allgemeine, objektive, bestimmte Existenz hat, oder daß erst mit dem Staate ein allgemeines Maaß dessen, was recht und unrecht, gut und böse ist, gegeben, und somit ein Unterschied zwischen allgemeinem Willen und einzelnem Willen gesetzt ist; endlich der damit zusammenhängende Gedanke, daß die Vernunft nur im Staate existirt, und der Mensch außer dem Staate in einem bestialischen Zustande sich befindet*). Der Gedanke der Einheit wird aber durch die Bestimmung derselben wieder zu Schanden, indem nicht die Einheit der im Einen unterscheidenden, gewährenden, ordnenden, d. i. organisirenden Vernunft ist, sondern die Einheit der Arroganz, die nur dadurch Einheit ist, daß sie sich allein an die Stelle des zu Vereinigenden setzt, die Einheit der ausschließenden und sich dadurch als allgemein geltend machenden Einzelheit oder Willkür. Die Cives bleiben daher dieser Unio gegenüber eine bloße Menge, eine multitudo dissoluta. Durch diese Bestimmung der Einheit und des Staates geht gleichfalls der zweite Gedanke zu Grunde; denn das Princip des Rechten und Unrechten, Guten und Bösen, die allgemeine Vernunft oder der allgemeine Wille ist der nur formelle Wille, d. i. die durch zwar übertragene, in Wahrheit aber höchst arrogante und rohe Gewalt als Einheit und Allgemeinheit sich geltend machende Willkür, sie mag nun als ein Corpus mehrerer, als eine Curie oder nur als eine Eine Person gedacht werden. Die Bürger, deren Willen und Vernunft nicht etwa in dem Willen und der Vernunft des Herrschers enthalten, sondern vielmehr verschlungen, deren Rechte in den Untiefen des Rechts der

*) Status naturae ad statum civilem h. c. libertas ad subjectionem eam habet proportionem, quam cupiditas ad rationem vel bellua ad hominem. De Civ. Imp. c. VII. 18. Ueber den Unterschied zwischen der cognitio privata und der allgemeinen, der Vernunft des Staates vergl. z. B. l. c. XII, 1. und Leviathan c. 29. Ueber *den Staat als das allgemeine* Maaß der Moral aber siehe de Homine c. 13. §. 8. 9.

Digitized by Google

atsgewalt ertrunken und verſunken ſind, kommen wohl am Ende, in
i Zwecke des Staates, an das Sonnenlicht des Daſeins auf einmal
ter hervor, indem das Wohl der Bürger der Zweck des Staats iſt,
r eben dadurch, daß der Staat, der die Exiſtenz der Vernunft, der
ktiven Moral ſein ſoll, wieder zu einem bloßen Mittel herabgeſetzt
rd, das ſeinen Zweck nur in dem phyſiſchen Wohl der Einzelnen hat,
ben ſich nicht nur die beiden erſten, ſondern auch der dritte Gedanke
f. Denn der Zweck des Staates, deſſen Anfang doch mit der Ver-
inung des Naturzuſtandes gemacht wurde, iſt dadurch eben, daß das
yſiſche Wohlſein der Menge, d. i. die empiriſche angenehme Exiſtenz
r Menſchen, als einzelner, ſinnlicher Individuen, als dieſer Zweck
ſetzt iſt, im Weſentlichen doch wieder der Naturzuſtand, obwohl
t als ein amöner, von den Läſtigkeiten und Schädlichkeiten eines
gemeinen Krieges befreiter, und dem weſentlichen Begriff nach iſt alſo
ofern der Unterſchied zwiſchen Staat und Naturzuſtand wieder auf-
hoben.

§. 34.

Hobbes' Verhältniß zur Religion.

„Es iſt ein Problema, ob H. ein Atheiſt geweſen?" Einige
ben ihn „unter die Atheiſten-Rotte gezählet und darinnen gelaſſen,"
undling aber hat ihn davon frei geſprochen*). „H. war kein
und von der hohen Geiſtlichkeit und alſo auch nicht von der Engli-
en. Sein Reich der Finſterniß (die Herrſchaft der Geiſtlichkeit,
sbeſondere der katholiſchen Leviathan c. 44—47.) ſtunde der-
ben ſo wenig an als dem Pabſt. Wer aber dieſem und jener etwas
mmt, iſt ein Ketzer und Atheiſt. Seldenus mußte in eben dieſer
aſſe ſtehen, weil er ihren Geiſtlichen Zehenden angefochten; und H.

*) Gundlingiana XIV. Stück 1717.

ging noch weiter als Seldenus: „er schmisse das Kind mit dem Bade weg: er hatte eine besondere Philosophie und Theologie."

Der Vorwurf des Atheismus gründete sich erstlich darauf, daß nach H. das Materielle, Körperliche allein das Wirkliche, Gott also nach ihm ein Körper sei. Dagegen vertheidigte sich selbst H. im Anhang zum Leviathan folgendermaßen. „Zeige mir, wenn du kannst, das Wort: Unkörperlich oder Immateriell in der Schrift. Ich aber zeige dir, daß die Fülle der Gottheit leibhaftig in Christo wohnte. Wir alle sind und bewegen uns in Gott, sagt der Apostel. Wir alle aber haben eine Größe. Kann aber das, was Größe hat, in dem sein, was keine Größe hat? Groß ist Gott, heißt es in der Schrift, aber Größe kann nicht ohne Körperlichkeit gedacht werden." Zweitens gründete er sich darauf, daß H. die Eigenschaften Gottes, wie z. B. die Weisheit, unbegreifliche Attribute nenne, die einem unbegreiflichen Wesen nur als Zeichen der Ehre beigelegt würden. Ich finde aber nicht, bemerkt Gundling dagegen, warum man denjenigen, der... Gottes Natur vor incomprehensibel hält, vor einen Atheisten ausgeben wolle, da doch alle Theologi gestehen, daß man von Gottes Eigenschaften und dessen ganzen Wesen nichts proprie wisse und verstehe, sondern eben weil alles unendlich ist, davon nur en général und überhaupt rede." G. hat Recht. H. ist kein Atheist, wenigstens nicht mehr Atheist, als es die moderne Welt überhaupt ist. Im Besondern, Wirklichen ist er allerdings Materialist, Atheist, aber en général ist er Theist. Gott ist ein Körper, aber was für einer? Luft, Licht, Wasser, Sonne, Mond, Stern, Stein, pflanzlicher, thierischer, menschlicher Körper? Nein! nur Körper en général, ein Körper ohne Körperlichkeit, ein Körper, von dem wir daher gar Nichts wissen, gar Nichts denken und sagen können. „Wer Gott keinen Namen beilegen will, sagt H. (Leviathan c. 31.) als solche, die mit der natürlichen Vernunft übereinstimmen, der muß entweder nur negative Ausdrücke gebrauchen *wie Unendlich*, Ewig, Unbegreiflich, oder Superlative

wie Höchſter, Größter oder unbeſtimmte Namen wie Gut, Gerecht, Heilig, Schöpfer, und zwar ſo, daß er damit nur ſeine Verehrung und Bewunderung ausdrücken *), aber nicht ſagen will, was Gott ſei. Es gibt nur Einen Namen ſeines Weſens: Er iſt „Unicum enim Naturae suae Nomen habet Est. Das Quid sit, das Weſen, der Inhalt, das Poſitive gehört dem Atheismus, der Welt, den Sinnen, das bloße Iſt aber dem Theismus, der Gottheit an. H. iſt alſo keineswegs „Gottesläugner;" aber ſein Theismus iſt dem Weſen, dem Inhalt nach wie überhaupt der Theismus der modernen Welt, ſein Gott nur ein negatives Weſen oder vielmehr Unweſen.

Was näher H.'s Verhältniß zur chriſtlichen Religion oder Glaubenslehre betrifft, ſo iſt nur zu bemerken, daß ihm die ſogenannte poſitive Religion nur Sache des Staats, der Staat das Reich Gottes (Leviath. c. 35.), das Staatsoberhaupt auch das kirchliche oder religiöſe Oberhaupt **), der Repräſentant und Stellvertreter Gottes iſt, — „der Wille Gottes wird nur durch den Staat erkannt" (de Hom. c. 15.) — daß er daher als ein guter Bürger aus denſelben Gründen, aus welchen er ſeinen Willen den Geſetzen ſeines Staates oder Landes unterwirft, auch ſeine Vernunft den Dogmen der Staatskirche unterwirft. Was aber ſein innerliches Verhältniß zu den Myſterien des chriſtlichen Glaubens betrifft, ſo charakteriſirt dieſes hinlänglich folgende Aeußerung von ihm: „die Glaubensgeheimniſſe muß man wie heilſame, aber bittere Pillen

*) Sehr richtig: die Prädikate Gottes ſind nur Prädikate des menſchlichen Gemüths, des menſchlichen Affekts. Ueberhaupt finden ſich bei H. einzelne treffliche Bemerkungen über die Religion und ihre Geneſis, die er freilich nur auf die heidniſchen Religionen beſchränkt.

**) Unus, ſagt H. Leviath. c. 39, denique Rector tum Spiritualis, tum Temporalis esse debet, aut utraque simul potestas interibit, nimirum per contentiones inter Ecclesiam et Civitatem, inter Spiritualistas et Temporalistas, inter gladium Justitiae et scutum Fide, et (quod majus est) in unius cujusque Christiani pectore inter Christianum et Hominem.

Digitized by Google

ganz hinunterſchlucken, wenn man ſie zerkaut (d. h. der Kritik der Zunge unterwirft), ſo werden ſie gewöhnlich ausgeſpieen.“ (Leviath. c. 32. u. de Cive c. 18. §. 4.)

III.

Peter Gaſſendi.

§. 35.

Das Leben Gaſſendi's und ſeine Bedeutung in der Geſchichte der Philoſophie.

Ein Beförderer des Empirismus von großem Ruhm — der ausgezeichnetſte Philoſoph unter den Humaniſten und der gelehrteſte Humaniſt unter den Philoſophen, wie ihn Bayle nennt — war der Zeitgenoſſe und Freund Hobbes, Peter Gaſſendi, erſt Domprobſt zu Digne, dann Profeſſor der Mathematik am Collège Royal zu Paris, geboren 1592, in einem kleinen Orte des franzöſiſchen Bisthums Digne. In ſeiner Jugend hatte er die Ariſtoteliſche Philoſophie, die damals noch allein auf den Schulen herrſchte, nicht nur ſtudirt, ſondern ſelbſt auch mehrere Jahre als Profeſſor der Philoſophie vorgetragen. Aber Ariſtoteles hatte bei ihm frühzeitig durch die Lektüre Cicero's, Petrus Ramus, Ludwig Vives und Anderer ſeine Autorität verloren. Er genügte ihm ſo wenig, daß er ſeine Anſichten, wenn er ſie am Vormittag ſeinen Schülern erklärt hatte, am Nachmittage widerlegte. Seine erſte Schrift war daher auch gegen Ariſtoteles, wenigſtens den von der Schule vergötterten Ariſtoteles gerichtet und im Geiſte der Skepſis geſchrieben*). Ihr Titel iſt: Exercitationes paradoxicae

*) Vergl. Exercitationes Paradoxicae: Lib. II. Exercitio VI, deren Reſultat iſt: *Nihil adhuc vere* sciri per Philosophiam universam ex Rebus Naturalibus. Da wir

adversus Aristoteleos. Seine Neigung zog ihn dagegen zur Philosophie des Epikur hin, die er daher wieder hervorrief und in folgenden Schriften erläuterte: De vita et moribus Epicuri. Animadversiones in X Librum Diog. Laertii. Syntagma Philosophiae Epicuri.

Gassendi erwarb sich durch die Wiederbelebung der epikurischen Philosophie vielen Beifall. Dem die Natur secirenden und auf das Sinnliche gerichteten Geist des Empirismus mußte die von sinnlich bestimmten Principien ausgehende und die Natur zerlegende demokritische oder epikurische Atomenlehre sich natürlich mehr empfehlen und mehr entsprechen, als die aristotelische Philosophie. So zog schon Bacon den Demokeit dem Aristoteles vor. So hatten auch die Aerzte Claude de Berigard († 1663) und Johann Chrysostomus Magnenus in seinem Democritos reviviscens die Atomenlehre wieder zu beleben gesucht.

Gassendi's Philosophie, sein Syntagma philosophicum enthalten die beiden ersten Foliobände seiner Werke, die im Ganzen aus 6 Bänden bestehen, und zu Lyon 1658 erschienen. Sein Leben, das im Jahre 1655 endete, beschrieb Samuel Sorbiere.

G. kommt keineswegs in der Geschichte der Philosophie nur als reproducirender, gelehrter, historischer Philosoph in Betracht, sondern auch als Selbstdenker. Welche Pöbelhaftigkeit, ruft er daher mit Indignation den Aristotelikern zu, in Dingen, welche nicht die Religion, wo man freilich den Verstand unter den Gehorsam des Glaubens gefangen nehmen muß, sondern die Natur betreffen, der Autorität dieses oder jenen Philosophen seinen Geist zu unterwerfen! Und welche Faulheit,

---

sagen, läßt er den Schulphilosophen reden, daß in der Sonne Form und Materie sei, sagen, daß in der Luft Form und Materie sei, sagen, daß im Regen Form und Materie sei, sagen, daß im Steine, sagen, daß im Baume, sagen, daß im Menschen Form und Materie sei. O herrliche Philosophie! Alles hat Materie und Form! Damit wissen wir Alles! Wozu plagen wir uns also noch mit der Ergründung der Natur?

Digitized by Google

ſtatt mit den eigenen Augen, nur mit den Augen des Ariſtoteles zu ſehen und ſtatt die Natur ſelbſt, nur die Schriften des Ariſtoteles über die Natur zu ſtudiren! Und welche Kleinmüthigkeit, den eigenen Kräften und Anlagen zu mißtrauen, zu glauben, daß die Natur ſich in Einem Genie erſchöpft habe, daß ſie folglich keine Menſchen mehr, ſondern nur noch Affen hervorbringen könne, gleich als wenn die Natur nicht immer ſich gleich bliebe und daher nicht eben ſo gut noch heute, wie einſt, große Geiſter erzeugen könnte. (Exercit. parad. L. I. Exerc. II.) In dieſem Geiſte, in dem hier G. die Ariſtoteliker anredet, hat er denn auch die epikuriſche Philoſophie ſich angeeignet — nicht als Affe, ſondern als Menſch, nicht als Wiederkäuer, ſondern als Selbſtdenker. Er weicht von Epikur keineswegs nur da ab, wo er ſich nicht mit der chriſtlichen Theologie verträgt und wo ſich freilich G. große Inconſeqenzen zu Schulden kommen läßt, ſondern auch da, wo ſeine Lehren ſich nicht mit der Vernunft und den Fortſchritten der Naturwiſſenſchaften vertragen, ſo daß in dieſer Beziehung E. nur der hiſtoriſche Anknüpfungspunkt iſt für G.'s eigene Gedanken und ſeine trefflichen, lichtvollen Entwickelungen von den Entdeckungen der modernen Phyſik und Aſtronomie*).

§. 36.

Die Logik Gaſſendi's.

Die Philoſophie iſt die Liebe, das Studium und die Ausübung der Weisheit, welche die Dispoſition der Seele iſt, richtig über

*) Die Bedeutung G.'s hat Schaller in ſeiner Geſchichte der Naturphiloſophie I. B. richtig beſtimmt. Ich konnte, ohne den ganzen Standpunkt meiner Geſchichte zu verrücken, mein früheres Urtheil über G. nicht anderes berichtigen und erweitern, als in der hier geſchehenen Weiſe. Auch hatte ich leider! bei der Reviſion meiner Darſtellung G.'s nur ſeine Exercitationes und Animadversiones in Diog. Laert., die übrigens allerdings eine compendiariſche Ueberſicht über den ganzen G. gewähren, zur Hand.

Digitized by Google

die Dinge zu denken und im Leben richtig zu handeln, sie hat daher zu ihren Hauptgegenständen Wahrheit und Tugend, und damit zu ihren Haupttheilen Physik und Ethik. Die Propädeutik beider ist die Logik. Sie ist die allgemeine Wissenschaft, die sich auf keinen besondern Gegenstand bezieht. Die Physik und die übrigen Wissenschaften erforschen das Wahre an den bestimmten Gegenständen, mit denen sie sich beschäftigen, die Logik aber leuchtet ihnen allen voran, insofern sie allgemeine Vorschriften und Regeln gibt, durch deren Anwendung sie sich auf dem Weg der Wahrheit erhalten, oder im Falle einer Verirrung diese erkennen und den richtigen Weg wieder einschlagen können. Die Logik kann daher bestimmt werden als die Kunst, richtig zu denken d. i richtig vorzustellen (bene imaginari), richtig zu urtheilen (bene proponere), richtig zu schließen (bene colligere), richtig zu ordnen (bene ordinare). (Logica II. c. 6.)

Was die Erkenntniß und das Kriterium der Wahrheit betrifft, so muß man die Mittelstraße zwischen den Skeptikern und Dogmatikern einschlagen. Es gibt nämlich ein doppeltes Kriterium der Wahrheit in uns, eins, wodurch wir das Zeichen des Objekts wahrnehmen, der Sinn, das andere, durch das wir vermittelst Schlüsse die verborgene Sache erkennen, der Geist oder die Vernunft. Denn da wir Etwas mit dem Sinn, Etwas mit der Vernunft wahrnehmen, und alle Vernunfterkenntnisse aus den Sinnen entspringen; so muß der Vernunft nothwendig ein sinnliches Zeichen vorangehen, welches sie zur Erkenntniß der verborgenen Sache hinleitet. So schließen wir z. B. aus dem Schweiße, welcher durch die Haut ausschwitzt, als aus einem sinnlichen Zeichen, daß sie Poren habe, obgleich die Sinne keine an ihnen unterscheiden und uns zeigen. Zu diesem Schlusse nehmen wir aber noch andere unbezweifelte Sätze und Principien zu Hülfe, die wir durch Induktion aus den sinnlichen Dingen erschlossen haben, und in unserm Gedächtniß aufbewahren, und verfahren dabei ungefähr so: diese Feuchtigkeit ist ein Körper, jeder Körper geht aber nur durch ein Medium von einem Orte zum andern, diese

Digitized by Google

Feuchtigkeit muß also durch das Medium der Haut hindurchgehen. Aber die Haut ist selbst ein Körper, und da kein Körper durch einen Ort durchgehen kann, wo schon ein anderer ist, weil nicht zwei Körper zugleich an einem und demselben Orte sein können; so könnte die Feuchtigkeit nicht durch die Haut dringen, wenn die ganze Haut Körper wäre, sie muß also Poren haben. So schließen wir auch von den Aeußerungen und Handlungen der Seele nicht nur auf ihr Dasein, sondern auch auf ihr Wesen, und wir erkennen sie um so vollkommener, je mehr Gattungen von Wirkungen uns bekannt werden, indem wir dadurch einsehen, daß sie mehrere Eigenschaften hat. Denn die Natur eines jeden Dinges ist nicht so untheilbar, daß es nicht eine Breite von Eigenschaften und Qualitäten hätte. Ob gleich aber der Sinn bisweilen täuscht, und kein sicheres Zeichen daher ist; so kann doch die Vernunft, die über dem Sinne steht, die Wahrnehmung des Sinnes berichtigen, so daß sie kein Zeichen annimmt, wenn sie es vorher nicht berichtigt hat, und erst dann über die Sache ein Urtheil fällt. (l. c. c. 5.)

Jede Idee oder Vorstellung (d. i. das Bild der Sache) in dem Geiste entspringt nur aus dem Sinne. Denn ein Blindgeborener hat keine Vorstellung von der Farbe, ein Taubgeborener keine vom Tone, weil sie der Sinne entbehren, vermittelst deren sie sie nur bekommen; und wenn einer ohne alle Sinne leben könnte, was aber unmöglich ist, so hätte er gar keine Vorstellung von Etwas, und würde daher nichts vorstellen. Daher haben die berühmten Sätze, es ist nichts im Verstande, was nicht vorher im Sinne war, und der Geist ist eine Tabula rasa ihre Richtigkeit. Denn die, welche eingeborene Ideen behaupten, beweisen nicht ihre Behauptung. (Inst. Log. P. I. de simpl. Rerum Imagin. can. II.)

Jede Vorstellung wird entweder durch die Sinne dem Geiste eingedrückt, oder aus solchen Vorstellungen gebildet, die in die Sinne kommen, und zwar entweder durch Zusammensetzung und Vereinigung mehrerer, oder durch Erweiterung oder Verminderung, wie wenn ich aus

Digitized by Google

der Vorstellung des Menschen die eines Riesen oder Zwerges bilde, durch Uebertragung oder Vergleichung, wie wenn man die Vorstellung einer schon gesehenen Stadt auf eine noch nicht gesehene überträgt, oder Gott, der nicht in die Sinne fällt, mit einem ehrwürdigen Greise vergleicht. (l. c. can. III.)

Alle durch die Sinne eingedrückten Vorstellungen sind einzeln, der Geist aber bildet allgemeine aus den einzelnen, einander ähnlichen Vorstellungen, und zwar entweder so, daß er die ähnlichen auf Einen Haufen zusammenbringt, oder so, daß er, wenn einzelne Vorstellungen zwar in Etwas übereinstimmen, aber doch viele Unterschiede an sich haben, von diesen Unterschieden absieht, und das nur herauszieht, was sie mit einander gemein haben. Die allgemeineren Vorstellungen werden nun eben so wieder aus den weniger allgemeinen gebildet. Die einzelne Vorstellung ist um so vollkommener, je mehr Theile und Eigenschaften einer Sache sie vorstellt; die allgemeine aber um so vollkommener, je vollständiger sie ist, und je reiner sie das Gemeinsame der einzelnen darstellt. (l. c. IV. V. VIII.)

§. 37.

Kritische Bemerkung über die Gassendi'sche Theorie des Ursprungs der Erkenntniß.

Die Gassendi'sche Theorie vom Ursprung der allgemeinen Ideen ist eine Theorie des Scheines, die φαινομένη σοφία οὖσα δι μὴ. Die wahrhaft allgemeine Vorstellung aus den einzelnen, d. i. das Allgemeine aus dem Einzelnen realiter entspringen lassen, ist eben so viel, als wenn man das Licht aus den Farben entspringen lassen wollte; denn das Einzelne ist nur dem Scheine, nicht der Wahrheit nach früher, als das Allgemeine, dieses ist das der Natur und dem Begriffe nach Frühere. Da die allgemeine Vorstellung die geistige ist; so kommt man überdem nur durch einen Salto mortale von der sinnlichen zur geistigen. Denn da die allgemeine Vorstellung erst die wahrhafte, die denkende, die vernünftige Vorstellung, d. i. ein Gedanke ist, ein Geist aber oder

Digitized by Google

eine Vernunft, die gar keine Gedanken hat, also gar nichts denkt, doch hoffentlich wohl kein Geist, keine Vernunft ist, so wie ein Licht, das nicht leuchtet, kein Licht ist, (denn was ist die Vernunft in dieser Beziehung anders, als die Denk- die Gedankenthätigkeit?) so läßt man in jener Theorie eigentlich den Geist, die Vernunft aus den Sinnen entspringen. Aber wie man ohne Vernunft zu Vernunft, ohne Denken zum Denken, ohne Gedanken zu Gedanken kommen kann, wie die Vernunft aus den Sinnen entsteht, dürfte schwer einzusehen sein. Leibnitz sagt daher schon vortrefflich in dieser Beziehung von Locke, der im Wesentlichen dieselbe Theorie von dem Ursprunge der Begriffe und Erkenntnisse hatte, wie Gassendi: Idem non satis animadvertit, ideas entis, substantiae, unius et ejusdem, veri, boni, aliasque multas menti nostrae ideo innatas esse, quia ipsa innata est sibi et in se ipsa haec omnia deprehendit. Nempe nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus. Die Gassendi'sche Vorstellungstheorie hat deswegen zu ihrem Princip die hauptsächlich erst in der neuern Zeit allgemein gewordene, und fast allen Theorien von der Erkenntniß und Seele zu Grunde liegende Identifikation oder richtiger Verwechslung des Geistes, der Seele, der Vernunft mit dem einzelnen, sinnlichen, bestimmten Individuum. Denn dieses kommt nothwendig als ein sinnliches Einzelwesen erst vermittelst des Sinnlichen zum Denken und zum Bewußtsein des Allgemeinen, aber die allgemeinen Ideen und Gedanken entstehen oder entspringen realiter eben so wenig erst aus den einzelnen, sinnlichen Vorstellungen, als die Vernunft in jedem Einzelnen und mit jedem Einzelnen realiter entsteht. Für den Einzelnen entstehen sie wohl, aber diese Entstehung ist eben eine nur auf den Einzelnen sich beziehende, nur eine scheinbare, keine wahrhafte reelle Entstehung. In jener Theorie wird daher der Schein für die Sache genommen*).

*) Diese Kritik der Gassendischen Erkenntnißlehre ist von dem Standpunkt gefällt, welchen ich in meinen Grundsätzen der Philosophie §. 9—18 charakterisirte, wo der

Digitized by Google

§. 38.

Die Physik oder Atomenlehre Gassendi's.

Die Atome sind die ersten Principien der Dinge, die erste Materie. Unter Atom muß man aber nicht, wie gewöhnlich geschieht, Etwas verstehen, was keine Theile hat, und ohne alle Größe und daher nichts anderes als ein mathematischer Punkt ist, sondern, was so fest und gleichsam so hart und kompakt ist, daß es durch keine Gewalt in der Natur zertheilt werden kann. Die bestimmten, d. i. die zusammengesetzten Körper sind theilbar, wegen der Beimischung des Leeren, bis auf die Atome, die ersten Bestandtheile der Körper, die, weil sie nichts Leeres mehr in sich enthalten, absolut fest sind und keine Sonderung und Trennung erleiden können; denn wie es in der Welt ein reines Leeres gibt, in dem nichts Körperliches, so gibt es in ihr so feste Körper, in denen nichts Leeres, also kein Princip der Trennung ist. Wegen ihrer außerordentlichen Kleinheit aber können die Atome auch nicht durch das allerschärfste Gesicht wahrgenommen werden. Die Nothwendigkeit der Atome liegt darin, daß es eine erste Materie geben muß, die unerzeugt und unverderblich ist, und in die alles zuletzt sich auflösen läßt. Denn da die Natur Nichts aus Nichts macht oder in das Nichts zurückführt; so muß bei der Auflösung des Zusammengesetzten etwas Unauflösliches, das nicht mehr weiter in ein Anderes zerfetzt werden kann, übrig bleiben. Der Satz des Epikur und Lukrez aber: aus Nichts wird Nichts, darf nur von den Kräften der Natur verstanden werden, und die Ewigkeit und Unsterblichkeit der Materie nur so, daß, so lange die Welt erschaffen ist und dauert, kein Theil von ihr untergeht oder zu Nichts wird. (Physic. S. I. L. III. c. 5.)

Mensch das Wesen Gottes in die Vernunft metamorphosirt, von einer Entstehung der Vernunft und Allgemeinbegriffe daher eben so wenig eine Rede sein kann, als auf dem Standpunkt des Theismus von einer Entstehung Gottes. Da aber gleichwohl die Erfahrung eine Genesis der Vernunft lehrt, so bleibt auf diesem Standpunkt nichts anderes übrig, als ihr nur eine scheinbare oder subjektive Bedeutung einzuräumen.

Digitized by Google

Den wesentlichen Beschaffenheiten oder dem Wesen nach sind die Atome nicht unterschieden, denn sie sind alle gleich fest, gleich körperlich und einfach. Die Atome haben aber noch besondere Eigenschaften, nämlich Größe, Gestalt und Gewicht oder Schwere, durch die sie sich von einander unterscheiden. Deßwegen ist das Atom kein Punkt, der, weil er kein Größe hat, auch keine Größe geben kann, denn es ist ganz richtig, wenn man sagt, Untheilbares zu Untheilbarem hinzugethan erzeugt keine Größe. Ob gleich aber das Atom Theile hat und deßwegen groß ist; so ist es darum doch nicht theilbar und der Zerstörung unterworfen, weil es außerordentlich fest ist und nichts Leeres in sich hat, und seine Theile daher nur dem Gedanken nach unterschieden werden, in der That aber nicht sowohl viele Theile, als vielmehr Eine höchst einfache Wesenheit sind. Diese Theile sind außerordentlich, unvergleichlich, absolut klein, τὰ ἐλάχιστα, Minima. Der dem Sinne nach kleinste Theil ist noch aus vielen Myriaden von Atomen zusammengesetzt und daher unendlich größer als ein Atom. Das mag sonderbar klingen, aber was unserm Gesichtssinn sehr klein vorkommt, ist für die Natur selbst sehr groß; ja wo unsere sorgfältigste und feinste Unterscheidungskraft aufhört, da beginnt erst die subtile und feine Unterscheidungskraft (gleichsam die Spitzfindigkeit) der Natur. In einem Hirsenkörnlein unterscheidet die Natur mehr Theile, als ein Mensch am Kaukasus, ja am ganzen Erdball zu unterscheiden vermag. Ob gleich aber die Atome außerordentlich klein sind; so sind sie doch unterschiedentlich gestaltet, denn sie haben ja eine Größe, und die Figur ist nichts als eine Grenze und Bestimmung der Größe termins ac modus magnitudinis. Diese verschiedenen Gestalten der Atome sind zwar unbegreiflich, aber dennoch nicht unendlich. Die dritte Eigenschaft der Atome, die Schwere oder das Gewicht ist nichts anderes, als ihre natürliche Kraft und Fähigkeit, sich selbst zu bewegen oder ihr eingeborner, ursprünglicher, von ihnen unzertrennlicher Trieb und Hang zur Bewegung. Die Bewegung ist doppelter Art, die natürliche, wenn das

Digitized by Google

em vermöge ſeines Gewichts abwärts ſich bewegt, und die reflexive, m das Atom bei ſeinem Zuſammenſtoßen mit andern wieder zurück- ßt. Die Urſache der reflexen Bewegung liegt ſowohl in der Natur Leeren, weil dieſes dem zurückſpringenden Atom keinen Widerſtand ten kann, als auch in der Natur der Atome ſelbſt, weil ſie wegen r außerordentlichen Feſtigkeit ſich nicht durchdringen können, und her bei einem Zuſammentreffen wieder zurückprallen müſſen. Alle me bewegen ſich mit gleicher Geſchwindigkeit. Dieſe aprioriſche re Epikurs, daß alle Atome, ungeachtet der Verſchiedenheit an wicht und Maſſe doch gleichgeſchwind ſind, beſtätigt die Erfahrung, n da zeigt, daß alle Körper, wenn ſie gleich von noch ſo verſchiedener ße und Maſſe ſind, doch gleichgeſchwind von einer Höhe herabfal- n (l. c. c. 6. 7.)

Die Atome und das Leere, denn dieſes iſt unzertrennlich von jenen, d alſo die Principien der Dinge. Dieß muß man aber nicht ſo ver- hen, wie man den Epikur mißverſtanden hat, nämlich als wenn die lt oder die vergänglichen zuſammengeſetzten Dinge aus ihnen, wie s zwei Theilen oder zwei ſie zuſammenſetzenden und konſtituirenden rincipien beſtänden. Denn nicht die Atome und das Leere, nur die me ſind die Elemente der Körper, das Leere dient nur zum Orte d zur Trennung. Denn da das Leere kein Körper iſt, wie wäre denn möglich, daß die Körper aus ihm beſtünden? Ob es gleich ſchen den Körpern ſich befindet, ſo macht es doch keinen Theil der- ſen aus, ſo wenig als die Luft, die ſich in uns innerhalb der Naſen, s Mundes, der Lungen befindet, ein Theil von uns iſt. (l. c. 8.)

Die Atome darf man aber nicht durchaus ſo annehmen, wie ſie pikur auffaßte, ſondern nur mit Beſchränkung und Ausſcheidung man- r Beſtimmungen. So muß man die Beſtimmung von ihnen weg- men, daß ſie ewig, nicht hervorgebracht und der Zahl nach unendlich d. Man muß ſie zwar annehmen als die erſte Materie, aber dabei ndenken, daß ſie Gott endlich ſchuf, ſie zu dieſer ſichtbaren Welt

Digitized by Google

machte, und dann nach ihren eigenen, ihr aber eingegebenen Kräften und Gesetzen sich entwickeln ließ. Man muß daher auch die Bestimmung von den Atomen wegnehmen, daß sie aus sich die Kraft und das Vermögen haben, sich zu bewegen, dem zufolge blos Beweglichkeit in ihnen annehmen, die wirkliche Kraft der Bewegung von Gott ableiten, der sie bei ihrer Erschaffung in ihnen erzeugt und mitwirkt, weil Gott, wie er Alles erhält, so auch bei allen Dingen mitthätig ist. Der Irrthum Epikurs besteht aber hauptsächlich darin, daß er erstlich behauptete, nicht Gott, sondern der Zufall sei die Ursache der Welt, und zweitens, die Welt sei weder Gottes noch des Menschen wegen gemacht. Denn Gott ist in der That die hervorbringende und alles lenkende Ursache der Welt. Wenn man aber gleich Gott die Oberherrschaft über die Natur einräumt, so werden doch deßwegen nicht die besondern Ursachen aufgehoben, die durch seinen Willen sind, und die er ihre eigenen Rollen spielen läßt. Bei irgend einer Wirkung der Natur muß man daher nicht sogleich Gott zu Hülfe rufen, als wenn er allein die Ursache und keine natürliche Ursache dazwischen wäre, sondern er ist nur die allgemeine Ursache. (l. c. u. Sect. I. l. IV. c. 6.)

§. 39.

Kritik der Gassendi'schen Atomenlehre.

Das sich selbst Widersprechende, das Willkürliche dieser Verbindung des Princips der Atome und ihrer Bestimmungen mit den Vorstellungen der Theologie, den Vorstellungen von Erschaffung, Mitwirkung, Einpflanzung der Bewegungskräfte erhellt auf der Stelle. Denn von dem Atom ist die Bewegung oder das Princip und Vermögen derselben unzertrennlich. Das Atom nämlich ist ein Einfaches, Untheilbares; es ist für sich, getrennt von andern Atomen; das Leere des Epikurs ist nichts anderes, als die sinnliche Vorstellung, der sinnliche Ausdruck dieser im Begriff des Atoms liegenden Trennung. Das Atom kann aber zugleich nur als viele Atome gedacht werden, es ist unmög-

Digitized by Google

, daß nur Ein, nicht mehrere, nicht unzählig viele Atome ſind; es daher in Beziehung, aber in einer äußerlichen, ihm ſelbſt gleichgülti- Beziehung auf die andern Atome; der ſinnliche Ausdruck, die liche Erſcheinung dieſer mit dem Atom ſelbſt identiſchen Beſtimmung Beziehung und Trennung iſt die Bewegung, die Atome ſſen ſich ſtoßen, drängen, oder ſonſt wie bewegen. Was ſoll alſo Atom bedeuten, das gar nicht ohne das Princip der Bewegung dacht werden kann, und dem doch die Bewegung erſt eingegeben wor- iſt und werden ſoll? Und was ſoll man nun gar darunter denken, Gott mit den Atomen mitwirkt? Die Atome ſind abſolute heiſten*), oder doch wenigſtens Freigeiſter, die ſich ſo wenig um Gott kümmern, als der Gott des Epikur um die Welt und die Atome; ſie d Autokraten, Monarchen, ſie dulden keinen Mitregenten, ſie ſind eine elt für ſich.

Eben ſo unzertrennlich vom atomiſtiſchen Principe, wie die Bewe- ng und Freigeiſterei, iſt die Beſtimmung, daß die Welt, d. i. die dnung, der Inbegriff der konkreten, der beſtimmten, d. i. aus den omen beſtehenden Körper, oder dieſe ſelbſt zuſammen ein Werk des ufalls ſind; denn die beſtimmten Körper ſind nur Zuſammenſetzun- n von Atomen, die, obgleich das Atom ſich ſeinem Begriffe nach auf dere bezieht, doch in der Zuſammenſetzung oder Verbindung in ein ggregat außer einander bleiben, gegen die Zuſammenſetzung und die rbindung gleichgültig ſind, die daher nur ein Zufälliges iſt; im Prin- p des Atoms liegt kein Grund, keine Nothwendigkeit, daß es ſich mit

*) Cicero de Nat. Deo. I. 44. — Wie G. ſagt übrigens auch Magnenus in inem Democritus (Hagae Comit. 1658. p. 268): Opinio quae atomos admittit em creantem nullo modo respuit. Ueberhaupt erklärten die chriſtlichen Phyſiker, ſich zum Atomismus bekannten oder hinneigten, die Verbindung deſſelben mit dem heismus für nicht nothwendig oder geradezu zufällig. Ja Bacon ſagt ſogar, der omismus führe nothwendig zum Theismus. Mit Recht: jedes beſchränkte Natur- ing erfordert nothwendig zu ſeiner Ergänzung eine außernatürliche Urſache.

Digitized by Google

andern verbindet oder auf diese und jene Weise zu einem bestimmten Aggregat zusammensetzt, es tritt nur in eine äußerliche, d. i. zufällige Verbindung; die Welt ist nur ein Aggregat, kein System, ohne Einheit und Nothwendigkeit, eine Sache, ein Werk des Zufalls. Aeußerliche Nothwendigkeit läßt sich wohl mit dem atomistischen Princip verbinden, aber diese ist vom Zufall nicht unterschieden. Das Atom zum Princip der Dinge machen, heißt daher nichts anderes, als den Zufall zum Princip der Welt machen. Was soll nun aber gar, um andere Widersprüche und Nachlässigkeiten zu übergehen, zwischen dem Atom, welches unauflöslich, das untheilbare Erste und Letzte der Welt, in einer sinnlichen Vorstellung, d. i. in Bezug auf die Zeit ausgedrückt, ewig und unsterblich ist, wie es Lukrez (de Rer. Nat. I. v. 237. 501. 520. 545. etc.) nennt, und zwischen dem Geschaffenen für ein Zusammenhang stattfinden?

Uebrigens ist gerade in dieser seiner Inkonsequenz Gass. ein höchst konsequenter Atomist; in diesen seinen Widersprüchen befindet er sich gerade im Einklang mit dem atomischen Princip; gerade darin, daß sein Denken so inkohärent ist, stellt er, in seinem Denken den Geist des Atomismus perfekt dar. Denn wie die Verbindung der Atome mit einander zu konkreten Körpern äußerlich und zufällig ist, ist es die Verbindung seines atomistischen Princips mit seinen anderweitigen Gedanken oder richtigen Vorstellungen; es läßt sich eben so wenig ein innerer Zusammenhang zwischen diesen auch nur einigermaßen denken, als zwischen den aggregirten Atomen eine innere Einheit; sein Denken ist ein äußerliches zufälliges Aggregiren. Und wie die Atome nur da, wo kein Körper ist, in dem Leeren sich bewegen, an einander kommen, sich verbinden; so verbinden sich in dem Kopfe des Gassendi nur da, wo kein Denken ist, in der Gedankenleerheit die Vorstellungen von den Atomen mit seinen anderweitigen Vorstellungen.

Gassendi stellt daher auch in dieser Verbindung des Atomismus *mit den Vorstellungen* christlicher Theologie den schon bei Bacon und Hobbes

berührten Widerspruch dar, daß er anders denkt, als er gesinnt ist und fühlt, ein seinem Denkprincip entgegengesetztes religiöses Princip hat, mit dem, was die wesentliche Art, das wesentliche Objekt seines Geistes, das Objektive also in ihm selbst ist (wenn man anders bei einem so eklektischen, in die Breite des gelehrten Wissens ausgedehnten Denker etwas Bestimmtes als das wesentliche Objekt seines Geistes aussprechen und einen entschiedenen Widerspruch annehmen kann), radicitus entgegengesetzte religiöse Vorstellungen verbindet, jenen Widerspruch also, der sich in neuerer und neuester Zeit auf die verschiedenste und krasseste Weise aussprach und endlich so weit ging, daß man der Vernunft nichts ließ, als endliche eitle Begriffe, als die leere Schaale, die abgezogene Haut von den Dingen, allen Inhalt aber in den Preßsack des Herzens hinabstopfte, Gott aus dem Tempel der Vernunft in den Schlupfwinkel, das Alteweiberspital, das Asylum ignorantiae des Herzens jagte, aus der offnen, bestimmten, klaren und freien Welt des Denkens alles Göttliche wie eine die frische Luft nicht vertragende Treibhauspflanze in die wohlbehagliche Stubenwärme erkünstelter, sophistischer Gefühle versetzte, daß man bei Tage, so zu sagen, in dem öffentlichen Geschäftskreis des Verstandes, d. h. im Kopfe ein Theist, im Herzen aber, bei der Nacht, privatim im Rücken der Vernunft der abergläubigste Christ, der religiöseste Mensch von der Welt war, aber eben deßwegen auch nur einen Hauspenaten als Gott verehrte.

§. 40.

Gassendi's Lehre vom Geiste.

In Folge dieses Widerspruchs, in dem Gassendi mit sich selbst steht, und der Willkür seines Denkens gibt er nun weiter auch noch andere, mit dem atomistischen Princip zusammenhängende Bestimmungen auf, bestimmt Gott auf eine diesem Princip ganz entgesetzte Weise und behauptet dann auch die Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit des

Geiſtes. Hätte Gaſſendi, ſtatt den Carteſius widerlegen zu wollen, ihn zu erkennen und wahrhaft aufzufaſſen geſucht; ſo würde er auch in Betreff des Geiſtes nicht im Kreiſe unbeſtimmter Vorſtellungen ſtehen geblieben ſein, wiewohl er über ihn einige, tiefere philoſophiſche Gedanken berührende Vorſtellungen äußert, die folgende ſind.

Bei der Frage, ob der Geiſt unſterblich iſt, kommt es vor allem auf die Löſung der Frage an, ob der Verſtand oder die Vernunft, denn dieſe iſt der hauptſächlichſte, vorzüglichſte Theil des Geiſtes, die Wurzel daher auch des Willens, etwas Immaterielles iſt. Der Verſtand iſt nun aber erſtlich etwas von der Phantaſie oder ſinnlichen Vorſtellungskraft unterſchiedenes; denn er iſt die Fähigkeit in uns, durch die wir vermittelſt Schlüſſe uns zur Einſicht deſſen erheben, was nicht ſinnlich vorgeſtellt werden, wovon man ſich kein ſinnliches Bild machen kann. Der Verſtand hat nicht, wie die Vorſtellung, materielle Bilder, unter denen er die Dinge vorſtellt; was aber ohne materielle Form einſieht, iſt immateriell. Zweitens dem Geiſte kommen allein reflexive Handlungen zu, er nur ſieht ſich ſelbſt und ſeine Handlungen ein, und beſonders weiß er, daß er erkennt. Aber dieſe Funktion iſt über dem Vermögen einer körperlichen Natur; denn alles Körperliche iſt ſo an einen beſtimmten Ort gebunden, daß es ſich nicht auf ſich ſelbſt, ſondern nur auf ein Anderes, von ihm Verſchiedenes hinrichten kann. Daher der Satz: Nichts wirkt auf ſich ſelbſt zurück. Es kann wohl ſo ſcheinen, als ob die Handlung von etwas Körperlichem auf es ſelbſt zurückginge, aber es iſt dann in der That nur ein Theil, der auf einen andern Theil wirkt. Drittens, wir bilden uns nicht blos allgemeine Begriffe, ſondern wir denken auch ſelbſt das Weſen und Princip der Allgemeinheit. Da aber das Allgemeine von der Art iſt, daß es von allen materiellen Bedingungen und Unterſchieden der Einzelheit abgetrennt iſt; ſo muß wahrlich der Geiſt, der dieſe Trennung von der Materie macht, frei von der Materie ſein. *Die Thiere* erkennen und denken nicht die Allgemeinheit oder das

allgemeine Wesen, z. B. vom Menschen die Humanität, die Menschheit in der Abtrennung von allen materiellen Bedingungen und Unterschieden, sie stellen nicht das Abstrakte selbst vor, sondern immer nur das Konkrete, nicht die Farbe, sondern das Farbige, nicht den Geschmack, sondern nur dieses bestimmte, so und so schmeckende Ding. Was endlich das Objekt des Geistes betrifft, so ist dieses nicht ein bestimmtes, er umfaßt alles, sein Objekt ist unbegrenzt, denn alles Wahre, alles Wesen als Wesen ist sein Objekt; sein Erkenntnißvermögen erstreckt sich daher auf alle Gattungen der Dinge, sowohl körperliche als unkörperliche, wenn gleich manche Hindernisse ihn von der Erkenntniß vieler Sachen abhalten, und er ist daher unkörperlich; denn er könnte nicht einmal ahnden etwas Unkörperliches, wenn er selbst materiell wäre. Da nun aber der Geist oder die vernünftige Seele unkörperlich ist, so folgt nothwendig, daß sie unsterblich ist; denn was unkörperlich ist, folglich keine Masse und Theile hat, in die es getrennt und aufgelöst werden könnte, muß nothwendig immer so bleiben, wie es ist; denn weder in ihm selbst, noch in einem andern kann der Grund seiner Auflösung liegen, es muß daher in alle Ewigkeit fortdauern*).

§. 41.

Kritischer Rückblick auf Gassendi.

Es erhellt aber auch hier wieder auf der Stelle, wie wenig der Gassendi, der die Atome als Principien der Welt annimmt, mit dem Gassendi, der aus der Unkörperlichkeit der Seele auf ihre Unsterblichkeit schließt, im Zusammenhange steht. Ganz unlogisch ist es, wenn er an einer Stelle behauptet, die Annahme selbst von unvergänglichen Körpern hebe nicht die Richtigkeit seines Arguments auf; denn wenn sogar

*) T. II. Phys. S. III. Membr. post. IX. c. 2. 4. Membr. post. XIV. c. 2. und T. I. Phys. S. I. IV. c. 3.

Digitized by Google

der Körper unvergänglich sein könne, müsse es der Geist um mehr sein; licet aliqua corpora incorrupta sint, non minus, magis res incorporeae sint incorruptae. Und wie stimmt d den Atomen überein, die keine andere Unkörperlichkeit, als die L kennen, denen Nicht-Körper-sein, gleich Nicht-sein ist? Mit den G di'schen Atomen stimmt es freilich überein; aber diese stimmen m selbst nicht überein, widersprechen sich selbst; denn sie sind nic absolut festen, tapfern, jede Theilung von sich abweisenden, gegen An- und Eingriff gewappneten Kampfhelden des Epikur, sondern unterthänigste Diener der Willkür, ganz feige, gutmüthige Tölpe ohne Einspruch und Gegenwehr sich die Seele aus dem Leibe lassen; denn ob sie gleich schon anfangs aufs Geduldigste sich aus dern ließen, und so hinreichende Proben ihrer Unterthänigkeit und willigkeit gegeben haben, so sollen doch die blutarmen Teufel zule sogar die Unauflöslichkeit durch die Länge der Zeit verlieren. (P Sect. III. Lib. XIV. Fol. 628. T. II.) Was ist aber das fü Atom, d. i. für ein Unauflösliches, das auflöslich ist? Freilich ist diese Bestimmung der Unauflöslichkeit ihnen eigentlich schon d genommen, daß sie als hervorgebrachte vorgestellt werden; dem Unauflösliche ist eben ein Erstes, über das ich nicht hinausgehen was kein Princip hat, es mag dieses bestimmt werden, wie es Uebrigens ist zur Entschuldigung dieser Widersprüche die Bem hinreichend, daß für G. das Atom selbst eigentlich keine ander hypothetische Bedeutung und Existenz hat.

Digitized by Google

IV.

Jakob Böhm.

§. 42.

Jakob Böhm's Bedeutung für die Geſchichte der Philoſophie.

Die Geſchichte des denkenden Geiſtes führt uns jetzt von den vor-
hmen, von Außen glänzenden und imponirenden, von innen aber
mlich unbefriedigenden Palais der hochberühmten Ahnherrn des
mpirismus in die von Außen ſo ſchlechte und verächtliche, im Innern
er Schätze bergende Hütte des Görlitzer Schuſters, Jakob Böhm's,
r von der ſonſt allgemein geltenden Regel: Ne sutor ultra crepidam,
ie glänzende Ausnahme macht, und faktiſch beweiſt, daß der Geiſt der
eſchichte, der allgemeine Geiſt allein der Geiſt des Menſchen iſt, und
ne Anſehung der Perſon, des Ranges, der Geburt, der äußerlichen
ittel die Individuen aus dem Staube und Dunkel der Verborgenheit
vorzieht und zu ſeinen Organen, zu Verkündern ſeines Weſens macht,
ß die geſchichtlichen Ideen, wie unterirdiſche Quellwaſſer auch aus
tellen hervorbrechen, wo man es am allerwenigſten erwarten ſollte,
is Individuen, die nicht durch die ſonſt unerläßliche, durch Bildung
id Sprachkenntniß bedingte Lektüre in- und ausländiſcher Journale,
ndern nur durch Hörenſagen oder höchſtens die Dorfzeitung Notiz von
m bekommen, was in der Geiſterwelt vorgeht, die daher auch dem,
r ſolche Individuen nicht im Zuſammenhange mit der Geſchichte
trachtet, als Mirakel erſcheinen, und denen ſelbſt ihre eigenen Ideen,
eil ſie nicht wiſſen, wie ſie dazu kommen, weil ſie ſich ſelbſt ein Räth-
l ſind und über ſich erſtaunen, als Offenbarungen, Eingebungen oder

Digitized by Google

Erleuchtungen, was ſie allerdings auch in einem gewiſſen Sinne ſind, vorkommen*).

J. B. iſt ein Myſtiker, wenn man anders dieſes ſo unbeſtimmte und in neuerer Zeit ſo herabgewürdigte Wort zur Bezeichnung eines ſo merkwürdigen Weſens, wie er iſt, anwenden kann und darf, aber ein Myſtiker, der ſpekulirt, der innerhalb der Myſtik nach Freiheit von Myſticismus, nach klarer Erkenntniß ringt. Die Grundlagen und Anhaltspunkte ſeiner Gedanken ſind die das reine Himmelslicht des Denkens an dem dunkeln Wolkengrunde des Gemüths in die Regenbogenfarben der Phantaſie zerſtreuenden theologiſchen Vorſtellungen der frühern Zeit, daher er Vielen, die ſich nur an das trübe Element ſeiner Grundlage halten, nur als Myſtiker, oder gar religiöſer Schwärmer und Träumer erſcheint, und ſogar in die Hände von Leuten fällt, die mit nichts weniger, als mit dem Denken etwas zu ſchaffen haben wollen, und von ihnen gehegt und gefeiert wird, als wäre er einer ihres Gleichen, weil ſie unvermögend, die Form vom Inhalt, das Aeußere vom Innern, das Partikuläre eines Schriftſtellers von ſeinem Weſen zu unterſcheiden, nicht erkennen, wie ſehr das alte Sprüchwort: Stille Waſſer gründen tief (in einem höhern und edleren Sinne verſtanden) bei ihm ſeine Anwendung findet. Denn der weſentliche Gehalt ſeines Geiſtes, auf den er immer und immer wieder zurückkehrt, den er auf alle

*) „Ich verſtund zuvor, ſagt J. B. von ſich ſelbſt, wie er vom Urſprung ſeiner ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit ſpricht, wenig die hohen Glaubens-Artikel, als der Leben Arth iſt, viel weniger die Natur, bis mir das Licht in der ewigen Natur anhub zu ſcheinen, davon ich ſo ſehr lüſtern ward, daß ich anfing und wollte mir mein Erkenntniß zu einem Memorial aufſchreiben. Denn der Geiſt ging hindurch als ein Blitz, und ſahe in Grund der Ewigkeit; oder wie ein Platzregen fürüber gehet, was er trifft, das trifft er; alſo gings auch in mir: Ich fing an zu ſchreiben als ein Knab in der Schule und ſchrieb alſo in meiner Erkenntniß und eifrigem Trieb immerhin fort.“ „O höre Pasquill! ſo redet J. B. ſeinen Gegner B. Tilken an, haſtu Kunſt von dieſer Welt, ſo hab ich Kunſt von der Göttlichen Welt: Du haſt Deine gelernet und meine iſt mir aus Gnaden in der Liebe Gottes geſchenket worden.“ Erſte Apologi wider B. Tilken. Vorrede Nro. 27. 28. 93.

Digitized by Google

ihm nur zu Gebote ſtehende Weiſe zu erweiſen und zu erörtern ſich beſtrebt, und aus dem Schutthaufen ſeiner anderweitigen trüben Vorſtellungen oft in der reinſten und erhabenſten Sprache, faſt mit wiſſenſchaftlicher Beſtimmtheit an das Licht des Bewußtſeins hervorgräbt, iſt philoſophiſcher Natur. Seinem weſentlichen Gedankeninhalte nach ſteht er in innerm Zuſammenhange nicht nur mit Spinoza und Carteſius, ſondern überhaupt mit der Philoſophie der neuern Zeit. Denn dieſer ſein weſentlicher Gedankengehalt iſt ſeine Anſchauung vom Geiſte, iſt die Art, wie er Gott als lebendigen, wirklichen, d. i. bewußten Geiſt erfaßt, iſt ſein Beſtreben, eine Geneſis, ſo zu ſagen, eine Konſtruktion des Bewußtſeins und der Erkenntniß des Geiſtes, und zwar des Geiſtes in ſeiner unendlichen Bedeutung, in der Bedeutung Gottes zu geben.

Auch ſchon von den frühern Denkern des chriſtlichen Zeitalters wurde zwar Gott als Geiſt gedacht, aber einerſeits nur in den leeren, formellen und negativen Beſtimmungen der Unkörperlichkeit, Immaterialität, Einfachheit und dergl., andererſeits in den an ſich wohl beſtimmenden Beſtimmungen des Willens, des Wiſſens und Denkens; aber dieſe waren nur wie Prädikate oder Eigenſchaften auf den als Subſtrat zu Grunde liegenden Begriff des Weſens, welcher der Terminus a quo und ad quem der frühern Denker war, gleichſam aufgetragen, daher nur Behauptungen, Verſicherungen, keine lebendigen Beſtimmungen und Erkenntniſſe, ſo daß Gott zwar in geiſtigen Prädikaten oder als geiſtiges Weſen, aber nicht als Geiſt, der Geiſt alſo überhaupt nicht in, ſein Leben entfaltenden, ihm immanenten oder gegenſtändlichen Beſtimmungen erfaßt war.

Die Dreieinigkeitslehre, wie ſie von manchen Denkern ausgeſprochen und beſtimmt wurde, war zwar auch eine Konſtruktion Gottes, als Geiſt, als Bewußtſein, oder eine Konſtruktion des Bewußtſeins aus Gott, und hatte, wenn man von den trüben Ausdrucksweiſen, von der Form, in der ſie gegeben wurde, abſtrahirt, keinen andern Sinn,

Digitized by Google

keinen andern Gedankengehalt, als den: Gott iſt Bewußtſein*), als Bewußtſein Geiſt und das Princip aller Dinge. Aber in der Dreieinigkeitslehre, wie ſie im Geiſte der ältern formellen Metaphyſik, die nur zertrennt und das Zertrennte verſelbſtſtändigt, beſtimmt und entwickelt wurde, waren die Momente des Bewußtſeins als Perſonen, als Hypoſtaſen oder Subſtantive verſelbſtſtändigt, und ließ man wieder die Unterſchiede, die doch als Hypoſtaſen fixirt waren, ſich auflöſen in die Einheit des Weſens, faßte ſie zuſammen in den Begriff eines geiſtigen Weſens in den angegebenen formellen Beſtimmungen oder Prädikaten. Und Gott oder das geiſtige Weſen, in das die drei Unterſchiede, die nur als Unterſchiede der Perſonen, nicht des Weſens galten, als ihre Einheit ſich auflöſen, wurde lediglich und allein gefaßt als ein ſchlechthin Affirmatives oder Poſitives, als das abſolut gute und vollkommene Weſen, ſo daß, da die Beſtimmung der Poſitivität als die einzig wirkliche, abſolute, als die Beſtimmung Gottes galt, die Beſtimmung der Differenz von der Poſitivität und Vollkommenheit, der Unterſchied von Gott, der überhaupt als Natur und in Bezug auf das Moraliſche als das Princip des Böſen gefaßt werden kann, nur die Bedeutung eines Negativen, Nichtſeienden hatte. Das Poſitive in der Natur und

*) Darauf deutet auch Leibnitz ſchon, wenn er ſagt: Pour rendre ces notions (nämlich von den divines personnes als trois differents concrets respectifes dans un seul concret absolu) plus aisées par quelque chose d'approchant, je ne trouve rien dans les creatures de plus propre à illustrer ce sujet, que la reflexion des esprits, lorsqu'un même esprit est son propre objet immediat, et agit sur soi même, en pensant à soi même et à ce qu'il fait. Car le redoublement donne un image ou ombre de deux substances respectifs dans une même substance absolue, savoir de celle, qui entend, et de celle, qui est entendue, l'un et l'autre de ces êtres est substantiel, l'un et l'autre est un concret individu, et ils different par des relations mutuelles, mais ils ne sont qu'une seule et même, un substance individuelle absolue. (Remarque de Mr. Leibn. sur le livre d'un Anti Trinitaire in Leibn. Miscellanea. IV.) Darauf deuten auch Leſſing's bekannte Aeußerungen über dieſen Gegenſtand. Freilich muß man das Bewußtſein *nicht in ſeiner gewöhnlichen*, gemeinen Bedeutung nehmen.

Digitized by Google

Kreatur war daher wohl, als ein Positives oder Gutes, ein Göttliches, aus Gott, hatte seinen Ursprung in ihm, aber das Negative in ihr, d. h. eben das, wodurch sie ein von dem Positiven, dem Vollkommnen, von Gott Unterschiedenes ist, was als ein rein Negatives, Ungöttliches gefaßt, hatte keinen positiven Ursprung, keine reelle Ursache, und war daher auch seinem Ursprung nach in Bezug auf die Erkenntniß, da die Bestimmung des Guten als die absolute, einzig reale Bestimmung vorausgesetzt war, als ein Unerkennbares, Unbegreifliches bestimmt. Es fiel somit der Gegensatz Gottes oder der Unterschied von ihm, der überhaupt, wie bereits gesagt, Natur genannt werden kann, außer Gott, und Gott daher nicht in die Bestimmung lebendiger, wirklicher Geistlichkeit; denn lebendiger Geist ist er nur, wenn und wiefern er, wie J. B. ihn erfaßt, ein Unterschied von sich in sich selbst begreift, und an diesem Andern, an diesem Unterschiede in sich sich selbst Gegenstand, offenbar, Bewußtsein ist. Der Unterschied von Gott in Gott selbst ist allein die Quelle seiner und aller Aktuosität und Spontaneität, die Spring- und Sprudelquelle selbstthätigen, das Bewußtsein aus sich selbst wirkenden und heraufschöpfenden Lebens *). Geist, Selbstbewußtsein sind nur objektive Bestimmungen, Prädikate, die das Subjekt von Gott aussagt,

*) Zur Erläuterung und Bestätigung dieser Expostion folgende Stelle aus des s. Böhmisten Dippel Fatum fatuum (d. i. die thörige Nothwendigkeit Altona 1730). Die alles gegenwärtige Geschöpf einen geistlichen Wirker in sich hat, der die äußere Materie disponiret und belebet, so kann unser Verstand einigermaßen dergleichen Analogie in dem Wesen Gottes selbst erblicken, ehe noch alle Ding gemacht. Dann sonst könnte auf keinerlei Weise befasset werden, wie Gott in seinem ihrnen Wesen Vollkommenheit habe oder vergnügt und selig sein könne, wo nicht in dem Wesen Gottes ein passiver Grund gefunden würde, in welchem sich die Activität terminirt und sich selbst erkenntlich wird, daß also die allzuscharf sinnirende Metaphysicanculi und scholastische Grillenfänger durch ihre läppische Definition des Wesens Gottes, wenn sie Gott Actum purum oder nur That nennen, den Grund zum Atheismus gelegt; dann ist Gott als Gott nur eine That, so kann Er nicht in sich selbst bestehen ... sondern muß nothwendig Objecta außer sich haben, an welchen er seine Aktivität ausübet." S. 127.

Digitized by Google

und ihm beilegt, wenn der Unterſchied von Gott außer Gott ge
wird; immanente Selbſtbeſtimmungen ſind ſie nur, wenn Gott, ſo
ſagen, ſich ſelbſt zum Geiſte konſtruirt, aus ihm ſelbſt die zeitloſe Gen
ſeiner zum Geiſte vor ſich geht. Aber nur wenn das Negative Got
in Gott ſelbſt enthalten iſt, welches aber eben deswegen, weil es in i
enthalten iſt, wie die Darſtellung J. B.'s weiter zeigen wird, k
Negatives gegen ihn iſt, iſt das Bewußtſein, der Geiſt kein todtes P
dikat, ſondern die lebendige Selbſtbeſtimmung Gottes ſelbſt. D
ohne Unterſchied, ohne Gegenſatz, ohne Entzweiung iſt nach J. B. k
Erkenntniß, kein Bewußtſein möglich, nur am Andern, an ſeinem,
ſeinem *Weſen* identiſchen Gegenſatze wird Etwas ſich klar und bew
Wird aber nun eben die Natur nicht in Gott ſelbſt, in Einheit mit
geſetzt, in welcher er aber zugleich in ſich und für ſich ſelbſt iſt, inden
ſie in ſich hat, wird ſie außer ihn hinausgeſetzt; ſo wird Gott nu
einer Perſon, einem perſönlichen Weſen, das wohl *vorgeſtellt* w
vom Subjekte als Geiſt und Bewußtſein, aber es nicht wirklich,
nicht aus ſich ſelbſt iſt, weil, indem der Gegenſatz, die Natur, die Be
gung des Bewußtſeins außer Gott geſetzt iſt, auch ſein Unterſchied
ihr außer ihn in das Gott unterſcheidende Subjekt fällt, nicht die Sel
unterſcheidung Gottes iſt.

Es iſt noch beſonders zu bemerken, daß J. B. dieſe ſeine
angedeuteten weſentlichen Gedanken nicht oft genug wiederholen kann,
daß er da, wo er die allgemeinen Grundſätze ſeiner Theoſophie ausſpri
eine bewundernswürdige Klarheit mit der größten Tiefe verbindet, daß
ihm aber ins bunte Gewimmel des Beſondern nicht folgen kann,
daß Einem hier wie in der tollſten Mährchenwelt, Alles vor den Au
flimmert, alle beſtimmte Begriffe ausgehen. Der Grund hiervon
keineswegs nur darin, daß ihm alle Methode und Logik, alle Werkze
ſich der Gegenſtände zu bemächtigen und ſie gehörig zu beſtimm
abgehen, daß er ſtatt Erkenntniſſe gewährender Denkbeſtimmungen
nendes Gemüthslebens und der Sinnlichkeit, ſinnliche Beſchaffenhe

Digitized by Google

zur Bezeichnung der Gegenstände anwendet, Vorstellungen daher giebt, die eben so dunkel sind, wie die Gefühle und sinnlichen Empfindungen, und in dem Drang seines Geistes, seine Gedanken zu Tage zu fördern, oft zu den allerwillkürlichsten und kurioseſten Zeichen und Hülfsmitteln seine Zuflucht nimmt. Der Grund liegt tiefer. J. B. ist ein theosophischer oder religiöser Naturphilosoph. Er will uns nicht nur erklären, wie aus der Natur Gottes der Geist Gottes, sondern auch, wie aus der Natur oder dem Wesen Gottes die wirkliche Natur entsteht — erklären, wie Sonne, Mond und Sterne, Himmel und Erde, Feuer und Wasser, Berge und Steine, Bäume und Kräuter, Thiere und Menschen, Franzosen und Schwären, Krätze und Aussatz entstehen, kurz er will uns alle Geheimnisse der Astronomie, Physik, Geologie, Mineralogie, Physiologie und Pathologie aufschließen, befangen in dem Glauben, daß, weil Alles aus Gott geworden, auch Alles aus ihm erkannt werden könne, daß in Christo oder Gott die Schätze alles Wissens verborgen lägen, daß man daher, um Alles zu wissen, nur Gott zu wissen brauche. Er will uns also und zwar die allerspeciellsten Aufschlüsse über Dinge geben, von denen er gar Nichts weiß, gar keine Vorstellungen hat, als höchstens die oberflächlichen, welche ihm die Eindrücke derselben auf sein Gemüth und seine Phantasie geliefert haben — kein Wunder, daß er hier in die willkürlichste, bodenloseſte und selbst oft unsinnigste und abgeschmackteſte Phantastik verfällt. J. B. ist das direkte Gegentheil Bacon's. Während dieser Alles von Außen, von der Erfahrung ableitet, deducirt dagegen jener, der Philosophus Teutonicus Alles a priori aus Gott, d. h. aus sich. J. B. ist die sich als göttliche Allwissenheit geltend machende menschliche Unwissenheit. Aber gerade in dieser durch keine Einwürfe der Empirie in dem Glauben an ihre Allwissenheit gestörten, göttlichen, in sich seligen Unwissenheit, in diesem mystischen Helldunkel seiner gemüthlichen und phantastischen, nicht durch das profane, enttäuschende Sinnenlicht aufgeklärten Weltanschauung liegt — abgesehen von der Eigenthümlichkeit seiner Sprache — der

Digitized by Google

Grund von dem zauberhaften Eindruck, den J. B. auf viele Gemüther macht, denn in dem Lichte, das in einem Dom durch buntbemalte Fenster oder durch trübe Glasscheiben in die Stube eines Schusters fällt, ist es vielen Menschen wohler zu Muthe, als in dem Lichte, das durch reine, ungefärbte Fenster fällt oder unmittelbar aus der Hand der Natur uns zukommt*).

Der Grund des magischen Reizes, den J. B. auf viele Gemüther macht, läßt sich auch so erklären und veranschaulichen. Da ihm die klare, einfache Form des Gedankens, die ausbreitende, entwickelnde Methode der Philosophie abgeht, so schießt bei ihm der Baum der Erkenntniß, aus Mangel des Sonnenlichtes des ungetrübten Gedankens, nicht schlank und gerade in die Höhe empor, so ist Alles bei ihm chaotisch beisammen, die Materie seines Denkens gleichsam in einen engen Raum zusammengedrückt, so daß das ganze Jakob-Böhmische Gebäude den Umfang und das Ansehen einer Schusterwohnung bekommt. Und wie überhaupt im Ganzen der Mensch nur glücklich ist innerhalb der Beschränkung; so giebt es natürlich viele Menschen, die sich wohler, heimischer fühlen in einer beschränkten, engen Schusterwohnung, als in den großen, weiten Tempeln und Hallen der reinen Philosophie; denn mit dem Raume erweitert sich auch die Aussicht und verliert sich der Einzelne in dieser Erweiterung aus dem Gesichte, sieht sich als einen Punkt im Ganzen verschwinden; in einem engen Raume aber da findet sich der Mensch zu Hause, wird er auf sich gedrängt, verliert er sein beschränktes

*) Höchst charakteristisch in dieser Beziehung ist was A. Ruge (Gesamm. Schriften I. B.) aus Stilling's Leben anführt; „wenn sie das Wort: Rad der ewigen Essenzienden oder auch schielender Blick und andere mehr aussprachen, empfanden sie eine ganz besondere Erhebung des Gemüths. Ganz Stunden lang forschten sie in den magischen Figuren und meinten, die vor ihnen liegenden Zauberbilder lebten und bewegten sich; das war denn so rechte Seelenfreude, im Taumel groteske Ideen zu haben und lebhaft zu empfinden." Ja wohl! Je schiefer, je tiefer.

Digitized by Google

Daſein nicht aus dem Auge und hat er Alles, was er iſt und hat, in einem praktiſchen Enchiridium oder Compendium kurz und gut bei einander.

§. 43.

Jakob Böhm's Leben.

Jakob Böhm wurde 1575 zu Alt Seidenburg, einem ehemaligen Marktflecken, unweit Görlitz in der Oberlauſitz geboren. Seine Eltern waren arme und geringe Bauersleute. In ſeinen jüngern Jahren hatte er, ſo erzählt man es wenigſtens, ein paar myſteriöſe Erſcheinungen. So ſoll er einſt, um nur eine anzuführen, als er ſich von den übrigen Dorfjungen, mit denen er gewöhnlich das Vieh auf dem Felde hütete, entfernte, und allein einen nahegelegenen Berg beſtiegen hatte, auf deſſen Gipfel einen Eingang in ihn gefunden, und beim Hineintreten ein großes Gefäß voll Geld erblickt haben, über deſſen Anblick ihn aber ein ſolches Grauſen angekommen, daß er eiligſt davon geſprungen ſei. Nachmals ſoll er jedoch nie mehr dieſen Eingang offen gefunden haben. Nachdem er in der Dorfſchule leſen und nothdürftig ſchreiben gelernt hatte, wurde er zu einem Schuhmacher in die Lehre geſchickt, und nachdem er ſein Handwerk ausgelernt, und von ſeinen Wanderungen zurückgekehrt war, wurde er 1594 Meiſter und Ehemann zugleich.

J. B. ging fleißig zur Kirche und las eifrig in der Bibel. Daß er aber auch noch andere ſowohl religiöſe als alchymiſtiſche oder naturphiloſophiſche Werke, wie namentlich den Paracelſus*), geleſen, ſpäter auch durch den Umgang mit Gelehrten ſich gebildet hat, beweiſen deutlich ſeine Schriften, beſtätigen ſelbſt unmittelbare Ausſagen von ihm. So ſagt er ſchon in ſeiner Aurora (cap. 10. §. 27.): „Ich habe viel höher Meiſter Schriften geleſen.“ Die ſeine Seele beunruhigenden,

*) Vergl. hierüber Arnold's Kirchen- und Ketzerhiſtorie Th. II. B. XVII. c. IX. §. 17 u. 39.

Digitized by Google

religiösen Streitigkeiten seiner Zeit, ein äußerlicher Vorfall, der plötzlich von seiner lebhaften Phantasie zu einer Geisteserregung gesteigerte Anblick eines glänzenden, zinnernen Gefäßes und eine spätere, durch keine äußere Veranlassung bedingte Gemüthserregung, vor allem aber sein eigener Geist, sein Genie bestimmten ihn, die Feder zum Blitzableiter seines überladenen und bewegten Gemüths zu machen. Die erste Frucht seines Geistes, oder, in seiner Sprache zu reden, seiner Erleuchtungen war die Aurora, im Jahre 1612 verfaßt, die übrigens fälschlich für die beste Schrift von Manchen gehalten wird, da sie vielmehr von seinen spätern Schriften an Klarheit, Sicherheit und Bestimmtheit, soweit diese Eigenschaften überhaupt in J. B. zu finden sind, bei weitem übertroffen wird*), aber allerdings gerade als das erste, rohste, unmittelbarste, kritikloseste Erzeugniß seines Geistes eine seiner interessantesten und wichtigsten Schriften ist. J. B. hatte die Aurora nur für sich selbst niedergeschrieben. Durch einen „Wohlbekannten vom Adel" aber, der J. B. besuchte, das Manuscript sah und sich ausbat, und dann in aller Eile, weil es ihn interessirte, kopiren ließ, wurde es bekannt, unter andern auch dem Oberpfarrer in Görlitz, Gregorius Richter, der es öffentlich von der Kanzel herab verdammte, und selbst die Person des Autors lästerte. J. B., der übrigens die größte Sanftmuth und Würde bei diesem pöbelhaften Angriff geistlicher Bornirtheit und Bosheit bewies, wurde das Bücherschreiben untersagt, und er selbst aus der Stadt auf einige Zeit verwiesen, übrigens bald hernach wieder feierlich zurückgeführt. Sieben oder sechs**) Jahre lang erfüllte nun J. B. den Befehl des Magistrats, nichts zu schreiben, aber endlich respektirte er doch, überdieß noch durch seine Freunde dazu ermuntert, das Gebot des

*) J. B. sagt dieß selbst von seiner Aurora: „Gott hat so viel Gnade gegeben, daß wir in andern Büchern, so gemachet worden, viel klärer haben geschrieben als im ersten." „Es stehet an etlichen Orten noch fast im magischen Verstande." Erste Apologie wider B. Tilken Vorrede. Nro. 44. 59.

**) *Vergl.* J. B.'s Apologie wider Gr. Richter. Dritte Theil des Pasquills.

Digitized by Google

Geistes mehr, als das Verbot des Magistrats, und wurde ein bis an sein Lebensende hin thätiger Schriftsteller. Er ließ sogar in seinen spätern Jahren sein Handwerk liegen, „in stäter Uebung mit Schreiben." (34. Theosoph. Sendbrief.)

Im Jahre 1624 fiel er auf einer Reise in ein hitziges Fieber, und wurde krank in sein Haus nach Görlitz zurückgebracht. Er starb noch in demselben Jahre im November. Einige Stunden vor seinem Tode fragte er seinen Sohn Tobias: ob er auch die schöne Musik höre? Als er es verneinte, hieß er ihn die Thüre öffnen, um besser den Gesang hören zu können. Dann fragte er nach der Uhr. Auf die Antwort: es habe zwei geschlagen, erwiederte er: das ist noch nicht meine Zeit, nach drei Stunden ist meine Zeit. Kaum war es 6 Uhr, so verschied er, nachdem er noch mit den Worten: „Nun fahre ich hin ins Paradies" von den Seinigen Abschied genommen.

J. B.'s Leben beschrieb ein schlesischer Edelmann, Abraham von Frankenberg. Derselbe schildert J. B.'s Individualität also: „Seine äußere Leibesgestalt war verfallen und von schlechtem Ansehen, kleiner Statur, niedriger Stirne, erhobener Schläffe, etwas gekrümter Nasen, grau und fast himmelbläulich glänzender Augen, sonst wie die Fenster am Tempel Salomonis, kurz dünnen Bartes, klein lautender Stimme, doch holdseliger Rede, züchtig in Gebehrden, bescheidentlich in Worten, demüthig im Wandel, geduldig im Leiden, sanftmüthig von Herzen." Von seinen Schriften erschienen mehrere Ausgaben: 1675, 1682, 1715, 1730, die neueste (Leipzig siebenter B. 1847) von Schiebler. Ein „Kernhafter Auszug aller .... Schriften J. B.'s" nebst einer „Clavicula seiner ungewohnten Redensarten" erschien 1718 in Amsterdam. Ausführliche Angabe der Literatur über J. B. und seine Lehre enthält: „Hamberger, die Lehre des deutschen Philosophen J. B.'s. München 1844.

Digitized by Google

Darstellung Jakob Böhms.

§. 44.

Die reine Einheit.

So ich denke, was würde im Ort dieser Welt bleiben, wenn die vier Elementa mit dem Gestirne sammt der Natur wegkämen und aufhörten, daß keine Natur oder Kreatur mehr wäre? Antwort: Es bliebe die(selbige) ewige Einheit, daraus Natur und Kreatur ihren Ursprung empfangen. — Was ist an dem Ort, da kein Geschöpf ist? Es ist die ewige, unwandelbare Einheit, welche ist das einige Gute, das nichts hinter ihm oder vor ihm hat, das ihm etwas gebe oder nehme, oder davon diese Einheit urstände, es ist allda kein Grund, Zeit, noch Stelle, und ist der einige Gott oder das einige Gut, das man nicht aussprechen kann. (Clavis oder Schlüssel ꝛc. §. 2.) Gott ist weder Natur noch Kreatur, was er in sich selber ist, (an sich selbst betrachtet) weder dieß, noch das, weder hoch, noch tief. Er ist der Ungrund und Grund aller Wesen, ein ewig Ein, da kein Grund noch Stätte ist. Er ist der Kreatur in ihrem Vermögen ein Nichts und ist doch durch alles. (Theos. Sendbriefe. 47. §. 34.)

Man kann nicht von Gott sagen, daß er das oder das sei, böse oder gut, daß er in sich selber Unterschiede habe: denn er ist in sich selber Natur-los, sowohl Affekt- und Kreaturlos. Er ist in sich selber der Ungrund ohne einigen Willen, gegen der Natur und Kreatur als ein ewig Nichts; es ist keine Quaal in ihme, noch etwas, das sich zu ihme oder von ihme könnte neigen: Er ist das Einige Wesen, und ist nichts vor ihme oder nach ihme, daran oder darinnen er ihme könnte einigen Willen schöpfen oder fassen; Er hat auch nichts, das ihn gebäre oder gebe; Er ist das Nichts und das Alles, und ist ein Einiger Wille, in dehme die Welt und die *ganze Kreatur* lieget, in ihme ist alles gleichewig ohne Anfang, in

Digitized by Google

leichem Gewichte, ohne Maaß und Ziel; Er ist weder Licht noch Fin-
ternis, weder Liebe noch Zorn, sondern das ewige Eine." (Gnaden
Wahl I. 3.)

§. 45.

Die sich in sich unterscheidende Einheit.

Derselbe ungründliche, unfaßliche, unnatürliche und unkreatürliche
Wille, welcher in sich selber nur Eines ist, welcher als ein Nichts und
ch Alles ist, der heißet und ist der Einige Gott, welcher sich in sich
lber fasset und findet, und Gott aus Gott gebiert. (Gnaden
ahl cap. I. 4.)

Nämlich: der erste unanfängliche Einige Wille, welcher weder
ise noch Gut ist, gebieret in sich das einige ewige Gute als einen
ßlichen Willen, welcher des ungründlichen Willens Sohn ist, und
h in dem unanfänglichen Willen gleich ewig, und derselbe andere
ille ist des ersten Willens ewige Empfindlichkeit und Find-
hkeit, da sich das Nichts in sich selber zu Etwas findet; denn
gefaßte Wille ist des Vaters Kraft und geistlicher Leib, als
s Centrum der Gottheit, darin der erste Wille ein Etwas ist
bend. 22.), und das Unfindliche, als der ungründliche Wille gehet
rch sein ewig Gefundenes aus, und führet sich in eine ewige Be-
aulichkeit seiner selbst. (Ebend. 5.)

Der ungründliche Wille heißt Ewiger Vater, und der gefaßte
borne Wille des Ungrundes heißet sein geborner oder eingeborner
ohn; denn er ist des Ungrundes Ens, darinnen sich der Ungrund
Grund fasset. Und der Ausgang des ungründlichen Willens
rch den gefaßten Sohn oder Ens heißet Geist, denn er führet das
faßte Ens aus sich aus in ein Weben oder Leben des Willens, als
s Leben des Vaters und des Sohnes, und das Ausgegangene ist die
ft, als das Gefundene des ewigen Nichts, da sich der Vater, Sohn

Digitized by Google

und Geist immer siehet und findet, und heißet Gottes Weisheit oder Beschaulichkeit. (Ebend. 6.)

Das ewige Nichts fasset sich in ein Auge oder ewig Sehen zu seiner Selbst-beschaulichkeit, Empfindlichkeit und Findlichkeit. (Ebend. 8.) Alle Kräffte, Farben und Wunder und Wesen sind in dieser ewigen Selbstbeschaulichkeit oder Weisheit, aber in gleichem Gewicht und Maaß, ohne Eigenschaften, sie ist eine in sich selber gefundene Lust oder Begierde zu Etwas, eine Lust zur Offenbarung und Findung der Eigenschaften (9); allhie sind alle Kräfft nur eine einige Krafft, und die ist die empfindliche, findliche Gottheit in sich selber, in einem einigen Willen und Wesen, in keiner Unterschieblichkeit. (12.) Da kann man nicht sagen, ein zorniger Gott, auch nicht ein barmherziger Gott, denn hierinnen ist keine Ursache zum Zorn, auch keine Ursache was zu lieben, denn er ist die Einige Liebe selber, der sich in eitel Liebe und Dreifaltigkeit einführet und gebieret. (Ebend. 21.)

Also seynd dreierlei Wirkungen aus der ewigen Einheit — das Wollen der Vater, die Lust der Sohn und der h. Geist. Die Einheit ist das Wollen seiner selbst und die Lust ist ein wirklich Wesen des Wollens und eine ewige Freude der Empfindlichkeit im Wollen und der h. Geist ist der ausgehende Wille durch die Lust der Krafft (oder Empfindlichkeit des Willens. Wann nicht eine solche begierliche Empfindlichkeit und ausgehende Wirkung der Dreiheit in der ewigen Einheit wäre, so wäre die Einheit eine ewige Stille als ein Nichts, und wäre auch weder Natur, noch Kreatur. (Clavis §. 3—11.)

§. 46.

Erläuterung der vorhergehenden Paragraphen.

Der Ungrund also oder „das stille Nichts," das aber nicht an sich, sondern nur in Bezug auf die faßliche und greifliche Natur ein *Nichts ist*, oder Gott als die von allem bestimmten Wesen und Begriff,

Digitized by Google

allem Affekt und Natur freie Einheit ist nach J. B. keine todte Einheit, sondern Wollen, Leben, das aus sich die Selbstbeschaulichkeit herausgebiert. Gott ist schon außer Natur und Kreatur in der Beschaulichkeit seiner selbst; denn der Ungrund faßt sich in Grund, das Nichts in Etwas, d. h. eben Gott ist schon in dieser Einheit sich selbst erfassender und anschauender Gott. Denn das sich in Grund, in Etwas fassen und wieder aus*) dem Grunde Ausgehen muß man nicht als etwas Besonderes vom Akt der Selbstbeschaulichkeit abtrennen, sondern vielmehr als Einen und denselben Akt begreifen. Denn das erste Etwas, das erste Bestimmte, die erste Existenz, das erste von ihm Gesetzte und Begründete ist er selbst als von sich Gefaßter und Angeschauter; denn in der Selbstbeschaulichkeit ist er als von sich selbst beschauter, das von sich selbst fixirte Objekt. Erst in dem gefaßten Willen findet sich der ungefaßte und ungründliche Wille; d. h. vor der Selbstbeschaulichkeit gedacht ist der Ungrund gleich Nichts, nur der Wille, „das Sehnen" zur Offenbarung seiner selbst, d. i. seiner Selbstfassung; er ist so

---

J. B. scheint nach einigen Stellen erst mit der ewigen Natur eine Unterscheidung in Gott zu setzen. Allein sie sind wohl so zu verstehen, daß erst mit dem Gegensatze der Natur die Unterschiede als Unterschiede offenbar, und dadurch erst wirkliche, bestimmte Unterschiede werden, nicht aber so, als wäre noch gar keine Unterscheidung, und damit Selbstbeschaulichkeit in Gott vor der Natur. Uebrigens ist das Verhältniß des Inhalts des vorhergehenden Paragraphen zur ewigen Natur sowohl als zum Inhalt des ersten Paragraphen eine der dunkelsten und schwierigsten Stellen in J. B. Allerdings, (bemerke ich 1847 hierzu) und zwar deswegen, weil sich J. B. hier, freilich auch anderwärts, doch insbesondre hier im Widerspruch befindet zwischen der positiven und seiner eignen natürlichen Theologie. Dieser, seinem Naturſinn nach ist die Natur das Erste, der Grund und Gegenstand des Bewußtseins. Nun hat er aber auch zugleich den positiven, fertigen, dreieinigen, die Natur durch sein bloßes Wort schaffenden Gott im Kopf. Er setzt daher wieder Unterschied und Bewußtsein in Gott, wo doch kein Grund und Boden dazu vorhanden ist; er will also aus Nichts Etwas machen. Freilich ist dieses Nichts Alles, als die Abstraktion von allen Dingen die Imagination, der imaginäre Inbegriff aller Dinge. Aber eben hiermit eröffnet sich wieder eine neue, auch von J. B. nicht gelöste Schwierigkeit, nämlich wie aus den Abstrakten das Konkrete, aus der Vorstellung vom Gegenstand der wirkliche Gegenstand entspringt.

Digitized by Google

nur „ein ungründliches Auge" ein ewiges, ein bloßes Sehen und Schauen; erst in der Selbstbeschaulichkeit wird er sich selbst, und in dieser Concentrirung auf sich, in diesem Sichselbstwerden ein Eins, ein Etwas, ein Ich, Er selbst. Da aber das Anschauende und das Angeschaute in dieser Selbstbeschaulichkeit Eines und Dasselbe, und zwar das unterschied- und wesenlose Eine ist; so ist diese Selbstbeschaulichkeit selbst nur noch ein reines Anschauen und Sehen, indem keine bestimmte Differenz, kein bestimmter Inhalt in ihr gesetzt ist, der Grund, das Etwas, in das der Ungrund, das Nichts sich einfaßt, eben so unbestimmt, so ununterschieden ist, als der Ungrund, das Nichts, weil der Grund, obwohl die Fassung, die Bestimmung und Beleibung des Ungrunds, doch keinen andern Inhalt, keine andere Bestimmung hat, als eben den wesenlosen Ungrund. Es bleibt daher in dieser Selbstbeschaulichkeit das Eine noch in seiner ungründlichen und unfaßlichen Einheit; es ist daher diese Selbstbeschaulichkeit noch keine Selbsterkenntniß; denn die Selbsterkenntniß setzt Inhaltsunterschied, Gegensatz voraus, die Erkenntniß entsteht erst mit der Erkenntniß des Guten und Bösen, sie wurzelt nur in entgegengesetzten Principien. Wohl kann Beschaulichkeit, aber nicht Erkenntniß in dem sein, was nur Eines ist und ein Einiger Wille. Wohl findet sich der Vater im Sohne, der ungefaßte Wille im gefaßten, und ist er als ausgehend aus dem Sohne, d. i. in der Fassung Sich fassend, auf sich ein- und zurückgehend in der Findlichkeit und Empfindlichkeit seiner selbst, aber diese Selbstfindlichkeit und Fassung ist nur ein bloßes Selbstgefühl, und zwar ein ganz unbestimmtes, noch nicht differenzirtes, mit sich einiges Selbstgefühl. Es ist das Selbstgefühl der Einheit, der Liebe und Wonne, aber nicht das des Schmerzes, der Differenz, d. h. zu vergleichen dem Gefühl, das die Seele von sich selbst hat in ihrer Auflösung in ein mit ihr einiges (durch Liebe verbundenes) Andre, nicht jenem Selbstgefühle, daß der Schmerz oder die Unterscheidung von *einem* entgegengesetzten Andern erzeugt, ein Selbstgefühl, welches daher

uch Selbſterkenntniß und Erkenntniß des Guten und Böſen wird. Es ſt, in B.'s Sprache, ein eitel Liebe- und Wohlleben, in dem alle Sinne nit einander in innigſter Konkordanz ſtehen, wo ſich das Gefühl, der Sinn noch nicht getrennt und unterſchieden hat in ein Gefühl von Entgegengeſetztem (Wohl und Wehethuendem), und in viele verſchiedentlich beſtimmte Sinne und Gefühle, ſondern wo alles beſtimmte, unterſcheidende und unterſchiedne Gefühl aufgelöſt iſt in das Wohlſein der Einheit, und das Eine Selbſtgefühl der Liebe und Wonne.

Es handelt ſich daher jetzt um die Geneſis des beſtimmten Unterſchieds aus dem unbeſtimmten, der Selbſterkenntniß aus der Selbſtbeſchaulichkeit, um die Geneſis entgegengeſetzter Principien und die Geneſis deſſen, was Jakob Böhm die „ewige Natur" nennt.

§. 47.

Die Nothwendigkeit des Gegenſatzes.

Ohne Gegenſatz wird nichts offenbar, kein Bild erſcheint im klaren Spiegel, ſo nicht eine Seite verfinſtert wird. Alſo iſt die Widerwertigkeit eine Offenbarung der Gleichheit, die in der ſtillen Ewigkeit in ſich ſelber unempfindlich ſchwebet ohne Licht, ohne Finſterniß, ohne Freud, ohne Leid. Wo kommt aber die Widerwertigkeit in die gleiche und ſtille Ewigkeit, die nichts kennet, weiß oder hat außer ſich? Wo man was haben will, das nicht da iſt, ſo thut ſolche Begierde Angſt und Wehe. Alſo ein verborgen Leben gibt keine Freude: und ſo dann die einſame Ewigkeit nichts außer ſich hat, ſo ſuchet ſie die Luſt ihrer eigenen Offenbarung in ſich, denn es liegt Krafft, Macht und Herrlichkeit, ja alles in ihrem Buſen. Die dunkele Hölle und die lichtende Hölle hallet aus einem Herzen durchs Wort nach der Schrift: Ich mache das Licht und ſchaffe die Finſternüß, ich gebe Frieden und ſchaffe das Uebel. Ich bin der Herr, der ſolches alles thut, auff daß man erfahre beide von der Sonnen-Aufgang und der Sonnenniedergang, daß außer mir nichts ſey. Eſai. 45. 67.

Digitized by Google

Und darumb theilet sich die all-einige Freiheit, und ble
doch eine ungetheilte sanffte Einheit. Sie suchet Licht
Krafft, und machet sich selbst in der Begierde zur Angst
Finsternüß. Also gebäret sie sich aus der Finsternüß zum Li
denn die Finsternüß erwecket das Feuer, und das Feuer
Licht, und das Licht offenbaret die Wunder der Weisheit in B
nüssen und Figuren, welche sie aus ihrer sanften Freiheit (aus
Spiegel der Weisheit und Wunder) in die finstere Begierde gefü
und in ihr verborgen gewesen. (Drei Principien. Andeutung
Titul. Figur.)

Kein Ding ohne Widerwertigkeit mag ihm selb
offenbar werden: dann so es nichts hat, das ihm widerstehet,
gehts immerdar für sich aus, und gehet nicht wieder in s
ein: So es aber nicht wieder in sich eingehet, als in das, daraus
ist ursprünglich gegangen, so weiß es nichts von seinem Urstande.

Ein einig Ding weiß nichts mehr als Eines; u
ob es gleich in sich gut ist, so kennets doch weder Böses, noch Gut
denn es hat nichts in sich, daß es empfindlich mache. Also auch k
nen wir von dem Willen Gottes philosophiren und sagen: Wann
der verborgene Gott, welcher nur ein Einig Wesen und Wille ist, n
hätte mit seinem Willen aus sich aus der Ewigen Wissenschaft (We
heit) im Temperamento (in der Einheit) in Schiedlichkeit des A
lens ausgeführet, und hätte nicht dieselbe Schiedlichkeit in ein Infa
lichkeit zu einem natürlichen und kreatürlichen Leben eingeführet, u
daß dieselbe Schiedlichkeit im Leben nicht im Streite stünde, wie wo
ihme dann der verborgene Wille Gottes, welcher in sich nur Einer i
offenbar sein? Wie mag in einem einigen Willen ei
Erkenntniß seiner selbst sein?

Gott, so viel er Gott heißet, kann nichts wollen, als sich selb
dann er hat nichts vor oder nach ihm, das er wollen kann; so er ab
etwas will, so ist dasselbe von ihm ausgeflossen, und ist ein Gege

Digitized by Google

durff seiner selbst, darinnen der Ewige Wille in seinem Etwas will: So nun das Etwas nur Eines wäre, so hätte der Wille darinnen kein Vorbringen: Und darum hat sich der ungründliche Wille in Anfang geschieden, und in Wesen eingeführet, daß er in Etwas möge wirken. (Von göttl. Beschaul. c. 1. §. 8—10. 17.)

Der Leser soll wissen, daß in Ja und Nein alle Dinge bestehen, es sei Göttlich, Teuffliſch, Irrdisch, oder was genannt werden mag. Das eine, als das Ja (das Positive, Affirmative, Bejahende) ist eitel Krafft und Leben und ist die Wahrheit Gottes oder Gott selber. Dieser wäre in sich selber unkänntlich, und wäre darinnen keine Freude oder Erheblichkeit, noch Empfindlichkeit ohne das Nein (das Negative, Verneinende). Das Nein ist ein Gegenwurff des Jah, oder der Wahrheit, auf das die Wahrheit offenbar, und etwas sey, darinnen ein Contrarium sey, darinnen die ewige Liebe würkende, empfindlich, wollende und das zu lieben sei. Und können doch nicht sagen, daß das Jah vom Nein abgesondert, und zwei Dinge neben einander sind, sondern sie sind nur Ein Ding, scheiden sich aber selber in zwei Anfänge, und machen zwei Centra, da ein jedes in sich selber würket und wil.

Wann der ewige Wille nicht selber aus sich auflöse, und führte sich in Annehmlichkeit ein, so wäre keine Gestältnüß, noch Unterschiedlichkeit sondern es wären alle Kräffte nur Eine Krafft; so möchte auch kein Verständnüß sein: dann die Verständniß urständet in der Unterschiedlichkeit der Vielheit; da eine Eigenschafft die andere siehet, probiret und wil.

Ingleichen stehet auch die Freude darinnen: Soll aber eine Annehmlichkeit (eine sich an- und zueignende Eigenwesentlichkeit) urständen, so muß eine eigene Begierde zu seiner Selbstempfindlichkeit sein, als ein eigner Wille zur Annehmlichkeit, welcher nicht mit dem einigen Willen gleich ist und wil: dann der einige Wille wil nur das einige Gut, das er selber ist, er wil sich nur selber in der

Digitized by Google

Gleichheit; aber der ausgefloſſene Wille wil die Ungleichheit, auf daß er von der Gleichheit unterſchieden, und ſein eigen Etwas ſei, auf daß Etwas ſey, das das Ewige Sehen ſehe und empfinde: und aus dem eigenen Willen entſtehet das Nein, dann er führet ſich in Eigenheit, als in Annehmlichkeit ſeiner ſelbſt, er wil Etwas ſein, und gleichet ſich nicht mit der Einheit, dann die Einheit iſt ein ausfließend Jah, welches ewig alſo im Hauchen ſeiner ſelbſt ſtehet, und iſt eine Unempfindlichkeit, dann ſie hat nichts, darinnen ſie ſich möge empfinden, als nur in der Annehmlichkeit des abgewichenen Willens, als in dem Nein, welches ein Gegenwurff iſt des Jah, darinnen das Jah offenbar wird, und darinnen es etwas hat, das es wollen kann.

Denn Eins hat nichts in ſich, das es wollen kann, es duplire ſich denn, daß es Zwei ſey; ſo kann ſichs auch ſelber in der Einheit nicht empfinden; aber in der Zweiheit empfindet ſich's. Alſo verſtehet man den Grund recht; der abgeſchiedene Wille iſt von der Gleichheit des ewigen Wollens ausgegangen, und hat auch nichts, das er wollen kann, als nur ſich ſelber. Weil er aber ein Etwas iſt gegen der Einheit, welche iſt als ein Nichts, und doch Alles iſt, ſo führet er ſich in Begierde ſeiner ſelbſt ein, und begehret ſich ſelber, und auch die Einheit, daraus er gefloſſen.

Die Einheit begehret er zur empfindlichen Liebeluſt, daß die Einheit in ihm empfindlich ſey, und ſich ſelber begehret er zur Bewegnüß, Erkänntnüß und Verſtändnüß, auf das eine Schiedlichkeit in der Einheit ſey, daß Kräffte urſtänden: Und wiewohl dieſe Krafft keinen Grund noch Anfang hat, ſo werden aber in der Annehmlichkeit Unterſchiede, aus welchen Unterſchieden die Natur urſtändet.

Dieſer ausgefloſſene Wille führet ſich in Begierde, und die Begierde iſt magnetiſch, als einziehende, und die Einheit iſt ausfließend. Jetzo iſts im Contrarium als Jah und Nein: denn das Ausfließen hat keinen Grund, aber das Einziehen machet Grund. Das Nichts will aus ſich, daß es offenbar ſey, und das

Digitized by Google

Etwas will in sich, daß es im Nichts empfindlich sey, auf daß die Einheit ihm empfindlich werde. So ist doch aus und ein eine Ungleichheit.

Die erste Eigenschaft des Einziehens ist das Nein, denn sie gleichet sich nicht mit dem Ja, als mit der Einheit, denn sie macht in sich eine Finsterniß, d. i. eine Verlierung im Guten. (Theosoph, Fragen 3te Fr. 7—10, u. 14.)

§. 48.

Erläuterung des Entzweiungsprocesses in Gott und Natur nach J. B.

Wir kehren jetzt wieder zur Selbstbeschaulichkeit zurück, um von ihr aus die Genesis der ewigen Natur zu sehen, die J. Böhm, sich der Ausdrücke, der Bibel bedienend, von der Selbstbeschaulichkeit, der Weisheit, die er das Ewigsprechende Wort nennt, das der Vater im Sohne ausspricht, als das ausgesprochene geformte, kompaktirte Wort, aber eben so von der Natur, d. i. der anfänglichen, zeitlichen Natur, darinnen die Kreation dieser Welt lieget, unterscheidet. (V. d. Gnad. W. c. 1. 30.)

Der ungründliche Wille in der Selbstbeschaulichkeit oder in dem Spiegel der Weisheit, in der alle Farben, Tugenden und Kräfte inne liegen, aber nicht substanzialisch, selbstständig, sondern geistig, sich selbst beschauend, wird dadurch begehrender Wille, Begierde. Der ungründliche Wille oder der Wille schlechtweg ist eben, weil er „dünne, wie ein Nichts" (Menschw. Chr. c. 1. §. 9. c. 2. §. 1.) ist, an und für sich die Lust zur Offenbarung, und damit „zu dem Verständnüß und Gestältnüß" der in ihm liegenden Farben, Kräfte, Tugenden und Wesen; diese Offenbarungs-Lust und Liebe, diese Negativität gleichsam des Willens gegen sich selbst als Wille, da er, als dieser dünne Wille, wie ein Nichts ist, wird zur Begierde*), indem er im Spiegel der Weisheit schaut, was er ist, er wird nach sich selbst, denn er hat kein andres

*) „Das Nichts ist eine Sucht nach Etwas." (Vom ird. u. himml. Mysterio. 1.)

Digitized by Google

Objekt als sich, lüstern und begierig, d. i. in und mit der Selbstbeschaulichkeit erwacht der Trieb zur Ich- und Selbstheit, die Begierde nach Selbstoffenbarung, nach Selbstunterscheidung, nach bestimmter Selbsterkenntniß. Der Wille nämlich modelt, indem und wenn er sich selbst beschaut, von sich selbst gleichsam bezaubert und eingenommen, sich in sich ein, er imprimirt durch die Imagination in sich das Spiegelmodell von sich, und mit dieser Impression der Phantasie erwacht die Begierde die Phantasie in wirkliche, bestimmte Figur, Gestalt und Wesen zu bringen, d. i. Etwas zu sein, Selbst- und Ichheit anzunehmen*). Wie aber auch im Menschen die Begierde eine Störung, Unterbrechung und Aufhebung der Stille und des Friedens, der Gleichheit und Einheit der Seele eine Spaltung ist; so ist jene Begierde eine Abscheidung von dem gleichen, mit sich einigen Willen, eine Zertrennung desselben ein Widerwille. Denn die Begierde ist einziehend, in sich hinein verzehrend, eine Negativität eine Concentration auf sich selbst ein Zusammenziehen gleichsam aller im ungründlichen Willen

*) In der That: die Imagination, die Einbildungskraft ist das Schöpfungsprincip bei J. B., wie subjektiv, so objektiv; nicht aus dem bloßen Willen oder denken, aus dem Schacht der Einbildungskraft leitet er alle Dinge ab. „Der Hauptbegriff in dem System J. B.'s sagt Oettinger (Schwedenborgs Auserl. Schriften. IV. Th. 1776 p. 32) ist der, der allen Philosophen fehlt, nämlich das ens penetrabile, das nicht materiell und auch nicht pur geistlich ist, sondern indifferent zum Geist und zur Materie." Dieses Ens penetrabile ist aber nichts andres als eben das vergegenständlichte Wesen der Einbildungskraft, die „nicht materiell und auch nicht pur geistlich ist." Eine handgreifliche Veranschaulichung und Personifikation von dem innersten Wesen J. B.'s haben wir an dem, was er über die Engel sagt. Der Engel ist nichts andres als das personificirte Urbild oder Wesen des Menschen, der göttliche Mensch. „Ein Engel hat keine Därmen, darzu auch weder Fleisch noch Bein, sondern er ist von der göttlichen Kraft zusammengefügt auf Form und Art gleich einem Menschen, auch mit allen Gliedern wie ein Mensch, aber die Geburtsglieder und auch keinen Ausgang von unten hat er nicht, er bedarf es auch nicht. (Aur. c. 6. 10.) Gleichwohl ißt der Engel mit dem Maul," d. h. zum Schein. Er ist ein Scheinwesen, körperlich und unkörperlich, ein Wesen der Phantasie. Und dieses unsinnlich sinnliche, immateriell materielle Wesen, welches eben das Wesen der Phantasie, ist überhaupt das göttliche Wesen, das Wesen J. B.'s.

Digitized by Google

enthaltenen Stoffe auf sich, und dadurch eine Einfassung, eine Formung, Bestimmung und Sonderung der in dem ungründlichen Willen in gleichem Maaße ohne Differenz und Bestimmung enthaltenen Farben, Tugenden und Kräfte. „Die Begierde lüstert aus Einem in viel und führet viel in Eines. Mit der Begierde wird Wesen gesucht, und im Wesen zündet die Begierde das Feuer an.“ (V. 6 Punkte der III. 18.) Diese Begierde, diese Subjektivität, dieser Geist der Separation und Differenz, oder dieser separatistische, partikularisirende Geist, dieser Geist der Ichheit, der Sichselbstbespiegelung, des Etwasseinwollens ist die ewige Natur in Gott, das Princip, der Grund der Natur, als in welcher die in Gott geistig, unwesenhaft, und eben darum unterschied- und gestaltlos enthaltnen Dinge oder Wesen in Sonderung, Unterschied, Eigenhaftigkeit, Ichheit und Selbstständigkeit treten. Die Begierde, die ewige Natur ist eine Finsterniß in Gott, eine Verdunkelung in dem hellen, durch keinen Unterschied unterbrochnen, gleichem Spiegel oder Wesen der Gottheit; denn indem der Wille begehrender, Begierde ist und wird, so wird er, der als Wille dünne, wie das Nichts ist verdichtet, beschattet, da die Begierde als eine Zusammenziehung, Sammlung auf sich und eben als diese eine Verdichtung, ein Undurchsichtigmachen, gleichsam ein dunkler Kern ist. „Das Gute oder Licht ist als ein Nichts. So aber Etwas darein kommt, so ist dasselbe Etwas ein anders als das Nichts, dann das Etwas wohnet in sich, in Quaal, dann wo Etwas ist, da muß ein Quaal sein, die das Etwas macht und hält. Das Etwas ist finster und verfinstert des Lebens Licht, und das Eine ist Licht.“ (V. 6. Punkt. Der III. 6. 8.) Das Nichts oder der Ungrund, vorgestellt vor der Begierde, abstrahirt von ihr, ist zwar noch nicht Licht; denn Licht wird er, oder ist er erst im Unterschiede von der Finsterniß; aber er ist doch, als das durch keinen Unterschied getrübte und unterbrochne Gleiche und Eine, das dem Gedanken nach Helle und Durchsichtige oder an sich Licht, das zu bestimmtem, wirklichem Licht wird, indem sich der Wille zur Begierde verdichtet und ver-

Digitized by Google

dunkelt. An dem Widerwillen, an der Finſterniß wird daher jetzt erſt Gott *als* Gott offenbar und ſich ſelbſt wahrhaft empfindlich und erkenntlich. „So ſprichſt du, ſo iſt die Finſternüß eine Urſach der Gottheit? Nein, aber Gott wäre nicht offenbar und wäre keine Natur noch Kreatur ohne die Finſternüß.“ (Zweite Apol. wider B. Tilk. 145.) Jetzt wird Gott erſt im Lichte und als Licht offenbar. Denn das ewige einige Gut, die lautere Liebe und Freiheit wird durch den Gegenſatz der Finſterniß der Begierde, der ewigen Natur, in der die Wurzel alles Lebens und Weſens, aber auch alles Leids, Wehes, und Widerſtreites ruht, offenbar als das himmliſch-milde Licht, als das abſolut Gute, es wird erſt jetzt *fühlbar als* die wohlthuende, beſänftigende, liebevolle Güte; die von aller Selbſt- und Ichheit freie Einheit des Ungrundes iſt erſt, aus dem Grunde der dunkeln Begierde wieder aus und in ſich ein und zurückgehend, als Einheit und Freiheit ſich offenbar; im lautern Selbſtgenuſſe, in der beſtimmten Erkenntniß und dem beſtimmten Bewußtſein ihrer ſelbſt, in dem ſie ſich nur als Gutes erkennt, ſich unterſcheidend von der ewigen Natur in der Gutes und Böſes, Ja und Nein, Wohl und Wehe inne liegt. Gott heißt daher auch nach J. Böhm nur Gott, ſo viel als er Licht iſt, er heißt nur, ſo zu ſagen, nach ſeiner Lichtſeite, in der Majeſtät und Herrlichkeit des Lichtes Gott. Gott weiß und will nur ſich ſelbſt, das Gute; indem aber das Gute ſich nur offenbar iſt *als* das Gute, das Gute die *beſtimmte* Selbſterkenntniß ſeiner nur an ſeinem Gegenſatze hat: ſo iſt mit der Selbſterkenntniß des Guten zugleich die Erkenntniß des Guten und Böſen, ein unendlicher Scheidungsproceß verbunden. Aber dieſe Erkenntniß des Guten und Böſen, dieſer Scheidungsproceß iſt in Gott Nicht-Gott, iſt der Unterſchied *von* Gott in Gott, und dieſem nach heißt er nicht Gott, ſondern die ewige Natur, die die Natura naturans, das Principium der Natur in Gott iſt, und daher von Gott als Gott, wie er nur Gott aus ſich gebiert, das unanfängliche Principium ſeiner ſelbſt iſt, unterſchieden iſt. J. Böhm vergleicht den ewigen *Proceß der immanenten* Selbſtoffenbarung Gottes, indem Gott die Natur

in sich gebiert, und aus dieser sich selbst zum bewußten Geiste herausgebiert, mit dem Proceß des Feuers. Das Feuer als das Verzehrende stellt vor das Principium der Trennung, Entzweiung, des Fürsichseins, der Negativität in Gott, die Begierde, die ewige Natur; das Licht, das aus dem Feuer herausscheint, sich lieblich und milde ausbreitet und mittheilt, stellt das Princip der Positivität vor, die ewige Einheit und Freiheit, die aus dem Feuer der Natur, in das die Begierde es einschloß, sich wieder frei und los macht, und in diesem Freiwerden, in dieser Scheidung von dem Feuer als Licht offenbar wird. „Wie wir in der Feuersanzündung zwey Wesen verstehen, als eines im Feuer und das ander im Licht und also zwei Principia: also ist uns auch von Gott zu verstehen. Das Feuer deutet uns an in seiner Peinlichkeit die Natur in der Scientz*), und das Licht deutet uns an das göttliche Liebefeuer, denn das Licht ist auch ein Feuer, aber ein gebendes Feuer, denn es giebet sich selber in alle Dinge, und in seinem Geben ist Leben und Wesen. Im Feuer ist der Tod. Als das ewige Nichts erstirbet im Feuer, und aus dem Sterben kommt das heilige Leben, nicht daß es ein Sterben sey, sondern also urstündet das Liebe-Leben aus der Peinlichkeit. Das Nichts oder die Einheit nimmt also ein ewig Leben in sich, daß es fühlende sey, und gehet aber wieder aus dem Feuer aus, als ein Nichts, wie wir denn sehen, daß das Licht vom Feuer ausscheint, und doch als ein Nichts, als nur eine liebliche, gebende, wirkende Kraft ist. Also verstehet (in der Scheidung der Scientz, da sich Feuer und Licht scheidet) mit dem Feuer die ewige Natur. Darinnen spricht Gott, daß er ein zorniger, eyfriger Gott und ein verzehrend Feuer sey, welches nicht der heilige Gott genannt wird, sondern sein Eyfer, als eine Verzehrlichkeit dessen, was die Begierde in die Schiedlichkeit in der Scientz in sich fasset.“ (Gnaden W. c. 2. §. 35. 33.)

*) Unter Scientz versteht J. B. „nicht Wissenschaft, sondern ein ziehe Ens, eine herbe ziehende Eigenschaft.“ Sie ist daher eins mit der Begierde.

Digitized by Google

Gott führet seinen Willen darumb in eine Scientz (Begierde) zur Natur ein, damit seine Krafft in Licht und Majestät offenbahr, und ein Freudenreich werde; denn wenn in dem ewigem Einen keine Natur entstünde, so wäre alles stille, aber die Natur führet sich in Peinlichkeit, Empfindlichkeit und Findlichkeit ein, auf daß die ewige Stille beweglich werde, und die Kräfften zum Wort lautbahr werden. (Gnaden W. c. 2. §. 16.)

§. 49.

Das Wesen und die Eigenschaften der ewigen Natur.

Die Natur ist anders nichts, als Eigenschafften der Annehmligkeit der eignen, entstandenen Begierde, welche Begierde in der Schiedlichkeit des hauchenden Worts, als der hauchenden Krafft entstehet, da sich die Eigenschafften ins Wesen einführen: So heißet dasselbe Wesen ein natürlich Wesen, und ist nicht Gott selber, denn Gott durchwohnt wohl die Natur, aber die Natur begreifet ihn nur so weit, als sich die Einheit Gottes mit in das natürliche Wesen eingiebet, und auch wesentlich machet, als ein Lichtwesen, welches in der Natur in sich selber würket, und die Natur durchdringet und penetriret, sonst ist die Einheit Gottes der Natur als der begierlichen Annehmligkeit unbegreifflich. (Clavis etlicher vornehmen Punkten 25.)

Die Natur entstehet in dem ausgeflossnen Worte Göttlicher Empfindlichkeit und Wissenschaften, und ist eine stätswärende Bildung und Formirung der Wissenschaften und Empfindnüß: Was das Wort durch die Weisheit würket, das bildet und formiret die Natur in Eigenschafften. Sie ist wie der Zimmermann, welcher das Haus bauet, welches das Gemüthe hat zuvorhin in sich gemodelt; also auch alhier zu verstehen, was das ewige Gemüth in der Weisheit Gottes, in der Göttlichen Krafft modelt, und in eine Ideam führet, das bildet die Natur in Eine Eigenschafft. (26. 27.)

Die Natur stehet in ihrem ersten Grunde in sieben Eigenschafften,

Digitized by Google

und theilen ſich die Sieben in unendlich aus. Die erſte Eigenſchafft der Natur iſt die Begierde, die machet Herbe, Schärfe, Härte, Kälte und Weſen. Alſo verſtehen wir, daß die Begierligkeit ſey der Grund zur Ichheit, daß aus Nichts Etwas würde, wie uns denn zu betrachten iſt, daß ſie der Anfang dieſer Welt geweſen ſey, dadurch Gott alle Dinge habe ins Weſen gebracht. Die andere Eigenſchafft iſt die Bewegnüß oder Einziehen der Begierde, die machet Stechen, Brechen und Schneidung der Härte, die zerſchneidet die angezogene Begierde und bringet ſie in Vielheit, und iſt ein Grund des bittern Wehes und auch die wahre Wurtzel zum Leben; iſt ein Anfang dieſer Welt, der Separator oder Scheider in den Kräfften geweſen, damit der Schöpfer, als der Wille Gottes alle Dinge aus dem Mysterio Magno in eine Form gebracht. Die dritte Eigenſchafft iſt die Empfindlichkeit in der Zerbrechung der herben Härte, und iſt der Grund der Angſt und des natürlichen Willens, darinnen der ewige Wille wil offenbar werden. Dieſe Empfindlichkeit iſt die Urſach des Feuers, auch des Gemüths, und der Sinnen. So nicht Empfindlichkeit wäre, ſo wüſte der Wille nichts von Eigenſchafften, denn er wäre nur einig. In dieſen drei erſten Eigenſchafften ſtehet das Fundament des Zorns und der Höllen, und alles deſſen, was grimmig iſt. (28—31. u. 41—43.)

Die vierte Eigenſchafft oder Geſtalt der ewigen Natur iſt das geiſtliche Feuer, darinnen das Licht als die Einheit offenbar wird, denn der Glantz des Feuers urſtändet von der ausgefloßnen Einheit, welche ſich hat mit in die natürliche Begierde eingegeben, und des Feuers Quaal und Brennen, als die Hitze, urſtändet von der ſcharffen Verzehrlichkeit der drei erſten Eigenſchafften. (48. 49.) Dieſes geſchieht alſo: Die ewige Einheit oder die Freiheit iſt die ſanfte Stille und lieblich gleich einem ſanften Wohlthun, und das man nicht ausſprechen mag, was für eine Sänffte außer der Natur in der Einheit Gottes ſei, und die drei Eigenſchaften zur Natur ſeynd ſcharff, peinlich, ſchrecklich; in dieſen drei peinlichen Eigenſchafften ſtehet der ausgefloſſene Wille,

Digitized by Google

welcher durchs Wort oder göttliche Hauchen entſtanden iſt, und ſtehe auch die Einheit darinnen: So ſehnet ſich der Wille nach der Einheit, und die Einheit ſehnet ſich nach der Empfindlichkeit, als nach dem feuriſchen Grunde, alſo ſehnet eines in das ander, und wann das geſchieht, verſtehet das Sehnen, ſo iſts wie ein Schrack oder Blitz, gleich als riebe man Stahl und Stein an einander oder göſſe Waſſer ins Feuer, im Gleichnüß geredet. (48. 49.)

In dieſem Blick empfindet die Einheit die Empfindlichkeit, und der Wille empfähet die ſanffte Einheit, alſo wird die Einheit ein Glaß (Glanz) des Feuers, und das Feuer wird ein Liebebrennen, denn es empfähet Eſſentz oder Krafft von der ſanfften Einheit. Das Feuer iſt ein Gegenwurff der großen Liebe der Einheit Gottes: denn alſo wird die ewige Luſt empfindlich, und dieſe Empfindlichkeit der Einheit heißet Liebe, als ein Brennen oder Leben in der Einheit Gottes, und nach ſolchem Liebebrennen heißet ſich Gott einen barmherzigen, lieben Gott, denn die Einheit Gottes liebet oder durchdringt den peinlichen Willen des Feuers. Darumb ſtehet im Feuer und Licht das Leben aller Dinge. (50. 54. 57.)

Die fünfte Eigenſchafft iſt nun das Liebefeuer, oder des Lichtes Krafft und Welt. Mit dieſer fünften Eigenſchafft wird das andere Principium, als die Engliſche Welt verſtanden, denn es iſt die Bewegnüß der Einheit, da alle Eigenſchaften der feurigen Natur in Liebe brennen. Ein Gleichnüß dieſes Grundes und Wirkung des Feuers ſiehet man an einer angezündeten Kertzen: In der Kertzen liegt alles in einander, und iſt doch keine Eigenſchaft vor der andern offenbahr, bis ſie angezündet wird, ſo ſiehet man ein Feuer, Oehl, Licht, Lufft und Waſſer aus der Lufft, es werden alle vier Elemente darinnen offenbar, welche zuvor in einem einigen Grunde verborgen liegen. Alſo wird in Gott in der Eigenſchafft des Feuers die Einheit unterſchiedlich und offenbahr. (58. 61. 62.)

Die ſechſte Eigenſchafft der ewigen Natur iſt der Schall, Hall

Digitized by Google

der die Verſtändnüß, denn im Feuer-blitz werden die Eigenſchafften alle lautbahr, der Schall iſt der Verſtand, darinnen die Eigenſchafften einander alle verſehen. Nach der Offenbarung der heil. Dreyfaltigkeit mit dem Ausfluß der Einheit iſt dieſer Schall oder Hall das Göttliche würkende Wort, als der Verſtand in der ewigen Natur dadurch ſich die übernatürliche Wiſſenſchafft offenbahret, und nach der Natur und Kreatur iſt er die Erkänntniß Gottes, darinnen der natürliche Verſtand Gott erkennet. Dann der natürliche Verſtand iſt ein Gegenwurff und Ausfluß aus Göttlicher Verſtändnüß. (69. 70.)

Die ſiebende Eigenſchafft iſt das Weſen, als ein Subjektum oder Behäuſe der andern ſechs, darinnen ſie alle weſentlich ſind, wie die Seele mit dem Leibe; in der ſiebenden ſtehen alle Eigenſchafften im Temperamento, als in einem einigen Weſen*): Gleichwie ſie aus der Einheit alle entſpringen, alſo gehen ſie wieder alle in einem Grunde ein, und ob ſie gleich in unterſchiedlicher Arth und Eigenſchafften würken, ſo iſt es doch allhier nur ein einig Weſen, deſſen Krafft heißet Tinktur, als ein heilig penetrirend Weſen. (73.)

In dieſen ſieben Eigenſchafften muß man allemahl zwey Weſen verſtehen. Als erſtlich nach dem Abgrund. Durch ſolche Eigenſchafften verſtehet man das göttliche Weſen als den Göttlichen Willen, mit der ausfließenden Einheit Gottes, welche mit durch die Natur ausfleußt, und ſich in Annehmligkeit zur Schärffe einführet, dadurch die ewige Liebe empfindlich und würklich ſey, und daß ſie etwas habe, das da leydende iſt, darinnen ſie ſich möge offenbahren und darinnen ſie erkannt werde, davon ſie wieder geliebet und gebehret werde, als die

*) Oetinger (in der cit. Schrift Th. V. p. 385) erklärt dieſe beiden letzten Eigenſchaften alſo: „Die 6te iſt die Quelle aller Sinnlichkeit, Perception und Apperception. Die Kabbaliſten heißen ſie Jeſod. Die ſiebente macht, daß alle in einer unzerſtörlichen Leiblichkeit beiſammen beſtehen und dieſe heißt eigentlich Subſtanz, wann ein geiſtlich Weſen ſeinen unzerſtörlichen Leib durch die vollkommene Ordnung und Zuſammenwirkung der 6 vorhergehenden Sephiren bekommt.“

Digitized by Google

peinlich leydende Natur, welche in der Liebe in eine ewige Freudenreich gewandelt wird: Wenn sich die Liebe im Feuer, im Lichte offenbahret, so überflammet sie die Natur, und durchdringet sie wie die Sonne ein Kraut, und das Feuer das Eisen. (36.)

Das ander Wesen ist der Natur eigen Wesen, welches peinlich und leydende ist, und ist der Werkzeug des Würkers, denn wo keine Leydenheit ist, da ist auch keine Begierde nach der Erlösung oder etwas Bessers, und wo nun keine Begierde nach etwas Bessers ist, allda innen ruhet ein Ding in sich selber, und darumb führet sich die ewige Einheit durch ihren Ausfluß und Siedligkeit in Natur, auff daß sie einen Gegenwurff habe, darinnen sie sich offenbahret, auf daß sie etwas liebe, und wiederum von dem Etwas geliebet werde, daß also ein empfindlich Würken und ein Wollen sey. (37.)

Es ist fürnehmlich zu merken, daß allemahl die erste und siebente Eigenschafft für eins gerechnet werden, und auch die andere und sechste für eine, sowohl die dritte und fünfte für eine, die vierte ist allein das Scheideziel, denn es sind nur drey Eigenschafften der Natur, nach der Offenbahrung der Dreiheit Gottes. Als die erste, die Begierde, die wird Gott dem Vater zugeeignet, und ist nur ein Geist, und in der siebenden ist die Begierde wesentlich. Die Ander wird dem Sohn als die göttliche Krafft zugeeignet, die ist in der andern Zahl nur ein Geist, aber in der sechsten ist sie die verständige Krafft. Die dritte wird Gott dem heil. Geist nach seiner Offenbahrung zugeeignet, und ist im Anfang der dritten Eigenschafft nur ein Feuergeist, aber in der fünften Eigenschafft ist die große Liebe darinnen offenbahr. Also ist der Ausfluß göttlicher Offenbahrung nach den dreyen Eigenschafften im ersten Principio vor dem Licht natürlich und im andern Principio im Lichte geistlich. (75—79.)

Digitized by Google

§. 50.

Ueber die sieben Eigenschaften.

Die sieben Eigenschaften oder Qualitäten, die sich aber vor — oder abwärts durch ihre mannichfachen Verbindungsweisen unendlich vervielfältigen, rückwärts aber auf drei oder zwei Principien, nämlich Licht und Finsterniß sich reduciren, sind der wichtigste und lehrreichste Punkt der J. Böhmschen Mystik, denn sie sind die Principien der Wirklichkeit, in und mit denen Gott, die Natur oder Welt zeugend, zugleich sich selbst erst zeugt, sich selbst verwirklicht, aus Nichts zu Etwas macht; „denn das Nichts wird in die Natur eingeführt, daß aus dem Nichts eine Quaal (d. i. etwas Bestimmtes, Qualitatives, Empfindliches wird." (Erste Apologie wider B. Tilken. §. 365.) J. B. kommt unzählige Male auf sie zu sprechen; aber so oft er sie auch bespricht, so sehr er sich bemüht, Licht und Ordnung in dieses göttliche Chaos zu bringen, er wird immer, sowie er auf die specielle Bestimmung derselben kommt, dunkel und confus und bleibt sich nicht gleich, in dem er z. B. hier zur primitiven Eigenschaft macht, was er anderwärts zu einer abgeleiteten macht, hier psycho- oder zoologische, dort rein physikalische Bestimmungen und Ausdrücke anwendet. Gleichwohl ist die Hauptsache klar.

J. B. ist ein religiöser Sensualist, ein theosophischer Materialist; er geht von dem Satz aus: aus Nichts wird Nichts; nun ist aber Alles aus oder von Gott, also muß es auch in Gott seyn; also setzt die zeitliche, d. i. wirkliche Natur eine ewige Natur, die irdische Materie eine göttliche Materie voraus. „Gott hat alle Dinge aus Nichts geschaffen und dasselbe Nichts ist er selber." (Signat. Rer. c. 6. 8.) „Da nun Gott diese Welt sammt allem hat erschaffen, hat er keine andere Materie gehabt, daraus ers machte, als sein eigen Wesen, aus sich selbst. Man kann nicht sagen, daß in Gott sey Feuer, Bitter oder Herbe, vielweniger Luft, Wasser oder

Digitized by Google

Erde, allein man ſiehet, daß es daraus worden iſt .... Es iſt Alles aus Gott.“ (von den 3 Princip. c. 1. 3. 5.) „Der Abgrund der Natur und Kreatur iſt Gott ſelber.“ (Von göttl. Beſchaul. c. 3. §. 13.) „Wann Du anſiehest die Tiefe und die Sternen und die Erden, ſo ſieheſt Du Deinen Gott und in demſelben Gott lebeſt und biſt Du auch .... Wo dieſes ganze Weſen nicht Gott iſt, ſo biſt Du nicht Gottes Bild .... So Du eine andere Materia biſt, als Gott ſelber, wie wirſt Du dann ſein Kind ſein?“ (Dreif. Leben 1. 51. Aurora c. 23. 4. 6.) Woraus aber J. B. in ſeiner theoſophiſchen Einbildung die Natur deducirt, das iſt in Wahrheit von der Natur ſelbſt und zwar der ſinnlichen, zeitlichen Natur abgeleitet und abgezogen. Die ſieben kosmo- und zugleich theoganiſchen Eigenſchaften oder Qualitäten der ewigen Natur ſind daher auch nichts andres, als von der Anſchauung der Natur abſtrahirte Qualitäten, die J. B. zu den genetiſchen Univerſalprincipien macht. Die Herbigkeit, Salzigkeit, Bitterkeit, Süßigkeit, Flüſſigkeit, Beweglichkeit, Entzündlichkeit, der Schall oder Ton, das Licht, der Blitz, die Hitze und Kälte, Feuer und Waſſer — alle dieſe Worte, die er zur Bezeichnung der primitiven Grundeigenſchaften der Natur gebraucht, ſind nicht im bildlichen, ſondern eigentlichen Sinn zu verſtehen. „Meine Meinung ſagt er ſelber in der Aurora c. 4, iſt himmliſch und geiſtlich, aber doch wahrhaftig und eigentlich, alſo ich meine kein ander Ding, als wie ichs im Buchſtaben ſetze. So Du nun, ſetzt er eben daſelbſt ſpäter hinzu, die himmliſche, göttliche Pomp und Herrlichkeit willſt betrachten, wie die ſei, was für Gewächſe, Luſt oder Freude da ſey, ſo ſchaue mit Fleiß an dieſe Welt, was für Früchte und Gewächſe aus dem Saliter (Grundſtoff, Grundweſen) der Erde wächſt ... Das iſt alles in Vorbilde der himmliſchen Pomp.“ Wenn alſo z. B. von einem Schall in Gott die Rede, ſo iſt der wirkliche Schall gemeint, denn von dieſem göttlichen Schall entſpringt Alles, was auf Erden ſchallet und hallet. *Aber gleichwohl* iſt wieder dieſer göttliche, urſprüngliche Schall kein

sinnlicher, materieller, hörbarer Schall, nein! es ist ein geistlicher, ein imaginärer Schall, oder der Schall in Gedanken. Alles Materielle ist in Gott, aber nicht als Stoff, sondern nur seiner „Kraft," Qualität oder Eigenschaft nach — nicht die Galle selbst, aber die Bitterkeit der Galle, nicht der harte Stein selbst, aber die Härte des Steins — Alles ist in Gott, aber so, wie es Gegenstand des Geistes, der Abstraktion, des Gemüths, der Phantasie ist, das Wasser in Gott ist daher ein „Geistwasser," das Feuer in ihm ein „Geistfeuer," d. h. ein bildliches Feuer, ein bildliches Wasser. J. B. nennt darum auch ausdrücklich die sieben Qualitäten „Geister." Sie sind bei ihm überhaupt nicht blos physikalische Qualitäten, sondern zugleich animalische oder psychologische Kräfte: — Wille, Quaal, Begierde, Sucht, Angst, Grimm, Hunger — so zu sagen: Identitäten von Geist und Natur. Sie sind ihm sinnliche Wesen — personificirte Eigenschaften oder Abstraktionen — sie begehren, fühlen, schmecken, küssen und halsen einander, wie Braut und Bräutigam. Kurz im Himmel der ewigen, göttlichen Natur ist ein Leben und Treiben, das sich schlechterdings nicht von dem Leben und Treiben in dieser zeitlichen, sinnlichen Natur unterscheidet — „ein herzlich Lieben und freundlich Sehen, Wohlriechen, Wohlschmecken und Liebfühlen, ein holdselig Küssen, von einander Essen, Trinken und Liebespazieren. „Ach und ewig ohne Ende!" (Auror. c. 9. 38. 39.) Wer möchte nicht in diesem Himmel sein? Doch wir stecken noch bis über die Ohren im dritten Principio, d. h. im Princip dieser verderbten, zeitlichen, sichtbaren, grob materiellen Welt, wo das Wohlschmecken und Wohlriechen, das Liebfühlen und Küssen leider nicht ewig währt.

§. 51.

Die sichtbare Natur und ihr Ursprung in ihren besondern Gestalten.

Das dritte Principium — nämlich außer den beiden Principien von Licht und Finsterniß in Gott — ist die sichtbare Welt,

Digitized by Google

als der dritte Grund und Anfang, dieſe iſt aus dem innern Grunde, als aus beyden erſten ausgehaucht und in kreatürliche Form und Arth gebracht. Dieſe ſichtbahre Welt iſt aus der oberzehlten geiſtlichen Welt, als aus der ausgeſloßnen Göttlichen Krafft entſproſſen, und iſt ein Objektum oder Gegenwurff der geiſtlichen Welt: Die geiſtliche iſt der inwendige Grund in der ſichtbahren Welt, die ſichtbahre Welt ſtehet in der geiſtlichen. Dieſe ſichtbahre Welt iſt anders nichts als ein Ausfluß der ſieben Eigenſchafften, „dieſe äußere Welt ſagt er Mysterium Magnum c. 6. §. 10, iſt als ein Rauch oder Brodem vom Geiſtfeuer und Geiſtwaſſer, beides aus der heiligen und dann auch aus der finſtern Welt ausgehaucht worden; darum iſt ſie bös und gut .... und iſt nur als ein Rauch oder Nebel gegen und vor der geiſtlichen Welt," denn aus den ſechs würkenden Eigenſchafften iſt ſie entſtanden, und in der ſiebenden als im Paradieſe ſtehet ſie in der Ruhe, die iſt der ewige Sabbath, darinnen das Würken göttlicher Krafft ruhet. (Clavis 127. 81. 82.)

Die geiſtliche Welt vom Feuer, Licht und Finſterniß ſtehet in der ſichtbahren Elementiſchen Welt verborgen, und würket durch die ſichtbahre Welt, und bildet ſich durch den Separatorem mit ihrem Ausfluß in alle Dinge, nach jedes Dinges Art und Eigenſchafft. (Von göttlicher Beſchaulichkeit cap. 3. 19.)

Eine jede Eigenſchafft hat aber ihren eigenen Separatorem Scheider und Macher in ſich, und iſt in ſich ſelber ganz nach Eigenſchafft der ewigen Einheit. Alſo führet der Separator jedes Willens wieder Eigenſchafften aus ſich aus, davon die unendliche Vielheit entſtehet. In jeder Krafft iſt ein Gegenwurff als eine eigene Begierde entſtanden. Dieſelbe eigene Begierde in dem Gegenwurff der Kräffte hat ſich wieder auß ſich außgeführet zu einem Gegenwurff, davon iſt die Begierde ſolches Außfluſſes ſcharff, ſtreng und grob geworden, und hat ſich coaguliret und in *Materien gebracht.* Und wie nun der Außfluß der innern Kräffte auf

Licht und Finſternüß, auß Schärffe und Linde, auß feurender oder Lichts-Art iſt geweſen: Alſo ſeynd auch die Materien worden: Je weiter ſich der Ausfluß einer Krafft erſtrecket hat, je äußerlicher und gröber iſt die Materie worden, dann es iſt je ein Gegenwurff auß dem andern gegangen, biß letztlich auff die grobe Erde. (Ebend. §. 10. 11. 41. 42.)

Wir müſſen aber den Grund ſolcher Philosophiae recht vollführen und andeuten, wovon hart und weich habe ſeinen Grund genommen, welches wir an den Metallen erkennen: Denn eine jede Materia, welche hart iſt, als da ſeynd Metallen und Steine, ſowohl Holz, Kräuter und dergleichen, das hat in ſich gar eine edle Tinktur (die ein Gleichnüß und Gegenwurff des Göttlichen Mysterii Magni iſt, da alle Kräffte in der Gleichheit inne liegen, und heißet recht Paradies oder Göttliche Luſt [23.]) und hohen Geiſt der Krafft, wie auch an den Beinen der Kreatur zu erkennen iſt, wie die edelſte Tinctur nach des Lichtes Krafft, als die größeſte Süße im Marke der Beinen, und dagegen im Geblüte nur eine feuriſche Tinktur lieget*).

*) Die Tinktur ſpielt eine große, aber ſehr myſtiſche Rolle in J. B. „Sie iſt die Urſache des Scheines oder Glantzes, ſie iſt eine Urſache, daß alle Kreaturen ſehen und leben" „ſie gibt allen Dingen Kraft und Schöne, und iſt doch nicht das Ding, und wirket doch im Dinge, und machet das Ding wachſend und blühend," „ſie iſt in einem wohlriechenden Kraute die liebliche Süßigkeit und Sanftigkeit, ſo die Tinktur nicht wäre, ſo kriegete das Kraut keine Blume, noch Ruch." „Sobald das Geblüte wegfleußt, ſo fleucht die Tinktur als im Glaß oder Schatten dahin." (Drei Princ. c. 12 u. 13.) Sie iſt alſo das Mark der Dinge, der Lebensſaft, „weder purer Geiſt, noch pures Waſſer, ſondern zwiſchen Geiſt und Weſen oder Leib ein Mittelding" wie es in der Clavicula des oben erwähnten Auszugs J. B.'s heißt. Der Böhmiſt Oetinger (in Schwedenborgs Auserl. Schriften V. Th. 1777) erklärt ſich über ſie alſo. „Die edelſte Tinktur des Leibes liegt in dem Mark der Gebeine, ſie iſt nicht nur einer fließenden, ſondern leuchtenden Art, dann ſie iſt des Feuers Glantz" Die Chemiſten heißen ſie Spiritum rectorem und kriegen ſie zuweilen zu Geſicht." „Die Materie kann nicht denken, aber die Tinktur gehört zum Denken und das himmliſche Salz — „die edelſte Materie iſt das Salz" — iſt der Grund der Reflexion." (S. 253—58.)

Digitized by Google

Alles, was im Weſen dieſer Welt weich, ſanfft und dünne iſt, das iſt ausfließend und ſich ſelber gebend, und iſt deſſen Grund und Urſtand nach der Einheit der Ewigkeit (inwiefern ſie außer der Bewegnüß als das ewige Ein die größte Sänffte iſt) da die Einheit immerdar von ſich ausfleußt, wie man dann an dem Weſen der Dünnheit, als am Waſſer und Lufft keine Empfindligkeit oder Peinen verſtehet, was daſſelbe Weſen Einig in ſich ſelber iſt. Was aber hart und impreßend iſt, als da ſeynd Beine, Holz, Kräuter, Metallen, Feuer, Erde, Steinen und dergleichen Materien, darinnen liegt das Bild Göttlicher Krafft und Bewegnüß (in der ſich der Göttliche Will in eine Stätte zur Selbheit als zur Krafft einſchleußt) und verſchleußt ſich mit ſeinem Separatore, als dem Ausfluß Göttlicher Begierde, als ein edles Kleinod oder Funcke göttlicher Krafft, vor der Grobheit, und iſt darum hart und feurend, daß es ſeinen Grund Göttlicher Infaßlichkeit hat, als da ſich das Ewige Ein immerdar in einen Grund der Dreyfaltigkeit zur Bewegnüß der Kräfften einführet und ſich doch für dem Ausfluß, als für der Einführung des eigenen Willens der Natur verſchleußt, und mit der Krafft der Einheit durch die Natur würket.

Alſo auch mit der edlen Tinktur (dem ſinnlichen Gegenwurff der Einheit und Gleichheit) zu verſtehen iſt: Wo ſie am edelſten iſt, da iſt ſie am meiſten mit der Härte verſchloſſen; dann die Einheit liegt in ihr in einer Beweglichkeit, als in einer Empfindligkeit des Würkens, darum verbirget ſie ſich, aber in der Dünnheit liget ſie nicht in ſolcher Empfindlichkeit, ſondern iſt allen Dingen gleich, wie dann das Waſſer und Lufft allen Dingen gleich und in allen Dingen iſt, aber das trockene Waſſer (das Feurige) iſt der rechte Perlengrund, darinnen die ſubtile Krafft des Würkens der Einheit im Centro lieget. Alſo verſtehet dieſes Geheimnüß: Daß das Weiche und Dünne von der Einheit, von deſſen Ausfluß auß dem Mysterio Magno urſtände, und der Einheit am nächſten ſey, und dargegen der edelſte Grund Göttlicher Offenbarung in Krafft und Wirkung in der feurenden Härte

iege*), und eine trockene Einheit als ein Temperamentum ſey, da die Schiedlichkeit aller Kräfte wieder inne lieget: dann wo die Kräfften nicht in der Einheit eines Willens inne liegen, da iſt der Wille zertrennet, und iſt keine große Krafft in dem Dinge zu verſtehen, welches den Medicis wohl zu merken iſt. (l. c. 36—48.)

Hier haben wir alſo einige Proben, wie z. B. Stein und Bein, Luft und Licht, Erde und Waſſer aus dem göttlichen Weſen ableitet. Als Beiſpiele ſeiner religiöſen Naturphiloſophie fügen wir nur noch folgende bei. „An welchem Orte die herbe Qualität Primus war, da ward der Salitter (d. i. der Grundſtoff der Natur der materielle Inbegriff der 7 Eigenſchaften oder Quellgeiſter, die erſte Materie zuſammengezogen und vertrocknet, daß harte, derbe Steine wurden; an denen Orten aber, wo der herbe Geiſt mit dem bittern zugleich Primus geweſen, da iſt ſtachlichter Sand worden, dann der wütende bitter Geiſt hat den Salitter zerbrochen.“ (Aur. c. 18. §. 11.) „Das dünne Waſſer ſuchet den Thal und iſt eine Demüthigkeit des Lebens; welches ſich nicht erhebet, wie die herbe, bitter und

*) Alles in der Natur, was nach z. B. den Charakter differenzloſer Einheit und Gleichheit (die in der Natur, wo Alles in der Schiedlichkeit ſtehet, freilich ihre Grenze haben. d. h. gegen Anderes ſelbſt beſtimmt und different ſind), den Charakter ſich hingebender, mittheilender, alles durchdringender Allgemeinheit hat, wie Licht, Luft, iſt der natürliche Gegenwurf der Einheit, des affekt- und differenzloſen Willens der Gottheit, und hat in dieſer ſeinen Grund- und Urſprung. Materien dagegen, wie Stein, Metall, Bein, ſind der Gegenwurf der in eine Selbſtheit eingefaßten, als Einheit offenbaren, als Licht beſtimmten Einheit, wie ſie nicht mehr die erſte, ſtille, gleichſam unbewußte, ſondern die feurige, ſelbſtbewußte Liebe, ein Liebebrennen iſt. Denn in dieſen iſt die milde Einheit, als von dem Gegenſatz der Härte, der Form der Selbſtheit unterſchieden, eine an dieſem Gegenſatze offenbare, empfindliche, beſtimmte Einheit. Das Mark in den Knochen z. B. hat als das Weiche, Flüſſige, ſich Hingebende und Mittheilende, als das Nutrimentum der Knochen die Natur des Lichtes, der Luft, ſammt der Einheit an ſich, aber hier iſt die Einheit eine gefaßte, eingeſchloſſene, eine in ihrem Gegenſatze wirkende, den Gegenſatz aufhebende, eine negative, eine feurige, individuelle Einheit, und darum auch edler, als jene andere Einheit.

Digitized by Google

Feuers-Qualität. Darum ſuchet es immer die niedrigſten Stellen auf Erden, das bedeut recht den Geiſt der Sanftmuth." (Ebend. c. 19. 70. 71.)

§. 52.

Darſtellung des Urſprungs des Böſen nach J. B.

Die ſichtbare, gegenwärtige, wirkliche, materielle Welt iſt der Schauplatz des Böſen, ja ſie verdankt ſogar nach J. B.'s chriſtlich religiöſer Vorſtellung ihr Daſein dem Abfall von Gott — dem Fall Lucifers und Adams, denn vor dem Fall war der Menſch nicht Mann und Weib, ſondern beides in Einem, hatte er alſo keine Geſchlechtsorgane, auch keine Zähne, keinen Magen, keine Gedärme, folglich auch natürlich keinen Poder. Alle dieſe materialiſtiſchen Organe, die jetzt ſelbſt in der chriſtlichen Welt eine ſo einflußreiche Rolle ſpielen, verdanken wir dem Sündenfall. Es iſt daher hier der Ort J. B.'s Begriff vom Böſen und deſſen Urſprung noch beſonders hervorzuheben und zu erörtern, ob er gleich ſchon in der ganzen bisherigen Darſtellung ſeiner Gedanken enthalten iſt. Die Wichtigkeit und zugleich die Schwierigkeit des Gegenſtandes erfordert es.

Das Böſe iſt nach J. B. überhaupt das Principium der Negativität, d. i. der Aufhebung der Einheit, der Scheidung und Unterſcheidung, (der Differenzirung) und der mit dieſer zugleich gegebenen Entgegenſetzung. Der Urſprung der Natur und des Geiſtes, des Etwas, des Daſeins und des Bewußtſeins und der Urſprung des Böſen iſt daher ein Akt, Ein und derſelbe Urſprung. Wenn Gott ſich nicht von ſich unterſchiede, nicht in ſich entzweite; ſo wäre er nicht Geiſt, nicht Wiſſen, nicht ſelbſtbewußt, „denn in einem einigen Weſen, darinnen keine Schiedligkeit iſt, das nur eines iſt, da iſt keine Wiſſenſchafft;" (Clavis etc. 13.) nur dem Principium der Negativität, der Scheidung und Unterſcheidung

entquillt der selbstbewußte Geist. Das Principium der Negativität ist aber das Principium des Bösen, die Ursache, daß Etwas überhaupt im Unterschiede für sich wird, und sein Fürsichsein in dieser Unterscheidung und Abtrennung befestigt. „Denn aller böser Wille ist ein Teuffel, als nehmlich ein selbstgefaßter Wille zur Eigenheit, ein abtrünniger vom ganzen Wesen, und eine Phantasey." (Gnaden W. c. 2. 12.) Gott ist also nur durch den Teufel, als das Principium der Verneinung, Geist; denn er wird nur dadurch, daß er aus sich herausgeht, ausfleußt, sich von sich unterscheidet und entzweit, dieses Zweite als ein Andres, einen Gegensatz sich setzt, und aus diesem Herausgehen, diesem Entzweien wieder in sich hineingeht, für sich, sich selbst offenbar, Ichheit. Das Selbstbewußtsein Gottes aber ist als die allerheiligste, allereinigste, allererste Unterscheidung und Entzweiung das Principium aller Differenzen, damit daß Princip der Natur, „die Weisheit ist Wissenschaft, ein Subjektum oder Gegenwurff der ungründlichen Einheit, sie ist das große Mysterium göttlicher Arth, denn in ihr werden die Kräffte, Farben und Tugenden offenbahr: in ihr ist die Schiedligkeit der Krafft als der Verstand, sie ist selber der Göttliche Verstand, als die Göttliche Beschauligkeit, darinn die Einheit offenbahr ist." (Clavis 18. 19.)

Das Selbstbewußtsein, in dem der Verstand urständet, ist das Principium aller Differenzen, d. h. das Unterscheidende; der Verstand ist die Ursache, daß Etwas ist; ohne den Verstand und den Urzwiespalt des göttlichen Wesens wäre Alles Eines, denn er ist der Separator, der Scheider und Sonderer, und als dieser der Macher des Etwas. Der Verstand als der große Separator ist das Princip des Etwas, aber eben damit auch das Princip aller Selbstheit, aller Partikularität, alles Eigensinnes, Eigenwillens, aller Verstockung und Verhärtung in sich, als der Scheider in Dein und Mein, der Vater alles Widerwillens, Kriegs und Streites; das Princip des Daseins daher, das Princip, daß überhaupt Etwas ist, und das

Digitized by Google

Princip des Böſen iſt Ein Princip, oder wie es ſich auch ausſprechen läßt: das Princip der Qualität und das Princip des Böſen iſt Ein Princip, denn das Etwas iſt Etwas nur als differentes, als eigenſchaftliches, eigenwilliges; die Qualität iſt ein abtrünniger, egoiſtiſcher Partikularwille, ein Hungergeiſt in J. B.'s Sprache, eine Eigenmächtigkeit, eine in ſich verſtockte und verknorzte Sonderheit, die ſich gegen Andres als boshafte, es verzehren wollende Begierde, als Habſucht, Freßgierde äußert. Das Reich des Daſeins und Etwas, das Reich der Qualitäten, der Eigenſchaften und damit das Reich aller beſondern Weſen und Dinge iſt aber die Natur; das Princip der Natur und das Princip des Böſen iſt alſo Ein Princip. Das Princip der Natur, die Natura Naturans iſt aber der Gegenſatz und Gegenſtand Gottes in Gott, iſt eins in ihm mit dem Princip der Negativität, mit dem er ſich in ſich entzweit und unterſcheidet, das Unterſchiedene als ein Andres ſich entgegengeſetzt, und aus dieſem Proceß der Entzweiung das Licht ſeines Selbſtbewußtſeins erzeugt; das Princip des Selbſtbewußtſeins und das Princip der Natur, nämlich der Natur in Gott, der ewigen, urſprünglichen Natur iſt alſo Ein und daſſelbe Princip. „Das Weſen aller Weſen iſt nur ein einiges Weſen, aber es ſcheidet ſich in ſeiner Gebärung (d. i. Selbſtbeſtimmung) in zwei Principia, als in Licht und Finſternüß, in Freud und Leid, in Böſes und Gutes, in Liebe und Zorn, in Feuer und Licht, und aus dieſen zweien ewigen Anfängen in den dritten Anfang, als in die Kreation zu ſeinem eignen Liebeſpiel nach beider ewigen Begierde Eigenſchaft. Das große Myſterium aller Weſen iſt in der Ewigkeit in ſich ſelber Ein Ding, aber in ſeiner Auswicklung und Offenbarung (womit J. B. die immanente, in Gott ewig geſchehende, mit der Geneſis ſeines Selbſtbewußtſeins identiſche Offenbarung meint) tritts von Ewigkeit in Ewigkeit in zwei Weſen, als in Böſes und Gutes ein." (Sign. Rer. c. 16. §. 11. 26.) Der Urſprung, das Princip des Böſen

liegt daher in Gott selbst *), und da es eins ist mit dem Princip der Negativität, der Differenz, hat es sein Dasein in allen Dingen und Wesen; denn das Princip des Bösen ist ja überhaupt Das, vermöge dessen und in dem ein Etwas sich selbst, seine Besonderheit bejaht, in dieser Bejahung seiner selbst aber ein andres verneint, und eben in dieser Negativität ein Selbstwesen, ein Ich ist. „Das ist der Tod und Elend der Menschen und aller Kreaturen, daß die Eigenschaften streitig und eine jede in sich selber erhebend und in eigenem Willen qualificirend ist, davon Krankheit und Wehe entstehet .... eine jede Eigenschaft die Gleichheit begehret, als ein Wesen nach und aus sich." (Myst. Magnum c. 11. 17.) „In allen ist Gift und Bosheit: Befindet sich auch, daß es also sein muß, sonst wäre kein Leben, noch Beweglichkeit, auch wäre weder Farbe, Tugend, Dickes und Dünnes, oder einigerlei Empfindnüß, sondern es wäre alles in Nichts. (Drei Princip. Vorr. §. 13.) Der Teufel ist daher nach J. B. das Salz der Natur, ohne welches Alles nur Ein geschmackloser Brei wäre; denn das Princip aller Verschiedenheit, Species, Art und das Princip des Bösen ist Ein Princip. Aber in Gott ist das Princip des Bösen nicht ein Princip des Bösen, sondern des Guten. Die Selbstentzweiung und Unterscheidung Gottes zündet wohl in Gott mit dem Selbstbewußtsein das Feuer der Ichheit und Selbstheit an; aber diese Ichheit ist nur die Form, die Einfassung der Einheit, ihr Inhalt ist die selbstlose Fülle aller Wesen. Diese Ichheit ist nur das selige Bewußtsein der reinen Liebe; das Fürsichsein Gottes, das ihm aus seiner Unterscheidung in sich, aus dem sich Entgegensetzen eines Gegenwurfs resultirt, ist nicht das Fürsichsein der Differenz, son-

*) Wann ich, sagt J. B. (in seiner zweiten Apologie wider B. Tilken Nro. 140) auf eure Weise soll reden, daß Gott in allem alles mächtig ist, wie es denn wahr ist, so muß ich sagen, daß Gott Alles ist; Er ist Gott, er ist Himmel und Hölle und ist auch die äußere Welt: Denn von ihm und in ihm urständet alles."

Digitized by Google

dern vielmehr die im Unterschiede von der Differenz für sich seiende, sich offenbare Einheit und Freiheit. Gott wird nur an seinem Gegensatze, in der Unterscheidung von ihm sich offenbahr; ohne die Widerwärtigkeit eines Gegensatzes in sich zu setzen, wäre Gott nicht sich selbst wissend; aber dieses Selbstbewußtsein ist das Bewußtsein des Guten von sich, der Liebe, und als das Selbstbewußtsein der Liebe, eine Quelle der Freude, der Seligkeit, Gott ist die Seligkeit, weil oder wiefern er sich als Gott erkennt. Das Principium der Negativität, der Entgegensetzung, der Entzweiung, das Princip des Bösen ist also in Gott eine Ursache zum Guten. Das Negative ist in Gott ein Positives. Das Feuer der Negativität, der Ichheit ist in Gott nur ein wohlthuendes liebliches Liebebrennen, das Feuer der Liebe, des Guten; das Princip der Bösen ist in Gott nur die Ursache*), daß das Positive, das Gute in Form und Gestalt, in Selbstheit in Affekt kommt, ein Bewegliches, Wirkendes, Empfindliches, ein Thätiges, Sichselbsterkennendes werde. „Das Böse gehöret zur Bildung und Beweglichkeit, und das Gute zur Lüge, und das Strenge oder Widerwillige zur Freude." (Vorr. zu den 3 Princip. §. 14.) Die Einheit, die zuerst bloße, stille, unbewegte Einheit wird erst durch das Setzen eines Gegenwurfs und die Unterscheidung von ihm eine sich unterscheidende, negative, selbstische, brennende, feurige Einheit und dadurch erst wirkliche lebendige Einheit. Das Feuer der Negativität ist daher in Gott als identisch mit dem Lichte, der Einheit, das Böse ist in Gott (oder an sich) nur Gutes. „In Gottes Reich als in der Lichtwelt wird nicht mehr als ein Principium recht erkannt: denn das Licht hat das Regiment, und sind die andern Quaalen und Eigenschafften alle heimlich, als ein Mysterium, denn sie müssen alle dem Lichte dienen und

*) Das Gute hat das Böse oder Widerwärtige in sich verschlungen, und hälts im Guten in Zwang gleichsam als gefangen, da das Böse eine Ursache des Lebens und Lichtes sein muß." Von 6 Punkten III. 2.

Digitized by Google

ihren Willen ins Licht geben; daraus wird die Grimme-eſſentz im Lichte verwandelt in eine Begierde des Lichts und der Liebe, in Sanfftmuth. Obwohl die Eigenſchafften als Herbe, Bitter, Angſt, und das bitter Wehe im Feuer ewig bleiben, auch in der Lichtwelt; ſo iſt derſelben doch keine in ſeiner Eigenſchafft offenbar, ſondern ſie ſind alleſambt nur alſo Urſachen des Lebens der Beweglichkeit und Freuden. Was in der finſtern Welt ein Wehe iſt, das iſt in der Lichtwelt ein Wohlthun; und was im Finſtern eine Furcht, Schrekken und Zittern iſt, das iſt im Licht ein Jauchzen der Freuden, ein Klingen und Singen, und das möchte nicht ſein, wann im Urſtande nicht eine ſolche ernſtliche Quaal wäre. Darumb iſt die finſtere Welt der Lichtwelt Grund und Urſtand, und muß das ängſtliche Böſe eine Urſache des Guten ſeyn, und iſt alles Gottes." (V. 6 Punkt. c. 3. 1—5.) „Alles das, weſſen dieſe Welt ein irdiſch Gleichnüß und Spiegel iſt, das iſt im göttlichen Reiche in großer Vollkommenheit im geiſtlichen Weſen. Im Himmel (d. i. in Gott als Gott) iſt alles gut; was in der Hölle bös, ſowohl Angſt und Pein iſt, das iſt im Himmel gut, und eine Freude, denn es ſtehet alles in der Lichtesquaal. (Signat. Rer. c. 16. 22 u. 20.) „In Gott iſt kein Zorn, es iſt eitel lauterliche Liebe; allein im Fundament, dadurch die Liebe beweglich wird, iſt Zorn-feuer, aber in Gott iſts eine Urſache der Freudenreich." (Theoſ. Fr. 3. Fr. 27.) „So die Liebe der Einheit nicht in Feuer-brennender Art ſtünde, ſo wäre ſie nicht würklich, und wäre keine Freude oder Bewegnüß in der Einheit." (Ebend. 18.)

Das Böſe iſt alſo ein abſolutes, ewiges Moment, ein Moment im göttlichen Leben ſelbſt; aber in Gott iſt das Böſe nur die Kraft, die Energie, die Strengigkeit, die Heftigkeit und Leidenſchaftlichkeit, d. i. die Subjektivität oder Selbſtheit, die Form des Guten. Es verhält ſich hier mit dem Böſen eben ſo, wie in der untergeordneteren Sphäre des menſchlichen Lebens mit der Leidenſchaft. Die Leidenſchaft iſt hier

Digitized by Google

das Princip des Böſen, aber Princip des Böſen und ſelbſt böſe wird ſie erſt, wenn und ſofern ſie ſich abtrennend vom Guten ein eignes Leben wird; an ſich iſt die Leidenſchaft der Motor, die Energie, das Feuer, die Form, der Geiſt des Guten. Eine Güte, die, ſo zu ſagen, nicht den Teufel im Leib hat, die nicht das Princip und Moment des Böſen, das Feuer der Ichheit, Lebendigkeit und Leidenſchaftlichkeit in ſich hat, iſt nicht die Güte des Geiſtes, ſondern eine ſimpelhafte Güte.

Erſt in dem großen Scheidungsproceſſe der Offenbarung in der Natur, wo Alles in ſelbſtſtändige Eigenhaftigkeit und in ſchiedliche Exiſtenz tritt, um offenbar zu werden, erſt da wird das Princip des Böſen ein Princip des Böſen; erſt da, wo das Böſe ſich abtrennt vom Guten, in eigne beſondre Exiſtenz tritt, wo die Form ſich ſelbſt zum Inhalte, die Ichheit ſich ſelbſt zum Weſen und Gegenſtand macht, wo das Feuer, als abgetrennt von der Liebe, nicht mehr ein Feuer der Liebe, ſondern ein verzehrendes Zornfeuer, Feuer des Egoismus wird, erſt da, wo das Böſe alſo für ſich ſelber wird, wird das Böſe Böſes, und iſt es als Böſes offenbar und wirklich*). Dieſer Akt der Scheidung iſt aber ein von dem urſprünglichen Akt der Entzweiung und Unterſcheidung, Gottes unzertrennlicher Akt; er iſt ſchon in Gott, aber in Gott nur inſofern, als er das Centrum, das Princip der Natur iſt, in ihm als der ewigen Natur, die ſich wieder producirt und vergegenſtändlicht zu dieſer, der zeitlichen, ſinnlichen Natur, in und an der jene ihre ausgeprägte, ausgebildete Exiſtenz und Erſcheinung hat, und in ſofern

*) Gerade aber dieſer Punkt, wo es erſt zum Treffen kommt, iſt auch der Punkt, wo J. B. ſich gänzlich in theologiſche Phantaſtik und Willkühr verliert, ohne daß er doch — freilich eine, übrigens ſehr begreifliche, Unmöglichkeit — die Schwierigkeit löſt. Und dieſe Schwierigkeit bietet ſich ihm unglücklicher Weiſe zweimal dar — erſtlich bei dem Fall Lucifers, dann bei dem Fall Adams. Er hilft ſich mit dem freien Willen. Aber es bleibt eben abſolut unbegreiflich und ſinnlos, wie der freie Wille aus der göttlichen Konkordanz heraustreten konnte. Es gibt eben keinen Uebergang von der phantaſtiſchen Welt der Theologie in die wirkliche Welt.

Digitized by Google

daher auch das Böse seine bestimmte, ausgebildete Existenz erst in der Kreation hat, findet jener an sich mit der ewigen Entzweiung des Bewußtseins identische Akt seine bestimmte Wirklichkeit in der Kreatur, oder ist erst in ihr ein bestimmt, wahrhaft wirklicher Proceß und Akt. „Wenn man nun allhie redet vom Willen Gottes Zornes, daß er sich habe von der Liebe abgebrochen und wollen bildlich sein, so muß mans nicht außer der Kreatur verstehen. Man muß nicht Gott die Schuld des Falls geben, sondern nur der gebildeten Kraft in der Kreatur nach dem Nein, diese hat's verscherzt, und ist zur Lügen worden, nicht Gott, sondern die Kreatur, nicht die ungebildete Krafft des Zornes, darinnen die Liebe brennet." (Theos. Fr. 9. Fr. 7, 8.) Zugleich muß aber, weil das Zornfeuer in Gott das Princip der Kreatur ist, das Princip dieses Processes wieder in Gott insofern gesetzt werden, als nur an dem Gegenwurf der ewigen Natur, in der Gutes und Böses, Licht und Finsterniß inne stehet, Gott das Bewußtsein seiner als des Lichtes, der Einheit anzündet.

Das Böse ist also nach J. B. ein absolut Nothwendiges, die Bestimmung der Negativität eine absolut wirkliche Bestimmung. Denn das Böse ist das Princip alles Geistes und Lebens, wie sich deutlich genug aus dem bisher Entwickelten ergibt.

„So keine Widerwärtigkeit im Leben wäre, so wäre auch keine Empfindligkeit, noch Wollen, noch Würken, auch weder Verstand noch Wissenschaft darinnen: dann ein Ding, das nur einen Willen hat, das hat keine Schiedligkeit, so es nicht einen Widerwillen empfindet, der es zum Treiben der Bewegnüß ursachet, so bliebe es stille." (Göttl. Beschaul. c. 1. 9.) „Das Leben stehet in viel Willen: eine jede Essentz mag einen Willen führen und führet ihn auch. Es feindet je eine Gestalt die andere an, und nicht allein im Menschen sondern in allen Kreaturen." (Von 6 Punkten. III. c. 4. §. 2. 3.)

Digitized by Google

Der Urſprung des Lebens iſt der Urſprung des Böſen, dieſes kann nicht von jenem abgetrennt, und abgeſondert von ihm betrachtet werden, ſo daß man das Leben zuerſt ſetzen könnte, und dann hintendrein noch beſonders fragen: wie kam Böſes hinein, oder wie entwickelt ſich Böſes aus ihm? Obgleich aber das Böſe, als ein mit dem Leben und Geiſte Identiſches, ein abſolut Nothwendiges, Urſprüngliches iſt, nach deſſen Urſprung man eben ſo wenig fragen kann, als nach dem des Lebens, weil in ihm an und für ſich der Begriff der Urſprünglichkeit liegt; ſo hat doch das Böſe, wo es als Böſes, in vom Guten abgeſchiedener, eigener Exiſtenz auftritt und offenbar wird, nicht etwa bei J. B. die Bedeutung eines abſolut Nothwendigen, oder eines ſelbſtſtändigen Weſens, wie etwa im Dualismus der alten Welt. Das Böſe iſt vielmehr, ſelbſt wo es als Böſes wirkt, eine Urſache, ein Mittel, ein Antrieb zum Guten; das Mittel zur Offenbarung, Empfindung und Erkenntniß des Guten: das Negative iſt das Negative ſeiner ſelbſt, oder negativ gegen ſich ſelbſt, der Teufel iſt Teufel nur gegen ſich ſelbſt, das Böſe der größte Feind und Gegner ſeiner ſelbſt, d. h. in J. B.'s Sprache eine erſchreckliche Qual, ein hölliſches Feuer, eine ewig aufſteigende peinliche Qual, und darum ſelbſt eine Begierde nach Ruhe und Friede, nach dem Guten, nach dem Rückgang in den Urſtand, wo es eins mit dem Guten nur die Belebung, Begeiſtigung und Befeuerung deſſelben iſt. „So keine Pein wäre, ſo wäre ihr die Freude nicht offenbar. Das Böſe muß eine Urſache ſein, daß das Gute ihm ſelber offenbar ſei, und das Gute muß eine Urſache ſein, daß ihme das Böſe in ſeiner Argliſtigkeit und Bosheit offenbar werde, auf daß alle Dinge in ihre Beſchaulichkeit kämen." (Myst. Magn. c. 28. 68. 69.) „Das Böſeſte muß des Beſten Urſache ſein." (Ebend. c. 10. §. 62.) Dieſer Begriff des Böſen erläutert auch zugleich die ſchon angeführte Beſtimmung, in der von J. B. die Einheit und der Geiſt gefaßt ſind. Die wahre und wirkliche Einheit iſt nicht die erſte, anfängliche; der wahre Geiſt iſt nicht der zwieſpaltlos mit ſich

Digitized by Google

einige, sondern der in die Höllenpein des Bösen, in die schmerzliche Qual der Differenz ausgehende, und durch die Aufhebung der Differenz als solcher, durch die Einigung derselben mit sich wieder in sich ein- und zurückgehende Geist; denn nur so, als in sich wieder ein- und zurückgehender ist er ein sich empfindlicher, offenbarer, wirklicher und lebendiger Geist. „Die Lust der Freiheit (die J. B. an andern Stellen den Geist nennt) begehret wieder in das Stille als ins Nichts, und dringet wieder aus der Finsternüß der Strengheit der Begierde in sich selbst, als in die Freiheit außer dem Grimme der Feindschaft und hat sich nur also im strengen Impressen geschärfet, daß sie ein bewegend fühlend Leben ist, und daß ihre Freiheit geschärffet (ichheitlich, selbstisch, begeistert) ist, daß sie ein Glanz ist, welches in der Freiheit ein Freudenreich ist und gibt." (Sign. Rer. c. 3. §. 18.) Derselbe Proceß findet aber auch im Menschen statt. Die Unruhe, Pein und Quaal des Bösen ursachet, daß der Mensch sich wieder aus der Differenz seiner Ichheit in seinen Urstand und Ursprung zurücksehnet, und in die Form seiner Ichheit den Willen der ewigen Einheit einfasset, die jetzt erst an dem Gegensatze des schmerzlichen Bösen als Einheit, als süße Milde, als Wohlthat empfunden und erkannt ist. „Das Böse oder Widerwillen ursachet das Gute als den Willen, daß er wieder nach seinen Urstand, als nach Gott dringe, und daß das Gute als der gute Wille begehrend werde: Dann ein Ding, das in sich nur gut ist, und keine Quaal hat, das begehret nichts, dann es weiß nichts bessres in sich oder für sich, darnach es könnte lüstern." (V. göttl. Beschaul. c. 1. 13.)

§. 53.

J. Böhm's Anthropologie.

Mit dem Ursprung des Bösen, der Sünde — der Sünde allein verdankt ja der nicht phantastische, nicht theologische, der existirende Mensch seine Entstehung — sind wir zum Menschen und mit ihm zum eigentlichen Schlüssel und Hebel der J. Böhm'schen Theosophie

Digitized by Google

gekommen. „Das Buch, sagt J. B., da alle Heimligkeit innen lieget, ist der Mensch selber: Er ist selber das Buch des Wesens aller Wesen, dieweilen er die Gleichheit der Gottheit ist, das große Arkanum lieget in ihme." (Theosoph. Sendbr. 20. Br. §. 3.) „Wo wilstu Gott suchen in der Tiefe über den Sternen? Da wirstu ihn nicht finden; suche ihn in deinem Hertzen im Centro deines Lebens Geburt; da wirstu ihn finden. Der verborgene Mensch, welcher ist die Seele (so ferne die Liebe im Licht Gottes in deinem Centro aufgehet) ist Gottes eigen Wesen .... wie wolteſtu denn nicht Macht haben zu reden von Gott, der dein Vater ist, deß Wesens du selber bist?" (Von d. 3 Princ. c. 4. §. 7. 8.) Und in Beziehung auf sich selbst sagt er: „ich habe geschrieben nicht von Menschenlehre oder Wissenschaft aus Bücherlernen, sondern aus meinem eigenen Bucht, das in mir eröffnet ward: als (nämlich) die edle Gleichnüß Gottes, das Buch der edlen Bildnuß (zuverstehen das Ebenbild Gottes) ward mir vergönnt zu lesen und darinn habe ich mein Studiren gefunden .... ich darf kein ander Buch darzu. Mein Buch hat nur drei Blätter, das sind die 3 Principia von Ewigkeit .... Ich kann der Welt Grund und alle Heimlichkeit darinnen finden." (Theos. Sendbr. 12. B. §. 14. 15.) „In dir sind alle drei Principia .... wo wilstu doch Gott suchen? Suche ihn nur in deiner Seelen, die ist aus der ewigen Natur, darinnen die göttliche Geburt stehet." „Die Finsterniß in Dir, welche sich sehnet nach dem Licht, ist das erste Principium. Des Lichtes Kraft in dir, dadurch du ohne Augen siehest im Gemüthe, ist das andere Principium (die eigentliche Gottheit). Und die sehnende Kraft (die Willenskraft), so im Gemüthe ausgeht und an sich zeucht und sich füllet, davon der materialische Leib wächst, ist das dritte Principium." (Von den 3 Princ. c. 7. §. 16. 26.) Der Mensch ist also dem J. B. das Vorbild des Wesens der Wesen — das Wesen, woraus er Alles

erklärt und erzeugt. „So man redet vom Himmel und von der Geburth der Elementen, so redt man nicht von fernen Dingen, so weit von uns sind, sondern wir reden von Dingen, so in unserm Leib und Seele geschehen, und ist uns nichts näher, als diese Geburth, denn wir leben und schweben darinnen, als in unserer Mutter." (Ebend. §. 7.) Aber J. B. macht nicht die Seele, den Willen, den Geist des Menschen als ein abgezogenes, metaphysisches Wesen, er macht den ganzen Menschen, den an den Leib gebundnen Geist zum Gott und Welt erzeugenden Princip. „Gleichwie der Leib die Seele gebäret, also gebären auch die 7 Geister (Qualitäten) Gottes den Sohn, und gleichwie die Seele ein sonderliches ist, wann sie geboren ist, und ist doch mit dem Leibe verbunden und kann ohne den Leib nicht bestehen, also ist auch der Sohn Gottes, wann er geboren, ein sonderliches und kann doch ohne den Vater nicht bestehen." „Der Leib bedeutet die 7 Quellgeister des Vaters (die ewige Natur) und die Seele*) bedeutet den eingebornen Sohn, (den eigentlichen Gott)." (Aurora c. 15. 4. 5.) „Was begreiflich ist, ist freilich überall der Zorn Gottes (das erste Princip), sonst wäre es nicht also hart begreiflich." (Ebend. c. 14. 99.) „Die herbe Qualität (der „erste Geist," die erste Eigenschaft der ewigen Natur) ist scharf. Daß sie aber also scharf in sich ist, das ist zu dem Ende, daß kann ein Corpus durch ihre Zusammenziehung gebildet werden, sonst bestünde die Gottheit nicht, viel weniger eine Kreatur." (Ebend. c. 13. 69. 70.) Das harte, zusammengezogene, greifliche, d. i. körperliche Wesen des Menschen ist ihm also das erste Princip, das Princip der Finsterniß oder des Feuers, im Gegensatz gegen welches sich erst das Princip des Lichts, der Seele entzündet,

*) Die Bedeutung, die hier B. der Seele gibt, vindicirt er in seinen spätern Schriften gewöhnlich dem Gemüthe, dem Herzen oder „Geiste der Seele," und schreibt der Seele das erste Princip, das Wesen des Vaters, des Grundes des natürlichen Lebens zu.

Digitized by Google

denn die Finsterniß begehrt das Licht. Wenn es daher bei Sp heißt: Gott ist ein ausgedehntes Wesen, so heißt es dagegen bei J Gott ist ein körperliches Wesen. Dies ist der wahre, einfache Sin oben in der Einleitung zu J. B. gegebnen abstrusen, spekulativen wicklung, daß die Natur nothwendig zu Gott gehöre, die Natu Bestandtheil Gottes sei, denn die Natur ist ja der Inbegriff der sinnli körperlichen Wesen, oder das körperliche Wesen schlechtweg. „Da folgt, sagt der Böhmist Oetinger (in der citirten Schrift Th. V. 3 daß Leibhaftig sein eine Realität oder Vollkommen sey, wann sie nämlich von denen der irdischen Leiblichkeit anhang Mängeln gereinigt ist. Diese Mängel sind die Undurchdringlichkei Widerstand und die grobe Vermischung," d. h. Gott ist ein materi körperliches Wesen, aber der göttliche Leib ist der Leib, der abge ist von den Bestimmungen, die den Leib zu einem wirklichen ma ist der Leib, wie er nur Gegenstand der Phantasie und des ihr zun liegenden Sinnes, des Auges, also ein nur optisches und phantasti Wesen ist.

J. B. macht also nicht den Tod des Menschen, die Abstrak die Scheidung der Seele vom Leibe, er macht die Einheit der S mit dem Leibe, das Leben oder lebendige Wesen des Menschen Ur- und Grundwesen. Das lebendige Wesen ist aber kein ruh abgeschloßnes, sondern bewegliches, sich entwickelndes, kein einfa sondern zweispältiges, gegensätzliches Wesen. „Wer weiß von Fre zu sagen, der kein Leid empfunden, oder von Frieden, der keinen K gesehen oder erfahren?" (Drei Princ. Andeut. der Titelfigur.) „ befinden Böses und Gutes, Leben nnd Tod, Freude und Leid, Liebe Feindung, Traurigkeit und Lachen .... an allen Kreaturen, fürn lich am Menschen, welcher Gottes Gleichnüß." (Appendi den 3 Princ. §. 3. 4.) Also ist der Gegensatz die Quelle alles, des göttlichen Lebens. Aber woher entspringt der Streit und Zwie im Menschen? Aus der Begierde, aus der Leidenschaft. Die Beg

Digitized by Google

iſt der Verluſt der Freiheit und Einheit. Sie iſt die Sucht nach Etwas, was zunächſt nicht iſt, wenigſtens für mich, außer nur als Gegenſtand der Vorſtellung, als ein geiſtliches Weſen, als ein bloßer Schemen oder Gedanke, der aber gleich Nichts iſt. Aber die Begierde will eben, daß es ſey; ſie iſt ungeiſtlich, materialiſtiſch; ſie will haben, beſitzen, genießen. So lange ich nichts begehre, bin ich im Frieden, in der Freiheit und Gleichheit, aber ich habe auch keine Qualitäten; ich bin Nichts. Erſt in der Begierde bekomme ich Eigenſchaften, werde ich ein beſtimmtes Weſen — ein hungriges, durſtiges, weib-ehr-habſüchtiges — ein Selbſt, ein Etwas; denn in der Begierde drücke ich, erſt durch die Imagination, dann durch die That die Eigenſchaften des Begehrten mir ein. Aber eben deßwegen weil die Begierde mich verſeſſen macht auf Etwas, iſt ſie der Tod der Freiheit und der mit ihr identiſchen Seligkeit und Einigkeit — die Quelle aller Qual und Pein, aller Angſt und Unruhe. Die Begierde iſt „heftig, feurig, herbe, bitter, ſtrenge;" ſie hat alſo die primitiven Eigenſchaften, die Eigenſchaften der ewigen Natur; ſie iſt der Grund alles Weſens und Lebens. „Die Begierde macht Weſen und nicht der Wille" (d. i. der Geiſt. Signat. c. 2. §. 7.)

„Die Unruhe (der Begierde) iſt aber der Sucher der Ruhe. Sie macht ſich ſelbſt zu ihrem eignen Feinde. Ihre Begierde iſt nach der Luſt der Freiheit und nach der Stille und Sänfte," (d. i. nach dem Nichts als ihrer Artznei." Ebend. §. 18.) Der Menſch ſehnt ſich daher aus der Gefangenſchaft der Begierde wieder nach Freiheit, aus dem Streit der Leidenſchaft nach Ruhe und Frieden. „Sobald du das Etwas in deine Begierde einläſſeſt und nimmſt, ſo iſt das Etwas ein Ding mit dir, ſo biſt du ſchuldig, dich deſſen anzunehmen, als deines eignen Weſen. So du aber nichts in deine Begierde einnimmſt, ſo biſt du von allen Dingen frei, und herrſcht zugleich auf einmal über alle Dinge; denn du haſt nichts in deiner Annehmlichkeit, und biſt allen Dingen ein Nichts, und ſind dir auch alle Dinge ein Nichts." (Vom überſinnl. Leben. §. 9.) Ja wohl! wer

Digitized by Google

Nichts mehr begehrt, der hat Alles, dessen stilles, leidenschaftloses, indifferentes, unbestimmtes Gemüth ist das Vorbild des göttlichen Nichts und Alls. So hat der Mensch alle Heimlichkeiten der Gottheit und die Principien aller Dinge in sich. „Der Begierde Eigenschaft gibt und macht finster Wesen und der freyen Luft Eigenschaft macht lichte Wesen, als Metalle und alles, was sich dehme gleichen." (Signat. c. 3. §. 16.) Aber auf Licht und Finsterniß laufen ja alle Dinge hinaus.

Der in diesem Paragraphen abgehandelte Gegenstand bildet den Glanzpunkt der J. B.schen Theo- oder Psychosophie. J. B. ist der tiefste unbewußte und ungebildete Psycholog. Was er namentlich über das Wesen der Begierde, über die Pein der Leidenschaft, über die Lust der Freiheit und Gemüthsidentität, den Affekt der Affektlosigkeit sagt, ist eben so tief, als wahr, eben so poetisch, als ergreifend — ergreifend, weil er empfindet, was er denkt und sagt, weil er den Stoff seiner Darstellungen und Schilderungen aus der Quelle aller Leiden und Freuden, aus der Empfindung schöpft. J. B. ist der lehrreichste und zugleich interessanteste Beweis, daß die Mysterien der Theologie und Metaphysik in der Psychologie ihre Erklärung finden, daß die Metaphysik nichts andres ist „als die esoterische Psychologie," denn alle seine metaphysischen und theosophischen Bestimmungen und Ausdrücke haben patho- und psychologischen Sinn und Ursprung. „Liebe, Sanftmuth, Barmherzigkeit und Geduld in Hoffnung" — diese vier menschlichen Tugenden oder Affekte sind „Gottes vier Elemente," (von 6 Punkten c. 10) die psychologischen Grundbestandtheile, so zu sagen, der Gottheit, denn in ihnen ist kein Streit, keine Qual, keine Begierde, sie sind die Affekte der göttlichen Gleichheit, Einheit und Freiheit. „Hoffart, Geiz, Neid und Zorn oder Bosheit" dagegen sind „die vier Elemente des Teufels, die urständen von der finstern Natur, als von Herbe, Bitter, Angst und Feuer," (Ebend.) also die psychologischen Grundwesen, auf die sich das Dasein und Wesen dieser groben, bösen, materiel-

Digitized by Google

len Welt zurückführt; denn die Welt, wie sie ist, jetzt wenigstens ist, verdankt ja, wie wir sahen, dem Bösen, dem Teufel ihren Ursprung. „Das Wasser z. B. war sonst dünne gleich der Luft" nicht „so kalt und dick" wie jetziges Wasser, „welches also tödtlich ist und also wälzet und läuft." (Aur. c. 16.) Nur durch des Teufels liebloſe Kälte, nur durch dieſe psychologiſche „Negativität" iſt es ſo ein kaltes, plumpes Weſen, wie es jetzt iſt, geworden.

Die Anthropologie J. B.'s iſt zugleich auch der einzige Punkt, von dem aus wir einen Uebergang zu Carteſius finden*). Wie nämlich C. von ſich ausgeht, in ſich das Princip der Philoſophie findet, ſo geht auch J. B. von ſich aus, macht ſich „mein eigen Buch, das ich ſelber bin" (Sendbriefe. 34. B. §. 9), d. h. den Menſchen zum Grund ſeines Dichtens und Denkens. Aber unabſonderlich vom Selbſtbewußtſein iſt das Bewußtſein der Natur. Wie daher C. von ſich den Blick auf die Welt wirft, in ſich und in dem großen Buche der Natur die Wiſſenſchaft ſucht, ſo auch J. B. „Ich habe, ſagt er von ſich, einen Lehrmeiſter, welcher iſt die ganze Natur," (Aur. c. 22. §. 11.) — ein Ausſpruch, der, wie ſo vieles Andre in B., an Paracelſus erinnert, welcher gleichfalls ſagte: „die Natur allein ſei unſre Lehrmeiſterin."

*) Uebrigens iſt die Stellung, die J. B. hier hat, nicht die richtige. Am richtigſten ſtünde er am Schluſſe dieſes Bandes, denn er iſt der Einzige Deutſche, und ſeine Schule bildet die Oppoſition gegen Hobbes, Carteſius, Spinoza und Leibnitz. Sie machte gegen das abgezogne, metaphyſiſche und idealiſtiſche Weſen dieſer Philoſophen das Weſen der Sinnlichkeit, freilich nur auf myſtiſche, phantaſtiſche Weiſe geltend. So bekämpfte ſie hauptſächlich „die Einfachheit" der Seele, folglich auch Gottes, denn dieſer iſt ja nur ein von der Seele abgeleiteter und abgezogener Begriff. Psychologia empirica, ſagt Wolf (Psych. Emp. §. 7.) Theologiae naturali principia tradit.

Digitized by Google

V.

René Des-Cartes.

§. 54.

Des-Cartes' Leben und Schriften.

René Des-Cartes, geboren den 31. März 1596 zu la Haye in Touraine, ſtammte aus einem alten und berühmten adeligen Geſchlechte. Sein Vater, der ihn ſchon in ſeinen Knabenjahren wegen ſeiner unerſättlichen Wißbegierde ſeinen Philoſophen nannte, ſchickte ihn zur Ausbildung ſeiner Talente in das Jeſuitenkollegium zu la Flèche. Er zeichnete ſich daſelbſt vor allen ſeinen Mitſchülern, beſonders in der Mathematik, aus. Mit dem größten Lerneifer hörte er, wie er ſelbſt von ſich erzählt, ſeinen Lehrern zu, ſtudirte die klaſſiſchen Autoren und las noch überdieß, ohne ſich an den gewöhnlichen Lehrgegenſtänden des Kollegiums genügen zu laſſen, ſolcher Bücher, die von den ſeltſamſten und merkwürdigſten Dingen handelten, ſo viele, als er nur immer bekommen konnte*). Ungeachtet ſeiner Lernbegierde und ſeines auf die Wiſſenſchaften verwandten Fleißes, ſah er ſich jedoch am Schluſſe ſeiner Studien in den Hoffnungen, die ihn dabei belebt hatten, getäuſcht. Statt einer gewiſſen und deutlichen Erkenntniß der für's Leben nützlichen Gegenſtände, die er ſich von ſeinen Studien verſprochen hatte, ſah er ſich vielmehr in ſo viel Zweifel und Irrthümer verwickelt, daß er der

*) S. Cartesii Dissertatio de Methodo p. 4. Amstelodami 1650. Nach dieſer Elzevir'ſchen Ausgabe (R. D. C. Opp. philos. Edit. III.) Appendix 1649 (enthaltend die fünften und ſiebenten Einwürfen nebſt D.'s Antworten und Briefen an Dinet und Voetius) werden auch die übrigen Schriften des C., deren Seitenzahl bemerkt iſt, hier citirt.

Digitized by Google

Meinung war, alle seine Bestrebungen hätten ihn zu weiter nichts geführt, als zur Erkenntniß seiner Unwissenheit. Sobald es ihm daher frei stand, aus dem Kollegium zu treten, gab er mit dem Entschlusse, eine Wissenschaft in Zukunft mehr zu suchen, er fände sie denn entweder in sich selbst, oder in dem großen Buche der Welt, gänzlich das Studium der Wissenschaften auf, verwarf alle Büchergelehrsamkeit als eitel und unnütz, und brachte dafür zunächst seine Zeit mit der Erlernung und Ausübung der ritterlichen Künste hin, von denen er die Fechtkunst selbst zum Gegenstande einer kleinen Abhandlung machte*). Nachdem er in Paris eine Zeitlang in den Zerstreuungen und Vergnügungen der vornehmen Welt gelebt, dann aber sich gänzlich in die Einsamkeit zurückgezogen hatte, in der er fast zwei volle Jahre zubrachte, versenkt in das Studium der Mathematik und Philosophie, trat er, im 21. Lebensjahre, keineswegs jedoch in der Absicht, selbst als Schauspieler auf dem Theater der Welt aufzutreten, sondern nur Zuschauer zu bleiben von den verschiedenen Akten und Situationen des menschlichen Lebens, als Volontär in Kriegsdienste**), zuerst bei den Holländern, dann bei den Baiern, zuletzt bei den Kaiserlichen, und machte mehrere große Reisen, um die Natur in verschiedenen Gegenden, und die Völker mit ihren besondern Gebräuchen und Sitten durch unmittelbare, eigne Anschauung kennen zu lernen.

Nach der Rückkehr von seinen Reisen und einem mehrjährigen Aufenthalte in Paris, wo er bald in der gesellschaftlichen Welt und in Umgang mit zahlreichen Freunden, bald in der größten Zurückgezogenheit nur in der Beschäftigung mit den Wissenschaften gelebt hatte, verließ

*) Baillet: La Vie de Mr. Des-Cartes. Livr. I. ch. 8.

**) En se déterminant à porter les armes, il prit la résolution de ne se rencontrer nulle part comme acteur, mais de se trouver par tout comme spectateur des rôles, qui se jouent dans toutes sortes d'Etats sur le grand théâtre de ce monde. (l. c. chap. 9.)

Digitized by Google

er endlich 1629 gänzlich sein Vaterland, um den vielen Besuchen und sonstigen Zerstreuungen, denen er daselbst ausgesetzt war, zu entgehen*), und begab sich nach Holland, um hier seinen bleibenden Aufenthalt zu nehmen, und ungestört und unbekannt, getreu seinen Wahlsprüchen: Bene qui latuit, bene vixit, und:

Illi mors gravis incubat,
Qui notus nimis omnibus
Ignotus moritur sibi.

der Philosophie zu leben und seine wissenschaftlichen Ideen zu verwirklichen, ein Zweck, den er denn auch hier ohne Hinderniß erreichte. Es erschienen: 1637 unter dem Titel Specimina Philosophiae, ohne seinen Namen, in französischer Sprache, seine Dissertatio de Methode, welche seine Entwicklungsgeschichte, die Regeln seiner Methode und allgemeinsten Grundsätze seiner Philosophie enthält, seine Dioptrik, seine Meteorologie und Geometrie, die dann später in lateinischer Sprache, in die sie ein Freund des Carteſius übersetzte, herausgegeben wurden; 1641 sein früher schon angefangnes, durch seine Reisen aber, seine mathematischen und physikalischen Studien unterbrochnes, metaphysisches Werk, nämlich seine Meditationes de prima Philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur (Amsterdam), nebst den Erwiederungen auf die Einwürfe von einem Löwen'schen Doktor Caters, von mehreren Pariser Theologen und Philosophen, ferner von Hobbes, Arnaud und Gassendi, denen C. seine Meditationen zur Prüfung im Manuskript mitgetheilt hatte; 1644 seine Principia Philosophiae (Amsterdam), ein Werk, welches seine ganze Philosophie enthält, 1649 seine Schrift: Passiones animae.

Carteſius zog sich durch seine Philosophie viele Widersacher und

*) Vergl. l. c. Liv. III. chap. 1. und Cart. Epist. ad Voetium. P. VII.

Digitized by Google

einde zu, unter andern auch den gehäſſigen, ſtreitſüchtigen Theologen isbert Voetius, der ſeine Philoſophie des Atheismus beſchuldigte, urch ſeine Intriguen es ſo weit brachte, daß ſie auf der Univerſität Utrecht verboten wurde, ihn aber auch dann noch ſchmähſüchtig verfolgte nd in allerlei verdrüßliche Händel verſtrikte. Aber er erwarb ſich auch urch ſie viele Anhänger und Verehrer, und ſelber die Freundſchaft und Gunſt der geiſtreichen und gelehrten Prinzeſſin Eliſabeth, der älteſten Tochter Friedrich's V. Kurfürſten von der Pfalz, und der Königin von Schweden, Chriſtine, die ihn, um ſich von ihm in ſeine Philoſophie vollkommen einweihen zu laſſen, zu ſich an den Hof einlud. C. nahm auch dieſe Einladung endlich an, wiewohl mit großem Widerwillen*), und reiſte 1649 von Holland, ſeiner geliebten „philoſophiſchen Einſiedelei," nach Stockholm ab, wo er aber ſchon im nächſten Jahre, 1650, den 11. Februar ſtarb. Nach ſeinem Tode erſchienen ſeine Briefe, in denen mathematiſche, phyſikaliſche, metaphyſiſche und moraliſche Gegenſtände beſprochen werden, und ſeine Abhandlungen über den Menſchen, die Bildung des Fötus, das Licht, nebſt noch einigen andern Arbeiten und Excerpten aus ſeinem handſchriftlichen Nachlaß. Seine ſämmtlichen Werke erſchienen zu Amſterdam (1672, 1692.) zu Frankfurt (1692), zu Paris (1701 und 1824 von Couſin.) Sein Leben beſchrieb: Baillet (Paris 1691 und 1693 im Auszug.)

Die meiſten Anhänger und Freunde fand C. in Holland und Frankreich; die namhafteſten derſelben ſind unter andern Claude de Clerſelier, Louis de la Forge, Antonius le Grand,

*) Der Grund dieſer Abneigung war unter Anderm hauptſächlich das Vorgefühl oder die Ahnung eines ihm bevorſtehenden Unglücks, das eben in der That kein andres, als ſein Tod war. Er ſchreibt ſelbſt in einem Briefe an Peter von Chanut (S. Cartesii Epistolae P. I. E. 44) noch vom Jahr 1648: tam infelices fuerunt omnium, quae viginti abhinc annis instituï, itinerum exitus, ut metuam, ne me nihil aliud in hoc maneat, quam aut ut incidam in praedones, qui me spolient, aut naufragium, quo peream.

Digitized by Google

Jakobus Rohault**), Balthasar Bekker, ein Deutscher, der bekanntlich viele Verdienste um die Aufklärung sich erwarb, Arnold Quelinx.

Die Philosophie des Cartesius.

§. 55.

Der Zweifel als Anfang der Cartesischen Philosophie.

Cartesius beginnt die Philosophie mit dem Zweifel, aber nicht etwa mit dem Zweifel an der Wahrheit dieses oder jenes Gegenstandes, mit dem Zweifel, der gewisse Gegenstände angreift, die allgemeine Sphäre aber des Bezweifelten unerschüttert läßt, sondern mit einem totalen, allgemeinen, die Sphäre des Bezweifelten ganz umfassenden Zweifel, mit dem Zweifel an Allem, was nur immer nicht durch sich selbst gewiß ist und daher bezweifelt werden kann. Er beginnt aber nicht mit dem Zweifel, um zu zweifeln, wie es die Weise der Skeptiker ist, sondern um zur Gewißheit zu kommen, mit dem Zweifel, als der nothwendigen Bedingung und Weise, die Erkenntniß fester und gewisser Principien zu erlangen. „Bereits vor einigen Jahren, so beginnt C. die erste seiner Meditationen über die erste Philosophie, habe ich die Bemerkung gemacht, wie viele Täuschungen und Irrthümer ich schon von Jugend auf als Wahrheiten annahm, und wie ungewiß alles sei, was ich später darauf baute, und daher die Nothwendigkeit erkannt, daß ich wenigstens einmal im Leben Alles von Grund aus verwerfen und von den ersten Grundlagen an von Neuem anfangen müsse, wenn ich

**) Ausführlicheres hierüber s. z. B. bei Morhof Polyhistor. Philos. T. II. Lib. I. c. 15 de Novatoribus in philos. ibid. Lib. II. c. 17. und M. J. Tepelius Historia Philos. Cartesii. Norimberg. 1674. c. 4. u. 5.

Digitized by Google

ich je etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften begründen wollte. Um mich daher von den vielen Vorurtheilen, die ich schon von Kindheit an, wo ich noch nicht den gehörigen Gebrauch von der Vernunft machen konnte, eingesogen habe, zu befreien, muß ich Alles in Zweifel ziehen, was nicht vollkommen gewiß ist. Das hauptsächlichste Vorurtheil ist aber das von der Existenz sinnlicher Dinge. Allein die Sinne täuschen bisweilen, und die Klugheit erfordert es, denen nicht viel Zutrauen zu schenken, die uns auch nur einmal getäuscht haben. Ferner fühle und nehme ich täglich aufs lebhafteste Unzähliges im Traume wahr, was doch nicht existirt, so daß ich daher keine zuverlässigen Kriterien habe, um das Träumen vom Wachen unterscheiden zu können. Ich muß daher die Existenz der sinnlichen Dinge bezweifeln, aber nicht blos diese, sondern auch die einfachen und allgemeinsten Gegenstände, wie die körperliche Natur, die Ausdehnung u. s. w., ja selbst auch die mathematischen Wahrheiten, weil sich schon Viele in Betreff ihrer täuschten und für gewiß hielten, was sich nachher als irrig erwies, vor Allem aber, weil in unserm Geiste schon von Alters her die Meinung eingewurzelt ist, daß ein Gott existirt, der Alles vermag, und uns erschuf. Denn wir wissen nicht, ob er uns nicht so erschaffen hat, daß wir uns immer selbst in Dem, was wir für das Allerklarste und Gewisseste halten, täuschen." (Medit. I. und Princ. Ph. P. I. §. 1—5.)

Die Art und Weise, wie C. seine Zweifel ausdrückt und vorstellt, ist sehr unphilosophisch, und seine Zweifelsgründe sind allerdings höchst schwach. Der letzte Zweifelgrund gar laborirt an keiner geringen Schwäche und Inkonsequenz. Wie kann C. jene alte Meinung von einem allmächtigen Gott zum Grund des Zweifelns machen? jene Meinung, von der er ja gar nicht weiß, ob sie wahr ist? er hätte ja auch diese Meinung als nur eine Meinung aus sich ausrotten sollen. Uebrigens ist wohl zu erwägen, daß sich hier C. nur noch vor, nicht schon in seiner Philosophie, nur am Anfange derselben befindet, daß

Digitized by Google

dieſe Gründe mehr nur die ſubjektive Weiſe ausdrücken, wie er zum Princip ſeiner Philoſophie kam, und inſofern gleichgültig ſind, und wären ſie noch viel ſchlechter, nicht die Nothwendigkeit des Zweifels aufheben. Denn der wahre, der weſentliche Grund des Zweifelns ſind (wie ſich zeigen wird) nicht die angeführten Gründe, ſondern iſt das Fundament der carteſiſchen Philoſophie ſelbſt, das „Ich denke, alſo bin ich," iſt die Nothwendigkeit, daß der Geiſt, den C. (freilich nur in ſeiner erſten, einfachſten, abſtrakteſten Form) zu erkennen von dem Geiſte der Weltgeſchichte beſtimmt war, ſich ſelbſt nur durch den Zweifel erfaßt, und nur durch ihn erkannt werden kann. Daher auch C. nicht nur ſo gethan hat, als zweifle er, wie ihm einige Gegner vorwarfen, ſondern wirklich gezweifelt hat, und nur von dem begriffen werden kann, der mit ihm zweifelt, aber freilich in einem andern Sinn, als gewöhnlich der Zweifel des C. verſtanden wird. Die ganze Argumentation der Gegner des C. gegen ſeine Zweifel, zu der allerdings C. ſelbſt wegen der Nachläſſigkeit, Schiefheit, Ungeſchicklichkeit und ſelbſt Kindlichkeit ſeiner Ausdrücke, wegen der unphiloſophiſchen, inkonſequenten Form, in der er die meiſten ſeiner Gedanken vorſtellt, Veranlaſſung gab, fällt daher durch die Bemerkung zuſammen, daß ſie ſich bei ihm nur an die Zweifel, aber nicht an das Zweifeln, was die Hauptſache iſt, hielten, daß ſie, was gleichfalls von der größten Wichtigkeit iſt, nicht die beſtimmte Art, nicht den Zuſammenhang ſeines Zweifelns mit dem beſtimmten Ausgangspunkt und Reſultat deſſelben berückſichtigten. In jedem Zweifel, der nicht ins Blaue hineingeht und ins Unbeſtimmte hineinfaſelt, nicht zu ſeinem Ausgangspunkt die Willkür hat, iſt ſchon negativ das Reſultat enthalten, das durch ihn herauskommt. Der wahre Zweifel iſt eine Nothwendigkeit, nicht blos inſofern, als er mich von den die Erkenntniß einer Sache verhindernden Meinungen oder Vorurtheilen befreit und ſo ein ſubjektives Mittel iſt, zu ihrer Erkenntniß zu gelangen, ſondern inſofern, als er der Sache, die ich durch ihn erkenne,

Digitized by Google

gemäß ist, in ihr selbst liegt, und daher das einzige, durch die Sache selbst gegebne und bestimmte Mittel ist, sie zu erkennen. Das wahre, philosophische Zweifeln ist daher allerdings nicht voraussetzungslos, sondern es ist ihm das Resultat vorausgesetzt, das aber für den Philosophen nicht vor ihm da ist, sondern erst aus und mit dem Zweifel für ihn entsteht; es ist ihm vorausgesetzt ferner der Geist und der allgemeine Standpunkt der mit diesem Zweifeln anhebenden Philosophie, auf den sich der Philosoph nicht willkürlich setzt, wie auf einen Stuhl, den er ad libitum verlassen und dann wieder besetzen kann, sondern auf den er von dem Geiste der Weltgeschichte und seiner Philosophie sich gesetzt findet, und der darum ein nothwendiger Standpunkt ist. So ist auch das Zweifeln des C. nichts Willkürliches, so daß er eben so gut mit ihm, als nicht mit ihm hätte anfangen können, es ist die mit Nothwendigkeit aus dem Princip seiner Philosophie selbst hervorgehende Methode, das einzige Mittel, es zu erkennen. Das Zweifeln des C. war aber nicht nur insofern eine nothwendige Handlung, als er nur vermittelst desselben das Princip seiner Philosophie finden konnte, sondern auch insofern, als er eben nur dadurch, daß er den Anfang der Philosophie vom Zweifel, von der Verneinung macht, den Anfang und Grund zu einer neuen und freien, aus sich selbst anfangenden Philosophie legte und legen konnte*).

Dem sinnlichen Menschen, der das, was ihn afficirt, was er fühlt, für Wirklichkeit hält, weil es ihn afficirt, der sich zum Maße dessen macht, was ist oder nicht ist, der die fühlbaren Beschaffenheiten der

*) Wie und wiefern der Cart. Philosophie, überhaupt einem philosophischen Gedanken das Prädikat der Neuheit zukommt, darüber habe ich mich näher im Bayle und Leibnitz erklärt. Die Art, wie Huetius in seiner Censura Philos. Cart. c. 8. §. 8. verfährt, um ihr dieses Prädikat abzusprechen, ist höchst kritik- und geistlos. In seinem Schreiben an den P. Dinet erklärt C. seine Philosophie für die allerälteste, weil sie von Principien ausgehe, welche allen bisherigen Philosophen gemein, dem menschlichen Geiste angeboren seien. Eben so Princ. Phil. P. IV. §. 200.

Digitized by Google

Dinge für ihre Exiſtenz hält, und der daher glaubt, daß E., er ihre Exiſtenz bezweifelt, leugnet, daß man die Dinge ſieht, weich fühlt und dergl., muß freilich der Zweifel des E. ſehr lä vorkommen. Aber, wie ſchon Malebranche treffend vo bemerkte: Des-Cartes, qui vouloit établir sa Philosophie sur de demeure inebranlables, n'a pas crû pouvoir supposer, qu'il y a corps, ni devoir le prouver par des preuves sensibles, qu'elles paroissent très convaincantes au commun des hom Apparemment il savoit aussi bien que nous, qu'il n'y avoit qu'à les yeux, pour voir des corps, que l'on pouvoit s'en approcher toucher, pour s'assurer, si nos yeux ne nous trompoient point leur rapport. Mais ... il aimoit mieux se rendre ridicule aux esprits par des doutes, qui leur paroissent extravagans, que d'a des choses, qu'il ne jugeoit pas certaines et incontestables. (Re sur le I. Livre de la II. de la Ver. S. 211.) Die ſinn Exiſtenz der Dinge, die innerhalb des Standpunktes der Sinn dem Sinnlichen für unbezweifelbare Realität gilt, bezweifelt übe kein Idealiſt, aber ob dieſe ſinnliche, dieſe erſcheinende Exiſten wahre Wirklichkeit, eine Exiſtenz iſt, die dem Gedanken S und Stand hält, das iſt eben die Frage. Da übrigens der Z bei E. nur der Anfang ſeiner Philoſophie iſt, und bei ihm nur di deutung der Unterſcheidung und der Abſtraktion hat, wie ſich wird, ſo iſt hier nicht der Ort, den Sinn des Idealismus, nam des ſubjektiven, näher zu unterſuchen und zu kritiſiren.

§. 56.

Nähere Beſtimmung und Erörterung des Zweifels.

„Es iſt aber nicht hinreichend, fährt Carteſius fort, daß i zweifle, ich muß vielmehr, um deſto ſicherer zur Gewißheit zu ko Alles, woran ich zweifle, für falſch und nichtig halten. Indem ic ſo alles irgend wie Bezweifelbare bezweifle, wegwerfe und als

Digitized by Google

ſetze; ſo kann ich zwar leicht mich überzeugen, daß kein Gott exiſtirt, kein Himmel, kein Körper, daß ich ſelbſt keinen Leib habe, aber nicht, daß ich deswegen, der ich ſolches denke, nicht bin; denn es iſt ein Widerſpruch, zu glauben, daß das, was denkt, in demſelben Momente, wo es denkt, nicht exiſtirt. Und es iſt daher dieſe Erkenntniß: Cogito ergo sum, Ich denke, Ich bin, die allererſte und gewiſſeſte." (Princ. Phil. §. 27.)

Die Exiſtenz des Geiſtes iſt alſo*) das Princip der Philoſophie. Er iſt das allergewiſſeſte und allerreellſte**); denn wenn ich auch an Allem zweifle, ja ſetze und annehme, daß Nichts ſei, den Geiſt, ſeine Exiſtenz kann ich nicht bezweifeln; im Gegentheil, indem Ich (als Geiſt natürlich, oder in wiefern ich Geiſt bin) Alles, was nur immer bezweifelbar iſt, bezweifle, d. i. iſt Alles, was nur immer von mir als Geiſt entfernbar und unterſcheidbar, als nicht Ich ſelbſt, als nicht Geiſt beſtimmbar iſt, von mir unterſ und ausſcheide, alſo Alles, was gegen oder für mich ein Andres, Gegenſtändliches iſt, ſelbſt alle geiſtigen, hauptſächlich aber die ſinnlichen Objekte aus meinem Geiſte vertilge, ihre Realität oder Exiſtenz aufhebe, bin ich gerade in dieſem Zweifel meiner Exiſtenz, meiner ſelbſt gewiß, iſt dieſer Zweifel eben die Gewißheit meiner ſelbſt, dieſe Verneinung alles Gegenſtändlichen, als eines von mir Unterſchiedenen, gerade die Bejahung meiner ſelbſt. Indem ich alſo zweifle, d. i. denke — denn Zweifeln iſt Denken — bin ich; ich denke: ich bin — iſt ununterſcheidbar, iſt Eins. Denn indem ich zweifle an der Exiſtenz alles deſſen, was ich nur immer von mir unterſcheide, und in

*) Primum principium est, quod anima nostra existit, quia nihil est, cujus existentia sit nobis notior. Epist. P. I. Ep. 118.

**) Gewißheit und Realität ſind im Geiſte C. identiſche Begriffe. S. z. B. Princ. Ph. P. I. XI. u. Medit. II., wo er die körperlichen Dinge als dubias, ignotas, a me alienas bezeichnet.

Digitized by Google

diesem Unterscheiden als ein entgegengesetztes von mir erkenne, indem ich annehme, daß nichts außer mir existirt, und daher die Realität des mir Entgegengesetzten aufhebe; so beziehe ich gerade dadurch mich auf mich selbst, so setze ich eben damit die Realität meiner selbst; das Verneinen der Realität des von mir Absonderbaren, des mir Entgegengesetzten ist meine Bejahung. Dieses Absondern, dieses Verneinen des Gegenständlichen, des mir Entgegengesetzten ist aber Zweifeln, und als Zweifeln Denken; Ich denke, Ich bin, ist also Eins, ist die erste Gewißheit, das Princip der Philosophie.

Das Zweifeln bei C. ist also kein Zweifeln im gewöhnlichen Sinne, sondern ein Habere pro falsis, ein Fingere, Supponere non esse, ein Evertere, Rejicere, Negare, d. i. in philosophischen Bestimmungen ausgedrückt, eine Abstraktion, eine Negation oder Verneinung, und zwar aller Dinge, die von uns verschieden sind, also selbst auch der mathematischen Wahrheiten und aller sonstigen geistigen Objekte, weil sie, obwohl geistig, doch Objekte und in sofern vom Geiste selbst unterschieden und als unterschieden von ihm ungewiß sind, besonders aber, denn diese sind am weitesten vom Geiste entfernt und unterschieden, folglich am meisten ungewiß, der sinnlichen Dinge (Resp. ad II. Object. de rebus omnibus praesertim corporeis dubitare), was vorzüglich zu beachten ist, weil C. den Geist nur im Unterschied vom Sinnlichen, nur in der Verneinung desselben erfaßt und bestimmt. Daß aber bei C. der Zweifel die Bedeutung der Negation und Abstraktion, des sich Unterscheidens des Geistes von allem, vorzüglich aber sinnlich Gegenständlichen hat, liegt nicht blos deutlich in dem ganzen Entwicklungsgang seiner Meditationen, in dem Resultat und Begriffe des Geistes, der und wie er ihm aus dem Zweifeln entsteht, sondern selbst für solche, die da glauben, daß nur das in einem philosophischen Autor stehe, was sie mit den Henkeln ausdrücklicher Worte packen können, und nach Wort und

Buchstabe, nicht nach Geist und Sinn seinen Inhalt bestimmen, klar genug ausgesprochen, z. B. Princ. Ph. P. I. §. 8. Haecque (nämlich die dubitatio, das Zweifeln) optima via est ad mentis naturam ejusque a corpore distinctionem agnoscendam: Examinantes enim, quinam simus nos, qui omnia, quae a nobis diversa sunt, supponimus falsa esse, perspicue videmus, nullam extensionem etc. ad naturam nostram pertinere, sed cogitationem solam*). Denn ist das Supponere falsa, quae a nobis diversa sunt, das Setzen, es sei nicht, und das Unterscheiden nicht Ein Akt, das Unterscheiden nicht die Annahme, es sei nicht und umgekehrt? ist nicht das Unterschiedensein der Dinge, quae supponuntur falsa esse, vom Geiste der Grund, daß sie so angenommen werden? und folglich das Unterscheiden und Unterschiedensein das Hauptmoment, die Sache auf die Alles ankommt? Denn das Unterschiedensein des Sinnlichen vom Geiste ist kein solches, wie wenn irgend zwei an Werth und Realität gleiche Dinge von einander unterschieden werden, die in diesem Unterschiede ruhig neben einander bestehen; denn was der im Zweifeln an Allem seine Existenz nicht bezweifeln könnende Geist, in diesem Zweifeln und Unterscheiden seiner selbst gewisse Geist von sich unterscheidet, das setzt er als ein Nichtiges, Unreelles; denn was vom Gewissesten unterschieden ist, das ist doch wohl ungewiß, was vom Reellsten, unreell? Auf den etwaigen Einwurf, daß C. nichts Gewisses wissen könne, weil er Alles bezweifelt habe, antwortet er selbst: „Wenn ich den Satz: „ich denke, also bin ich," für den allerersten und gewissesten ausgespro-

*) Den Inhalt dieser Stelle und die Wahrheit des Gedankens, daß unter dem Zweifeln bei C. nichts anderes als das Abstrahiren und Unterscheiden zu verstehen ist, läutern und beweisen auch die Stellen, wo C. sagt, nur deswegen sei es so schwer den Menschen, das Wesen des Geistes zu erkennen, und sich von der Wahrheit seiner Gedanken zu überzeugen, weil sie nie den Geist vom Körper unterschieden, quia mentem a corpore nunquam satis accurate distinxerunt (Princ. Ph. I. LII.), quod nunquam animum a sensibus abducant et supra res corporeas attollant. (Dissert. de Methodo S. 32.)

Digitized by Google

chen habe, so habe ich deßwegen nicht behauptet, daß man vorher nicht wissen müsse, was Denken sei, was Existenz, was Gewißheit, desgleichen, daß es unmöglich sei, daß das, was denkt, nicht sei, aber weil diese Begriffe höchst einfach sind und für sich allein nichts Wirkliches bezeichnen, keine Bejahung ausdrücken, so habe ich sie für Nichts gerechnet.'' (Princ. Phil. I. §. 10.) An einer andern Stelle (R. de C. ad C. L. R. Ep.) sagt er: ,,Ich habe nur die Vorurtheile aufgegeben, aber nicht die Begriffe, welche ohne alle Bejahung oder Verneinung erkannt werden.''

§. 57.

Entwicklung des Carteſiſchen Satzes: Cogito ergo sum.

Ich denke, alſo bin ich, dieß iſt gewiß, dieß iſt unerſchütterlich wahr. Aber was iſt denn mein Denken, was dieſes mein Sein in dieſem: Ich denke, alſo bin ich*)? Mein Denken iſt auf keine ſinnlichen oder geiſtigen Objekte gerichtet und durch die Richtung auf ſie beſtimmt, es hat keinen von mir unterſchiedenen Gegenſtand, er ſei, welcher er wolle, zu ſeinem Objekte; mein Denken iſt nicht ein Denken, vermittelſt deſſen ich Gegenſtände erkenne, das Denken der Erkenntniß. Denn von allen Objekten habe ich meinen Geiſt abgezogen, ſie alle aufgegeben. Was iſt alſo mein Denken auf dieſem Standpunkt wenigſtens, wo ich jetzt ſtehe? nichts als das Zweifeln, als das Annehmen, es exiſtire nichts, als eben dieſes mich Unterſcheiden und Abziehen vom Körper und allem Körperlichen, als das Verneinen ſeiner Realität**). Was iſt aber mein Sein, indem ich ſage, ich

*) Die Form des Monologs, in der C. ſeine Meditationen gibt, iſt hier beibehalten, um deſto beſſer im Gange derſelben zu bleiben.

**) Es möge hier auch noch die Stelle aus ſeiner Dissertatio de Methodo p. 28–29 Platz finden, in der er das Princip ſeiner Philoſophie, obgleich auf keine von den übrigen Stellen weſentlich verſchiedene Art, alſo ausſpricht: Animadverti, me, quia *caetera omnia ut falsa* sic rejiciebam, dubitare plane non posse, quin ego ipse inter

enke, alſo bin ich? Heißt dieß wohl: alſo bewege ich mich, eſſe, rinke, kurz ich verrichte Funktionen, aus denen man ſonſt im Leben beurtheilt und ſchließt, ob Einer iſt, oder nicht iſt? oder ich bin überhaupt da in dieſer ſinnlichen Welt? ich finde mich im Zuſammenhang der wahrnehmbaren Dinge, wornach man ſonſt bemißt, ob Etwas iſt oder nicht? Es iſt kein Ort da, wo, keine Zeit in der ich wäre, es ſind keine Gegenſtände, kurz es iſt keine ſinnliche Welt da, in Zuſammenhang mit welcher ich ſtünde, kein Leib, den ich bewege, oder mit dem ich eſſe oder trinke; denn von allen ſinnlichen Dingen habe ich abſtrahirt, ſie von mir entfernt, ſie als falſch und ungewiß verworfen. Wie kann alſo das Sein in dem Cogito ergo sum die Bedeutung deſſen haben, was ich als unreell ſetze, was ungewiß iſt, das Sein, das mir das unbezweifelbar Gewiſſe iſt? Kann mein Sein vom Denken unterſchieden oder abgeſondert ſein? Wenn das Sein vom Denken unterſchieden wäre, welches das von mir Unabſonderliche*) und Unentreißbare, das einzig und ausſchließlich, das abſolut mit mir Identiſche iſt; ſo gehörte auch mein Sein in die Klaſſe des von mir Abzutrennenden, des zu Bezweifelnden, es wäre mir ungewiß, es, das doch das Gewiſſeſte, das Unbezweifelſte iſt**); es wäre von mir abſonderlich; aber wie könnte das Sein von mir abſonderlich ſein? Es wäre ja dann ein ſinnliches Sein, ein ſinnlich

---

esem. Attente examinans, quis essem, et videns, fingere quidem me posse corpus meum nihil esse, itemque plane nullum esse mundum, nec etiam locum, in quo essem, sed non ideo ulla ratione fingere posse, me non esse, quinimo ex hoc ipso, quod reliqua falsa esse fingerem, sive quidlibet aliud cogitarem, manifeste sequi me esse.

*) Cogitatio est, haec sola a me divelli nequit, ego existo certum. est. Quamdiu autem? nempe quamdiu cogito, nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem. Medit. II.

**) Animas absque corpore spectatas esse res revera existentes. (Dissert. de Meth. 33.) Verbinde mit dieſer Stelle auch die im vorhergehenden Paragraph aus den Epiſteln citirte.

Digitized by Google

Gegenſtändliches, aber alles Sinnliche habe ich ſchon als ein Ungewiſſes von mir entfernt. Daß ich denke, das Denken kann ich nicht bezweifeln; denn das Zweifeln ſelbſt iſt Denken, aber eben ſo wenig kann ich zweifeln, daß ich bin; denn indem ich denke, bin ich. Ein Unterſchied zwiſchen meinem Denken und Sein iſt undenkbar, mein Denken iſt mein Sein, es iſt ganz Eins mit ihm. Ich mag nun vom Sein anfangen und zum Denken übergehen, oder vom Denken anfangen und zum Sein übergehen, ich erkenne immer ihre Einheit. Iſt denn das Sein etwas von mir Unterſchiedenes, wie ein Körper, ein Objekt, kann ich es von mir wegnehmen, ſo daß ich noch übrig bleibe, wenn mein Sein weg iſt, gleichwie ich alles Andere von mir wegnehmen kann, und doch ich noch übrig bleibe? Iſt denn nicht eben gerade das Sein das von mir nicht Wegdenkbare, Das, wovon ich nicht abſtrahiren kann? Iſt es nicht das mit mir unmittelbar Identiſche, das Unabſonderliche von mir? Es iſt alſo eins mit dem Denken, denn nur das Denken iſt mit mir Eins, ich bin (als Geiſt natürlich) nicht, wenn ich nicht denke. Eben ſo, wenn ich vom Denken anfange, erhalte ich dieſelbe Gewißheit von ſeiner Einheit mit dem Sein. Denn iſt mein Denken nicht ein Bezweifeln der Realität der Dinge, der Objekte überhaupt, namentlich aber der körperlichen, d. i. ein Unterſcheiden und Abſtrahiren von ihnen, ein Ausſcheiden deſſen, was nicht mein iſt, nicht mir gehört, ein Anderes, Unterſchiedenes iſt? Beziehe ich mich aber nicht gerade, indem ich mich ſo unterſcheide und abziehe, auf mich ſelbſt, verſichere mich meiner ſelbſt? Iſt dieſes Denken nicht gerade eben die Poſition, die Bejahung meiner ſelbſt? alſo mein Sein? Erkenne ich mich nicht unmittelbar in dieſem Denken als Denkendes? erkenne ich nicht dadurch, was ich bin? Bin ich nicht in dieſem mich Unterſcheiden von allem von mir Abſonderbaren und Unterſchiedenen meiner bewußt? Iſt aber nicht dieſes Bewußtſein, dieſes im Unterſchiede von Anderm mich ſelbſt bejahende Denken die gewiſſeſte Gewißheit meiner ſelbſt, das ununterſcheidbar und unabſonderlich mit

Digitized by Google

ir Eine, und als dieſes unabſonderlich mit mir Eine mein ſchlechthin nbezweifelbares, mein abſolut Unmittelbares, mein Weſen, mein Sein*)?

Zur Erläuterung dieſes Paragraphs iſt noch folgendes zu bemer-en: 1) C. ſagt ausdrücklich, daß er unter dem Denken nichts als das Bewußtſein verſtehe (d. i. eben das im Zweifeln im Unterſcheiden ſich ſelbſt oder den Geiſt bejahende, nicht auf ein Objekt, ſondern auf ſich gerichtete und bezogene Denken), Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Es iſt daher nach ihm der Verſtand, der Wille, die Einbildung, ja ſelbſt das Gefühl eins mit dem Denken. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hic quod cogitare. (Princ. Phil. I. IX.) Denn auch Verſtand, Wille, Vorſtellung, ja Gefühl iſt Bewußtſein, auch in ihnen bin ich meiner ſelbſt gewiß, auch in ihnen bejaht; auch ſelbſt im Fühlen bezweifle ich, ſo zu ſagen, die Exiſtenz der ſinnlichen Objekte, d. i. unterſcheide und abſtrahire ich mich von den ſinnlichen Dingen und nehme in dieſem Unterſcheiden mich als ein Reelles, mich ſelbſt wahr, bin meiner ſelbſt und meiner Realität im Unterſchied von Anderem gewiß. Auch im Vorſtellen, im Fühlen bin ich in derſelben Unabſonderlichkeit von mir, in derſelben

*) Daß übrigens dieſem Sein, das hier vom ſinnlichen Sein unterſchieden und mit dem Denken identificirt wird, kein andres Sein zu Grunde liegt, als das ſinnliche, daß der Menſch, wie ich ſpäter gezeigt, unbewußt die Wahrheit des ſinnlichen Seins eingeſteht, indem er ſie bewußt verneint, daß alles ſogenannte „geiſtige" oder „unſinnliche" Sein nur das myſtificirte, verſteckte ſinnliche Sein iſt, das geſteht auch indirekt C. in der Medit. III. ein, wenn er ſagt, daß er, obwohl er ſich nur als denkendes Weſen betrachte, doch keiner Kraft ſich bewußt ſei, durch die er bewirken könne, daß er im nächſten Augenblicke ſei, ut ego ille qui jam sum, paulo post etiam sim futurus. Denn was iſt dieſes Sein, welches dem denkenden Weſen hier auf dem Standpunkt der Abſtraktion von der Sinnlichkeit zugeſchrieben wird, anders, als ſinnliches, zeitliches Sein?

Digitized by Google

Einheit mit mir, d. i. in derſelben Selbſtgewißheit, wie im Denken. 2) Das Cogito ergo sum iſt kein Schluß, wie Einige bisher meinten; vielmehr kann gar nichts vorgeſtellt werden, was mehr dem Sinn deſſelben und den Gedanken, wie den ausdrücklichen Worten ſogar des C. zuwider wäre, als die Meinung, daß es ein Schluß ſei. C. ſagt nämlich ausdrücklich: Cum autem advertimus, nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur, neque etiam, cum quis dicit: ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo, quod si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem: illud omne, quod cogitat, est sive existit, atqui profecto ipsam potius discit ex eo, quod apud se experiatur, fieri non posse ut cogitet, nisi existat. (Resp. ad II. Obj. p. 74. Vergl. auch Ren. de Cart. ad C. L. R. Epist. p. 143 und Epistolarum P. III. Ep. 114.) Auch Spinoza in ſeiner Darſtellung der carteſ. Philoſophie bemerkt ausdrücklich, daß es kein Schluß ſei. (Princip. Phil. Cart. P. I. S. 4.) Gemäß ſeiner ſchon gerügten Inkonſequenz, die man aber wohl ihm als einen Anfänger der Philoſophie nicht verargen wird, ſeiner Unbeholfenheit in den Darſtellungen und Ausdrücken ſeiner Gedanken braucht allerdings auch hier C. ungeſchickte, leicht irre führende Ausdrücke, z. B. wenn er ſagt (Medit. III.) ex eo, quod dubitem, sequatur me esse et similia. Ein eben ſo ungeſchickter Ausdruck, indem C. ſeinem eignen wahren Gedanken widerſpricht oder ihn doch entſtellt, iſt es, wenn er zu der Behauptung, daß wenn wir auch Alles bezweifeln und annehmen, daß nichts exiſtire, doch deßwegen nicht zweifeln können, daß wir, die wir ſolches denken, exiſtiren, die Bemerkung hinzuſetzt: repugnat enim, ut putemus, id quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, non existere. (Princ. Phil. P. I. §. 7.) Die Inkonſequenz dieſer Stelle, die auch darin noch liegt, daß er die Zeitvorſtellung mit hinein miſcht, die ganz

Digitized by Google

unwesentlich ist, braucht wohl nicht erst einem denkenden Leser gezeigt zu werden.

3) Ganz verkehrt, dem Gedanken zuwider, nur aus dem Standpunkt der gemeinsten Sinnlichkeit geschöpft ist der Einwurf Gassendis, daß C., um zu beweisen, daß er sei, keinen solchen Spektakel und Aufwand zu machen gebraucht habe, er hätte dieß aus jeder andern Handlung eben sogut beweisen können, da Alles, was handelt, nothwendig auch sei. Wenn C. freilich, wie sich Gassendi vorstellt, weiter nichts zu beweisen gehabt hätte, als seine Existenz, die Existenz dieses einzelnen, empirischen Subjektes, nicht aber die Existenz des Geistes, keine andere Existenz, als eine sinnliche, empirische, die Existenz der Erscheinung, aber nicht eine reelle, unbezweifelbar gewisse, die nur eine solche sein kann, welche mit dem selbst unbezweifelbar Gewissen, dem vom Geiste Unabsonderlichen, dem ihm Eigensten, dem Denken eins ist; so hätte G. recht. G. und alle, welche denselben oder ähnliche Einwürfe C. machten oder noch machen, hätten jedoch bedenken sollen, daß schon innerhalb des Standpunkts der Sinnlichkeit ein großer Unterschied zwischen Sein und Sein ist, daß man nicht gleichgültig und beliebig aus jeder Handlung, aus der einen eben so gut, als aus der andern das Sein beweisen kann; daß ein Sein mit wohlbehaglich angefülltem Magen ein viel reelleres Sein ist, als ein Sein mit leerem Magen, daß in dem Genuß der Speisen der Mensch wohl mehr sich fühlt, ein reelleres Dasein hat, als in der Excretion derselben, und daß, wenn ein Unterschied ist zwischen dem Schluß aus der Handlung des Hungerns, des Erbrechens und dergleichen, und dem Schlusse des Genusses der Speisen, des Wohlbehagens ꝛc. auf das Sein, wohl auch ein Unterschied sein müsse zwischen dem Schluß aus dem Denken und dem Schluß aus der Handlung der Excretion oder sonst einer andern Handlung auf das Sein, und daß also noch weiter hinauf von dem Standpunkt des Geistes überhaupt aus, namentlich aber des Geistes, wie ihn C. bestimmt, alles Sinnliche, alle sinnlichen Handlungen als ungewiß,

Digitized by Google

unreell erſcheinen. C. antwortet G. auf ſeinen Einwurf alſo: „Wenn du behaupteſt, daß ich mein Sein aus jeder andern Handlung hätte beweiſen können, ſo irrſt du dich gewaltig, denn keiner Handlung von mir, das Denken allein ausgenommen, bin ich vollkommen gewiß, nämlich mit jener metaphyſiſchen Gewißheit, von der hier allein die Rede iſt. Und ich kann nicht ſchließen z. B.: ich gehe, alſo bin ich, außer inſofern, als das Bewußſein des Gehens Denken iſt, von welchem allein dieſer Schluß gültig gewiß iſt, aber nicht von der körperlichen Bewegung, welche bisweilen im Schlaf nicht ſtattfindet, während ich mir doch einbilde zu gehen, ſo daß ich wohl daraus, daß ich zu gehen glaube, auf die Exiſtenz des Geiſtes, der dieſes glaubt, aber nicht auf die des Körpers, der geht, ſchließen kann.“ (Responsio V. 1. 11. u. Medit. II.) Für den vom Sinnlichen abſtrahirenden und ſich von ihm unterſcheidenden, nur in dieſem Unterſchiede ſich erkennenden und bejahenden, dieſen Unterſchied als ſeine poſitive Beſtimmung erfaſſenden Geiſt, für den Geiſt, wie C. ihn beſtimmt, iſt nur das gewiß, was eins iſt mit dem Bewußtſein des Geiſtes ſelbſt, mit der Gewißheit, die er von ſich ſelbſt hat, oder was er ohne Vermittelung in der Einheit mit ſich ſelbſt ſchaut und erkennt, was ihm das Nächſte iſt, in dem er nicht die Vorſtellung eines Andern hat, in dem er ſich nicht entäußern und von ſich entfernen muß; alles ihm Entfernte, von ihm Unterſchiedene, vor allem alſo das Sinnliche, ſinnliche Handlung, ſinnliche Exiſtenz iſt für ihn ein Ungewiſſes und Unreelles. Denn das Sein des Geiſtes, ſeine Bejahung, ſeine poſitive Beſtimmung, ſeine Selbſtgewißheit iſt eben dieſer Unterſchied vom Sinnlichen; und eben deßhalb das Sinnliche und alle ſinnliche Exiſtenz, als unterſchieden von dem Selbſtgewiſſen, von dem unmittelbar und abſolut Unbezweifelbaren, d. i. dem ſchlechthin Affirmativen, dem Geiſte, ein Bezweifelbares, Ungewiſſes, Unreelles. Die Richtigkeit des Einwurfs G.'s zeigt ſich auch darin, daß das Denken nach C. nicht irgend eine beſondere Handlung *unter und neben* andern Handlungen iſt, daß es nach ihm nicht die

Digitized by Google

Bedeutung einer partikulären Kraft hat, nicht Etwas vom Geiſte iſt, ſondern der ganze Geiſt ſelbſt, das Weſen des Geiſtes, und daß man nur, wie E. ganz richtig thut, mit einer Handlung, die das ſchlechthin Poſitive, das Weſen iſt, das Sein identiſch erkennen kann, aber nicht gleichgültig und beliebig mit irgend einer partikulären Handlung. Wenn es anders noch eines Beweiſes bedürfte, ſo würde auch hieraus ſich beweiſen laſſen, daß das Cogito ergo sum kein Schluß iſt; denn zu einem Schluß gehört ein Terminus Medius, ein Drittes, Mittleres, in dem die zu Verknüpfenden verbunden ſind — ſo zu dem Schluß von einer beſondern Handlung auf das Sein das Weſen; es muß erſt erwieſen ſein, ob dieſe Handlung eine nur ſpecielle oder eine allgemeine, weſentliche iſt; zwiſchen dem Weſen aber und dem Sein liegt kein Drittes, ſie ſind durch ſich ſelbſt, d. i. unmittelbar eins.

§. 58.

Allgemeine und nähere Beſtimmung des Geiſtes.

„Daraus, daß ich bin, obgleich ich an Allem zweifle, und von Allem abſtrahirt habe, ſagt E. weiter, erkenne ich nun zugleich, daß ich nichts weiter als ein denkendes Weſen bin. Denn nur das Denken allein iſt unabſonderlich von mir, und wenn ich gleich von Allem annehme, daß es nicht iſt, von Allem abſtrahire, ſo bin ich doch, indem und inwiefern ich denke, das Denken iſt alſo meine Subſtanz, ich bin ein denkendes Weſen. Aber was iſt dieſes? ein zweifelndes, einſehendes, bejahendes, verneinendes, nicht wollendes, auch vorſtellendes und empfindendes Weſen. Denn bin Ich es nicht ſelbſt, der ich an Allem zweifle, Etwas aber doch einſehe, der ich dieſes Eine als wahr behaupte, das übrige verneine, wünſche, mehreres zu wiſſen, nicht getäuſcht werden will, vieles auch wider meinen Willen vorſtelle, und viele Sinnenvorſtellungen empfange? Was davon könnte von meinem Denken unterſchieden, was von mir

Digitized by Google

selbst abgesondert genannt werden? Denn was könnte klarer und gewisser sein, als daß ich es selbst bin, der zweifelt, der einsieht, der will? aber eben ich bin auch derselbe, der vorstellt, denn wenn auch kein vorgestellter Gegenstand existirte, so hat doch diese meine Kraft des Vorstellens positive Existenz und gehört zu meinem Denken, und eben so bin auch ich es, der fühlt." (Medit. II.)

„Dessen bin ich also gewiß, daß ich ein denkendes Wesen bin. Was wird aber dazu erfordert, daß ich einer Sache gewiß bin? Was gibt mir diese Gewißheit? nichts andres als die Erkenntniß, daß dieser erste Satz nichts weiter enthält, als einen klaren und deutlichen Begriff von dem, was ich behaupte. Aber dieser Begriff würde nicht hinreichen, mir die Gewißheit von der Wahrheit dieses Satzes zu geben, wenn es möglich wäre, daß je etwas, was ich so klar und deutlich einsehe, falsch wäre, und ich kann daher wohl zum Behuf meiner Erkenntniß als allgemeine Regel aufstellen, daß Alles wahr ist, was ich klar und deutlich einsehe." (Medit. III.)

„Da ich in und durch die Abstraktion von allem Sinnlichen und Körperlichen, durch die Verneinung ihrer Existenz mein Wesen gefunden, erkannt habe, daß ich allein nur vom Denken nicht abstrahiren kann, es folglich mein Wesen ist; so erkenne ich daraus, daß die Erkenntniß meiner selbst als Geistes oder denkenden Wesens, d. i. eben die Erkenntniß des Geistes durchaus nicht abhängen kann von der Erkenntniß der sinnlichen Dinge, von denen ich ja noch gar nicht weiß, daß sie sind, und daß nichts von allem Dem, was ich vermittelst der Imagination, d. i. der sinnlichen Vorstellungen fassen kann, nichts von allen sinnlich vorstellbaren Dingen zum Begriffe des Geistes oder meiner selbst gehöre. (Medit. II.) Der Geist kann daher für sich allein vollständig und deutlich erkannt werden, ohne irgend eine von den Formen oder Attributen, die zum Körper gehören; sein Begriff enthält nichts von dem, was zum Begriff des Körpers gehört. (Respons. IV. p. 123. Resp. V. p. 59.)

Digitized by Google

Der Geiſt iſt daher realiter unterſchieden vom Körper; denn ich kann ihn klar und deutlich ohne dieſen begreifen; und daraus, daß ich weiß, daß ich bin, und erkenne, daß nichts weiter zu meiner Natur oder meinem Weſen gehört, als daß ich ein denkendes Weſen bin, ſchließe ich mit Recht, daß mein Weſen darin allein beſteht, daß ich ein denkendes Weſen bin. Denn wenn ich gleich, wie ſich ſpäter zeigen wird, einen mir eng verbundenen Körper habe; ſo bin ich doch gewiß, daß ich wahrhaft vom Körper unterſchieden bin, und ohne ihn exiſtiren kann, weil ich von der einen Seite einen klaren und deutlichen Begriff von mir ſelbſt als einem denkenden, nicht ausgedehnten Weſen habe, und auf der andern Seite einen deutlichen Begriff vom Körper, inwiefern er ein ausgedehntes, kein denkendes Weſen iſt. (Med. VI.) Unſer Geiſt hat daher weder Farbe, noch Geruch, noch Geſchmack, noch ſonſt Etwas, was zum Körper gehört; es iſt darum unmöglich, ihn durch eine ſinnliche Vorſtellung zu faſſen, oder ſich ein Bild von ihm zu machen, denn die Seele oder der Geiſt erfaßt ſich nur durch die reine Intelligenz. (Epist. P. III. 113. P. I. 30.) Gleichwohl iſt aber der Geiſt nicht unbegreiflich, im Gegentheil, wie wir Alles durch ihn begreifen, ſo iſt er auch begreiflicher als alle Dinge. Ja der Geiſt wird eher und gewiſſer erkannt, als irgend ein körperliches Ding; denn ihn haben wir bereits erfaßt; die Exiſtenz von etwas Anderem aber bezweifeln wir noch. Er iſt das Gewiſſeſte, das Klarſte von der Welt, das Allerbekannteſte. Dieß zeigt ſich aber darin. Je mehr Attribute wir von einer Subſtanz erkennen, deſto vollkommner ſehen wir ihre Natur ein, und wie wir z. B. am Wachſe verſchiedene Attribute unterſcheiden können, die Härte, die Weiſe u. ſ. w.; ſo können wir eben ſo viele im Geiſt unterſcheiden, erſtlich die Eigenſchaft oder Kraft, die Weiße zu erkennen, dann die, die Härte zu erkennen u. ſ. w. Hieraus folgt aber, daß von keinem Dinge ſo viele Attribute erkannt werden können, als von unſerm

Digitized by Google

Geiſte; denn ſo viele wir auch nur immer an irgend einer andern Sache erkennen, ſo viele können auch im Geiſte gezählt werden, weil er ſie erkennt, und ſeine Natur iſt daher die allerbekannteſte. Denn auch das Gefühl, auch das Sehen ſind Beſtimmungen, Attribute des Geiſtes. Denn hier iſt nicht die Rede von den Empfindungen, die vermittelſt der Organe in uns vorgehen (d. i. von den Empfindungen, wiefern ſie auf ſinnliche Objekte gerichtet, Beſtimmungen an dieſen ausdrücken, Sinnliches im Unterſchiede von mir affirmiren), ſondern von dem Bewußtſein der Empfindung (d. i. von dem Gefühl, inwiefern es Eins mit dem Denken iſt, Eins mit meiner Selbſtgewißheit; Eins mit meiner Beziehung auf mich ſelbſt. Respons. V. p. 62. u. Princ. Ph. I. §. 8.) Aus der Abſtraktion des Geiſtes vom Sinnlichen ergibt ſich ferner auch noch, daß es von rein geiſtigen Objekten keine eigentliche Erinnerung gibt, denn ſie werden das erſte Mal, wo ſie vorkommen, eben ſo gut gedacht, als das zweite Mal, und daß das denkende Weſen zur Ausübung ſeiner (der denkenden) Thätigkeit keines andern Objektes bedarf wenn es gleich dieſelbe auch auf materielle Dinge, wenn es ſie prüft, ausdehnen kann." (Epist. II. 16. Ad. C. L. R. Ep. p. 144.)

§. 59.

Der wahre Sinn und Gehalt der Carteſiſchen Geiſtesphiloſophie.

Was iſt denn nun aber dieſer Geiſt des C., der, um ſeiner Exiſtenz und Realität gewiß zu ſein, nur zu denken braucht, der iſt, indem und inwiefern er denkt, deſſen Weſen einzig und allein das Denken iſt? Exiſtirt denn wirklich ein ſolcher, vom Körper und allem Sinnlichen ſich abſondern könnender und abgeſonderter, ein ſolcher abſtrakter Geiſt? Iſt dieſer Geiſt nicht etwa blos eine ſubjektive Abſtraktion, die C. nur macht, ſondern auch eine objektiv-reale Abſtraktion? Der Geiſt, den C. und wie er ihn erfaßte, hat ſeinen entſprechenden, ihn am beſtimmteſten bezeichnenden Ausdruck, wie ſeine Wirklichkeit in dem,

Digitized by Google

was Ich oder Selbst heißt. Der Geist, der und inwiefern er von allem Körperlichen sich absondert, es als Fremdes (rem alienam), nicht zu ihm Gehöriges und mit ihm Identisches von sich ausschließt, in dieser Absonderung und Unterscheidung seine positive Bestimmung hat, der nur ist, inwiefern und indem er denket, d. i. dessen Wesen nur das Denken ist und zwar in der Bedeutung, die es bei C. hat, in der Bedeutung, nichts weiter zu sein, als das Bewußtsein, die Selbstgewißheit, als die vom Körper sich unterscheidende Beziehung auf sich selbst, ist nichts andres, als das Ich oder Selbst, oder der Geist, in wiefern er Ich oder Selbst ist, und jeder Mensch erfaßt sich unbewußt, zumal aber der Gebildete in dieser Absonderung und Unterscheidung vom Körperlichen und Sinnlichen, und ist darin Geist, näher Selbst, Ich, er mag nun religiös, praktisch oder philosophisch diesen Unterschied machen. So gewiß daher das Selbst existirt, so gewiß hat der Geist des C. Existenz. In der Wirklichkeit ist freilich das Selbst immer ein bestimmtes, verschiedenes, in mannigfachen Zuhängen, aber die Aufgabe des Philosophen ist eben, eine Sache für sich selbst herauszuheben; denn nur so kommt ihre wahre Wirklichkeit, ihr wahres Wesen zum Vorschein. — C. sagt selbst: Nec aliam ob causam aliter (andres nämlich, als C., wenn er behauptet, der Geist sei gewisser und bekannter, als der Körper) visum est iis, qui non ordine philosophati sunt, quam quia mentem a corpore nunquam satis accurate distinxerunt. Et quamvis sibi certius esse putârint, se ipsos existere, quam quidquam aliud, non tamen adverterunt, per se ipsos mentes solas hoc in loco fuisse intelligendas, (Princ. Phil. P. I. XII.)

Das Cogito, Dubito ergo sum ist im wahren Geiste des C. nichts andres, als das Wesen des Geistes, der ganze Geist selbst, oder der Begriff und die Definition des Geistes. Zufolge des Uebelstandes aber, daß er von richtigen philosophischen Gedanken zu populären Vorstellungen herabfällt und seine Gedanken nicht streng zusammenhält, trennt C. den Zweifel, als nur ein vorüber-

Digitized by Google

gehendes Mittel, zur Erkenntniß zu kommen, in der Darstellung von der positiven Bestimmung des Geistes ab, oder zeigt wenigstens nicht, wie das Denken, in welches er später, nachdem er den Standpunkt des Zweifelns aufgegeben hat, und sich mit den positiven Erkenntnißbestimmungen des Geistes und anderer Objekte beschäftigt, das Wesen des Geistes setzt, sich zu dem Denken verhält; mit dem er anfängt, und daß nicht von dem Zweifeln unterschieden ist. Der Zweifel erscheint daher insofern nur als ein zum Behufe der Erkenntniß vom Subjekte, angenommener Standpunkt als etwas dem aus ihm gefolgerten Princip Aeußerliches, das auf die weitere Bestimmung und Erkenntniß des Geistes keinen Einfluß hat. Allein, um das früher schon hierüber Erwähnte nicht noch einmal weitläufig erwähnen zu müssen, wenn man den zerstreuten C. streng und ordentlich zusammenfaßt, Alles genau erwägend; so findet man, daß der Zweifel die objektive, ihm immanente Genesis des Geistes ist, daß man, um auf den wahren Begriff des Geistes im Sinne C.'s zu kommen, sich an den Anfang halten, den Weg des Zweifelns zu Hülfe nehmen, und von der positiven Bestimmung des Geistes nicht abtrennen muß, und daß in dem Cogito ergo sum das Wesen und der Begriff des Geistes selbst enthalten ist. C. unterscheidet den Geist vom Körper und sagt, er ist ein toto genere von ihm Unterschiedenes. Aber was ist dieser Unterschied? Das Denken, als in welchem allein das Wesen des Geistes besteht. Was ist aber das Denken, namentlich gerade da, wo C. den Unterschied des Geistes findet und bestimmt, das Cogito ergo sum, das Princip seiner Philosophie, welches er an einer andern schon angeführten Stelle so ausdrückt: Primum principium est, quod anima nostra existit, ausspricht, anders, als Zweifeln? was aber das Zweifeln anders, als ein Absondern, ein Unterscheiden, ein Abstrahiren vom Körper und Sinnlichem? Unter Denken verstehe ich nichts anders, als das Bewußtsein, sagt C. Ist das Bewußtsein aber wohl im Sinne des C. etwas andres, als Selbstgewißheit? Die Selbstgewißheit aber etwas andres, als die Selbstunterscheidung vom Körper,

Digitized by Google

vom Sinnlichen überhaupt? Die Unterscheidung aber des in dieser Unterscheidung seiner selbst, als des absolut und unmittelbar Reellen gewissen Geistes nicht ein Zweifel an der Existenz, der Realität des Sinnlichen, oder eine Verneinung desselben*)? Ist daher das Zweifeln eins mit dem Bewußtsein? Der Geist ist also unterschieden vom Körper, und dieser Unterschied besteht im Denken; das Denken ist aber eins mit dem Zweifeln, das Zweifeln mit dem Unterscheiden; er ist also durch das Sichselbstunterscheiden vom Körper unterschieden; er ist dadurch Geist, daß er denkt, also dadurch unterschieden von dem Körper, daß er sich von ihm unterscheidet. Der Zweifel (natürlich in der Bedeutung, die er hier hat) ist das Wesen des Geistes, der Geist wesentlich ein Zweifler an der Realität der sinnlichen Dinge, oder positiv ausgedrückt: das Wesen des Geistes ist das Bewußtsein, der Geist nichts als Bewußtsein, als das Cogito ergo sum, d. i. die unmittelbare Einheit meines Denkens und meines Seins, mein Wesen, daher das Denken, das zugleich Unmittelbarkeit, meine Selbstgewißheit ist. Der Geist aber, auf den die

*) Daß diese Auffassung des C. die richtige, historisch begründete ist, daß in seinem Geiste, wie es früher hieß, Gewißheit und Realität, d. i. Wahrheit, Wesenhaftigkeit identisch sind, daß das Urtheil: „Ich bin Geist," Lob, Bejahung, das Urtheil: „du bist Körper," Tadel, Verneinung, Herabsetzung, ausdrückt, dieß geht deutlich daraus hervor, daß C. nicht von den Körpern, d. h. den sinnlichen Dingen, sondern von sich aus auf Gott schließt, Gott ableitet, daß das erste und höchste, wahrste und wesenhafteste Wesen ihm kein der körperlichen Wesen verwandtes — Nihil est in Deo simile iis quae sunt in rebus externis i. e. corporeis Respons. III. Ipsa natura corporis imperfectiones multas involvit Resp. II — sondern ein geistiges, denkendes Wesen, daß das höchste Wesen: Gott nichts andres ist, als das durch die Phantasie aufs Höchste gesteigerte, ins Schrankenlose erweiterte und ausgedehnte Denkwesen des Menschen. Indefinite extendendo format ideam intellectionibus divinae et sic de caetevis ejus attributis. (Ebend. Der Beweis von der Existenz Gottes ist daher seinem wahren Sinn nach gar nichts andres als der Beweis, daß das sich gewisse und bewußte, das denkende Wesen das wahre, göttliche Wesen ist. Bin ich der Wahrheit meines Wesens gewiß, so bin ich natürlich auch der Wahrheit meiner Vorstellungen und Gedanken gewiß.

Digitized by Google

angegebenen Bestimmungen passen, ist, streng genommen und bezeichnet, nichts andres, als das Ich oder Selbst. Die positive Erkenntniß daher, die C. gegeben, der positive Fortschritt, der mit ihm im Begriffe oder in der Lehre vom Geiste die Philosophie und mit ihr der menschliche Geist that, besteht darin, daß er (und alle Erkenntniß einer Sache beginnt mit dem Unterschiede,) aufs Schärfste und Bestimmteste den Geist vom Sinnlichen und Körperlichen unterschied, daß er nicht blos bei dem unbestimmten Ausdruck und Gedanken: der Geist ist unterschieden von dem Körper, nicht bei den negativen, nichts bestimmenden, keine Erkenntniß gewährenden Bestimmungen der Immaterialität, Unkörperlichkeit und Untheilbarkeit stehen blieb, sondern diesen Unterschied, diese Immaterialität und Einfachheit positiv bestimmte als das lebendige sich Unterscheiden des Geistes, d. i. sie in die Thätigkeit des Denkens, des Bewußtseins setzte*), und den wirklichen, lebendigen, den selbstgewissen und bewußten Geist, oder den Geist als Selbst zum Princip der Philosophie machte.

Es erhellt hieraus, wie Gassendi und Arnauld den Cartesius gänzlich mißverstanden, wenn sie ihm vorwarfen, er habe nicht bewiesen, daß das Denken nichts Körperliches sei, und er hätte doch vor Allem eben dieses, denn dies sei eben die Hauptfrage, beweisen sollen. Denn die Hauptsache bei C., auf die Alles ankommt, wenn man ihn begreifen will, ist eben die, daß er von dem hohlen Gespenst, dem leeren, nichtssagenden Prädikat der Immaterialität oder Unkörperlichkeit den Begriff des Geistes befreite, und ihn in lebendigen, geistvollen Bestimmungen erfaßte, wenn auch diese Bestimmungen von ihm nicht konsequent durchgeführt wurden. Denn der Sinn des „Ich denke, also bin ich"

*) Richtig sagt daher der geistvolle und gelehrte Cartesianer Joh. Clauberg in seiner Defensio Cart. (Amstel. 1652. P. I. c. 34. coroll. 56): der positive Begriff positivus conceptus der immateriellen oder unkörperlichen Wesen ist der, daß sie denkende, verständige, wollende Wesen sind.

Digitized by Google

eben kein andrer als der: ich unterſcheide mich vom Körper, von dem lateriellen, und deßwegen und darin bin ich unterſchieden, mein ich Unterſcheiden iſt mein Unterſchied. Der Unterſchied des Geiſtes m der Materie, ſeine Immaterialität, damit Er ſelbſt, ſein Sein ſteht darin, daß er ſich unterſcheidet vom Körper, ihn als ein Andres m ſich ausſcheidet, d. i. daß er denkt; denn dieſes Verneinen des Körrs, dieſes Ausſcheiden iſt natürlich kein ſinnliches, ſondern ein geiiges, iſt Denken. Wäre ich nicht unterſchieden, ſo bnnte ich mich nicht unterſcheiden. Der Beweis, daß ch unterſchieden bin, iſt, daß ich mich unterſcheide. Dieſes ein Unterſcheiden iſt mein Bewußtſein, die Gewißheit meiner ſelbſt, ein Ich, und als dieſe unmittelbare Bejahung meiner ſelbſt die unbeingte Verneinung alles Körperlichen und Materiellen, die unumſchränkte ewißheit, daß ich Ich ſelbſt bin, kein Andres, kein Körper. er Geiſt iſt nicht immateriell und denkt, als wäre die Immaterialität ür ſich ein Prädikat, oder das allgemeine Prädikat; oder auch er denkt icht, weil er immateriell iſt, ſondern er iſt immateriell, weil nd inſofern er denkt*), ſeine Immaterialität, ſein nicht Körper ein iſt einzig und allein ſein Denken, ſein Bewußtſein, und darum die rage, ob er auch noch körperlich iſt oder nicht, unſtatthaft, die Forderung eines Beweiſes ein ungeziemender Mißverſtand. —

Der Mangel der Philoſophie des C. ihrem Inhalt nach beſteht ber darin, daß er das Selbſt zum ganzen Geiſte machte, daß er den eiſt nur in der Beziehung auf ſich ſelbſt (in der Subjektivität), und

*) So ſagt auch der Carteſianer L. de la Forge in ſeinem Tractatus de Mente umana (Bremae 1673.) c. 13. §. 4. trefflich: „Iſt es nicht auch C. Meinung, daß er Geiſt nicht ausgedehnt iſt? Ja wohl! aber er ſagt nicht mit der Schule (der ſcholaſtiſchen Philoſophie), daß dieß den Geiſt ausmacht, daß er nur deßwegen Geiſt iſt, eil er nicht ausgedehnt iſt; er ſagt im Gegentheil, daß er deßwegen, weil er Geiſt, d. i. denkendes Weſen iſt, nicht ausgedehnt iſt," dicit, propterea quod sit mens, i. e. res cogitans, eam non esse extensam.

Digitized by Google

dieſe Beziehung als ſein ganzes Weſen, daß er den Unterſchied vom Körper lediglich als ſeine poſitive Beſtimmung erfaßte, — denn beſtimmt er gleich dieſen Unterſchied poſitiv als Denken, als Bewußtſein; ſo iſt doch ſelbſt wieder dieſes Denken nur Beziehung auf ſich, Unterſcheidung und Abſtraktion vom Körper (Negativität), — und daß er daher bei dem Gegenſatze zwiſchen Geiſt und Körper ſtehen bleibt. Aus dieſem Mangel gehen die weitern Mängel ſeiner Philoſophie, namentlich ſeiner Naturphiloſophie und ſeiner Anſicht von der Verbindung des Geiſtes mit dem Leibe hervor. Der Form nach beſteht aber, abgeſehen von der allgemeinen Ungenauigkeit und Inkonſequenz, die ſich C. zu Schulden kommen läßt, der Mangel ſeiner Philoſophie des Geiſtes, die, obwohl dem Umfang nach der geringſte, ſeinem Inhalt nach aber der wichtigſte und bedeutungsvollſte Theil ſeiner Philoſophie iſt, darin, daß er die bei ihm zu Grunde liegende Idee vom Geiſte, die gerade die weſentliche iſt, nicht zu klarem Bewußtſein gebracht und methodiſch entwickelt hat, daß er den lebendigen Geiſt wieder in ein abgezogenes, leeres Weſen verwandelt, den Begriff des unmittelbar im Denken, des, dadurch und darin, daß er ſeiner bewußt iſt, ſeiner Immaterialität, ſeiner Freiheit vom Körperlichen, ſeiner Realität, ſeiner ſelbſt als Geiſt gewiſſen Geiſtes in die geiſtloſe Form der Einfachheit und Untheilbarkeit überſetzt, und nachdem er den Geiſt in ein metaphyſiſches Weſen verwandelt hat, das Denken, das Bewußtſein eben ſo als ein Attribut ihm zuſchreibt, wie die Ausdehnung dem ausgedehnten Weſen, und daher in einen Dualismus verfällt, worin das ausgedehnte Weſen eben ſo viel Selbſtſtändigkeit und Realität hat, als der Geiſt, der doch Anfangs als das unmittelbar, urſprünglich Gewiſſe und Reelle geſetzt iſt.

§. 60.

Uebergang zu dem objektiven Erkenntnißprincip.

Der Geiſt hat nun wohl ein gewiſſes Wiſſen von ſich und ſeiner Realität, und in dieſer Gewißheit ein Erkenntnißprincip, ein Maß, an

Digitized by Google

dem er erkennt, was gewiß iſt, nämlich, daß Alles wahr iſt, was er eben ſo klar und deutlich einſieht, als ſich ſelbſt, ſeine Exiſtenz, d. i. was er in demſelben klaren Lichte ſchaut, indem er ſich ſelbſt ſieht, in der Einheit mit ſich ſelbſt erkennt, was nicht ſeine Selbſtgewißheit ſtört, den Geiſt nicht von ſich ſelbſt entfremdet, nicht ein Andres, ein Fremdes iſt.

Aber dieſes Maß oder dieſe Regel iſt nur ein Princip der Gewißheit, nicht der Erkenntniß und Wahrheit, und daher für ſich nicht hinreichend, um dem Geiſte die Gewißheit zu geben, daß das, was er klar und deutlich einſieht, auch wirklich wahr iſt, die Gewißheit nämlich von der Wahrheit anderer Erkenntniſſe, als die unmittelbar eins ſind mit der Selbſt-gewißheit des Geiſtes, und von der Realität ihrer Objekte. Geiſt und Körper oder Sinnliches ſind dem Weſen nach unterſchieden, ſtehen mit einander im Gegenſatze, aber, wie bereits gezeigt, nicht ſo, wie irgend zwei andere Gegenſtände oder Dinge, wovon ein jedes gleich berechtigt iſt, gleiche Realität hat, ſondern ſo, daß der Geiſt, weil er dem Körper entgegengeſetzt, von ihm unterſchieden iſt, das Gewiſſe, Poſitive, Reelle, der Körper aber, weil er dem Geiſte entgegengeſetzt, das Bezweifelbare, Ungewiſſe (zunächſt von dem Standpunkt des Geiſtes für ſich aus), Unreelle iſt. Der Geiſt kann daher als ein Entgegengeſetztes, und zwar als ein ſolches, das im Zweifel an der Realität des Andern den Triumph ſeiner eignen Selbſtſtändigkeit und Realität feiert, aus ſich (d. i. aus der Gewißheit von ſich ſelbſt) nicht von der Realität deſſelben gewiß werden; er kann es nur in der Gewißheit von der Realität des abſolut reellen und poſitiven, des unendlichen Weſens, das nicht innerhalb des Unterſchieds und Gegenſatzes ſteht, vor dem beide, als Entgegengeſetzte, in die gemeinſchaftliche Gattung endlicher Subſtanzen zuſammenfallen, und vor deſſen Dazwiſchenkunft beide, wie zwei kleinere Staaten bei der Invention eines größeren und mächtigeren, wo nicht ihren Unterſchied und Gegenſatz, doch ihren Kampf auf Tod und Leben beilegen.

Digitized by Google

C. drückt wieder nicht nur höchst unphilosophisch in populären, theologischen Vorstellungen diese Idee von der Vermittelung der Selbstgewißheit mit der objektiven Gewißheit durch die Ueberzeugung von der Realität der Idee Gottes aus, sondern er geht auch auf eine bequeme und unphilosophische Weise von dem Selbstbewußtsein zum Bewußtsein von Gott, und dessen Existenz über. Denn, statt zu entwickeln und zu zeigen, wie denn das Denken, das nur Selbstgewißheit ist, nur die Beziehung des Geistes auf sich ausdrückt, zum gegenständlichen Denken wird, zu Unterschieden in sich, zur Idee Gottes und überhaupt zu Ideen, zu diesen verschiedenen Weisen des Denkens (modos cogitationis Med. III.) kommt, inwiefern sie nämlich nicht nur in der Identität mit dem Denken, sondern zugleich Unterschiede in ihm sind, stellt er sich auf den Standpunkt des Vorfindens und Wahrnehmens, und findet denn auch die Idee Gottes unter der Klasse der eingebornen Ideen vor; denn er theilt (Medit. III.) die Ideen ein in gemachte (factas), in aus den Sinnen entsprungene oder gekommene (adventitias), und in eingeborne, ursprüngliche (innatas). Insofern ist allerdings C. hierin zu entschuldigen, ja gerechtfertigt, als er nichts weiter überhaupt wollte und suchte, als ein zuverlässiges Princip der Gewißheit, und es daher ihm außer dem Wege lag, eine solche Schwierigkeit, wie die Genesis der Ideen aus dem selbstgewissen Denken, zu lösen. Unverzeihlich ist aber diese Inkonsequenz und Nachlässigkeit von ihm, daß er in diesem Theile seiner Philosophie auf den Geist, dessen Sein unmittelbar eins ist mit seinem Denken, die Vorstellung der Erschaffung anwendet, von der Erschaffung ihm eingedrückten und eingepflanzten, von angebornen Ideen spricht, und dem Zweifel, der Anfangs eins mit der Selbstgewißheit des Geistes, der Ausdruck selbst seiner Wesenhaftigkeit und Selbstständigkeit ist, die triviale Bedeutung eines Beweises, daß er ein abhängiges und unvollständiges Wesen sei (Medit. IV.), unterlegt, kurz den Geist, oder das Selbst als Geist mit dem empirischen, einzelnen, sinnlichen Individuum oder Subjekte identificirt. Die Art und

Digitized by Google

Weise nun, wie C. von der Idee Gottes zur Gewißheit von der Existenz desselben übergeht, ist folgende.

§. 61.

Die Idee der unendlichen Substanz.

„Die Ideen, die ich in mir finde, sind der Form nach, d. i. insofern, als sie nur gewisse Arten, Bestimmungen meines Denkens sind, nicht viel von einander unterschieden; aber, wenn ich auf ihren Inhalt sehe, auf das Objekt, das sie vorstellen, so zeigt sich ein gewaltiger Unterschied unter ihnen. Denn offenbar sind solche Ideen, die mir Substanzen vorstellen, viel erhabener und ihrem Inhalt oder Gegenstand nach viel reeller und vollkommener, d. i. sie enthalten mehr objektive Realität, als die Ideen, die mir nur Accidenzen vorstellen, und wieder die Idee einer unendlichen Substanz enthält mehr objektive Realität, als die Ideen endlicher Substanzen. Nun ist aber doch klar, daß die wirkende und vollständige Ursache zum Wenigsten eben so viel Realität enthalten muß, als ihre Wirkung? Denn wenn die Wirkung nicht ihre Realität von der Ursache empfinge, woher könnte sie dieselbe bekommen? und wie könnte die Ursache der Wirkung eine Realität geben, die sie nicht selbst in sich enthält? Es kann daher weder Etwas aus Nichts werden, noch das Vollkommnere von dem Unvollkommnen, das, was mehr Realität enthält, von dem herkommen, was weniger Realität in sich hat. Und dieß gilt nicht nur von den Wirkungen, die eine eigentliche Realität haben, sondern auch von den Ideen, bei denen nur die objektive (vorgestellte) Realität berücksichtigt wird. (Medit. III.) Je mehr objektive Realität die Ideen enthalten, desto vollkommner muß ihre Ursache sein. Und es kann sich in uns nicht die Idee oder das Bild einer Sache vorfinden, von der nicht das Original, welches alle Vollkommenheit der Idee wirklich in sich hat, in oder außer uns existirt. Die Ursache der Idee muß die Realität, die in der Idee nur eine objektive ist,

Digitized by Google

wirklich in sich enthalten. (Princ. Ph. I. 17. 18.) Unter allen Ideen aber, die ich habe, ist nur Eine, die so erhaben ist, eine solche Unermeßlichkeit von Vollkommenheiten in sich enthält, daß ich gewiß bin, daß ich nicht ihre Ursache sein kann, da ich durchaus nicht die objektive Realität jener Idee wirklich oder in einem höhern Grade (eminenter) in mir enthalte. Diese Eine Idee ist die Idee der unendlichen Substanz, Gottes. Gott ist daher die Ursache dieser Idee, nur von ihm kam sie in mich, Gott also existirt nothwendig. Denn obgleich deßwegen die Idee der Substanz in mir ist, weil ich selbst Substanz bin; so kann doch die Idee der unendlichen Substanz nicht aus mir kommen, da ich endlich bin, sie kann nur von der wirklich unendlichen Substanz in mir hervorgebracht werden*). Denn ich fasse das Unendliche nicht etwa blos durch die Negation des Endlichen, wie ich die Ruhe z. B. durch die Negation der Bewegung fasse, sondern durch eine positive,

*) So sehr C. sich zu beweisen bemüht, daß die Idee Gottes nicht vom Menschen abstammen könne, so verräth er selbst doch sehr deutlich den menschlichen Ursprung und Sinn derselben. So sagt er z. B. de Method. IV.: „ich sah ein, daß weder Zweifeln, noch Unbeständigkeit, noch Traurigkeit und dergleichen Gott zukommt, denn ich selbst wäre gern davon frei gewesen, egomet ipse illis libenter caruissem. Aber gilt das nicht eben so von den übrigen Prädikaten? Bin ich nicht eben so gern frei von Abhängigkeit, Sterblichkeit, Endlichkeit? Was ist also das unendliche Wesen anders, als das Egomet ipse ohne alle die Beschaffenheiten oder Schranken, deren ich selbst gern entledigt bin? Sehr schwach ist es, wenn C. dem Gassendi zugibt, daß in dem Menschen ein Vermögen sei, alle menschlichen Vollkommenheiten so hoch zu steigern, daß sie als übermenschliche erscheinen ut plus quam humanae esse cognoscantur, und dann doch dieses Vermögen als einen Beweis für die Existenz eines solchen übermenschlichen Wesens angesehen wissen will. Freilich ist dieser Beweis für den C. auf seinem Standpunkt eine Nothwendigkeit, denn wenn die Idee Gottes, d. h. des von allen Schranken der Wirklichkeit und Sinnlichkeit abgezogenen Wesens nur ein Gedanke, so ist auch der Geist ohne Körper nur ein Gedanke, so ist überhaupt das ganze C. Gebäude ohne Fundament und Realität. Wenn Gott nicht ist, so ist nothwendig, auf dem Standpunkt nämlich der Gottesidee oder des Gottesglaubens, Alles Nichts, denn Gott ist ja alle Realität, alles Wesen zusammengefaßt in ein Wesen — das Wesen der Einbildungskraft.

Digitized by Google

wahre Idee. Denn ich ſehe klar ein, daß in der unendlichen Subſtanz mehr Realität enthalten iſt, als in der endlichen, und daß daher gewiſſermaßen der Begriff des Unendlichen früher in mir iſt, als der Begriff des Endlichen, d. h. die Idee Gottes eher in mir iſt, als die meiner ſelbſt. Denn wie könnte ich einſehen, daß ich zweifle, daß ich wünſche, d. h. daß mir Etwas fehlt, daß ich nicht ganz vollkommen bin, wenn nicht die Idee eines vollkommneren Weſens in mir wäre, aus deſſen Vergleichung mit mir ich meine Mängel erkännte? Die Idee Gottes, des unendlichen Weſens, da ſie mehr objektive Realität, als irgend eine andre enthält und höchſt klar und deutlich iſt, iſt daher auch die allerwahrſte Idee. Wenn man ſich auch einbilden könnte, daß ein ſolches Weſen nicht exiſtirt, als dieſe Idee vorſtellt; ſo könnte man doch wenigſtens ſich nicht einbilden, daß die Idee davon nichts Reales darſtellt. Höchſt klar und deutlich iſt aber auch dieſe Idee; denn Alles, wovon ich klar und deutlich einſehe, daß es real und wahr iſt, daß es Vollkommenheit in ſich hat, iſt ganz in ihr enthalten. (Medit. III.) Dieſe Idee von Gott kann nun aber, wie geſagt, nur von Gott ſelbſt in mich kommen, und Gott iſt alſo. Denn ich habe ſie weder aus den Sinnen geſchöpft, weil keine Beſtimmung Gottes den Beſtimmungen der äußern oder körperlichen Objekte ähnlich iſt, und dieſe daher zu den Attributen Gottes nicht das Muſter hergeben können, noch habe ich ſie durch die Erweiterung anderer Ideen gewonnen; denn woher könnte in mich die Fähigkeit kommen, alle endlichen Perfektionen zu erweitern, d. h. größere und erhabnere Vollkommenheit zu denken, wenn nicht die Idee eines vollkommneren Weſens, nämlich Gottes in mir wäre? noch habe ich ſie erdichtet; denn ich kann durchaus Nichts von ihr hinwegnehmen, noch Etwas hinzuſetzen. Sie iſt mir daher eingeboren, wie mir die Idee Meiner ſelbſt eingeboren iſt. Sie iſt das Siegel Gottes, daß er mir bei der Erſchaffung eingedrückt hat.“ (Respons. III. p. 10. V. p. 65. Medit. III.)

Digitized by Google

„Daß die Idee von Gott nicht von uns gemacht oder erdichtet ist, und kein chimärisches, sondern ein ewiges und wirkliches Wesen vorstellt, und daher Gott nothwendig existirt, geht daraus besonders deutlich hervor, daß unter allen Ideen es allein die Idee von Gott ist, die nicht blos mögliche und zufällige, sondern schlechthin nothwendige und ewige Existenz enthält. Daß die ewige Existenz zu dem Wesen der unendlichen Substanz gehört, sehe ich so klar und deutlich ein, als daß das, was ich von irgend einer Zahl oder Figur beweise, zum Wesen dieser Zahl oder Figur gehört. Was die Klarheit und Gewißheit dieses Begriffs von der Einheit des Wesens und der Existenz in Gott trübt, liegt allein darin, daß wir bei allen Dingen gewohnt sind, die Existenz vom Wesen zu unterscheiden, und daher auch glauben, daß sie auch vom Wesen Gottes abgetrennt, und Gott darum als nicht existirend gedacht werden könne. Bei genauerer Erwägung wird es jedoch offenbar, daß sich die Existenz eben so wenig vom Wesen Gottes absondern läßt, als von dem Wesen des Dreiecks die Größe seiner drei zweien Rechten gleichen Winkel, oder von der Idee des Berges die des Thales, so daß Gott, das höchst vollkommne Wesen ohne Existenz, d. i. ohne eine Vollkommenheit zu denken, kein geringerer Widerspruch ist, als sich einen Berg ohne Thal zu denken. Daraus, daß ich Gott nur als existirend denken kann, folgt daher, daß die Existenz von Gott unabsonderlich ist, und er also wirklich existirt, aber nicht etwa deßwegen, weil mein Denken dieß bewirkt und macht, daß etwas so und nicht anders ist, sondern im Gegentheil, weil die Nothwendigkeit der Existenz Gottes selbst mich zwingt und bestimmt, so und nicht anders zu denken; denn es steht nicht in meinem Belieben, Gott ohne Existenz, das absolut vollkommene Wesen ohne eine Vollkommenheit zu denken, wie es in meinem Belieben steht, ob ich mir irgend ein eingebildetes Ding, z. B. ein Pferd ohne oder mit Flügeln vorstellen will. (Med. V. Princ. Phil. I. 14.)

Digitized by Google

§. 62.

Ueber die Carteſiſchen Beweiſe vom Daſein Gottes.

Der Beweis von der Exiſtenz Gottes aus ſeinem Weſen oder aus der Idee von ihm, der bekanntlich den Namen des ontologiſchen führt, ſich im Weſentlichen ſchon bei einigen Scholaſtikern, namentlich Anſelmus, zum Theil ſelbſt ſchon bei Auguſtin *) angedeutet findet, und nach C. mit einiger Modifikation in die Leibnitziſch-Wolfiſche Schule überging, hat ſchon zur Zeit des C. heftige Anfechtungen erleiden müſſen, und iſt in neuerer Zeit, wie bekannt, hauptſächlich von Kant kritiſirt worden, deſſen Kritik dann Hegel wieder in ſeiner Logik (B. 3.) einer ſtrengen Prüfung unterwarf. Die weſentlichen Punkte, auf die es beim richtigen Verſtändniß ſowohl dieſes, als des vorhergehenden Beweiſes ankommt, ſind: 1) Die Idee Gottes iſt nicht nur eine nothwendige (nicht gemachte, willkührliche) und allgemeine, mit dem Weſen des Geiſtes identiſche (eingeborne) Idee, ſondern auch ihrem Gegenſtand oder Inhalt nach die vollkommenſte, die reellſte aller Ideen, und daher von allen andern Vorſtellungen oder Ideen unterſchieden. Sie iſt die Idee aller Ideen, die allerwahrſte, die abſolut poſitive, und daher kann der Uebergang von ihr zum Sein nur dann kurios erſcheinen, wenn man den weſentlichen Unterſchied und Vorzug dieſer Idee vor allen andern überſieht und ſie mit jeder beliebigen ſubjektiven Vorſtellung gleichſetzt. Non enim vis mei argumenti desumitur ab idea in genere desumiter ab idea in genere sumpta, sed a peculiari ejus proprietate, quae in idea, quam habemus de Deo, evidentissima est, atque in nullis aliarum conceptibus potest reperiri,

*) Eine Zuſammenſtellung der Gedanken Auguſtin's überhaupt, die mit den Gedanken des C. über das Weſen des Geiſtes Aehnlichkeit haben, gab Lud. de la Forge in der Praefatio zu ſeinem Tract. de Mente humana.

Digitized by Google

nempe ab existensiae necessitate, quae requiritur ad cumulum perfectionum, sine quo Deum intelligere non possumus. (R. d. Cart. Notae in Program. quoddam etc. p. 187.) 2) Die Idee Gottes enthält nothwendige Existenz; Gott kann gar nicht anders, als seiend gedacht werden, von seinem Wesen ist sein Sein unabsonderlich, ununterscheidbar. C. selbst erklärt sich nicht näher und bestimmter über die Existenz und das Wesen Gottes und die Einheit beider in ihm. Zur Erläuterung und Entwicklung dieser Ideen mag daher kürzlich Folgendes dienen. Bei endlichen Wesen ist die Existenz vom Wesen unterschieden oder absonderlich, d. h. ihr Wesen ist geistig, ihre Existenz sinnlich, und darin eben ist diese von jenem unterschieden und absonderlich. Das Wesen z. B. des Menschen ist die Geistigkeit, die Vernunft, oder wie man es sonst nennen und bestimmen will, aber die Existenz desselben sind die vielen einzelnen Menschen, die in die Sinne fallen. Gottes Wesen ist klar und deutlich, seine Existenz daher, da sie eins mit dem Wesen ist, eben so klar, so deutlich, so lichtvoll und hell, wie sein Wesen; bei dem Menschen dagegen ist die Existenz gleichsam die Sonnenfinsterniß der Idee, so viele Menschen, so viele Flecken in der Sonne ihres Wesens; sie verdunkeln das an sich klare und deutliche Wesen; d. i. in der Idee erkenne ich nicht, weil die Existenz des Menschen die vielen existirenden Menschen sind; die Existenz desselben, ich schaue sie nicht durch das Licht der Vernunft, es ist ein Abbruch zwischen der Idee oder dem Wesen und der Existenz, die daher, als nicht unmittelbar mit dem Wesen verbunden, zufällig, bedingt, abhängig, eine nur mögliche, aber nicht nothwendige ist; sie fällt in die Sinne; die Existenz des Menschen, d. i. die Existirenden lerne ich erst durch den Sinn, die sinnliche Anschauung kennen; das Wesen fällt nur in die Vernunft. Aber bei Gott ist nicht diese Trennung, er selbst ist sein Sein, Ipse suum Esse est; (Resp. V. 71) wie sein Wesen, so fällt daher auch seine Existenz in die Vernunft, wird zugleich mit dem Wesen von ihr geschaut und

Digitized by Google

ergriffen. Die Existenz Gottes spiegelt ungetrübt sein klares Wesen wieder; in Einem Lichte wird daher sein Sein und sein Wesen geschaut, mit Einem und demselben Organe werden beide ergriffen, nämlich mit dem Auge der Vernunft. Der Begriff des Wesens Gottes ist zugleich der Begriff seiner Existenz auch, Wesen und Existenz ist in ihm eins, das Denken und Erkennen seines Wesens und Seins daher auch Ein Akt. Von Gottes Wesen ist seine Existenz nicht zu unterscheiden, d. h. doch wohl seine Existenz ist eine wesentliche, keine sinnliche, so daß ich, um von seinem Dasein mich zu überzeugen, eines andern Organs, als der Vernunft bedürfte; ich kann und brauche daher nicht, um mich von seiner Existenz zu überzeugen, etwa über die Vernunft oder die Idee hinauszugehen in die Region der sinnlichen Erfahrung oder einer andern unbekannten Sphäre. Deduxi probationem Existentiae Dei ex Idea, quam in me sentio, Entis summe perfecti, quae notio communis est, quae de eo habetur. Et verum est solam considerationem talis Entis facillime deducere ad cognitionem ejus Existentiae, ita ut fere idem sit concipere Deum et concipere quod existat. (Ep. P. III. Ep. CXIV.) Es ergibt sich auch hieraus 3) daß der Beweis vom Dasein Gottes, obwohl ihn C. als einen Beweis darstellt, und ihn auch in die Form eines Schlusses bringt, nur der Form nach, aber nicht dem Wesen, der Sache, der substanziellen Idee nach ein Schluß oder Beweis ist. Die Hauptsache, worauf es hier ankommt, ist die Idee Gottes als des Wesens, in dem das Wesen nicht von der Existenz unterschieden ist. Diese Idee ist für sich selbst der Beweis, daß er ist. Die Idee selbst ist die Gewißheit, das Zeugniß, daß Gott ist; er kann gar nicht anders gedacht werden, als seiend; indem ich ihn denke, die Idee von ihm habe, so bin ich schon gewiß, daß er ist; sonst habe ich nicht die Idee von ihm. Die Existenz wird nicht erst durch ein Andres oder Drittes mit dem Wesen verbunden; nicht durch ein Andres

Digitized by Google

oder die Verknüpfung mit ihm werde ich erst gewiß, daß er ist; die Gewißheit von seinem Daseyn kommt nirgendwo anders her, als aus seiner Idee. Der Begriff Gottes ist der Beweis von seinem Daseyn. Die Form des Beweises ist daher nur äußerlich, thut nichts zur Sache, ist nur eine der damaligen und auch noch spätern Gewohnheit, alles in mathematische oder logische Beweisformen zu bringen, gemäße Verständigung für das Subjekt. Gott denken und gewiß sein, daß er ist, ist nicht ein in sich verschiedener, getrennter und vermittelter Akt; die Schluß- und Beweisform, die wesentlich nur ist eine Verbindung von Getrenntem oder wenigstens Verschiedenem, ist also hier nur ein Unwesentliches. C. sagt selbst: Quod autem ad Deum attinet, certe nisi prajudiciis obruerer, et rerum sensibilium imagines cogitationem meam omni ex parte obsiderent, nihil illo prius aut facilius agnoscerem, nam quid ex se apertius, quam summum ens esse sive Deum, ad cujus solius essentiam existentia pertinet, existere? (Med. V.) Ferner: Considerent in aliarum quidem omnium naturarum ideis existentiam possibilem, in Dei autem idea non possibilem tantum, sed omnino necessariam contineri. Ex hoc enim solo et absque ullo discursu cognoscent, Deum existere, eritque ipsis non minus per se notum, quam numerum binarium esse parem, vel ternarium imparem et similia. Nonnulla enim quibusdam per se nota sunt, quae ab aliis non nisi per discursum intelliguntur. (Ration. mor. geom. disp. S. 87.) 4) Gassendi macht dem C. den Einwurf, daß er die Existenz unter die Perfektionen oder Eigenschaften Gottes rechne.

Allein, weder in Gott, noch sonst wo ist die Existenz eine Vollkommenheit oder Eigenschaft, sondern die Voraussetzung der Vollkommenheiten. Denn was nicht existirt, hat weder Vollkommenheit, noch Unvollkommenheit; und was existirt und mehrere Vollkommenheiten hat, das hat nicht die Existenz als eine unter andern Vollkommenheiten, sondern als das, wodurch sowohl es selbst, als die Vollkommen-

heiten wirklich sind." (Object. V.) C. erwidert hierauf: „Ich sehe nicht ein, warum nicht die Existenz eben so gut eine Eigenschaft (proprietas) genannt werden kann, als die Allmächtigkeit, wenn man nämlich unter dem Wort Eigenschaft jedes Attribut oder Alles, was von einer Sache ausgesagt werden kann, versteht, wie es hier verstanden werden muß. Im Gegentheil: die nothwendige Existenz ist in Gott im strengsten Sinne eine Eigenschaft, denn nur ihm kommt sie zu und in ihm allein ist sie ein Bestandtheil des Wesens." (Resp. V. 74.) Allerdings hat D. recht, wenn er behauptet, daß die Existenz keine Perfektion oder Eigenschaft oder Attribut ist. Allein diese unrichtige Vorstellung hebt nicht die Wahrheit der Idee auf; und es kommt ja Alles darauf an, daß die Existenz in der Beziehung nur zum Wesen steht, in welcher Beziehung die Existenz die Bedeutung einer bloßen Perfektion verliert, und die der Perfektion der Perfektionen, der Realität der Realitäten bekommt.

Dem C. wurde außerdem noch von seinen Gegnern, so auch von dem Jesuiten Gabriel Daniel in seinem satyrischen Voyage du monde de Des-Cartes der Vorwurf gemacht, daß Gott nach ihm das Princip der Gewißheit sei, er erst durch die Gewißheit von Gottes Dasein gewiß werde, daß das, was er klar und deutlich einsehe, wahr sei, und doch daher, daß er klar und deutlich einsehe, daß die Existenz nothwendig in der Idee Gottes enthalten sei, die Gewißheit herhole, daß Gott existire, also das Erste durch das Zweite und das Zweite durch das Erste beweise*). Allein es ist zu bemerken, daß der Geist nicht erst vermittelst der Gewißheit von Gottes Dasein, sondern unmittelbar — denn das macht ja ihn gerade zum Geist, zum Bewußtsein — seiner selbst,

*) Iter per Mundum C. Amstel. 1694. p. 83—84. So sehr übrigens C. in dieser unterhaltenden und für die Geschichte der C. Philosophie wichtigen Schrift mitgenommen und lächerlich gemacht wird, so werden doch zugleich seine Verdienste anerkannt.

Digitized by Google

seiner Existenz gewiß ist, und eben so aus sich selbst gewiß ist und sein kann, daß Das, was er klar und deutlich einsieht, wahr ist, daß ferner Gott nicht sowohl erst das Princip der Gewißheit ist, als vielmehr das Princip der Vervollständigung der Gewißheit, der Bestätigung, der objektiven Autorisation, daß Das, was dem Geiste durch seinen klaren und deutlichen Begriff, aus ihm selbst gewiß ist, auch wirklich wahr sei. Allerdings bleibt ein Widerspruch übrig, der aber in der Sache selbst enthalten ist, in dem Geiste nämlich, wiefern er Selbst ist, und der sich daher auch später auf eine noch viel stärkere Weise, als in C., in verschiedenen moralischen und religiösen, selbst philosophischen Ansichten der neuern Zeit vorfindet, die den Geist als Selbst zu ihrem Princip haben, und als ein Niederschlag, gleichsam als der Satz der Cart. Philosophie angesehen werden müssen.

§. 63.

Das Princip der objektiven Gewißheit und Erkenntniß.

„Da ich gewiß bin, fährt C. fort, daß Gott ist das unendliche Wesen, das alle Perfektionen in sich enthält, so bin ich auch gewiß, daß Gott mich nie täuscht und betrügt; denn die Täuschung, der Betrug ist eine Unrealität, und kann daher, als solche, Gott, dem absolut Reellen nicht zukommen. (Medit. IV.) Er ist vielmehr die höchste Wahrhaftigkeit, die Quelle alles Lichtes. Es ist daher ein Widerspruch, daß er die eigentliche oder positive Ursache unserer Irrthümer ist. Es ist also nothwendig, daß das Licht der Natur oder das uns von Gott gegebene Erkenntnißvermögen nie ein Objekt erfassen kann, das nicht wahr ist, insofern es erfaßt wird, d. i. insofern es klar und deutlich erkannt wird. Denn Gott würde mit Recht ein Betrüger genannt, wenn er ein Erkenntnißvermögen uns gegeben hätte; das verkehrt wäre, und Falsches für Wahres ergriffe. Es schwindet daher jetzt *der frühere* Zweifel, der in mir deßwegen entstand, weil ich nicht

wußte, ob ich nicht vielleicht eine ſolche Natur hätte, die mich ſelbſt im Evidenteſten täuſchte. (Princ. Ph. I. 29. 30.) Durch die Gewißheit von der Realität und Wahrhaftigkeit Gottes werde ich darum jetzt auch gewiß, daß materielle Dinge exiſtiren; denn die Vorſtellungen von den materiellen Dingen producire ich nicht aus mir ſelbſt, ſie entſtehen im Gegentheil oft wider meinen Willen, und ohne daß ich dabei mitthätig bin, ich ſehe vielmehr klar ein, daß ſie von den Dingen ſelbſt herkommen; Gott würde mich daher täuſchen, wenn ſie anders woher als von den Dingen in mich kämen, und es exiſtiren folglich materielle Dinge. Eben ſo werde ich nun auch gewiß, daß ich mit einem Körper eng verbunden bin. Die Gewißheit aller Erkenntniß hängt daher allein von der Erkenntniß Gottes ab, ſo daß man, ehe man Gott kennt, nichts vollkommen wiſſen kann.“ (Medit. VI. u. IV.)

Der Geiſt hat ſich alſo wohl in dem Bewußtſein Gottes aus dem Standpunkt der bloßen Selbſtgewißheit zum Bewußtſein der Wahrheit und Unendlichkeit erhoben, aber er kommt doch nicht über ſich hinaus; denn das Bewußtſein von Gott iſt ſelbſt wieder nur die Gewißheit ſeiner ſelbſt, Gott ihm nur die Beſtätigung und Bewährung deſſen, was ihm aus ihm ſelbſt gewiß iſt, nur die Garantie, daß das, was er klar und deutlich einſieht, wahr iſt. Non dubium est, quin Deus sit capax, ea omnia efficiendi, quae ego sic percipiendi sum capax, nihilque unquam ab illo fieri non posse judicavi, nisi propter hoc, quod illud a me distincte percipi repugnaret. (Med. VI. p. 35.) Bei C. hat alſo ſchon Gott, in dieſer Beziehung wenigſtens, dieſelbe Bedeutung, die er faſt überall in der neuern Zeit erhielt, nur mit dem großen Unterſchied, daß bei C. Gott die Affirmation des denkenden Geiſtes iſt, während er nachher die Bedeutung bekam, nur die Beſtätigung, die Affirmation der ſubjektiven Herzenswünſche zu ſein.

Digitized by Google

§. 64.

Uebergang zur Naturphiloſophie Des-Cartes.

Für den Geiſt, der den Körper als ein nicht zu ſich Gehöriges von ſich ausſcheidet, und in dieſer Abſonderung und Unterſcheidung ſich als Geiſt erfaßt, iſt gerade die Natur das intereſſanteſte Objekt ſeiner Erkenntniß; denn eben in dieſer Unterſcheidung fixirt er ſie als ein weſentliches Objekt, zieht ſie alle ſeine Aufmerkſamkeit auf ſich, erweckt ſie in ihm die brennende Begierde, ſie kennen zu lernen. Gerade dadurch ja, daß er die Natur im Gegenſatze nur gegen ſich erfaßt und ſich wieder nur im Gegenſatze gegen ſie, iſt die Betrachtung und Erforſchung der Natur ein Intereſſe ſeines Weſens ſelber*). C. kann daher auch nicht geſchwind genug an die Naturphiloſophie kommen, nur in ihr iſt es erſt ihm wohl, ſie ſein angelegentlichſtes Intereſſe. Die Natur iſt aber für den Geiſt auf dieſem Standpunkte, wo ſie nur als das Andere, als der Gegenſatz des Geiſtes beſtimmt iſt, nur als Materie Objekt. Subſtanzialität, Wirklichkeit oder Realität hat für dieſen Geiſt nur das Gewiſſe, das Gewiſſe iſt ihm das Wahre, d. i. wahr, was er klar und deutlich einſieht oder vorſtellt. Nicht die riech- ſchmeck- taſt- und ſichtbare, kurz nicht die ſinnlich beſtimmte, die fühlbare Natur iſt ihm die ſubſtanzielle Natur; denn das Gefühl iſt dunkel, undeutlich, ungewiß, ſondern allein die klar und deutlich vorgeſtellte, die gewiſſe, die evidente Natur iſt für ihn die wirkliche Natur. Dieſe abſtrakte,

*) Wie Bacon und Hobbes hat aber auch C. zugleich ein praktiſches Intereſſe, nämlich das Heil der Menſchheit durch die Erkenntniß der Natur zu fördern, die Leiden der Menſchheit nicht durch ſupranaturaliſtiſche Gnadenmittel, ſondern durch natürliche Heilmittel zu heben. Er ſagt: — „Höret es ihr Seelſorger!“ — Animus enim adeo a temperamento et organorum corporis dispositione pendet, ut si ratio aliqua possit invenivi, quae homines sapientiores et ingeniosiores reddat quam hactenus fuerunt, credam illam in Medicina quaeri debere, und ſetzt dann noch hinzu, daß die Befreiung von unzähligen ſowohl leiblichen als geiſtigen Uebeln nur von der Erkenntniß der Natur abhängt. de Method. VI. p. 53.

Digitized by Google

von den sinnlichen Qualitäten abgesonderte, nur dem Geiste gegenständliche, evidente Natur ist aber eben die Materie, oder die Natur als Materie, und zwar als eine Materie, deren wesentliche Bestimmung die Ausdehnung ist. Die Materie ist zwar das direkt dem Geiste Entgegengesetzte, denn sie macht das Nichtgeistige zum Nichtgeistigen, den Körper zu dem, was er ist, seine wesentliche Bestimmung ist allein die Ausdehnung; aber doch ist gerade diese Betrachtungsweise der Natur als einer bloßen Materie, und der Materie als bloßer Ausdehnung die Anschauung, welche mit dem selbstgewissen Geiste identisch, oder doch am wenigsten ihm entfremdet ist, am nächsten ihm liegt, ihn nicht von sich entfernt, die Anschauung, in der der Geist bei und in sich selbst bleibt, in dem Bewußtsein und der Gewißheit seiner selbst, in der Absonderung und Abgezogenheit vom Sinnlichen*). Denn die Materie als bloße Ausdehnung, ist selbst abgesondert von den sinnlichen Bestimmungen, sie ist nur Gegenstand des Geistes, sie ist ein klarer und deutlicher Begriff, und, als dieser, eine Bejahung des Geistes, Ausdruck seiner Selbstgewißheit. Die Anschauung der Materie ist zwar eine Entäußerung des Geistes, aber sie ist keine Entfremdung, sie sondert den Geist nicht von sich selbst ab, sie stürzt ihn nicht aus dem klaren Himmel seiner Selbstgewißheit in die Nacht der Sinnenvorstellungen. Diese gewisse und evidente, den Geist nicht sich entfremdende, nicht aus dem Heiligthume seiner Selbstgewißheit reißende, nicht von seiner Absonderung vom Sinnlichen abziehende Anschauung der Natur ist aber eben die lediglich mathematische oder quantitative Anschauung derselben**); denn in dieser ist die Natur nur als Materie, als Ausdehnung Objekt, und nur als diese reell.

*) Vergl. hiermit die oben angeführte Stelle von Baco von Verulam über die Quantität.

**) Quorum (nämlich der Zahlen, Figuren, kurz der mathematischen Gegenstände) veritas adeo aperta est et naturae meae consentanea. (Medit. V.)

Digitized by Google

C. ſagt ſelbſt, daß er bei ſeiner Naturphiloſophie keine andere Materie zu Grunde lege, als die, welche Gegenſtand der Geometrie iſt, keine anderen als mathematiſche Principien bei der Phyſik anwende. Plane profiteor, me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode divisibilem, figurabilem et mobilem, quam Geometrae quantitatem vocant, et pro objecto suarum demonstrationum assumunt, ac nihil plane in ipsa considerare praeter istas divisiones, figuras et motus. (Princ. Phil. II. 64.) Darüber, daß dieſe Materie, obwohl ſie Abſtraktion iſt, Realität hat, keine Einbildung des Geiſtes iſt, erklärt ſich C. (R. d. C. ad C. L. R. Ep. p. 147.) Die Körper werden daher eigentlich nicht durch die Sinne oder die Imagination, ſondern allein durch die Intelligenz, den Verſtand wahrgenommen; d. i. das wahrhaft Exiſtirende, das wahrhaft Objektive in ihnen iſt nur das, was vom Verſtande ergriffen wird, was und wiefern es Objekt deſſelben iſt. Mihi nunc notum, ipsamet 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. (Medit. II.)

§. 65.

Die Principien der C.ſchen Naturphiloſophie.

„Das Weſen der Materie oder des Körpers überhaupt beſteht nicht darin, daß er hart, farbig oder gewichtig iſt, oder auf andere Weiſe die Sinne afficirt, ſondern allein darin, daß er in die Länge, Breite und Tiefe ausgedehnt iſt. Gewicht oder Schwere, Farbe und alle andere an der körperlichen Materie wahrnehmbaren Qualitäten können ohne Verletzung ihres Weſens aufgehoben werden, von keiner dieſer Qualitäten hängt daher ihre Natur ab. (Princ. Ph. II. 4.) Würde man den Körper als eine ſinnliche oder fühlbare Subſtanz beſtimmen wollen, ſo würde man ihn nur im Verhältniß zu unſern *Sinnen beſtimmen*, und daher nicht ſein ganzes Weſen, ſondern nur

Digitized by Google

eine Eigenschaft von ihm angeben; denn da die Existenz seines Wesens nicht von der Existenz des Menschen abhängt, so hängt es nicht von den Sinnen ab. (Epist. I. 27.) Alle sinnlichen Eigenschaften sind nur gewisse in unserm Bewußtsein vorhandene Gefühle, die eben so verschieden sind von den Körpern selbst, als der Schmerz von der Gestalt und Bewegung des Körpers, der ihn verursacht, sie bestehen allein in der Bewegung oder Beraubung der Bewegung und der verschiedenen Lage und Zusammenstellung der körperlichen Theile, sie drücken nichts Reelles aus, sind nur dunkle, unklare Bestimmungen oder Vorstellungen unsers Bewußtseins oder Denkens. (Respons. VI. Medit. III.) Das Wesen der Körper ist allein die Ausdehnung. Dagegen ließe sich aber einwenden, daß die meisten Körper so verdünnt und verdickt werden können, daß die verdünnten mehr Ausdehnung haben, als die verdichteten, und daß man die Substanz des Körpers von seiner Größe oder Quantität, und die Quantität selbst wieder von der Ausdehnung unterscheiden könne, ferner, daß man da, wo man nichts weiter wahrnimmt als Ausdehnung, nicht sagt, daß ein Körper da sei, sondern nur der Raum, und zwar der leere Raum, der fast Allen für ein bloßes Nichts gilt. (Princ. Ph. II. 5.)

Die Verdünnung und Verdichtung ist aber, wenn man nur das annimmt, was man klar und deutlich vorstellt, nichts andres, als eine Veränderung der Gestalt. Verdünnte Körper sind diejenigen, zwischen deren Theilen viele mit andern Körpern angefüllte Zwischenräume sind, dichter werden sie nur dadurch, daß ihre Theile durch eine gegenseitige Annäherung diese Zwischenräume vermindern oder gänzlich aufheben, in welchem Falle sich ein Körper in dem Zustand der absoluten Dichtheit befände. Deßwegen ist er aber nicht weniger ausgedehnt, als wenn er in dem Zustande, wo seine Theile weiter von einander abstehen, einen größern Raum einnimmt; denn alle Ausdehnung in den Zwischenräumen kommt nicht ihm selbst zu, sondern den Körpern, die diese Zwischenräume einnehmen, gleichwie ein Schwamm, wenn er

Digitized by Google

von einer Flüſſigkeit aufgetrieben iſt, ſeinen einzelnen Theilen nach nicht ausgedehnter iſt, als wenn er trocken und zuſammengedrückt iſt, ſondern jetzt nur größere Poren hat, und daher durch einen größern Raum ſich ausdehnt. (Ebend. 6.)

Was die Quantität betrifft, ſo iſt dieſe nur der Vorſtellung nach, nicht an ſich oder wirklich von der ausgedehnten Subſtanz verſchieden. Eben ſo iſt der Raum oder der innere Ort nicht realiter, ſondern nur unſerer Vorſtellungsweiſe nach von der in ihm enthaltenen körperlichen Subſtanz verſchieden. Denn die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe, die das Weſen des Raums, macht auch das des Körpers aus. Nur darin liegt der Unterſchied, daß wir ſie am Körper im Einzelnen und Beſondern betrachten, und glauben, ſie ändere ſich ſo oft, als der Körper ſich ändert, beim Raum aber nur im Allgemeinen ſie betrachten, ſo daß wir mit der Veränderung des den Raum erfüllenden Körpers nicht auch eine Veränderung in der Ausdehnung des Raumes ſelbſt annehmen, ſo lange ſie in derſelben Größe, Geſtalt und Lage zwiſchen den äußern Körpern, durch die wir den Raum beſtimmen, bleibt. Dieſe Einheit des Raumes und des Körpers iſt leicht einzuſehen, wenn man von der Vorſtellung eines Körpers, z. B. des Steines alles abſondert, was nicht zum Weſen des Körpers gehört, alſo die Härte, denn wenn der Stein flüſſig wird, oder in ganz kleine Stäubchen zertheilt wird, ſo verliert er ſie, ohne doch deßwegen aufzuhören, Körper zu ſein, dann die Farbe, denn manche Steine ſind ſo durchſichtig, daß ſie ganz farblos ſind, ferner die Schwere, denn das Feuer wird ungeachtet ſeiner Leichtigkeit doch für einen Körper gehalten, endlich Kälte und Wärme und alle andere Beſchaffenheiten, weil ſie entweder beim Steine nicht in Betracht kommen, oder er die Natur des Körpers nicht verliert, wenn ſie verändert werden. Nach der Abſonderung und Wegwerfung dieſer Beſchaffenheiten bleibt nun nichts in der Vorſtellung des Steins übrig, als die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe. Aber dieſe Ausdehnung enthält auch die Vorſtellung

Digitized by Google

des Raumes und zwar nicht nur des vollen, sondern auch des leeren Raumes. Nur in unsrer Vorstellungsweise liegt der Unterschied. Wenn nämlich der Stein aus dem Orte oder Raume, in dem er ist, weggenommen ist, so glauben wir, daß damit auch seine Ausdehnung aufgehoben sei, weil wir sie als einzeln und von ihm absonderlich ansehen, von der Ausdehnung des Raumes jedoch, in dem der Stein war, glauben wir, daß sie übrig und dieselbe bleibe, wenn gleich jetzt jener Raum schon von irgend einem andern Körper erfüllt ist, oder auch für leer angesehen wird. Hier betrachten wir nämlich die Ausdehnung im Allgemeinen, die eben so gut die Ausdehnung des Steins, wie aller andern Körper ist, wenn sie nur dieselbe Größe, Gestalt und Lage zwischen den äußern, jenen Raum bestimmenden Körpern behält. Da die Ausdehnung des Raums, oder — denn es ist eins — des innern Orts nicht von der Ausdehnung des Körpers unterschieden ist, so kann es offenbar auch keinen leeren Raum geben, in dem keine Substanz wäre. Denn schon daraus allein, daß der Körper ein in die Länge, Breite und Tiefe Ausgedehntes ist, schließen wir mit Recht, daß er eine Substanz ist, weil der Gedanke, daß das Nichts eine Ausdehnung habe, sich widerspräche. Derselbe Schluß gilt nun aber auch von dem als leer vorausgesetzten Raume, denn weil in ihm Ausdehnung ist, so ist nothwendig auch Substanz in ihm. (Ebend. §. 10—12. u. 16.)

Aus der Einheit der körperlichen Substanz mit der Ausdehnung und dem Raume folgt, daß in einem Gefäße, wenn es mit Blei oder Gold oder sonst einem andern noch so schweren und harten Körper angefüllt ist, nicht mehr Materie oder körperliche Substanz ist, als wenn es nur Luft enthält, oder für leer angesehen wird. Denn die Quantität der Theile der Materie hängt nicht von ihrer Schwere oder Härte ab, sondern allein von der Ausdehnung, die in demselben Gefäße immer gleich ist. Es folgt ferner daraus, daß es unmöglich ist, daß es ihrer Natur nach untheilbare Theile der Materie giebt. Denn da sie, wenn es deren welche giebt, nothwendig ausgedehnt sein müssen,

Digitized by Google

sie mögen nun auch noch so klein vorgestellt werden; so können wir immer noch einen jeden Theil in zwei oder mehrere kleine Theile im Gedanken zertheilen, und daraus ihre Theilbarkeit erkennen. Denn wir können nichts im Gedanken theilen, ohne eben dadurch seine Theilbarkeit zu erkennen, und es würde daher das Urtheil, es sei untheilbar, unsrer Erkenntniß widersprechen. (Ebend. 20.)

Die Welt oder der Inbegriff der körperlichen Substanz hat keine Gränzen der Ausdehnung. Die Materie des Himmels und der Erde ist eine und dieselbe. Wenn es auch unzählige Welten gäbe, so müßten sie doch alle aus derselben Materie bestehen, und es kann daher nicht mehrere, sondern nur Eine Welt geben; denn wir sehen deutlich ein, daß jene Materie, deren Wesen allein in der Ausdehnung besteht, alle möglichen oder vorstellbaren Räume, in deren jene Welten sein müßten, einnehmen würde, und finden von keiner andern Materie eine Vorstellung in uns. Im ganzen Universum existirt also nur eine und dieselbe Materie; denn alle Materie ist nur durch dieß Eine bestimmt, daß sie ausgedehnt ist. Und alle Eigenschaften, die wir mit Klarheit an ihr wahrnehmen, reduciren sich darauf allein, daß sie theilbar und ihren Theilen nach beweglich ist, und daher alle diese Bestimmungen annehmen kann, die wir aus der Bewegung ihrer Theile ableiten können. Denn die Theilung, die blos durch den Gedanken geschieht, ändert nichts, sondern alle Mannigfaltigkeit der Materie oder die Verschiedenheit aller ihrer Formen hängt von der Bewegung ab. Die Bewegung aber, nämlich die örtliche (denn keine andere kann gedacht werden) ist die Versetzung eines Theils der Materie oder eines Körpers aus der Nähe der Körper, die ihn unmittelbar berühren, und als ruhend angesehen werden, in die Nähe anderer. (Ebend. 21—25.)

Die Ursache der Bewegung ist theils eine allgemeine und ursprüngliche, welche die allgemeine Ursache aller Bewegungen in der Welt ist, theils eine besondere, von der es kommt, daß die

Digitized by Google

einzelnen Theile der Materie Bewegungen bekommen, die sie vorher nicht hatten. Die allgemeine Ursache ist Gott, der die Materie zugleich mit der Bewegung und Ruhe im Anfang erschuf, und schon allein vermöge seiner natürlichen Mitwirkung so viel Bewegung und Ruhe in ihr erhält, als er Anfangs in sie legte. Denn obgleich die Bewegung nichts anders an der bewegten Materie ist, als eine Bestimmung oder Affektion derselben, so hat sie doch eine bestimmte Größe oder Quantität, die, obgleich in den einzelnen Theilen der Materie verschieden, im Ganzen doch immer dieselbe bleibt, so daß, wenn ein Theil der Materie sich um das Doppelte schneller bewegt als ein andrer, und dieser andere um das Doppelte größer ist, als der erstre, eben so viel Bewegung im kleinern, als im größern ist, und daß, je langsamer die Bewegung eines Theils geschieht, desto schneller die Bewegung irgend eines andern ihm gleichen ist. Wir sehen auch ein, daß in Gott nicht nur die Unveränderlichkeit seines Wesens, sondern auch die seiner Wirkungsweise eine Vollkommenheit ist. Weil nun Gott die Theile der Materie bei ihrer Erschaffung verschiedentlich bewegte, und diese ganze Materie auf dieselbe Weise, und in demselben Verhältniß, als er sie erschuf, erhält, so ist es vernünftig, anzunehmen, daß er auch immer dieselbe Größe der Bewegung in ihr erhalte. (Ebend. 36.)

Aus dieser Unveränderlichkeit Gottes lassen sich folgende Gesetze der Natur erkennen, die die sekundären und besondern Ursachen der verschiedenen Bewegungen in den einzelnen Körpern sind. Das erste dieser Gesetze ist: Jedes Ding, inwiefern es einfach und ungetheilt ist, bleibt für sich selber immer in demselben Zustande, und wird nur von äußern Ursachen verändert, wenn es also z. B. ruht, wird es nie von sich selbst, sondern nur von einer äußern Ursache in Bewegung gesetzt; wenn es sich bewegt, wird es stets nur durch die Hindernisse anderer Körper, z. B. den Widerstand der Luft zur Ruhe gezwungen, außerdem aber würde es sich immer fortbewegen. Das zweite Gesetz der Natur ist: Jeder Theil der Materie für sich besonders betrachtet, strebt nur darnach,

Digitized by Google

in gerader, aber nicht in krummer Linie die Bewegung fortzusetzen. Jeder Körper daher, der sich im Kreise bewegt, ist beständig bestrebt, von dem Mittelpunkt des Kreises, den er beschreibt, wegzukommen. Das dritte Gesetz der Natur ist dieses: Wenn ein bewegter Körper einem andern begegnet, und eine geringere Kraft zur Fortsetzung seiner Bewegung in gerader Linie hat, als der andere zum Widerstandleisten, so bekommt er eine andere Richtung, und verliert so nicht seine Bewegung, sondern nur die Richtung derselben; hat er aber eine größre Kraft, so bewegt er den andern mit sich fort und verliert so viel von seiner Bewegung, als er dem andern mittheilt. Die Kraft aber eines Körpers, in einen andern einzuwirken, oder der Thätigkeit eines andern zu widerstehen, besteht darin allein, daß ein jedes Ding für sich selbst in demselben Zustand, in dem es ist, zu verbleiben sich bestrebt. Das Verbundene hat daher einige Kraft, die Trennung zu verhindern, das Getrennte, getrennt zu bleiben, das Ruhende, in seiner Ruhe zu beharren, und folglich dem zu widerstreben, was sie ändern kann, das sich Bewegende, in seiner Bewegung, d. i. in der Bewegung von derselben Geschwindigkeit und Richtung zu verbleiben" *). (Ebend. 37—43.)

§. 66.

Kritik des Princips der carteſiſchen Naturphiloſophie.

Der Haupt- und Grundmangel in der carteſiſchen Naturanſchauung liegt nicht nur darin, daß er das Weſen der Materie lediglich in die ganz einfache, abſtrakte Beſtimmung der Ausdehnung ſetzte, ſondern auch darin, daß er überhaupt die Materie, als ſolche, in der Abſtraktion von der Bewegung als das einzig Subſtanzielle von der Natur zu Grunde legte, ſie nur in der Beſtimmung der Poſitivität, nicht auch

*) Eine Beurtheilung der carteſiſchen Geſetze der Bewegung ſowohl im Allgemeinen als im Beſondern vom Standpunkt der Phyſik aus findet man in Fiſchers *Geſchichte der Phyſik* S. 322—327 und 355—360. I. B.

Digitized by Google

r Negativität erfaßte, nicht das Mangelhafte der Materie für ſich
bſt, das die Materie als eine bloße Materie Aufhebende in ihr
lbſt erkannte. Der Hauptmangel alſo iſt der, daß er die Bewe-
ung, die eben die Indifferenz des bloßen Ausgedehnt- und Außer-
inanderſeins der materiellen Theile aufhebt, die Theile aus ihrer todten
ndifferenz aufſchreckt, wacker durch einander rüttelt, und dadurch, daß
e die Materie der Beſtimmung der Indifferenz, die ſie zur bloßen
Materie macht, beraubt, Unterſchied, Beſchaffenheit, Phyſikaliſches in
hr erzeugt, und ſo gewiſſermaßen ſie immateriell macht, vergeiſtigt,
aher die erſte abſtrakte Form des Lebens oder das erſte abſtrakte Princip
ller Qualität und alles Lebens iſt, nicht aus der Materie ſelbſt
ntſpringen ließ, nicht aus und in ihr ſelbſt enthalten erkannte, ſondern
n Gottes Macht ſeine Zuflucht nahm, und ſo äußerlich ſie in die Natur
neinſchleppte*). E. wie Hobbes erkannten, daß die Materie für ſich
llein zur Konſtruktion der Natur unzulänglich ſei, und trugen daher,
heils durch die Erkenntniß dieſes Mangels, theils durch die Erfahrung
azu bewogen, die Bewegung mit zur Materie hinzu, verbanden ſie
ußerlich mit ihr; aber ſie erkannten nicht, daß dieſes Bedürfniß der
Bewegung nicht nur ein ſubjektives, ſondern ein objektives, ein
Bedürfniß der Materie ſelbſt iſt, daß die Bewegung ihr ſelbſt
urchaus weſentlich, eine aus ihr ſelbſt hervorgehende Nothwendigkeit,
aß ſie, um in perſonificirenden Bildern die Sache zu erläutern, nichts
ndres iſt, als der aus ihrem eignen Magen in der Materie aufſteigende
kel an ſich, als die aus ihren eignen Eingeweiden ſich erhebende

*) Henricus Morus behauptet gegen Carteſius in einem Briefe an ihn, daß die Materie ein dunkles Leben ſei. „Hinc enim illud consurgeret, quod a meo intellectu minime alienum est materiam utique vitam esse quandam obscuram, (utpote quam ultimam Dei umbram existimo) nec in sola extensione partium consistere, sed in aliquali semper actione, h. e. vel in quiete vel in motu, quorum utrumque revera actionem esse ipse concedis. Ren. Desc. Epist. P. I. Ep. LXX. p. 348.

Digitized by Google

Indignation über die Leerheit und Stupidität ihrer Indifferenz, die sie aus dem Schlaf ihrer absoluten Geistlosigkeit zu dem unterscheidenden Tageslicht eines bestimmten Lebens aufweckt.

So mangelhaft und abstrakt aber auch die Grundprincipien der Naturphilosophie des C. sind, und so viele übereilte, unbegründete Hypothesen, wie z. B. die Hypothese von seinen Wirbeln, er auch aufstellte; so bleibt ihm doch nicht nur das hohe Verdienst, auch in der Naturphilosophie von Vornen angefangen, sich zu einer neuen, aus selbstständigem Geiste erzeugten, die Natur im Großen umfassenden Anschauung derselben erhoben, und mit Macht auch im Gebiete der speciellen Gegenstände der Naturwissenschaften den menschlichen Geist in Thätigkeit versetzt, die Gelegenheit zu fernern Entdeckungen und Berichtigungen gegeben, und selbst manche richtige Gesetze gefunden zu haben, sondern es bleibt ihm auch das noch viel höhere Verdienst, das geistige und allgemeine, das metaphysische oder spekulative Princip, welches den Standpunkte der Erfahrung und namentlich des auf Erfahrung gegründeten Naturstudiums zu Grunde liegt, und ihm objektive, allgemeine Bedeutung giebt, zuerst bestimmt ausgesprochen zu haben. Denn die Erfahrung setzt, wie schon früher gezeigt wurde, als die geistige und verborgene Bedingung ihres Anfangs das geistige Princip voraus, welches den Geist seiner Philosophie ausmacht, wenn er es gleich in seiner abstraktesten und beschränktesten Form aussprach. Die Naturwissenschaften, besonders aber die Physik stand daher auch bis auf die neuesten Zeiten im Wesentlichen und Allgemeinen, d. i. dem metaphysischen oder naturphilosophischen Theil nach auf dem Standpunkt der Philosophie des C., obwohl die meisten Physiker keine Cartesianer waren, sondern im Gegentheil mehr dem Atomismus huldigten, der aber im Wesentlichen selbst nicht von der Naturphilosophie des C. verschieden ist, da er eben so, wie diese, auf bloßem Mechanismus und Materialismus beruht. Denn die allgemeinen Principien der Naturphilosophie des C., seine Anschauung von der Natur als einer bloßen

Digitized by Google

Materie, von der Bewegung, als einem äußerlich oder unbegreiflich mit der Materie Verbundenen, von den Poren, von der Indifferenz der Materie blieb auch die Grundlage der spätern Physik.

§. 67.

Die Aufhebung der Gegensätze von Geist und Natur, und deren Kritik.

Die Naturphilosophie des C. hat, wie jede Anschauungsweise der Natur, die auf denselben allgemeinen Principien, von denen C. ausgeht, oder auf diesen verwandten beruht, die Natur zu ihrem Objekte als ein Todtes, Mechanisches, Aeußerliches; denn sie hat sie nur in ihrem Unterschiede vom Geiste, blos in dem Gegensatz gegen ihn, der doch das Princip alles Lebens ist, und darum nur als Materie zu ihrem Gegenstande. Wohl erhebt sich der Geist auch auf dem Standpunkt der cartesischen Philosophie vermittelst des Bewußtseins von der Existenz der unendlichen Substanz, die in keinem Gegensatze steht, zur Aufhebung des Gegensatzes zwischen Geist oder Seele und Materie, und kommt also auch auf diesem Standpunkte in einem Punkte die Anschauung vom Leben, d. i. eben von der Einheit des Geistes und der Materie zum Vorschein. Allein es kommt zu keiner wirklichen Einheit. Die Begriffe des Geistes und der Materie sind zwei ganz verschiedene; alle körperlichen Bestimmungen reduciren sich auf die Ausdehnung als ihr gemeinschaftliches Wesen; alle geistigen Akte aber oder Bestimmungen, wie Wollen, Fühlen, Einbilden haben zu ihrem gemeinschaftlichen Wesen das Denken, die Vorstellung oder das Bewußtsein; aber die Akte des Körpers haben durchaus keine Gemeinschaft mit den Akten des Geistes, das Denken, das gemeinschaftliche Wesen der geistigen Bestimmungen, und die Ausdehnung, das gemeinschaftliche Wesen aller körperlichen Bestimmungen, sind der Gattung nach unterschieden. Der Körper ist seiner Natur nach immer theilbar, der Geist aber durchaus untheilbar; denn das denkende Wesen kann keine Theile in sich unterscheiden, es ist

Digitized by Google

ein durchaus identiſches Weſen. Alles, was daher vom Körper gilt, muß vom Geiſte verneint werden, beide ſchließen ſich aus*), ſie ſind ihrem Begriffe nach ſelbſtſtändig, unabhängig von einander, beide ſind für ſich ſelbſt complete oder vollſtändige Subſtanzen**). Es iſt alſo unmöglich, daß eine lebendige, organiſche aus ihrem Begriffe hervorgehende Einheit beider zu Stande komme, es iſt nur der Denker das Subjekt, das ſie verbindet, ſie bleiben an ſich ſelber auseinander; und da die Einheit nur eine willkührliche ſubjektive iſt, keine in den objektiven Begriffsbeſtimmungen der Materie und des Geiſtes enthaltene, ſo kann ſie nichts weiter als eine Zuſammenſetzung ſein. Die Kategorie oder Gedankenbeſtimmung der Zuſammenſetzung iſt, wenn einmal Geiſt

*) Omnes illi actus (scl corporei) conveniunt sub una communi ratione extensionis: sunt deinde alii actus, quos vocamus cogitativas, ut intelligere, velle etc., qui omnes sub ratione communi cogitationis sive perceptionis sive conscientiae conveniunt. Actus cogitativi nullam cum actibus corporeis habent affinitatem, et cogitatio, quae est ipsorum ratio communis, toto genere differt ab extensione, quae est ratio communis aliorum (corporeorum), (Respons. III.) Adverto, magnam esse differentiam inter mentem et corpus in eo, quod corpus ex natura sua sit semper divisibile, mens autem plane indivisibilis; nam sane cum hanc considero sive me ipsum, quatenus sum tantum res cogitans, nullas in me partes possum destinguere, sed rem plane unam et integram me esse intelligo, neque etiam facultates volendi etc. ejus partes dici possunt, quia una eademque mens est, quae vult, quae sentit, quae intelligit. (Medit. VI.) De mente non modo intelligimus, illam esse sine corpore, sed etiam omnia illa, quae ad corpus pertinent, de ipsa posse negari. (Resp. IV.)

**) In Beziehung auf den Menſchen, den Geiſt und Materie conſtituiren, nennt E. beide unvollſtändige Subſtanzen. Mens et corpus sunt substantiae incompletae, cum referuntur ad hominem, quem componunt, sed solae spectatae sunt completae. (Resp. IV. p. 122 u. R. Desc. Notae p. 180.) Abgeſehen davon, daß E. der wahren Idee ſeiner Philoſophie widerſpricht, indem er den Geiſt inſofern gleichſetzt der Materie, da doch nur dem Geiſte eine unvermittelt gewiſſe und unbedingt reale Exiſtenz zukommt, aber nicht der Materie; ſo hätte vielmehr E., wiewohl nicht zu läugnen iſt, daß auch der Geiſt, der zu ſeinem Gegenſatz die Materie hat, ein unvollſtändiger Geiſt iſt, nicht in der Materie, wie ſie mit dem Geiſte zu einem Weſen verbunden iſt, ſondern in ihr ſelbſt, wie ſie für ſich iſt und für ſich betrachtet wird, ihre Unvollſtändigkeit erkennen, gerade in ihrer Trennung ihren Mangel und ihr Elend finden ſollen.

und Materie in einer einſeitigen Geſchiedenheit von einander angenommen und fixirt ſind, und dieſe Geſchiedenheit als der richtige, wahre Begriff von ihnen vorausgeſetzt iſt, und doch beide dann verbunden werden ſollen, die einzige, in der dieſe ihre Verbindung aufgefaßt werden kann; denn die Zuſammenſetzung iſt eben eine Verbindung, in der die Verbundenen unverbunden, außereinander bleiben. Statt daß daher durch die Zuſammenſetzung eine Einheit zu Stande kommen ſoll, kommt nur durch ſie ein Widerſpruch zu Stande; denn Materie und Geiſt ſind ſich direkt entgegengeſetzt, geſchieden, in dieſer Geſchiedenheit ſelbſtſtändig, unvereinbar, und doch vereint. Intelligitur, quod notiones rei cogitantis et rei extensae sive mobilis sint plane diversae, atque a se mutuo independentes, repugnetque, ut illae res, quae a nobis tanquam diversae et independentes clare intelliguntur, separatim saltem a Deo poni non possint: adeo ut, quotiescunque illas in uno et eodem subjecto reperimus, ut cogitationem et motum corporeum in eodem homine, non debeamus idcirco existimare, ipsas ibi esse unum et idem unitate naturae, sed tantum unitate compositionis. (Resp. VI. 157. u. p. 156.) C. ſagt allerdings, daß der Geiſt nicht etwa, wie ein Schiffer in ſeinem Fahrzeug, in ſeinem Körper ſei, ſondern aufs innigſte mit ihm verbunden, und gleichſam vermiſcht (arctissime conjunctum et quasi permixtum) ſei, ſo daß er gewiſſermaßen Ein Weſen mit ihm ausmache (Medit. VI.); allein das ſind nur Behauptungen, die ihm die Erfahrung, welche, wie C. ſelbſt eingeſteht (Epist. P. I. ep. 30. u. Med. VI.), uns durch das bloße Gefühl ſchon lehrt, daß die Seele mit dem Leib Eins ſei, aufgedrungen hat; ſie gehen nicht aus ſeinen Principien hervor, aus den Beſtimmungen, die er als die objektiven Beſtimmungen des Geiſtes und der Materie anerkennt, ſie ändern daher nichts an der Sache, heben nicht die Unvereinbarkeit des Leibes und der Seele auf, die von vorn herein als zwei ſelbſtſtändige Subſtanzen beſtimmt ſind. C. widerſpricht ſich daher auch nirgends mehr, als in dieſem Punkte. So ſagt er z. B. non est

proprie de essentia mentis, quod humano corpori sit unita (Resp. IV.), die Einheit von Seele und Materie sei nur eine Unitas compositionis, nicht Naturae, und doch wieder, mentem substantialiter corpori esse unitam, sie sei eine unio substantialis. (Ebend.) Uebrigens sah C. selbst nur zu gut die große Schwierigkeit ein, die bei seinem Begriffe vom Geiste die Vereinigung desselben mit der Materie hat; denn beide müßten zugleich als unterschieden, zugleich als identisch gefaßt werden, weil die Verbindung zweier Dinge fassen nichts anders heiße, als sie in ihrer Identität begreifen: concipi debent ut unum quid et simul ut duo diversa; duarum enim rerum conjunctionem concipere aliud non est, quam illas ut unum quid concipere. (Ep. P. I. 30.) Die Schwierigkeit, den Unterschied und die Einheit zugleich des Geistes und der Materie zu fassen, sucht C. dadurch zu heben, daß er drei Erkenntnißweisen, drei Gattungen ursprünglicher, allgemeiner Begriffe, erstlich den Begriff des Geistes, zweitens den des Körpers, drittens den der Verbindung beider unterscheidet. Der Begriff der Seele ist ein rein intellectueller Begriff, oder die Seele erfaßt sich allein durch den reinen Verstand; der Körper kann auch durch den bloßen Verstand gefaßt werden, aber weit besser durch den Verstand in Verbindung mit der Einbildungskraft, die Verbindung aber von Leib und Seele, und was darauf sich bezieht, kann nur dunkel durch den Verstand allein oder in Verbindung mit der Imagination, am klarsten aber durch das Gefühl (per sensus) erfaßt werden*). (Ebend.)

*) Einige Stellen finden sich allerdings auch in Carteſius, die auf die Einheit von Geist und Materie hindeuten, aber sie stehen ganz isolirt da. So sagt er vom organischem Leibe: id (corpus) unum est et quodammodo indivisibile ratione dispositionis suorum organorum, quae omnia ita ad se mutuo referuntur, ut quodam ex illis ablato reddatur totum corpus mancum ac defectivum. (De Passionibus P. I. Art. 30.) Er erkennt also hier in dem Leibe die Bestimmung der Einfachheit und Untheilbarkeit an, die er sonst nur dem Geiste beilegt. So sagt er auch:

Digitized by Google

Die Schwierigkeit der Vereinbarkeit oder vielmehr die Unvereinbarkeit des Geistes mit der Materie in der cart. Philosophie geht, wie schon erwähnt, daraus hervor, daß C. den Geist nur in der Bestimmung des bewußten Selbsts und dieses als die Seele, als den Geist selbst erfaßte; denn von diesem, vom Körper sich absondernden, diese Absonderung als seine positive, totale, als seine Wesenbestimmung setzenden Geiste aus ist eine Verbindung mit dem Körper unmöglich; denn das Selbst ist gerade das, was die unmittelbare Verbindung zwischen Leib und Seele aufhebt, was im Menschen nur entsteht durch die Abstraktion von seinem Leibe, in der er den Leib als ein nicht zu seinem Selbste Gehöriges, als eine bloße Materie von sich abtrennt. C. vermehrt diese Schwierigkeit noch dadurch, daß er, der überhaupt, als Anfänger der neuern Philosophie, noch nicht ganz frei vom Geiste der ältern Metaphysik und daher nicht im Stande war, die seiner Philosophie, namentlich vom Geiste zu Grunde liegenden Ideen in strenger Consequenz und Bestimmtheit ans Licht zu bringen und durchzuführen, die negative, unbestimmte, gespenstige Form oder Bestimmung der Untheilbarkeit und Einfachheit auf den Geist anwendet, da doch der reelle, bestimmte Unterschied des Geistes von der Materie, die Immaterialität desselben von ihm allein in die Einheit des Denkens oder Selbstbewußtseins gesetzt ist, von welcher die Bestimmung der Einfachheit oder Untheilbarkeit erst der abgezogne Ausdruck ist, und zu welcher sich diese verhält, wie zum wirklichen Geist das Gespenst, zum lebendigen Wesen sein Schatten. So wie aber die Einfachheit nur das abgezehrte und abgezogene Gespenst von der lebendigen, konkreten Bestimmung der Einheit des Selbstbewußtseins, und daher keine positive Bestimmung ist, durch die ich den

quamvis possit quispiam animam ut materialem concipere (quod proprie est ejus cum corpore conjunctionem concipere), nihilominus postea cognoscitur, illam esse ab eo separabilem. Extensionem animae tribuere hoc enim aliud non est, quam illam corpori unitam concipere. (Epist. P. I. 30.) Eine Stelle, die übrigens den so isolirt, als dunkel dasteht.

Digitized by Google

Geiſt oder die Seele beſtimme und erkenne; ſo iſt es auch ganz unmöglich von dieſer abgezehrten Beſtimmung aus die Einheit des Geiſtes und der Materie, die Verbindung des einfachen Weſens mit dem zuſammengeſetzten zu erfaſſen.

Da C. lediglich in das Selbſtbewußtſein das Weſen des Geiſtes ſetzt, das bewußte oder denkende Selbſt nach ihm die ganze Seele oder der ganze Geiſt iſt, denn er unterſcheidet nicht Seele und Geiſt, wo alſo kein Bewußtſein und Wille, auch keine Seele, ſondern nur Materie iſt, ſo iſt es auch eine nothwendige Folge ſeiner Philoſophie, daß die Thiere bloße Automate, Maſchinen, alle ihre Bewegungen nur mechaniſch ſind*), nicht aus einem geiſtigen Princip erfolgen — eine nothwendige Folge überhaupt, daß C. in der Erklärung der Lebens- und Seelenerſcheinungen ein bloßer Materialiſt iſt, denn alle Thätigkeiten und Bewegungen, die ohne unſer Selbſt, ohne unſern Willen geſchehen, geſchehen nach ihm ohne Seele, alſo auf nur materielle oder vielmehr mechaniſche Weiſe. Ita ut omnes motus, qui nobis eveniunt, voluntate nostra nihil ad eos conferente, (ut saepe evenit, nos respirare, ambulare et denique omnes actiones facere, quae nobis cum bestiis communes sunt) non aliunde pendeant, quam a conformatione nostrorum membrorum, et cursu, quem spiritus excitati per calorem cordis naturaliter sequntur in cerebro, in nervis et in musculis: eodem modo, quo motus automati producitur sola virtute manuchae et figura suarum rotularum. (De Passionibus P. I. Art. XVI.) „Wenn Jemand, ſagt er eben daſelbſt Art. XIII. geſchwind die Hand nach unſern Augen ausſtreckt, als wenn er uns ſchlagen wollte, ſo ſin-

*) Es thut nichts zur Sache, wenn C. ſchon lange vor ſeinen metaphyſiſchen Meditationen dieſe ſeine Anſicht von den Thieren in einer Jugendarbeit niedergelegt hat. Vergl. Baillet la Vie de Mr. Des-Cartes L. I. Ch. 11. — Daß die Thiere nicht denken, beweiſt C. daraus, daß ſie keine eigentliche Sprache haben, und dieſen Mangel leitet er nicht ab von dem Mangel der Organe, ſondern dem Mangel des Denkens. Epist. I. 67. 54.

Digitized by Google

n wir, wenn wir gleich wissen, daß er unser Freund ist und es nur s Scherz thut, also uns kein Leid zufügen wird, uns doch nicht ent- lten, die Augen zu schließen — ein Beweis, daß sie nicht durch unsere eele geschlossen werden, denn es geschieht wider unsern Willen, lcher ihre einzige oder wenigstens vorzüglichste Thätigkeit ist, sondern ß die Maschine unseres Körpers so gemacht ist, daß die Bewegung ter Hand gegen unsere Augen eine andere Bewegung in unserm Hirn regt, welche die Lebensgeister in die die Augenlider zusammendrük- den Muskel hinabführt."

§. 68.

Schlußbemerkungen über die C. Philosophie.

(1847.)

Die Cartesische Philosophie ist in vielerlei Beziehungen sehr lehr- ich, besonders aber deßwegen, weil sie die Entstehung der menschlichen orstellung vom Geiste — als einem selbstständigen, von allem Körper- hen, Sinnlichen, Materiellen unterschiednen Wesen — so offen und r darlegt. C. macht die Ausdehnung zum absoluten, zum allumfas- den, erschöpfenden Wesen des Körpers, des Materiellen überhaupt; m hat aber der Gedanke keine Ausdehnung, keine Länge, Breite und efe, also ist das Denken keine Körperkraft, sondern etwas schlechthin nkörperliches, Unsinnliches. Wenn ich Etwas zu Allem mache, so ist thwendig das Gegentheil dieses Etwas das Nichts von Allem, und ; habe zur Bestimmung desselben nur negative, d. i. nicht bestimmende, ichts sagende Prädikate oder Worte wie Immateriell, Unkörperlich, nsinnlich, Unausgedehnt u. dergl. Die einzige positive, d. i. Etwas gende Bestimmung, die einzige, mit der ich auf die Frage: was ist enn dieses Nichts von allem Körperlichen? antworten kann, ist: das Denken, so daß es also heißt: der Geist ist ein denkendes Wesen. llein was ist damit gesagt und erklärt? Ich erkläre das Denken durch

Digitized by Google

ein denkendes Weſen, d. h. ich mache eine Wirkung zur Urſache, ei
Erſcheinung zum Weſen, eine Funktion zur Perſon; ich mache di
Denken zum Grund, zur Vorausſetzung des Denkens, kurz das Denk
zur Urſache ſeiner ſelbſt. Das Weſen, welches als Causa sui, a
Urſache ſeiner ſelbſt, als von ſich ſelbſt ſeiend gefaßt wird, iſt nur d
ontologiſche, gegenſtändliche Ausdruck dieſes Denkens, welches d
Denken aus ſich ſelbſt erklärt, das Denken zum Prädikat und Subj
d. i. zum Weſen und Grund des Denkens macht. Ich ſchließe, ſp
C., meine Augen, verſtopfe meine Ohren und denke, ich ſei ohne Au
ohne Sinne, ohne Körper; ich kann mich alſo denken ohne Körperlich
alſo bin ich ein ohnkörperliches Weſen, d. h. ich mache es, wie
Vogel Strauß, welcher ſich für unſichtbar hält, wenn er nicht ſieht,
dem Bewußtſein der Gefahr auch das Daſein der Gefahr aufgeh
glaubt. Im Denken als ſolchem habe ich kein Bewußtſein von mei
Kopfe, meinem Hirn, ſo wenig als ich im Sehen ein Bewußtſein
meinen Augen, im Hören — verſteht ſich im geſunden und im Hö
für ſich — ein Bewußtſein von meinen Ohren habe. Im Denken
ich ſchlechterdings nichts von ſeinem Zuſammenhange mit dem Hirn,
weiß nur, ſo zu ſagen, was es aus- und vorwärts, aber nicht wa
ein- und rückwärts, was es für mich, aber nicht, was es an ſ
kurz ich weiß nur, was es ſeinen Produkten, den Gedanken nach
aber nicht, was es ſeinem letzten Weſen, ſeiner Urſache nach iſt*). I

*) So gut der Kopf oder der vermittelſt der Einbildungskraft als ein Weſen
ſonifizirte Denkakt ſagt: ich bin ein vom Körper, vom Hirn unabhängiges W
ſo gut könnte das Auge oder der Sehakt ſagen: ich fühl' und weiß im Sehen
von der Pupille, von der Traubenhaut, von der wäſſerigen Feuchtigkeit, vom
körper, von der Kryſtallinſe, von der Retina, nichts von den Anſtrengungen,
gungen und Verrichtungen dieſer vielen, verſchiednen Körper, welche das hinn
Gefühl des Sehakts hervorbringen, alſo bin ich ein immaterielles, unkörperl
durch mich ſelbſt ſeiendes Weſen. Allerdings iſt das Reſultat das „dem Begriffe
Erſte," denn der Sinn des Organs iſt die Funktion, aber es iſt ſpekulative Ta
ſpielerei, daſſelbe zugleich wieder zu dem der That nach Erſten zu machen,

Digitized by Google

Unwiſſenheit des Menſchen von dem phyſiologiſchen Grund und Weſen des Denkens iſt die Baſis, das Princip der Pſycho- und Pneumatologie und ihrer Tochter, der Theologie, das Princip des Platonismus, Chriſtianismus, der nichts andres iſt als ein populärer, ſinnlicher, concentrirter Platonismus oder Spiritualismus überhaupt, des Carteſianismus, Fichteanismus und Hegelianismus. C. ſagt ſelbſt in ſeiner Antwort auf Gaſſendi's Einwürfe: „da ich wahrnehme, daß ich eine denkende Subſtanz bin, und von dieſer denkenden Subſtanz einen klaren und deutlichen Begriff bilde, welcher nichts von dem enthält, was zur körperlichen Subſtanz gehört, ſo habe ich hinreichenden Grund zu behaupten, daß ich, inwiefern ich mich ſelbſt kenne (me quatenus me ipsum novi) nichts andres, als ein denkendes Weſen bin.“ Aber wie wenig kennt ſich der Menſch? wenigſtens ſo lange als er über dem göttlichen Weſen ſein eignes, über dem Geiſt den Leib, über ſeinen Gedanken und Einbildungen die Wirklichkeit vergißt. Wie kann ich alſo gewiß ſein, daß das Ich, das ich nicht kenne, mit dem mir bekannten daſſelbe iſt? Bin ich unbewußt nicht vielleicht etwas ganz Andres, als ich bewußt bin? Aber wie komme ich denn hinter mein Bewußtſein? Gibt es kein Mittel, dieſes Unbekannte, hinter dem Bewußtſein Liegende zum Bewußtſein zu bringen? Ja; aber es iſt nicht das Denken, wenigſtens das abſtrakte, denn dieſes ſagt mir nur: ich bin nichts weiter als ein denkendes Weſen; es iſt das Gefühl, der Sinn, welcher mir unwiderſprechlich beweiſt, daß ich ein mit meinem Leibe innigſt verbundenes, ein körperliches, ſinnliches Weſen bin. Dieſe Einheit oder Verbindung des denkenden und körperlichen Weſens erſtreckt ſich jedoch nach der C. Philoſophie nur auf die Imagination, die Einbildungskraft und das Gefühl; das Denken als ſolches, der Begriff, der Intellekt

---

ſultat abgetrennt von ſeinen Bedingungen als ein ſelbſtſtändiges Weſen zu perſonificiren und dann die Natur aus dem Geiſte, d. h. die Grundlagen, die Bedingungen & Vorausſetzungen des Reſultats aus dem Reſultate zu deduciren.

Digitized by Google

oder Verſtand bleibt und wirkt getrennt und unabhängig vom Hirn. Und dieſe Unabhängigkeit deſſelben beweiſt oder erſchließt ſie hauptſächlich oder zuletzt nur aus dem Begriff des Verſtandes, Denkens ſelbſt; denn bei allen andern Begriffen, wie z. B. den mathematiſchen iſt die Concurrenz der Einbildungskraft unverkennbar oder wenigſtens unabläugbar, aber „von der denkenden Subſtanz, vom Geiſte läßt ſich kein Bild, keine Vorſtellung machen;" der Geiſt wird nur durch ſich ſelbſt, das Denken nur durch das Denken begriffen und erklärt.

Die Carteſiſche Philoſophie hat hierin wirklich einen Fortſchritt gemacht, daß ſie, während ſonſt der Geiſt als ein unſichtbares, immaterielles, und doch zugleich wieder dem ſichtbaren Menſchen oder Körper ähnliches, durch den Leib ausgedehntes, geſpenſtiſches Weſen vorgeſtellt wurde, das Weſen des Geiſtes in den Akt des Bewußtſeins, des Denkens ſetzte. Ich denke, voilà tout; und der Denkakt iſt kein Akt, wie der Zeugungsakt, wie der Akt des Eſſens und Trinkens, Schmeckens und Riechens, Hörens und Sehens; es iſt ein von allen dieſen Akten, auf welche wir das Weſen der Sinnlichkeit einſchränken, unterſchiednr, unvergleichlicher, origineller, nur durch ſich ſelbſt zu faſſender Akt. Aber wenn nun C. dieſen Akt ſogleich wieder als ein Weſen verſelbſtſtändigt, zu einer von der Gattung der ſinnlichen Weſen unterſchiednen Gattung macht, beweiſt er damit, daß er ſelbſt noch auf dem Boden des phantaſtiſchen Spiritualismus ſteht; denn dem Begriff des Dings oder Weſens, der Subſtanz unterſtellt ſich nothwendig — nothwendig, denn er iſt ja nur von der Anſchauung abgezogen — das Bild einer ſinnlichen Subſtanz, was ſchon daraus deutlich erhellt, daß C. den Begriff des Weſens eben ſo gut auf die Ausdehnung anwendet, als auf das Denken. Mit Recht bemerkt daher der Verfaſſer der Reiſe durch die C. Welt, als ihm die von ihren Leibern abgeſchiednen Geiſter zweier Carteſianer erſcheinen: „Ich habe vor einigen Tagen in C. geleſen: daß das Weſen der Seele darin beſteht, daß ſie eine denkende Subſtanz ſei, alſo ohne Ausdehnung, ohne Geſtalt, ohne Farbe. Wie

Digitized by Google

reimt ſich aber Dieß mit dem zuſammen, was ich jetzt ſehe. Ihr behauptet, bloße Geiſter zu ſein, und doch ſehe ich an euch verſchiedne Farben, ſehe euch in menſchlicher Geſtalt, ſehe, daß ihr eben ſo gut, wie ich, ausgedehnte Weſen ſeid. Löſt mir ums Himmels Willen dieſen Widerſpruch!" Und mit eben ſo viel Recht bemerkt der Theoſoph Oetinger in ſeinen ſchon früher angeführten Auserleſ. Schriften Schwedenborgs (V. Th. 242.) gegen die idealiſtiſche Erklärung des Denkens durch ein einfaches, denkendes Weſen: „die Idealiſten ſagen alle, derjenige ſei ein Materialiſt, welcher ſtatuire, daß die Materie denken könne. Zum Denken aber gehört ein Weſen, das weder die Physici noch die Metaphysici bisher erkannt. M. le Cat nennt es ein Amphibium, eine mittlere Subſtanz zwiſchen Leib und Seele (freilich eine phantaſtiſche Beſtimmung!). Denken kann keine Subſtanz aus eingepflanzter innerer Kraft der Simplicité, ſondern denken, reflektiren, ſich ſelbſt offenbar werden hat ſeine Coordination zu den Meningibus und Membranis des Gehirns, zu dem Aequilibrio solidorum et fluidorum in dem Leib, ja zu dem ganzen Umlauf des Geblüts. Magna vis sanguinis ad intelligentiam, ſagt Hippokrates." Eben ſo richtig und anführungswerth iſt, was die ungenannte Verfaſſerin eines im Geiſte der cabbaliſtiſchen Philoſophie gegen Carteſius, Hobbes und Spinoza geſchriebnen Buchs: Principia Philosophiae antiquissimae et recentissimae etc. Amstel. 1690 *) gegen die Carteſiſche Scheidung des Geiſtes vom Leibe ſagt. (p. 110—116.) „Wenn der Geiſt weſentlich vom Körper unterſchieden iſt, warum bedarf er denn einen ſolchen organiſirten Körper? Warum z. B. zum Sehen ein ſo wunderbar gebildetes und organiſirtes körperliches Auge? Warum ein körperliches

*) Als der Herausgeber oder vielmehr eigentliche Autor dieſer höchſt ſeltnen Schrift, deren erſter Titel iſt: Opuscula philos. quibus continentur Princ. P. ant. et rec. ac Philosophia vulgaris refutata, wird in Vogtii Catalogus Librorum Rariorum p. 808. T. M. v. Helmont bezeichnet, von Leibnitz aber die Gräfin Connaway.

Digitized by Google

Licht, um die körperlichen Gegenstände zu sehen? Wenn er durch und durch nur Geist, durchaus nicht körperlich ist, warum ist er denn so mannigfacher körperlicher Organe, die doch gar nichts mit seinem Wesen gemein haben, benöthigt? Ferner, warum ist denn der Geist oder die Seele so leidend in körperlichen Schmerzen? Wenn sie keine Körperlichkeit oder Nichts Körperliches an sich hat, warum wird denn die Seele, sie, die doch von ganz andrer Natur ist, durch eine Wunde des Körpers so schmerzlich verwundet? Wahrlich lauter unauflösliche Fragen, wenn man nicht annimmt, daß die Seele eines und desselben Wesens mit dem Leibe ist, obgleich die Seele rücksichtlich der Lebendigkeit und Geistigkeit um viele Grade höher steht, als der Leib."

Die C. Philosophie bezeichnet aber noch einen andern höchst wichtigen, ohne Einschränkung anzuerkennenden Fortschritt in der Geschichte des menschlichen Geistes. Wenn das Christenthum mit dem Satz beginnt: „Gott ist ein Geist," so beginnt dagegen die neuere Zeit, deren Wesen die Verneinung des Christenthums in der Bejahung desselben ist, in C. mit dem Satz: Ich bin ein Geist; wenn das Christenthum mit der Abstraktion von der Welt beginnt, ein Wesen an die Spitze stellt, welches war, als Nichts war, welches die Welt aus Nichts schafft und ins Nichts verstößt, so beginnt C. mit derselben Fiktion, aber dieses das Nichtsein der Welt fingirende, ihr Dasein aufhebende Wesen bin Ich, der Geist, der Denker. „Wir müssen (sagt der Cartesianer Wittich in dem seinem Antispinoza angehängten Comment. de Deo. Amstel. 1690. p. 355.) abstrahiren von aller Zeit und in Gedanken die Existenz aller Körper aufheben, wie Cartesius in seinen ersten Meditationen gethan hat, nur darauf reflektiren, daß wir, die wir denken, sind, und daß Gott existirt, und an keine Bewegung und deren Eigenschaft, die Nacheinanderfolge denken — so werden wir die Existenz Gottes als eine ewige Existenz, als eine solche, von der die Unvollkommenheit eines Anfangs, Endes und Nacheinanderseins ausgeschlossen ist, begreifen." Ist hier nicht mit den Fingern selbst zu grei-

Digitized by Google

sen, daß das objektive Wesen nur das subjektive Wesen, das abstrakte Wesen ohne Welt, Zeit, Körper nur das eigne Wesen des von Welt, Zeit, Körper Abstrahirenden ist? Der Gott also, der ein Geist ist, der Alles durch seinen Willen und Verstand hervorbringt, dessen Gedanken oder Ideen alle Dinge ihr Wesen, dessen Willensentschlüssen alle Dinge ihr Dasein verdanken, in Vergleich zu dessen Wesen alle sinnlichen Dinge Nichts sind, ist nichts andres als das Wesen des Idealismus, nichts andres als des Menschen eigner Geist, der aber im Christenthum als ein vom Menschen unterschiednes, gegenständliches Wesen vorgestellt wird. Die ersten Ansätze zu dieser Erkenntniß, der Erkenntniß der Theologie als der Anthropologie liegen bereits in C. Der gegenständliche, göttliche Idealismus wird bereits in ihm subjektiver, menschlicher Idealismus. In C. ist im „Gottesbewußtsein" das Selbstbewußtsein, im Gottvertrauen das Selbstvertrauen des Menschen erwacht. „Gott kann Alles, was ich klar und deutlich als möglich einsehe." (Respons. IV.) Gott ist die Gewißheit von der Wahrheit und Unbeschränktheit meines Wesens, von der Gültigkeit und Richtigkeit meiner Gedanken, die Bestätigung, daß ich Recht habe, daß ich mich nicht irre, nicht täusche in dem, was ich klar und deutlich einsehe*).

*) Ueber diesen so wichtigen Punkt der C. Philosophie nachträglich noch eine Bemerkung. C. geht in seiner V. Medit. folgenden Gang. Was ich mit dem Geist oder Verstand klar und deutlich einsehe, das ist wahr, das ist Etwas. Wovon ich daher klar und deutlich einsehe, daß es zusammen gehört, das ist untrennbar. Nun ist aber von dem vollkommnen Wesen die Vollkommenheit der Existenz unabtrennbar, also existirt es. Was drückt denn nun aber dieses vollkommne Wesen anders aus, als das Wesen des vollkommnen Denkens, das Wesen des klaren und deutlichen Begriffs? Klar und deutlich ist nur der von der Sinnlichkeit und Einbildungskraft abgesonderte Begriff oder Verstand: und nur das Klare und Deutliche das Wahre, Seiende, Wirkliche. Aber Gott ist das Allerklarste und Deutlichste. Qui ad singulas ejus perfectiones attendere .... conantur, illi profecto multo ampliorem facilioremque materiam clarae et distinctae cognitionis in eo inveniunt, quam in ullis rebus creatis. Resp. I. Warum? weil er nur begriffen oder gedacht, aber nicht sinnlich vorgestellt werden kann. Was ist also Gott anders als der sich als das wahre Wesen gegenständliche

Digitized by Google

Damit ist zwar nichts Neues gesagt. Wenn Augustin z. B. sagt: „wenn ein unverweslicher Körper etwas Gutes, (Wünschenswerthes, bonum) ist, warum wollen wir zweifeln, daß Gott uns einen solchen Körper machen werde?" so ist damit das Nämliche gesagt — daß Gott die Bejahung der menschlichen Wünsche und Gedanken ist. Aber bei C. springt diese Wahrheit in die Augen, weil in ihm das Selbstbewußtsein im Unterschied vom Gottesbewußtsein oder richtiger Gottesglauben hervortritt, während das religiöse Selbstbewußtsein oder richtiger Gemüth sein Bewußtsein in den Gegenstand versenkt und verlegt, mit seinem Gegenstand sich identificirt. Der C. Philosophie gebührt daher das Verdienst, daß sie zu einer Zeit, wo der christliche Glaube noch eine despotische Gewalt ausübte, dem Menschen wieder das Vertrauen zu sich selbst, das Vertrauen zu seiner Vernunft einflößte. Die C. Schule war, wie ihr unter andern Gottlosigkeiten Huetius in seiner Censur vorwirft, so kühn, oder, theologisch gesprochen, so frech, zu behaupten, daß die Evidenz eben so viel Gehorsam vom Menschen zu fordern berechtigt sei, als der Glaube. Aber ein anderer Vorwurf, den Huetius der C. Schule macht, ist wirklich ein Vorwurf — der nämlich, daß sie außer der Philosophie, der Mathematik und höchstens noch Anatomie des Menschen alle andern nicht blos historischen, sondern auch naturwissenschaftlichen Studien verachte. Wenn daher früher behauptet wurde, daß die Natur das interessanteste Objekt für den Menschen auf dem Standpunkt der C. Philosophie sei,

---

oder bejahende deutliche Begriff oder Verstand? Die Existenz Gottes behaupten heißt (hier) die Wahrheit oder Existenz des deutlichen Begriffs, des von der Körperlichkeit und Sinnlichkeit abgesonderten Geistes behaupten. Daher verbindet immer C. „die Erkenntniß Gottes und unsres Geistes," „die Existenz Gottes und unsres ohne Körper gedachten Geistes." (de Method.) Das positive Prädikat Gottes ist ja allein, daß er Geist, Intelligenz, Denken ist, die negativen und unbestimmten Prädikate aber, wie Vollkommenheit, Unendlichkeit, Unermeßlichkeit reduciren sich allein darauf, daß er nicht, wie der Mensch, durch die Verbindung mit einer Materie, einem Leibe beflekt *und beschränkt ist.*

Digitized by Google

ſo gilt das eben nur von der Natur, wie ſie C. Gegenſtand iſt. Vom Standpunkt des Idealismus, ſowohl des objektiven, als ſubjektiven, d. h. göttlichen als menſchlichen hat der Menſch keinen wahren Naturſinn, denn die ſinnlichen Dinge ſind ihm nichts, aber die Natur iſt durch und durch ſinnlich. Der Idealiſt kommt nicht aus ſich heraus. „Wer, ſagt z. B. Clauberg in der oben erwähnten Schrift, die über die körperlichen Dinge erhabne, Gott ähnliche Natur ſeines Geiſtes betrachtet, der hält es unter der Würde des Menſchen, ſeine Gedanken auf körperliche und irdiſche Dinge zu richten.“ Leibnitz erzählt von dieſem Clauberg, der übrigens ſelbſt eine Phyſik geſchrieben hat: „Cl. behauptete, er wiſſe, wie die Natur des Geiſtes auszuſprechen ſei, aber er wolle es nicht ſagen. Oft gerieth er im Denken in eine tiefe Ekſtaſe und ſtarb auch in einem ſolchen Zuſtande*).“ Wahrlich eine ächt carteſianiſche Todesart! Die Scheidung der Seele vom Leibe, der Tod iſt ja das Princip der Carteſiſchen, der idealiſtiſchen Philoſophie überhaupt.

*) L. Opp. Dutens T. VI. p. 296. Offenbar hat auch der Verfaſſer der Reiſe durch die C. Welt dieſe Anekdote im Sinne, wenn er (im erſten Theil derſelben) das Arkanum der C. Philoſophie, die Seele vom Leibe zu ſcheiden, perſifflirt. Freilich konnte er im C. ſelbſt genug Stoff zu dieſer Perſifflage finden.

Digitized by Google

VI.

Arnold Geulinx.

§. 69.

Ausbildung der Carteſiſchen Philoſophie durch Arnold Geulinx.

Eine intereſſante und conſequente Ausbildung erhielt die Carteſiſche Philoſophie durch Arnold Geulinx (geb. 1625 zu Antwerpen, geſt. 1669), den Urheber des ſogenannten Occaſionalismus, welcher darum eine beſondere, wenn gleich kurze Erwähnung und Darſtellung verdient *).

Das Princip ſeiner Philoſophie iſt, wie bei C., der Geiſt, deſſen Weſen das Denken iſt und zwar, wie bei dieſem, das Denken, das lediglich nur die Abſtraktion und Unterſcheidungsthätigkeit vom Sinnlichen, nur das auf ſich ſelbſt ſich beziehende Bewußtſein iſt. Der Geiſt, ſagt A. G., oder Ich (nämlich als Geiſt), denn es iſt eins, bin etwas von allem Sinnlichen abſolut Unterſchiedenes, meine Begriffs- und Weſensbeſtimmung iſt einzig das Denken. Ego sola cognitione volitioneque deſinior.

Unter den vielen äußern Objekten aber, die ich von mir unterſcheide, d. i. als materielle wahrnehme, finde Ich auch ein materielles Objekt, einen Körper, der mit mir enge verbunden iſt, den ich darum meinen Leib nenne, und der die Gelegenheitsurſache iſt, daß Ich die andern Körper dieſer Welt vorſtellen kann. Dieſen Körper nun kann Ich zwar mannigfach nach Willkür beſtimmen oder bewegen, aber Ich bin nicht die Urſache dieſer Bewegung; denn ich weiß nicht, wie

*) Dieſe Darſtellung iſt aus G.'s Hauptwerk, ſeiner Ethica (Tract. I u. II.) Amstel. 1696 geſchöpft.

Digitized by Google

ie geſchieht, und es iſt unmöglich, daß ich das mache, von dem ich nicht einſehe, wie es gemacht wird. Nun weiß ich aber nicht, auf welche Weiſe die Bewegung von meinem Gehirn in meine Glieder ſich fortpflanzt, und wenn ich gleich durch phyſikaliſche oder anatomiſche Verſuche einige Kenntniſſe mir hierüber verſchafft habe, ſo fühle ich doch ganz deutlich, daß von dieſen Erkenntniſſen nicht im Geringſten die Bewegung meiner Glieder abhängt, und daß ich ſie eben ſo gut bewegte, als ich gar nichts davon wußte. Wenn ich nun aber die Bewegung in meinem Körper nicht hervorbringe, ſo bringe ich noch viel weniger außer meinem Körper eine hervor.

Ich kann daher nichts außer mir hervorbringen; alles, was ich thue, bleibt in mir haften, kann nicht in meinen oder einen andern Körper übergehen. Ich bin alſo blos Zuſchauer dieſer Welt, die einzige Handlung, die mein iſt, die mir übrig bleibt, die Ich thue, iſt die Beſchauung. Aber ſelbſt dieſes Beſchauen geſchieht auf eine wunderbare Weiſe. Denn die Welt kann ſich nicht ſelbſt anſchaulich machen, ie iſt an und für ſich ſelbſt unſichtbar. So wenig wir auf das einwirken, was außer uns iſt, eben ſo wenig wirkt das, was außer uns iſt, auf uns ein; unſre Wirkungen können nicht über uns, die der Welt nicht über die Welt hinaus, ſie dringen nicht bis zu unſerm Geiſte, unſer Körper, als ein Theil der Welt, iſt die Grenze, über die ſie nicht hinauskönnen. Denn, wenn auch z. B. im Akte des Sehens die äußern Objekte ein Bild in meinem Auge hervorbringen oder einen Eindruck in meinem Gehirn, wie in einem Wachſe, machen, ſo iſt doch dieſer Eindruck oder dieſes Bild nur etwas Körperliches oder Materielles, das daher in mich, der ich etwas ganz Andres bin, nicht kommen kann, außerhalb meines Geiſtes ſtehen bleibt.

Gott iſt es daher allein nach A. S., der das Aeußere mit dem Innern und das Innere mit dem Aeußern verbindet, der die äußern Erſcheinungen zu innern Vorſtellungen, zu Vorſtellungen des Geiſtes, die Welt daher ihm anſchaulich macht, und die Beſtimmungen des Innern,

Digitized by Google

den Willen zu äußerer, über die Grenze der Ichheit hinausgehender That werden läßt. Jede Wirkung, jede Handlung, die Aeußeres und Inneres, die Geist und Welt (Gegensätze) verbindet, ist daher weder eine Wirkung des Geistes, noch der Welt, sondern nur eine unmittelbare Wirkung Gottes.

Die Bewegung in meinen Gliedern, sagt A. G., erfolgt nicht auf meinen Willen, es ist nur Gottes Wille, daß diese Bewegungen erfolgen, wenn ich will. Mein Wille bewegt jedoch nicht den Beweger dazu, daß er meine Glieder bewegt, sondern der, welcher der Materie die Bewegung mittheilte und ihr Gesetze gab, eben der schuf auch meinen Willen, und er hat daher die unterschiedlichsten Dinge, die Bewegung der Materie und die Willkür meines Willens so unter einander verbunden, daß, wenn mein Wille will, eine solche Bewegung erfolgt, als er will, und wenn die Bewegung erfolgt, der Wille sie will, ohne daß sie jedoch in einander einwirken, oder einen physischen Einfluß gegenseitig auf sich ausüben. Im Gegentheil, wie die Uebereinstimmung zweier Uhren, die ganz gleich gehen, so daß, wenn die eine, auch die andere die Stunden schlägt, nicht von einer gegenseitigen Einwirkung, sondern nur daher kommt, daß beide gleich gerichtet oder gestellt wurden; so hängt die Uebereinstimmung der Bewegungen des Körpers und des Willens nur von jenem erhabnen Künstler ab, der sie auf diese unaussprechliche Weise mit einander verbunden hat.

Meine Handlung geht daher nicht eigentlich über mich hinaus, sie bleibt immer in mir haften; nur deßwegen, weil mit meiner Handlung, d. i. meinem Willen Gott Bewegungen in meinem Körper verknüpft hat, scheint die Handlung meines Willens, wenn Bewegungen auf sie folgen oder sie begleiten, gleichsam außer mich hinaus und in meinen Körper überzugehen: jedoch die Handlung selbst, sie, wie sie meine Handlung ist, geht nicht über mich hinaus; denn die in den Körper übergegangene Handlung ist nicht mehr meine, sondern die Handlung *des Bewegers*.

Digitized by Google

Gott alſo verknüpft oder vereinigt durch ſeinen Willen nach beſtimmten Geſetzen Geiſt und Körper, aber die Art und Weiſe, wie er ſie verknüpft, iſt unerkennbar, iſt unausſprechlich; denn unausſprechlich iſt das, von dem man wohl erkennt, daß es iſt, aber nicht, wie es iſt. Die Vereinigung von Geiſt und Körper iſt daher ein Wunder, und Ich ſelbſt, als der Zuſchauer der Welt, bin unter den anſtaunungswürdigen Wundern der Welt das größte und unaufhörliche Wunder; denn es iſt unbegreiflich, wie Ich, der ich ſo ganz und gar von der Welt unterſchieden bin, ſie anſchauen kann.

Nicht ohne Intereſſe für die Geſchichte der Erkenntniß iſt das Syſtem des Arnold Geulinx, beſonders auch deßwegen, weil es in der offnen Behauptung, die Vereinigung von Leib und Seele und überhaupt die Welt ſei ein Wunder, ein Unbegreifliches, Unausſprechliches, den wahren Grund oder Urſprung aller Unbegreiflichkeiten, der in vielen Denkarten oder ſogenannten Syſtemen der neuern Zeit verſteckt iſt, wenigſtens nicht leicht gefunden wird, ſo klar und unverholen an den Tag legt. Man geht nämlich von einſeitigen und beſchränkten Begriffen oder Vorſtellungen aus, die aber, ungeachtet ihrer Einſeitigkeit und Beſchränktheit, für abſolute gelten, ohne bezweifelt, d. i. ohne in ihrer Beſchränktheit erkannt zu werden, für die richtigen, die einzig annehmbaren genommen werden; im Verlaufe aber des Denkens nun kommt man auf Fakta, die jenen Vorſtellungen widerſprechen, aus ihnen nicht erkennbar, ja vielleicht geradezu die Verneinung derſelben ſind. Da man nun nicht auf die Begriffe, von denen man anfängt, und die die Fundamentalbegriffe ſind, zurückgeht, um ſie in ihre Schranke zurückzuweiſen, weil ſie als die unbeſchränkt, abſolut wahren vorausgeſetzt ſind; ſo iſt es eine nothwendige Folge, daß man die aus jenen einſeitigen Vorſtellungen oder Begriffen nicht erkennbaren Fakta als unbegreiflich, als Grenzen der Vernunft ſelbſt, als Dinge, die über die Vernunft hinausgehen, beſtimmt, aus dem ſehr begreiflichen Grunde, weil jene einſeitigen Begriffe für die einzig vernünftigen, für die Ver-

Digitized by Google

nunft selbst gelten, und daher, statt daß die Ursache dieser Unbegreiflichkeit in der Beschränktheit jener Begriffe erkannt, sie vielmehr auf die Vernunft selbst geschoben wird.

So ist es auch hier bei A. G. der Fall. Er geht aus von dem Begriffe des Geistes, als des sich nur im Unterschiede vom Materiellen wissenden Selbstes, das von ihm nicht in seiner Schranke, als ein Moment des Geistes erkannt ist, sondern ihm für den ganzen Geist, für das Wesen selbst des Geistes gilt, und von dem Begriffe der Ausdehnung, als der einzig wesenhaften Bestimmung des Körpers. Beide Begriffe sind unvereinbar. Nun ist aber die Vereinigung von Leib und Geist ein Gewisses, ein Faktum, und jene Begriffe gelten für die einzig richtigen, für die absoluten, die vernünftigen oder mit der Vernunft identischen; die Vereinigung von Seele und Körper ist daher als ein über jene Begriffe Hinausgehendes, als ein ihre Einseitigkeit, die gerade ihre wesentliche Bestimmung ist, in der sie gerade als die richtigen festgehalten werden, Verneinendes, begreiflicher Weise ein Unbegreifliches, die (negative) Grenze der Vernunft, (weil jene einseitigen Begriffe für die positive Grenze der Vernunft gelten), nach A. G. also ein nur von dem Willen Gottes Hervorgebrachtes, ein Wunder.

Es läßt sich daher hieraus folgende Lehre und Regel für alle philosophischen Forschungen abstrahiren: Wo Du nur immer im Verlaufe Deines Denkens auf Unbegreiflichkeiten stößest, da sei gewiß, daß sie nur Folgen oder Erscheinungen von den Mängeln und Einseitigkeiten der Begriffe sind, von denen Du als den einzig richtigen ausgehst, daß Du auf eine höchst sonderbare, ja komische und selbst unredliche Weise und an einem sehr ungeschickten Orte, nämlich nicht am Anfang, wo Du es hättest thun sollen, sondern erst hintendrein, wo es zu spät ist, im Verlaufe oder am Ende Deines Denkens die Unzulänglichkeit und Mangelhaftigkeit Deiner principalen Begriffe eingestehst. Wo Du also auf Unbegreiflichkeiten stößest, da nimm Dir die Mühe, auf den Anfang *zurückzugehen*, d. h. von Vornen anzufangen, Deine Fundamental-

begriffe zu prüfen, in ihrer Einseitigkeit zu erkennen, oder sie, und hiermit Deinen ganzen Standpunkt selbst aufzugeben; kannst Du das nicht, so sei wenigstens so bescheiden, Deine Beschränktheit als die Deinige zu erkennen, Deine Schranken nicht zu den Schranken Anderer, oder gar der Vernunft selbst zu machen.

VII.

Nikolaus Malebranche.

§. 70.

Einleitung und Uebergang von Cartesius zu Malebranche.

Ihre vollkommene Entwicklung, Ausbildung und Vollendung fand die Cartesische Philosophie in Malebranche und Spinoza.

Geist und Materie an und für sich selbst betrachtet sind bei C. unvermittelte Gegensätze. Der nur seiner selbst gewisse Geist findet daher in sich selbst kein Medium, kein Vereinigungsmittel zwischen sich und seinem Gegentheil. Nur in dem Bewußtsein der absoluten Wahrheit des unendlichen Wesens hebt er die Gegensätze auf*), wird er der

*) Was ist denn nun aber bei Lichte besehen diese absolute Wahrheit, dieses absolute Wesen, worin die C. Philosophie die Gegensätze von Geist und Materie verbindet? Es ist das Wesen der menschlichen Phantasie und Willkür, welche an keine Grenzen, keine bestimmten Vernunftgründe sich binden, welche auf das Widersprechendste, das Unvereinbarste ohne Schwierigkeit vereinigen. „Wenn wir gleich zugeben, sagt de la Forge in der schon citirten Schrift cap. 15. §. 14, daß der menschliche Körper nichts in sich enthält, was einer Vereinigung mit der Seele Widerstand leistet, so finden wir doch auch nichts in ihm, was die Ursache einer solchen sein könnte. Man muß also die Ursache bei den geistigen Substanzen suchen. Aber der menschliche Geist hat nur seinen Willen, durch den er aus sich hinausgehen und sich mit etwas Anderm verbinden kann, und dieser Wille kann wohl die Ursache sein von dem, was in diesem Bündniß von dem Leibe unmittelbar von ihm abhängt, aber keineswegs von unzähligen andern nicht von unserm Willen abhängigen Erscheinungen. Also kann die

Digitized by Google

Existenz der materiellen Dinge, der Realität seiner Ideen oder Vorstellungen von ihnen gewiß. Die Ideen von den Dingen hat aber der Geist bei C. theils von sich, aus seinem eigenen Wesen, theils von den Dingen empfangen; oder vielmehr: nicht nur alle allgemeine Begriffe, sondern auch alle Vorstellungen als geistige sind aus und in dem Geiste (natürlich nur der Fähigkeit oder Möglichkeit nach); die Sinne und die Bewegungen im Körper sind nur die Veranlassung dazu, daß sie der Geist sich vergegenwärtigt, und aus sich hervorbringt; sie erregen, aber verursachen sie nicht; denn die Vorstellungen als geistige Bestimmungen, können nicht aus den sinnlichen oder körperlichen Bewegungen entspringen, da diese gar keine Aehnlichkeit oder Verwandtschaft mit den Vorstellungen haben. (S. R. d. Cart. Notae in Progr. quodd p. 185.)

Da nun aber bei C. die Selbstständigkeit der Gegensätze nur in der Idee der unendlichen Substanz aufgehoben ist, nicht an und in den Gegensätzen selbst, nicht in ihrer Idee; so bleiben Geist und Materie an sich selber streng von einander geschieden, unabhängig ihrem Begriffe nach. Der Geist kann darum, wenn man konsequent verfährt, wie M. thut, die Ideen der körperlichen Dinge weder aus sich, noch von den Dingen selbst haben. Denn die Idee ist das ideale, immaterielle Objekt, „das dem Geiste nächste, das mit ihm unmittelbar identische Objekt, das, wie der Geist selbst, keinen Ort einnimmt," wie M. sagt. Der Geist, welcher der Materie, und dem umgekehrt die Materie als eine Selbstständigkeit entgegengesetzt ist, kann daher nicht die Idealität,

---

Ursache der Verbindung des Leibs und der Seele nur der göttliche Wille sein." Was ist denn nun aber dieser Wille oder diese Macht, welche Dinge verbindet, ohne daß in ihnen selbst irgend ein Grund zu dieser Verbindung enthalten ist, anders als die Macht der Alles vermögenden menschlichen Einbildungskraft und Willkür? was anders überhaupt das unendliche Wesen, als das durch das unbeschränkte Wesen der Phantasie ausgefüllte unendliche Gebiet der menschlichen Unwissenheit und Beschränktheit?

Digitized by Google

die Vergeistigung der materiellen Dinge sein oder nicht die Kraft und Fähigkeit haben, die materiellen Dinge zu idealisiren, vergeistigen, d. h. er kann sie nicht in und aus sich selbst anschauen oder vorstellen; denn jede Vorstellung ist ja nothwendig Vergeistigung. Der Geist ist zwar nicht materiell, nicht ausgedehnt, sein Wesen besteht vielmehr allein im Denken; aber er ist nur Gegensatz der Materie, sie steht als ein ihrem Begriffe nach Selbstständiges ihm gegenüber; wie könnte daher er, der im Gegensatze steht, der selbst Gegensatz ist, den Gegensatz aufheben? Der Geist ist zwar nach M., wie nach C., ein höheres, edleres Wesen als die Materie; er nennt die Körper les dernieres des êtres u. dergl.; aber durch diese unbestimmte Vorstellung wird nicht der wesentliche und bestimmte, auch bei M. zu Grunde liegende Begriff der Materie und des Geistes, als zweier von einander geschiedner und sich entgegengesetzter Wesen, die daher, als ihrem Begriffe nach von einander unabhängig, gegen einander ein schlechthin Andres und Reelles sind, aufgehoben.

So wenig aber der Geist auf diesem Standpunkte aus oder durch sich selbst die materiellen Dinge erkennen kann, so wenig ist die Materie durch sich selbst sichtbar, sie ist ja als das Entgegengesetzte des Geistes ein schlechthin nicht Intelligibles, nicht Idealisirbares, ein absolut Finsteres und Dunkles*). Es ist daher nur möglich und nothwendig, daß wir in Gott alle Dinge schauen. Denn Gott, die absolute Substanz ist die absolute Idealität, die unendliche

*) M. sagt wohl auch, daß die Seele und eben so reine Geister außer Gott sich selbst dunkel, nicht erkennbar sind. Allein der Grund dieser Finsterniß ist hier natürlich nicht der Gegensatz oder Unterschied; denn die Seele ist ja aufs Innigste mit sich eins, eine unmittelbare Einheit mit sich selbst: Quoique nous soyons très-unis avec nous-mêmes, nous sommes et nous serons intelligibles à nous-mêmes, jusqu' à ce que nous nous voyons en Dieu. De la R. d. I. V. Liv. III. ch. 1. Der Grund dieser Finsterniß liegt wo anders, wie sich zeigen wird. Uebrigens ist in Betreff der Seele oder des Geistes überhaupt M. sehr dunkel, und wohl mit sich selbst nicht ganz im Klaren.

Digitized by Google

Vergeiſtigungskraft aller Dinge; für ſie ſind die materiellen Dinge kein reeller Gegenſatz, keine undurchdringliche Finſterniß, ſondern ein Ideelles, d. i. in ihr ſind alle, ſelbſt die materiellen Dinge auf geiſtige, ideale Weiſe enthalten; ſie iſt ſelbſt die ganze Welt als intellektuelle oder ideale Welt. Unſere Anſchauungen von der Welt, unſre Ideen der Dinge ſind daher nicht unterſchieden von den Ideen der Gottheit.

Aus der Philoſophie des C. geht ſomit mit Nothwendigkeit die Philoſophie des M. hervor, deren weſentlichſter und für die Geſchichte der Philoſophie intereſſanteſter Gedanke iſt, daß wir alle Dinge in Gott erkennen und ſehen. Zu dieſer ſpekulativen und allgemeinen Nothwendigkeit kommt jedoch noch dieſe beſondere hinzu. Schon C. ſank von der dem erhabnen Satze: Cogito ergo sum zu Grunde liegenden ſpekulativen Idee, der Idee von dem geiſtigen Urſprung des Bewußtſeins, von der Einheit des Denkens und Seins ſogleich herab in die populäre theologiſche Vorſtellung des Geiſtes als des ſubjektiven, empiriſchen, einzelnen Selbſtes, als eines unvollkommnen, erſchaffnen Weſens. Bei M. dagegen, der ganz voll iſt von theologiſchen Vorſtellungen, bei dem ſich die Lichtſtrahlen ſeiner Gedanken faſt immer in dem Medium der Theologie brechen, iſt ſchon unmittelbar von vorne herein mit dem Geiſte oder der Seele die Vorſtellung des empiriſchen, individuellen, ſubjektiven Selbſtes verbunden. Die Natur der Geiſter, oder der Geiſt iſt daher bei ihm ein endliches, beſchränktes, ein erſchaffnes oder — die unbeſtimmte Vorſtellung des Erſchaffens zu einem beſtimmten Gedankenausdruck erhoben — ein beſonderes Weſen; denn alles Erſchaffne iſt nach M. Beſtimmung ein Beſonderes. L'ame est un genre d'être particulier. Elle n'est qu'un tel être, un être très-limité et très imparfait (Eclairciss. sur le III. liv.). Nun iſt aber unbeſtreitbar, daß die Seele allgemeine Wahrheiten oder allgemeine Ideen hat, und daß ein beſonderes Weſen nicht über ſeine Beſonderheit hinaus kann. Ein beſonderes

ſen kann alſo keine allgemeinen Ideen in ſich, oder nach M.'s eſtimmung, der die Ideen Modifikationen, Beſtimmungen nennt, keine lgemeine Modifikationen haben. Comment pourroit-on voir dans une pèce d'être toutes les espèces d'êtres et dans un être particulier t fini un triangle ou un cercle en général et des triangles infiis? Nulle modification d'un être particulier ne peut être générale. l. c.) Eine allgemeine Idee, wie z. B. die Idee der Ausdehnung der Körperlichkeit und Räumlichkeit), in der wir alle körperliche Dinge ſehen und ſehen müſſen, kann aber auch nicht etwa von den körperlichen Dingen kommen; denn ſie ſind eben ſo gut Beſonderes, und überdem ein Materielles, aus dem daher die Idee, die ein Ideales, ein Geiſtiges iſt, nun und nimmer mehr kommen kann, weil es mit ihr in keinem Verhältniß ſteht. Nur in dem allgemeinen Weſen alſo, in dem Weſen, das nicht dieſes oder jenes iſt, nur in dieſem ſind und können ſein allgemeine Ideen, nur in Gott erkennen wir daher die Dinge; denn wir erkennen nach M. alles nur aus und in dem Allgemeinen, das Beſondere ſetzt das Allgemeine voraus.

Gott iſt alſo nach M. nicht nur das Princip der objektiven Gewißheit, denn auch nach M. wird der Geiſt erſt durch die unendliche Subſtanz, in der Idee der abſoluten Wahrheit der Realität der körperlichen Dinge gewiß (Eclairciss. sur le I. liv.), ſondern Gott iſt auch das Princip aller Erkenntniß, ja die allgemeine Erkenntniß ſelbſt, die allgemeine Weltanſchauung aller Geiſter. Mit derſelben Nothwendigkeit aber, mit der die göttliche Subſtanz die allgemeine Weltanſchauung aller Geiſter, und daher das alle Geiſter Umfaſſende und Einende, der allgemeine Ort der Geiſter iſt, wie M. ſagt, mit derſelben iſt er auch die einzig wahre Urſache und Thätigkeit, das Princip aller Thätigkeit und Bewegung, wie in den Geiſtern, ſo in den körperlichen Dingen, der Materie oder Natur. Denn das Weſen der Natur iſt bei M., wie bei C., die Materie und ihre einzige reale Beſtimmung

Digitized by Google

die Ausdehnung; das Princip der Bewegung ist also nicht in ihr selbst, oder ihrem Begriffe und Wesen enthalten; es liegt außer ihr und zwar nur in der göttlichen Substanz, als der Idealität aller Dinge. Gott ist daher nicht nur die allgemeine Ursache der Bewegung, wie bei C., sondern er ist auch und muß sein, wenn man konsequent die Principien des C. fortentwickelt, da einmal außer dem Wesen der Materie die Bewegung liegt, folglich auch außer den bestimmten, besondern Körpern, deren Wesen eben die Materie oder Ausdehnung ist, die wahre Ursache der besondern Wirkungen oder Bewegungen. Die Naturursachen sind daher jetzt nur Gelegenheitsursachen, die die göttliche Substanz veranlassen, so oder so zu handeln, nicht wirkliche, wahrhafte Ursachen.

Eben so wenig als die Natur, kann aber die Seele oder der Geist das Princip der Bewegung in sich haben. Denn die Materie steht dem Geiste selbstständig gegenüber, ist darum für ihn ein weder im Denken als Idee, noch in der Zeit als Bewegung Ueberwindliches und Bestimmbares, eben so wie für ihn ein nicht intelligibles, ein nicht Bewegbares. Was dem Verstande ein Andres, ein Finstres ist, das ist doch nothwendig auch dem Willen ein solches. Worüber der Geist als denkendes Wesen nichts vermag, darüber vermag er doch auch nichts als wollendes. Die Seele kann daher selbst ihren Körper als Körper nicht aus sich selbst wahrhaft bestimmen oder bewegen, sie ist nicht die wahre, die positive, sondern nur die gelegenheitliche, veranlassende Ursache der Bewegungen, die auf ihren Willen erfolgen.

Es ist eine Inkonsequenz des C., daß er dem Geiste oder der Seele, wie er sie erfaßt, die Kraft zuschreibt, den Körper zu bewegen, indem er annimmt, daß sie die Glandula pinealis, in der sie sich, obwohl mit dem ganzen Leibe vereint, nach ihm unmittelbar bethätigt, und vermittelst dieser den Körper bewegt (De Passionibus I. Art. 30—34); denn zwischen Geist und Materie findet keine Beziehung statt; nun drückt aber doch wohl jede Bewegung eine Beziehung des Bewegenden

Digitized by Google

auf das Bewegte aus; wie kann also der Geist oder die Seele den Leib bewegen oder bestimmen, d. i. wie kann sie, die keine Beziehung auf ihn hat, ja alle Beziehung auf ihn ausschließt, eine Beziehung auf ihn haben?

M. findet nur in der Allmacht oder dem allmächtigen Willen des unendlichen Wesens eine nothwendige Beziehung auf die Bewegung des Körpers, und es ist daher nur der Wille Gottes die wahre Ursache, der eigentliche Grund*), daß, wenn ich, der endliche Geist, es will, mein Körper sich bewegt. Die Allmacht oder der Wille Gottes ist nun zwar mit Recht der Zufluchtsort der Unwissenheit genannt worden; aber M. ist doch konsequenter hierin, als C., und hat damit indirekt den richtigen Gedanken ausgesprochen, daß für das, was das Princip oder Vermögen der Bewegung und Bestimmung in sich hat, das Bestimmtwerdende kein Andres, kein reeller Gegensatz sein darf und kann. Da nun aber für das unendliche Wesen endliche Gegensätze keine Realität haben, Geist und Materie aber solche Gegensätze sind; so kann nur er, d. i. Gott das reale Vermögen haben, den Körper zu bestimmen; nur ihm kann die Materie pariren. Denn vor dem Geiste, der nur ihr Gegensatz ist, dessen Wesensbestimmung es selber ist, daß er von ihr unterschieden und ihr entgegengesetzt ist, der eben deßwegen, weil seine wesentlichen Bestimmungen nur Verneinungen der Bestimmungen sind, welche die Materie zur Materie machen, so selbstständig er sich auch stellt und dünkt, doch nie von ihr loskommt, in einer gewissen (freilich indirekt oder negativ), nothwendigen Beziehung zu ihr steht, und ihr so indirekt Hab und Gut verdankt, hat sie nothwendig keinen Respekt, macht sie keine: gehorsame Dienerin, beugt sie nicht ihr trotziges Haupt und ihren steifen Rücken.

*) Allerdings ist diese Idee auch in C. schon gewissermaßen enthalten. Aber hier ist sie noch nicht bestimmt, entschieden ausgebildet, sie kann daher, wie so manche andere seiner Ideen bei einer bestimmten Charakteristik seiner Gedanken nicht in Anschlag gebracht werden.

Digitized by Google

Eben ſo wenig aber der Geiſt auf dieſem Standpunkte, wenn er konſequent behauptet wird, das Princip der Bewegungen ſeines Körpers ſein kann, eben ſo wenig kann er auch das uranfängliche Princip ſeiner Willensbeſtimmungen und Handlungen ſein oder in ſich haben; denn er iſt ja nur ein gegenſätzliches, darum beſondres, endliches, d. h. ein nur geſetztes (erſchaffnes) Weſen, er kann alſo nirgendwo Urheber, Anfänger, Grund, Erſtes ſein. Das Princip, der Uranfang ſeines Willens muß daher, ganz richtig, wie es bei M. der Fall iſt, der Wille Gottes ſein. Der Geiſt muß wollen, nur was er will, iſt frei; nur der Gegenſtand des Willens (der beſtimmte, beſondere Gegenſtand), nicht das Wollen ſelbſt hängt von ihm ab*), nur der Gegenſtand des Willens iſt ſein, aber nicht der Wille, welcher eben darum, nämlich als ein nur in Rückſicht des Objekts, oder vielmehr der beſondern, einzelnen Objekte freier und unbeſtimmter, in Rückſicht aber des Princips beſtimmter Wille, nicht ſowohl Wille, als vielmehr Trieb, Neigung, Hang, Liebe iſt, wie M. ganz richtig von ſeinem Standpunkt aus den Willen bezeichnet und definirt. Die natürliche Liebe nämlich des Geiſtes oder Menſchen zu Gott iſt nach M. das Princip aller Neigungen, Triebe und Bewegungen; obwohl der Geiſt frei iſt in dem, was er liebt, einen beſondern, andern Gegenſtand als Gott lieben kann, ſo iſt doch das Objekt hinter oder in dieſem Objekte, das eigentliche wahre Objekt, das der Geiſt will, ſucht und begehrt, Gott ſelbſt; denn das einzige Objekt aller ſeiner Triebe iſt Glückſeligkeit, dieſe aber in ihrer ganzen Fülle, in ihrer Wahrheit nur in Gott. Nun iſt aber das Princip dieſer Liebe des Geiſtes zu Gott der Wille Gottes, oder die Liebe Gottes zu dem Geiſte, die in ihm das Verlangen nach Glückſelig-

*) Voluntas, ut docent Philosophi, tantummodo fertur in bonum commune, dum non potest non velle bonum, sed particulare bonum quodcunque sit, voluntas non necessario vult. Ern. Sonerus Comment. in Aristot. Metaphysic. (Jenae 1657) p. 35.

Digitized by Google

keit, d. i. nach Gott, als dem allgemeinen Gut erzeugt; der Grund, die Urſache oder das Princip, wie aller Bewegung und Thätigkeit der Natur, ſo auch aller Bewegung und Thätigkeit und Willensbeſtimmung des Geiſtes iſt daher nach M. allein Gott ſelbſt.

§. 71.

Leben und Charakter Malebranche's.

Nikolaus Malebranche kam zu Paris 1638 mit einem ſehr ſchwächlichen und ſelbſt entſtellten Körper auf die Welt. Ob ihm die Natur einen ſolchen Körper gab, um ſich an ihm wegen ſeiner Verachtung alles Sinnlichen und Körperlichen, die er ſpäter in ſeiner Philoſophie ausſprach, im Voraus zu rächen, oder ob ſie ihm deßwegen die Güter des Leibes vorenthielt, um ihn deſto mehr den Werth der Geiſtesgüter fühlen zu laſſen, und ihm die Abſtraktion von allem Materiellen, die der Charakter ſeines Lebens, wie ſeiner Philoſophie war, zu erleichtern, mögen die modernen Hiſtoriker entſcheiden. So viel iſt übrigens gewiß, daß er wegen ſeiner Mißgeſtaltung in der Jugend den Umgang der Menſchen ſcheute, aber um ſo fleißiger und lerneifriger war.

1660 trat er in das Oratorium (Congregationem patrum) zu Paris. Das Studium der Theologie, namentlich der Kirchengeſchichte und Kritik der Bibel, mit dem er ſich daſelbſt beſchäftigte, ließ ſeinen Geiſt unbefriedigt. Glücklicher Weiſe bekam er daher zufällig, im 26ſten Jahre ſeines Lebens, Carteſius Abhandlung vom Menſchen in die Hand; denn mit dieſer Schrift ging mit einem Male ein neues Licht in ſeinem Geiſte auf. Was er längſt vermißt hatte, fand er in ihr: ein Wiſſen, das allein geeignet war, die Sehnſucht ſeiner Seele zu ſtillen, ein Wiſſen, von dem er bisher noch keine beſtimmte Idee gehabt hatte. Die Bekanntſchaft mit C. bildet daher auch den Wendepunkt ſeines Lebens. Denn ſeitdem gab er, die Mathematik ausgenommen, alle andere Wiſſenſchaften für das ihn allein beſeeligende Studium der Philoſophie hin, ſchloß alle nur gelehrte Bücher von ſeiner Lektüre aus,

Digitized by Google

ſtudirte nur noch, um ſeinen Geiſt zu erleuchten, aber nicht, um ſein Gedächtniß vollzuladen*). Als ihm die Hiſtoriker und Kritiker deßwegen Vorwürfe machten, fragte er ſie: ob Adam im Beſitze des vollkommnen Wiſſens geweſen wäre? Als ſie ſeine Frage bejahten, ſagte er zu ihnen, daß das vollkommne Wiſſen alſo nicht Kritik und Geſchichte wäre, und daß er auch nichts weiter wiſſen wollte, als was Adam wußte. Bei dieſem ſeinen entſchiednen Enthuſiasmus für die Philoſophie iſt es nicht zu verwundern, wenn er ſo ſchnelle und bedeutende Fortſchritte in ihr machte, daß er ſchon 1674 ſein Hauptwerk: De la Recherche de la Vérité, où l'on traite de Nature de l'Esprit, de l'homme, et de l'usage, qu'il en doit faire, pour eviter l'erreur dans les Sciences verfertigt hatte, wovon auch im nämlichen Jahre noch der erſte Band im Drucke erſchien.

Die ſchönſte, die nothwendigſte, und des Menſchen würdigſte Erkenntniß war M. die Selbſterkenntniß, die Erkenntniß des Menſchen. Der Gegenſtand dieſes ſeines vorzüglichſten Werkes iſt daher auch der Geiſt des Menſchen, ſowohl an ſich, als in ſeinem Verhältniß zum Körper und zu Gott, mit dem er nach ihm auf eine innigere und nothwendigere Weiſe verbunden iſt, als mit dem Körper. Er zeigt darin, daß unſre Sinne, unſre Einbildungskraft und unſre Leidenſchaften zu unſrer innern Glückſeligkeit und zur Erkenntniß der Wahrheit uns gar nichts nützen, daß ſie im Gegentheil uns verblenden und bei jeder Gelegenheit verführen, daß überhaupt alle Erkenntniſſe, die der Geiſt durch den Körper oder auf Veranlaſſung gewiſſer Bewegungen im Körper erhält, in Beziehung auf die von ihnen vorgeſtellten Objekte ganz falſch und verworren, obgleich zur Erhaltung des Leibs und der leiblichen Güter nützlich ſind. Er zeigt ferner darin die Abhängigkeit des Geiſtes von den ſinnlichen Dingen, damit er aus ſeinem Schlafe erwache und

*) S. Fontenelle Eloge du P. Malebranche in ſeinen Eloges des Academiciens *im B. B. ſeiner* Oeuvres. Amſterdam 1764. p. 267. 248.

Digitized by Google

von ihnen sich zu befreien bestrebe. Er untersucht die verschiednen Fähigkeiten des Geistes und die allgemeinen Quellen der Irrthümer, wobei er sich als einen trefflichen Psychologen bewährt, und gibt zuletzt dann die Methode an, wie man die Wahrheit erforschen soll*).

Das Werk de la Recherche de la Vérité erregte, wie sich bei der Menge frappanter und neuer Ideen, die es enthält, nicht anders als erwarten ließ, sehr großes Aufsehen und erwarb M. die Freundschaft vieler denkenden Menschen. Aber es wurden auch von verschiedenen Seiten her sehr harte Urtheile darüber gefällt. Der Erste, der es kritisirte, war der Abt Foucher. Es ging M., wie allen tiefern Philosophen: er wurde mißverstanden. Er ließ sich aber dadurch nicht in seiner Ueberzeugung, noch in dem Frieden seines Geistes stören. Denn er erwartete kein andres Loos, er wußte nur zu gut, daß die evidentesten und erhabensten metaphysischen Wahrheiten dem größten Theil der Menschen unbegreiflich, ja lächerlich sind, und daß vor allem Bücher, die allgemeine Vorurtheile bestreiten, ohne Weiteres verdammt werden und die Wahrheit, die Anfangs nur als ein lächerliches und chimäres Phantom erscheint, nur mit der Zeit sich bewahrt und offenbart**).

1677 schrieb M. seine Conversations-Chretiennes, um das Verhältniß seiner Philosophie zur Religion näher auseinander zu setzen. Seine Lehre von der Idee und der Gnade, und seine Behauptung, daß das Vergnügen glücklich mache, verwickelten ihn in Streitigkeiten mit Arnaud und Regis, mit dem er schon früher in Betreff eines physikalischen Gegenstandes eine Fehde bestanden hatte. Mehrere Abhandlungen erschienen von beiden Seiten. 1680 erschien M.'s Abhandlung de la Nature, et de la Graçe, 1683 seine Medi-

*) Vergl. M.'s Préface zum Tome premier seiner Recherche de l. V.

**) Vergl. z. B. die interessante Vorrede zum zweiten Bande seiner Rech. d. l. V. u. I. Eclaire. sur le I. Liv. de l. R. u. Ecl. sur le III. Liv. X. Ecl. et Fontenelle l. c. p. 256.

Digitized by Google

tations Chrétiennes et Metaphysiques, 1684 le Traité de Morale, 1688 Entretiens sur la Metaphysique et sur la Religion, worin er ſeine ganze, ſchon in ſeiner Rech. de la V. enthaltene Philoſophie nochmals zuſammenſtellt und erörtert. Seine letzten Schriften waren Entretien d'un Philosophe chrétien et d'un Philosophe chinois 1708, und Réfléxions sur la Prémotion physique 1715, als Antwort auf eine Schrift, die den Titel hatte: de l'action de Dieu sur les créatures. In dieſem letztern Jahre, dem Todesjahre M.'s trat auch noch zu guter Letzt der Jeſuit du Tertre gegen ihn auf.

Darſtellung der Philoſophie Malebranche's *).

§. 72.

Das Weſen des Geiſtes und der Idee.

Das Weſen des Geiſtes beſteht allein im Denken, wie das Weſen der Materie nur in der Ausdehnung beſteht. Der Wille, die Einbildungskraft, das Gefühl ſind nur verſchiedene Modifikationen, Beſtimmungen (Arten), des Denkens, gleichwie die vielen beſondern materiellen Formen, wie Waſſer, Feuer, Holz nur verſchiedene Modifikationen der Ausdehnung ſind. Man kann ſich wohl einen Geiſt denken, der keine Gefühle, keine Phantaſie, ſelbſt keinen Willen hat, aber einen Geiſt ſich vorzuſtellen, der nicht denkt, iſt eben ſo unmöglich, als eine Materie, die nicht ausgedehnt iſt, wiewohl es ſehr leicht iſt, ſich eine Materie ohne beſtimmte Geſtalt und Form und ſelbſt ohne Bewe-

*) Dieſe Darſtellung iſt lediglich aus M.'s Hauptwerk: de la Recherche de la Verité geſchöpft, und die Ausgabe, nach der hier citirt wird, iſt die VII. Edit. revûe et *augmentée de plusieurs* Eclaircissemens à Paris. 1721. II T. 4.

Digitized by Google

gung vorzustellen. So wie aber die Materie oder Ausdehnung ohne Bewegung ganz umsonst wäre, und nicht die mannigfaltigen Formen in sich fassen könnte, die doch ihr Zweck sind, und daher so nicht von einem vernünftigen Wesen hervorgebracht werden konnte; eben so wäre das Denken oder der Geist ohne Willen ganz und gar unnütz, weil er dann keine Neigung zu den Gegenständen seiner Vorstellungen und keine Liebe zum Guten hätte, das der Zweck seines Daseins ist, und er konnte daher nicht in dieser Weise von einem vernünftigen Wesen hervorgebracht werden. Aber deßwegen gehört doch nicht der Wille zum Wesen des Geistes, weil er das Denken voraussetzt, so wenig als die Bewegung zum Wesen der Materie, weil sie die Ausdehnung voraussetzt. Obgleich aber der Wille nicht wesentlich ist, so ist er doch immer mit dem Geiste verbunden. (Liv. III. ch. 1. P. I.)

Die Objekte außer uns nehmen wir nicht durch sie selbst wahr. Wir sehen die Sonne, die Sterne und unzählige andere Objekte außer uns, und es ist nicht wahrscheinlich, daß die Seele außer den Körper hinaus geht und gleichsam im Himmel herumspaziert, um dort alle Objekte zu betrachten. Sie sieht sie also nicht durch sie selbst, und das unmittelbare Objekt unsers Geistes, wenn er z. B. die Sonne sieht, ist nicht die Sonne, sondern eine mit unsrer Seele innigst vereinte Sache, die ich Idee nenne. Die Idee ist also nichts andres, als das unmittelbare oder nächste Objekt des Geistes, wenn er irgend ein Objekt vorstellt, und die Seele kann nur die Sonne sehen, mit der sie aufs innigste vereint ist, die Sonne, die, wie sie, keinen Ort einnimmt. Zur Vorstellung eines Objekts ist die wirkliche Gegenwart der Idee dieses Objekts absolut nothwendig, aber es ist nicht nothwendig, daß irgend etwas Aeußeres existirt, was dieser Idee ähnlich ist. Die Ideen jedoch haben eine sehr reelle Existenz. Die Menschen freilich, die so sehr zu dem Glauben geneigt sind, daß nur körperliche Objekte existiren, urtheilen über nichts schiefer, als über die Realität und Existenz der Dinge. Denn so wie sie Etwas empfinden, so halten sie.

Digitized by Google

nicht nur die Existenz desselben für gewiß, obgleich oft nichts außer ihnen existirt, sondern sie meinen auch, daß dies Objekt ganz so sei, wie sie es empfinden, was doch niemals der Fall ist. Die Idee dagegen, die nothwendig existirt, und nothwendig so ist, wie sie uns Objekt ist, halten sie für Nichts, als wenn die Ideen nicht sehr viele sie von einander unterscheidende Eigenschaften hätten, und dem Nichts Eigenschaften zukämen. (Eclairc. III. u. L. III. P. II. ch. 1.)

Alles, was die Seele vorstellt, ist entweder in oder außer der Seele. In der Seele sind ihre verschiedene Modifikationen, d. h. alles, was nicht in ihr sein kann, ohne daß sie es durch ihr eignes innres Selbstbewußtsein wahrnimmt, also ihre eignen Vorstellungen, Gefühle, Begriffe, Neigungen. Zur Wahrnehmung dieser Gegenstände bedarf die Seele keiner Ideen; denn jene Modifikationen sind nichts als die Seele selbst in dieser oder jener Form. Aber die Dinge außer der Seele kann sie nur vermittelst der Ideen wahrnehmen. (Ebend.)

§. 73.

Die verschiedenen Ansichten über den Ursprung der Ideen.

Ueber den Ursprung der Ideen, und die Art und Weise, wie wir die materiellen Dinge wahrnehmen, giebt es verschiedene Ansichten. Die verbreitetste ist die der Peripatetiker, nämlich daß die äußeren Objekte Bilder von sich ausströmen, die ihnen gleichen und durch die äußern Sinne bis zum Gemeinsinn gebracht werden. Allein diese Bilder können von keiner andern Beschaffenheit sein, als die Körper selbst sind; sie sind also kleine Körperchen; als diese können sie sich aber nicht durchdringen, sie müssen sich daher zerbrechen und zerreiben, und können so die Objekte nicht sichtbar machen. Man kann von einem einzigen Punkte aus eine Menge Gegenstände übersehen; es müßten sich also, wenn jene Ansicht wahr wäre, die Bilder von allen diesen Objekten auf einen Punkt vereinen, aber das erlaubt nicht ihre Undurchdringlichkeit. Auch läßt sich nicht einsehen, wie die Körper ohne merkliche

erminderung ihrer Maſſe nach allen Seiten hin Bilder von ſich aus-
ömen könnten. (Liv. III. P. II. Ch. 2.)

Die zweite Anſicht iſt, daß unſre Seelen die Macht haben, die
)een von den Dingen, an die ſie denken wollen, hervorzubringen, daß
durch die Eindrücke, welche die Objekte auf den Körper machen,
gleich jene keine den ſie verurſachenden Objekten ähnliche Bilder ſeien;
r Hervorbringung derſelben angeregt werden. Allein die Ideen ſind
:elle Weſen, weil ſie reelle Eigenſchaften haben, durch
e ſie von einander unterſchieden ſind, und ganz unterſchiedene
inge vorſtellen. Sie ſind überdieß geiſtige und von den Körpern, die
: vorſtellen, ſehr unterſchiedene Weſen und daher unſtreitig edlerer
atur, als die Körper ſelbſt; denn die intelligible Welt iſt vollkommner,
s die materielle. Wenn alſo die Seele die Krafft hätte, die Ideen
rvorzubringen, ſo hätten die Menſchen die Macht, viel edlere und
ollkommnere Weſen hervorzubringen, als die von Gott erſchaffene
Belt iſt. Wenn auch die Ideen wirklich ſo gar miſerable und elende
)inge wären, als man es ſich gewöhnlich vorſtellt, ſo ſind ſie doch
umer Weſen und zwar geiſtige Weſen. Und die Menſchen können ſie
aher nicht hervorbringen, weil ihnen die Schöpfungskraft mangelt.
)enn die Hervorbringung der Ideen in dem Sinne, wie man ſie
ewöhnlich verſteht, iſt eine wirkliche Erſchaffung. Das Anſtößige und
Verwegene dieſer Vorſtellung wird nicht dadurch gemildert, daß man
agt, die Produktion der Ideen ſetzt Etwas voraus, die Erſchaffung
)er nichts; denn es iſt eben ſo ſchwer, Etwas aus Nichts hervor-
ubringen, als aus einem Dinge, das nichts zur Hervorbringung deſſel-
en beitragen kann. Ja die Hervorbringung aus einem vorhandenen
Stoff, der zu einer ganz andern Gattung von Weſen gehört, als das
hervorzubringende, iſt viel ſchwieriger, als die Erſchaffung aus Nichts;
enn bei dieſer darf man nicht erſt, wie bei jener, einen untauglichen
Stoff vernichten. Da nun aber die Ideen geiſtig ſind, ſo können ſie
icht aus den materiellen Eindrücken oder Bildern, die im Gehirn ſind

und in keiner Beziehung zu den Ideen ſtehen, hervorgebracht werden. Selbſt wenn die Idee keine Subſtanz wäre, ſo wäre es daher doch unmöglich, aus einem Materiellen eine geiſtige Idee zu produciren. Geſetzt aber, der Menſch hätte auch die Fähigkeit, die Ideen hervorzubringen, ſo würde er doch von dieſem Vermögen keine Anwendung machen können; denn er kann ſich nur eine Vorſtellung von einer Sache machen, wenn er ſie ſchon vorher kennt, d. h. wenn er ſchon die Idee von ihr hat, die nicht von ſeinem Willen abhängt. Die Menſchen gerathen übrigens auf dieſe irrige Meinung vom Urſprung der Ideen durch einen übereilten Schluß. Weil ſie nämlich die Ideen von den Objekten ihrem Geiſte gegenwärtig haben, ſobald ſie es wollen; ſo ſchließen ſie ohne Weiteres daraus, daß der Wille die wahre Urſache davon iſt, während ſie doch daraus ſchließen ſollten, daß zwar nach der Ordnung der Natur in der Regel ihr Wille dazu gehört, um die Ideen gegenwärtig zu haben, aber nicht, daß der Wille die urſprüngliche und wahre Urſache iſt, die ſie dem Geiſte vergegenwärtigt, oder gar aus Nichts hervorbringt. (Ebend. Ch. 3.) Die dritte Anſicht iſt die, daß alle Ideen mit uns erſchaffen oder uns angeboren ſind. Da aber der Geiſt eine unzählige Menge von Ideen hat, und Gott auf eine viel leichtere und einfachere Weiſe denſelben Zweck erreichen konnte; ſo iſt es nicht wahrſcheinlich, daß Gott eine ſolche Menge von Ideen zugleich mit dem Geiſte des Menſchen erſchuf. (Ebend. Ch. 4.) Die vierte Anſicht iſt die, daß der Geiſt zur Wahrnehmung der Objekte nichts weiter bedarf, als ſich ſelbſt, daß er in der Beſchauung ſeiner ſelbſt und ſeiner Vollkommenheiten alle Dinge, die außer ihm ſind, erkennen kann. Die dieſe Anſicht haben, glauben, daß die höhern Weſen die niedern auf eine viel erhabnere und edlere Weiſe, als ſie in ſich ſelbſt ſind, enthalten, und daß daher die Seele gleichſam eine intelligible Welt ſei, die in ſich den geſammten Inhalt der materiellen oder ſinnlichen Welt enthält, ja noch unendlich mehr. Allein dieſer Gedanke iſt zu vermeſſen. Es iſt nur *die Eitelkeit* unſrer Natur, unſre Begierde nach Unabhängigkeit und Be-

Digitized by Google

Streben, dem alle Wesen in sich enthaltenden Wesen zu gleichen, welches unsern Geist verwirrt und die verwegne Einbildung in uns erzeugt, daß wir besitzen, was wir nicht haben. Denn erschaffene Geister können in sich weder das Wesen, noch die Existenz der Dinge schauen. Das Wesen derselben können sie nicht in sich selbst schauen, weil sie zu beschränkt sind und daher nicht alle Wesen enthalten, gleich Gott, der das allgemeine Wesen ist oder schlechtweg Der, der ist. Weil aber der menschliche Geist alle Dinge und zwar unendliche Dinge erkennen kann und sie nicht enthält; so sieht er sicher ihr Wesen nicht in sich. Denn der Geist sieht nicht nur nach einander jetzt diese, dann eine andere Sache, er nimmt auch wirklich das Unendliche wahr, wenn er es gleich nicht begreift. Da aber der Geist selbst nicht unendlich ist und nicht unendliche Modifikationen in derselben Zeit in sich haben kann; so kann er das nicht in sich schauen, was er selbst nicht ist. Eben so wenig als das Wesen kann der unendliche Geist aber die Existenz der Dinge in sich selbst schauen; denn sie hängt nicht von seinem Willen ab, und es können dem Geiste die Ideen der Dinge gegenwärtig sein, ohne daß sie doch selbst existiren. (Ebend. Ch. 5.)

§. 74.

Gott, das Princip aller Erkenntniß.

Es bleibt also nur noch die Ansicht übrig, daß wir alle Dinge in Gott schauen. Gott enthält die Ideen aller erschaffnen Wesen in sich, denn ohne Erkenntniß und Idee konnte er die Welt nicht erschaffen; er enthält daher alle Wesen, selbst die materiellsten und irdischsten auf eine höchst geistige und uns unbegreifliche Weise in sich. Gott sieht daher auch in sich selbst alle Wesen, indem er seine eigene Vollkommenheiten, die sie ihm vorstellen, beschaut. Er sieht aber in sich nicht nur ihr Wesen, sondern auch ihre Existenz, denn nur durch seinen Willen existiren sie. Gott ist ferner auf die allerinnigste Weise durch seine Gegenwart mit unsrer Seele vereint, so daß man ihn den Ort der

Digitized by Google

Geiſter nennen kann, wie den Raum den Ort der Körper. Der menſchliche Geiſt kann darum das in Gott ſchauen, was in ihm die erſchaffnen Weſen vorſtellt, weil es höchſt geiſtig, höchſt erkennbar, (ideal) und dem Geiſte ſelbſt unmittelbar nah und gegenwärtig iſt. Für dieſe Anſicht ſpricht die ganze Oekonomie der Natur. Gott bewirkt nie durch ſchwierige und verwickelte Mittel, was er durch ganz leichte und einfache bewerkſtelligen kann; denn Gott thut nichts umſonſt und ohne Grund. So bringt Gott blos vermittelſt der Ausdehnung allein alle bewundernswürdigen Wirkungen in der Natur, ſelbſt das Leben und die Bewegungen der Thiere hervor. Da nun aber Gott blos dadurch den Geiſtern alle Dinge ſehen laſſen kann, daß er ſie Das ſehen läßt, was in ihm Beziehung auf dieſe Dinge hat und ſie darſtellt; ſo iſt es nicht wahrſcheinlich, daß Gott anders handelt und etwa ſo viele unzählige Ideen hervorbringt, als es erſchaffene Geiſter giebt. Uebrigens ſehen die Geiſter nicht deßwegen etwa auch das Weſen Gottes, weil ſie alle Dinge in Gott ſchauen. Denn Gott iſt vollkommen, aber was ſie in Gott ſehen, nämlich theilbare, geformte Materie und dergleichen Dinge ſind höchſt unvollkommen; denn in Gott ſelbſt iſt nichts Getheiltes oder Geformtes; er iſt ganz Weſen, weil er unendlich iſt und alles enthält, er iſt kein beſonderes Weſen. Für dieſe Anſicht ſpricht ferner, daß ſie uns in die größte Abhängigkeit von Gott verſetzt, denn wir erkennen dadurch, daß es Gott ſelbſt iſt, der die Philoſophen in ihren Erkenntniſſen erleuchtet, die die undankbaren Menſchen natürliche nennen, ob ſie gleich vom Himmel kommen, daß er der allgemeine Lehrer der Menſchen, das wahre Licht des Geiſtes iſt. (Ebend. Ch. 5 u. 6.)

Am meiſten aber begründet dieſe Anſicht die Art und Weiſe, wie der menſchliche Geiſt alle Dinge wahrnimmt. Es iſt ausgemacht, daß, wenn wir an irgend eine beſondere Sache denken wollen, wir zuerſt den Blick auf alle Dinge werfen, und dann erſt das Objekt uns vergegenſtändlichen, über welches wir denken wollen. Wir könnten nun aber nicht

ein besonderes Wesen zu sehen oder zu betrachten verlangen, wenn es uns nicht schon Gegenstand wäre, wenngleich nur im Allgemeinen und dunkel. Dieses Verlangen daher, alle Dinge nach einander zu betrachten, ist ein sicherer Beweis, daß alle Wesen unserm Geiste gegenwärtig sind. Wie könnten nun aber dem Geiste alle Dinge gegenwärtig sein, wenn ihm nicht Gott gegenwärtig wäre, d. h. das Wesen, das alle Wesen in seinem einfachen Wesen enthält? Selbst allgemeine Ideen, wie z. B. die Gattung, die Art könnte sich der Geist nicht vorstellen, wenn er nicht alle Wesen in Einem Wesen schaute. Denn da jedes erschaffne Wesen nur ein besondres Wesen ist, so kann man nicht sagen, daß man etwas Erschaffnes zu seinem Objekte hat, wenn man z. B. ein Dreieck im Allgemeinen, wie es nämlich nicht ein einzelnes oder besonderes ist, sondern in seinem Begriffe alle Dreiecke enthält, betrachtet. (Ebend. Ch. 6.) Endlich der erhabenste, der schönste, der stärkste, der erste oder unabhängigste Beweis von der Existenz Gottes ist die Idee des Unendlichen. Denn ob wir gleich keinen Begriff vom Unendlichen haben, so haben wir doch unbestreitbar eine und zwar sehr deutliche Idee von Gott, eine Idee die wir nur durch unsre Verbindung mit ihm haben; denn die Idee des unendlich vollkommnen Wesens ist unmöglich etwas Erschaffnes. Der Geist hat aber nicht nur die Idee des Unendlichen, er hat sie sogar vor der des Endlichen. Denn die Idee des unendlichen Wesens erhalten wir allein dadurch, daß wir blos das Wesen denken, abgesehen davon, ob es endlich oder unendlich ist. Um aber die Idee des Endlichen zu bekommen, müssen wir nothwendig Etwas von diesem allgemeinen Begriffe des Wesens hinwegnehmen, er ist folglich früher, als der Begriff des endlichen Wesens. Der Geist nimmt daher jedes Ding nur in der Idee des Unendlichen wahr, und wen gefehlt, daß er diese Idee aus der dunklen Zusammenfassung aller seiner Ideen von den besondern Wesen bildete, so sind vielmehr alle diese besonderen Ideen nur eingeschränkte Vorstellungen vom Un-

Digitized by Google

endlichen, die an der allgemeinen Idee des Unendlichen Theil haben, gleichwie Gott selbst sein Wesen nicht von den Kreaturen hat, sondern alle besondere Wesen an dem göttlichen Sein nur auf beschränkte Weise Theil haben. (Ebend. Ch. 6.)

Die Ideen haben Wirksamkeit. Sie wirken auf den Geist, sie erleuchten ihn, sie machen ihn glücklich oder unglücklich durch die angenehmen oder unangenehmen Vorstellungen, mit welchen sie ihn afficiren. Nun kann aber nichts unmittelbar im Geiste wirken, wenn es nicht über ihm steht; Gott allein also kann auf ihn wirken, und alle unsre Ideen befinden sich daher nothwendig in der wirksamen Substanz der Gottheit, die allein auf Intelligenzen wirken und sie bestimmen kann. (Ebend. Ch. 6.) Es ist nicht möglich, daß etwas andres, als Gott selbst der Hauptzweck seiner Handlungen ist. Nicht nur unsere natürliche Liebe, d. i. der Glückseligkeitstrieb den er unserm Geiste eingepflanzt, sondern auch unsre Erkenntniß hat daher Gott zu ihrem Ziele; denn Alles, was von Gott kommt, kann nur für ihn sein. Wenn Gott einen Geist erschüfe und ihm zur Idee oder zum unmittelbaren Objekte seiner Erkenntnisse die Sonne gäbe; so würde ihn Gott für die Sonne, nicht für sich machen. Nur insofern kann daher Gott die Erkenntniß seiner Werke zum Ziele eines Geistes machen, als diese Erkenntniß zugleich eine Erkenntniß Gottes in irgend einer Weise ist. Wir könnten darum gar nichts schauen, wenn wir nicht Gott in irgend einer Weise schauten, wie wir gar kein besonderes Gut lieben könnten, wenn wir nicht das allgemeine Gut liebten. Wir sehen alle Dinge nur durch unsre natürliche Erkenntniß von Gott. Alle unsere besondern Ideen, die Ideen der erschaffnen Wesen sind nur Einschränkungen von der Idee des Schöpfers, gleichwie alle unsere Willensneigungen zu den Kreaturen nur Bestimmungen und Einschränkungen von unserer Neigung zu Gott sind. (Ebend.)

Digitized by Google

§. 75.

Die verſchiedenen Erkenntnißarten des Geiſtes.

Es giebt vier verſchiedene Erkenntnißweiſen. Die Seele erkennen wir nicht, wie die Körper außer uns, durch ihre Idee; wir ſehen ſie aber nicht in Gott, wir erkennen ſie allein durch unſer Selbſtgefühl oder Bewußtſein. Darum iſt unſere Erkenntniß von ihr unvollkommen. Wir wiſſen von unſrer Seele nichts weiter, als was wir von ihr durch unſer Gefühl erfahren. Hätten wir nie das Gefühl des Schmerzes, der Wärme des Lichtes gehabt, ſo könnten wir nicht wiſſen, ob unſere Seele eine Empfänglichkeit für dieſe Gefühle hätte. Könnten wir dagegen in Gott die Idee ſehen, die unſrer Seele entſpricht; ſo könnten wir zugleich alle ihre möglichen Eigenſchaften erkennen, wie wir in der Idee der Ausdehnung alle ihre möglichen Eigenſchaften erkennen können. (Ebend. Ch. 7.)

Was wir von unſrer Seele erkennen, iſt vielleicht ſoviel als wie Nichts in Vergleich zu dem, was ſie an ſich iſt. Denn unſer Bewußtſein von uns ſelbſt ſtellt uns vielleicht nur das Wenigſte von unſerm Weſen vor. Wir haben daher von der Natur der Seele keine ſo vollkommne Erkenntniß, wie von der Natur der Körper, ob wir gleich viel deutlicher die Exiſtenz unſerer Seele, als die Exiſtenz unſres Körpers und der uns umgebenden Körper einſehen. Wir können darum auch keine Definitionen von den Modifikationen oder Beſtimmungen der Seele geben. Denn da wir weder die Seele, noch ihre Modifikationen durch Ideen, ſondern allein durch Empfindungen erkennen, und ſolche Empfindungen, wie Schmerz, Vergnügen, Wärme nicht an Worte gebunden ſind; ſo iſt klar, daß, wenn einer nie die Gefühle des Vergnügens und des Schmerzes gehabt hätte, er unmöglich durch Definitionen die Erkenntniß derſelben bekommen könnte. Wir ſelbſt für uns ſind uns daher ganz dunkel und undurchſichtig; um uns zu ſehen, müſſen wir uns außer uns betrachten, und wir werden daher unſer

Digitized by Google

Wesen nicht erkennen, bis daß wir uns in dem betrachten, der unser Licht ist, und in dem erst alle Dinge Licht werden. Denn außer Gott sind selbst die geistigsten Substanzen ganz unsichtbar.

Die Seelen der andern Menschen aber und die reinen Geister erkennen wir nur durch Vermuthung. Wir erkennen sie weder in ihnen selbst, noch durch ihre Ideen, und da sie von uns verschieden sind, so können wir sie auch nicht durch das Bewußtsein erkennen. Wir vermuthen allein, daß die Seelen andrer Menschen eben so sind, wie die unsrigen. Wir behaupten von ihnen, daß sie dieselben Gefühle, wie wir, haben, und selbst dann, wenn diese Gefühle keine Beziehung auf den Körper haben, sind wir gewiß, daß wir uns nicht täuschen, weil wir in Gott gewisse unveränderliche Ideen und Gesetze erblicken, aus denen wir mit Gewißheit erkennen, daß Gott auf die andern Geister eben so einwirkt, wie auf uns. (Liv. III. Ch. 7. u. Eclairc. sur le III. liv.) Durch sich selbst aber und ohne Ideen erkennt man die Gegenstände, wenn sie durch sich selbst intelligibel oder erkennbar sind, d. h. wenn sie auf den Geist einwirken und daher sich ihm offenbaren können; denn der Verstand ist ein rein passives Vermögen der Seele. Es ist nun aber nur Gott allein, den man durch sich selbst erkennt, denn ob es gleich außer ihm noch andere geistige Wesen giebt, die auch durch ihre Natur erkennbar zu sein scheinen; so ist es doch nur Gott allein, der in dem Geiste wirken und sich ihm enthüllen kann. Nur von Gott allein haben wir daher eine unmittelbare und direkte Anschauung; denn nur er kann den Geist durch seine eigne Substanz erleuchten; und es ist daher auch in diesem Leben nur unsre Einheit mit Gott die Ursache, daß wir das zu erkennen fähig sind, was wir erkennen. Es ist unmöglich, zu denken, daß etwas Erschaffnes das Unendliche vorstellen könne, daß das Wesen ohne Einschränkung, das unendliche, das allgemeine Wesen durch eine Idee, d. h. ein besonderes, *ein von dem* allgemeinen und unendlichen Wesen verschiedenes Wesen

könnte vorgestellt werden. Was aber die besondern Wesen betrifft, so ist es nicht schwer zu begreifen, daß sie durch das unendliche Wesen, welches sie in seiner höchst wirksamen und folglich höchst intelligiblen Substanz enthält, können vorgestellt werden. Wir müssen daher behaupten, daß wir Gott durch sich selbst erkennen, obgleich unsre Erkenntniß von ihm in diesem Leben sehr unvollkommen ist. (Liv. III. Ch. 7.)

§. 76.

Die Anschauungsweise der Dinge in Gott.

Die Körper dagegen mit ihren Eigenschaften erkennen wir, wie oben gezeigt wurde, nur vermittelst Ideen, weil sie nicht durch sich selbst intelligibel sind, und daher nur in dem Wesen geschaut werden können, welches sie auf ideale Weise in sich enthält. Deßwegen ist unsre Erkenntniß von ihnen auch sehr vollkommen, d. h. unsre Idee von der Ausdehnung ist inhaltsreich genug, um durch sie alle ihre nur immer möglichen Eigenschaften zu erkennen; was unsrer Erkenntniß von der Ausdehnug, den Figuren und Bewegungen mangelt, ist nicht ein Mangel der Ideen, die sie vorstellen, sondern unsres Geistes, der sie betrachtet. (Ebend. Ch. 7 Nr. 3.)

Die Körper sehen (das Sehen hier blos im Sinne des Wahrnehmens vermittelst des Gesichtssinnes genommen), heißt aber nichts andres, als in seinem Geiste die Idee der Ausdehnung, die ihn mit verschiedenen Farben berührt oder bestimmt, wirklich gegenwärtig haben. Die Körper sieht man daher nur in der idealen und allgemeinen Ausdehnung, die durch die Farben erst sinnlich und besondert wird, und die Farben sind nichts, als die sinnlichen Vorstellungen, die die Seele von der Ausdehnung hat, wenn diese in ihr wirkt und sie modificirt. Unter der Ausdehnung ist aber natürlich nur immer die intelligible, die Idee oder der Archetyp der Materie zu verstehen; denn die materielle Ausdehnung kann ja offenbar nicht unmittelbar auf den Geist einwirken. Sie ist absolut unsichtbar durch sich

Digitized by Google

selbst; es sind nur die intelligibeln Ideen, die Intelligenzen afficiren können. (Rép. à M. Regis.)

Wie alle besondern Körper aus einer allgemeinen Ausdehnung oder Materie bestehen und einer besondern Form; so sind alle besondern Ideen der Körper nichts weiter, als die allgemeine Idee der Ausdehnung in verschiedenen Formen, oder wird in allen bestimmten ausgedehnten Dingen nur die Ausdehnung auf eine bestimmte Weise angeschaut. Alles Ausgedehnte sehen wir darum nur in der Ausdehnung, oder allgemeinen Idee der Ausdehnung. Diese Idee ist daher auch der hauptsächliche Beweis, daß wir alle Dinge in Gott sehen; denn die Idee der Ausdehnung kann sich nur in Gott finden, sie kann keine Modifikation unserer Seele sein. Alle Modifikationen eines endlichen Wesens sind nothwendig endlich; denn, da die Modifikation einer Substanz eine bestimmte Weise ihres Seins ist, so kann sie offenbar keinen größern Umfang haben, als die Substanz selbst. Nun ist aber unser Geist beschränkt, und die Idee der Ausdehnung unbeschränkt; denn wir können sie nicht erschöpfen, noch Grenzen in ihr entdecken. Man sieht daher die Körper nur in Gott, da sich die Idee der Ausdehnung, in der wir alle Dinge sehen, wegen ihrer Unbeschränktheit nur in ihm finden kann. (Ebd.)

Daß wir aber sinnliche Körper und reelle Figuren sehen, dazu ist nicht nöthig, daß es auch in Gott selbst oder in der idealen Ausdehnung sinnliche Körper und wirkliche Figuren giebt. Der Geist kann einen Theil von der unendlichen idealen Ausdehnung, die Gott enthält, wahrnehmen und daher in Gott alle Figuren erkennen; denn jede begrenzte ideale Ausdehnung ist nothwendig eine ideale Figur, da die Figur ja weiter nichts, als eine Begrenzung der Ausdehnung ist. Einen bestimmten Körper aber sehen oder fühlen wir, wenn seine Idee, d. i. eine bestimmte Figur der idealen und allgemeinen Ausdehnung sinnlich und besondert wird durch die Farbe oder irgend eine andere sinnliche Vorstellung, mit der seine Idee die Seele afficirt, und welche die Seele mit ihr verbindet; denn die Seele breitet fast immer ihre

Digitized by Google

Gefühle über die Ideen aus, die auf sie einen lebhaften Eindruck machen. Man muß die ideale Welt daher nicht in ein solches Verhältniß zu der sinnlichen oder materiellen setzen, als wenn es z. B. in ihr eine ideale Sonne, einen idealen Baum gäbe, um uns die Sonne oder den Baum vorzustellen. Denn da jede ideale Ausdehnung als ein Kreis oder in der idealen Form einer Sonne, eines Baums oder Pferdes vorstellbar ist, so kann sie uns zur Vorstellung der Sonne, eines Baums, eines Pferdes dienen, folglich eine ideale Sonne, ein idealer Baum u. s. w. werden, wenn die Seele auf Veranlassung der Körper eine Empfindung mit diesen idealen Gegenständen oder Ideen verbinden kann, d. h. wenn diese Ideen die Seele mit sinnlichen Vorstellungen afficiren. (Eclairc. sur le III. Liv. X. Ecl.) Die sinnlichen Dinge nehmen wir daher auch nicht mit einem vom Verstande verschiednen Vermögen wahr, es ist der Verstand selbst, der die Dinge, wenn sie abwesend sind, sich vorstellt, und der sie fühlt, wenn sie gegenwärtig sind. Die Einbildungskraft und die Sinne sind nichts, als der Verstand selbst, inwiefern er die Gegenstände durch die Organe des Körpers wahrnimmt; denn der Verstand ist nichts weiter, als die Fähigkeit der Seele, alle Dinge, oder, was eins ist, die Ideen aller Dinge in sich aufzunehmen. (Liv. I. p. 4.)

§. 77.

Die allgemeine Vernunft.

Gott ist also die intelligible Welt, das Licht des menschlichen Geistes. Wäre diese Wahrheit nicht abstrakter und metaphysischer Natur, so bedürfte es keiner weitern Beweise. Aber das Abstrakte ist den meisten Menschen unbegreiflich, nur das Sinnliche bewegt und fesselt ihren Geist. Was über die Sinne und die Einbildungskraft hinausgeht, können sie nicht zum Objekt ihres Geistes machen und folglich nicht begreifen.

Hier also noch einige Gründe. Jedermann gesteht ein, daß alle

Digitized by Google

Menſchen fähig ſind, die Wahrheit zu erkennen, und ſelbſt die am wenigſten erleuchteten Philoſophen räumen ein, daß der Menſch an einer gewiſſen Vernunft, die ſie nicht näher beſtimmen, Antheil hat; deßwegen definiren ſie ihn als ein der Vernunft theilhaftiges Weſen. Denn jeder weiß, wenigſtens dunkel, daß die weſentliche Differenz des Menſchen in ſeiner Einheit mit der allgemeinen Vernunft enthalten iſt, obgleich in der Regel keiner weiß, was denn dieſe Vernunft in ſich enthält, und ſich darum bekümmert, es zu entdecken. Ich weiß z. B., daß zwei mal zwei vier macht, und daß man ſeinen Freund ſeinem Hunde vorziehen muß, und ich bin gewiß, daß es keinen Menſchen in der Welt giebt, der es nicht eben ſo gut, wie ich, wiſſen kann. Nun erkenne ich aber nicht dieſe Wahrheiten in dem Geiſte der Andern, wie auch die Andern ſie nicht in dem meinigen erkennen. Nothwendig giebt es alſo eine allgemeine Vernunft, die mich und alle Intelligenzen erleuchtet. Denn, wenn die Vernunft, die ich befrage, nicht dieſelbe wäre, die den Chineſen auf ihre Fragen an ſie antwortet; ſo könnte ich es doch offenbar nicht ſo beſtimmt wiſſen, als ich es weiß, daß die Chineſen dieſelben Wahrheiten einſehen, die ich einſehe. Die Vernunft, die wir befragen, wenn wir in uns gehen, iſt daher eine allgemeine Vernunft. Ich ſage, wenn wir in uns gehen; denn ich meine nicht die Vernunft, der ein leidenſchaftlicher Menſch folgt. Wenn einer das Leben ſeines Pferdes dem ſeines Kutſchers vorzieht, ſo hat er dazu wohl auch ſeine Gründe, aber es ſind nur beſondere Gründe, vor denen jeder vernünftige Menſch zurückſchaudert, und die in Wahrheit unvernünftig ſind, weil ſie der höchſten Vernunft oder der allgemeinen Vernunft, die alle Menſchen befragen, widerſprechen.

Ich bin gewiß, daß die Ideen der Dinge unveränderlich und die ewigen Wahrheiten und Geſetze nothwendig ſind; es iſt unmöglich, daß ſie anders ſind, als ſie ſind. Nun finde ich aber in mir nichts Unveränderliches und Nothwendiges; ich kann nicht ſein, oder nicht ſo ſein, als ich bin; es kann Geiſter geben, die mit mir

Digitized by Google

gleichen, und doch bin ich gewiß, daß es keine Geister giebt, die andre Gesetze und Wahrheiten erkennen, als ich; denn jeder Geist sieht nothwendig ein, daß zwei mal zwei vier macht, und daß einer seinen Freund seinem Hunde vorziehen muß. Es ist daher ein nothwendiger Schluß, daß die Vernunft, die alle Geister befragen, eine ewige und nothwendige Vernunft ist.

Es ist ferner evident, daß eben diese Vernunft unendlich ist. Der Geist des Menschen erkennt klar, daß es eine unendliche Anzahl von intelligibeln Dreiecken, Vier- und Fünfecken und andern ähnlichen Figuren giebt und geben kann. Er erkennt nicht nur, daß es ihm niemals an Ideen von Figuren mangeln wird, und daß er immer noch neue entdecken kann, selbst wenn er sich auch eine ganze Ewigkeit hindurch nur mit diesen Arten von Ideen beschäftigte; sondern er nimmt selbst auch das Unendliche in der Ausdehung wahr denn er kann nicht zweifeln, daß seine Idee vom Raume unergründlich ist*). Der Geist ist nun wohl endlich; aber unendlich muß die Vernunft sein, die er befragt; denn er schaut klar das Unendliche in dieser höchsten Vernunft an, obgleich er es nicht begreift, und kann die Vernunft nicht erschöpfen; sie hat auf jede seiner Fragen, es sei auch worüber es nur immer wolle, eine Antwort bereit.

Wenn es aber wahr ist, daß die Vernunft, an der alle Menschen Antheil haben, allgemein ist, wahr, daß sie ewig und nothwendig ist; so ist es gewiß, daß sie nicht von der Vernunft Gottes selbst unterschieden ist; denn nur das allgemeine und unendliche Wesen enthält in sich selbst eine allgemeine und unendliche Vernunft. Alle erschaffne Wesen sind besondere Wesen: die allgemeine Vernunft ist

*) Das Unendliche nimmt übrigens M. häufig und so auch hier, was sich namentlich in dem Beispiel von einer Irrationalgröße zeigt, das er bei dieser Gelegenheit giebt, in einem sehr unphilosophischen Sinne, im Sinne der bloßen Grenzenlosigkeit. Jedoch in Beziehung auf das, was er damit beweisen will, ist es ganz gleichgültig, wie das Unendliche aufgefaßt und bestimmt wird.

Digitized by Google

also keine Kreatur. Nichts Erschaffnes ist unendlich, die unendliche Vernunft ist also nicht erschaffen. Die Vernunft aber, die wir befragen, ist nicht blos allgemein und unendlich; sie ist auch nothwendig und unabhängig, ja wir fassen sie gewissermaßen unabhängiger, als Gott selbst; denn Gott kann nur in Gemäßheit dieser Vernunft handeln; er hängt von ihr in einem gewissen Sinne ab, er muß sie befragen und befolgen. Gott jedoch befragt nur sich selbst; er hängt von nichts ab. Die allgemeine Vernunft ist also von Gott selbst nicht unterschieden; sie ist mit ihm von gleicher Ewigkeit und Wesenhaftigkeit. (X. Eclairc. sur le III. Liv.)

§. 78.

Gott das Princip und das wahre Objekt des Willens.

Wie Gott das Princip aller Erkenntniß im Geiste ist, so ist er auch in ihm das Princip aller Bewegung und Thätigkeit, das Princip des Willens und der Neigungen.

Wie die Geister nichts erkennen können, wenn sie nicht Gott erleuchtet, nichts fühlen, wenn sie nicht Gott bestimmt; so können sie auch nichts wollen, wenn nicht Gott in ihnen den Trieb zum Guten überhaupt, d. h. zu Gott erweckt. Sie können zwar dieser Bewegung oder diesem Triebe eine andere Richtung geben, nämlich die Richtung auf andere Objekte, als Gott, aber dieses Können kann man wohl nicht ein positives Vermögen nennen. Denn wenn Sündigen-können ein Vermögen ist, so ist das ein Vermögen, das der Allvermögende nicht hat. Hätten die Menschen von sich selbst die Macht oder das Vermögen, das Gute zu lieben, so könnte man ihnen wohl einige Macht zuschreiben; aber die Menschen können nur deßwegen lieben, weil Gott will, daß sie lieben, und sein Wille seine Wirkung nicht verfehlt. Sie können nur lieben, weil Gott unaufhörlich den Trieb zu dem allgemeinen Gut, d. h. zu sich in ihnen erzeugt; denn, da sie Gott seinetwegen erschafft, so erhält er sie auch nicht, ohne sie an sich zu ziehen oder ihnen den

Digitized by Google

Impuls zu ſeiner Liebe zu geben. (T. II. L. VI. P. II. ch. 3. und L. III. P. II. ch. 6.)

Der Wille iſt nichts andres, als der natürliche Trieb zu dem unbeſtimmten und allgemeinen Gut und die Freiheit oder Kraft unſres Geiſtes, jenen Trieb auf Objekte hinzurichten, die uns gefallen, und ſo die vorher unbeſtimmten Neigungen unſrer Natur jetzt durch die Richtung auf irgend ein beſondres Objekt zu beſtimmen. Daß wir wollen, d. i. das Gute überhaupt verlangen und zu ihm uns hinneigen, iſt daher zwar eine Nothwendigkeit; daß wir aber dieſes oder jenes wollen, zu dieſem beſondern Gut uns beſtimmen, iſt unſre Freiheit; denn Gott treibt uns unaufhörlich und durch einen unwiderſtehlichen Eindruck zur Liebe des Guten überhaupt an. Gott ſtellt uns zwar auch die Idee eines beſondern Gutes vor, oder giebt uns das Gefühl von ihm; denn nur er erleuchtet uns, und die uns umgebenden Körper können nicht auf uns einwirken, noch ſind wir ſelbſt unſre Glückſeligkeit oder oder unſer Licht. Gott bewegt uns daher auch zu dem beſondern Gute hin, inſofern er in uns die Vorſtellung davon erzeugt; denn Gott erregt in uns den Trieb zu allem, was gut iſt. Aber Gott treibt uns nicht nothwendig, noch unwiderſtehlich zur Liebe dieſes Gutes an. Es ſteht in unſrer Freiheit, ob wir uns bei dieſem beſondern Gute aufhalten oder weiter gehen wollen. Denn wir haben das Vermögen, an alle Dinge zu denken, weil unſre natürliche Liebe zu dem Guten überhaupt alle Güter umfaßt, an die wir denken können, und wir können zu jeder Zeit an alle Dinge denken, weil wir mit dem vereint ſind, der alle Dinge in ſich enthält. Wir haben daher ein Selbſtbeſtimmungsprincip in uns, und dieſes Princip iſt immer frei in Betracht der beſondern Güter. Denn, da wir ſie prüfen und mit unſrer Idee vom höchſten Gute oder mit andern beſondern Gütern vergleichen können, ſo ſind wir nicht zu ihrer Liebe gezwungen. (Eclairc. I. Ecl.)

Gott iſt alſo, wie das Princip des Willens, ſo auch das wahre, das eigentliche Objekt deſſelben. Denn es iſt unbezweifelbar, daß

Digitized by Google

Gott der Urheber aller Dinge ist, daß er sie um seinetwillen geschaffen hat, und daß er das menschliche Herz durch einen unwiderstehlichen Impuls stets zu sich hinreißt. Gott kann ja nicht wollen, daß irgend ein Wille ihn nicht liebt, oder ihn weniger, als irgend ein andres Gut liebt, wenn es anders außer ihm ein Gut noch geben kann. Denn er kann nicht wollen, daß ein Wille das nicht liebe, was der höchste Grad des Liebenswürdigen ist, und das am meisten liebe, was der geringste Grad des Liebenswürdigen ist. Unsre eingeborne oder natürliche Liebe hat daher Gott zu ihrem Objekte; denn sie kommt von Gott, und es wäre nichts im Stande, diese Neigung zu Gott von ihm abzuwenden, als Gott selbst, der sie uns eindrückt. Jeder Wille folgt daher nothwendig den Bewegungen dieser Liebe. Die Gerechten, wie die Gottlosen, die Seligen, wie die Verdammten lieben Gott mit dieser Liebe. Denn da diese unsre natürliche Liebe zu Gott eins ist mit unsrer natürlichen Neigung zu dem allgemeinen Gut, zu dem unendlichen Gut, zu dem höchsten Gut; so ist offenbar, daß alle Geister Gott mit dieser Liebe lieben, da nur er allein das allgemeine Gut, das unendliche, das höchste Gut ist. Denn alle Geister und selbst die Teufel brennen vor Begierde, glücklich zu sein, und das höchste Gut zu besitzen, und verlangen es ohne Wahl, ohne Ueberlegung, ohne Freiheit, blos aus einem nothwendigen Triebe ihrer Natur. Da wir für Gott erschaffen sind, für ein unendliches Gut, für ein Gut, das alle Güter in sich faßt; so kann daher auch erst der Besitz dieses Gutes das Verlangen, den Trieb unsrer Natur stillen. (Liv. III. ch. 4. u. L. I. ch. 17.)

§. 79.

Gott das Princip aller Thätigkeit und Bewegung der Natur.

Gott ist eben so, wie das Princip aller geistigen Bewegungen, das Princip aller Wirkungen und Bewegungen in der Natur. *Denn die* Materie ist durchaus ohne Thätigkeit. (Ebend. L. I.

ch. 1.) Die heidnischen Philosophen nahmen zwar zur Erklärung der Wirkungen in der Natur substanzielle Formen, reelle Qualitäten und andre ähnliche Wesenheiten an; allein, wenn man die Idee der Ursache oder der Macht, zu wirken, sorgfältig untersucht, so stellt diese Idee unbezweifelbar etwas Göttliches vor. Denn die Idee einer höchsten Macht ist die Idee der höchsten Gottheit, und die Idee einer geordneten Macht die Idee einer niedern, aber dennoch wahren Gottheit, wenigstens im Sinne der Heiden, vorausgesetzt nur, daß sie die Idee einer Macht oder wahren Ursache ist. Man nimmt daher etwas Göttliches in den Körpern an, wenn man Formen, Fähigkeiten, Qualitäten, Kräfte, oder reelle Wesen, die durch die Kraft ihrer Natur gewisse Wirkungen hervorzubringen im Stande sind, annimmt und geräth so unmerklich durch die Verehrung der Philosophie der Heiden in ihre Gesinnungen hinein. Denn es ist nicht einzusehen, wie man nicht wahre Mächte oder Ursachen fürchten und lieben sollte, Wesen, die auf uns wirken, die uns strafen können mit Schmerzen, lohnen mit Vergnügungen, und noch schwerer aber ist es einzusehen, wie man sie nicht verehren sollte, da Furcht und Liebe die wesentlichen Bestandtheile der Verehrung ausmachen. Allein wie es nur Einen wahren Gott giebt, so giebt es auch nur Eine wahre Ursache, die Natur oder Kraft jedes Wesens ist nur der Wille Gottes. Alle Natururſachen sind nicht wahre Ursachen, sie sind nur die gelegenheitlichen Ursachen. (T. II. L. VI. P. II. ch. 3.)

Alle Körper, sie mögen nun klein oder groß sein, haben nicht die Kraft oder das Vermögen, sich zu bewegen. Aber eben so, wie den Körpern das Vermögen mangelt, sich zu bewegen, mangelt den Geistern die Kraft, sie zu bewegen. Ihr Wille ist nicht im Stande, auch nur den allerkleinsten Körper von der Welt zu bewegen; denn es findet offenbar keine nothwendige Verbindung zwischen unserm Willen, z. B. den Arm zu bewegen, und der Bewegung selbst dieses Armes

Digitized by Google

Statt. Es ist allerdings wahr, daß sich der Arm bewegt, wenn wir es wollen, und wir also die natürliche Ursache der Bewegung unsers Armes sind. Aber die natürlichen Ursachen sind nicht die wahren Ursachen, sondern nur die gelegenheitlichen oder veranlassenden, die selbst nur durch die Kraft und Wirksamkeit Gottes wirken. Eine wahre Ursache ist nur eine solche, mit welcher die Wirkung in einer nothwendigen Verbindung steht. Nun kann aber nur zwischen dem Willen Gottes, d. i. des unendlich vollkommnen und allmächtigen Wesens, und zwischen der Bewegung der Körper der Geist eine nothwendige Verbindung, und zwar eine solche erkennen, daß es ein Widerspruch wäre, wenn auf seinen Willen oder Befehl, daß ein Körper bewegt sei, doch keine Bewegung erfolgte. Gott allein ist also die wahre Ursache und hat wahrhaft das Vermögen in sich, die Körper zu bewegen. Alle Kräfte der Natur sind in der That und Wahrheit nur der Wille Gottes. (Ebend.)

§. 80.

Der wahre Sinn der Malebranch'schen Philosophie.

Um den wahren Sinn, die eigentliche Idee der Malebranch'schen Philosophie, deren interessantester und wesentlichster Gedanke ist, daß wir alle Dinge nur in und durch Gott erkennen, oder alle Dinge nur in ihm Objekte unsrer Anschauung und Erkenntniß werden können und sind, muß man nicht blos den Gegensatz zwischen Geist nnd Körper im Auge haben, welchen die Philosophie des Cartesius fixirte, und wovon M. ausging, sondern, wie schon in der Einleitung angeführt wurde, hauptsächlich bedenken, daß dieser die Seele oder den Geist als ein besonderes Wesen faßte, eine Auffassung, die übrigens nichts weiter als eine nähere Bestimmung jenes Gegensatzes ist, denn entgegengesetzte Wesen sind eben besondere, daß also bei ihm, da die Besonderheit *wesentlich* Vielheit und Einzelheit in sich schließt, die Anschauung des

Geiſtes als lauter Geiſter, als einer Vielheit von Geiſtern, d. i. eben als eines einzelnen Weſens — denn mit einem Einzelnen ſind zugleich viele Einzelne geſetzt — zu Grunde liegt. M. ging von der Theologie in die Philoſophie über, aber er wird von ihr nicht frei; es bleiben die Vorſtellungen der Theologie, wenn er ſie gleich größtentheils nur anwendet, um ſie aufzuheben, dennoch wenigſtens die äußere Grundlage ſeiner Gedanken. In der Theologie iſt nämlich der Geiſt nur als lauter einzelne Geiſter, d. i. als Perſonen Gegenſtand, und der Geiſt, die Einheit des Geiſtes oder der vielen Geiſter kommt nur zum Vorſchein als ein Geiſt, der ſelbſt wieder ein beſonderer Geiſt iſt, zugleich aber nicht, wie die andern, einer unter den vielen, ſondern einzig iſt, keinen ſeines Gleichen hat, als der vollkommene Geiſt über den andern als ihre Einheit inſofern ſteht, inwiefern ſie vor ihm alle gleich ſind. Wenn daher M., der von der Theologie ausgeht, vom Geiſte von der Seele ſpricht; ſo verſteht er darunter nichts, als die ſogenannten erſchaffenen Geiſter, die vielen einzelnen Seelen, die Perſonen, die Menſchen. M. ſagt daher auch gleichbedeutend: bald esprit, bald esprits créés, bald wieder les esprits, bald les hommes.

M. verſteht unter dem Geiſte, der Seele nichts Andres eben, als das Ich, das unmittelbar nur mit ſich identiſche, unmittheilbare, einfache, einzelne Selbſt des Menſchen, das, als einzelnes Selbſt, nur im Gefühle ſich Objekt iſt und erkennt, nur ſo viel von ſich weiß, als es erlebt, erfährt. Die Seele, ſagt M., erkennt ſich nicht durch die Ideen, ſondern nur durch das Selbſtgefühl, durch die Erfahrung des innern Gefühls. Je sens mes perceptions (d. i. nicht die Ideen, die allgemein oder objektiv ſind, ſondern die Affektionen derſelben in mir, ſie, wie ſie als allgemeine, zugleich meine, in mir ſind, oder die Vorſtellung, die Gefühle in mir von den Ideen) sans les connoître, parce que n'ayant une idée claire de mon ame je ne puis découvrir que par le sentiment intérieur les modifications, dont je suis capable. (Réponse à Mr. Regis.) Lorsque nous

Digitized by Google

voyons les choses en nous, ... nous ne voyons que nos sentimens et non pas les choses. (Rech. de la V. Liv. IV. ch. 11.

Unter den Dingen, die in der Seele sind, oder unter den Modifikationen oder Bestimmungen der Seele versteht daher M. auch hauptsächlich nur die selbstischen Bestimmungen der Seele, die Empfindungen die Gefühle z. B. des Schmerzes, Vergnügens, selbst die sinnlichen Empfindungen, wie Wärme, Farbe, die von der cartesischen Schule blos für Bestimmungen der Seele gehalten wurden, ob er gleich auch unter die Modifikationen, unter denen er die sensations, die passions und inclinations aufführt, auch die pures intellections rechnet*). Aber unter diesen pures intellections können nichts verstanden werden als die Vorstellungen überhaupt oder die reinen Begriffe nur insofern, als sie nicht in der Beziehung auf ein Objekt, sondern nur auf das Selbst gedacht werden, etwas Subjektives ausdrücken, das Selbstgefühl des Individuums afficiren.

Aus dieser Auffassung des Geistes, welcher nichts Andres zum Grunde liegt, als die Vorstellung vom Menschen, inwiefern er sich von der Aussenwelt und von andern unterscheidet, sein inneres eignes Selbst erfaßt, und dieses Selbst seine Seele, seinen Geist nennt, ergiebt sich nun mit Nothwendigkeit der Gedanke, daß wir alle Dinge in Gott sehen und erhellt zugleich, was denn eigentlich der Sinn desselben ist. Denn was das Wesen des einzelnen Geistes, als einzelnen ausmacht, was den Menschen zum Menschen als Individuum macht, ist eben sein unmittelbares, inneres Selbstbewußtsein oder Selbstgefühl, sein Ich oder Selbst das Princip seiner Gefühle, Leidenschaften, Neigungen und übrigen Modifikationen**). Nun hat aber — eine unbezweifelbare Thatsache —

*) Man vergleiche z. B. Eclaircissement sur le II. de la Vérité XI, Eclaire. sur le III, liv.

**) Man vergl. z. B. l. c. XI. Eel.

***) Unendlich ist die Confusion in diesem Paragraphen, an dem ich daher auch viel als möglich gestrichen habe. Sie liegt aber keineswegs nur in den Worten: Da

der Mensch allgemeine und nothwendige Ideen, die für alle gelten, in denen alle übereinstimmen; er hat zum Gegenstand ideale Objekte, die alle auf die nämliche Weise ansehen und ansehen müssen. Das Gefühl gehört ihm an, das ist in ihm, das ist sein; aber das ideale Objekt, das ist mehr, als er, das ist nicht Bein von seinem Bein, Fleisch von seinem Fleisch, das ist nicht sein, das ist Allgemein, nicht in ihm, inwiefern er nur ein Einzelnes, ein Besonderes ist, — denn in ihm, als Einzelnen, können nur einzelne Ideen, die aber darum keine Ideen mehr sind, sondern Gefühle, Affektionen, kann nur Subjektives sein, — das ist also nur in dem, was allgemein ist, gehört nur dem an, was selbst nicht dieses oder jenes, sondern allgemeines Wesen ist. Dieses ist aber Gott; die Ideen sind also allgemeinen Wesens, nicht menschlichen, besondern Wesens, sie sind in Gott, aber darum, weil Gott das allgemeine Wesen ist, sind sie zugleich auch die Ideen des Menschen, das Gott- und Menschgemeine. Nous ne les créatures) voyons qu'en lui (Dieu), que par lui, que comme lui, je veux dire, que dans les mêmes idées que lui. De sorte que nous penserons comme lui. Nous aurons par les mêmes idées quelque société avec lui. (Réponse à Mr. Regis.) Sind aber

---

Selbst, einzelner Geist, Mensch, Individuum; sie liegt in der Sache, im Wesen der Abstraktion, der Philosophie, welche die Thätigkeit des Denkens vom Menschen absondert und zu einem selbstständigen Wesen macht, dem sich aber doch stets unwillkürlich wieder das sinnliche Bild des Menschen unterschiebt. Ich denke, ich bin. Wer ist denn aber das Ich in diesem Cogito? Ist es ganz und gar in diesem Denken enthalten? Nein! nur das Ich, „inwiefern" es ein denkendes Wesen ist. Also haben wir noch ein andres Ich, ein Ich, das kein denkendes, sondern ausgedehntes sinnliches Ich oder Wesen ist. Warum spaltest Du mich aber in zwei Wesen? Warum soll denn nicht Ich, dieses sinnliche, ausgedehnte Wesen auch das denkende sein? Weil „Ich Jeder," Ich universal, aber die res extensa eine res singularis ist? Ist denn aber nicht Jeder auch Dieser, Ausgedehnter? Stimmst Du denn nicht deßwegen im Denken mit andern Menschen überein, weil Du im Leibe mit ihnen übereinstimmst? Könntest Du mit einem Philosophen fraternisiren, wenn er Dir zum Zeichen seiner Freundschaft statt der menschlichen Hand eine Katzenpfote oder Bärentatze reichte?

Digitized by Google

die Ideen in Gott, so schauen wir an und erkennen die Dinge nur in Gott; denn wir erkennen sie nur durch die Ideen.

Die Haupt- und Grundidee aber, in der wir alle Dinge anschauen, ist die Ausdehnung; denn alle Dinge außer uns, d. i. alle Körper sind ausgedehnt, und diese Idee ist nicht etwa abgezogen von der Wahrnehmung der besondern, ausgedehnten Dinge oder aus einer konfusen Zusammenfassung derselben in eine Idee gebildet. Im Gegentheil, daß ich Etwas, was ein Körper ist, sehe, daß ich es als Körper, als Ausgedehntes wahrnehme, dazu ist die Idee der Ausdehnung vorausgesetzt. Sehen heißt eben nichts andres, als ein Ausgedehntes als Ausgedehntes wahrnehmen, und selbst dem sinnlichen Wahrnehmen des Sehens ist daher die Idee der Ausdehnung vorausgesetzt; ich kann die Dinge nur im Raume, d. i. in der Ausdehnung sehen, sie sind mir nur in ihr und durch sie Objekt; der Raum, die Ausdehnung oder ihre Idee ist daher eher in mir, als die Idee der bestimmten ausgedehnten Dinge. Alle besondere Dinge kann ich deßwegen nur anschauen, erkennen und denken in der allgemeinen und unendlichen Idee der Ausdehnung. Tous les corps sont présens à l'ame, confusément et en général, parce qu'ils sont renfermés dans l'idée de l'étendue. (R. à Mr. Regis.) Diese Idee nun oder Anschauung der Ausdehnung und aller Dinge in ihr ist aber eine nothwendige, allen Geistern gemeine, in allen sich selbst gleiche, ewige Anschauung, als eine Anschauung nothwendiger und allgemeiner Natur, folglich die Anschauung Gottes selbst. Cette idée est éternelle, immuable, nécessaire, comme à tous les esprits et à Dieu même: ainsi elle est bien différente des modalités changeantes et particulières de notre esprit. (l. c.) Um diese Idee nicht mißzuverstehen, muß man sich nur nicht vorstellen, als hätten wir auch die sinnlichen Vorstellungen oder Empfindungen von den Dingen in Gott, als sähe ich z. B. diesen Baum von dieser besondern Höhe, dieser besondern Farbe in Gott. Nicht dieses sinnlich

bestimmte Sehen, das einfache Sehen nur in diesem bestimmten Sehen, das allgemeine und nothwendige Sehen, nämlich, daß ich den Baum als Ausgedehntes ansehen muß, ihn als diesen Baum mit seiner besondern Gestalt und Farbe nur sehen kann, wiefern, wenn und indem ich ihn als Ausgedehntes schaue, ist das Sehen in Gott. Die sinnlichen Qualitäten oder die Empfindungen sind nur in mir; in mir dem besondern, dem bestimmten Wesen, dem Empfindenden wird die allgemeine, aller möglichen Formen und Bestimmungen fähige Ausdehnung auf Veranlassung der äußern Körper, wenn ich sie sehe, eine besondere, wird sie bestimmt, empfindbar. Il faut bien prendre garde que je ne dis pas, que nous en ayons en Dieu les sentimens, mais seulement que c'est Dieu qui agit en nous; car Dieu connoît bien les choses sensibles, mais il ne les sent pas. Lorsque nous appercevons quelque chose de sensible, il se trouve dans notre perception sentiment et idée pure. Le sentiment est une modification de notre ame. Pour l'idée qui se trouve jointe avec le sentiment, elle est en Dieu. (Rech. de la V. III. P. II. ch. 6.)

Der Sinn des Malebranch'schen Grund- und Hauptsatzes, daß wir alle Dinge nur in Gott sehen, läßt sich einfach so veranschaulichen: die Seele ist ein besonderes, bestimmtes Wesen, eben so wie die Materie und alle materiellen Dinge solche bestimmte besondere Wesen sind, d. i. die Seele oder der Mensch ist ein dunkles, unklares, finstres Wesen, eben so wie die materiellen Dinge; denn die Besonderheit, die bestimmte Beschaffenheit verdunkelt, macht trüb und finster; das reine Wasser z. B. ist wohl hell, durchsichtig, aber ein Wasser mit besondern Ingredienzen und Beschaffenheiten ist trüb. Die Seele kann daher unmöglich an sich oder durch sich die Dinge erkennen und sehen; denn zum Erkennen und Sehen ist Licht erforderlich, sie kann als ein besonderes Wesen eben so wenig in sich und durch sich die Dinge erkennen, als wir durch ein besonderes, bestimmtes Licht, die Farbe die Dinge wahrnehmen

können, da die Anſchauung der Farben die Anſchauung des Lichts voraus ausſetzt, nur in ihr möglich iſt. Gott iſt daher nur das Licht der Menſchen; denn er iſt kein beſonderes, ſondern ein allgemeines, beſchaffenheitsloſes Weſen; er iſt allein das reine, das klare, durch keine Beſtimmtheit getrübte Weſen; wir können daher nur in ihm die Anſchauung der Dinge haben, wie wir nur im Lichte die Farben oder ſichtbaren Dinge ſehen. Les idées que nous voyons en lui sont lumineuses. (R. à Mr. Regis.)

Der wahre Sinn des Malebranche'ſchen Hauptſatzes iſt alſo kein andrer als der: Gott iſt die Vernunft oder der Geiſt für uns, oder: der Geiſt, die Vernunft in uns iſt Gott*). Elle (scl. la substance de Dieu) est la lumière ou la raison universelle des esprits. (l. c.) Da M. den Geiſt nur im Sinn des einzelnen Geiſtes erfaßt, ihn für eins mit dem Menſchen nimmt, der ſeine eigentliche individuelle Exiſtenz nur in ſeinem moraliſchen und empfindenden Selbſt, im Gefühl, Herz u. dgl. hat, kurz ſo, wie er Objekt der Theologie und der empiriſchen Pſychologie überhaupt iſt; ſo war es ganz richtig und konſequent von ihm, ſo war er darin und nur darin allein Philoſoph, daß er die allgemeinen Begriffe, die allgemeinen und nothwendigen Ideen, die, als dieſe, dem einzelnen Geiſte nicht angehören, nicht in ihm, nicht aus ihm ſein können, in Gott ſetzte, ihn nur durch Gott die Dinge ſehen und erkennen ließ**). Der große Mangel an

*) Eine Wahrheit, die ſchon die Griechen erkannt und ausgeſprochen hatten. Ὁ Ἡρακλείτος τῷ ἐν ἑαυτῷ λεῷ (worunter nichts andres, als der Geiſt oder die Vernunft verſtanden werden kann) τὸν ἐκτὸς κατελήφειν. (Sextus Empir. adv. Gramm. l. c. 13. 303.) Und bei Euripides findet ſich irgendwo ausdrücklich der Satz: ὁ νοῦς γὰρ ἡμῖν ἐστὶν ἐν ἑκάστῳ θεός.

**) Leibnitz accommodirt in ſeinem Examen des principes du R. P. Malebranche, den er ganz aus ſeinem eignen Standpunkt prüft und beurtheilt, das Princip Malebranche's ſeinen Gedanken auf folgende Weiſe: Je suis persuadé que Dieu est le seul objet immédiat externe des Ames, puisqu'il n'y a que lui hors de l'ame qui

M. aber ist eben der, daß er von jener Vorstellung des Geistes und allen mit ihr zusammenhängenden Folgen ausgeht, und so überhaupt nicht frei wird von der Theologie. Aus dieser Verschmelzung der theologischen, besonders Augustinischen Vorstellungen mit seiner Philosophie ergeben sich alle Schwächen, Unbegreiflichkeiten, Willkürlichkeiten, Unklarheiten und Widersprüche in derselben. Daher kommen die vielen unpassenden Ausdrücke und Vorstellungen, die sich in ihm finden, daher, daß er von der Gnade, vom Willen, von der Macht Gottes ableitet, was er aus innrer Nothwendigkeit, von bestimmten, Erkenntniß gewährenden Begriffen ableiten sollte. So bemerkt schon Locke (Examen du sentiment du P. Malebranche etc. Oeuvres diverses Tom. II. p. 184, 169), der ihn übrigens, so recht er in vielen einzelnen Punkten hat, doch in den wesentlichen Punkten (man vergleiche z. B. p. 161, 176, 180, 190) unrichtig versteht, ohne auf die eigentliche Idee einzugehen, den Widerspruch, daß er die Anschauung und Erkenntniß der Dinge erst von der Einheit des Geistes mit Gott, und dann doch gleich wieder von der Gnade, dem Willen Gottes abhängig macht, Gott dem Geiste nur das offenbaren läßt, was ihm gefällt. (R. d. l. Vér. III. P. II. ch. 6.) Der Hauptmangel aber, der aus jener Verschmelzung theologischer Vorstellungen und philosophischen Denkens hervorgeht, ist folgender. Gott ist zwar als das allgemeine Wesen bestimmt, es sind alle Wesen, auch die materiellen in ihm enthalten und aufgehoben; die Materie ist daher insofern keine unüberwundene Realität für Gott,

---

agisse immédiatement sur l'ame. Et nos pensées avec tout ce qui est en nous, entant qu'il renferme quelque perfection, sont produites sans intermission par son opération continuée. Ainsi entant que nous recevons nos perfections liniesdes siennes qui sont infinies, nous en sommes affectés immédiatement. Et c'est ainsi, que notre esprit est affecté immédiatement par les idées éternelles qui sont en Dieu, lorsque notre esprit a des pénsées qui s'y rapportent et qui en participent. Et c'est dans ce sens, que nous pouvons dire que notre esprit voit tout en Dieu. (L. Opp. Omn. Dutens. T. II.)

Digitized by Google

kein Gegenſatz gegen ihn, und der Geiſt kann daher auch in ihm, weil in ihm der Gegenſatz aufgehoben, die Materie ideell geſetzt iſt, die Dinge ſchauen und erkennen. Aber die Trennung oder Kluft vielmehr zwiſchen der geiſtigen, intelligiblen und der materiellen, ſinnlichen Welt bleibt doch zugleich in Wahrheit befeſtigt. Die Materie wird nicht auf eine wahrhafte und poſitive Weiſe aufgehoben, d. i. nicht in ihrer Nothwendigkeit begriffen. Denn Gott, das allgemeine, das unendliche, das abſolut reelle Weſen iſt als das höchſt geiſtige, höchſt immaterielle, d. i. als das von aller Materie abgeſonderte Weſen beſtimmt, und in dieſe Immaterialität gerade ſeine weſentliche Beſtimmung geſetzt; die Materie, und mit ihr die Natur iſt daher zwar als ein Ungöttliches, als ein Nichtiges, Unreelles geſetzt, weil es als ein von Gott Ausgeſchiedenes beſtimmt iſt; aber ein ſolches Negatives, das nur ein Ausgeſchiedenes, ein Verſtoßenes, nur als ein Nichtiges gefaßt iſt, bleibt eben gerade dadurch als ein eignes, iſolirtes, zwar kopfhängeriſches, aber nichts deſto weniger heimtückiſches und argliſtiges Weſen im Dunkeln für ſich beſtehen.

Gott erhält zwar auch nach M. die Natur oder Materie, die körperlichen Dinge in ſich, aber er enthält ſie nur als immaterielle Dinge, als Ideen, in der Abſtreifung von allem Materiellen; die materiellen Dinge bleiben ein von Gott Ausgeſchiedenes, die Ideen ein von ihnen Abgetrenntes. Es iſt daher inſofern auch nicht einzuſehen, wie der Geiſt in Gott die materiellen Dinge ſchauen könne, und es bleibt unentſchieden, ob der Geiſt die Dinge wirklich, die materiellen Dinge als materielle oder nur die Ideen derſelben wahrnimmt. M. ſagt daher auch bald, daß der Geiſt die Dinge ſelbſt ſieht, bald, daß er nur die idealen Objekte, die Ideen der Dinge ſieht*). Zugegeben ſelbſt, daß, wie M. ſagt, man erſt die Dinge in ihrer Wahrheit, ſo, wie ſie wirklich ſind, in

*) Z. B. Eclairc. sur le l. III. X. Ecl.

Digitized by Google

Gott ſieht*), daß man alſo, wenn man gleich nur die idealen Objekte ſieht, deßwegen doch nicht etwa „Scheindinge" ſieht; ſo bleibt doch die Wahrnehmung des Materiellen als Materiellen, die Wahrnehmung überhaupt einer Materie ein Unbegreifliches. Die materiellen Dinge als materiell, die Materie oder die Natur bleibt deßwegen auch ein fremdes, im Organismus des Ganzen nicht nothwendig enthaltenes, unheimliches, unbegreifliches Weſen, ihr Daſein ein unauflösliches Räthſel: ſie hat keinen andern Grund als die Macht und den Willen Gottes, d. h. ſie hat keinen Grund, ſie iſt kein Nothwendiges, ſondern ein abſolut Zufälliges und Willkürliches. La création de la matière (est) arbitraire, et dépendante de la Volonté du Créateur. Si nos idées sont représentatives, ce n'est que parce qu'il a plû à Dieu de créer des êtres qui leur répondissent. Quoique Dieu n'eût point créé de corps, les esprits seroient capables d'en avoir les idées. (Rép. à Mr. Regis.)

*) On ne voit la Vérité que lorsque l'on voit les choses, comme elles sont, et on ne les voit jamais, comme elles sont, si on ne les voit dans celui qui les renferme d'une maniere intelligible. R. de la Vér. Liv. IV. des inclin. ch. 11.

Digitized by Google

VIII.

Benedikt v. Spinoza.

§. 81.

Uebergang von Malebranche zu Spinoza.

Malebranche's Philoſophie enthält ſchon viel beſtimmter und entwickelter, als die des Carteſius, die Elemente der Philoſophie des Spinoza; nur ſind ſie auch hier noch zerſtreut und in der Form der Vorſtellungen des chriſtlichen Idealismus ausgedrückt; es darf nur das Ganze ſtreng konſequent zuſammengedacht und gefaßt werden, ſo haben wir den Spinoza. Bei C. iſt auch ſchon das unendliche Weſen oder Gott der Mittelpunkt des Syſtems, aber nur der Vorſtellung nach, nicht der Sache und Wirklichkeit nach, er ſchwebt nur oben über den Gegenſätzen im Reich der Vorſtellung; er ſoll der Mittelpunkt ſein, aber er iſt es nicht, oder er iſt es nur ſubjektiv, noch nicht objektiv; die objektive Exiſtenz, die beſtimmte Wirklichkeit im Syſtem haben Geiſt und Materie; was von Gott vorkommt, kommt nur vor, um ſeiner Exiſtenz und durch dieſe der Exiſtenz der materiellen Dinge gewiß zu werden. Es muß daher die Idee Gottes verwirklicht werden; es muß Gott in die Sphären, die Geiſt und Materie für ſich einnehmen, hinabſteigen; der weite freie Spielraum, den ſie noch bei C. haben, muß beſchränkt werden; ſie müſſen Gott Platz machen, damit der Mittelpunkt in die Wirklichkeit thätig eingreife und von ihr Beſitz nehme. Bei M. iſt nun ſchon Gott in das Centrum der Geiſterwelt gerückt; die Geiſter exiſtiren zwar noch als ſelbſtſtändige Weſen, als Einzelne; aber Gott iſt bei ihm der Geiſt der Geiſter, *die allgemeine* Vernunft, die allgemeine Einheit derſelben; in ihm

ſind alle Geiſter Ein Geiſt, er iſt der gemeinſchaftliche, gleiche Inhalt in allen einzelnen, ſie haben nur noch eine ſubjektive, formelle, äußerliche Exiſtenz und Selbſtſtändigkeit für ſich, ihrem Inhalt, ihrem Weſen nach ſind ſie Eins, und dieſes Eine Weſen iſt eben Gott. Die Materie, die Natur iſt zwar bei ihm noch ein Ausgeſchloſſenes, aber es ſind doch auch ſchon in ihm die Elemente da, um ſie mit dem Geiſte zu vereinen. Das nothwendige Band zwiſchen dem Geiſte und dem Körper iſt die Macht, der Wille Gottes. Ob nun gleich zwiſchen dem Körper und dem Willen, er mag nun als allmächtiger oder als Wille des endlichen Geiſtes vorgeſtellt werden, in der That kein innrer, nothwendiger Zuſammenhang ſtatt findet; ſo iſt doch der Wille Gottes die Kraft, die Natur jedes Weſens, das Poſitive in ihm; und obwohl der Wille eine unbeſtimmte, erkenntnißloſe Beſtimmung iſt, ſo liegt ihr doch der Gedanke ſchon zu Grunde, daß eben der Gott, eben das allgemeine Weſen, in dem alle Geiſter erkennen und anſchauen, der ihr gemeinſchaftliches Licht, ihre wahre Subſtanz iſt, auch das Wirkliche, das Subſtanzielle der Natur iſt; es bleibt daher nur noch die Materie, als bloße Materie, übrig. Dieſe iſt aber ſelbſt ſchon in Wahrheit nur noch eine Form, Weſen iſt nur Gott. Es darf alſo nur die Materie, als das, was ſie in Wahrheit iſt, als eine bloße Form, die kein Beſtehen, keine Exiſtenz für ſich haben kann, als eine Modifikation*) des Weſens Gottes erkannt, alſo nur Das, was noch bei M. formell auseinander gehalten iſt, zuſammengefaßt werden, ſo haben wir den Spinoza. Bei

*) In ſeinen Entretiens sur la Métaphysique, die ich mir jedoch nicht verſchaffen konnte, nur aus den Stellen, die Andre daraus anführen, kenne, nähert ſich auch ſchon M. hinſichtlich der Ausdehnung, als der Extensio τοῦ Infiniti, mehr dem Sp. L'étendue est une realité et dans l'infini toutes les réalités s'y trouvent. Dieu est donc étendu aussi bien que les corps, puisque Dieu possède .... toutes les perfections. Mais Dieu n'est pas étendu comme les corps .... il n'a pas les limitations et les imperfections de ses créatures. (Erdmann, Geſchichte der neuern Philoſ. I. B. II. Abth. Beil. XX.)

Digitized by Google

C. iſt der Mittelpunkt nur noch ein mathematiſcher Punkt, ohne al Ausdehnung und Umfang; bei M. wird er ſchon wirklicher, ausgedehn ter Punkt, gewinnt Umfang, beſchränkt dadurch die bei C. unbeſchränkt Sphäre der beiden Gegenſätze, attrahirt die Kraft, das Poſitive de Geiſtes und der Natur, als das Seinige, bekommt Inhalt und bilde ſich eben auf dieſe Weiſe zum Kerne der ſpinoziſtiſchen Subſtanz aus.

§. 82.

Einleitung und Uebergang von Carteſius zu Spinoza*).

„Das Weſen, ſagt C., welches eine ſolche Exiſtenz hat, daß es keines andern Weſens bedarf, um zu exiſtiren, nenne ich Subſtanz. Nur Gott aber iſt ein ſolches Weſen, das durchaus keines andern bedarf. Alle andern Subſtanzen können nicht ohne den Beiſtand Gottes exiſtiren. Das Wort Subſtanz hat daher eine andere Bedeutung wenn von Gott, eine andere, wenn von den übrigen Weſen die Rede iſt. Die körperliche Subſtanz und der Geiſt oder die denkende Subſtanz können beide unter der gemeinſchaftlichen Beſtimmung begriffen werden, daß ſie Gottes Mitwirkung oder Beiſtand zur Exiſtenz bedürfen. Allein aus der bloßen Exiſtenz kann die Subſtanz nicht erkannt werden; denn die Exiſtenz beſtimmt nicht; leicht wird ſie dagegen aus jedem ihrer Attribute erkannt. Jede Subſtanz hat jedoch nur Eine Haupteigenſchaft, die ihr Weſen ausmacht, und auf die alle andern Eigenſchaften oder Attribute zurückgeführt werden. So konſtituirt die Ausdehnung das Weſen der körperlichen Subſtanz, das Denken das Weſen der denkenden, alle übrigen Eigenſchaften ſind nur Modi, beſtimmte Arten und Weiſen, des Denkens. Wir haben alſo zwei klare und deutliche Ideen oder Begriffe, den Begriff der erſchaffnen denkenden Sub

*) Zur Ergänzung dieſer meiner Darſtellung des Sp. verweiſe ich auf meine ſpäteren Schriften, zur Ergänzung aber dieſes Paragraphen insbeſondere auf die *gründliche* Schrift: „Der Spinozismus hiſt. u. philoſ. erläutert v. Sigwart" 1839

Digitized by Google

ſtanz und den Begriff der körperlichen Subſtanz, vorausgeſetzt nämlich, daß wir alle Attribute des Denkens genau von den Attributen der Ausdehnung unterſchieden. Eben ſo haben wir auch eine klare und deutliche Idee von der unerſchaffnen und unabhängigen denkenden Subſtanz, nämlich von Gott.'' (Princ. Philos. P. I. 51—54. u. 63—65.)

Wir haben alſo hier drei Weſen oder Subſtanzen, zwei endliche Subſtanzen, d. i. die körperliche und die erſchaffene denkende Subſtanz, und eine unendliche, d. i. die unerſchaffne und unabhängige denkende Subſtanz. Die Materie und der Geiſt ſind nun zwar erſchaffen, abhängig von der unerſchaffnen Subſtanz, ſie bedürfen Gottes zu ihrer Exiſtenz, ſie können ohne ihn nicht ſein, noch beſtehen; aber gleichwohl ſind beide ſelbſtſtändig und unabhängig, und zwar nicht nur von einander, ſondern auch von Gott. Zum Begriff der Materie nämlich gehört nichts, als die Ausdehnung, dieſe macht ihr Weſen aus, die Materie iſt Materie nur durch ihre Ausdehnung, nicht durch Gott, in ihrem Begriffe liegt nichts als ſie ſelbſt; ſie drückt nichts aus, ſie repräſentirt nichts als ſich ſelbſt; ihr Begriff oder Weſen enthält keine Beziehung auf Gott, die eine Beſtimmung der Materie wäre, denn die Beſtimmung, die ihre weſentliche iſt, durch die ſie das iſt, was ſie iſt, deutet nicht außer ſie hinaus auf Gott hin, ſondern ſie drückt vielmehr nur die Beziehung der Materie auf ſich ſelbſt aus, bejaht nur ſie ſelbſt; ihr Begriff iſt unabhängig vom Begriffe Gottes; ihr Weſen hängt alſo nicht von Gott, ſondern nur von der Ausdehnung ab, in der und durch die ſie iſt, was ſie iſt. Die Figur z. B. iſt nicht unabhängig; warum? weil ſie nicht ohne die Ausdehnung gedacht werden kann, weil in ihrem Begriffe dieſe enthalten iſt, als ihr Grund, als ihre poſitive Beſtimmung, weil ſie ſich weſentlich, ihrem Begriffe nach bezieht auf die Ausdehnung. Daſſelbe, was von der Materie gilt, gilt vom Geiſte. In ſeinem Begriffe liegt nichts als das Denken; ſtatt daß dieſe Beſtimmung eine Beziehung auf Gott ausdrückte, iſt ſie vielmehr die Beziehung

Digitized by Google

des Geiſtes auf ſich ſelbſt, das, wodurch er das iſt, was er iſt; ja, wenn wir hierher noch die erſten geiſtvollen Beſtimmungen des Geiſtes ziehen dürfen, mit denen C. anfängt, die er aber nicht ausführt, nicht konſequent feſt behält, ſondern verläßt, ſie in geiſtloſe Beſtimmungen umſetzend; ſo iſt das Denken ſo wenig eine Beziehung auf etwas Andres über den Geiſt hinaus, daß es vielmehr die von jeder Beziehung auf Alles was als ein vom Geiſte Unterſchiedenes beſtimmt werden kann, unabhängige Beziehung des Geiſtes auf ſich, ſeine Selbſtgewißheit, ſein Weſen und ſein Sein in Einem iſt, mit der unbedingten Selbſtgewißheit des Geiſtes zugleich ſeine unbedingte Selbſtſtändigkeit ausdrückt.

Aber auch das Denken nicht in dieſer geiſtvollen, den Geiſt treffenden Beſtimmung, ſondern in der geiſtloſen Beſtimmung eines Weſens oder eines Attributs genommen, das eben ſo gut von dem Geiſte, als ſeiner Subſtanz ausgeſagt wird, wie die Ausdehnung von der Materie; ſo liegt in dem Begriffe des Geiſtes, zu dem nur das Denken gehört, keine Beziehung auf Gott, die ihn von dem Begriffe Gottes abhängig machte. Der unerſchaffnen Subſtanz wird zwar auch das Prädikat des Denkens beigelegt; aber dadurch wird in den Geiſt keine nothwendige Beziehung auf ſie und folglich keine Abhängigkeit von ihr geſetzt. Ueberdem iſt bei C. dieſes Prädikat, als Prädikat der unerſchaffnen Subſtanz, ein ganz leeres, unbeſtimmtes, nichts ausſagendes, aus der theologiſchen Vorſtellung aufgenommenes; denn wenn man nach der poſitiven Beſtimmung dieſes Prädikats fragt, muß man auf den Anfang der cart. Philoſophie zurückgehen, wo das Denken lediglich die Bedeutung des Bewußtſeins, und dieſes die Bedeutung der Abſtraktion, der Unterſcheidung vom Sinnlichen hat, die aber nicht auf die gegenſatzloſe unendliche Subſtanz angewandt werden kann.

Die beiden Subſtanzen alſo, der Geiſt und die Materie ſind ihrem Begriffe und ihrem Weſen nach unabhängig, ſelbſtſtändig; *nur ihrer* Exiſtenz nach ſind ſie abhängig, unſelbſtſtändig;

Digitized by Google

ſie können nicht ſein, noch beſtehen ohne Gott. Oder: ſie werden unabhängig begriffen*), aber abhängig vorgeſtellt. E., der Theolog, und E., der Philoſoph, ſind mit einander im Kampfe; dem beſtimmten, ſachgemäßen, den beiden Subſtanzen immanenten Begriffe nach ſind beide unabhängig, der äußerlichen, unbeſtimmten, theologiſchen Vorſtellung aber nach ſind ſie abhängig. Es iſt daher ein Widerſpruch vorhanden zwiſchen Exiſtenz und Weſen, oder (ſubjektiv ausgedrückt) zwiſchen Vorſtellung und Begriff. Der Widerſpruch muß daher aufgehoben werden, was nur dadurch geſchehen kann, daß die äußerliche Abhängigkeit eine innere, die Unſelbſtſtändigkeit der Exiſtenz eine Unſelbſtſtändigkeit des Weſens und Begriffes wird, daß alſo weder die Materie, noch der Geiſt oder das Denken einen ſelbſtſtändigen Begriff, ſondern beide nur den Begriff Gottes darſtellen, daß Geiſt und Materie nicht ſich ſelbſt, ſondern Gott allein vorſtellen, beide das Weſen Gottes, jedes auf ſeine Art, jedes in ſeiner beſondern Selbſtſtändigkeit, ausdrücken.

Die Abhängigkeit jener beiden Weſen oder Subſtanzen bei E. iſt eine halbe, unwahre, heimtückiſche, verſteckte und darum ſophiſtiſche Abhängigkeit. Eine halbe und unwahre iſt ſie eben darin, daß beide Subſtanzen ihrem Begriff nach ſelbſtſtändig, ihrer Exiſtenz nach abhängig ſind, oder wie es auch ausgedrückt werden kann, daß ſie ihrer

*) Possumus enim facere (ſagt der Carteſianer Wittich in ſeinem Anti-Spinoza p. 107) cujusvis creaturae conceptum, et si de Deo nihil quicquam cogitemus. Uebrigens giebt dieß Sp. ſelbſt im Beſondern zu. Es iſt ja nur das Allgemeine, die Gattungsbegriffe des Denkens und der Ausdehnung, welche das Weſen Gottes begründen und welche alle Dinge als ihre Fundamentalbegriffe vorausſetzen; aber das Beſondere wird aus und für ſich ſelbſt begriffen. Man vergleiche hierüber beſonders Tract. Theol. pol. c. IV. p. 206. Ed. Paulus. Daher die langweiligen Tautologieen bei Sp.; denn es iſt ganz eins, ob ich z. B. ſage: „Gott, inwiefern er durch das menſchliche Weſen ausgedrückt und dargeſtellt wird" oder ſchlechtweg ſage: das menſchliche Weſen, denn Gott, inwiefern er durch den Menſchen ausgedrückt wird, ſchließt alles Andre aus, iſt nichts als der Menſch.

Digitized by Google

Urſache oder ihrem Grunde nach, inwiefern ſie nämlich erſchaffen, ihr Exiſtenz eine bewirkte iſt, zwar abhängig, ihrem wirklichen Weſen nach aber unabhängig ſind. Eine heimtückiſche, verborgne und ſophiſtiſche iſt ſie aber darin, daß eine Abhängigkeit allein der Exiſtenz nach eine nur ganz äußerliche iſt, gegen die ein Ding ganz gleichgültig bleibt, die einem Weſen im Rücken liegt, ſeine Eſſenz nicht afficirt und berührt, vor dem Selbſt des Dings, vor ſeiner affirmativen Weſensbeſtimmung ins Nichts verſchwindet, weil ſie eben zu dem Begriff des Dings nichts hinzu, nichts hinweg thut, ihn nicht beſtimmt. Daß ein Ding erſchaffen iſt, ſelbſt wenn auch die Erſchaffung, wie bei C., der Gott die Urſache nicht blos secundum fieri, ſondern auch secundum esse nennt, als ein ununterbrochner Akt vorgeſtellt wird, das greift daſſelbe, ſo zu ſagen, nicht an, das geht ihm nicht zu Herzen; dabei bleibt ſein Selbſt aus dem Spiele, das verſetzt es in keine gründliche, ſondern nur oberflächliche, ſeine poſitive Beſtimmung, ſeinen Begriff, ſein Weſen unberührt laſſende Abhängigkeit, weil ſie eben keine innere, keine in dem Begriffe oder in der affirmativen Beſtimmung des Dings liegende Beziehung auf das ausdrückt, wovon es abhängig ſein ſoll.

Ein Gleichniß möge dieß anſchaulich machen. Andere Menſchen haben dieſen Menſchen erzeugt oder erſchaffen; ſie ſind der Grund oder die Urſache *) ſeiner Exiſtenz; er bedarf ferner noch ihrer zu ſeiner Exiſtenz, iſt abhängig von ihnen. Aber wenn oder inwiefern er zum bewußten Selbſte herangereift iſt, zum beſtimmten Begriffe ſeiner ſelbſt kommt, in der er Ich iſt und ſein Ich von andern unterſcheidet; ſo ſinkt jetzt in einen, ſein lebendiges Selbſtgefühl nicht berührenden, entlegenen Hintergrund die Beſtimmung hinab, daß er erzeugt iſt; ſeine Urſache und die Abhängigkeit von ihr verſchwindet vor ſeinem beſtimmten

*) Die Ausdrücke: Grund und Urſache werden hier natürlich nur zum Behufe der Vergleichung angewandt.

Digitized by Google

begriffe, vor seinem Selbstbewußtsein, in dem er nur sich selbst gegenwärtig ist, sich weiß und fühlt, in Nichts; in das klare Licht seines Selbstbewußtseins wirft der für sein Selbstgefühl in die Nacht des Nichts verschwundne Grund keinen störenden Schatten, und damit ist alles Gefühl der Abhängigkeit, alle Beziehung auf Erzeugung ausgeschlossen; sie liegt außer dem Bereiche seines unmittelbaren und bestimmten Selbstbewußtseins, das nur die Gegenwart seines Selbstes, die Affirmation desselben ausdrückt und offenbart. Die Bestimmung der Erzeugung wäre nur etwas mein Selbstbewußtsein bestimmendes, mein Wesen an- und ergreifendes, wenn ich selbst, der ich jetzt bin, und als dieses persönliche Wesen mich weiß, in dem Augenblick der Hervorbringung gewesen wäre, und zwar ganz als derselbe, als dieser bestimmte Selbstbewußte, der ich bin, d. i. wenn ich eher gewesen wäre, als ich gewesen bin, oder in demselben Moment, wo ich nicht gewesen bin, gewesen wäre, was aber ein ungereimter Widerspruch ist.

Es ist daher nothwendig, daß jene unwahre, versteckte und sophistische Abhängigkeit, die in der That keine Abhängigkeit ist, und darum, als eine sich selbst widersprechende, den Keim ihres Untergangs und die Nothwendigkeit, eine andere zu werden, in sich selbst trägt, eine wahre und totale, eine wirkliche und offenbare wird, daß daher der Gott, der in der cart. Philosophie nur die Mittel für ihre Existenz den beiden Substanzen hergibt, jetzt auch für die Bildung ihres Innern sorgt, in ihr inneres Wesen thätig eingreift, daß der Gott, der in ihr nur hinter den Coulissen steht, oder vielmehr nur die Rolle eines Souffleurs hat, der den beiden Substanzen aushilft, wenn sie entweder an sich oder mit einander nicht mehr weiter können und stecken bleiben, jetzt selbst, und zwar als der Hauptheld des Stücks auf der Schaubühne der Welt auftritt, daß der Grund oder die Ursache aus dem dunkeln Hintergrunde, wo sie nur eine schaffende und erhaltende oder mitwirkende Macht ist, an das Licht hervorkommt, und einwärts in das Herz der Dinge sich kehret, daß also jetzt Gott nicht blos die

Digitized by Google

Causa existentiae, sondern auch essentiae*), und nicht blos die äußerliche (transeuns), sondern auch innere, innewohnende Ursache (causa immanens) wird, daß die Wesen nicht nur nicht ohne Gott *sein*, sondern auch *nicht* ohne ihn *gefaßt und begriffen* werden können, Gott selbst jetzt der wahre Begriff, das Wesen, die Substanz des Geistes und der Materie wird, und so beide nur *Attribute der Substanz* oder Gottes ausmachen, der dadurch jetzt, als die *einzige* Substanz, nothwendig bestimmt wird.

Ein Gleichniß dieses Uebergangs. Die erste Abhängigkeit des Kindes von seinen Eltern ist nur die ganz äußerliche, der Existenz nach; es hängt seine Existenz von ihnen als seiner Ursache ab, es bedarf ihres Concursus ad existendum, wie die Substanzen bei C. des Concursus Dei ad existendum; aber in dieser Abhängigkeit bezieht sich das Kind nur *auf sich selbst*, auf seine *Bedürfnisse* und deren Befriedigung, auf seine Erhaltung; und sein Wesen ist daher von ihr unberührt, die Eltern, die Ursache seiner Existenz ist ihm was ganz Fremdes, Nichtgegenständliches, sie liegt ganz außer dem Kreis seines Verlangens, seiner Begierden. Indem aber das Kind heranwächst, wird die bloße Abhängigkeit der Existenz jetzt eine *Abhängigkeit des Wesens*, die physische Abhängigkeit wird jetzt eine geistige, *innere* Abhängigkeit, eine substanzielle Einheit, *Liebe*, das Kind existirt jetzt nur *in* seinen Eltern, sie werden aus der transeunten Ursache der bloßen Existenz jetzt eine *immanente* Ursache des Wesens, sie erfüllen sein Wesen mit ihrem Wesen (ihren Gesinnungen u. dergl.), und das Kind drückt jetzt nicht mehr sich selbst aus, seine physischen, nur auf es selbst bezogenen Bedürfnisse und Begierden, sondern in seinem Wesen das Wesen der Eltern, in seinem Willen ihren Willen. —

*) Allerdings hat auch schon beim C. Gott diese Bedeutung; aber er wird nur so vorgestellt, die Idee kommt nicht zur bestimmten Wirklichkeit; es bleibt nur beim Sein-*sollen*.

Digitized by Google

Es ist wesentlich, sogleich hier zu bemerken, daß auch bei Spinoza die Materie für sich und durch sich selbst begriffen wird, keines andern Begriffes bedarf, daß sie also ein Selbstständiges und Unabhängiges ist, und eben so auch der Geist oder das Denken für sich selbst begriffen wird und daher ein Selbstständiges ist. Aber gerade darin, daß Geist und Materie, jedes für und in sich selbst begriffen werden, beide in ihrem Begriffe unabhängig sind, drücken sie nicht sich selbst, sondern die Substanz, Gott aus. Der Geist ist Substanz, die Materie ist Substanz; denn das Wesen der Materie besteht in der Ausdehnung, das Wesen des Geistes im Denken; die Ausdehnung wird aber, wie das Denken, lediglich nur in und durch sich selbst gefaßt, und das Wesen eben ist Substanz, dessen Begriff von keinem andern Begriffe abhängig ist. Indem daher beide, Geist und Materie Substanz sind, drücken sie nur eben dieses aus, daß sie Substanz sind. Das Affirmative, das Substanzielle in ihnen ist daher nur die Affirmation, das Wesenhafte als solches, oder die Substanz, nicht als Geist oder Materie, sondern die Substanz rein als solche, die gleichgültig dagegen ist, ob sie Geist oder Materie ist, und für die daher beide, inwiefern sie ein Bestimmtes, von sich Unterschiednes sind — denn die Bestimmtheit des Geistes ist das Denken, die der Materie die Ausdehnung — und inwiefern nur auf diese Bestimmtheit als Bestimmtheit, nicht darauf, daß sie Substanz ist und ausdrückt, gesehen wird, nur Attribute, Eigenschaften, den Begriff oder die Idee Gottes konstituirende Momente sind.

Von diesem Gesichtspunkte aus macht sich daher der Uebergang von C. zu Sp. folgendermaßen. Denken und Ausdehnung oder Geist und Materie sind sich entgegengesetzt; was von dem einen gilt, eben Das gilt nicht von dem andern, sie verneinen sich, schließen sich gegenseitig aus. Aber gleichwohl sind beide Wesen Substanzen, jedes Wirklichkeit; beide haben, ungeachtet sie sich entgegengesetzt sind, den Begriff der Substanz gemein, kommen darin miteinander überein,

Digitized by Google

daß ſie Subſtanzen ſind. Die Begriffe des Geiſtes und der Materie ſind daher ſich verneinende, entgegengeſetzte, negative Begriffe, der poſitive Begriff in ihnen iſt der Begriff der Subſtanz. Wenn beide Subſtanzen ſind, ſo iſt nicht dieſes, daß der Geiſt Geiſt, ſondern daß er Subſtanz iſt, nicht ſeine von der Materie ihn unterſcheidende Beſtimmung, noch die die Materie von ihm unterſcheidende Beſtimmung, ſondern Das, worin ſie Eins ſind, nämlich der Begriff der Subſtanz das Reale, das Poſitive in ihnen. Wenn beide Subſtanzen ſind, ſo iſt ja der Begriff der Subſtanz ein in beiden Gegenſätzen ungetheilt gegenwärtiger, durch den Gegenſatz nicht aufgehobener Begriff*), ſo iſt der Begriff der Subſtanz ein von den Begriffen des Geiſtes und der Materie unabhängiger Begriff, ſo iſt es folglich nicht nothwendig, daß die Subſtanz entweder Geiſt oder Materie iſt, ſie kann beides ſein und iſt beides. Denn da die zwei Entgegengeſetzten, Geiſt und Materie in dem Begriff der Subſtanz übereinkommen; ſo läßt ſich bei der denkenden Subſtanz das Denken von der Subſtanz, und bei der ausgedehnten die Ausdehnung von der Subſtanz unterſcheiden und abtrennen, und es bleibt ſo der Begriff der reinen Wirklichkeit als ſolcher, der reinen Subſtanzialität übrig, es erweiſen ſich Geiſt und Materie nur als unterſchiedene Beſtimmungen (Modi) der Subſtanz.

Bei C. ſind aber noch Geiſt und Materie als beſonders exiſtirende Subſtanzen vorausgeſetzt; das, worin beide eins ſind, iſt daher nur ein abſtrakt Gemeinſames, ein abſtrakter Begriff. Weil beide als beſonders exiſtirend vorausgeſetzt ſind, hat darum dieſer Begriff ſeine reale Exiſtenz nicht als die ſubſtanzielle Einheit beider, ſondern wird wieder beſonders für ſich fixirt und vorgeſtellt in der von beiden

*) Possunt, ſagt Wittichius l. c. p. 41, his duabus substantiis multa attributa notionalia esse communa, quale vel hoc ipsum est, quod utraque dicatur substantia.

Digitized by Google

ſelbſt wieder unterſchiedenen und beſonders exiſtirenden, unendlichen Subſtanz, d. i. in Gott, vor dem beide als endliche, als erſchaffne Subſtanzen geſetzt ſind*). Da aber in Wahrheit der in den beiden Begriffen des Geiſtes und der Materie reale Begriff der gegen ſie indifferente Begriff der Subſtanz iſt, das Reale in Geiſt und Materie und gegen ſie alſo das Weſen, die Subſtanz iſt; ſo muß die Subſtanz auch wirklich als Das erkannt und ausgeſprochen werden, was ſie ſchon iſt, der Begriff derſelben zur Wirklichkeit kommen. Geiſt und Materie haben den Begriff der Subſtanz gemein: nicht der Geiſt und die Materie, die Subſtanz iſt alſo das Reale, ſie ſind endlich, aber ſie unendlich; die Subſtanz iſt daher in Wahrheit jenes unendliche Weſen, das bei E. oben im leeren Luftraum der unbeſtimmten Vorſtellung gleich einer dunkeln, die ſelbſtſtändige Exiſtenz der beiden Subſtanzen bedrohenden Gewitterwolke über ihnen dahinſchwebt.

Der Begriff der Subſtanz hat ſeine poſitive Exiſtenz, ſeine Wirklichkeit in und an Gott; der Begriff der Subſtanz daher iſt nicht unterſchieden vom Begriffe Gottes; denn Gott iſt das unendliche Weſen, Geiſt und Materie ſind von ihm erſchaffne, abhängige Weſen; aber eben dieſes unendliche Weſen iſt die Subſtanz, als vor welcher Geiſt und Materie nur endliche Weſen, d. i. an der ſie nur endliche Unterſchiede oder Gegenſätze ſind, die blos in ihr ſind und

*) E. unterſcheidet wohl auch die Subſtanz von dem Denken und der Ausdehnung. Facilius intelligimus substantiam extensam vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, omnisso eo, quod cogitet vel sit extensa. Nonnulla enim difficultas est in abstrahenda notione substantiae a notionibus cogitationis vel extensionis, quae scilicet ab ipsa, ratione tantum, diversae sunt. Princ. Ph. P. I. 63. Aber die Subſtanz bleibt und iſt bei ihm ein leeres, unbeſtimmtes Abſtraktum; denn Geiſt und Körper ſind, in ihrer Beſtimmtheit und Unterſchiedenheit von einander, als das Reale und Poſitive vorausgeſetzt. Der Begriff der Subſtanz, des Unendlichen, des wahrhaft Reellen kann daher nur zur Exiſtenz kommen wieder als ein Weſen, welches von den beiden endlichen Subſtanzen unterſchieden iſt, aber als das unendliche gegen ſie, als die Macht über ihnen beſtimmt iſt.

Digitized by Google

bestehen. Weder die Substanz oder Gott hat aber jetzt, wo die Begriffe Gottes und der Substanz als identisch erkannt sind, eine besondere Existenz für sich, noch haben Geist und Materie für sich eine besondere Existenz, sondern die Substanz ist die alleinige Wirklichkeit.

Dadurch, daß nach Sp. Denken und Materie eben so als Substanz, wie als Attribute angesehen werden können, modificirt sich jetzt die Weise, wie Anfangs der Uebergang von E. zu ihm gemacht wurde. Es wurde nämlich vom Widerspruch der Existenz und des Wesens der beiden Substanzen ausgegangen und derselbe so gelöst, daß die Abhängigkeit der Existenz, die in Wahrheit für sich allein keine Abhängigkeit ist, auch zur Abhängigkeit des Wesens wurde*). Jetzt läßt sich die Lösung jenes Widerspruchs dahin modificiren, daß die Selbstständigkeit des Wesens auch zur Selbstständigkeit der Existenz werde. Die Materie wird nach E. nicht in Gott begriffen; denn zu ihrem Begriffe gehört nichts weiter, als die Ausdehnung, und diese wird unabhängig für sich selbst begriffen; ihrem Wesen nach ist sie darum, wie früher entwickelt wurde, selbstständig. Die Ausdehnung ist ihre Bestimmung, aber nicht von ihr selbst unterschieden, sie ist ihre positive, ihre Wesensbestimmung, in der sie ist, was sie ist, ihre unmittelbare Affirmation und Wirklichkeit. Da sie aber ihrem Begriffe oder Wesen nach unabhängig ist, so ist sie nothwendig auch unabhängig ihrer Existenz nach; ihr selbstständiger Begriff schließt nothwendig

*) Die Formen oder Ausdrücke von Abhängigkeit und Unabhängigkeit werden nur als Uebergangsformen zu Sp. gebraucht, nur dazu, um sie unter und in andere zureichende Bestimmungen aufgehen zu lassen. Eben so wurden manche andere Bestimmungen gebraucht, die nur als einleitende, das Verständniß des Sp. vermittelnde Formen angesehen werden dürfen. So kann man z. B. auch nicht, streng genommnn, nach Sp. sagen: Das Denken macht das Wesen des Geistes (des menschl.) aus, sondern das bestimmte, auf eine gewisse Weise begrenzte Denken, d. i. die Idee.

Digitized by Google

selbstständige Existenz, oder ihr unabhängiges Wesen unabhängige Existenz ein. Dasselbe gilt vom Denken. Aber eben diese Einheit von Begriff oder Wesen und Existenz, diese Selbstständigkeit, diese Substanzialität, die in beiden Substanzen so gedacht und begriffen wird, dieß ist Gott, der in ihnen begriffen und gedacht wird. Das, was beide in dieser Selbstständigkeit und Unabhängigkeit erfassen läßt, sind nicht sie selbst für sich, sondern das ist eben die Substanz selbst, die eben so gut als Geist, wie als Materie betrachtet werden kann. Gerade deßwegen, weil sie nur Attribute sind, die das Wesen der Substanz ausdrücken, die gleichgültig dagegen ist, ob sie als Geist oder Materie, ob sie in der Eigenschaft (oder Form) des Geistes oder der Materie betrachtet wird, sind sie für sich und in sich selber faßbar und unabhängig.

Die tumultuarischen Gegensätze und Widersprüche der cartes. Philosophie, die darin liegen, daß die geistigen und körperlichen Dinge oder die beiden entgegengesetzten Substanzen, Geist und Materie zwar ohne Gott nicht sein, aber ohne ihn begriffen und gedacht werden können, daß das Reale und Unendliche in den Begriffen beider der Begriff der Substanz ist, aber dieser doch nur ein Abstraktum, ein unbestimmter Gattungsbegriff bleibt, ohne Wirklichkeit und Realität, und daher der Begriff der Unendlichkeit und Substanzialität, der auf philosophische Weise hätte realisirt werden sollen, wieder besonders fixirt wird als ein von beiden Substanzen unterschiedenes Wesen, nur in der Vorstellung eines populären, theologischen Gottes zum Vorschein kommt; daß also das absolut vollkommne Wesen, dem alle Realität zukommen soll, das unendliche Wesen selbst wieder eine besondere, von der Existenz der beiden endlichen Substanzen unterschiedene, d. i. endliche Existenz hat, und obgleich ihm alle Wirklichkeit zukommt, nur oben im schönen Dunkelblau, im Asylo ignorantiae, im Dunstkreis der unbestimmten Vorstellung herumschwebt, die als endlich bestimmten

Digitized by Google

Substanzen dagegen das Reich oder die ganze Sphäre der wirklichen Welt einnehmen, diese und andere Widersprüche, die sich bei einer genauern Analyse ergeben, lösen sich jetzt mit der Realisirung des Begriffs der Substanz in Harmonie auf, in eine Welt des Friedens und der Einheit, „in den Himmel des Verstandes." Es ist nur Eine Substanz, damit ist aller Widerspruch niedergeschlagen; denn Geist und Materie, Denken und Ausdehnung sind jetzt nur Eigenschaften dieser Einen Substanz oder konstituiren das Wesen Gottes selber.

Als wesentliche Realitäten und damit als Bestimmungen oder Attribute Gottes oder der unendlichen Substanz erweisen sie sich aber auf folgende Weise, die zugleich die allgemeinen Elemente der spinozischen Substanzlehre kürzlich darstellt. Die Ausdehnung ist der wahre Begriff sowohl, als das Reale, das Wesenhafte aller ausgedehnten oder körperlichen Dinge. Die Bestimmung ist Negation, Bestimmtsein gleich Nichtsein; das wodurch die Körper sich von einander unterscheiden, wodurch sie bestimmte sind, ist daher nicht das Wahre, das Substanzielle an und in ihnen; das wahre Sein eines Körpers ist nur seine Einheit mit allen andern Körpern, ist nur die körperliche Substanz als solche, die keine Negation, keine endliche Bestimmtheit in sich hat. Das Positive an diesem Körper ist nicht, daß er dieser, sondern vielmehr nur, daß er Körper ist. Wie nun aber die körperliche Substanz, als solche, das Affirmative, das Reale, d. i. das allein Wirkliche der Körper ist; so habe ich auch nicht den wirklichen Begriff des Körpers, wenn ich ihn nur in seinen sinnlichen Bestimmungen, seinen Beschaffenheiten, seinen Unterschieden begreife, sondern erst dann, wenn ich ihn in der körperlichen Substanz, in der Ausdehnung oder als Ausdehnung begreife. Erst wenn ich den Körper als Ausdehnung oder in der Ausdehnung, d. i. als bloßen Körper begreife, begreife ich ihn unter der Form der Ewigkeit, nicht in seinen wandelbaren, vergänglichen, endlichen Bestimmungen, begreife ich ihn daher in seinem wirklichen, seinem positiven Wesen.

Digitized by Google

Was nun von der körperlichen Subſtanz, oder der Ausdehnung in Beziehung auf die körperlichen Dinge gilt, daſſelbe gilt auch von der denkenden Subſtanz oder dem Denken in Beziehung auf die denkenden Weſen. Gott iſt aber die abſolute Wirklichkeit, der alle Realität zukommt; die Ausdehnung als das ſchlechthin Poſitive und Wirkliche in allen körperlichen Dingen, und das Denken, als das ſchlechthin Wirkliche in allen denkenden Weſen kommen daher Gott zu, ſind Eins mit der Subſtanz oder der abſoluten Wirklichkeit, aber ſo Eins, daß ſie zugleich nur Beſtimmungen derſelben ſind. Alle Dinge ſind daher nicht nur in Gott, ſondern ſie können auch nur in ihm gefaßt und begriffen werden. Nur die Subſtanz iſt in ſich und kann durch ſich ſelbſt gefaßt werden. Denn ein beſtimmtes ausgedehntes Ding kann wohl nur in der Ausdehnung oder durch ſie gefaßt werden; aber die Ausdehnung ſelbſt kann nicht durch ein Anderes, welches ſie als ihr Weſen vorausſetzte, gefaßt werden, ihr Begriff hängt von keinem andern Begriffe ab, er wird nicht etwa gar durch Abſtraktion von etwas anderm abgezogen und gebildet; denn was wäre, was könnte dieſes Andre ſein? Ihr Begriff iſt ein ſchlechthin unmittelbarer, an und für ſich ſeiender, urſprünglicher, ſchlechthin poſitiver Begriff. Intellectus proprietates, ſagt Sp., quas praecipue notavi, et clare intelligo, hae sunt: ... Quod quaedam percipiat, sive quasdam formet ideas absolute, quasdam ex aliis. Nam quantitatis ideam format absolute, nec ad alias attendit cogitationes, motus vero ideas non, nisi attendendo ad ideam quantitatis. Quas absolute format, infinitatem exprimunt, at determinatas ex aliis format. (De Intell. Emend. Tract. p. 455.) Eben ſo können aber die einzelnen denkenden Weſen nur durch das Denken gefaßt werden; denn ſie ſetzen es, als ihre immanente Subſtanz, als ihren weſentlichen Begriff, voraus, in dem ſie alle zuſammen Eins ausmachen; aber das Denken ſelbſt, wodurch anders, als nur durch ſich ſelbſt könnte es gefaßt werden? Es iſt eben ſo ein ſchlechthin poſitiver, durch keinen andern

Digitized by Google

Begriff vermittelter, auf keinen andern Begriff reducirbarer oder in ihm auflöslicher, durch keinen andern Begriff bestimmter, ein schlechthin unbedingter und unendlicher Begriff. Die Substanz allein kann also durch sich selbst gefaßt und begriffen werden, und nur sie allein hat ihre Existenz und Realität in sich selber; denn eben das nur ist in einem Andern, welches durch ein Andres gefaßt wird, weil dieses allein seine Substanz ist, in der es ist und besteht, oder umgekehrt: es wird nur durch ein Andres gefaßt, weil es in diesem Andern, als seinem Wesen gegründet ist und besteht, und dieses daher sein wesentlicher Begriff ist.

Die Einheit der spinozistischen Substanz beruht, wenn man von ihr, von Gott, ausgeht und anfängt, eigentlich nur auf einer konsequenten, wahrhaften, die Folgen nicht scheuenden und ihnen ad libitum ausbeugenden, philosophischen Aus- und Durchführung des Satzes: Gott ist das absolut reelle, das absolut unendliche Wesen, das alle Realitäten in sich faßt, das Wesen, dessen Existenz nicht von seinem Wesen unterschieden ist. Wenn nämlich Gott das absolut reale Wesen ist oder das Wesen, das alle Realitäten in sich faßt, und bei dem nicht die Existenz vom Wesen unterschieden ist; so folgt nothwendig, daß Gott eben keine von seinem Wesen unterschiedene, d. h. keine bestimmte und besondere (keine endliche), und damit keine eigene, für sich abgetrennte, keine persönliche Existenz hat; das absolut reale Wesen hat nothwendig auch absolut reale Existenz, das unendliche Wesen unendliche Existenz. Ist Gott wirklich das absolut reale Wesen, das alle Realitäten, alle Wesenhaftigkeiten in sich faßt; so nimmt er, um diese an sich ungeschickten Ausdrücke der größern Deutlichkeit wegen anzuwenden, nicht einen Theil von der Sphäre des Begriffs des Wesens ein, er ist nicht eine Einschränkung desselben, es geht dieser Begriff ohne Rest in ihm auf, er ist nicht ein Wesen, sondern das Wesen selbst, er ist, so zu sagen, jener Begriff in Wirklichkeit, als Individuum, das ihn ganz in sich verschlingt und realisirt enthält. Ist aber Gott nicht ein Wesen, sondern das Wesen, so nimmt er ganz unbedingt nothwendig auch von der Sphäre des Seins oder der Existenz

Digitized by Google

nicht einen bestimmten Theil oder Platz ein, so daß noch für Andres darin Platz bliebe; er füllt allein diese Sphäre aus; es kann in Beziehung auf die Existenz keine Gütergemeinschaft zwischen den endlichen Dingen und Gott Statt finden, sein Sein ist alles Sein und alles Sein sein Sein, est omne esse et praeter quod nullum datur esse. (De Intell. Emend. p. 443.) Hat aber Gott keine von seinem unendlichen Wesen unterschiedene, d. i. keine bestimmte und besondere, keine persönliche Existenz; so ist er eben damit die einzige, die allgemeine Wirklichkeit, die einzige, die allgemeine Substanz; so sind damit alle bestimmten, endlichen Wesen die wir, wenn wir außerhalb des Standpunkts der Substanz stehen, als selbstständige, eigne Existenzen fixiren, oder denen wir selbstständige, von der Existenz Gottes unterschiedene Existenz zuschreiben, nichts andres als das Sein Gottes selbst in einer endlich bestimmten Weise, nichts als Bestimmungen der allgemeinen, unendlichen, mit Gott selbst gleich ewigen und wesenhaften Bestimmungen, der Ausdehnung und des Denkens, Modifikationen seiner Attribute, welche für sich keine Realität haben.

Wenn man von den endlichen Wesen aber ausgeht, und von ihnen aus die Idee der Substanz entstehen läßt; so beruht die Einheit der Substanz auf dem Satz des Sp.; Determinatio est negatio, determinatum nihil positivi, sed tantum privationem existentiae ejusdem naturae, quae determinata concipitur, denotat. (Epist. 41.) Alle Bestimmung ist nur Einschränkung der reinen, der uneingeschränkten Wirklichkeit, Verminderung der Realität, Nichtsein. Was die Dinge aber unterscheidet, sie für uns zu bestimmten, eignen, zu selbstständigen Wesen macht, ist eben ihre Bestimmtheit; diese ist aber nur Einschränkung, nur Unwirklichkeit, also haben sie keine selbstständige Existenz, kein selbstständiges Wesen. Alle Dinge zusammen und zugleich, nämlich alle Wesen nicht nach einander und folglich nicht außer einander, sondern in ihre Wesenheit zusammengefaßt, als Eines, als ein Untheilbares, d. i.

Digitized by Google

alle Wesen zusammen, inwiefern sie, als nicht von einander unterschieden, nur Ein Wesen, Eine Sache, Ein Ganzes ausmachen, konstituiren daher Gott selbst. Deßwegen ist aber Gott nicht etwa zusammengesetzt aus den Wesen oder Dingen als seinen Theilen, sondern er ist das absolute Prius; die Substanz ist früher, als ihre Affektionen, ist das absolut Eine, das einzig Selbstständige, von dem die Wesen keine Theile, sondern von dessen Eigenschaften sie nur Bestimmungen sind.

Sp. wendet allerdings auch das Verhältniß des Ganzen und der Theile auf das Verhältniß der Substanz und Accidenzen an; so nennt er z. B. den Geist einen Theil des unendlichen Verstandes. Aber er wendet nur dieses Verhältniß an, um es aufzuheben, er nimmt die Bestimmungen von ihm weg, die es zu dem Verhältniß der Theile und des Ganzen machen. Denn die eigenthümliche Bestimmung dieses Verhältnisses ist, daß es kein Verhältniß innrer substanzieller Einheit ist, sondern nur eine äußerliche, oberflächliche Einheit, eine Zusammensetzung ausdrückt. Der Theil kann, ob er gleich Theil eines Ganzen ist, zugleich für sich, ohne das Ganze gefaßt werden und sein; denn das Ganze ist aus den Theilen zusammengesetzt; aber im Substanzverhältniß sind die endlichen Dinge nur so Theile der Substanz, daß diese das absolute Eine, die in allen identische Natur derselben ist, ohne die sie nicht sein noch gedacht, wovon sie nicht abgetrennt und abgesondert werden können, wie die Theile vom Ganzen, so daß die Substanz nicht aus den endlichen Dingen besteht, wie das Ganze aus den Theilen, sondern sie vielmehr das Bestehen, das Reale der Theile, das in ihnen allein Selbstständige ist. Das Verhältniß der Theile zum Ganzen ist also hier in der Substanz aufgehoben. Cum de naturae substantiae sit, esse infinitam, sequitur, ad naturam substantiae corporeae unamquamque partem pertinere, nec sine ea esse aut concipi posse. (Epist. 15.)

Digitized by Google

§. 83.

Spinoza's Leben und intellektueller Charakter.

Benedikt v. Spinoza wurde den 24. November 1632 zu Amsterdam geboren. Als ein Jude seiner Abkunft nach hatte er in seiner Jugend das Hebräische erlernt, und mit vielem Fleiße die Bibel und den Talmud studirt. Aber es dauerte nicht lange, so vertauschte er das Studium der Theologie, zu diesem Schritte durch die Kenntniß der lateinischen Sprache, die er mit besonderer Liebe erlernt hatte, hinlänglich befähigt, mit dem der Physik und der Werke des Cartesius und trennte, sich zugleich, wie er sich in seinem freien Geiste von der israelitischen Religion lossagte, auch äußerlich, weil ihm alle Heuchelei zuwider war, von seiner Gemeinde ab, vermied den Besuch der Synagogen und den Umgang mit den jüdischen Lehrern. Deßwegen wurden die Juden aufs Heftigste über ihn erbittert; denn sie hatten in ihm eine kräftige Stütze ihrer Synagoge einst zu finden gehofft und befürchteten, er möchte die christliche Religion annehmen, wiewohl ohne Grund; denn ob er gleich alle Gemeinschaft mit ihnen abbrach, so trat er doch nie zum Christenthum über.

Um sich den Verfolgungen der Juden, die ihm sogar nach dem Leben strebten, und ihn endlich, als sie sahen, daß alle ihre Versprechungen und Versuche, ihn an sich zu fesseln, fruchtlos waren, exkommunicirten, zu entziehen und seinen philosophischen Studien ungestört obliegen zu können, verließ er Amsterdam und begab sich zunächst auf das Land in der Nähe dieser Stadt, dann nach Rhynsburg unweit Leiden, hierauf nach Voorburg in der Nähe vom Haag, endlich auf Zureden einiger Freunde nach dem Haag selbst. Aber auch hier, wie an seinen frühern Aufenthaltsorten lebte Sp., einzig mit wissenschaftlichen Arbeiten und der Verfertigung optischer Gläser, wodurch er sich seinen Lebens-

Digitized by Google

unterhalt verſchaffte, beſchäftigt, in größter Eingezogenheit, in philoſophiſcher Ruhe und Unabhängigkeit.

So zurückgezogen aber und einfach Sp. als Privatmann lebte, ſo berühmt war er als Schriftſteller ſchon bei Lebzeiten durch die Herausgabe einiger ſeiner Werke geworden. Der Segen, oder, wenn man lieber will, „der Fluch der Celebrität" blieb daher auch bei ihm nicht aus. Viele Wiß- und Neugierige, darunter auch viele, ſowohl durch Rang und Geburt, als durch Gelehrſamkeit ausgezeichnete Perſonen ſuchten ihn auf oder knüpften einen Briefwechſel mit ihm an, um ihn kennen zu lernen, oder ſich in Betreff ſowohl politiſcher als philoſophiſcher Gegenſtände von ihm belehren zu laſſen. Der Kurfürſt von der Pfalz, Carl Ludwig ließ ihm ſelbſt von freien Stücken durch Ludwig Fabricius eine Profeſſur der Philoſophie in Heidelberg antragen. Aber Sp. nahm ſie aus weiſen Gründen nicht an. Nam cogito primo, ſagt Sp., me a promovenda Philosophia cessare, si instituendae juventuti vacare velim. Cogito deinde, me nescire, quibus limitibus libertas ista philosophandi (die ihm nämlich verſprochen wurde) intercludi debeat, ne videar publice stabilitam Religionem perturbare velle: quippe schismata non tam ex ardenti Religionis studio oriuntur, quam ex vario hominum affectu vel contradicendi studio, quo omnia etsi recte dicta sint, depravare et damnare solent. Atque haec, cum jam expertus sim, dum vitam privatam et solitariam ago, multo magis timenda erunt, postquam ad hunc dignitatis gradum adscendero. (Epist. 54.) Ungeachtet der ſtrengen und mäßigen Lebensart, die Sp. eben ſowohl aus Rückſicht für ſeine Geſundheit, denn er hatte einen ſchwachen, ungeſunden, ſchon ſeit mehr als 20 Jahren von der Schwindſucht angegriffenen Körper, als aus eignem Antriebe führte, denn er war von Natur nüchtern, mit Wenigem zufrieden, Herr ſeiner Leidenſchaften, nie unmäßig traurig oder fröhlich, ſtarb er doch ſchon 1677, den 21. Febr., oder, nach dem Ausſpruch eines chriſtlichen Orthodoxen, „impuram animam et extremum spiritum placide effla-

vit. Qualis obitus an Atheo competere possit, in disceptationem ab eruditis non ita pridem vocatum est"*).

Sp.'s Schriften erſchienen in folgender Ordnung: 1663 Renati des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I et II more geometrico demonstratae per B. de Sp. Accesserunt ejusdem Cogitata Metaphysica etc.**), in denen aber auch noch nicht ſeine eigenthümlichen philoſophiſchen Principien niedergelegt ſind; 1670 ſein Tractatus theologico-politicus, deßwegen beſonders merkwürdig, weil er die erſte gründlichere rationelle Kritik der Bibel enthält; in ſeinem Todesjahre 1677 ſein wichtigſtes philoſophiſches Werk, die Ethica, ordine geometrico demonstrata et in quinque Partes distincta, in quibus agitur 1) de Deo, 2) de Natura et Origine Mentis, 3) de Origine et Natura Affectuum, 4) de Servitute humana seu de Affectuum viribus, 5) de Potentia Intellectus seu de Libertate humana. Spinoza wollte ſeine Ethik wahrſcheinlich noch bei Lebzeiten ſelbſt herausgeben, aber das gehäſſige Gerücht, daß er ein Atheiſt ſei, hat ihn wohl davon abgehalten. Sein Freund Ludwig Mayer gab ſie, jedoch ſeinem Willen gemäß, ohne ſeinen Namen in den Opera Posthuma von Sp. heraus, die außerdem noch den vortrefflichen Tractatum de Emendatione Intellectus, leider! ein Fragment, ſeinen gleichfalls unvollendeten Tractatum Politicum, worin Sp., wie Hobbes, dem Status Civilis einen Statum Naturalem voranſetzt, in welchem die Menſchen in einem feindlichen Verhältniſſe zu einander ſtehen, jedes Individuum nur ſo viel Recht hat, als es Macht und Kraft, zu exiſtiren und wirken hat, die Grenze des poſitiven Naturvermögens auch die Grenze des Rechts

*) Sebaſtian Kortholt in ſeiner Praefatio zu: Christiani Kortholdi etc. de Tribus Impostoribus Magnis Liber denuo editus cura S. K. Hamb. 1701.

**) Ueber die Veranlaſſung dieſes Werkes vergl. die Vorrede dazu von Ludwig Mayer und Epist. 9.

Digitized by Google

iſt — eine Beſtimmung, die es auch im Statu Civili behält — aber keineswegs, wie H., die unumſchränkte Monarchie für die beſte und zweckmäßigſte Staatsform hält (c. VI. de Monarch. §. 4—8 und c. VII. §. 30.)*); ferner eine Sammlung höchſt intereſſanter Briefe (Epistolae et Auctoris Responsiones) und einen gleichfalls unvollſtändigen Abriß einer hebräiſchen Grammatik enthalten. Eine ganz vollſtändige Ausgabe von Sp.'s Werken, denen noch überdieß die Lebensbeſchreibung von Colerus und andere ſein Leben, ſeine Schriften und ſeinen Charakter betreffende Nachrichten und Bemerkungen beigefügt ſind, iſt bekanntlich die von Paulus. Neuere minder vollſtändige Ausgaben ſind die von Gfrörer, Bruder, Riedel, die jedoch nur die Ethik, den Traktat von der Verbeſſerung des Verſtandes und den politiſchen Traktat enthält.

Sp. fand aus ſehr begreiflichen und natürlichen Gründen zu ſeiner Zeit wenige Freunde, die in ſeine Gedanken eingingen, und ſie zu den ihrigen machten, unter ihnen beſonders den ſchon genannten Ludwig Mayer, den Grafen von Boulainvilliers, A. J. Cufaeler, den Arzt Lucas, aber deſto mehr Feinde und Beſtreiter, ſogenannte

*) Als die natürlichſte und der Freiheit, welche die Natur einem Jeden einräumt, ſich am meiſten annähernde, folglich dem Zweck des Staates, welcher die Freiheit iſt (c. XX.), entſprechende Regierungsform beſtimmt vielmehr Sp. in ſeinem Tract. Theol. Pol. (cap. XVI.) die Demokratie. In der Demokratie, ſagt er ebendaſelbſt, ſind weniger, als in irgend einer Staatsform, Abſurditäten zu befürchten, in democratico imperio minus timenda sunt absurda. Das Geheimniß der Monarchie, ſagt er in der Vorrede beſteht darin, die Menſchen zu betrügen und unter dem Deckmantel der Religion in Furcht zu erhalten, damit ſie für die Knechtſchaft, als gälte es ihr Heil, kämpfen und es nicht für Schande, ſondern vielmehr für die höchſte Ehre halten, ihr Blut für die Prahlerei Eines Menſchen zu verſchwenden. Der Friede, der in den Monarchien herrſcht, ſagt er in den oben citirten Stellen, und den man uns ſo ſehr anpreiſt, iſt nur der Friede der Knechtſchaft. Zwiſchen Eltern und Kindern finden heftigere Streitigkeiten ſtatt, als zwiſchen Herren und Sklaven. Friede beſteht nicht in der Abweſenheit des Kriegs, ſondern in der Eintracht der Gemüther. Der Monarch fürchtet aber mehr die Bürger, als die Feinde. Je suis bon Républicain, ſagte einſt Sp. nach Coler's Erzählung.

Digitized by Google

Widerleger, wie z. B. Christ. Wittich, Peter Poiret, Christ. Kortholt ꝛc., derer zu geschweigen, die ihn gelegentlich oder in besondern Artikeln bekämpften. Eine von den frühern rohen Mißverständnissen gereinigte, in mehrfacher Hinsicht treffliche Darstellung von Sp. gab bekanntlich Fr. H. Jacobi. Auch Herder verbreitete für seine Zeit ein besseres Licht über ihn. Vortreffliche Gedanken über ihn finden sich bei Lessing und Hegel*). Ausführlichere Notizen über die Spinoza betreffende Literatur suche man in Erdmann's Geschichte der neuern Philosophie (I. Bd. II. Abth.) und Riedel's R. de Cartes und B. de Sp. praecipua opera philosophica. Lipsiae 1843. Vol. II. 277—280.

Der Charakter, die intellektuelle Persönlichkeit eines Philosophen ist in seiner ganzen Philosophie enthalten. Diese ist nicht ein oberflächlicher Abdruck von ihr, sie ist ihr positives, ihr lebendiges, adäquates Dasein. Wenn von irgend einem Philosophen, so gilt dieß von Sp., diesem so erhabnen, so gedankenhellen, so ganz mit dem Geist und Objekt seiner Philosophie identischen Charakter. Wer aber noch ein besonderes Facsimile von der Schöpferhand seines Geistes haben will, um desto besser seine geistige Persönlichkeit zu erkennen, der mag sie in der erhabnen Art und Weise finden, wie er über den Menschen urtheilt, wie er ihn mit seinen Fehlern und Leidenschaften zum Gegenstande seiner Betrachtung und Untersuchung macht. Um die Gegenstände der Politik, sagt er, mit derselben Geistesfreiheit zu erforschen, mit welcher

*) Folgende merkwürdige Stelle Lichtenbergs möge hier einen Platz finden, weil in ihr Spinoza's auf eine auffallende Weise gedacht ist. „Wenn nur der Scheidepunkt erst überschritten wäre! Mein Gott, wie verlangt mich nach dem Augenblick, wo die Zeit für mich aufhören wird, Zeit zu sein, wo mich der Schooß des mütterlichen Alles und Nichts wieder aufnehmen wird, in dem ich damals schlief, als der Heinberg (ein Berg bei Göttingen) angespült wurde, als Epikur, Cäsar, Lukrez lebten und schrieben, und Spinoza den größten Gedanken dachte, der noch in eines Menschen Kopf gekommen ist.“ Vermischte Schriften B., II. Göttingen 1801.

Digitized by Google

wir die Gegenstände der Mathematik zu untersuchen pflegen, habe ich mich sorgfältig bestrebt, die menschlichen Handlungen nicht zu belachen, nicht zu beklagen, noch zu verabscheuen, sondern zu erkennen, und ich habe daher die menschlichen Affekte, wie Liebe, Haß, Neid, Ehrsucht, Mitleid und die übrigen Gemüthsbewegungen, nicht als Fehler, sondern als Eigenschaften der menschlichen Natur betrachtet, welche eben so zu ihr gehören, wie zur Natur der Luft Hitze, Kälte, Wetter, Donner und andre dergleichen Erscheinungen, welche, obgleich unbequem, doch nothwendig sind, und bestimmte Ursachen haben, durch die wir ihr Wesen zu erkennen suchen und an deren Betrachtung der Geist sich eben so, als an der Erkenntniß der den Sinnen angenehmen Dinge ergötzt. (Tract. Polit. c. I. §. 4.) Die menschlichen Handlungen und Begierden betrachte ich gerade so, als wenn es sich um Linien, Flächen und Körper handelte. (Ethices P. III. Praef.)

Darstellung der Philosophie Spinoza's.

§. 84.

Die allgemeinen Principien derselben.

I. Def. Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesen die Existenz in sich einschließt, oder dessen Wesen gar nicht anders, als existirend, gedacht werden kann. II. Das Ding heißt in seiner Art endlich, welches durch ein andres von derselben Art oder Natur begrenzt werden kann. So heißt z. B. ein Körper endlich, weil wir uns immer noch einen größern vorstellen können. So wird ein Gedanke durch einen andern begrenzt. Aber der Körper wird nicht durch einen Gedanken, noch der Gedanke durch einen Körper begrenzt oder *beschränkt*. III. Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist,

Digitized by Google

und durch sich gedacht oder begriffen wird, d. h. das, dessen Begriff nicht des Begriffs eines andern Dings bedarf, um aus ihm erst gebildet zu werden: IV. Unter Attribut das, was der Verstand von der Substanz, als ihr Wesen ausmachend, oder als das Wesen der Substanz begreift: unter Modus (Art und Weise, Bestimmtheit oder Beschaffenheit) die Affektionen der Substanz, oder das, was in einem Andern ist, durch welches es auch gedacht, oder begriffen wird: VI. Unter Gott das absolut unendliche Wesen oder die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, von denen ein jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. Ich sage das absolut, nicht in seiner Art unendliche Wesen, denn dem, was nur in seiner Art unendlich ist, können unendliche Attribute abgesprochen werden, zum Wesen des absolut Unendlichen aber gehört Alles, was Wesenheit ausdrückt, und keine Verneinung in sich enthält. VII. Das Wesen heißt frei, welches allein durch die Nothwendigkeit seiner Natur existirt, und von sich allein zum Wirken bestimmt wird, nothwendig aber, oder vielmehr gezwungen das, was auf eine gewisse und bestimmte Weise zur Existenz und zum Wirken von einem Andern bestimmt wird. VIII. Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, inwiefern sie allein aus der Definition der ewigen Sache, als eine nothwendige Folge, erkannt wird.

Axiome I. Alles, was ist, ist entweder in sich, oder in einem Andern. II. Das, was durch ein Andres nicht begriffen werden kann, muß durch sich begriffen werden. III. Aus einer bestimmten gegebnen Ursache folgt nothwendig eine Wirkung, und umgekehrt, ist keine bestimmmte Ursache gegeben, so ist es unmöglich, daß eine Wirkung erfolge. IV. Die Erkenntniß der Wirkung hängt von der Erkenntniß der Ursache ab, und schließt sie ein. V. Dinge, die nichts mit einander gemein haben, können auch

Digitized by Google

nicht durch einander begriffen werden, oder der Begri
einen ſchließt nicht den Begriff des andern ein. VI. Die wahre
muß mit ihrem Gegenſtande übereinſtimmen. VII.
als nicht exiſtirend gedacht werden kann, deſſen Weſen ſ
nicht die Exiſtenz ein.

Lehrſätze. I. Die Subſtanz iſt der Natur nach fr
als ihre Affektionen. (Dieß erhellt aus Def. 3 u. 5.)

II. Zwei Subſtanzen, die verſchiedene Attribute h
haben nichts mit einander gemein. Dieß erhellt auch aus De
Denn eine jede muß in ſich ſein, und durch ſich gefaßt werden; ode
Begriff der einen ſchließt nicht den Begriff der andern ein.

III. Von Dingen, die nichts mit einander gemein haben,
keine die Urſache der andern ſein. Beweis: Wenn ſie nicht
einander gemein haben, ſo können ſie nicht (Ax. 5) durch ein
begriffen werden, alſo kann keine (Ax. 4) die Urſache der andern ſe

IV. Zwei oder mehrere verſchiedene Dinge werden
weder durch die Verſchiedenheit der Attribute der Subſt
zen, oder die Verſchiedenheit ihrer Affektionen von e
der unterſchieden. Bew. Alles, was iſt, iſt entweder in ſich
in einem Andern (Ax. 1), d. h. (Def. 3 u. 5) außer dem Verſ
exiſtiren nur Subſtanzen oder ihre Attribute und Affektionen, e
ihnen giebt es alſo nichts, wodurch mehrere Dinge von einander u
ſchieden werden können.

V. In der Wirklichkeit kann es nicht zwei oder mehrere S
ſtanzen von demſelben Attribut oder Weſen geben. B
Gäbe es mehrere unterſchiedene, ſo müßten ſie (Lehrſ. 4) entweder
die Verſchiedenheit der Attribute oder Affektionen unterſchieden we
Iſt das erſte der Fall, ſo wird man alſo zugeben, daß es nur
Subſtanz von demſelben Attribut giebt. Im zweiten Falle aber
die Subſtanz, wenn man von ihren Affektionen, als welche der
nach ſpäter ſind, als die Subſtanz, abſtrahirt, und ſie in ſich ſ

Digitized by Google

d. i. wahrhaft (Def. 3 u. 6) betrachtet, nicht als verschieden von einer andern gedacht werden, d. h. (L. 4.) es kann nur eine, aber nicht mehrere Substanzen geben.

VI. Keine Substanz kann von einer andern hervorgebracht werden. Bew. In der Wirklichkeit kann es nicht zwei Substanzen von demselben Attribute geben, d. h. (L. 2) die etwas mit einander gemein haben. Also kann keine (L. 3) die Ursache der andern sein, folglich die Substanz von nichts Anderm hervorgebracht werden. Widrigenfalls hinge ihre Erkenntniß von der Erkenntniß ihrer Ursache ab; sie wäre also nicht Substanz. (Ax. 4. Def. 3.)

VII. Die Existenz gehört zum Wesen der Substanz. B. Die Substanz kann nicht von andern hervorgebracht werden, sie wird also Ursache ihrer selbst sein, d. h. (Def. 1) ihr Wesen enthält nothwendig Existenz, oder Existenz gehört zu ihrem Wesen.

VIII. Jede Substanz ist nothwendig, unendlich. B. Es existirt nur eine Substanz von einem und demselben Attribut (L. 5), und die Existenz gehört zu ihrem Wesen. (L. 7.) Es gehört also zu ihrer Natur, entweder endlich oder unendlich zu existiren. Das erste kann aber nicht sein; denn (Def. 2) sie müßte dann von einer andern Substanz derselben Art, die auch nothwendig existiren müßte, beschränkt werden, und es gäbe daher (L. 7) zwei Substanzen von demselben Attribute, was sich widerspricht. (L. 5.) Sie existirt also unendlich. Scholion I. Da Endlichsein in der That zum Theil eine Verneinung, aber Unendlichsein die absolute Bejahung der Existenz eines Wesens ist, so folgt also schon aus dem siebenten Satze, daß jede Substanz unendlich sein muß.

IX. Jede Substanz ist untheilbar. Dieß erhellt schon daraus, daß die Natur oder das Wesen der Substanz nur unendlich gedacht und unter einem Theil der Substanz nichts anders verstanden werden kann, als eine endliche Substanz, was sich aber (L. 8) offenbar widerspricht. (Ethices Pars I.)

Digitized by Google

§. 85.

Erläuterung des Begriffs von der Einheit des Wesens und der Existenz in der Idee der Substanz.

Im zweiten Scholion zum achten Lehrsatze erklärt sich Sp. über die Schwierigkeit, die es für die Menschen hat, die Wahrheit des siebenten Lehrsatzes einzusehen, und sagt, sie liege darin, daß sie zwischen Substanzen und Modifikationen, die in einem andern sind, und deren Begriff von dem Begriff des Wesens, worin sie sind, abgeleitet ist, keinen Unterschied machen. „Von Modifikationen nämlich, sagt er, können wir wahre Ideen haben, wenn sie gleich nicht existiren, weil, wenn sie auch nicht wirklich existiren, doch so in einem Andern ihr Wesen enthalten ist, daß sie durch dasselbe begriffen werden können. Aber die Substanzen existiren, außer der Intelligenz, nur in sich selbst, weil sie durch sich selbst gedacht werden. Wenn daher einer sagte, er habe eine klare und deutliche, d. i. wahre Idee von der Substanz, er zweifle aber dennoch, ob es eine Substanz existire; so ist das gerade so viel, als wenn er sagte, er habe eine wahre Idee, zweifle aber nichts desto weniger, ob sie wahr sei. Denn wer die wahre Idee hat, der kann nicht daran zweifeln, daß er sie hat.“ Tennemann sagt dagegen (in seiner Geschichte der Philosophie): „Dieser Begriff, daß die Substanz nur in sich, nicht in einem Andern ist, ist jedoch ebenfalls wieder ein Denken, aus welchem kein reales Sein folgt.“ Da unter „dem realen Sein“ vom kantischen Standpunkt aus nicht das mit dem Denken identische, d. i. durch die Vernunft nur wahrnehmbare Sein verstanden werden kann, sondern das mit dem Sinn identische, das Sein „im Contexte der Erfahrung,“ im Umfang der wahrnehmbaren Gegenstände; so ist es ganz richtig, daß aus diesem Begriffe von der Substanz nicht ihr reales Sein, d. i. aus dem Begriffe von der Realität der Substanz nicht ihre Unrealität, aus dem Begriffe der Substanz nicht folgt,

Digitized by Google

daß sie nicht Subſtanz iſt. Denn die Subſtanz wäre nicht Subſtanz, wenn sie ein Objekt der Erfahrung, d. i. ein wahrnehmbares wäre; denn dann wäre sie beſtimmtes, beſonderes Ding, d. i. ein Sinnliches, welches nur eine endliche Affektion der Subſtanz, aber nicht Subſtanz iſt.

Kant ſagt: „Für Objekte des reinen Denkens iſt ganz und gar kein Mittel, ihr Daſein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte, unſer Bewußtſein aller Exiſtenz aber (es ſei durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüſſe, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen) gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung und eine Exiſtenz außer dieſem Felde kann zwar nicht ſchlechterdings für unmöglich erklärt werden, ſie iſt aber eine Vorausſetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können.“ (Kritik der reinen Vernunft. S. 629.) Wäre in der Kant'ſchen Philoſophie, wenigſtens in Beziehung auf die theoretiſche Vernunft, nicht das ſinnliche Sein als das reale Sein vorausgeſetzt; ſo würde ſie am ontologiſchen Beweiſe, vor allem aber an der Subſtanz erkannt und eingeſtanden haben, daß es allerdings Objekte des reinen Denkens giebt, deren Daſein durch kein anderes Mittel, als eben das Denken ſelbſt, erkannt wird, daß der Begriff der Subſtanz eben der iſt, mit der unmittelbar ſein Objekt gegeben iſt, daß die Subſtanz Das iſt, bei dem das Sein nicht vom Denken ſich unterſcheiden läßt, und daß eben dieſes vom ſinnlichen Sein unterſchiedne, mit dem Denken aber identiſche Sein, das reale, ſubſtanzielle Sein, das Sein der Subſtanz dagegen das vom Denken unterſchiedne Sein, d. i. das ſinnliche Sein nur das Sein der endlichen Modifikationen iſt. Respondeo, ſagt Sp., nos nunquam egere experientia, nisi ad illa, quae ex rei definitione non possunt concludi, ut ex gr. existentia Modorum: haec enim a rei definitione non potest concludi. Non vero ad illa, quorum existentia ab eorundem essentia non distinguitur ac proinde ab eorum definitione concluditur. Imo nulla experientia id unquam nos docere poterit,

Digitized by Google

nam experientia nullas rerum essentias docet, sed summum, quod efficere potest, est, mentem nostram determinare, ut circa certas tantum rerum essentias cogitet. Quare cum existentia attributorum ab eorum essentia non diferat, eam nulla experimentia poterimus assequi*). (Epist. 28.)

Geſetzt aber auch, es wäre die Subſtanz nur ein Gedankending, dem kein Objekt entſpräche, ſo hätte eben dieſes Gedankending ſelbſt als Gedankending mehr Objektivität, mehr Wirklichkeit als alle äußerliche Objektivität und Wirklichkeit mit allen ihren einzelnen Exiſtenzen und Objekten ſammt und ſonders. Si enim tale ens (scl. quod est omne esse) non existeret, nunquam posset produci, adeoque mens plus posset intelligere, quam natura praestare (de Intel. Emen. 431)*). Und wenn auch gleich der Begriff der Subſtanz, des Weſens, deſſen Begriff die Exiſtenz enthält, das nur als ſeiend gedacht werden kann, und das man gar nicht gedacht hat, wenn man es nicht als ſeiend gedacht hat, auch nur ein Begriff wäre, ſo könnte doch das Denken nie auf dieſen Begriff kommen, wenn jene Kantiſche

*) Es gehört hierher auch noch folgende, auch in andrer Rückſicht merkwürdige, ſich auf den Begriff der Einzigkeit und Einheit Gottes beziehende Stelle: Quoniam vero Dei existentia ipsius sit essentia, deque ejus essentia universalem non possimus formare ideam, certum est, eum, qui Deum unum vel unicum nuncupat, nullam de Deo veram habere ideam, vel improprie de eo loqui Epist. 50.

**) Epistola 45 drückt Sp. dieſen Gedanken ſo aus: Quod cogitandi potentia ad cogitandum non major est, quam naturae potentia ad existendum et operandum. Clarum hoc verumque est axioma, unde Dei existentia clarissime et efficacissime ex sua idea sequitur. Wir bemerken dagegen: wenn gleich das Denkvermögen ein Naturvermögen iſt, ſo folgt doch keineswegs eine ſolche Identität hieraus, daß, was die Natur als Res cogitans denken kann, ſie auch als Res extensa oder existens und operans „präſtiren" kann, denn das eben iſt das eigenthümliche Weſen, der Potentia cogitandi, daß ſie den Poſitiv der Natur auf den Superlativ ſteigert. Alle Vollkommenheiten des Entis perfectissimi exiſtiren zwar als *Poſitive* in der Natur aber als Superlative nicht außer dem Denken.

Digitized by Google

Trennung wirklich in der That begründet wäre, wenn der Unterschied von Begriff oder Denken und Sein, der wohl bei den Modifikationen der Substanzen, aber nicht bei der Substanz selbst Statt finden kann, eine Wahrheit wäre. Allein der Begriff der Substanz — und eben deßwegen ist es der Begriff der Substanz, nicht irgend einer andern beliebigen und eingebildeten Sache, eben deßwegen der einzige Begriff, der keines Gleichen hat, der unvergleichliche, den daher jener sonst allgemeine Unterschied von Begriff überhaupt und Sein gar nicht trifft und berührt, der absolute, der unendliche Begriff — hat seine Wirklichkeit unmittelbar in sich selber, er ist ein unmittelbar sich selbst bejahender und als reell bewährender, über die Subjektivität übergreifender, unmittelbar als Objektivität, als Wahrheit sich erweisender Begriff. Es ist unmöglich, daß man den Begriff der Substanz habe, und doch noch zweifle oder frage, ob ihr wohl Wirklichkeit zukomme; denn die Substanz ist eben dieses, wo sich jene Unterscheidung, die nur bei den Modifikationen gilt, aufhebt, das, was den Begriff der Substanz zum Begriff der Substanz und keines andern Dings macht, eben dieses, daß in ihm der Unterschied zwischen Sein und Denken sich auflöst, und man hat daher entweder gar nicht den Begriff der Substanz, wie sie Sp. dachte, und wie sie gedacht werden muß, sondern nur eine Einbildung davon, oder man vernichtet den Begriff der Substanz, identificirt ihn mit dem Begriff überhaupt, einem Abstraktum oder andern Begriffen, hebt den Unterschied zwischen dem Begriff der Substanz und dem Begriffe andrer beliebiger Dinge auf, den Unterschied, der gerade den Begriff der Substanz zum Begriff der Substanz macht, wenn man noch fragt, ob er denn eine ihm entsprechende Wirklichkeit habe, oder die Substanz für ein bloßes Gedankending hält. Wie das Licht sich selbst als Licht offenbart, so offenbart sich die Substanz als Substanz, und eben damit als Existenz, als Wirklichkeit. Bei dem Begriffe der Substanz daher noch fragen, ob er denn auch Wirklichkeit habe, ist gerade so viel, als wenn einer mitten im Glanze des Lichtes

Digitized by Google

noch fragte: ist denn das Licht, das ich sehe, auch wirkliches Licht und nicht etwa gar Finsterniß? Denn, wie die Finsterniß die reine Abwesenheit des Lichtes ist, so ist die Privation oder Negation der Existenz der Substanz nicht eine bestimmte oder beschränkte Verneinung des Begriffes der Substanz, so daß, ungeachtet dieses Mangels oder dieser Verneinung, mir doch noch ein klarer Begriff der Substanz übrig bliebe, wie mir die Idee einer Modifikation übrig bleibt, wenn gleich ihre Existenz aufgehoben ist, sondern die reine, die totale Verneinung der Substanz und ihres Begriffes, die nicht Etwas von ihm hinwegnimmt, sondern ihn selbst aufhebt. Wie das Sehen die unmittelbare Offenbarung von der Wirklichkeit des Lichtes, oder die unmittelbare Offenbarung des Lichtes als Lichtes, die Affirmation ist, daß es Licht und nicht Finsterniß ist; so ist das Denken der Substanz die unmittelbare Offenbarung ihrer Wirklichkeit, die Affirmation derselben als Substanz und eben damit als Wirklichkeit.

Sp. demonstrirt allerdings die Existenz der Substanz, aber wenn man auf den Geist und Inhalt, auf die Idee der Substanz, die die Grundlage ist, nicht auf die bloße äußere Form sieht; so findet man, daß, selbst abgesehen von dem historischen Umstande, daß es der Gebrauch der frühern Philosophen war, ihre Ideen in der Form von Demonstrationen oder Schlüssen zu geben, der Beweis bei ihm nur die Bedeutung eines Formellen, nur einer Vermittlung der an sich unmittelbar sich als wahr affirmirenden Idee für das Subjekt haben kann, daß der Beweis nicht die Bedeutung eines Objektiven oder eines Erzeugenden und Hervorbringenden, sondern nur einer Bewahrheitung und Erörterung zum Behufe des Subjektes hat. Bei Hobbes hat die Demonstration objektive, reale Bedeutung, denn sein Objekt ist ein ganz äußerliches, zusammensetzbares, auflösbares, der Körper; aber bei Sp., dessen Objekt die Substanz, geradezu das Gegentheil des Hobbes'schen Objektes ist, ist der *Beweis* nur äußerliches Mittel zur Sache, nicht selbst Sache. Mentis

enim oculi, ſagt er, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes *). (Ethic. P. V. Prop. 23. Schol.) Sp. ſtatuirt ja ſchlechthin unmittelbare Begriffe, die nicht aus andern Begriffen erzeugt oder von ihnen abſtrahirt werden, Begriffe, die, weil ſie ſchlechthin Poſitives oder Wirkliches ausdrücken, weil ſie die unmittelbare Affirmation der Exiſtenz ihrer Gegenſtände ſind, ſelbſt ſchlechthin poſitive, ſich ſelbſt aus und durch ſich, d. i. unmittelbar als wahr bejahende Begriffe ſind. Dieſe unendlichen, durch nichts Andres vermittelten, unabhängigen Begriffe ſind aber die Begriffe der Ausdehnung und des Denkens, oder vielmehr der Begriff der Subſtanz. Terminus extensionis necessariam includit existentiam (aut, quod idem est, existentiam affirmat), aeque extensionem sine existentia, ac extensionem sine extentione impossibile erit concipere. (Epist. 41.) Da der Begriff der Subſtanz ein ſchlechthin unbedingter und unabhängiger Begriff und die unmittelbare Affirmation ihrer Wirklichkeit oder Exiſtenz iſt; ſo kann eben der Beweis von ihrer Exiſtenz nur die Bedeutung eines Formellen, einer nur ſubjektiven Vermittlung haben. Der ſiebente Lehrſatz: Ad naturam substantiae pertinet existere ſtützt ſich daher in Wahrheit nicht etwa, wie Tennemann meint, auf den Beweis, der aus den früheren Sätzen hervorgeht, ſondern auf den Begriff der Subſtanz ſelbſt, die der Nothwendigkeit ſeiner ſelbſt iſt, der ſich ſelbſt

*) Die Stelle in ſeinem Tractat. Theolog.-politico. c. XIII. p. 337: Res invisibiles et quae solius mentis sunt objecta, nullis aliis oculis videri possunt, quam per demonstrationes, ſteht hiermit, zumal in ihrem dortigen Zuſammenhange, nicht in Widerſpruch. Um ſich übrigens hiervon vollkommen zu überzeugen, verbinde man auch hiermit Sp.'s Gedanken von der Gewißheit nnd der wahren Idee, die weiter unten vorkommen. Hieraus erhellt zugleich die Grundloſigkeit des Raiſonnements Jakobi's, wenn er den Weg der Demonſtration und die Sucht, Alles erklären und beweiſen zu wollen, für den Grund des ſpinoziſchen Syſtems oder Unheils anſieht.

Digitized by Google

als Wahrheit, wie das Licht sich als Licht manifestirt, oder für sich selbst die Affirmation der Existenz seines Objektes und Wahrheit seiner selbst ist *).

§. 86.

Die nothwendige Existenz der einzigen Substanz und ihre Attribute.

Gott oder die aus unendlichen Attributen, von denen ein jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, bestehende Substanz existirt nothwendig**). Denn nicht existiren Können ist ein Unvermögen, wie von sich selbst erhellt, dagegen existiren Können ein Vermögen. Wenn daher Das, was bereits nothwendig existirt, nur endliche Wesen sind, so haben die endlichen Wesen mehr Vermögen, mehr Macht, als das absolut unendliche Wesen, was aber, wie durch sich selbst klar ist, ein Widerspruch ist. Also existirt entweder nichts, oder das absolut unendliche Wesen existirt auch nothwendig. Nun existiren aber wir, sei es nun in uns, oder in einem Andern, was nothwendig existirt. (Ax. 1 u. L. 7.) Also existirt das absolut unendliche Wesen, d. i. Gott (Def. 6) nothwendig. (Eth. P. I. Prop. 11 und Demonst.)

Gottes Existenz und Wesen sind identisch. Das, was das Wesen Gottes ausmacht, macht zugleich auch seine Existenz aus, seine Existenz und sein Wesen sind daher eins. Denn keine ihrer Realitäten oder Vollkommenheiten verdankt die Substanz einer äußern Ursache, es muß daher auch ihre Existenz aus ihrem Wesen folgen, und ihre Existenz ist folglich nichts andres als ihr Wesen. (Ebend. Schol.)

Außer Gott kann keine Substanz sein, noch gedacht

---

*) Die Stelle im Tract. Theol.-polit. c. VI. p. 237 (Edit. Paulus) cum Dei existentia non sit per se nota etc. widerspricht dem Gesagten nicht, wenn sie gehörig gefaßt und in ihrem Zusammenhange erwogen wird.

**) Sp. giebt mehrere Beweise hiervon. Hier möge dieser Eine hinreichend sein.

Digitized by Google

werden. Denn da Gott das absolut unendliche Wesen ist, von dem kein Attribut, welches substanzielle Wesenheit ausdrückt, verneint werden kann (Def. 6), und nothwendiges Dasein hat; so müßte, wenn es noch eine Substanz außer Gott gäbe, diese durch irgend ein Attribut Gottes gedacht werden, und es gäbe so zwei Substanzen, die ein und dasselbe Attribut hätten, was (L. 5) abgeschmackt ist. Es kann daher außer Gott keine Substanz sein und folglich auch nicht gedacht werden. Denn könnte sie gedacht werden, so müßte sie als existirend gedacht werden, aber dieses ist zufolge des ersten Theils des Beweises ungereimt.

Es folgt hieraus, daß die körperliche und die denkende Substanz zu Gott gehören. Das Denken ist also ein Attribut Gottes oder Gott ist ein denkendes Wesen. Eben so ist aber die Ausdehnung ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein ausgedehntes Wesen. (Ebd. Prop. 15 u. P. II. Prop. 1 u. 2.)

Alle, die nur einigermaßen über das Wesen Gottes nachgedacht haben, behaupten, daß Gott nichts Körperliches oder kein Körper sei. Dieß ist auch ganz richtig; denn unter einem Körper versteht man eine bestimmte Ausdehnung von einer bestimmten und begränzten Gestalt, und diese kann natürlich nicht dem absolut unendlichen Wesen zukommen. Aber sie gehen noch weiter; sie sprechen selbst die körperliche Substanz durchaus Gott ab und nehmen an, daß sie erschaffen sei. Aus welchem Vermögen Gottes sie übrigens erschaffen werden konnte, wissen sie durchaus nicht, und zeigen damit an, daß sie selbst nicht verstehen, was sie sagen. Sie verneinen aber die körperliche Substanz von Gott aus diesen Gründen, nämlich weil sie aus Theilen zusammengesetzt, also endlich, weil sie theilbar, also passiv, und folglich eine Gottes, als des unendlichen und absolut reellen Wesens, unwürdige Bestimmung sei. Allein die Annahme, daß die körperliche Substanz, die doch nur untheilbar, einzig und unendlich gedacht werden

Digitized by Google

kann, aus endlichen Theilen zusammengesetzt, vielfach und theilbar sei, ist eben ganz falsch und nicht weniger ungereimt, als die Annahme, daß der Körper aus Oberflächen, die Oberfläche aus Linien, die Linien aus Punkten zusammengesetzt sind, und kommt nur daher, daß wir auf doppelte Art die Ausdehnung auffassen. Die eine ist die oberflächliche und abstrakte, nämlich die der sinnlichen Vorstellung, die andere die der Vernunft, die sie nicht abstrakt und oberflächlich, sondern allein als Substanz denkt. Wenn wir daher die Quantität betrachten, wie sie in der sinnlichen Vorstellung ist, und diese Betrachtungsweise ist uns die geläufigste; so finden wir sie endlich, theilbar, zusammengesetzt; betrachten wir sie aber, wie sie in der Vernunft ist, und fassen sie als Substanz, was übrigens sehr schwer ist; so finden wir, daß sie unendlich, einzig und untheilbar ist.

Dieß wird auch Allen, die einen Unterschied zu machen wissen zwischen Vorstellung oder Einbildung und Vernunft, hinlänglich klar sein, zumal wenn sie erwägen, daß die Materie überall dieselbe ist, und Theile in ihr nur unterschieden werden, wiefern wir sie auf verschiedene Weise bestimmt denken, ihre Theile daher nicht ihrem wirklichen Wesen, sondern nur der Art und Weise nach, wie dieses Eine Wesen bestimmt ist (nicht der Materie, nur der Form nach), unterschieden sind. Das Wasser z. B. als Wasser kann wohl getheilt, und seine Theile können von einander abgesondert werden, aber inwiefern es körperliche Substanz ist, kann es nicht getheilt und gesondert werden. So entsteht und vergeht auch das Wasser als Wasser, aber als Substanz ist es unentstanden und unvergänglich. Die Ausdehnung oder Materie ist daher als Substanz nothwendig ein Attribut oder eine Bestimmung Gottes. (Eth. P. I. Prop. 15 Sch.)

Digitized by Google

§. 87.

Erörterung des Begriffs der Ausdehnung als eines göttlichen Attributs.

Obgleich der Begriff der Ausdehnung schon in der Einleitung zu Sp. erörtert wurde, so ist es doch nöthig, noch Einiges über diesen Punkt zu sagen; denn daß das Denken etwas Reelles ausdrückt und daher zu Gott gehört, dieß erhellt von sich selbst. Daß aber auch die Ausdehnung oder Materie (die man die Teufelsbrücke auf dem Sct. Gotthard der Substanz nennen könnte) ein Attribut Gottes ist, sieht man nicht so leicht, so unmittelbar ein. Um dieß einzusehen, braucht man übrigens nur mit Sp. zu zeigen und zu erkennen, daß ihr die Bestimmungen der Unendlichkeit, Einzigkeit und Untheilbarkeit zukommen. Daß ihr aber diese zukommen, zeigt sich folgendermaßen.

Alle bestimmte oder einzelne Körper sind nur Einschränkungen oder Bestimmungen des Körpers als Körper oder der körperlichen Natur, d. i. der Ausdehnung, die ihre gemeinschaftliche Substanz ist, ohne die sie nicht sein, noch gedacht werden können. Corpora ratione motus et quietis, celeritatis et tarditatis et non ratione substantiae ab invicem distinguuntur. Omnia corpora in quibusdam conveniunt. In his enim omnia corpora conveniunt, quod unius ejusdemque attributi conceptum involvunt. (Eth. P. II. Lemma 1. 2.) Sie können nicht sein ohne sie (denn eben als bestimmte, d. i. eingeschränkte, negative Wesen haben sie kein Bestehen in sich oder für sich), noch ohne sie gedacht werden; denn sie setzen sie als das Eine und Allgemeine, als ihren wesenhaften Begriff, dessen Einschränkungen nur die Begriffe der einzelnen bestimmmten Dinge sind, voraus. Die Ausdehnung oder die körperliche Substanz schließt aber keine Negation in sich, sie ist unbestimmte, unbeschränkte Wirklichkeit, ihr Wesen, reines Sein, reine Position. Eine bestimmte Figur oder ein bestimmter Körper dagegen ist eine Beschränkung der unbeschränkten und unbestimmten Ausdehnung,

Digitized by Google

darum an sich selbst nur Einschränkung, Privation des reinen Seins, ein Endliches oder Negatives, ein Nichtsein. Quantum ad hoc, quod figura negatio, non vero aliquid positivum est, manifestum est, integram materiam, indefinite consideratam, nullam posse habere figuram, figuramque in finitis ac determinatis corporibus locum tantum obtinere. Qui enim se figuram percipere ait, nihil aliud eo indicat, quam se rem determinatam, et quo pacto ea sit determinata, concipere. Haec ergo determinatio ad rem juxta suum Esse non pertinet, sed econtra est ejus non-esse. (Ep. 50.) Die Ausdehnung ist daher auch Ursache ihrer selbst, eben weil sie ein Unendliches, Uneingeschränktes, ein schlechthin Wirkliches ist; ihr Wesen schließt Existenz ein, ihr Begriff bejaht und drückt nur Existenz aus, während dagegen das Wesen eines bestimmten Körpers oder Ausgedehnten, dessen Wesen, als eines bestimmten, seine Bestimmtheit, seine Schranke ist, weil nur Einschränkung, nur Unwirklichkeit ausdrückt.

Wie die bestimmte, d. i. sinnliche Ausdehnung als bestimmte endlich ist, eben so ist die Ausdehnung, wie sie in der sinnlichen Vorstellung ist, die sinnliche oder sinnlich bestimmte Ausdehnung wohl ein Theilbares, aber nicht die Ausdehnung, wie sie Objekt der Vernunft oder wie sie in ihrem Wesen ist. Der Körper, in seinem Wesen betrachtet, ist eine ganz einfache Natur. Theilen heißt nichts anders, als etwas Zusammengesetztes in Das, woraus es zusammengesetzt ist, auflösen oder überhaupt etwas von einem Dinge wegnehmen. Von der bestimmten Quantität oder Ausdehnung, inwiefern sie bestimmt ist, d. i. von bestimmten Körpern läßt sich wohl vieles wegnehmen, ja Alles, was eben ihre Bestimmtheit ausmacht, die wesentlich eine Verbindung von Verschiedenem und darum theilbar ist, aber von dem Körper als Körper, von der körperlichen Substanz, d. i. der Ausdehnung läßt sich nichts hinwegnehmen, nichts zu ihr hinzuthun. Worein könnte ich sie denn theilen, was könnte ich von ihr hinwegnehmen? *woraus* wäre die Ausdehnung zusammengesetzt? Sie wäre nur theilbar,

Digitized by Google

wenn sie aus sich und etwa noch aus andern, der Himmel weiß, was für welchen Ingredienzen oder Bestimmungen zusammengesetzt wäre*). Aber im Begriff der Ausdehnung liegt nichts Fremdes oder Andres, als sie selbst, sie besteht nur in sich und aus sich selbst, sie ist also ein Unauflösliches, Untheilbares. Die Ausdehnung wird nur durch sich selbst gedacht, ihr Begriff hängt nicht vom Begriff eines andern Dinges ab, daher Das, dessen Begriff nicht den Begriff eines andern Dings einschließt, ist untheilbar, Das dagegen, was durch ein Andres gedacht wird, dessen Begriff von dem Begriff eines andern abhängt, theilbar. So ist z. B. der Stein als Stein theilbar, denn er reducirt sich auf die Ausdehnung als seinen wesentlichen Begriff und seine Substanz, seine Bestimmungen sind also ein Trennbares, ein Auflösliches, ein von ihm und von einander Wegnehmbares. Der Begriff der Ausdehnung als Substanz ist daher ein unauflöslicher, unzerlegbarer, schlechthin einfacher Begriff, und der Körper selbst daher, im Begriffe oder in seinem Wesen (der Ausdehnung) betrachtet, ein Untheilbares.

Eben so, wie die Bestimmung der Unendlichkeit und Untheilbarkeit, liegt aber auch die der Einheit oder Einzigkeit in der Ausdehnung. Denn ihr Wesen ist, da sie nicht ein Bestimmtes, sondern Substanz ist, reine Wirklichkeit, Uneingeschränktsein; aber was ist denn Sein,

*) Wie Spinoza, bestimmten auch die Neuplatoniker die Materie, d. h. die sie von aller Gestalt und Qualität abgesondert gedachte Materie als einfach, unveränderlich, unverderblich. Materiam corrumpi est impossibile; in quid enim et quomodo resolvatur, cogitare non possumus. Plotin. Ennead. III. l. VI. c. 8. Aber sie nannten deßwegen auch die Materie ein unkörperliches Wesen, eine Res incorporea. Die spinozistische Bestimmung: körperliche Substanz ist ein Widerspruch, denn das Corpus hebt die Substanz auf und umgekehrt; körperliche Substanz ist so viel als körperliche Unkörperlichkeit. Findest Du die Leiden des Körpers im Widerspruch mit dem Wesen der Substanz, wohlan! so bestimme sie auch geradezu als ein unkörperliches, immaterielles Wesen.

Existenz als solche anders, als uneingeschränkte (durch keine Beschaffenheiten bestimmte) Position? Ihr Wesen ist daher ihre Existenz, ihre Existenz nichts anders, als ihr Wesen selber, da dieses nichts ausdrückt als Bejahung, als schlechthin Positives. Aber Das, dessen Existenz nichts anders ist als sein Wesen, ist nothwendig Eines und einzig, schließt alle Vielheit und Mehrheit aus; denn ein Mehreres, ein Vieles ist nur Das, dessen Existenz von seinem Wesen unterschieden ist, ja die Vielheit oder Mehrheit ist selbst nichts anders, als eben dieser Unterschied der Existenz vom Wesen; denn das Wesen ist Eines, der Unterschied von dem, was Eines ist, von der Einheit also Viel- oder Mehrheit*).

Die körperliche Substanz drückt also reine uneingeschränkte Wirklichkeit (Realität, Vollkommenheit), aus; denn ob sie gleich nicht denken oder das Denken von sich ausschließt, so drückt dieß doch keine Unvollkommenheit, keinen Mangel aus; denn nicht das Denken gehört zu ihrem Wesen, sondern nur die Ausdehnung; Mangel, Unvollkommenheit ist aber nur dort, wo Etwas einer Sache abgeht, was gleichwohl zu ihrem Wesen gehört. Da nun aber Alles zu Gott gehört, was das Sein vollkommen ausdrückt, weil er nicht eine bestimmte Art des Wesens, sondern das absolut uneingeschränkte Wesen ist, dem daher Alles eigen ist, was keine Schranke, keine Verneinung einschließt, indem sonst sein Wesen ein bestimmtes wäre, so gehört auch die Ausdehnung, da sie das Sein vollkom-

*) Es sind dieß lauter Begriffe im Geiste des Sp., ob sie gleich nicht verbotenus und in dieser Verbindung sich in ihm finden. — Es gehört übrigens hierher auch, was Sp. über die Modifikationen, im Unterschied von der Substanz, und über die Definitionen sagt. „Die Definition drückt blos das Wesen einer Sache aus, keine Viel- oder Mehrheit. Blos aus der Definition Gottes, die nothwendige Existenz ausdrückt, folgt daher seine Existenz, und zwar die Existenz nur Eines Gottes; die Existenz der Modifikationen aber, die viele sind, kann nicht aus ihrer Definition, sondern nur aus der Erfahrung erkannt werden.“ Vergl. Eth. P. I. Prop. XVII. Schol. Epist. 39, 40 und den oben citirten 28sten.

Digitized by Google

en ausdrückt, zu Gottes Weſen, iſt ſie eben ſo gut, wie s Denken, ein Attribut Gottes.

Praesupposui, perfectionem in τῷ esse et imperfectionem in privatione τοῦ esse consistere. Dico privationem, quamvis enim ex. gr. extensio de se cogitationem neget, illa tamen hoc ipsum in ea est imperfectio. Notari vellem, vocabulum imperfectionis significare, rei alicui quicquam deesse, quod tamen ad suam naturam pertinet. Ex. gr. Extensio solummodo respectu durationis, situs, quantitatis imperfecta dici potest, nimirum quia non durat longius, quia suum non retinet situm, vel quia major non evadit. Nunquam vero, quia non cogitat, imperfecta dicatur, quandoquidem ejus natura nihil tale exigit, quae in sola extensione consistit, h. e. in certo entis genere. Et quandoquidem Dei natura in certo entis genere non consistit, sed in Ente, quod absolute indeterminatum est, ejus etiam natura exigit id tantum, quod τό esse perfecte exprimit eo quod ejus natura non determinata et deficiens esset. Si ponamus, quod extensio cogitantiam involvit, aeterna et indeterminata ut sit, absoluteque nullam imperfectionem, sed perfectionem exprimat, opus est: Ideoque extensio ad Deum pertinebit, aut aliquid erit, quod aliquo modo Dei naturam exprimit, quia Deus est Ens, quod non certo duntaxat respectu, sed absolute in essentia indeterminatum et omnipotens est. (Epist. 41.)

Da aber Ausdehnung und Denken, jedes nur in ſeiner Art, endliches Weſen ausdrückt, jedes nur in ſeiner Art oder in einer beſtimmten Gattung des Weſens uneingeſchränkt und unbeſtimmt (nicht-negativ, affirmativ) iſt, Gott aber das in ſeinem Weſen abſolut uneingeſchränkte Weſen iſt; ſo drücken ſie das Weſen Gottes ſelbſt nur auf eine beſtimmte Weiſe aus, die Ausdehnung iſt nur eines von und unter den unendlichen Attributen Gottes und eben ſo das Denken.

Digitized by Google

§. 88.

Kritik der ſpinoziſchen Lehre von den Attributen.

Sp. beſtimmt die Subſtanz als das aus unendlichen, d. i. nicht nur dem Weſen, ſondern auch der Zahl nach unendlichen oder unendlich vielen Attributen beſtehende Weſen. Je mehr Realität oder Sein ein Weſen hat, deſto mehrere Attribute kommen ihm zu. Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt. (Eth. I. Prop. 9 et Epist. 27.) Sp. nennt aber nur zwei Attribute, nämlich Denken und Ausdehnung, die der endliche Verſtand, als die das Weſen Gottes konſtituirenden Momente begreift, andere oder mehrere nennt er nicht. „Denn der menſchliche Geiſt erkennt, wie Sp. ſagt, nichts weiter als das, was die Idee eines wirklich exiſtirenden Körpers einſchließt, oder was aus ihr folgt, aber dieſe Idee des Körpers drückt keine andern Attribute Gottes aus, als Denken und Ausdehnung. Der menſchliche Geiſt oder die Idee des menſchlichen Körpers, denn dieſe iſt der Geiſt ſelbſt, enthält daher keine andern, als dieſe zwei Attribute. Und aus dieſen Attributen oder ihren Affektionen kann kein andres Attribut Gottes erſchloſſen oder erkannt werden" (Epist. 66 u. 60), denn jedes Attribut Gottes muß durch ſich ſelbſt begriffen und gedacht werden. (Eth. I. Prop. 10.) Sp. ſtatuirt hier alſo eine Unbegreiflichkeit. Wie alle derartige Unbegreiflichkeit aber nichts iſt, als die Folge eines Mangels in dem Princip, von dem man ausgeht, der aber nicht erkannt wird und daher einen ſehr begreiflichen Urſprung hat; ſo iſt es auch hier der Fall. Die Subſtanz iſt uneingeſchränkte Wirklichkeit. Die Ausdehnung iſt nur inſofern Attribut Gottes, konſtituirt nur inſofern das Weſen der Subſtanz, als ſie uneingeſchränkt, unbeſtimmt in ihrer Art iſt, als ſie Sein, nicht eine beſtimmte Art des Seins und Weſens ausdrückt. Nun iſt aber die Ausdehnung nur *eine Art* des Weſens, als dieſe ein Beſtimmtes, und als ein

Bestimmtes Schranke, Nichtsein; das Reale in ihr ist also die schlechthin uneingeschränkte, nicht als Ausdehnung bestimmte Substanz. Dasselbe gilt vom Denken. Was bleibt also von den beiden Attributen noch übrig, als die ganz abstrakte, die quantitative Bestimmtheit, die Zahl, die Bestimmtheit, daß sie zwei sind? Zwei ist aber selbst eine Beschränktheit, es muß also unendlich, unbestimmt viele Attribute der Substanz geben.

Denken und Ausdehnung sind wohl von einander unterschieden, aber sie drücken doch ein und dasselbe Wesen, eine und dieselbe Sache, nämlich die Substanz aus, die gleichgültig dagegen ist, ob sie als Ausdehnung oder Denken gefaßt wird, und sind insofern eins mit der Substanz. Inwiefern sie aber beide nur auf eine gewisse Weise die Substanz ausdrücken oder darstellen, sind sie für sie ein Nichtsein, ist ihr Unterschied in Beziehung auf sie daher ein Unreelles. Es bleibt also für sie nichts übrig als die Zahlverschiedenheit, die indifferente Bestimmtheit, daß sie zwei sind. Diese indifferente Grenze geht aber von selbst über und hebt sich auf in indifferente Vielheit, in den Progreß in infinitum. Die beiden Attribute verlieren sich, und verschwinden haltungslos (denn ihr Halt wäre nur die Realität ihrer Bestimmtheit; nur die Realität ihrer Differenz machte eine unbestimmte Mehrheit von Attributen unnöthig), als zwei in der unendlichen Vielheit der andern unbekannten Attribute, die zwar, jedes auf eine gewisse Weise, die Substanz ausdrücken, aber, da diese gewisse Weise als eine bestimmte eine Unrealität ist, sich auch nicht weiter von einander unterscheiden, als daß sie viele sind. Hierin liegt offenbar ein Mangel der spinozischen Philosophie, der daraus hervorgeht, daß die Determinatio in ihr nur als Negatio bestimmt ist.

So gegründet aber auch dieser Vorwurf sein mag, so ungegründet ist, was Tennemann in seiner Geschichte der Philosophie dem Sp. in Betreff der Attribute vorwirft. Sein Vorwurf ist nämlich folgender. „Die Ausdehnung und das Denken sind wesentlich verschieden, denn

das Denken setzt nicht die Ausdehnung, und diese nicht das Denken voraus. Jedes ist ein absolutes Attribut, gleich der Substanz. Er würde nun nach dem fünften Satze haben annehmen müssen, daß es nur eine ausgedehnte und nur eine denkende Substanz geben müsse, wenn er nicht weiter hin durch einen Scheinbeweis (?) bewiesen hätte, daß es nur eine Substanz überhaupt geben müsse. Darum betrachtet er die Ausdehnung und das Denken als Attribute dieser einen Substanz. Aber eben diese Behauptung beweiset, daß etwas nach gewissen Rücksichten ohne Einsicht angenommen worden, was mit den Grundsätzen nicht in Einklang steht. Denn zwei real verschiedene Attribute, von denen keines die Folge des andern ist, welche von Ewigkeit immer in der Substanz beisammen gewesen, bringen eine ewige und wesentliche Trennung der Substanz hervor, welche mit der Einheit der Substanz streitet. Denn drückt das Attribut das Sein der Substanz aus, so hat die Substanz ein doppeltes real verschiedenes Sein, wenn es zwei real verschiedene Attribute der Substanz giebt, welches nothwendig auf zwei Substanzen hinführet.'' Denken und Ausdehnung sind allerdings realiter unterschieden, d. i. sie werden ein jedes durch sich selbst gedacht und begriffen. Das Denken setzt nicht die Ausdehnung, diese nicht jenes voraus. Beide werden selbstständig gefaßt. Aber dadurch und darin, daß ein jedes selbstständig gefaßt wird, ist es gerade die Substanz, und zwar die Eine und dieselbe Substanz, die in beiden mit sich selbst identisch bleibt; sie drücken gerade in dieser ihrer Selbstständigkeit nur Ein Wesen, und folglich, da das Sein der Substanz nichts andres, als ihr Wesen ist, nur Ein Sein aus. Eben deßwegen, weil nur Eine und dieselbe Sache in ihnen ist, jedes in seiner Art die absolut vollkommne Substanz ausdrückt, kann und muß ich jedes für sich fassen. Der Substanz nach ist kein Unterschied zwischen ihnen. Die Substanz ist nur Substanz als uneingeschränkte Wirklichkeit, als nicht determinirtes Wesen; der Unterschied, die Bestimmtheit der beiden *Attribute* afficirt also nicht die Substanz; ihr Wesen und folglich ihr

Digitized by Google

in bleibt unangefochten von den beiden Unterſchieden. Sie drücken s Weſen der Subſtanz zwar auf eine gewiſſe, unterſchiedne und ſtimmte Weiſe aus, aber eben die Beſtimmtheit iſt Negation; ſie ſetzen her keinen Unterſchied in die Subſtanz, ſie unterbrechen nicht ihre inheit.

Die Nothwendigkeit, daß es nur Eine Subſtanz giebt und geben nn, enthält übrigens ſchon der Begriff der Subſtanz, als des Weſens, ſen Weſen Exiſtenz enthält. Die Beweiſe, die Spinoza davon giebt, hen ſich auf dieſen Begriff, der durch ſich ſelbſt nothwendig iſt, aber ht ſtützt ſich dieſer Begriff auf die Beweiſe.

Sp. erklärt ſich ſelbſt im Scholion zum zehnten Lehrſatz über die tribute folgendermaßen: Apparet, quod quamvis duo attributa rea- r distincta concipiantur, h. e. unum sine ope alterius, non eumus tamen inde concludere, ipsa duo entia sive duas diversas bstantias constituere, id enim est de natura substantiae, ut unquodque ejus attributorum per se concipiatur, quandoquidem mia, quae habet, attributa simul in ipsa semper fuerunt, nec um ab alio produci potuit, sed unumquodque realitatem sive se substantiae exprimit. Uebrigens iſt auch nicht zu leugnen, ß der Begriff der beiden Attribute und ihre Beziehung zur Subſtanz er der allerſchwierigſten Punkte in der ſpinoziſchen Philoſophie iſt, ſen Schwierigkeit Sp. noch dadurch erhöhte, daß er im Anfang ſeiner hik zuerſt im Allgemeinen den Begriff der Subſtanz erörtert und daher n Subſtanzen ſpricht, ehe er auf die wahrhafte, einzige Subſtanz mmt, in der allein der Begriff der Subſtanz ſeine Wirklichkeit hat.

§. 89.

Die Affektionen der Attribute und die Wirkungsweiſe Gottes.

Gottes Weſen ausdrückende Beſtimmungen oder Attribute ſind alſo nken und Ausdehnung, in denen alle Dinge begriffen ſind. Alle ſondere Dinge ſind daher nichts als Affektionen der Attribute

Digitized by Google

Gottes, oder Arten und Weisen, welche die Attribute Gottes auf eine bestimmte Weise ausdrücken. (Eth. P. I. Prop. 25. Coroll.)

Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein, noch gedacht werden. Alles drückt auf eine bestimmte Weise Gottes Wesen aus. Das Vermögen oder die innere Naturkraft jedes Wesens ist die Kraft Gottes selbst. (Ebend. Pr. 15. 36. Dem. u. Tract. Theol. pol. c. 6.)

Gott ist daher in- (sich) bleibende (immanens) nicht die über- (sich auf Andres) gehende (transeuns*)) Ursache der Dinge, und er ist nicht nur die Ursache von der Existenz der Dinge, sondern auch von ihrem Wesen. — Gott aber wirkt (oder ist thätig) allein nach den Gesetzen seiner Natur und von Niemandem gezwungen, Gott allein ist daher freie Ursache, denn es kann nichts außer ihm sein, wovon er zum Handeln bestimmt oder gezwungen werden könnte. Aus Gott oder dem unendlichen Wesen ist Unendliches auf unendliche Weisen, d. i. Alles nothwendig gefolgt, und folgt immer mit derselben Nothwendigkeit aus ihm, eben so wie aus der Natur des Dreieckes von Ewigkeit in Ewigkeit folgt, daß seine drei Winkel zweien Rechten gleich sind. Von Ewigkeit her war die Allmacht Gottes thätig und wird bis in Ewigkeit in derselben Thätigkeit beharren. (Eth. P. I. Pr. 16—18. u. Pr. 25.)

Der (wirkliche) Verstand, er mag nun endlich oder unendlich sein, so wie Wille, Begierde, Liebe u. s. w. müssen nur auf die bewirkte Natur (oder Wesenheit) Naturam naturatam, nicht auf die ursachliche oder ursprüngliche Natur, Naturam naturantem bezogen werden. Unter der Natura naturans nämlich muß man das verstehen, was in sich ist oder durch sich gedacht wird, oder solche Attribute der

*) So, nicht „vorübergehend," wie es früher gedankenloser Weise hieß, muß transeuns übersetzt werden, wie Sigwart in der citirten Schrift S. 61 und 242 *bemerkt.*

Digitized by Google

Substanz, welche ewige und unendliche Wesenheit ausdrücken, d. h. Gott, inwiefern er als freie Ursache betrachtet wird; unter der bewirkten Natur aber Alles, was aus der Nothwendigkeit der Natur Gottes oder eines seiner Attribute folgt, d. h. alle Arten und Weisen (oder Beschaffenheiten) der Attribute Gottes, inwiefern sie als Dinge betrachtet werden, welche in Gott sind und ohne Gott nicht sein, noch gedacht werden können. Zur Natura naturans kann nun aber der Verstand nicht gerechnet werden, denn unter Verstand verstehen wir, wie von selbst erhellt, nicht das absolute Denken, sondern nur eine bestimmte Art und Weise des Denkens, welche als eine Art und Weise von andern Arten und Weisen, wie Liebe, Begierde u. s. w. unterschieden ist, und daher (Def. 5) durch das absolute Denken muß begriffen werden, nämlich (Lehrs. 15 und Def. 6) durch ein Attribut Gottes, welches die ewige und unendliche Wesenheit des Denkens ausdrückt, so begriffen oder gedacht werden muß, daß sie ohne dasselbe weder sein, noch gedacht werden kann, und muß daher nur auf die entstandene oder bewirkte Natur bezogen werden. (Pr. 29. Sch. Pr. 31.)

Der Wille kann nicht eine freie Ursache, sondern nur eine nothwendige oder gezwungene genannt werden. Denn der Wille ist, wie der Verstand, nur eine bestimmte Art des Denkens; und es kann daher, da alles Einzelne nur durch Einzelnes, alles Bestimmte nur durch Bestimmtes bestimmt wird (Pr. 28), kein Willensakt existiren oder zum Wirken bestimmt werden, wenn er nicht von einer andern Ursache bestimmt wird, diese wieder von einer andern und so fort, bis ins Unendliche. Der Wille kann also nur eine nothwendige, d. i. bestimmte oder gezwungne Ursache genannt werden, nicht aber eine freie. Gott handelt darum nicht aus Willensfreiheit, und der Wille gehört nicht zu ihm. Wille und Verstand verhalten sich nur so zum Wesen Gottes, wie Bewegung und Ruhe und überhaupt Alles, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Wesenheit folgt. Wenn Verstand und Wille zum ewigen Wesen Gottes

Digitized by Google

gehörten; so müßte man wenigstens etwas ganz andres unter diesen beiden Attributen verstehen, als man gewöhnlich darunter versteht. Denn zwischen dem Verstand und Willen Gottes und unserm Verstand und Willen müßte ein himmelweiter Abstand Statt finden, sie könnten nichts gemein haben, als den bloßen Namen, gleich wie das Himmelsgestirn des Hundes und der Hund, das bellende Thier, nichts als den Namen mit einander gemein haben. (Pr. 32 u. 17. Schol.)

Gott wirkt daher nicht aus Absicht oder irgend eines Zweckes wegen; denn das ewige und unendliche Wesen, nämlich Gott oder die Natur wirkt aus derselben Nothwendigkeit, aus der es ist. So nothwendig nämlich als seine Existenz aus seinem Wesen folgt, eben so nothwendig folgt auch sein Wirken aus ihm. Die Ursache daher oder der Grund, warum Gott wirkt, und die Ursache oder der Grund, warum Gott existirt, ist einer und derselbe. Wie er also keines Zweckes wegen existirt, so wirkt er auch keines Zweckes wegen, sondern wie seine Existenz, so hat auch sein Wirken keinen Zweck und Grund. (Eth. P. IV. Praef.)

Die Zweckursachen sind überhaupt nur menschliche Erfindungen oder Erdichtungen, denn alles quillt aus der ewigen Nothwendigkeit und höchsten Vollkommenheit der Natur hervor. Die Annahme von Zwecken in der Natur kehrt daher die ganze Natur um. Denn das, was wahrhaft Ursache ist, macht sie zur Wirkung, und umgekehrt, ferner das, was der Natur nach früher ist, zum Spätern und endlich das, was das Höchste und Vollkommenste ist, zum Unvollkommensten. Denn die vortrefflichste Wirkung ist die, welche von Gott unmittelbar hervorgebracht wird; je mehr Mittelursachen zur Hervorbringung einer Sache erfordert werden, desto unvollkommener ist sie. Wenn nun aber die unmittelbar von Gott hervorgebrachten Dinge deswegen gemacht wären, damit Gott durch sie seinen Zweck erreichte; so müßten nothwendig die letzten, weil ihretwegen die früheren hervorgebracht sind, die allervortrefflichsten sein. Endlich hebt jene Annahme

die Vollkommenheit Gottes auf; denn wenn Gott eines Zweckes wegen wirkt, so begehrt er etwas, was er nicht hat. (Eth. P. I. Pr. 36. Append.)

Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht sind. Denn alle Dinge sind nothwendig aus der Natur Gottes gefolgt. (Eth. P. I. Pr. 33.)

In der Wirklichkeit giebt es nichts Zufälliges, sondern Alles ist von der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens bestimmt, auf eine gewisse Weise zu existiren und zu wirken. (Ebend. Pr. 29.)

Wenn aber Alles aus der Nothwendigkeit des vollkommensten Wesens Gottes gefolgt ist, woher, kann man fragen, kommen so viele Unvollkommenheiten in der Natur, wie Verderbniß der Dinge bis zum Gestank, Ekel erregende Häßlichkeit, Wirrwarr aller Art, Uebel, Sünde? Allein die Vollkommenheit der Dinge ist allein nach ihrer Natur und ihrem Wesen zu schätzen, und deßwegen sind die Dinge nicht vollkommner oder unvollkommner, weil sie die Sinne der Menschen ergötzen oder beleidigen, der menschlichen Natur nützlich oder zuwider sind. Die Menschen nennen nur aus einem Vorurtheile die Dinge der Natur vollkommen oder unvollkommen. Nachdem nämlich die Menschen allgemeine Ideen zu bilden, Musterbilder von Gebäuden, Thürmen und dergl. sich zu machen und die einen den andern vorzuziehen angefangen hatten; kam es natürlich dahin, daß sie das vollkommen nannten, was mit ihrer allgemeinen Idee übereinstimmte, und das dagegen unvollkommen, was mit dem Modell, das sie in ihrem Kopfe entworfen hatten, nicht übereinstimmte, wenn es gleich im Sinne des Baumeisters ganz vollendet sein mochte. Aus demselben Grunde nannten sie nun auch die Dinge der Natur vollkommen oder unvollkommen; denn auch von ihnen, wie von den Werken der Kunst machen sich die Menschen allgemeine Ideen, die sie gleichsam für die Modelle oder Urbilder der Dinge halten, und

Digitized by Google

die nach ihrer Meinung selbst die Natur sich zum Muster nimmt. Finden sie daher etwas in der Natur, was nicht mit dem Bilde übereinstimmt, das sie sich davon gemacht haben, so glauben sie, die Natur habe einen Fehler gemacht, und es in einem unvollendeten Zustande gelassen. Die Fehler und Unvollkommenheiten der Natnr sind daher menschliche Erdichtungen. Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind in der That nichts weiter, als gewisse Denkweisen, nämlich Begriffe, die wir aus der Vergleichung der Individuen derselben Art oder Gattung unter einander bilden; daher auch dasselbe zu verstehen ist unter Realität und Vollkommenheit. Denn wir sind gewohnt, alle Individuen der Natur auf Eine Gattung, welche die allgemeinste heißt, zurückzuführen, d. i. auf den Begriff des Wesens, der sich schlechthin auf alle Individuen der Natur erstreckt. Inwiefern wir daher die Individuen der Natur auf diesen Gattungsbegriff zurückführen und unter einander vergleichen und bemerken, daß die einen mehr Realität oder Wesenheit haben, als die andern, nennen wir die einen vollkommner, als die andern, und inwiefern wir ihnen Prädikate beilegen, die Negation enthalten, wie Grenze, Unvermögen, nennen wir sie unvollkommen, weil sie unsern Geist nicht auf dieselbe Weise afficiren, als die Dinge, die wir vollkommen nennen, aber nicht deßwegen, weil ihnen etwas, was zu ihnen gehört, fehlt, oder die Natur einen Fehler gemacht hat. Denn nichts gehört zur Natur eines Wesens, außer was aus der Nothwendigkeit der Natur seiner Ursache folgt, und alles geschieht nothwendig, was aus der nothwendigen Natur der wirkenden Ursache folgt. Wie aber die Unvollkommenheit nichts Reelles in der Natur ist; so ist auch das Böse, der Irrthum, die Sünde als Sünde nichts Positives, was Wesen ausdrückt, Gott daher nicht ihre Ursache; denn er ist nur die Ursache von dem, was Wesen ausdrückt. Alle Beraubung, alle Privation ist aber nichts Positives, sie ist nur etwas in Beziehung auf uns, aber nicht auf Gott, sie ist nur eine endliche Vorstellungsart, ein Begriff, den wir uns aus der Vergle-

chung der Dinge unter einander machen. (Epist. 36, 34, 32, 25. Eth. P. I. Pr. 36. App. u. P. IV. Praef.)

§. 90.

Die nähere Bestimmung der Wirkungsweise der Substanz.

Ob aber gleich Alles eine nothwendige Wirkung Gottes ist, necessarius effectus Dei (Ep. 58), und aus Gottes Wesen folgt; so folgt doch nicht Alles aus ihm auf gleiche oder dieselbe Weise, sondern die mit den allgemeinen, ewigen und unendlichen Bestimmungen oder Attributen gleich ewigen und unendlichen Beschaffenheiten oder Affektionen dieser Bestimmungen folgen auf unmittelbare Weise aus Gott, die weitern speciellern Bestimmtheiten aber dieser Beschaffenheiten oder diese Affektionen, wie sie selbst wieder auf irgend eine Weise bestimmt sind, und die endlichen Dinge nur auf eine mittelbare Weise.

Alles, was aus der unendlichen oder absoluten Natur eines Attributes Gottes folgt, mußte immer und unendlich existiren, oder es ist durch dasselbe Attribut ewig und unendlich. (Eth. P. I. Pr. 21.)

Alles, was aus einem Attribute Gottes folgt, inwiefern es auf eine solche Art und Weise bestimmt ist, oder mit einer solchen (Beschaffenheit oder) Modifikation modificirt ist, welche nothwendig und unendlich durch dasselbe existirt, muß auch nothwendig und unendlich existiren. (Pr. 22.)

Jeder Modus daher oder jede Art und Weise, die nothwendig und unendlich existirt, mußte nothwendig folgen, entweder aus der absoluten Natur eines Attributes Gottes, oder aus einer solchen Modifikation eines Attributes, welche nothwendig und unendlich existirt. (Pr. 23.)

Alles Einzelne oder jedes Ding, welches endlich ist und bestimmte Existenz hat, kann nicht existiren, noch zum Wirken bestimmt werden, wenn es nicht von einer andern Ursache, die auch endlich ist

Digitized by Google

und bestimmte Existenz hat, zum Existiren und Wirken bestimmt wird, und wiederum diese Ursache kann auch nicht existiren, noch zum Wirken bestimmt werden, wenn sie nicht von einer andern dazu bestimmt wird, welche gleichfalls endlich ist und zum Dasein und Wirken bestimmt wird, und so fort bis ins Unendliche. Denn Das, was endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, konnte nicht von der absoluten Natur eines Attributes Gottes hervorgebracht werden; denn alles, was aus der absoluten Natur eines Attributes Gottes folgt, ist ewig und unendlich, es konnte aber eben so wenig aus einer unendlichen Art und Weise (Modifikation oder Affektion) eines Attributes folgen; es kann daher nur zum Dasein und Wirken von Gott oder irgend einem Attribut von ihm bestimmt werden, inwiefern es bestimmt ist mit einer Bestimmtheit, modificirt mit einer Modifikation, welche endlich ist und bestimmte Existenz hat. (Pr. 28 u. Dem.)

Unmittelbar von Gott hervorgebracht ist daher, was aus seiner absoluten Natur nothwendig folgt, oder aus der absoluten Natur eines seiner Attribute, wie z. B. aus dem Denken der absolut unendliche Verstand, aus der Ausdehnung die Bewegung und Ruhe; mittelbar aber, was entweder vermittelst einer unendlichen Modifikation, wie z. B. vermittelst der Bewegung und Ruhe, inwiefern sie als unendliche Modifikationen betrachtet werden, die Form der ganzen Welt, die immer dieselbe bleibt, wenn sie sich gleich auf unendliche Weise verändert, oder vermittelst einer endlichen Modifikation, d. i. einer Modifikation, wie sie auf bestimmte (specielle) Weise bestimmt ist, hervorgebracht wird (z. B. vermittelst der bestimmten Bewegung, oder der Bewegung wie sie auf endliche Weise bestimmt ist, die einzelnen körperlichen Dinge). (Pr. 28. Sch. u. Epist. 65. 66.)

Digitized by Google

§. 91.

Entwickelung des ſpinoziſchen Begriffs von der Cauſalität der Subſtanz und dem Urſprung des Endlichen.

Da nach Sp. aus unendlichen Modifikationen der Attribute Gottes immer wieder nur unendliche Modifikationen folgen; ſo könnte man die Frage aufwerfen, wie entſtehen denn nun aber oder woher kommen wohl die endlichen Modifikationen, d. i. die endlichen Dinge oder das Endliche überhaupt? Allein dieſe Frage iſt eine nicht aus der Philoſophie des Sp. hervorgehende und in ihr enthaltne, ſondern ihr ganz äußerliche und fremde Frage. Sp.'s Philoſophie iſt ſo wenig ein Verſuch, den Urſprung der endlichen Dinge aus dem Unendlichen oder das Daſein derſelben zu „erklären," oder die Frage zu löſen, wie die Welt aus Gott komme, daß ſie vielmehr die Frage ſelbſt und den Standpunkt, von dem aus dieſe Frage allein möglich iſt und gethan wird, aufhebt und verwirft. Denn dieſe Frage iſt eine theologiſche, oder theologiſch metaphyſiſche; aber die Philoſophie des Sp. iſt eben eine Reinigung und Befreiung von aller Theologie und theologiſchen Metaphyſik, ſie iſt reine, abſolut ſelbſtſtändige Philoſophie.

Wahrhaft wirkliche Exiſtenz iſt nach Sp. allein unendliche, uneingeſchränkte Exiſtenz, ja der Begriff der Unendlichkeit und der Begriff der Exiſtenz iſt im Geiſte Sp.'s Ein Begriff, nur Unendlichſein Sein; denn was iſt das Sein anders als eben Das, was keine Negation einſchließt? und iſt nicht daſſelbe das Unendliche? Daß das Endliche wahrhaft wirkliche Exiſtenz habe, ja überhaupt, daß das Endliche als Endliches Exiſtenz habe, iſt nach Sp. unmöglich; denn Exiſtenz iſt ein ſchlechthin Poſitives, Unbeſchränktheit, aber das Endliche kann doch wohl nicht Unendlichkeit haben, das Endliche nicht unendlich ſein. Das Endliche hat alſo nur endliche Exiſtenz, alſo nicht wahre, nur negative Exiſtenz, es kommt ihm als Endlichem nur Nichtſein zu. Von der ſpinoziſchen Philoſophie

Digitized by Google

aus ist also die Frage, wie ist das Endliche aus dem Unendlichen erklärbar, oder wie sie sonst noch ausgedrückt werden mag, ganz unmöglich; denn dem Endlichen kommt als Endlichem kein (reelles) Dasein zu. Wahre Existenz oder überhaupt Existenz — denn die wahre Existenz ist erst Existenz — haben die einzelnen Dinge nur, inwiefern sie nicht einzelne, bestimmte, außer und nach einander seiende sind, und eines von dem andern zum Dasein und Wirken bestimmt wird, sondern inwiefern sie als nicht von einander unterschiedne Eins ausmachen, in der Einheit ihrer göttlichen Attribute begriffen sind. Wahre Existenz haben sie nur in Gott, aber so sind sie nicht außer einander, nicht einzelne, nicht bestimmte, also nicht endliche Wesen; denn in Gott ist alles Dieses Ein wesentliches Zugleich und Zusammen, ibi enim omnia haec sunt simul natura. (De intell. Emend.) *).

Allerdings kommt auch nach Sp. den endlichen Dingen Sein und Wirklichkeit zu, aber nicht als nur endlichen. Denn es ist, wie so

*) Trotzdem ist mit dem hier (1833) Gesagten der Gordonische Knoten der Spinozistischen Philosophie nur zerhauen, aber nicht aufgelöst. Wie Denken und Ausdehnung trotz der Einheit der Substanz im Widerspruch des Cartesischen Dualismus stehen bleiben, so auch das Unendliche und Endliche. Aus dem Unendlichen kommt immer nur Unendliches, aus dem Endlichen immer nur Endliches heraus. „So haben wir, wie sich Sigwart hierüber l. c. S. 93 ausdrückt, zwei Regionen, innerhalb jeder eine Vermittlung, aber unvermittelt mit einander. Dieser Hiatus in dem Spinozischen Systeme ist daher auch sonst nicht unbemerkt geblieben." Nein! schon Wittich in der citirten Schrift bemerkt ihn. Uebrigens hat Spinoza im Gegensatz zur theistischen Erklärung, welche unmittelbar, oder, was eins ist, durch das Mittel der schrankenlosen Willkühr oder Allmacht das Endliche aus dem Unendlichen ableitet, vollkommen Recht, wenn er behauptet, daß das Endliche oder Bestimmte nicht aus dem Unbestimmten, sondern nur aus einem selbst wieder Bestimmten entspringen könne, aber gleichwohl läßt er als erste und ausgemachte Wahrheit das alte theistische unendliche Wesen bestehen; so kommt er auf keine organische Weise zum Endlichen, Bestimmten, d. i. Wirklichen. Dieser, wie alle andern Widersprüche und Unbegreiflichkeiten Spinozas finden ihre Erklärung und Lösung in der Definition: „Sp. ist die Negation der Theologie auf dem Standpunkt der Theologie" oder die selbst theologische Verneinung der Theologie.

Digitized by Google

eben entwickelt wurde, unmöglich, daß dem Endlichen als Endlichem Sein im Sinne des Sp., d. i. uneingeſchränkte Poſition zukomme. Das Sein iſt (um dieſen Gedanken von einer andern, in der Philoſophie Sp.'s liegenden Seite her zu entwickeln) untheilbar, iſt einfach, iſt an ſich ſelber Eines nur, denn es iſt das ſchlechthin Undeterminirte, Uneingeſchränkte, und nur Beſtimmtes, Verſchiedenes, Beſchränktes läßt ſich theilen, iſt vielfach; das Sein kann daher auch nur Einem zukommen, nämlich der Subſtanz. Allerdings folgen daher auch die einzelnen Dinge aus der Subſtanz oder dem Unendlichen, aber nicht als einzelne, nicht als endliche, oder vielmehr ſie ſind, inwiefern ſie als Ausdrücke der göttlichen Weſenheit gedacht werden, urſprünglich, a priori eins mit der Subſtanz, gleichewig mit Gott; denn was ſind die unendlichen Attribute Gottes anders, als die einzelnen endlichen Weſen als Ein Weſen? So nothwendig die Attribute oder die unendlichen Modi der Subſtanz zugleich mit ihr geſetzt ſind, ſo nothwendig ſind die einzelnen Dinge zugleich mit ihr geſetzt.

Gott oder die Subſtanz iſt daher, wie ſich für jeden Denkenden von ſelbſt verſteht, nicht der Zeit nach etwa eher, als die Dinge, oder ihre Affektionen, ſondern nur der Natur nach*), nur, wie die Urſache eher iſt, als die Wirkung, das Weſen eher als ſeine Eigenſchaften. Das Unendliche oder die Subſtanz hat ja kein apartes, ſpecielles, von dem Sein des Endlichen oder der endlichen Affektionen für ſich ſelbſt abgeſondertes Sein, noch viel weniger aber hat das Endliche ein ſelbſtſtändiges, vom Sein des Unendlichen abgeſondertes, für ſich wahres Sein; es hat ſein Sein nur in Gott. Die Subſtanz iſt der Kern der Dinge, die

*) Dieſen Punkt, ſo wie den bereits in der Einleitung zu Sp. abgehandelten, daß nämlich die Subſtanz nicht „aus Theilen zuſammengeſetzt, ſondern ſchlechterdings untheilbar und im ſtrengſten Verſtande Eins" und daher nicht „ein ungereimtes Aggregat aus endlichen Dingen, folglich auch kein bloßes Abſtraktum ſei" hat ſchon Fr. H. Jakobi vortrefflich beleuchtet.

Digitized by Google

immanente Urſache derſelben, die nicht die Wirkung außer ſich in ein von ihr unterſchiednes, ſelbſtſtändiges Daſein hinausläßt, und wie es gewirkt hat, von der Wirkung in ſich wieder zurücktritt, eine Urſache alſo, in der die Wirkung bleibt, deren Weſen oder Subſtanz alſo die Urſache ſelbſt iſt. Der Subſtanz iſt eben deßwegen, weil ſie die immanente Urſache der Dinge iſt, die Beſtimmung, Urſache zu ſein oder zu wirken, nicht gleichgültig oder äußerlich; die Macht Gottes, d. i. die Beſtimmung, Urſache zu ſein, iſt ſelbſt ſein Weſen. Dei potentia est ipsa ipsius essentia. Potentia Dei, qua ipse et omnia sunt et agunt, est ipsa ipsius essentia. (I. Eth. Prop. 34.) Eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est. (Prop. 25. Schol.) Tam nobis impossibile est concipere, Deum non agere quam Deum non esse. (Eth. II. Prop. 3 Schol.)*) Es iſt nicht ſeine Willkühr, es hängt nicht von ſeinem Willen ab, es iſt nicht ein Zweck, eine Abſicht dabei, daß er wirkt; er wirkt aus Nothwendigkeit, eine Nothwendigkeit, welche aber nichts von ihm Unterſchiednes, ſondern ſein Weſen, Er ſelbſt, darum Freiheit iſt, d. h. alſo im Begriff Gottes als Subſtanz liegt der Begriff der Urſache, ja der Begriff der Subſtanz und der Begriff der Urſache iſt Ein Begriff; ich kann die Beſtimmung, Urſache zu ſein, von der Subſtanz nicht weglaſſen, ſie iſt Subſtanz nur als Urſache; ſo nothwendig ſie Subſtanz iſt, ſo nothwendig iſt ſie Urſache. So nothwendig aber, ſo weſentlich, ſo Eins mit der

*) „Dieu est cause de tout dans le même sens qu'il est cause de lui-même." Mais s'il est cause de lui-même, ce n'est pas qu'il agisse pour se donner l'existence, ou qu'il se produise. Il n'agit donc pas pour donner l'existence aux autres choses, il ne les produit pas, et il n'y a proprement dans toute la nature ni action, ni production, ni cause, ni effet. Condillac. Traité des Systèmes, Ch. X. Ganz richtig. Das Weſen des Verſtandes iſt dem Sp. das Weſen der Dinge. Die Wirkung hat daher keine andere Bedeutung als die einer logiſchen Folge. Eatenus tantummodo *agimus*, quatenus intelligimus.

Digitized by Google

Subſtanz die Beſtimmung iſt, daß ſie Urſache iſt; ſo nothwendig, ſo weſentlich, ſo Eins mit der Subſtanz iſt die Wirkung.

Da die Beſtimmung, Urſache zu ſein, eins iſt mit dem Weſen der Subſtanz; ſo iſt die Subſtanz ſelbſt nothwendig das abſolute Weſen der Wirkung, der abſolute Gehalt derſelben, und die Beſtimmung, die Subſtanz der Wirkung zu ſein, eine Weſenbeſtimmung von der Subſtanz. Aus dem Unendlichen daher, welches nicht für ſich ſelbſt als ein vom Endlichen beſonders Unterſchiednes und nicht die zufällige oder willkürliche Urſache deſſelben, ſondern als ſeine Urſache ſeine Subſtanz und als ſeine Subſtanz ſeine Urſache iſt, deſſen weſentliche, ſubſtanzielle Beſtimmung es iſt, die Subſtanz und die Urſache des Endlichen zu ſein, oder welches nur Das iſt, was es iſt, das Unendliche nämlich als die Urſache und Subſtanz des Endlichen, iſt dieſes nicht entſtanden oder hervorgetreten, — denn entſtehen heißt aus einem Andern in ein eignes beſondres Daſein für ſich heraustreten — es iſt und bleibt in ſeiner Urſache als in ſeinem Weſen. Das Verhältniß der Urſache zur Wirkung und umgekehrt iſt ein innres, weſentliches, ewiges; ſo wenig in der Subſtanz die Beſtimmung, Urſache zu ſein, entſtanden iſt, — dieß könnte ſie nur ſein, wenn ſie ein von dem Weſen derſelben Abgeſondertes wäre, — ſo wenig iſt die Wirkung ein Entſtandnes oder von der Urſache für ſich Abgeſondertes, und damit kein Grund zu der Frage nach der Entſtehung und Entſtehungsart der Wirkung vorhanden, die Frage hiermit ſelbſt eine nichtige und unpaſſende*). Das Verhältniß der Wirkung zur

*) Es muß hier noch, um viele andere Berichtigungen und Bemerkungen, die ſich über die Kritik Jacobis und Tennemann's über Sp., die wir allein berückſichtigen, machen ließen, zu übergehen, in Beziehung auf den letztern nachträglich bemerkt werden, daß er (Geſchichte der Philoſophie, 10. Bd. S. 473) das Scholion zum 17. Lehrſatz unrichtig auslegt. Was dort Sp. vom Intellectus Dei ſagt, iſt nur eine Annahme, und es iſt ganz richtig, daß der Intellectus Dei, inwiefern er als das Weſen Gottes konſtituirend betrachtet wird, zu welchem noch mehr und andres, als der Verſtand, gehört, mit unſerm Intellectus nichts gemein haben kann, als den

Digitized by Google

Urſache oder der Urſache zur Wirkung iſt kein von dem Verhältniß der Accidenzen zu ihrer Subſtanz und umgekehrt abgeſondertes, der Begriff des Accidenz eben ſo wenig vom Begriffe der Wirkung abgeſondert oder beſonders für ſich unterſchieden, als der Begriff der Subſtanz von dem der Urſache.

Das Werden iſt daher überhaupt nichts Seiendes, d. i. nichts Abſolutes, da Seiendes und Abſolutes nach Sp. identiſch ſind, die Zeit iſt nur ein Modus cogitandi oder imaginandi *). Die einzelnen endlichen Dinge, die nur eine beſtimmte Exiſtenz haben, werden nur von andern einzelnen Dingen zum Daſein beſtimmt; aber das Daſein, zu dem ein einzelnes Ding von andern einzelnen beſtimmt wird, iſt nur ſein Sein in der Zeit. Nur in ihr giebt es daher überhaupt eine Entſtehung. Aber die Zeit iſt eben nicht die wahre, die göttliche oder ſubſtanzielle Anſchauung der Dinge; — denn dieſe iſt die Anſchauung von ihnen in ihrem Einsſein, in ihrem Sein in der Subſtanz, — ſondern nur eine Art und Weiſe, wie die einzelnen denkenden Weſen die Dinge vorſtellen; nur in der Anſchauungsweiſe endlicher Weſen

Namen; aber der Intellectus iſt nach Sp., er mag nun infinitus oder finitus gedacht werden, nur ein Modus des Attributs des abſoluten Denkens; die Subſtanz des Intellectus infiniti ſowohl als finiti iſt daher das Denken; dieſes haben ſie mit einander gemein, nicht einen bloßen Namen. Uebrigens muß ich (1847) geſtehen, daß ich die Gründe, die Sp. hier anführt, warum der Verſtand nicht zu Gott gerechnet werden könne, nicht mit der Causa immanens und andern ſpinoziſtiſchen Beſtimmungen zuſammenreimen kann. Daſſelbe muß ich in Beziehung auf manche andre Sätze Sp.'s bekennen, die mir entweder für ſich ſelbſt dunkel ſind oder die ich wenigſtens nicht mit den Grundſätzen Sp.'s zuſammenreimen kann.

*) Vergl. z. B. B. d. Sp. Cogitata Metaphysica p. 90 u. Epist. 29. Clare videre est, Mensuram, Tempus et Numerum nihil esse praeter cogitandi seu potius imaginandi modos. Ausführlich und belehrend handelt Hegel von dem Begriffe und der Bedeutung der Zeit im Syſteme des Sp., in dem von ihm und Schelling herausgegebenen Kritiſchen Journal der Philoſophie. II. B. 1. St. S. 73—89, wo er die Mißgriffe, die ſich Jacobi in der Auffaſſung und Beurtheilung dieſes Punktes der ſpinoz. Philoſophie zu Schulden kommen ließ, aufzeigt.

Digitized by Google

haben alſo die einzelnen Dinge einzelnes, endliches Daſein, wird eins von dem andern zum Daſein beſtimmt, entſtehen und vergehen ſie*).

§. 92.

Uebergang zur Einheit des Geiſtes und Körpers.

Da Gott nach Sp. die einzige Subſtanz iſt, die iſt und gedacht werden kann, und alle Dinge in Gott, Denken und Ausdehnung aber die Attribute Gottes ſind, die, jedes in ſeiner Art, unendliches und ewiges Weſen von ihm ausdrücken; ſo drücken folglich alle einzelnen Dinge, die endlichen Modi der Attribute Denken und Ausdehnung zugleich aus, oder alle einzelne Dinge müſſen eben ſowohl in dem Attribut der Ausdehnung, als dem Attribut des Denkens begriffen werden. Alle Dinge drücken auf eine beſtimmte und gewiſſe Weiſe die Subſtanz, alſo Denken und Ausdehnung zugleich aus, d. h. alle Dinge ſind, wenn gleich in verſchiedenen Graden beſeelt, Leib und Seele zugleich; denn die Seele iſt nichts weiter als ein Modus, eine beſtimmte Art des Denkens. Omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt. (Eth. P. II. P. 13. Schol.) Da aber das Denken und die Ausdehnung, obwohl von einander unterſchieden, doch keinen Unterſchied in die Subſtanz ſelbſt bringen, ſie vielmehr die abſolute Indifferenz dieſer Unterſchiede iſt, da es immer nur Eine und dieſelbe Subſtanz iſt, ſie mag nun unter dem Attribut der Ausdehnung oder des Denkens gedacht werden, beide nur Formen ſind, die Eine und dieſelbe Sache, Einen und denſelben Inhalt enthalten; ſo drücken auch die endlichen Modi als Leib und Seele nur Eine und dieſelbe Sache aus, ſo iſt es auch nur Eine und dieſelbe Sache, die jetzt von der Seite

*) Ueber den Gegenſtand dieſes Paragraphen verbreiten auch folgende Stellen des Sp. Licht: Considereres, homines non creari, sed tantum generari, et quod eorum corpora jam antea existebant, quamvis alio modo formata .... Si una pars materiae annihilaretur, simul etiam tota Extensio evanesceret. Epist. 4.

Digitized by Google

oder unter der Form der Ausdehnung betrachtet wird und dann Leib heißt, jetzt von der Seite oder unter der Form des Denkens betrachtet wird und dann Seele heißt. Die Seele ist nicht eine besondere Substanz für sich, eben so wenig der Leib; im Gegentheil die Substanz beider ist Eine und dieselbe; ob ich sie als Ausdehnung, d. i. als Leib betrachte oder als Seele, ist ganz eins; ich habe immer Dasselbe.

Die Seele ist nichts anders, als der direkte, der unmittelbare, d. i. mit der Existenz des Leibes identische, sein Sein unmittelbar bejahende und in sich schließende Begriff (Idee oder Bewußtsein) ihres Leibes; was der Leib formaliter, eigentlich, wirklich ist, das ist die Seele objektiv, d. i. in der Weise des Denkens, oder was der Leib in der Form der Ausdehnung ist, das ist die Seele in der Form des Denkens; die Sache, die der Leib als Ausgedehntes ist, dieselbe Sache ist die Seele, als Denkendes, oder wie Lessing es etwas kühn ausdrückt: „die Seele ist nichts, als der sich denkende Körper, und der Körper nichts, als die sich ausdehnende Seele*)." Aber eben deßwegen, weil Denken und Ausdehnung unterschieden sind, gleichwohl aber jedes in seiner Art Einen und denselben Inhalt, die Eine Sache, die Substanz ausdrücken; so kann und darf das Denken nur durch die Ausdehnung, die Ausdehnung nur durch das Denken bestimmt werden; und es haben daher auch die Modi eines jeden Attributs Gott zur Ursache, nur inwiefern er unter diesem Attribute, dessen Modi sie sind, aber nicht wiefern er unter einem andern Attribut gedacht wird. Die Bestimmungen der Ausdehnung haben also Gott nur als ein ausgedehntes Wesen, die Bestimmungen des Denkens nur als ein denkendes Wesen zu ihrer

*) In seinem Tractat de Intell. Emend. (p. 447. Ed. Paulus) sagt Sp., daß *die Seele nach* gewissen Gesetzen handle und gleichsam ein geistiges Automat sei.

Digitized by Google

Urſache; die Seele und ihre Beſtimmungen können nicht aus der Materie oder Ausdehnung, und dieſe wiederum nicht aus jener abgleitet werden. Und ſie können eben deßwegen nicht gegenſeitig von einander beſtimmt oder abgeleitet werden, weil jedes in ſeiner Art abſulut, vollkommen iſt, dieſelbe Sache, die Subſtanz, jedes in ſeiner Weiſe ausdrückt.

§. 93.

Die Einheit des Geiſtes und Körpers, wie überhaupt der idealen und materiellen Objekte.

Die Idee iſt der Begriff des Geiſtes, welchen der Geiſt deßwegen, weil er ein denkendes Weſen iſt, bildet. (Eth. P. II. Def. 3.)

Die Idee iſt der Natur nach eher, als die übrigen Arten des Denkens; denn die übrigen Denkarten, wie Liebe, Verlangen ſetzen die Idee der geliebten, der verlangten Sache voraus, aber das Daſein der Idee ſetzt nicht das Daſein einer andern Denkweiſe voraus. (Axiom. 3.)

In Gott giebt es nothwendig eine Idee, ſowohl von ſeinem Weſen, als von Allem, was nothwendig aus ſeinem Weſen folgt; denn Gott kann Unendliches auf unendliche Arten und Weiſen denken, oder, was daſſelbe iſt, eine Idee von ſeinem Weſen und Allem, was aus ihm folgt, bilden. Aber Alles, was Gott kann, iſt nothwendig; es exiſtirt alſo eine ſolche Idee, und zwar nur in Gott. Dieſe Idee Gottes, aus der Unendliches auf unendliche Weiſen folgt, iſt aber nur eine einzige, gleichwie es nur eine einzige Subſtanz giebt. (Pr. 3 u. 4.)

Die Ideen der einzelnen Dinge müſſen aber ſo in der unendlichen Idee Gottes enthalten ſein und begriffen werden, als das formale wirkliche Weſen der einzelnen Dinge oder die einzelnen Dinge ſelbſt in den Attributen Gottes enthalten ſind. (Pr. 8.)

Das formale Sein, d. i. das eigentliche Weſen der Ideen (als Ideen) hat Gott zu ſeiner Urſache, inwiefern er nur als ein den-

Digitized by Google

kendes Wesen, nicht unter einem andern Attribut gedacht wird, d. h. die Ideen sowohl von den Attributen Gottes, als von den einzelnen Dingen haben nicht diese ihre Gegenstände oder die begriffnen Dinge zur bewirkenden Ursache, sondern Gott selbst als ein denkendes Wesen. (Pr. 5.)

Die Arten und Weisen eines jeden Attributes haben daher Gott zu ihrer Ursache, wiefern er nur unter dem Attribut, dessen Beschaffenheiten oder Weisen sie sind, aber nicht unter einem andern betrachtet wird. Denn ein jedes Attribut wird unmittelbar durch sich selbst gedacht. Die Arten und Weisen eines Attributs enthalten daher den Begriff ihres, aber nicht eines andern Attributes und haben darum Gott zur Ursache, inwiefern er nur unter dem Attribut betrachtet wird, dessen Modi sie sind. Hieraus folgt, daß das formale Sein (das eigentliche Wesen), der Dinge, welche keine Bestimmungen oder Arten und Weisen des Denkens sind, nicht deßwegen aus der göttlichen Natur kommt, weil er sie vorher erkannte und dachte, sondern daß auf die nämliche Weise und mit derselben Nothwendigkeit die Objekte der Ideen aus ihren Attributen folgen, als die Ideen aus dem Attribut des Denkens. (Pr. 6 u. Coroll.)

Die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen ist identisch mit der Ordnung und dem Zusammenhang der Dinge. Hieraus folgt, daß das Denkvermögen Gottes seinem Vermögen zu wirken gleich ist, d. i. daß alles, was formaliter (als eigentliches, wirkliches Objekt) aus der unendlichen Natur Gottes folgt, auch objektive (als geistiges Objekt, als Idee) in Gott aus der Idee Gottes in derselben Ordnung und demselben Zusammenhang fort. Die denkende und die ausgedehnte Substanz ist nämlich eine und dieselbe Substanz, die jetzt unter diesem, jetzt unter jenem Attribut betrachtet wird. So ist auch eine bestimmte Art und Weise der Ausdehnung und die Idee dieser Art und Weise eine und dieselbe Sache, aber in

Digitized by Google

zwei verſchiedenen Formen ausgedrückt. Der wirklich exiſtirende Kreis z. B. und die Idee dieſes Kreiſes, die auch in Gott iſt, iſt ein und daſſelbe Weſen, welches aus verſchiedenen Attributen begriffen wird, und wir mögen deßwegen die Natur unter dem Attribut der Ausdehnung oder unter dem Attribut des Denkens oder unter irgend einem andern Attribute betrachten, wir finden immer nur eine und dieſelbe Ordnung oder Verbindung der Urſachen, d. i. wir finden immer die nämlichen Dinge in der nämlichen Folge. Gott iſt allein deßwegen nur als denkendes Weſen die Urſache der Idee z. B. des Kreiſes und nur als ausgedehntes die Urſache des wirklichen Kreiſes, weil das formale Sein oder Weſen der Idee des Kreiſes nur durch eine andere Idee oder Art des Denkens als ſeine nächſte Urſache und dieſe wieder durch eine andere und ſo fort bis ins Unendliche gedacht werden kann, ſo daß wir, wiefern die Dinge als Arten des Denkens betrachtet werden, die Ordnung der ganzen Natur oder die Verbindung der Urſachen blos durch das Attribut des Denkens, wiefern ſie aber als Arten oder Beſtimmungen der Ausdehnung betrachtet werden, die Ordnung der ganzen Natur blos durch das Attribut der Ausdehnung begreifen dürfen und müſſen. (Pr. 7. u. Sch.)

Das Erſte, was das wirkliche Sein und Weſen des menſchlichen Geiſtes ausmacht, iſt nichts weiter, als die Idee eines wirklich exiſtirenden Dinges. Das Objekt nämlich dieſes das Weſen des menſchlichen Geiſtes ausmachenden Begriffs iſt der Körper oder eine beſtimmte, wirklich exiſtirende Art und Weiſe der Ausdehnung und nichts weiter. Alle Dinge in der Natur ſind daher, aber in verſchiedenen Graden beſeelt. Denn von jedem Dinge giebt es nothwendig in Gott eine Idee, deren Urſache Gott iſt. Der Begriff des Körpers aber, der der Geiſt oder die Seele ſelbſt iſt oder ſein Sein ausmacht, iſt ein direkter, unmittelbarer Begriff, und daraus ergiebt ſich der Unterſchied, der zwiſchen der Idee z. B. des Petrus,

Digitized by Google

die das Wesen selbst seines Geistes ausmacht, und zwischen der Idee desselben Petrus, die ein anderer Mensch z. B. Paulus von ihm hat, Statt findet. Denn jene Idee drückt unmittelbar das Wesen von dem Körper des Petrus aus, und enthält nur so lange Existenz, als Petrus selbst existirt; diese aber drückt mehr die körperliche Beschaffenheit des Paulus aus als das Wesen des Petrus, und es kann daher der Geist des Paulus, so lange jene körperliche Beschaffenheit dauert, den Petrus sich als gegenwärtig vorstellen, wenn gleich Petrus selbst nicht mehr existirt. Die Einheit des Geistes mit dem Leibe besteht daher darin, daß der Leib das unmittelbare Objekt der Seele ist. (Pr. 11. 13. 17. Sch.)

Alles, was daher in dem Körper, dem Objekt des Begriffes ist, welcher der Geist selbst ist, das ist auch im Geiste, und alles, was im Körper vorgeht, geht auch im Geiste vor oder wird von ihm wahrgenommen. Da das Wesen des Geistes nur darin besteht, daß er der Begriff eines wirklich existirenden Körpers ist, das Vermögen eines Dinges aber nichts andrees, als sein Wesen ist; so erstreckt sich das Erkenntnißvermögen des Geistes auch nur auf das, was die Idee des Körpers enthält und aus ihr folgt. (Pr. 12. u. Epist. 66.)

Die Idee jeder Affektion des menschlichen Leibes oder jeder Art und Weise, wie er von äußern Körpern afficirt wird, drückt zugleich die Natur des äußern und des menschlichen Körpers aus. Mit dem Wesen seines Körpers nimmt der Geist daher zugleich das Wesen sehr vieler Körper wahr. Die Ideen aber, die wir von den äußern Körpern haben, drücken mehr die Beschaffenheiten unsers Körpers, als der äußern Körper aus. (Eth. P. II. Pr. 16. Cor. 1. 2.) Der menschliche Geist nimmt übrigens nicht nur die Affektionen (Eindrücke, Bestimmtheiten) des Körpers wahr, sondern auch die Ideen dieser Affektionen. Der Geist erkennt aber nur sich selbst, inwiefern er die Ideen von den Affektionen seines Körpers wahrnimmt. Auch nimmt er keinen äußern Körper als einen wirklich existirenden wahr, außer

durch die Ideen von den Affektionen seines Körpers. (Pr. 22. 23. 26.) Da der Geist nur der direkte Begriff des Körpers ist; so folgt auch nothwendig, daß je vortrefflicher und tüchtiger das Objekt des Geistes, d. i. der Leib ist, um so vortrefflicher und tüchtiger auch der Geist ist. (Pr. 13. Sch. Pr. 14.)

Von dem menschlichen Geiste existirt in Gott auch ein Begriff oder eine Idee, welche aus Gott auf dieselbe Weise folgt, und auf ihn sich bezieht, wie die Idee oder der Begriff des menschlichen Körpers. Diese Idee des Geistes (das Bewußtsein) ist auf die nämliche Weise mit dem Geiste vereint, wie der Geist mit dem Leibe. (Pr. 20. 21.)

Geist und Körper sind also Ein und dasselbe Individuum, welches jetzt unter dem Attribut des Denkens, jetzt unter dem der Ausdehnung betrachtet wird, und eben so ist die Idee des Geistes und der Geist selbst Eine und dieselbe Sache, Ein und dasselbe Wesen, welches unter Einem und demselben Attribute, nämlich dem des Denkens gedacht wird. (Pr. 7. Sch. Pr. 21. Sch.)

Gleichwohl kann aber weder der Körper den Geist zum Denken, noch der Geist den Körper zur Ruhe oder Bewegung oder sonst etwas bestimmen. (Eth. P. III. Pr. 2.)

§. 94.

Vom Willen.

Da die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge immer dieselben sind, die Natur mag unter dem Attribut des Denkens oder der Ausdehnung betrachtet werden; so folgt, daß die Ordnung der leiblichen Thätigkeiten und Leidenschaften und die Ordnung der Thätigkeiten und Leidenschaften des Geistes der Natur nach zugleich ist. Die Willensbestimmung oder der Entschluß des Geistes und die Bestimmung des Körpers ist der Natur nach zugleich oder vielmehr eine und dieselbe Sache, die, unter der Eigenschaft des Denkens betrachtet, Entschluß

Digitized by Google

heißt, unter der der Ausdehnung aber betrachtet und aus den Gesetzen der Ruhe und Bewegung abgeleitet, Bestimmung heißt. (Eth. P. III. Pr. 2. Sch.)

Die Menschen glauben freilich steif und fest, daß Ruhe und Bewegung und andere Handlungen des Körpers blos vom Willen des Geistes und dem Denkvermögen abhängen; aber sie wissen nicht und Niemand hat noch gezeigt, was der Körper allein nach den Gesetzen seiner Natur, inwiefern sie nur als körperliche betrachtet wird, alles zu thun und zu wirken vermag. Sie wollen sich dabei auch auf die Erfahrung stützen und es als eine Thatsache behaupten, daß der Körper träg wäre, wenn nicht der menschliche Geist zum Denken aufgelegt wäre, und daß es ganz in der Gewalt des Geistes stehe, z. B. eben sowohl zu sprechen, als zu schweigen. Aber was das Erste betrifft, lehrt uns denn nicht im Gegentheil die Erfahrung, daß, wenn der Körper träg ist, zugleich auch der Geist nicht zum Denken aufgelegt ist? Denn wenn der Körper im Schlafe ruht, so bleibt auch zugleich mit ihm der Geist in Unthätigkeit und hat nicht die Fähigkeit, so, wie im Wachen, zu denken. Auch haben wohl alle schon die Erfahrung gemacht, daß die Fähigkeit zu denken zu verschiedenen Zeiten auch verschieden ist und von der Disposition und Fähigkeit des Körpers die Fähigkeit des Geistes abhängt. Was aber das Zweite betrifft, so würde es wahrlich besser mit dem menschlichen Leben stehen, wenn das Schweigen eben so in der Gewalt der Menschen stünde, als das Reden. Leider! wissen wir aber nur zu gut aus der Erfahrung, daß die Menschen nichts weniger, als ihre Begierden bezähmen können. Das Kind glaubt freilich, es begehre die Milch aus Freiheit, der zornige Knabe, er wolle die Rache, der Feige, er wolle die Flucht, der Betrunkene, er spreche aus freiem Geistesentschlusse Das, was ihn nachher im nüchternen Zustande reut, gesagt zu haben. Das Kind, der Narr, der Schwätzer und die meisten Menschen dieses Gelichters sind derselben Meinung, nämlich, daß sie aus freiem Geistesentschlusse reden, während sie doch ihrem Drang zum Reden keinen Einhalt

Digitized by Google

thun können. Eben ſo deutlich als die Vernunft lehrt daher die Erfahrung, daß die Menſchen nur deßwegen glauben, ſie ſeien frei, weil ſie ihrer Handlungen zwar ſich bewußt ſind, aber nicht die Urſachen wiſſen, von denen ſie beſtimmt werden.

In Betreff des Vermögens, nach Belieben zu ſchweigen und zu reden, nur noch dieſes. Wir können uns zu nichts entſchließen, wenn wir uns nicht daran erinnern. Wir können z. B. kein Wort ſprechen, wenn wir uns deſſelben nicht erinnern. Aber Erinnern oder Vergeſſen hängt nicht vom Willen des Geiſtes ab. Der Entſchluß des Geiſtes daher, welcher für frei gehalten wird, iſt nicht unterſchieden von der Vorſtellung ſelbſt oder der Erinnerung, und nichts anderes als jene Affirmation oder Bejahung, welche die Idee als Idee enthält. Die Entſchlüſſe des Geiſtes entſtehen darum mit derſelben Nothwendigkeit in ihm, mit welcher die Ideen der wirklich exiſtirenden Dinge in ihm entſtehen. (Ebend.)

Daher, daß die Menſchen wohl ihrer Triebe und Handlungen ſich bewußt ſind, aber nicht die Urſachen kennen, von denen ſie zum Verlangen oder zur Begierde nach einer Sache beſtimmt werden, kommt auch ihre Vorſtellung von den Zweckurſachen. Die Zweckurſache iſt aber in der That nichts als der Trieb oder das Verlangen des Menſchen, inwiefern es als das Princip oder die erſte Urſache von etwas angeſehen wird. Wenn wir z. B. ſagen, die Bewohnung war die Zweckurſache oder der Zweck dieſes oder jenes Hauſes; ſo heißt dieß nicht andres, als daß der Menſch, weil er die Vortheile des häuslichen Lebens oder des Wohnens ſich vorſtellte, das Verlangen hatte ein Haus zu bauen. Die Bewohnung daher, inwiefern ſie als Zweckurſache angeſehen wird, iſt nichts, als dieſes einzelne Verlangen, welches in der That die äußerliche Urſache iſt, welche nur darum als die erſte angeſehen wird, weil die Menſchen gewöhnlich nicht die Urſachen ihre Triebe kennen. (Eth. P. IV. Praef.)

Der Geiſt hat keinen abſoluten oder freien Willen, ſondern

Digitized by Google

der Geiſt wird zu dieſem oder jenem Willen von einer Urſache beſtimmt, welche auch von einer andern beſtimmt iſt, die wieder von einer andern und ſo fort beſtimmt iſt. Denn der Geiſt iſt eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe des Denkens; und er kann nicht (Eth. p. 2. P. 17. Coroll. 2.) freie Urſache ſein, oder er kann nicht eine abſolute Fähigkeit haben, zu wollen und nicht zu wollen. Eben ſo kann es aber auch im Geiſte kein abſolutes Vermögen der Einſicht, des Begehrens, der Liebe u. ſ. w. geben. Dieſe und ähnliche Fähigkeiten ſind nichts, als allgemeine, vom Einzelnen und Beſondern abgezogene Abſtrakta. (Eth. P. II. Pr. 48.)

Der Wille iſt nichts als die Fähigkeit, zu bejahen und zu verneinen. Der Geiſt hat aber keinen Willen, d. i. keine Affirmation und keine Negation in ſich außer der, welche die Idee als Idee enthält. Denn im Geiſte giebt es kein abſolutes Vermögen, zu wollen und nicht zu wollen, ſondern nur einzelne Willensakte, nämlich dieſe und jene Bejahung, dieſe und jene Verneinung. Der Geiſt z. B. bejaht, daß die drei Winkel des Dreieckes zweien Rechten gleich ſind. Dieſe Bejahung ſchließt in ſich den Begriff oder die Idee des Dreiecks ein, d. i. kann ohne die Idee des Dreieckes nicht gedacht werden; aber eben ſo wenig ohne ſie ſein (nach Ax. 3 des I. Theils der Ethik); denn die Bejahung ſetzt, wie alle andern Denkweiſen, die Idee, als das der Natur nach Frühere, voraus. Die Idee des Dreiecks muß aber ſelbſt auch eben dieſe Bejahung, nämlich daß ſeine drei Winkel zweien Rechten gleich ſind, in ſich enthalten. Es kann daher umgekehrt auch die Idee des Dreiecks nicht ohne dieſe Bejahung ſein, noch gedacht werden, und es gehört daher dieſe Bejahung zum Weſen der Idee des Dreiecks, und iſt nichts außer ihr. Was aber nun von dieſem einzelnen Willensakt gilt, gilt von jedem, nämlich, daß er nichts außer der Idee iſt. Wille und Verſtand ſind daher Eines und daſſelbe. Denn Wille und Verſtand ſind nichts außer den *einzelnen* Willensakten und Ideen. Aber der einzelne Wille und

die Idee sind identisch, also sind es auch der Wille und der Verstand. Um aber einzusehen, daß die Idee selbst Bejahung und Verneinung enthält, muß man sie von einem sinnlichen Bilde genau unterscheiden. Denn die Idee ist nicht wie ein todtes Bild an der Tafel, sie ist der Begriff des Geistes, eine Art und Weise des Denkens, der Verstand, das Erkennen oder die Thätigkeit des Erkennens selbst. (Pr. 48. 49. 43. Sch.)

§. 95.

Von der Freiheit und Tugend des Geistes oder der Erkenntniß.

Das Wesen (die Freiheit des Geistes), besteht allein in der Erkenntniß. (Eth. P. V. Pr. 36. Schol.) Wir sind nur insofern (frei oder) thätig, als wir erkennen; denn nur die Erkenntniß folgt mit Nothwendigkeit aus dem Wesen unsers Geistes allein, sie kann nur aus den Gesetzen der Natur des Geistes allein abgeleitet und erkannt werden. P. IV. Pr. 23 u. 24.) Wir sind aber nur dann thätig, wenn wir die adäquate oder vollständige Ursache von einer Wirkung sind, d. i. wenn Etwas so aus unsrer Natur folgt, daß es durch sie allein klar und deutlich erkannt werden kann. Wir leiden dagegen, wenn Etwas aus unserm Wesen folgt, wovon wir nur die theilweise Ursache sind*). (P. III. Def. 2.)

Der Geist leidet, inwiefern er unadäquate Ideen (d. i. solche, von denen er nicht allein die vollständige Ursache ist), unvollständige

*) Was Sp. über die Leidenschaft, die Begierde, den Trieb, namentlich aber über die Vernunft und Erkenntniß sagt, gehört unstreitig zu dem Tiefsten und Erhabensten, dem Geist- und Gedankenreichsten, was nur je hierüber noch gesagt wurde. — Ueberhaupt findet man bei ihm, besonders in seiner Ethik, sowohl über Gegenstände der philosophischen als empirischen Psychologie die fruchtbarsten, trefflichsten Gedanken. Was kann man z. B. Trefflicheres über die Freude sagen? Quo majori Laetitia afficimur, eo ad majorem perfectionem transimus, hoc est, eo nos

Digitized by Google

oder verstümmelte und verworrene Idee (mutilatae et confusae), (d. i. sinnliche Vorstellungen, zu denen er von Außen her bestimmt wird), in sich hat, inwiefern er aber adäquate (klare und deutliche Ideen hat, d. i. vollständige, solche, von denen er allein die Ursache ist, ist er thätig. (P. III. Pr. 1.)

Die Leidenschaften beziehen sich daher insofern nur auf den Geist, als er etwas in sich hat, was Negation einschließt, oder als er als ein Theil der Natur betrachtet wird, welcher für sich ohne andere nicht klar und deutlich gedacht werden kann. (Ebend. Pr. 3. Sch. u. P. IV. Pr. 2.)

Die Form oder das Wesen des wahren Gedankens oder der adäquaten Idee besteht allein im Denken selbst; sie hängt allein von der Macht oder dem Vermögen des Denkens selbst ab, d. h. sie ist nur aus der Natur der Intelligenz abzuleiten. Die erdichteten, die falschen (d. i. die konfusen, unadäquaten) Ideen kommen von der Imagination, d. h. von gewissen zufälligen und zerstreuten Vorstellungen oder Empfindungen, die nicht von dem Wesen des Geistes abhängen, sondern von äußern Dingen, inwiefern sie in dem Leibe, sei es im Schlaf oder im Wachen, verschiedene Bewegungen erzeugen. Der Grund des Leidens der Seele ist daher die Imagination. Unsere unadäquaten Ideen kommen darum daher, daß wir Theile eines denkenden Wesens sind, von dem gewisse Gedanken ganz und vollständig, gewisse nur zum Theil das Wesen unsers Geistes ausmachen. (De Int. Emend. p. 440, 41, 46. Ed. Paulus.)

Tugend ist nichts anders als Vermögen oder Kraft, d. h. die Tugend, inwiefern sie auf den Menschen bezogen wird, ist das

---

magis de natura divina participare necesse est. Rebus itaque uti et iis, quantum fieri potest, delectari (non quidem ad nauseam usque nam hoc delectari non est) viri est sapientis .... Nihil profecto nisi torva et tristis *superstitio* delectari prohibet. Eth. P. IV. Pr. 45. Schol.

Digitized by Google

wirkliche Weſen des Menſchen ſelbſt, inſofern es die Kraft oder das Vermögen hat, Etwas zu thun, welches blos aus den Geſetzen ſeines Weſens folgt. Nichts ſteht aber im Vermögen des Geiſtes, als die Erkenntniß, ſeine Thätigkeitskraft hat er allein in ſeiner Intelligenz. Der Menſch, der durch unadäquate Ideen zum Handeln beſtimmt wird, handelt daher auch nicht aus Tugend oder der Tugend gemäß, ſondern nur der, der durch Erkenntniß zum Handeln beſtimmt wird. (Eth. P. IV. Def. 8. P. V. Praef. P. IV. Pr. 23.)

Der ewige Theil des Geiſtes iſt daher auch die Erkenntniß oder die Vernunft, durch die wir allein thätig ſind, der vergängliche Theil die ſinnliche Vorſtellung oder die Erinnerung, durch die wir leiden. (Eth. P. V. P. 34. Schol.) Inwiefern unſer Geiſt erkennt, iſt er eine ewige Denkweiſe, die von einer andern ewigen Denkweiſe beſtimmt wird, dieſe wieder von einer andern und ſo fort bis ins Unendliche, ſo daß alle zuſammen und zugleich die ewige Vernunft Gottes ausmachen. (Pr. 40 Cor. u. Sch.)

Nur von dem, was unſrer Intelligenz nützt oder ſchadet, wiſſen wir mit Gewißheit, daß es ein Gut oder Uebel iſt. (P. IV. Pr. 27.)

§. 96.

Die verſchiedenen Gattungen der Erkenntniß.

Es giebt aber drei Gattungen der Erkenntniß. Zur erſten Gattung gehören alle Vorſtellungen und alle allgemeine Begriffe, die von den Sinnen konfus und ohne Ordnung abgezogen worden ſind, kurz alle Vorſtellungen, die aus einer unbeſtimmten, d. i. durch Verſtand nicht geleiteten Erfahrung entſpringen. Zur zweiten Gattung gehören alle allgemeinen Begriffe, die wir aus allgemeinen Begriffen und den adäquaten Ideen von den Eigenſchaften der Dinge bilden. Dieſe Erkenntnißweiſe iſt die Vernunft. Außer dieſen beiden giebt es aber

Digitized by Google

noch eine dritte Gattung, das intuitive Wiſſen. Dieſe Erkenntnißweiſe ſchreitet von der adäquaten Idee des Weſens gewiſſer Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntniß der Dinge fort. (Eth. P.II. Pr. 40. Schol.)

Es gehört zum Weſen der Vernunft, die Dinge nicht als zufällig, ſondern als nothwendig anzuſchauen. Es kommt nur von der ſinnlichen Vorſtellung her, daß wir die Dinge auf die Zeit beziehen und ſo als zufällig betrachten. Zum Weſen der Vernunft dagegen gehört es, die Dinge unter einer gewiſſen Art oder Form der Ewigkeit anzuſchauen, da es in ihrem Weſen liegt, die Dinge nicht als zufällig, ſondern als nothwendig anzuſchauen. Die Nothwendigkeit der Dinge iſt aber die Nothwendigkeit ſelbſt der ewigen Natur Gottes, es gehört alſo zum Weſen der Vernunft, die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu betrachten. Ohnedem ſind ja die Grundlagen der Vernunft Begriffe, die das allen Individuen Gemeinſame ausdrücken, was daher ohne Beziehung auf die Zeit betrachtet werden muß. (Pr. 44. Sch. u. Cor.)

Jede Idee jedes wirklich exiſtirenden, einzelnen Dings oder Körpers enthält nothwendig das ewige und unendliche Weſen Gottes in ſich. Denn alle einzelne Dinge können ohne Gott nicht gedacht werden, ſie enthalten alſo den Begriff des Attributes in ſich, deſſen Modi ſie ſind, folglich das ewige und unendliche Weſen Gottes. (Pr. 45.)

Die Erkenntniß des ewigen und unendlichen Weſens Gottes, welches eine jede Idee einſchließt, iſt adäquat und vollkommen. (Pr. 46.)

Alle Ideen, inwiefern ſie auf Gott bezogen werden, ſind wahr. (Pr. 32.)

Je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, deſto mehr erkennen wir Gott. Daher iſt die Erkenntniß der einzelnen Dinge, welche *eben die intuitive* oder die Erkenntniß der dritten Gattung iſt, vortreff-

Digitized by Google

licher, als die allgemeine Erkenntniß (cognitione universali), die Erkenntniß der zweiten Gattung. (P. V. Pr. 24 u. Pr. 36.*).

Alles aber, was der Geiſt unter der Form der Ewigkeit (oder als ewig) erkennt, erkennt er nur deßwegen ſo, weil er ſeinen Körper nicht in ſeiner gegenwärtigen wirklichen Exiſtenz, ſondern in ſeinem Weſen auffaßt. (Pr. 29.)

Die Exiſtenz der Dinge nämlich wird auf eine doppelte Art von uns gedacht. Entweder denken wir ihre Exiſtenz in Beziehung auf Zeit und Ort, oder wir denken ſie als in Gott enthalten und als nothwendige Folgen der göttlichen Natur. Wird die Realität oder Exiſtenz der Dinge auf dieſe letztere Weiſe gedacht; ſo denken wir ſie als ewig, und ihre Ideen enthalten das ewige und unendliche Weſen Gottes. (Pr. 29. Schol.)

Inſofern der Geiſt ſich und den Körper unter der Form der Ewigkeit erkennt, inſofern hat er nothwendig die Erkenntniß Gottes und weiß, daß er in Gott iſt und durch Gott gedacht wird. Die Ewigkeit iſt das Weſen Gottes ſelbſt, wie es nothwendige Exiſtenz enthält. Die Dinge als ewig denken, heißt daher die Dinge denken, wie ſie durch oder in Gottes Weſen als wirkliche reale Weſen gedacht werden, oder wie ſie durch oder in Gottes Weſen Exiſtenz enthalten, und unſer Geiſt hat daher inſofern nothwendig eine Erkenntniß Gottes, als er ſich und ſeinen Körper unter der Form der Ewigkeit erfaßt. (Pr. 30 u. Dem.)

---

*) Als ein Beiſpiel von ſo einem einzelnen Ding oder Weſen führt Sp. hier den menſchlichen Geiſt an, deſſen Weſen allein in der Erkenntniß beſteht, deren Urquell und Grund aber Gott iſt.

Digitized by Google

§. 97.

Die wahre Methode der Erkenntniß.

Die wahre Methode der Erkenntniß beruht daher allein auf der Idee Gottes. Die wahre Methode sucht nicht nach der Erhaltung der Ideen ein Kennzeichen der Wahrheit; denn die Methode ist nichts als die reflexive Erkenntniß oder die Idee der Idee, und sie setzt daher als die Idee der Idee schon das Dasein der Idee voraus. Die wahre Methode ist daher die Anweisung, wie der Geist nach der Norm der gegebenen wahren Idee geleitet werden muß.

Da zwischen zwei Ideen dasselbe Verhältniß Statt findet, wie zwischen den formalen (wirklichen) Wesen oder Objekten dieser Ideen; so ist nothwendig auch die reflexive Erkenntniß der Idee des vollkommensten Wesens vortrefflicher, als die reflexive Erkenntniß der übrigen Ideen, und die vollkommenste Methode die, welche zeigt, wie nach der Norm der Idee des vollkommensten Wesens der Geist sich zu verhalten hat. Da die Idee durchaus mit ihrem formalen Wesen (ihrem Objekte) übereinstimmt; so stellt der Geist, wenn er diese Methode befolgt, das Abbild der ganzen Natur in sich dar, indem er dann alle seine Ideen aus der Idee des Wesens, welches der Ursprung und die Quelle der ganzen Natur in sich enthält, ableitet, so daß diese Idee die Quelle und der Ursprung aller übrigen Ideen ist. Der Geist hat so objektive, als Idee in sich, was sein Gegenstand formaliter oder wirklich in sich hat. Die Norm der Wahrheit und Erkenntniß ist also die Idee Gottes als des Wesens, das einzig, das unendlich, das alles Sein ist, außer dem es kein Sein giebt. (de Int. Emend. 426, 28, 52, 43 Ed. Paul.)

Aber woher die Gewißheit, daß die wahre Idee, die die Norm für alle übrigen Ideen sein soll, die wahre ist? Die Gewißheit ist nichts als das objektive Wesen (d. i. die Idee) selbst, d. i. die Art und *Weise, wie* das formale (das eigentliche wirkliche) Wesen Objekt unsers

Geiſtes iſt. Zur Gewißheit der Wahrheit wird daher kein andres Kennzeichen erfordert, als die wahre Idee ſelbſt. (Ebend. S. 425.) Wer die wahre Idee hat, der weiß zugleich, daß er die wahre Idee hat, und kann an ihrer Wahrheit nicht zweifeln, oder iſt ihrer als der Wahrheit gewiß; denn die Gewißheit iſt nicht blos ein nicht Zweifeln, ſondern etwas Poſitives. (Eth. P. II. Pr. 43, 49. Sch.) Jeder, der eine wahre Idee hat, weiß ja, daß die wahre Idee die höchſte Gewißheit enthält; denn eine wahre Idee haben, heißt eben nichts andres, als von einer Sache die vollkommenſte und beſte Erkenntniß haben. Was gäbe es denn auch noch Klareres und Gewiſſeres, als die wahre Idee, ſo daß es die Norm der Wahrheit ſein könnte? Wahrlich, wie das Licht ſich ſelbſt und die Finſterniß offenbart; ſo giebt die Wahrheit ſich ſelbſt und ihr Gegentheil zu erkennen. Ueberdem bedenke man, daß der menſchliche Geiſt, inſofern er die Dinge wahrhaft betrachtet, ein Theil der unendlichen Vernunft Gottes iſt. (Pr. 43. Schol.)

§. 98.

Das Ziel des Geiſtes.

Die Erkenntniß der dritten Gattung oder die Erkenntniß Gottes iſt aber nicht ohne Affekt; denn es giebt auch Affekte, die aus der Vernunft oder dem Denken ſelbſt entſpringen (Eth. P. III. Pr. 58. P. IV. Pr. 61. P. V. Pr. 7), und wir können durch die Vernunft zu allen Handlungen beſtimmt werden, zu denen wir durch Affekte, die Leidenſchaften ſind, beſtimmt werden (P. IV. Pr. 59); aus dieſer Erkenntniß entſpringt vielmehr die höchſte Wonne und Freude des Geiſtes, ſie iſt die Quelle der Liebe Gottes, die aber eine geiſtige Liebe, die Liebe der Erkenntniß iſt. (P. V. Pr. 32. Cor.)

Gott liebt ſich ſelbſt mit einer unendlichen intellektuellen Liebe. Die intellektuelle Liebe des Geiſtes zu Gott iſt die Liebe Gottes ſelbſt, mit der er ſich liebt, nicht wiefern er unendlich

Digitized by Google

iſt, ſondern wiefern er durch (oder als) das unter der Form der Ewigkeit betrachtete Weſen des menſchlichen Geiſtes definirt werden kann, d. h. die intellektuelle Liebe des Geiſtes zu Gott iſt ein Theil der unendlichen Liebe, mit der Gott ſich ſelbſt liebt. Inſofern als Gott ſich ſelbſt liebt, liebt er die Menſchen, und die Liebe Gottes zu den Menſchen und die intellektuelle Liebe des Geiſtes zu Gott iſt folglich Eines und daſſelbe. (Pr. 35. 36. Cor.)

Das Ziel des Geiſtes iſt die Erkenntniß der Einheit, die er mit der ganzen Natur hat (de Int. Emend.), ſein höchſtes Gut und ſeine höchſte Tugend die Erkenntniß Gottes. Denn das Höchſte, was der Geiſt erkennen kann, iſt Gott, d. h. das abſolut unendliche Weſen, ohne welches nichts ſein noch gedacht werden kann, das höchſte Gut des Geiſtes alſo die Erkenntniß Gottes. Nur inſofern iſt der Geiſt thätig, als er denkt oder erkennt, und nur inſofern kann man unbedingt von ihm ſagen, daß er aus Tugend handelt. Die abſolute Tugend oder Kraft des Geiſtes iſt daher die Erkenntniß. Aber das Höchſte, was der Geiſt einſehen kann, iſt Gott, alſo die höchſte Tugend des Geiſtes, Gott zu erkennen; die Erkenntniß und Liebe Gottes iſt daher, als unſer höchſtes Gut, das letzte Ziel des Geiſtes. (Eth. P. IV. Pr. 28 u. Tract. Th. Pol. c. 4. p. 208—9 Ed. Paul.)

Die Seligkeit iſt daher nicht der Lohn der Tugend, ſondern die Tugend ſelbſt; und wir erfreuen uns nicht an ihr, weil wir die Leidenſchaften beherrſchen, ſondern im Gegentheil, weil wir an ihr uns erfreuen, deßwegen können wir die Leidenſchaften beherrſchen. (Eth. P. V. Pr. 42.)

Das höchſte Gut der Tugendhaften oder, was eins iſt, der Vernünftigen iſt allen Menſchen gemein, und alle können ſich auf die nämliche Weiſe an demſelben erfreuen. Und es iſt nicht zufällig, ſondern es hat in dem Weſen der Vernunft ſelbſt ſeinen Grund, daß das höchſte Gut des Menſchen ein allgemeines iſt, weil es

Digitized by Google

nämlich aus dem Weſen des Menſchen ſelbſt, inſofern es allein in der Vernunft beſteht, abgeleitet wird, und der Menſch gar nicht ſein, noch gedacht werden könnte, wenn er nicht das Vermögen hätte, dieſes höchſte Gut zu beſitzen und zu genießen. Denn es gehört zum Weſen ſelbſt des menſchlichen Geiſtes, eine adäquate Erkenntniß von dem ewigen und unendlichen Weſen Gottes zu haben. (P. IV. Pr. 36 u. Schol.)

§. 99.

Kritiſche Schlußbemerkungen von 1833.

Der Philoſophie des Spinoza hat man bis zum Ekel oft vorgeworfen, daß ſie Atheismus ſei oder Pantheismus im gewöhnlichen abgeſchmackten Sinne, das Unendliche mit dem Endlichen identificire, verwechsle, das Endliche zum Unendlichen mache. Allein dieſe Vorwürfe ſind zu grundlos, um ſie einer beſondern Kritik zu unterwerfen; denn Keiner hat mehr Exiſtenz, mehr Realität, mehr Macht Gott eingeräumt, als er, und Keiner noch Gott ſo erhaben, ſo frei, ſo objektiv, ſo gereinigt von allen Endlichkeiten, Relativitäten und Menſchlichkeiten gedacht, als er*).

Außer dieſen und andern, nicht der Erwähnung werthen Vorwürfen, die der Philoſophie des Sp. gemacht wurden, iſt der noch einer der gewöhnlichſten, nämlich, daß ſie die Principien der Moralität vernichte. Es iſt allerdings richtig, daß die Unterſchiede von Gut und Bös in ihr nur endliche Unterſchiede ſind, die Idee des Guten und der moraliſchen Vollkommenheit, da ſie keine Beſtimmung der Subſtanz iſt, keine an und für ſich ſeiende, d. i. keine ſubſtanzielle, alſo keine wahre

*) Zum Ueberfluß hier nur noch eine Stelle als Beleg: Res singulares non possunt sine Deo esse nec concipi, et tamen Deus ad earum essentiam non pertinet. Eth. P. II. P. 10. Schol.

Digitized by Google

Realität in ihr hat. Das Gute und Böse sind nichts Wirkliches in den Dingen an und für sich selbst, sondern drücken nur relative Begriffe aus, die wir aus der Vergleichung der Dinge unter einander bilden *). Seine Philosophie hebt ferner die Freiheit des Willens auf, denn der einzelne Willensakt wird nur von einer bestimmten Ursache zum Handeln bestimmt, diese wieder von einer andern und so fort. Die so viel gepriesene Freiheit der Menschen besteht nur darin, daß die Menschen wohl ihrer Handlungen bewußt, aber in Unwissenheit über die Ursachen sind, die sie zum Handeln bestimmen. Allein, was uns die Philosophie des Sp. an Willen nimmt, das giebt sie uns an Erkenntniß reichlich wieder; indem sie uns die Freiheit des Willens nimmt, giebt sie uns ein höheres Gut, die Freiheit der Intelligenz, und indem sie lehrt, daß nur aus adäquaten Ideen solche Handlungen folgen, die wir wahrhaft die unsrigen nennen können, daß unser wahres und ewiges Leben, unsre Thätigkeit und Freiheit, unser Bestes und Vortrefflichstes, unser höchstes Gut allein in der Erkenntniß besteht, daß das nur ein Uebel und böse ist, was unsrer Erkenntniß schadet, und Das nur ein wahrhaftes Gut, was sie fördert, hat sie den Charakter der erhabensten Geistigkeit, die nur immer gedacht werden kann. Ueberdem ist das Denken oder die Anschauung der Substanz unmittelbar als Denken, als Anschauung ein religiöser und sittlicher Akt, ein Akt der höchsten Resignation und Freiheit, der Reinigung der Gesinnung und Empfindung von allem Eitlen, Negativen, Subjektiven, ein Akt der reinsten Hingebung seiner selbst mit dem ganzen Anhang aller seiner besondern Angelegenheiten und Parti-

*) Die Folgerung: also ist kein Unterschied zwischen guten und schlechten Menschen, also ist es Eins, ob ich gut oder bös bin, und dergl., ist eben so absurd, als die Folgerung, die man aus Sp.'s Princip der Einheit gezogen hat, nämlich, daß nach ihm kein Unterschied zwischen Mensch und Bestie und Pflanze sei, weil ja alle Dinge pêle-mêle nur Ein Ding seien. Wer jedoch hierüber noch einer besondern Belehrung benöthigt ist, der lese z. B. Epist. 34, 21, und vor allem das interessante Scholion zur 57. Prop. Eth. P. III. und das Scholion I. zur P. 37. P. IV. und das Scholion zu P. 13. P. II.

Digitized by Google

kularitäten, die den Menſchen vom Menſchen trennen, den einen dem andern entgegenſetzen, und in dieſer Trennung und Entgegenſetzung die Quellen alles Böſen und Unſittlichen ſind, die aber eben in dem Gedanken der Subſtanz als nichtige, eitle verſchwinden. Das Denken der Subſtanz iſt kein leeres, ſondern erfülltes, ſeiner ſelbſt als der Wahrheit gewiſſes, ſeinen Gegenſtand unmittelbar als wirklich wiſſendes Denken, ein Denken, mit dem unmittelbar ſein Gegenſtand und die Wirklichkeit deſſelben gegeben iſt, das Denken des Seins, das alles Sein iſt, des einzig, des abſolut Wirklichen. Die Erkenntniß der Subſtanz erweiſt ſich daher zugleich als das höchſte Gut des Geiſtes, als das einzige Poſitive und Wirkliche des Geiſtes, ſie iſt Affekt, Liebe, ein Denken, das alſo als ein ächt philoſophiſches zugleich ein Akt der erhabenſten Religioſität und reinſten Sittlichkeit iſt.

Verderbliche Grundſätze kann die Philoſophie des Sp. alſo nur entweder für den ganz gemeinen Haufen enthalten, der blos aus Furcht vor Strafe und Ausſicht auf Lohn, aus Gewinnſucht Gutes thut, oder für Die, die ſolche Sätze, wie das Gute und Böſe iſt nichts in den Dingen an ſich Wirkliches, d. i. nach Sp. nichts Abſolutes, von der Idee und Anſchauung der Subſtanz als Folgen für ſich abſondern und ſo, indem ſie außer dem Standpunkt der ſpinoziſtiſchen Philoſophie ſtehen, aus dem beſchränkten Kämmerchen ihres Verſtandes, in dem engen dunklen Thalgrund ihres um ſein Daſein, ſeine Sündencapacität und Imputationsfähigkeit bekümmerten Selbſtes weit aus der Ferne her das Ungeheuer der Subſtanz, wie eine allzermalmende Lawine, die Unterſchiede von Gut und Bös vernichten ſehen, und weiter auch gar nichts ſehen, als daß ſie dieſe nur als endliche Unterſchiede ſetzt, alſo für alle Die, für welche überhaupt keine Philoſophie, geſchweige die des Sp. Daſein und Realität hat*).

*) Sp. ſpricht ſich ſelbſt in Betreff dieſes und ähnlicher Punkte alſo aus: An, quaeso, ille omnem religionem exuit, qui Deum summum bonum agnoscendum

Digitized by Google

Was die Aufhebung der Willensfreiheit betrifft, ſo iſt auch dieſes noch weſentlich zu bemerken, daß die Anſchauung der Dinge, wie ſie einzeln von einander zum Daſein und Handeln beſtimmt werden, nicht die wahre Betrachtungsweiſe der Dinge iſt, ſondern nur die endliche, die zeitliche. Der Determinismus oder Fatalismus, den ſelbſt Jakobi noch dem Sp.*) vorwirft, hat daher keine objektive, keine wahre oder ſubſtanzielle Exiſtenz in ſeiner Philoſophie, er hat nur ſo viel oder vielmehr ſo wenig Exiſtenz, als die Zeit, als die einzelnen Dinge, als einzelne. Aber da dieſe ihre Exiſtenz nicht die wahre, nicht die Exiſtenz der Subſtanz iſt, ſo iſt eben damit auch die Exiſtenz des Determinismus, als welcher ſich nur auf die Dinge in ihrer Einzelheit bezieht, aufgehoben. Sp. iſt ein ſcheinbarer Determiniſt, Hobbes dagegen z. B. ein wahrer; denn von ihm wird das Verhältniß des Determinismus nicht aufgehoben, ſondern als das wirkliche, objektive permanent geſetzt.

Der hauptſächlichſte Vorwurf, der dem Sp. zu machen iſt, beſteht nicht etwa darin, daß er Gott als das Eins und Alles faßte, oder die Subſtanz zum einzigen Inhalt der Philoſophie machte, ſondern darin, daß er die Subſtanz weiter nicht, als nur als das ſchlechthin Wirkliche, als das uneingeſchränkte Sein faßte, ſie nicht wahrhaft beſtimmte.

Denn obgleich Denken und Ausdehnung als die Attribute der

---

statuit, eundemque libero animo, ut talem, amandum? et quod in hoc solo nostra summa felicitas, summaque libertas consistit? porro quod praemium virtutis sit ipsa virtus, stultitiae autem et impotentiae supplicium sit ipsa stultitia? et denique quod unusquisque proximum suum amare etc. debet et mandatis summae potestatis obedire. Epist. 49. Von den Gegenſtänden, die man gewöhnlich nach dem Tode hofft oder fürchtet, iſt freilich bei Sp. nicht die Rede. Hier giebt er vielmehr die Lehre: Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est. Eth. P. IV. Prop. 67. Die Folgen und Beziehungen ſeiner Lehre von dem Willen auf das Leben erörtet ſelbſt Sp. am Ende des zweiten Theils ſeiner Ethik.

*) Der allerelendeſte Vorwurf, der dem Sp. gemacht wurde, iſt, daß er ſogar Gott dem Schickſal unterwerfe. Sp.'s eigene Worte hierüber ſiehe z. B. Epist. 23.

Digitized by Google

Subſtanz beſtimmt ſind, ſo ſind ſie doch, da ſie keinen beſondern Inhalt haben, keinen poſitiven Unterſchied ausdrücken, d. i. keinen Unterſchied der Sache nach, in der That nur endliche, formelle Unterſchiede, ganz gleichgültige, indifferente Beſtimmungen, die daher nothwendig durch ſich ſelbſt die Forderung, das Poſtulat noch anderer unendlicher Beſtimmungen enthalten, die aber eben nur ein Poſtulat bleiben. Denn es iſt nicht nur nicht kein Grund da, beim Denken und der Ausdehnung, als den einzigen Beſtimmungen der Subſtanz ſtehen zu bleiben, ſondern vielmehr die Nothwendigkeit vorhanden, über ſie hinauszugehen und noch andere zu poſtuliren. Wäre ihre Differenz, als Differenz, zugleich als ein Reales geſetzt, d. i. als eine wirkliche Beſtimmung der Subſtanz, — wodurch die Einheit der Subſtanz nicht zerſtört, ſie nicht zwei oder mehrere würde, da eben die Subſtanz dadurch Subſtanz iſt, daß ſie die abſolute Kraft und Macht iſt, durch den Unterſchied nicht getrennt, aus einander geriſſen zu werden, — ſo gäbe es nicht noch mehrere Attribute; ſie wären genug; es wäre dann durch die Realität der Beſtimmtheit erreicht, was jetzt durch die unendliche Vielheit erreicht werden ſoll, aber nicht erreicht wird. Die unendlichen Attribute ſind nur eine Folge oder Erſcheinung von der innern Werth-Bedeutungs- und Intereſſeloſigkeit jener beiden Attribute. Würde bei ihnen Halt gemacht, ſo könnte der Grund hievon nur in ihrer Differenz und Beſtimmtheit liegen, ſo hätte dieſe für ſich Werth, Bedeutung, Realität; aber die Beſtimmtheit iſt nur als Negatio geſetzt, die Subſtanz iſt die abſolute Indifferenz der Beſtimmtheit, ihre Attribute, ihre Beſtimmungen ſind daher ihr und an ſich indifferente, d. i. unendlich viele. Die Beſtimmtheit iſt Nichtſein, heißt eben nichts andres, als ſie iſt ein dem Weſen nach Bedeutungsloſes, ganz Indifferentes, d. i. eben ohne Realität.

Die Subſtanz iſt daher dadurch in der That nicht näher beſtimmt, daß ſie als denkende und ausgedehnte Subſtanz, oder als die Einheit des Denkens und der Ausdehnung beſtimmt iſt. Obgleich

Digitized by Google

Sp. ein wesentliches Bedürfniß des Denkens dadurch befriedigte, daß in der Substanz den Gegensatz von Leib und Seele, Geist und Mate aufhob, und zwar so, daß er diese Einheit als die Substan als Gott selbst erkannte, nicht wie Malebranche und Carteſi auf eine unphiloſophiſche Weiſe beide durch Gott, durch ſeinen Will nur verbinden ließ; ſo iſt doch dieſe Einheit dadurch mangelhaft, d ſie keine beſtimmte Einheit iſt, daß nur geſagt und erkannt iſt, d beide in der Subſtanz eins ſind, die Einheit alſo nur in der Su ſtanz, nicht in und an ihnen ſelbſt, wie ſie beſtimmte, unterſch dene ſind, nicht in ihrer Beſtimmtheit erkannt iſt. Der Unterſchi bleibt deßwegen ein Unbegreifliches, ein Unnothwendiges, wie Carteſius und Malebranche umgekehrt die Einheit von Geiſt u Materie nur ein Willkührliches, d. i. ein Unbegreifliches iſt; der Unt ſchied iſt bei Sp. nur als ein vorhandner aus der carteſiſchen Phi ſophie aufgenommen, nicht aus der Subſtanz ſelbſt heraus entw kelt oder nicht in und aus ihr als ein nothwendiger aufgezeigt. Vi mehr liegt in der Subſtanz gar kein Princip dieſes Unt ſchieds.

§. 100.

Kritiſche Schlußbemerkungen von 1847.

Was iſt denn, bei Lichte beſehen, Das, was Spinoza logi oder metaphyſiſch: Subſtanz, theologiſch: Gott nen Nichts Andres, als die Natur. Dieß beweiſen nicht nur indirekt Beſtimmungen, welche Sp. von der Subſtanz giebt, wie z. B. daß nicht um eines Zweckes willen handle, nicht mit Vorbedacht und Abſi ſondern mit Nothwendigkeit wirke — Beſtimmungen, die nur in Anwendung auf die Natur Sinn haben — ſondern auch ausdrü

Digitized by Google

und direkt seine Worte. Gott und Natur sind ihm gleichbedeutend*). „Die Macht, sagt er z. B. (Eth. P. IV. Prop. 4. Demonst.), wodurch die einzelnen Dinge und folglich der Mensch sein Sein erhält, ist selbst die Macht Gottes oder der Natur. Die Macht des Menschen ist daher ein Theil der unendlichen Macht Gottes oder der Natur." Seine Gegner warfen ihm daher schon bei Lebzeiten vor, daß er Gott mit der Natur confundire. Sie hatten Recht; aber eben so Recht hatte Spinoza, wenn er seinen Gegnern, den christlichen Philosophen und Theologen vorwarf, daß sie Gott mit dem Menschen confundirten.

Die historische Bedeutung und Würde Spinoza's liegt eben gerade hierin, daß er im Gegensatz zur christlichen Religion und Philosophie die Natur vergötterte, die Natur zum Gott und Ursprung des Menschen machte, während jene das menschliche Wesen zum Gott und Ursprung der Natur machen. Der Tractatus Theolog.-Politicus ist deßwegen eine der wichtigsten Schriften Sp.'s, weil er diesen Gegensatz aufs Schärfste hervorhebt. Der praktische Zweck dieser Schrift ist, die Nothwendigkeit und Heilsamkeit vollkommner religiöser und philosophischer Gedankenfreiheit zu beweisen, den Despotismus des Geistes zu bekämpfen, denn dort sagt er, wird am gewaltthätigsten regiert, wo nicht Jeder die Freiheit hat, zu sagen und lehren, was er denkt (cap. 20), wo selbst die Meinungen, zu denen Jeder ein unveräußerliches Recht hat, für Verbrechen gelten (cap. 18). Seine Gründe für diese Freiheit sind aber kürzlich folgende. Die Verschiedenheit der Menschen zeigt sich nirgends mehr, als in ihren Meinungen, namentlich religiösen, so daß,

*) Mosheim (Notae ad Cudworth Systema Intell. Jenae 1733. p. 209) führt aus J. Clericus Biblioth. anc. et mod. an, daß diesem ein glaubwürdiger Mann erzählt habe, Spinoza hätte in seiner Ethik ursprünglich nur das Wort Natur, nicht Gott gebraucht, aber auf die Vorstellung seines Freundes Meyer endlich an die Stelle des Wortes Natur den Namen Gott gesetzt. Wahrscheinlich beruht aber diese Erzählung blos auf theologischer Klatscherei.

Digitized by Google

was den Einen zur Ehrfurcht, den Andern zum Lachen ſtimmt; es iſt daher dem Urtheil eines Jeden zu überlaſſen, was er glauben will, wofern ihn nur ſein Glauben zu guten Werken bewegt, denn der Staat hat ſich nicht um die Meinungen, die ſich ja ſo ſeiner Macht entziehen, ſondern nur um die Handlungen der Menſchen zu bekümmern. Der Glaube, die Religion, die Theologie hat überhaupt keine theoretiſche Bedeutung, Wahrheit und Gültigkeit, ihr Werth und Beruf iſt einzig ein praktiſcher, iſt allein, die Menſchen, die nicht durch Vernunft beſtimmt werden, zum Gehorſam, zur Tugend und Glückſeligkeit zu bringen; Thorheit darum, tiefe Geheimniſſe und Erkenntniſſe geiſtiger und natürlicher Dinge in der Religion zu ſuchen (cap. II). Wahrheit iſt nicht die Sache der Theologie, ſondern der Philoſophie. Philoſophie und Theologie haben daher gar nichts mit einander gemein. Philosophiae enim scopus nihil est praeter veritatem, fidei autem nihil praeter obedientiam et pietatem. (cap. 14.)

Was iſt denn nun aber der Grund dieſer Differenz zwiſchen Religion oder Theologie und Philoſophie? Dieſer. Der Gegenſtand oder Gott, wie er Gegenſtand der Religion, iſt ein menſchliches, der Gegenſtand aber oder Gott wie er Gegenſtand der Philoſophie, ein nicht menſchliches Weſen. Oder: die Religion hat zu ihrem Gegenſtande nur die moraliſchen, die Philoſophie aber die phyſiſchen Eigenſchaften Gottes, jene denkt Gott nur in Beziehung auf den Menſchen, dieſe aber in Beziehung auf ſich ſelbſt oder an und für ſich ſelbſt. „Die heilige Schrift, ſagt Sp., giebt keine eigentliche Definition von Gott, ſie offenbart nicht die abſoluten Prädikate ſeines Weſens, ſondern nur die Attribute der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe — ein deutlicher Beweis, daß die intellektuelle oder philoſophiſche Erkenntniß Gottes, welche ſeine Natur betrachtet, wie ſie in ſich iſt und welche die Menſchen nicht in einer beſtimmten Lebensweiſe nachahmen, nicht zum Muſter ihres Lebenswandels nehmen können, ſchlechterdings keine Sache des Glaubens und der geoffenbarten Religion iſt.“

Digitized by Google

(cap. 13.) „Ich wenigſtens, ſagt er von ſich (Epist. 34), habe aus der heiligen Schrift keine ewigen Attribute Gottes gelernt, noch lernen können.“ Die Religion ſtellt Gott dar, ſagt er dem Sinne nach, im Einklang mit dem ſinnlichen Vorſtellungsvermögen, der Einbildungskraft des Menſchen, ſie „ſtellt ihn vor als Lenker, als Geſetzgeber, als König, als gerecht, als barmherzig u. ſ. w., aber alle dieſe Attribute ſind Attribute der menſchlichen Natur, die man von der göttlichen Natur fern halten muß.“ (Tract. Theol. Pol. cap. 4.) „Die Theologie ſtellt Gott als den vollkommnen Menſchen vor, ſie ſchreibt daher Gott Verlangen, Abſcheu an den Werken der Gottloſen, Freude und Wohlgefallen an den Werken der Frommen zu; aber in der Philoſophie, wo nur klare Begriffe gelten, können ſolche Attribute, welche Gott zu einem vollkommnen Menſchen machen, ſo wenig ihm zugeſchrieben werden, als die Eigenſchaften, welche einen vollkommnen Elephanten oder Eſel machen, dem Menſchen beigelegt werden können.“ (Epist. 36.) Aber was iſt denn nun dieſer philoſophiſche Gott, dieſer Gott ohne menſchliche Attribute, ohne Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, ohne Auge und Ohr, dieſer Gott, der ohne Rückſicht auf den Menſchen wirkt, wirkt nur nach Geſetzen, welche ſich nicht nach dem Wohle des Menſchen, das die Religion allein im Auge hat (Religioni humanum tantum utile intendenti*), ſondern nach dem Ganzen der Natur richten (Tract. Theol. pol. cap. 16), wirkt nur nach der Nothwendigkeit ſeines Weſens? Er iſt, wie geſagt, nichts andres als die Natur. Spinoza ſpricht dieß ſelbſt deutlich genug aus, wenn er ſagt: „Gewöhnlich ſtellt man ſich die Macht Gottes und die Macht der natürlichen Dinge als zwei der Zahl

*) So wichtig und richtig dieſer Ausſpruch Sp.'s iſt, ſo richtig und wichtig iſt der von ihm in der Praefatio ausgeſprochene Gedanke, daß alle Menſchen von Natur dem Aberglauben unterworfen ſind.... Sequitur, omnes homines natura superstitioni esse obnoxios.

Digitized by Google

nach von einander unterſchiedene Mächte vor; allein die Kraft und Macht der Natur iſt die Kraft und Macht Gottes ſelbſt, aber das Wirkungsvermögen, die Macht eines Dings iſt ſein Weſen ſelbſt, alſo das Weſen der Natur das Weſen Gottes ſelbſt. Wenn daher Gott, wie die Theologie beim Wunder annimmt, wider die Geſetze der Natur handele, ſo würde er wider ſein eignes Weſen handeln." (Ebend. cap. 6.) „Wir kennen daher die Macht Gottes nur ſo weit, als wir die natürlichen Urſachen kennen, nichts iſt darum thörichter, als zur Macht Gottes ſeine Zuflucht zu nehmen, wenn man die natürliche Urſache von Etwas, d. h. eben die Macht Gottes nicht kennt." (cap. 1.) „Je mehr wir die natürlichen Dinge erkennen, deſto vollkommner erkennen wir Gottes Weſen, welches die Urſache aller Dinge iſt." (cap. 4.)

Die Natur iſt alſo das Princip, der Gott, das Weſen, die Vernunft Spinozas. Was wider die Natur, ſagt er ſelbſt, iſt wider die Vernunft. Quicquid enim contra naturam est, id contra rationem est. (Ebend. cap. 6.) Aber die Natur iſt dem Sp. nicht Gegenſtand als ſinnliches, ſondern als unſinnliches, abſtraktes, metaphyſiſches Weſen, ſo daß das Weſen der Natur bei ihm gar nichts Andres ausdrückt, als das Weſen des Verſtandes und zwar des Verſtandes, der allein im Widerſpruch oder Gegenſatz gegen das Gefühl, den Sinn, die Anſchauung erfaßt iſt. Halten wir uns nur z. B. an die körperliche Subſtanz. Sie iſt eine göttliche Weſenheit. Aber wie iſt die Ausdehnung, das Weſen des Körpers, ein göttliches Attribut? Abgeſondert von allen den Beſtimmungen, die ſie in der ſinnlichen Vorſtellung und Anſchauung hat, ſelbſt von der Beſtimmung der Theilbarkeit und Vielfachheit*). Aber iſt denn dieſe abſtrakte Ausdehnung noch

*) Uebrigens giebt Sp. die Theilbarkeit der Materie preis, wenn man nur ihre Ewigkeit und Unendlichkeit anerkenne, aber unhaltbar iſt der Grund, den er anführt, warum ſie ihrer Theilbarkeit ungeachtet nicht der göttlichen Natur unwürdig, nämlich

Digitized by Google

ein Ausdruck, ein Bild, eine Bejahung der körperlichen und nicht vielmehr nur der denkenden Natur, des Verſtandes? Das Waſſer als Waſſer, ſagt Sp., iſt theilbar und trennbar, erzeugbar und zerſtörbar, aber nicht das Waſſer als körperliche Natur. Aber was iſt denn das auf die dürre, trockene Beſtimmung der bloßen Ausdehnung oder Körperlichkeit reducirte Waſſer? Ein bloßes Vernunftding, in dem der Verſtand nur ſich geltend macht, ſein Weſen als das Weſen der Dinge ausſpricht. Im Begriffe der körperlichen Subſtanz oder Ausdehnung hat freilich das Waſſer ewige Exiſtenz, aber nur weil es keine Exiſtenz mehr hat. Dem Waſſer wird die höchſte Ehre angethan, indem es in den Schooß der göttlichen Subſtanz aufgenommen wird, aber dieſe höchſte Ehre iſt auch die letzte Ehre — die Ehre, die dem Todten erwieſen wird. De mortuis nil nisi bene. Aber was habe ich davon, wenn Du mich bei Lebzeiten einen „ſtinkenden Madenſack" ſchmähſt, um dann post festum als einen Gott mich zu preiſen? Glaube mir herrlicher Spinoza! nur das Waſſer, das eine verderbliche Exiſtenz hat, hat auch eine wirkliche und nothwendige Exiſtenz? Oder glaubſt Du nicht, daß das Waſſer, welches meine Augen und Ohren ergötzt, meine Glieder ſtärkt, meinen brennenden Durſt mir löſcht, das ſinnliche Waſſer ein an Attributen unendlich reicheres und folglich Deiner eignen Philoſophie zufolge göttlicheres Weſen iſt, als das un- und überſinnliche Waſſer, das ein aller ſeiner individuellen Eigenſchaften beraubtes Denkweſen iſt? Oder glaubſt Du, daß ich meinen Verſtand in den Fluthen der Sinnlichkeit erſäufe, weil ich mich jusqu'à la tête in ſie hineinſtürze? Bewahre! mir iſt der Verſtand ſo heilig, wie Dir, aber ich will, daß mein Verſtand mit Bewußtſein ſei, was er in Wahrheit

---

weil außer Gott keine Subſtanz ſei, alſo Gott von keinem andern Weſen etwas leiden könne, wenn er gleich als ausgedehnt und die Ausdehnung als theilbar angenommen würde. Wenn das Außereinanderſein Nichtſein, Unrealität iſt, ſo iſt es auch das Körper- oder Ausgedehntſein; wenn Du daher jenes verneinſt, ſo mußt Du auch dieſes verneinen; widrigenfalls machſt Du die Negation des Körpers zum Weſen deſſelben.

iſt: die Bejahung, aber nicht die Verneinung der Sinnlichkeit; ich will denken*), wie Du, ich will mein Hirn nicht am Feuer der Sinnlichkeit verbrennen; aber ich will nicht in meinem Kopfe verneinen, als ein Non-Ens, ein Nichtſein ſetzen, was ich mit allen meinen Sinnen und Gliedern als ein Weſen, und zwar wahres, wirkliches, göttliches Weſen bejahe. Ich will als wahr erkennen, was ich als wirklich fühle, aber ich will auch als ein wirkliches und folglich ſinnliches Weſen fühlen, was ich als wahres Weſen erkenne. Ich will nicht Bürger zweier Welten, einer Intellektual- und einer Sinnenwelt ſein, ich will nur Einer und derſelben Welt angehören; ich will mit meiner Seele da ſein und bleiben, wo ich mit meinem Leibe bin; ich will auf demſelben Standpunkt denken und wollen, auf dem ich mit meinen Beinen ſtehe, aus denſelben Weſen und Stoffen, aus denen ich meine leibliche Nahrung hole, auch mein Nutrimentum spiritus ſchöpfen. Ich will das erquickliche Waſſer der Natur und Sinnlichkeit allerdings nicht auch in meinem Kopfe trinken, genießen — Suum cuique! — ich überlaſſe dieſes Geſchäft andern Gliedern meines Leibes, aber ich will das Waſſer, das meine Sinne erquickt, doch auch im Kopf noch als Waſſer erkennen, und halte nur dieſes, wenn gleich deſtillirte, doch immer noch als Waſſer erkennbare und gegen ſeine Auflöſung in das Nichts der göttlichen Subſtanz, oder, was eins iſt, des göttlichen Verſtandes reagirende Waſſer für das Weſen des Waſſers.

Ich habe eben die Natur oder Subſtanz, wie ſie Spinoza denkt und welcher er den Namen: Gott giebt, und den Verſtand identificirt. Dieſe Identifikation wäre hinlänglich gerechtfertigt, wenn wir auch keinen andern Ausſpruch Sp.'s hätten, als den: „Gott iſt nur ein Gegenſtand des Denkens oder Verſtandes," aber nicht der Imagination,

---

*) Auch handeln; aber die Handlung gehört nicht hierher, d. h. aufs Papier. Dem Papier gehört nur die zu vollbringende oder ſchon vollbrachte That, d. h. die That, die noch nicht oder nicht mehr That iſt.

Digitized by Google

d. i. der ſinnlichen Vorſtellung (Epist. 60); denn es iſt durch ſich ſelbſt klar, daß, was nur ein denkbares Weſen iſt, nur durch das Denken gegeben wird, auch nur ein Denk- oder Verſtandesweſen iſt, gleichwie, was nur ein ſichtbares, durch das Auge gegebnes Weſen iſt, nur eine optiſche Exiſtenz und Weſenheit hat. Carteſius ſagt zwar, daß eigentlich ſelbſt die Körper nicht durch den Sinn, ſondern den Verſtand, den Intellekt wahrgenommen werden; allerdings gehört auch zum Sehen, zum Wahrnehmen der Körper, der Sinnenweſen überhaupt Verſtand, aber hier iſt der Verſtand nichts andres als der Sinn und Verſtand der Sinne. Das Auge zeigt mir, um ein Carteſiſches Beiſpiel beizubehalten, den Stock im Waſſer gebrochen, die Hand gerade. Auge und Hand widerſprechen ſich; dieſer Widerſpruch reizt mich zum Denken; was iſt der Grund, was der Sinn dieſer Erſcheinung? Der Stock iſt nur gebrochen für mein Auge, alſo iſt dieſer Bruch kein wirklicher, ſondern nur ein optiſcher. Dieſe Verneinung des Bruchs als eines wirklichen und die Bejahung deſſelben als eines optiſchen ſind Urtheile, Denkakte, aber drücken nichts Andres aus, als was mir die Sinne, getrennt und für ſich freilich verſtandlos, ſagen. Etwas Andres iſt es dagegen bei dem Weſen, deſſen Weſen nicht nur, ſondern deſſen Daſein ſelbſt nur eine Sache, ein Objekt des Verſtandes, des Denkens iſt, deſſen Weſen uns nicht durch ſein Daſein, wie es bei allen andern Weſen der Fall iſt, ſondern deſſen Daſein uns erſt durch ſein Weſen, ſeinen Begriff gegeben wird, deſſen Exiſtenz alſo ſelbſt (ganz im Widerſpruche mit dem Weſen und Begriffe der Exiſtenz) eine vermittelte, gedachte, abſtrakte iſt. Dieſes Weſen hat keine Wirklichkeit außer dem Verſtande — welche wäre dieſe? Du könnteſt ſie dann ja noch mit einem außer dem Verſtande exiſtirenden oder von ihm unterſchiednen Organ wahrnehmen — dieſes Weſen drückt nichts Andres aus, als das Weſen des Denkens, iſt nichts Andres, als der ſich ſelbſt vergötternde, als das Weſen der Weſen bejahende Verſtand. Dieß erhellt am deutlichſten aus dem Begriffe, welcher das metaphyſiſche Princip und Fundament der Spinoziſchen

Digitized by Google

Theologie und Philosophie ist — der Bestimmung der Substanz oder Gottes als des Wesens, dessen Begriff oder Wesen die Existenz enthält, oder bei dem die Existenz nicht vom Wesen unterschieden ist, während bei den partikulären, endlichen Dingen oder Wesen das Gegentheil statt findet, die Existenz vom Wesen unterschieden ist. Was ist denn nun aber der Grund und Sinn dieses Unterschieds? Der Unterschied zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen, der Gattung und dem Individuum. Die endlichen Wesen sind einzelne, viele, verschiedene, aber die Vernunft hebt Das, worin sie sich gleichen, nicht von einander unterscheiden, für sich hervor, und bestimmt dieses Gemeinsame im Unterschiede von den Einzelnen als ihr Wesen. Aber dieser Unterschied zwischen der Gattung und den Individuen oder Einzelnen, zwischen dem Wesen und der Existenz ist nichts Andres, als der Unterschied zwischen der Vernunft und Sinnlichkeit, und sagt nichts weiter aus als: die Existenz ist eine Sache des Sinns, das Wesen eine Sache der Vernunft. Ewigkeit des Wesens — aber Ewigkeit ist eben keine Sache der Imagination, nichts sinnlich Vorstellbares, sondern nur eine Sache der Vernunft, ja es gehört zum Wesen der Vernunft, die Dinge, d. h. ihr von der Sinnlichkeit abgesondertes Wesen als ewig zu denken — kommt daher auch den endlichen Dingen zu, aber nur nicht ewige Existenz. Diese kommt allein Gott zu. Aber warum? weil er kein sinnliches Wesen, also bei ihm der Unterschied zwischen Gattung und Individuum, Begriff und Anschauung aufgehoben ist. Von Gott, sagt Sp., läßt sich kein allgemeiner Begriff abstrahiren*). Allein indem die Vernunft das Wesen, worin sich dieser Unterschied zwischen Begriff und Existenz aufhebt, als das göttliche, wahre Wesen ausspricht, spricht sie nur sich als das wahre Wesen aus. Sie verurtheilt ja nur deßwegen die Dinge zur Vergänglichkeit, Endlichkeit, Nichtigkeit, weil ihre

*) Ich verweise in Betreff dieses Gegenstandes auf Epist. 28, 29, 39, 40, 50. Eth. P. I. Prop. 8. Schol. Prop. 17. Schol. u. Tract. de Emend. Int. p. 442—43. ed. Paul.

Digitized by Google

Existenz nicht mit ihrem Begriffe, d. h. nicht durch die Vernunft, sondern ein von der Vernunft unterschiednes Organ, den Sinn gegeben wird; sie hält es für eine Beleidigung ihrer Majestät, daß sie sich zu den Sinnen herablassen, erniedrigen muß, um sich von ihrer Existenz zu überzeugen; sie erklärt sich selbst für das Kriterium der Wahrheit und Gottheit, indem sie nur das mit ihrem Wesen übereinstimmende, das mit dem Gedachtwerden identische Sein für das göttliche, wahre Sein erklärt. Die Identität des Wesens und der Existenz drückt nichts weiter aus, als die Identität der Vernunft mit sich selbst. Wo die Existenz vom Wesen unterschieden ist, da ist Gütergemeinschaft zwischen ihr und den Sinnen, da gehört blos ein Theil ihr, der andere aber den Sinnen, da ist sie im Widerspruch mit sich, denn sie hat nur Etwas und will doch Alles haben, nichts den Sinnen lassen; wo aber dieser Unterschied sich aufhebt, wo das Wesen selbst die Existenz ist, wo Sein und Gedachtsein zusammenfällt, da ist sie unbeschränkt, vollkommen bei sich, frei von der lästigen Opposition der Sinne. Wo die Sinne ein Wort mit darein zu reden haben, da kann sich die Vernunft nur bedingt bejahen und geltend machen; das Wesen aber, das nicht theilweise Vernunft (oder Objekt der Vernunft, der adäquaten Idee), theilweise Unvernunft (oder Objekt der Sinne, der confusen Idee), sondern ganz Vernunft ist, ist und drückt nichts Andres aus, als die unbedingte Selbstbejahung der Vernunft, als den Satz: die Vernunft ist das absolute Wesen. Die sinnlichen Wesen sind beschränkt, weil der Sinn die Gränze der Vernunft ist, die Sinne der Vernunft ein: Bis hierher und nicht weiter! zurufen; Gott aber ist das unendliche Wesen, weil er der Vernunft keine Schranken auflegt, weil sie in ihm an kein Andres, keine Negation anstößt, also in ihm sich als ein unendliches Wesen fühlt*). Der Beweis von der Existenz Gottes

*) Sp. sagt in der schon §. 85 aus Epist. 28 kritisirten Stelle: „Die Erfahrung bedürfen wir nur zu dem, was aus der Definition eines Gegenstandes

Digitized by Google

iſt folglich gar nichts Andres, als der Beweis von der Gottheit der Vernunft. Dieß erhellt auch ſchon daraus, daß, was Sp. dem objektiven Weſen, er auch dem ſubjektiven Weſen, dem Begriff, der Idee zuſchreibt, denn je vollkommner, je vortrefflicher der Gegenſtand der Idee, deſto vollkommner, deſto vortrefflicher iſt auch die Idee ſelbſt. (de Intell. Emend. p. 456.) Wie es daher abſolute Weſenheiten giebt, dergleichen die Attribute der Subſtanz ſind, ſo giebt es auch abſolute Begriffe oder Ideen. Was wir in der Subſtanz, das haben wir im Verſtande, im Intellekt, und umgekehrt; der Verſtand iſt die (ſo zu ſagen) idealiſtiſche oder ſubjektive Subſtanz, die Subſtanz der realiſtiſche oder objektive Verſtand, der Verſtand als Res, als Weſen, Ding*). Mens nostra ... Dei naturam objective (in unſerer Sprache: ſubjektiv) in se continet et de eadem participat. (Tract. Theol. pol. cap. 1.) Der klare und deutliche Begriff, ſagt Sp. z. B. Epist. 42, hängt ab von der „abſoluten Macht unſers Geiſtes," folglich, da Macht und Weſen identiſch iſt, von ſeinem abſoluten, unabhängigen, durch ſich ſelbſt allein begreifbaren Weſen, aber das Weſen Gottes oder der Subſtanz iſt ein adäquater, klarer und deutlicher Begriff, alſo iſt das göttliche Weſen nicht das abſolute Weſen ſchlechtweg und ohne Beiſatz, ſondern das abſolute Weſen des Geiſtes, der Vernunft, des Denkvermögens.

---

nicht gefolgert werden kann, wie z. B. die Exiſtenz der Moden, d. i. der einzelnen, ſinnlichen Dinge, denn dieſe Exiſtenz kann nicht aus der Definition gefolgert werden." Aber dieſes Nicht-können, dieſe Schranke der Vernunft wird auf dieſem Standpunkt als eine Schranke der Dinge, nicht der Vernunft erfaßt und ausgeſprochen, ein deutlicher Beweis, daß das Weſen, wo die Vernunft die Exiſtenz aus der Definition ableiten kann, nur deßwegen als das unendliche, göttliche Weſen beſtimmt wird, weil es dem Egoismus der Vernunft nicht widerſpricht, ihr keinen Abbruch thut, ihrer Macht zu denken keine Grenze ſetzt. Uebrigens bemerke ich, daß in meinem Sinne die Sinnlichkeit keine Schranke der Vernunft iſt, weil mir Sinnlichkeit mit Wahrheit und Weſentlichkeit identiſch iſt.

*) Schon Condillac a. a. O. macht daher bei Gelegenheit der Demonſtration der 16. Propoſition (Eth. P. I.) dem Spinoza den Vorwurf, daß er vorausſetze, que la *définition* et l'essence ne sont qu'une même chose.

Digitized by Google

Doch wieder zurück zur Hauptsache. Das Geheimniß, der wahre Sinn der spinozistischen Philosophie ist — die Natur. Aber die Natur ist ihm nicht als Natur, das sinnliche, antitheologische Wesen der Natur ist ihm nur als abgezognes, metaphysisches, theologisches Wesen — als Gott Gegenstand. Sp. hebt in der Natur Gott auf, aber er hebt auch wieder umgekehrt die Natur in Gott auf. Er verwirft den Dualismus von Gott und Natur: die Wirkungen der Natur, nicht die Wunder, sind Wirkungen Gottes; aber gleichwohl bleibt doch Gott als ein von der Natur unterschiednes Wesen zu Grunde liegen, so daß Gott die Bedeutung des Subjekts, die Natur nur die des Prädikats hat. Die christlichen Philosophen und Theologen warfen dem Sp. Atheismus vor. Mit Recht; die Aufhebung der Gemüthlichkeit, der Gütigkeit und Gerechtigkeit, der Uebernatürlichkeit, der Ungebundenheit, der Wunderthätigkeit, kurz der Menschlichkeit Gottes ist die Aufhebung Gottes selbst. Ein Gott, der keine Wunder thut, keine von den Naturwirkungen unterschiedne Wirkungen hervorbringt, sich also nicht als ein von der Natur unterschiednes Wesen erweist, ist in der That kein Gott. Aber Sp. wollte kein Atheist sein und konnte es auch auf seinem Standpunkt und in seiner Zeit nicht sein. Er macht also die Verneinung Gottes zur Bejahung Gottes, das Wesen der Natur zum Wesen Gottes. Ist aber Gott kein besonderes, persönliches, von der Natur und dem Menschen unterschiednes Wesen, so ist er ein ganz überflüssiges Wesen — denn nur in dem Unterschied liegt der Grund und die Nothwendigkeit eines Wesens — der Gebrauch des Wortes: Gott, mit dem sich immer die Vorstellung eines besondern, unterschiednen Wesens verbindet, ein störender, verwirrender Mißbrauch. „Gott ist ein ausgedehntes Wesen." Warum? weil die Ausdehnung Wesenheit, Wirklichkeit, Vollkommenheit ausdrückt. Wozu machst Du also die Ausdehnung und das mit ihr verbundne Denken zu Attributen oder Prädikaten eines Wesens, das Dir eben durch diese Prädikate nur als etwas Wesenhaftes, Seiendes, Wirkliches gegeben ist? Hast Du nicht eben so viel

Digitized by Google

Wahrheit, Wesenheit, Vollkommenheit ohne Gott, als mit Gott? Ist er etwas Andres als ein Name? und zwar ein Name, mit dem Du nur Deine eigne Unbestimmtheit, Unklarheit und Unfreiheit ausdrückst? Warum willst Du als Naturalist noch Theist und als Theist zugleich Naturalist sein? Weg mit diesem Widerspruch! Nicht Deus sive Natura, sondern aut Deus, aut Natura ist die Parole der Wahrheit. Wo Gott mit der Natur oder umgekehrt die Natur mit Gott identificirt oder confundirt wird, da ist weder Gott, noch Natur, sondern ein mystisches, amphibolisches Zwitterding. Dieß ist der Grundmangel Spinoza's.

Druck von Otto Wigand in Leipzig.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google