This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

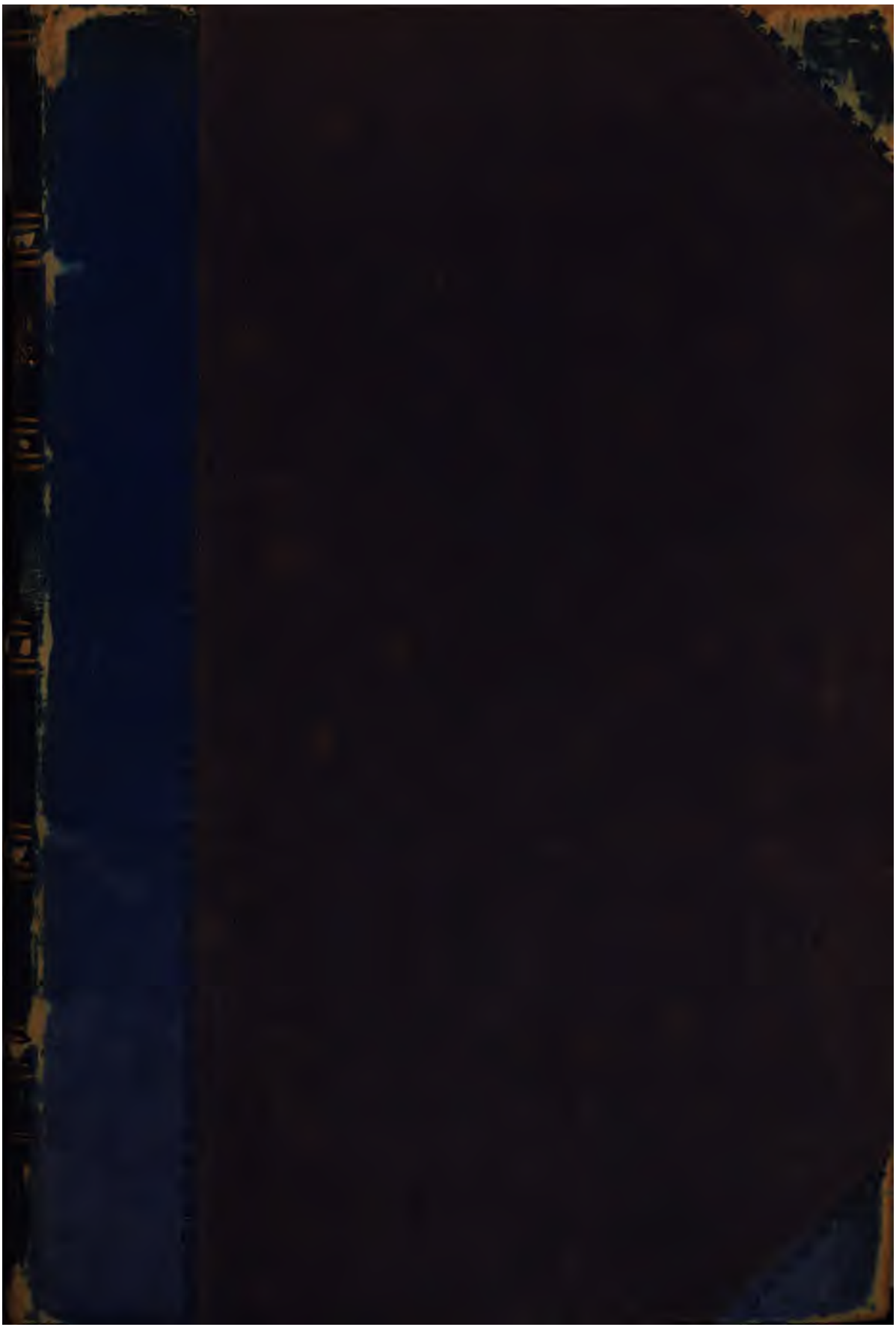
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

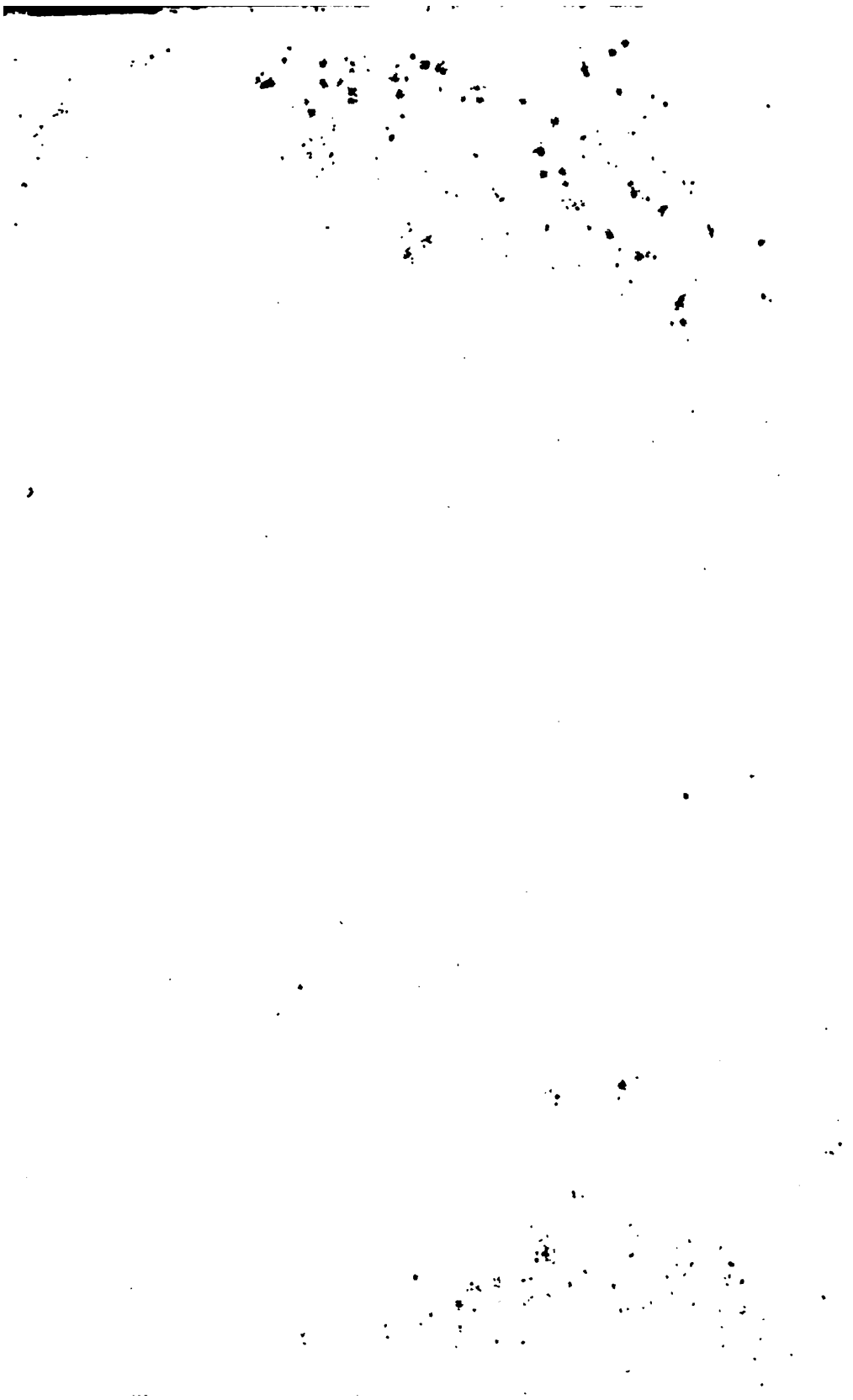
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



600074181R



DIE

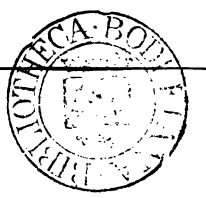
PSYCHOLOGIE DESCARTES'

SYSTEMATISCH UND HISTORISCH-KRITISCH

BEARBEITET

VON

DR. ANTON KOCH.



MÜNCHEN
CHRISTIAN KAISER.
1881.

265 . i. 586

Dem

unauslöschlichen Andenken

an den

edlen, seligen

Dr. Wilhelm Rosenkrantz,

gew. k. b. Oberappellationsgerichtsraths in München und Verfassers der „Wissenschaft des Wissens“ und der Principienlehre für Theologie und Naturwissenschaft,

sowie

seinem hochverehrten Lehrer und vieljährigen Gönner,

Herrn Dr. Heinrich Hayd,

Professor der Philosophie in Freising,

in schuldigster Ehrfurcht und grösster Dankbarkeit

gewidmet

vom Verfasser.

Vorwort.

Vorliegende Arbeit erscheint als vollständige Ausarbeitung einer vor zwei Jahren der hohen philosophischen Fakultät in München im Grundriss vorgelegten Inaugural-Dissertation.

Eine Gesammtdarstellung der Psychologie Descartes' ist bisher noch nicht veröffentlicht worden und man könnte sich darüber fast wundern. Denn einerseits ist der hervorragendste Theil der heutigen philosophischen Bestrebungen in das Flussbett der Psychologie eingetreten und anderseits ist Descartes' Psychologie, trotz ihrer tiefgehenden inneren Schwächen, nicht nur gleichwohl höchst bedeutsam, ja epochemachend in der Geschichte der Psychologie, sondern es reichen einzelne Fäden ihrer Entwicklung herab bis auf die Psychologie unserer Tage.

Der Verfasser ist zu seinem Versuche zunächst angeregt worden durch den zu früh hingeschiedenen trefflichen Professor Johannes Huber, welcher nach eigener Mittheilung selbst schon einmal an die gleiche Aufgabe sich machte, sie jedoch leider wieder fallen liess. Verfasser gesteht, dass er im Verlaufe seiner eigenen und völlig selbstständigen Durchführung der gestellten Aufgabe deren Inangriffnahme nicht bereute. Descartes' Psychologie bietet den grossen Vortheil, dass sie mit der ganzen Philosophie ihres

Urhebers enger zusammenhängt, als die irgend eines anderen Autors. Und sich mit der ganzen Entwicklung eines Gedankensystems von der Grösse Descartes' eingehend und selbstthätig befasst zu haben, bleibt stets eine hochrentable Arbeit.

Es war durchlaufendes Bestreben des Verfassers mit eigenster Auffassung und quellenmässiger Forschung kritische Sichtung und systematische Form zu verbinden. Hiebei bot namentlich Letzteres mannigfache Schwierigkeit, weil gerade die Psychologie Descartes' als Ganzes betrachtet, von ihrem sonst grundsätzlich systematisirenden Autor mehr sporadisch und fragmentarisch vorliegt. Denn bis der Darsteller einmal von Descartes' sogenanntem psychologischem Essay, dem tractatus de passionibus animae Gebrauch machen darf, muss dessen Psychologie bereits völlig grundgelegt und fast mehr als zur Hälfte aufgebaut sein. Und gerade hinwieder in dem loosen Zusammenhange, in welchem Descartes seine Psychologie aufstellte und in dem engen Zusammenhange, in welchem der Verfasser sie darstellte, lag weiterhin die grosse Gefahr, mit eigenen Gedanken die des Autors zu verunreinigen. Auch dem vorzubeugen war Verfasser thunlichst bestrebt, und er suchte die Mitte zwischen der bloss historischen Erhebung und quellenmässigen Sammlung von Descartes' psychologischen Gedanken und der mehr rhetorisch-glänzenden und zu allgemein gehaltenen Darstellung, wovon uns K. Fischer ein etwas verführerisches Beispiel gegeben hat. Im Ganzen war der Verfasser darauf angewiesen, mehr auf Objectivität, als auf Glanz in der Darstellung zu sehen. Die wissenschaftliche, einzig berechtigte Kritik, welche von der Sache kommt und zur Sache geht, wird den Verfasser über die richtige oder falsche Erfassung und Auflösung seiner Auf-

gabe belehren und in jedem Falle des Verfassers Dank und Anerkennung verdienen, da er einerseits von einer gründlichen Kritik nur gewinnen kann und anderseits zu denen sich zählt, welche für den Kreis ihres Wissens und Strebens einen unendlichen Radius annehmen und für alle wissenschaftlichen Forschungen nur eine unbeschränkte, wissenschaftliche Freiheit gelten lassen können.

Einen leisen Anstoss könnte etwa erregen, dass Verfasser unter den beigezogenen Autoren besonders Dr. Wilhelm Rosenkrantz' Leistung grundsätzlich zu betonen und dadurch den Geruch nach einer bestimmten Schule zu verbreiten schien. Allein selbst, wenn diess so wäre, so legte diess gar nichts zur Sache, wenn der Verfasser nur seinen Gewährsmann an richtiger Stelle und in richtiger Weise benützt hat. Und dafür glaubt Verfasser gesorgt zu haben. Ausserdem fand derselbe bei eingehendstem und gründlichstem Studium der Schriften Rosenkrantz', besonders seiner eminent durchgearbeiteten, vollständigen Analytik des menschlichen Wissens so Bedeutendes und für Aufhellung oder Auflösung einzelner psychologischer Fragepunkte so Brauchbares, wie er es eben anderswo nicht fand. Selbst wenn die allerdings reiche Ausbeute Rosenkrantz' demonstrativ aufgefasst würde, hätte Verfasser dagegen gar nichts einzuwenden; ja es kann dieses seinetwegen sogar als leiser Protest gelten gegenüber den vielfach oberflächlichen Recensionen der musterhaften Arbeiten Rosenkrantz' — die von H. Hayd, Bonner, Litt. Bl. J. 1866 einzig ausgenommen — unter welchen zwei von theologischen Kritikern*) gebotene bis zur Inquisition sich ver-

*) Von denen der Eine in der Augsburger Postzeitung Jahrg. 1875 Beilage Nr. 3 ff. und der Andere (P. Wieser in Innsbruck) in der Zeitschrift für kath. Theologie III. Jahrg. 2. Heft S. 299 ff. seinen Unwillen und seine Unkenntniss über Rosenkrantz' System kundgab.

stiegen haben. Was in der Weise zu vernichten gesucht wird, muss durch fortgesetzte Lebenszeichen beweisen, dass es gar nicht einmal getroffen wurde.

Dem über alle Massen liebenswürdigen und freundlichen Herrn Karl Müller, k. Pfarrer in Pang (Oberbayern), welcher dem Verfasser die benützte Knoch'sche Ausgabe der opera philosophica und Epistolae omnes Descartes' (1692) aus seiner vorzüglich gewählten Privatbibliothek bereitwilligst zur freiesten Verfügung überliess, sei hiefür der allerherzlichste Dank ausgesprochen.

Möge der schwache Erstlingsversuch des Verfassers bald durch einen besseren, gelungeneren ersetzt, bis dahin aber mit gegenwärtigem vorlieb genommen werden.

München, Oktober 1880.

Der Verfasser.

EINLEITUNG.

Es soll im Folgenden eine wissenschaftliche Darstellung der psychologischen Lehre des Descartes gegeben werden. Dieses Unternehmen mag in einigen einführenden Bemerkungen seine Rechtfertigung finden.

Das psychologische Problem ist so alt als die Philosophie und steht mit dieser im denkbar engsten Zusammenhange. Dieses Factum ist durchaus nicht zufällig. Was ist Psychologie? Wir sagen: Das wissenschaftlich ausgesprochene, volle Selbstbewusstsein der menschlichen Seele in ihrer Totalität. Die menschliche Seele ist hiebei der reale Grund ihrer idealen Reproduction, sie ist das Erzeugende und Erzeugte zugleich nur in verschiedener Weise. — Was ist Philosophie? Wir sagen: Reine Vernunftwissenschaft, welche aus dem in der menschlichen Vernunft selbst liegenden letzten Grunde alles Wissens sich selbst und alle besonderen Wissenschaften begründet und als solche die allgemeine und unbedingte Wissenschaft ist. Das die Philosophie Erzeugende ist demgemäss die menschliche Vernunft. Menschliche Vernunft aber und menschliche Seele sind an sich gar nicht verschieden und verhalten sich zu einander keineswegs wie Substanz und Eigenschaft, sondern die menschliche Seele ist wesentlich selbst die menschliche Vernunft. In Philosophie wie Psychologie ist somit das erzeugende Subject die menschliche Seele und es tritt der Unterschied dieser beiden Wissenschaften erst hervor, wenn man ihre Objecte ins Auge fasst. In der Philosophie ist Gegenstand alles Seiende schlechthin; in der Psychologie ist es ein besonderes Sein; in der Philosophie blickt die vernünftige menschliche Seele auf den Grund und inneren Zusammenhang alles Seins; in der Psychologie

schaut sie auf sich selbst und ihre Beziehung zum letzten Seinsgrund, auf ihre inneren und äusseren Lebensbedingungen, kurz auf ihr ganzes Thun und Sein im Menschen.

Daraus folgt zunächst: Wie die Philosophie eines Autors, so auch seine Psychologie. Der wissenschaftliche Werth der Letzteren bemisst sich nach dem Gehalte der Ersteren. Die Stärke der Psychologie liegt in der Philosophie und die Kraft seiner Philosophie kann ein Autor am besten in seiner Psychologie erweisen. Immer bleibt die Philosophie Grundlage für die Psychologie, da das Wissen des Besonderen aus dem Wissen des Allgemeinen folgt, sofern man unter Wissen nicht lediglich nur das Empfinden eines existirenden Einzelnen versteht, welches eigentlich kein Wissen ist.[1])

Diese innere Abhängigkeit der Psychologie von der Philosophie ist aber, um vorauszugreifen, gerade bei Descartes in ganz besonderer Weise zur Geltung gelangt und noch dadurch bedingt, dass seine ganze philosophische Basis auf psychologischem Wege gefunden und auf ein psychologisches Factum gestellt ist. Die hiebei sich ergebende Abweichung des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Philosophie und Psychologie von unserer obigen Grundbestimmung ist nur scheinbar und eine nothwendige Folge der Analysis, wobei immer, wie schon Aristoteles erkannte,[2]) das im Erkennen Frühere, das im Werden Spätere ist.

Diese Gesichtspunkte werden uns im Folgenden zu leiten haben. Es muss die Descartes'sche Psychologie aus der Descartes'schen Philosophie herausgearbeitet und begriffen werden. Ueber die Philosophie des Descartes hat sich die historisch-philosophische Literatur zur Genüge verbreitet;[3]) aber eine wissenschaftliche systematische Dar-

---

1) Hierüber Aristoteles Metaph. l. I. c. 1 Analyt. pr. II. 21, u. höchst Belehrendes bei W. Rosenkrantz: Wissenschaft des Wissens. Bd. I. § 7 e. 8. Bd. II. § 87 S. 100.

2) Metaph. V, 11, 8. VII. 4, de anima II, 2. 1. Topic. VI. c. 4. —

3) Hiezu vgl. ausser den bekannten Werken der Gesch. d. Philosophie überhaupt die bei Fr. Ueberweg's Grundriss der Gesch. d. Philos. 3. Aufl. Berlin 1863. 3. Theil S. 46 verzeichnete Literatur über den Cartesianismus insbesondere, die wir auch soviel als möglich in Gegenwärtigem benützten. Wir machen unter ersterer Art besonders auf die neueste und höchst anziehende Bearbeitung von Kuno Fischer (3. Aufl. München. Bassermann 1878) aufmerksam.

stellung seiner Psychologie fehlt noch und unser Unternehmen würde, wenn es gelänge, eine Lücke ausfüllen und schon darum dürfte dasselbe kein vergebliches sein.

Hiezu kommt, dass gerade von der Descartes'schen Psychologie mancher lichtbringende Reflex auf dessen philosophische Grundanschauung zu erwarten ist und in Folge davon mancher dunkle Punkt seiner Metaphysik aufgehellt, mancher scheinbare Widerspruch in seinem System entweder gehoben oder in grelleres Licht gestellt werden kann, wodurch allein schon für das tiefere Verständniss seiner Ideen ein Gewinn erzielt wäre. Wir prüfen somit, während wir die Psychologie des Descartes darstellen, zugleich seine Philosophie auf seiner Psychologie.

Weiterhin ist aus der Geschichte der philosophischen Entwicklung bekannt, dass gerade die psychologische Lehre des Descartes für die nächste und fernere Fortbildung der Philosophie von ganz besonderer Bedeutung wurde, indem die auf Descartes kommenden philosophischen Systeme fast nur nach der Art der von Descartes in besonderer Schroffheit und Schärfe hervorgekehrten psychologischen Frage nach dem Commercium animi et corporis sich unterschieden.[1]) Jede bedeutsame Bewegung in der Philosophie kann aber selbstverständlich erst begriffen werden durch Erfassung ihrer Wurzel und ihres inneren Entstehungsgrundes. Und sollten wir auch die Psychologie des Descartes schliesslich als dessen schwächste Leistung bezeichnen müssen, ja sollte es sich selbst zeigen, — um abermals ein Resultat zu anticipiren — dass Descartes sich eine wahre Psychologie eigentlich unmöglich machte, also selbst wenn sich das negative Resultat ergäbe: Die Descartes'sche Psychologie ist keine Psychologie, sondern ein Muster, nach dem man eine Psychologie nicht versuchen soll: so läge auch darin eine nicht geringe Erkenntniss; denn immer lässt sich da ein keimfähiges Moment der Erkenntniss entdecken, wo ein Anstoss zu einer neuen, lebensfrischen geistigen Bewegung liegt. Und diess gerade lässt sich bei Descartes suchen und finden.

Was endlich den gegenwärtigen Versuch vor unseren Zeitgenossen sicherlichst zu rechtfertigen vermag, sind die wissenschaftlichen Bestrebungen dieser selbst. Denn gerade die Gegenwart hat das

---

1) Cf. Schelling s. W. W. I. 10. S. 26. u. dessen ganze Auffassung der Descartes'schen Lehre ebendort S. 1—22. — Fr. Harms: Die Philosophie in ihrer Geschichte. I. Psychologie S. 235. (Berlin. Grieben.)

psychologische Problem mit einer Schärfe in den Vordergrund gestellt, wie noch nie zuvor. Der bedeutendste Bruchtheil unserer wissenschaftlichen Productionen ist diesem Problem zugewendet, gleich als müsste dasselbe nunmehr zum Austrage gelangen. Zur Würdigung dieser Strömung bedarf es eines kleinen Excurses.

Von dem Augenblick an, als die Philosophie sich ernsthaft an das psychologische Thema wagte, begegnen wir den zwei von selbst sich einstellenden Arten der Auffassung und Auflösung desselben. Vermöge der mittleren Stellung der menschlichen Seele zwischen Körper und Geist konnte man, so lange nicht eine principienstarke Philosophie das Problem angriff, die menschliche Seele von der äusseren leiblichen Seite zu erfassen suchen, und es schien auch eine Menge empirischer Thatsachen und Beobachtungen diesem Versuche höchst günstig zu sein (Empirischer materialistischer Standpunkt); — oder aber man konnte von der geistigen Natur der Seele ausgehend diese als metaphysische Entität speculativ anzufassen und so das geistige Wesen derselben im reinen Denken zu bestimmen versuchen (Speculativer idealistischer Standpunkt). Allein beide Versuche lösen das Problem nicht; sie zerhauen es nur. Die menschliche Natur wird hiebei zerrissen, oder besser nur zur Hälfte erfasst und die Seele aus ihrer vermittelnden und dominirenden Stellung herausgehoben und einseitig entweder zum rein Geistigen, oder rein (Leiblichen) Körperlichen geschlagen.

Eine die beiden Seiten des menschlichen Wesens berücksichtigende Anschauung ist zunächst die dualistische (Aristoteles-Scholastik). Aber auch der Dualismus löst das Problem nicht. So klar diess auf den ersten Blick ist, so kam man doch an eine wahre, wissenschaftliche Ueberwindung desselben erst, nachdem er in seiner schroffsten Form (durch Descartes eben) ausgesprochen war. Das neuzeitliche Denken nämlich wurde wie von selbst darauf hingeleitet, die psychologische Frage nach dem einzig richtigen Princip des richtig verstandenen Monismus zu beantworten. Geistiges und Körperliches im Menschen, Leib und Seele sollen aus einem gemeinschaftlichen Grunde herausbegriffen werden. Erst dadurch wird das psychologische Räthsel wissenschaftlich lösbar.

Aber der Monismus ist selbst wieder nach zwei Seiten hin ausführbar. Er kann entweder idealistisch das Wesen des Menschen in dessen Geist verlegen mit Vernichtung und Verkennung alles Leib-

lichen und Körperlichen in ihm; oder aber materialistisch den Menschen mit Läugnung und Verflüchtigung alles Geistigen und Persönlichen in ihm im Stofflichen verloren darstellen (Materialismus des XVII. u. XVIII. Jahrhunderts und zum Theil auch der Gegenwart). In beiden Fällen erscheint der alte Fehler in neuer Form, und eine Psychologie unmöglich.

Soll nun die Psychologie wahrhaft wissenschaftlich sich ausgestalten und vollenden und nicht in fortwährend sich erneuernden Kreisen von Fehlern sich erschöpfen, so muss eine Durchdringung der speculativen und empirischen Auffassung angebahnt werden auf Grund einer speculativ-inductiven Methode. Zu dieser Forderung führt schon die eine Erwägung, dass die Psychologie, welche uns auf dem Entwicklungsgange der Wissenschaften als Uebergangsstufe von der Natur- zur Geistesphilosophie begegnet, dadurch allein schon der reinen Metaphysik wie den Naturwissenschaften den Anspruch verleiht, Psychologie zu treiben, so dass diese Disciplin der Friedensboden wäre, auf dem am leichtesten und von selbst Naturwissenschaft und Philosophie sich die Hände reichen könnten.

Was die sogenannte alte Metaphysik anbelangt, so hat sie längst Psychologie getrieben und ihr Recht dermassen ausgenützt, dass von ihrem Standpunkt aus nur dann noch neues Licht und befruchtende Kraft auf die Seelenlehre fallen könnte, wenn sie sich selbst reformirte und im wie nach dem Entwicklungsgang des modernen Denkens und Speculirens im Ganzen fortbildete. Die Schulmetaphysik der Vorzeit konnte es über die menschliche Seele nicht weiter bringen, als zu Abstractionen ohne Realität; sie kam nie, wie Schelling treffend bemerkte,[1]) zu ihrem Gegenstande, weil sie bei Jedem neu begann und keinen aus dem anderen begriff. Die Grundbegriffe der alten Psychologie: Substantialität, Einfachheit, Immaterialität, Immortalität u. s. w. bleiben so lange untaugliche psychologische Bausteine, als diesen nur negativen Begriffen nicht ein positiver, realer Gehalt gegeben wird, und die menschliche Seele nicht als nothwendiger Entwicklungspunkt im Universum erkannt und auch wirklich als solcher begriffen ist: was alles nur eine principienfeste, auf breitester und solidester Analyse der Wirklichkeit aufgebaute Philosophie leisten kann.[2])

---

1) S. W. W. I. 10. S. 60 u. f.

2) Wie einen solchen höchst respectablen Versuch neuestens W. Rosen-

Die empirische Naturwissenschaft andrerseits hat ihren Antheil an der Psychologie weit später geltend gemacht, dafür aber mit einer Energie und in einem Umfange, dass dieselbe heutzutage als die Wissenschaft schlechthin sich proclamirt und von Metaphysik als etwas Abgethanem zuweilen gesprochen wird.[1]) Gleich als wollte die Naturwissenschaft die Metaphysik für einen längst getriebenen Missbrauch in der Behandlung der Psychologie züchtigen, usurpirt sie nunmehr allein das Recht auf Seelenkunde und verspricht statt der sogenannten metaphysischen Entität (Seele) eine physische Kraft, die aus der gesammten Organisation des menschlichen Leibes nothwendig resultirt. Während die speculative Wissenschaft die Natur im Geiste suchte, sucht umgekehrt die sogenannte exacte Naturforschung den Geist in der Natur.[2])

Bereits B. Telesius († 1588) opferte in seiner Schrift de natura rerum juxta propria principia die Psychologie den Naturwissenschaften und Lamettrie that diess in seinem L'homme-machine (Leiden 1748) in bahnbrechender Weise. Seither und besonders neuestens tritt ein ganzes Heer der nunmehr mit Specialisirung ihres Stoffes arbeitenden Naturforschung in die gleiche Spur. Physik und Chemie, Physiologie und Mathematik und alle medicinischen Disciplinen suchen die Leuchtkraft ihrer Untersuchungen auf die menschliche Seele strahlen zu lassen. Psychiatrie, Psychopathologie, Psychonomie, Psychographie, Psychometrie, Psychophysik, Psychophysiologie, Psychochemie: sie alle finden wir heutzutage in feurigster Thätigkeit.

Kann selbstverständlich auf rein empirischer Forschung keine wahre Wissenschaft der menschlichen Seele sich aufbauen, so darf doch nicht verkannt werden das schätzbare Material, das darin aufgespeichert liegt, die überwältigende Masse überzeugender und belehrender

---

krantz in seiner „Wissenschaft des Wissens" München. Weiss. 1866. Bd. I. und Mainz. Kirchheim. 1868. Bd. II. machte.

1) Cf. Dr. Fr. Baerenbach, Prolegomena zu einer anthropolog. Philosophie Leipzig. 1878. Besonders Seb. Byk, Physiologie des Schönen. Vorw. S. VI: „Nur von einer physiolog. Chemie des Geistes allein kann die Wissenschaft die Lösung des sich gestellten Problems erwarten" und andere Vertreter des sog. Naturalismus und des krassen Materialismus.

2) Cf. H. Maudsley, Physiologie und Pathologie der Seele. Uebers. v. R. Böhm, u. die massenhafte Naturpsycholog. Literatur in Zeitschriften, Sammlungen, Systems- und Specialarbeiten.

Thatsachen, die für eine gewisse principienschwache oder principienlose Metaphysik auch wirklich überwältigend sind. Keinenfalls darf jetzt die Philosophie die Naturwissenschaften ignoriren; sie hat mit deren Resultaten (freilich nach eigener Art) zn rechnen; sie hat den Geist wieder von der Materie zu befreien und hinwiederum den Geist in der Materie, wie die Materie aus dem Geiste zu begreifen: sonst ist sie von ihrer ganzen Aufgabe abgefallen. Wir schrecken selbst vor den tollsten naturwissenschaftlichen Aufstellungen über die menschliche Seele keineswegs zurück (hat ja deren auch die Metaphysik zu verzeichnen); wir prüfen sie vielmehr vorurtheilslos, suchen die Wurzel des Fehlers und können vielleicht gerade die grössten Verkehrtheiten oftmals als die glücklichsten Fingerzeige zur rechten Bahn benützen.

Es ist somit in der massenhaft und energisch sich vollziehenden Entwicklung der Naturwissenschaften und der Philosophie das Ziel und die Aufgabe Beider bezüglich der Psychologie deutlich fixirt. Beide fordern eine gegenseitige Durchdringung und Intussusception aus einem letzten einheitlichen Grunde heraus. In der Psychologie muss wie beim Menschen die Seele desselben natureinheitlich mit seinem Leibe begriffen und in wissenschaftliche Form gebracht werden. Aus der Verinnerlichung des Seelenwesens entsteht der denkende Geist des Menschen mit all' seinen Zuständen; aus der Veräusserlichung desselben Wesens entsteht der ausgedehnte Menschenleib in seiner Gliederung und Erscheinungsform. Schelling [1]) drückt dieses Verhältniss so aus: „Der Geist giebt sich durch die Seele in den Leib, der Leib aber wird durch die Seele auch wieder in den Geist erhoben." Die Seele des Menschen erscheint als Vermittlungsgrund von Geist und Natur, und die Psychologie kann also auch nur zwischen Geistes- und Naturphilosophie ihre Stelle einnehmen.

Will man in den gegenwärtigen Lösungsversuchen der Seelenlehre vergleichende Rückblicke machen, was bei den modernen, meist historisch versetzten Darstellungen ja wie geboten ist, so dürfte schwerlich ein Autor der Vergangenheit gefunden werden, der eine historische Rückschau in unserer Frage mehr lohnen könnte und durch seine ebenso geistvolle wie beobachtungsreiche Behandlung der

1) Clara oder Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Sep. Ausg. 1862. S. 59 oder s. W. W. I. 9. S. 46.

Psychologie so sehr an die Jetztzeit streift und erinnert als Descartes.[1]) Es bedarf nur der Erwähnung, dass der speciell psychologische Tractat[2]) des Descartes von ihm selbst ein „Scriptum pathologicum“[3]), welches er „solummodo ut decuit physicum“[4]) verfasste, genannt wurde und sein Uebersetzer die Abhandlung einfach einen tractatus pathologicus[5]) hiess; er hätte ihn ebenso richtig einen tractatus psychophysicus nennen dürfen.[6])

Den Gang unserer Darstellung anlangend, so hat diese nur zu zeigen, und zwar in urkundlicher wie systematischer Form, wie die Psychologie des Descartes aus dessen Geist entsprang und welches ihre factische Entwicklung war. Die Wurzel seiner Psychologie liegt auch bei Descartes in seiner Principienlehre, seinem metaphysischen Theile, und als selbständige Wissenschaft zeigt sie sich erst an einem ganz bestimmten Punkte in der Entfaltung seiner metaphysischen Principien. Wir müssen daher des Descartes Principienlehre soweit in Anspruch nehmen, bis das psychologische Problem klar heraustritt. Erst dann können wir den psychologischen Tractat unmittelbar anschliessen und ausführen.

Die Metaphysik eines Autors ist indess immer wesentlich mitbedingt von dem jeweiligen Gang und Stand der philosophischen Entwicklung überhaupt und sicherlich auch, ja vor Allem abhängig von der persönlichen Eigenart seines Geistes. Propädeutisch muss daher auf diese zwei, jegliche wissenschaftliche Leistung beeinflussenden und producirenden Momente reflectirt werden, damit die sachliche Entwicklung genetisch und historisch zugleich werde. Indem wir sohin unserer versuchten Darlegung die innere Entwicklungsform

---

1) Vgl. Kirchmann's Bemerkung zur Uebersetzung der philos. Werke des Descartes spec. der Meditationen S. 123.

2) Der tractatus de passionibus animae.

3) Epist. dat. Egmondae 4. Decb. 1648.

4) Epistol. dat. Egmondae 13. Aug. 1649.

5) In der Vorrede zum Tract. de pass. anim.

6) Man höre das Urtheil eines Fachgelehrten, des Th. H. Huxley, Reden und Aufsätze, übers. v. Fr. Schultze. Berlin. Hofmann. 1877. S. 318. „Der Geist dieser Zeilen (sc. im Tract. de homine v. Desc.) ist genau der Geist, der am weitesten fortgeschrittenen Physiologie unserer Zeit; Alles was nöthig ist, um sie auch der Form nach mit unserer Physiologie zusammenfallen zu lassen, ist, die einzelnen Arbeitsleistungen der menschlichen Maschinerie in moderner Sprache und mit Hülfe moderner Anschauungen darzustellen.“

aufprägen, gestaltet sich dieselbe zu einer Art Psychologie der Descartes'schen Psychologie. Um die Entwicklungslinie nicht abzubrechen, wird der kritische Theil erst nach Vollendung des Ganzen folgen dürfen. Unsere Darstellung hat sonach zuerst die Grundlagen, sodann den Aufbau und endlich die Beurtheilung der Descartes'schen Psychologie zu geben.

Wir benützten hiebei die Ausgabe Descartes Opera philosophica und Epistolae omnes. 3 partes von Frider. Knoch. Francofurti a. M. 1692; das hier Fehlende aus der Cousin'schen französ. Ausgabe: Oeuvres de Descartes. 11 tom. Paris 1824, und erheben Alles in eigenster Einsicht und Selbstprüfung unmittelbar aus der gebotenen Quelle.

I. Theil.

Grundlagen der Psychologie Descartes'.

1. Philosophische Strömungen vor Descartes.

Nur punktirt können wir die dem Descartes vorangehende Bewegung des philosophischen Geistes zeichnen. Die christliche Scholastik befand sich gegenüber der Aufgabe einer wirklichen Fortentwicklung der überkommenen Philosophie in einem mehrfachen Nachtheile. Vor Allem stellte sie sich gar nicht einmal eine philosophische Aufgabe, sondern nur eine theologische, auf Grund der autoritativ gegebenen Dogmen. Alle scheinbar philosophischen Arbeiten hatten immer nur subsidiäre Bedeutung und Beziehung zur Theologie. Die kirchliche Autorität bot das bestimmt abgegrenzte Material zur formalen philosophischen Bearbeitung. (Vgl. die allgemeine Charakteristik des Mittelalters bei Dr. Joh. Huber: Johannes Scotus Erigena. Lentner. München 1861. S. 9. u. f.) Die Philosophie rein und selbständig fortzuleiten lag gar nicht in ihrer Intention. Zweitens entbehrte die Scholastik noch völlig der bedeutsamen naturwissenschaftlichen Hilfsmittel. Drittens arbeitete dieselbe auch mit noch spärlichem historischen Material.[1]) Sie erreichte fast ihren Blüthestand, als der ganze Aristoteles in ihre Hände kam. Aus diesen rein sachlichen Gründen war der christlichen Scholastik ein freier, selbständiger Betrieb der Philosophie rein unmöglich und konnte darum weder zur Realphilosophie noch zu einer Fortbildung der

1) Vgl. Prantl Gesch. d. Logik i. Abendlande Bd. II. p. 4, wo das historische vorliegende Material genau bestimmt ist auf Grund eingehendster Forschung. Fr. Ueberweg Grundriss der Gesch. d. Philos. 3. Aufl. Berlin 1868. Th. II. (das Mittelalter) S. 113.

Philosophie im Ganzen gelangen.[1]) Einzig aus diesem Grunde wird von Vielen die christliche Scholastik, trotz vieler anerkannten Leistungen im Einzelnen, im Ganzen doch als ein für die Culturperiode verlorenes Jahrtausend gehalten und in Folge dessen in der Geschichte der philosophischen Entwicklung oftmals ganz überschlagen.

Dagegen gelangten die Araber durch syrische Vermittlung viel früher in den Besitz des ganzen Aristoteles, den sie reichlichst commentirt durch die verdienstvollen Bemühungen Gundisalvis, Avendeath's, des Hohenstaufen Friedrich II. und dessen Arbeiters Mich. Scotus zu Anfang des XIII. Jahrhunderts den christlichen Scholastikern übergeben konnten. Hiezu kam bei den Arabern noch, dass sie in ihre Wissenschaften Mathematik und Naturforschung mit Experiment aufnahmen, wodurch selbstverständlich auch für die Philosophie ganz neue Gesichtspunkte gewonnen wurden.

In Folge der Verquickung des christlichen Lehrgehaltes mit heidnischem, profanem Material, wobei die philosophischen Principien noch dazu nur formalen, nicht dominirenden Einfluss hatten, war es ganz nothwendig, dass das ganze Werk die Keime innerer Auflösungskräfte vom Anfang an in sich barg. Darum erscheinen naturgemäss in der Akme der scholastischen Entwicklung bereits die zerstörenden Gegensätze. Roger Bacon, des Aquinaten Zeitgenosse, Raymundus Lullus, besonders Duns Scotus und dessen Schüler Wilhelm Occam, späterhin Pierre d'Ailly[2]), Gerson, Nik. Cusanus, Raymundus de Sabundo: sie alle zeigen über die scholastische Philosophie hinaus und stehen zu ihr bereits in einem mehr oder minder bewussten und schroffen Gegensatze.

Ausser diesen aus dem Schosse der Scholastik selbst geborenen Gegensätzen entstand aber zur Mitte des XV. Jahrhunderts eine neue, noch gefährlichere geistige Strömung, die im Allgemeinen mit Humanismus oder Renaissance bezeichnet wird. Der Weg dieser neuen Geistesbewegung, die vom frischesten Hauche eines gesunden Naturalismus durchweht war, führte von Italien aus rheinabwärts bis zu den Rheinmündungen, sodann mainaufwärts gegen Erfurt und Mittel-Deutschland. Form wie Principien der Scholastik wurden gleich energisch angegriffen. Freiheit und Selbständigkeit des Geistes, sowie Erweiterung

1) S. Prantl l. c. Bd. II. Abschn. XIII.

2) In einem grossen Vortrage in Paris 9. Nov. 1402.

und Schärfung seines Blickes waren die treibenden Ziele dieser Geistesregung. [1])

In Italien vorab begegnen wir dem energischen Bestreben, von der sogenannten barbarischen Sprachform der Scholastik zu den alten Meistern des sogenannten klassischen Stiles zurückzukehren. Cicero, Terenz, Tacitus, Livius, Polybius, Plutarch und besonders Platon wurden hervorgezogen und der Platonische Cultus namentlich in der 1493 zu Florenz von den Mediceern gestifteten platonischen Akademie gepflegt. Gleichzeitig wird eine Polemik mit Purismus am Alleinherrscher Aristoteles geübt. [2]) Nebenbei liefen Renaissance-Versuche in Kunst und Politik (Rienzi, Savonarola, bes. Macchiavelli) als helle Ausbrüche des neu erwachten Geistes.

Der Strom dieser Geistesbewegung schwillt mächtig an durch den Zufluss naturwissenschaftlicher Materien, die wiederum theils von den Arabern herströmten, theils auf dieser Basis neu gewonnen wurden. Der Sturz des Amalgest und der Aufbau des Heliocentrismus (Copernicus, Galilei, Tycho, Keppler), transatlantische Fahrten (das neue Land Amerika), Benützung des Compasses, die Buchdruckerkunst, genaue Beobachtungen der Naturgesetze auf der Erde und am sichtbaren Himmel, neue Theorien in der Mathematik, Explicationen der Naturphänomene, und namentlich auch der verschiedenen Erscheinungen und Gesetze im menschlichen Leibe selbst (Servet, der Entdecker des kleinen, und Harvey der des grossen Blutkreislaufes): lauter um diese Zeit in Umlauf gesetzte Dinge, von denen die Scholastik nur wenig oder nichts wusste, die aber geeignet waren den menschlichen Wissensdurst zu reizen und das Wissensgebiet enorm zu erweitern. [3]) Die Masse des nunmehr Wissbaren ging nun auch auf die Laien über und überstieg die zu eng gewordenen Kreise der sieben Künste. Der Humanismus

---

1) Hiezu Kuno Fischer Gesch. d. neueren Philos. 3. Aufl. München 1878. Bd. I. Th. 1 S. 72 u. f. u. Fr. Bouillier histoire de la philosophie cartesienne tom. I Paris 1854. ch. I. P. Daniel S. J. Classische Studien in der menschl. Gesellschaft. Uebers. Freiburg i. B. 1857. K. VII. S. 132.

2) Angelus Politianus, eigentl. Cino — Prantl nennt ihn Gesch. d. Log. Bd. IV. S. 170 einen „principienlosen Eklektiker" — klagt über den verhunzten Aristoteles: „J'ai comparé l'Aristote grec avec l'Aristote germanique, c'est à dire, ce qu'il y a de plus éloquent avec ce qu'il y a de plus informe et de plus barbare et j'ai vu avec douleur qu'Aristote n'était pas traduit du grec, mais dénaturé."

3) Vgl. O. Peschel Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen, Stuttg. 1877.

errang sich allmälig eine feste Stelle an den Universitäten, welche nun auch anfingen sich der nationalen Sprachen frei zu bedienen.

Um die neuen Regungen speciell in den philosophischen Disciplinen ins Auge zu fassen, so zeigte sich hier der neue Geist zunächst in der Erneuerung des Averroismus besonders in Oberitalien auf der Hochschule in Padua, auch in Bologna, Ferrara, Rom, Neapel. Anknüpfend an die Renaissance bethätigte man eine philologische Exegese der aristotelischen Literatur, benützte hiebei kritisch das vorliegende reiche Material und dieses im Zusammenhange mit der Naturwissenschaft und Astrologie stellte eine Zeit lang die psychologische Frage in den Vordergrund. Es handelte sich hiebei vorzüglich um das Verhältniss des aristotelischen Nus poëticos zum nus patheticos im Menschen. [1]) Ist der nus poëticos ein Generelles oder Individuelles, ist er, um mit Thomas von Aqu. zu reden [2]) „unus in omnibus hominibus" oder nicht? Die Averroisten zogen aus Aristoteles die erste Lehre (Monopsychismus), die christlichen Peripatetiker die letzte Auffassung (Polypsychismus) als die consequentere. Leonicus Thomäus, Alex. Achillinus, der secundus Aristoteles genannt, und Pomponatius (1462 — 1524) vertraten mit Energie den Monopsychismus. Besonders Pomponatius betonte in weiterer Consequenz die Incommensurabilität zwischen Christenthum und Aristoteles, und läugnete die Unsterblichkeit der anima sensitiva, und auch die individuelle persönliche Fortdauer der Seele nach dem Tode; er kennt nur eine Fortdauer des Menschen in der Gattung. Gegen den psychologischen Dualismus des Aristoteles stellt Pomponatius die unitas naturae, und verwirft den averroistischen Monopsychismus als falsche, subjective Interpretation des Aristoteles. Der Intellect ist nach seiner Zurechtlegung ein Generelles, (nicht als simpliciter esse objectiv Existirendes) an dem die menschliche Denkkraft participirend zum Bewusstsein gelangt; er ist sowohl Göttliches als auch Prädicat des Menschlichen. Diese Richtung in der Philosophie ist bereits mit der Scholastik im Princip fertig und bethätigt schon ausgiebigst den Freiheitstrieb des neuen Geistes. Gleichzeitig schreibt der Spanier

1) Die bezüglichen Untersuchungen bei Dr. Fr. Brentano, die Psychologie des Aristoteles. Mainz. 1867. S. 5—37. u. IV. Th. S. 113 u. f. u. bei Ph. Dr. Wilhelm Volkmann Ritter v. Volkmar Lehrbuch der Psychologie vom Standp. d. Realism. Cöthen. 1875. II. Aufl. Bd. I. 57. bes. Bd. II. 487.

2) S. c. gent. L. II. c. 73 u. ib. Opusc. de unitate intellectus c. Averroem. in Bd. I. app.

Juan Louis Vives in seinem: de disciplinis,[1]) lib. I. de causis corruptarum artium der Scholastik einen Absagebrief. Ihm gleichgesinnt erscheinen C. Agrippa von Nettesheim,[2]) Theophrast Paracelsus, die beiden van Helmont und Greg. Gorzi, der mehr platonisirend sich gegen die Scholastik stellte. In H. Cardanus finden wir eine principielle, wenn auch mystisch gefärbte Weltauffassung. Bedeutender ist der Neapolitaner B. Telesio, der in einer vollendeteren Naturphilosophie dieser bereits die Psychologie preisgab, wie anderseits Fr. Patritius mit seiner Combination von platonisch-plotinischer Lichtemanationslehre (Panaugia) sich heftig gegen Aristoteles stemmte.

In Frankreich kämpft mit aller Schärfe gegen Aristoteles P. Ramus (1515—72), der die Logik durch Rhetorik ersetzend, in seinen animadversiones Aristoteleae dem Stagiriten die Thesis entgegenwarf, dass dieser kein einziges wahres Wort gesprochen habe. So wird in kühner Ironie Aristoteles gegen sich selbst und gegen die Kirchenautorität gekehrt.

Sehr bedeutend ragt in Italien hervor Giordano Bruno (1550—1600) mit seinem an Pantheismus streifenden Monismus. Als Monist ist er grundsätzlich gegen Aristoteles' Dualismus und lehnt sich antikirchlich an Averrhoes an, indem er im intellectus universalis die erste bewirkende Kraft der Weltseele (Principium und causa in Einheit) sieht. Zu Bruno stellen sich seine beiden Landsleute Vanini und Th. Campanella, welch' Letzterer sich gleichfalls gegen die Schulphilosophie wendet, die Aristotelischen Categorien bekämpft, im Uebrigen aber gleichwohl wieder den Aristotelischen Dualismus vertrug, besonders in der Psychologie und dadurch zum Sensualisten herabsank.[3])

Bei dieser antischolastischen Strömung darf der bereits in der Scholastik blühende Mysticismus nicht ganz übergangen werden. Kommt diesem auch eine streng wissenschaftliche Bedeutung nicht zu, so förderte er dennoch durch sein energisches und freies Auftreten im

1) Joannis Ludovici Vivis Valentini de disciplinis libri XX in tres tomos distincti. Lugduni 1551. Der erste tomus behandelt in 7 Büchern die Ursachen der Corruption der Artes im Allgemeinen und von lib. 2—7 im Besonderen, von der Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Naturphilosophie, Ethik u. d. Civilrecht p. 1—241.

2) Dessen: de incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva. Colonia 1575.

3) Descartes konnte deshalb den Campanella nicht goutiren. Er ist ihm zu wenig solid und zu viel phantastisch. Ep. II. 87 u. 92.

16. und 17. Jahrhundert den nach Befreiung von den traditionellen Schranken ringenden Geist, griff aber mit Aristoteles und der Scholastik zugleich auch Vernunft und Philosophie selbst an.

Allein nicht nur mit Plato und dem gereinigten Aristoteles wurde gegen den scholastischen, sogenannten klösterlichen Aristoteles zu Felde gezogen; sondern man rief zu diesem Freiheitskampf alle alten philosophischen Meister und Schulen aus dem Grabe. Telesius deckt sich gegen Aristoteles mit Parmenides, Just. Lipsius (1547—1646) gegen die Scholastik und die Moral des Aristoteles mit Zenon, Seneca und Epiktet; S. Basson, Chrysostôme Magner wärmten den Demokrit auf; Guillermet liebäugelt mit den Joniern und Anaxagoras, Gassendi, Descartes feinster Gegner (1592—1655) repristinirt den Epicur, freilich nach eigener Art.

Da erschien als nothwendige Folge dieser Abartung von Philosophie Ende des 16. Jahrhundert der Skepticismus im Sinne der neueren Akademie (abs. Zweifel), welcher in der Scholastik allerdings ein unbekanntes Ding war. Wir müssen diese unmittelbare Vorstufe des Descartes etwas beleuchten.

In Mich. de Montaigne (1533—92) fand der Skepticismus seinen gewandtesten und verführerischesten Ausleger.[1]) Der ganze Aristotelismus ist nur Pyrrhonismus in dogmatischer Form. Alles ausserhalb wie innerhalb des Menschen ist ungewiss; also nichts gewiss; darum thut der Mensch wohl daran, zur niedrigen Naturstufe herabzusteigen und hier Gott zu suchen. Hiebei ist der Schwung seiner Darstellung und seine Bosheit unvergleichlich. Seine mit reichsten Welterfahrungen durchsetzte Denkart bringen ihn zu einem Grade des Zweifels, der gar keinen positiven Inhalt mehr hat; er sagt nicht: ich zweifle an Allem, sondern frägt nur: Que sais-je? — Sofort giebt hierauf sein Freund und Geistesverwandter, der Prediger P. Charron (1541—1603) Antwort mit dem einfachen: Je ne sais. Sein Werk de la Sagesse[2]) giebt die Montaigne'schen

1) In seinen Les essais. 1580, von denen Montesquieu sagt, dass man in denselben den Mann sehe, der denkt. Vgl. Weiss, Lehrbuch d. Weltgesch. Bd. V, 1, S. 111. — u. H. Schmid aus Schwarzenberg Réné Descartes u. seine Reform der Philosophie. Nördlingen 1859. S. 29 u. f. — Seine Anschauungen über Philosophie hat Mont. in seinen Essais wie auf zerstreuten Blättern notirt. Die hauptsächlichsten derselben finden sich in liv. I. ch. 25. 29. u. liv. II. ch. 12.

2) De la Sagesse. Trois livres par Pierre Charron Parisien docteur des droits. Dern. édit. 1646. Paris.

Essays im System. Aber indem er den Menschen wieder von der Natur zu sich selbst zurückführt, überwindet er den Montaigne und hat sein Skepticismus auch ein anderes Resultat. Erstes Object menschlichen Studiums ist ihm der Mensch selbst. „La vraye science et le vraye estude de l'homme, c'est l'homme." [1]) Aber Charron findet im Menschen nur Armseligkeit und Elend [2]) und als Nahrung seines Geistes den Zweifel, da Gegenstand und Mittel der Erkenntniss trügerisch sind. Durch die Betonung des sokratisch-augustinischen: cognosce teipsum und durch die Bestimmung des Geisteslebens als Denken [3]) zeigt Charron unmittelbar auf Descartes hin. Aber anderseits stellt er die Wahrheit auf unerreichbare Höhen, so dass dem Menschen nichts übrig bleibt, als der Aufschub aller Gewissheit, der Zweifel.

Den höchsten Grad ersteigt der Zweifel beim französischen Arzte Fr. Sanchez (1562—1632). Er ist der glänzendste Skeptiker und legt seine negative Philosophie ab in seinem Tractätchen: „Quod nil scitur". [4]) Er löst alle möglichen Wissenzweige auf und findet nirgends Halt und Stand gegen den Zweifel. Die innere Anschauung ist subjective Fiction, die äussere, bei der er bedeutsam zwischen Perception und Apperception unterscheidet, (Descartes hebt diesen Unterschied wieder auf) beruht auf trügerischem Grunde. Der Syllogismus, ein Compositum aus ungewissen Prämissen. Er fordert statt des scholastischen Wortes „Wissenschaft" eine neue Methode einer sachlichen Philosophie (s. Descartes). Die Wissenschaft muss sagen können, was eine Sache ist und nicht, wie sie dem Aristoteles scheint. Wahres Wissen nur in Gott, uns

---

1) d. l. sagesse. l. I. ch. 1.

2) ib. l. I. IV Consideration. Générale peinture de l'homme: Vanité, foiblesse, inconstance, misère, présomption ib. chap. 36—40.

3) de la sagesse l. I. ch. 1. „la vie de l'esprit, cujus vivere est cogitare."

4) Francisci Sanchez, doct. medici tractatus philosophici: 1) quod nihil scitur. p. 1—182. Rotterdami 1649. — Characteristisch ist, dass Sanchez den Zweifel bis zu einer jede innere Schranke und Gewissheit ausschliessenden Macht erweitern zu können meint, und die im Zweifel selbst liegende Grenze, nicht sieht (Descartes hat diese wohl erkannt). Zu Anfang seines Tractates: Nec unum hoc scio, me nihil scire; conjecto tamen, nec, me nec alios. Haec mihi vexillum propositio sit, haec sequenda venit, nihil scitur. Hanc si probare scivero, merito concludam, nil sciri; si nescivero, hoc ipso melius: id enim asserebam. At dices, si probare scias, contrarium sequetur, aliquid enim scis jam. At ego contra prius conclusi, quam tu argueres. — p. 13.

bleibt nur unsicheres Streben nach Wahrheit.[1]) Sein Resultat ist kurz: Quo magis cogito, magis dubito. Statt diesen Satz umzukehren, wie es nachher Descartes that, bleibt er darin stehen — aber doch als einer Wahrheit! — Noch 8 Jahre vor Descartes kommt der Skeptiker Lamothe-Lavayer, der mit weniger Geist, aber mit mehr Erudition als Montaigne die Unmöglichkeit einer festen Gewissheit aus dem allgemeinen Schwanken und Wogen in Sitten und Meinungen darzuthun versucht.

Alle diese Skeptiker sind dem Empirismus verfallen und finden keinen Anschluss an eine metaphysische Erkenntniss und reine Vernunftwissenschaft. Mit der Erschütterung der festen Punkte menschlicher Erkenntniss werden auch die des religiösen Glaubens schwankend und ersteht nothwendig jene Abart zügelloser und gottloser Literatur wie sie unter Ludwig XIII. und XIV. in Frankreich Tausende von Vertretern fand. Vulgärer Atheismus als letzter Ausläufer der neuen freiheitlichen Geistesbewegung, die so herrlich begonnen hat! Turpiter atrum desinit in piscem mulier formosa superna.[2]) — Da kommt Descartes an die Reihe. — Dessen Aufgabe, Geist und That sind hier besonders zu beleuchten.

2. Aufgabe des Descartes.

Pomponatius vergleicht die Philosophie seiner Zeit mit dem gefesselten Prometheus und Campanella betrachtet sich als eine Glocke, die eine neue Aurora ankündigt; aber erst Descartes sollte den Prometheus entfesseln und die Aurora aus tiefer Dämmerung herausführen. Diese Herkulesarbeit war vieltheilig.

1. Ein wirkliches Ueberschreiten der Scholastik ist absolut gefordert.[3]) Die Philosophie will mit aller Gewalt Freiheit und eigensten

---

1) ibid. Vorrede: Innatum homini velle scire, paucis concessum scire velle, paucioribus scire. —

2) Horaz. Ars poet. V. 3.

3) Die hin und wieder auftauchenden Versuche — namentlich in den jesuitischen und diesen geistesverwandten Schriften, — die Scholastik zur Philosophie der Gegenwart zu machen, sind so ungeschickt angelegt, dass sie der philosophischen Welt nur lächerlich erscheinen und auf diese nicht die mindeste Zugkraft auszuüben vermögen. Denn die Forderung, jetzt noch zur Scholastik zurückzukehren, ist ganz identisch mit der anderen, den nutzlosen, aber kampfreichen Weg bis zur Gegenwart herab wiederholt zu machen. Und wer sich jetzt im mittelalterlichen Philosophiren beruhigen kann und darin den Höhe-

Grund und Boden. Beides war ihr in der Scholastik lange versagt. Die Schranken der Schulphilosophie waren wohl an mehreren Stellen durchbrochen, aber die Philosophie damit noch nicht befreit, sondern vielmehr neuen, noch gefährlicheren Schranken, denen der vagen Schrankenlosigkeit unterworfen. Die wahre Freiheit der Philosophie kann daher nur durch eine ganz positive Fundamentalleistung hergestellt werden, durch Selbstbestimmung ihres Grundes und ihrer Aufgaben und ihrer Grenzen.

2. Gegen den Empirismus ist geltend zu machen, dass in unserer Erkenntniss sich auch rein geistige von aller äusseren Erfahrung unabhängige, apriorische Elemente vorfinden.

3. Gegenüber der herrschend gewordenen Anarchie in den verschiedenen Renaissance-Systemen ist ein starkes, monarchisches Princip einzuführen.

4. Der Skepticismus ist zu überwinden durch den Nachweis, dass der Zweifel nur Mittel, nie Zweck der Erkenntniss sein könne, da der Zweifel in sich selbst den Grund der Gewissheit trägt, und dieser tiefere Grund ist zu erheben.

5. Dem Atheismus in Theorie wäre zu bemerken, dass er nur Abfall von aller Philosophie selbst sei.

Gegenüber der ganzen philosophischen Misère vor Descartes ist somit ein unerschütterliches Fundament des Wissens zur Geltung zu bringen und in logischer Abfolge darauf das System der Begriffe für alles Seiende schlechthin zu erbauen. War Descartes dieser Heroenthat gewachsen und wie vollführte er sie? —

---

punkt menschlicher Weisheit erkennt, der begreift weder das moderne philosophische Denken in sich, noch sich im mittelalterlichen Denken. Dem universellen philosophischen Geiste gegenüber sind die frommen Gegenwünsche Einzelner stets machtlos. Denn derselbe ist sammt seinen Erkenntnissen fortwährend in Entwicklung begriffen, und muss daher immerfort neue Ansätze fertigerer Erkenntnisse der einen ewigen Wahrheit machen, welcher einen Wahrheit gegenüber die Particularwahrheiten sich verhalten wie die Spectralfarben zum einen Lichtstrahl. — Wer dieses leugnen wollte, müsste unvermeidlich den absoluten Skepticismus behaupten, und sich im Selbstwiderspruche aufreiben. — In gleichem Sinne gilt das nämliche von dem Rufe: Zurück zu Kant! Die Entwicklung kennt ihrem Begriffe nach nur ein „Vorwärts“ auf dem Grunde ihres ewigen Anfangs! —

8. Geist des Descartes.

Das Leben unseres Philosophen ist wie das eines jeden Menschen nur eine theilweise Manifestation seines Geistes. Wir sind daher bezüglich einer Charakteristik seines Geistes zunächst auf das reichlichst von ihm vorliegende biographische philosophische Material angewiesen; aus diesem haben wir durch genaue Abstraction und Combination die hervorragendsten und entscheidenden Grundtöne und Züge seines Geistes zu bestimmen. Das biographische Detail [1]) überschlagen wir der Kürze halber und schreiten sogleich auf dessen Grundlage zur allgemeinen Charakteristik seines geistigen Lebens und Schaffens.

Die Art und Weise, wie Descartes in sich den höchsten und edelsten Impuls des menschlichen Geistes, den Trieb nach Erkenntniss und Wahrheit bethätigt, ist ganz einzig und wird denkwürdig bleiben für alle Zeiten. Wenn man unter Philosophie das ernste Geistesstreben nach Weisheit verstehen muss, so war Philosophie einziger und ausschliesslichster Lebensberuf unseres Philosophen und Descartes konnte mit ebensoviel Recht als Bewusstsein den 16. April 1629 in dem Amsterdamer Universitätsalbum sich mit: „Renatus Descartes gallus philosophus" inscribiren. Mit dem Ruhme des „kleinen Philosophen" tritt Descartes, sicher in der bewussten Absicht, bald ein grosser Philosoph zu werden, achtjährig in die Jesuiten-Schule La Flèche. Glühend erfasst der Schüler alle, alle Disciplinen und ist als Schüler schon sein Meister; denn er prüft Alles, wenn auch anfangs nach seiner äusseren praktischen Seite hin. Vor seinem jungen kritischen Geiste besteht auch nicht eine der gebotenen Wissenschaften die volle Probe; am ehesten noch die Mathematik und da auch nur ihre Methode. Er wird bereits Skeptiker an allem bisherigen Wissen: nicht Skeptiker

1) Welches wir aus der vorhandenen Literatur nach Thunlichkeit im inneren und äusseren Zusammenhange herstellten. Wir verweisen bezüglich des Biographischen vor Allem auf die gedrängten, aber höchst wichtigen Selbstbekenntnisse des Descartes in seinem: „Discours de la Méthode" (dissertatio de Methodo d. Uebers.) sodann auf: A. Baillet: La vie de M. Descartes. 2 Vol. Paris 1691. (Auszüglich Paris 1692.) Thomas: Eloge de René Descartes. Paris 1765. Fr. Bouillier l. c. Paris 1854. Neuestens: J. Millet, Histoire de Descartes avant 1637. Paris 1867. Idem de eodem depuis 1637, Paris 1870. Interessant zusammengestellt bei Kuno Fischer l. c. 1. Buch S. 147—261. — Ausserdem zu vgl. Ueberweg l. c. Thl. 3. S. 46. X. Schmid aus Schwarzenberg l. c. S. 2—25. — u. Vitae Renati Des-Cartes brevis descriptio als Einleitung in die Opera philosophica der Ausgabe Friderici Knochii 1692, die wir benützen.

von Fach und von dem Schlage der Antiken. Mit dem Bewusstsein, trotz seines Lerneifers und Lerngeistes nichts in der Schule gelernt zu haben und nichts zu wissen, schlägt er das Buch der Schule zu. Sein Geist öffnet sofort das naheliegende, vielversprechende Buch des Lebens. Weitere volle 16 Jahre wird mit gesteigerter Wissbegierde und dem Wahrheitsdrange eines Faust auf dem grossen Felde des menschlichen Handelns und Wandelns, des öffentlichen Denkens und Lebens gesucht, geforscht, geprüft. Descartes erscheint als kritischer und feinfühlender Zuschauer auf den verschiedensten, fast allen denkwürdigen und grossen Schauplätzen Europas, und bei allen ihn irgendwie ansprechenden, bedeutsamen Anlässen und Ereignissen. Wie die Philosophie in alle möglichen Zweige wahrer Wissenschaften hineinragt, so sucht unser Philosoph Fühlung mit allen ihm zugänglichen Gegenständen einer Erkenntniss. Aber der innere Dissens bei allen Reden und Meinungen, die eingewachsenen, ungeprüften Vorurtheile, die als Motive alle Sitten und Handlungen beherrschen, die Macht der Tradition, die allenthalben die Menschen blind in der Gewalt hält und treibt: diess Alles und gerade diess bestärkte den angefachten skeptischen Geist des Descartes; denn dieser ist von Natur aus so angelegt, — und darin liegt seine Grösse — dass es für ihn keine wahre Erkenntniss ohne klare und deutliche Einsicht in die Sache giebt, und diese hinwiederum nicht möglich ist, ohne eine bis zum ersten Grunde und letzten Einfachen vordringende Selbstthat der Prüfung. Und hier sehen wir den ersten Schimmer der neuen Forderung und der neuen Methode, die Descartes aufstellt und die aus seinem Geiste herausgeboren ist. Dieser grosse, fruchtbare Gedanke, der vom Anbeginn das Treibende und Leitende in der Kritik und Skepsis des Descartes war, konnte aber zum vollen und klaren Durchbruch bei ihm selbst erst gelangen, als er das einzig richtig belehrende Buch, das des eigenen Geistes aufgeschlagen hatte. Hier traf er das längst gesuchte „fundamentum inconcussum" aller menschlichen Erkenntniss, hier den Ruhepunkt seines unruhigen Geistes. — Also nicht die Skepsis und Kritik allein, nicht das Herumschweifen des Geistes ausser sich, und wären es tausend Welten, sondern einzig die Selbstversenkung des Geistes in lauterer Intuition kann auf die Quelle aller wahren Erkenntniss stossen.[1]) Und

1) Der Satz, dass der menschliche Geist alleinige Quelle wahrer menschlicher Erkenntniss sei, bildet noch heute die Grundlehre des Idealismus, in dem allein die Philosophie sich vollenden kann. Wie sollte auch, was in gar

dieses helle Licht der Einsicht ging dem Descartes an einem Wintertage, im Winterquartiere zu Neuburg a. D. 1619 auf. Jubel des Geistes und andachtsvolle Freude erfüllten da sein Inneres! — Die neuere Philosophie idealistischer Art war dadurch geboren. Das Heranwachsen dieses philosophischen Grundgedankens ist zugleich das System der Descartes'schen Philosophie, zu dem wir übergeführt werden können erst, wenn wir die erzeugenden Factoren desselben klar erkannt haben.

4. Die neue Methode [1]) und der Zweifel.

Von den vorhandenen Wissenschaften konnten in methodologischer Beziehung nur Logik und Mathematik in Betracht kommen. Aber Descartes fand in der alten Logik nebst vielen guten, wahren Regeln auch viele schädliche und überflüssige, welche von jenen so schwer zu trennen sind wie eine Minerva von einem Marmorblock. — Die Analysis der Alten ist bis zur Geistesermüdung an die sinnliche Anschauung geknüpft; ihre Algebra durch eingeführte Zeichen und Regeln zu einer verworrenen Kunst gemacht.

Das liess ihn eine neue Methode suchen, [2]) wozu der Anstoss ihm, und zwar schon in den Schuljahren, von der Mathematik ausging. Er findet hier die Analysis in der Algebra, bestimmt geometrische Grössen rein algebraisch. Er findet diess aber nur in Folge von Zerlegung und Zurückführung aller complicirter Zeichen und Grössen in die letzten und einfachsten Bestandtheile — also durch Analyse. Aus den gefundenen letzten Elementen konstruirt Descartes sodann in innerer Ordnung

---

keiner Beziehung und in keinem Zusammenhange mit dem erkennenden Geiste steht, je wahrhaft erkannt sein! Es liegt eitle Täuschung darin, wenn man von sog. objectiven Wahrheiten spricht in dem vulgären Sinn, als könnte etwas als wahr von uns bejaht werden, was nicht uns als Object gegeben ist. So wenig ein Object ohne Subject, so wenig ist Wahrheit ohne Uebereinstimmung und Einheit Beider in der Vorstellung möglich. Was ausser aller Beziehung zu meinem Geiste steht, ist dem Begriffe nach für mich nicht wahr, weil es für mich überhaupt nicht da ist. Dieser weitreichende Grundgedanke schwebte dem Descartes vor. Vgl. Schelling s. W.W. I. 10. p. 29.

1) Unter den Schriften des Descartes über seine Methode zu vergl. als wichtigste s. discours d. l. méth., seine Meditationes (bereits eine Anwendung derselben), von seinen posthumen Werken: Regulae ad directionem ingenii (vor den Meditat. geschrieben) u. s. recherche de la vérité par les lumières naturelles; in dialog. Form. Ueber Analysis und Synthesis zu vgl. ad Object. II. Respons. p. 72. Kuno Fischer l. c. S. 273 u. f.

2) de Methodo II p.

und logischer Abfolge alle möglichen algebraisch-geometrischen Aufgaben und findet hiebei aus klar erkannten Principien immer mehr Unbekanntes und Unklares bekannt gemacht und aufgehellt — Synthese. Und zwar kann die Synthese um so sicherer vollzogen werden, je genauer und vollständiger die Analyse war. Diese besorgt die Induction oder Enumeration. Dadurch erlangt der Geist hellen Einblick in jegliche Sache; dadurch erst klare, deutliche Erkenntniss. Und indem Descartes die Forderung klarer, gründlicher Erkenntniss an alle Wissenschaften stellt, gestaltet sich seine zunächst mathematische Methode zur Universalmethode, nach der alle Wissenschaften reformirt werden müssen. Das ist in der That sein kühner grosser Reformgedanke, mit dem er über die ganze Vergangenheit wie mit einem Schwamm hinwegfuhr, als wäre vor ihm noch nie wahrhaft philosophirt worden. Es steht dieses kühne Urtheil zu fest und begründet vor seinem Geiste, als dass wir daraus einen Vorwurf bilden dürften. Descartes vermisst bei allem Schulbetrieb der Wissenschaften eine freie, gründliche Untersuchung der vielen Voraussetzungen, die bei allen Disciplinen gemacht werden; er findet keine fertige und vollständige Analyse; er vermisst ferner eine feste Ordnung in der Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen: mit einem Worte eine wahre Synthese.

Dagegen fordert er von allen und für alle Wissenschaften: Vor Allem klare und deutliche, unmissdeutbare und unbezweifelbare Erkenntniss ihrer Gegenstände. Diese aber ist erreichbar durch vollständige Analyse; diese hinwieder kommt zuwege erst bei den unserem Geiste homogenen Elementen; diese tragen darum den Grund ihrer Erkenntniss in sich und der Geist erkennt sie aus sich und in sich, unmittelbar, intuitiv, klar und deutlich. [1]) Durch Intuition geht die Analyse in die Synthese über, welche in ihrer ganzen Ausdehnung ihre klare Beleuchtung von ihrem Grund und Anfange empfängt.

Nur was der menschliche Geist nach dieser analytischen-synthetischen Methode sich konstruiren kann, darf er als wissenschaftlich annehmen; was nicht, muss er abweisen, muss es bezweifeln. [2])

---

1) Hier ist das lumen naturale, das bei Descartes eine so grosse Rolle spielt, in seinem ersten Anfange zu erblicken; und darf dasselbe wegen seiner Wortähnlichkeit mit dem scholastischen, augustinischen nicht als leere Herübernahme seitens Descartes angesehen werden. Descartes hat nichts als das Wort entlehnt.

2) Vgl. Schelling s. W.W. I. 10—29. „Durch diesen Gedanken, dass in der Philosophie nichts für wahr gehalten werden dürfe, ausser was klar und deut-

Hier erscheint der Zweifel des Descartes in seiner Genesis, daher auch in seiner wahren Bedeutung. Der Zweifel ist die Kehrseite seiner Methode; ist also methodischer Zweifel, und hat nichts gemein mit der Art der alten Skeptiker; [1]) er hat als solcher seine Berechtigung und seine hohe Bedeutung. Der Descartes'sche Zweifel ruht bereits auf klarster Geisteseinsicht und verwehrt nur Jenem den Zugang zum Geiste, was nicht einen legitimen Zusammenhang mit demselben nachzuweisen vermag, was nicht in der klaren und einfachsten Form des Geistes selbst erscheint. Dieser Zweifel reinigt und behütet den Geist vor Selbsttäuschung; [2]) er disciplinirt den Geist zu scharfer Kritik und führt ihn immermehr zu klaren Erkenntnissen und Selbsterleuchtung. [3]) Descartesisch zweifeln heisst nur die Descartes'sche Methode negativ anwenden mit der bestimmten Absicht, damit einen festen Grund und Aufbau klarer Erkenntnisse oder wahrer Wissenschaft zu gewinnen. Dazu ist jetzt überzugehen.

5. Principienlehre des Descartes.

a. Weg zur ersten Gewissheit.

Die Fährte zum ersten Unbezweifelbaren ist bezeichnet durch die Reihe aller bezweifelbaren Gegenstände. Hiezu gehört ihm aber vorderhand Alles ausserhalb seines Geistes, [4]) da er nirgends die geforderte klare Erkenntniss antrifft. Wie er aber den Zweifel an den zweifelnden Geist selbst anlegt: bricht ihm die ganze Macht

---

lich erkannt ist und was im Zusammenhang mit einem unbezweifelbaren erkannt ist: ist Cartesius gross. Dadurch ist zum Erstenmale mit deutlichem Bewusstsein in die Philosophie der Begriff eines Princips mit einer gewissen Genealogie unserer Begriffe und Ueberzeugungen eingeführt." —

1) de Methodo III. p. 15. Nec tamen in eo Scepticos imitabar, qui dubitant tantum ut dubitent et praeter incertitudinem ipsam nihil quaerunt. Nam contra totus in eo eram, ut aliquid certi reperirem. — Ep. II. 2. Quamvis Pyrrhonii ex dubiis suis nihil certi collegerint, non sequitur nil potuisse ex iis colligi. — Der Descartes'sche Zweifel ist genau was Göthe (in Maximen und Reflexionen), „thätige Skepsis" nannte, „welche unablässig bemüht ist, sich selbst zu überwinden." Vgl. Huxley, Reden u. Aufsätze; l. c. S. 307.

2) ... „ut nulla prava consuetudo judicium a certa rerum perceptione detorqueat."

3) Der Zweifel des Descartes gleicht ganz dem Platon'schen Sichzurückziehen des Denkens. Phädon c. 10. 1. c. 30. Auch Aristoteles macht vom Zweifel die Erkenntniss des Zieles abhängig. Metaph. III. 1.

4) Vgl. Meth. IV. Medit. I u. II. Pr. philosoph. I. 1—5.

seines Zweifels.[1]) Hier findet er einen unbezweifelbaren Punkt, aber auch nur einen Punkt, nämlich bezüglich seiner Existenz. Er vermag an allem Sein zu zweifeln, aber nicht an seinem eigenen Sein, soferne und so lange er zweifelt; denn als Zweifelnder muss ich wenigstens existiren. Cogito (dubito) ergo sum![2]) —

Ich bin im Denken meiner Existenz gewiss — das die Fundamentalgewissheit des Descartes, und der Ausgangspunkt seiner ganzen Philosophie.[3])

Es kommt hier Alles darauf an, die innere Evidenz dieses Satzes einzusehen. Liegt darin wirklich ein unerschütterliches, wahres Wissen und worin ruht es dem Descartes?[4])

b. Bedeutung der ersten Gewissheit.

Das cogito ergo sum erklärt sich am besten aus seiner Entstehung. Dieser Satz entstand, als der Zweifel, als Thätigkeit des Geistes gedacht, sich selbst zum Gegenstand machte. Hier wurde der Zweifel vernichtet durch die aus dieser Zweifelsthätigkeit unmittelbar hervorbrechende Gewissheit. Worin liegt nun diese? Zweifeln heisst denken, geistig thätig sein; Thätigkeit *ist* etwas, selbst eine Art des Seins. Das Sein ist mit Thätigkeit in gewisser Art völlig identisch, wie Thätigkeit und thätig sein; und umgekehrt nicht sein und nichts sein. Die Einsicht dieser denkbar innigsten Verknüpfung und völliger Identität von Sein und Denken in dem Denkact ist nach Descartes sowohl klar d. h. abgegrenzt gegen anderes Sein, als auch distinkt d. h. abgegrenzt in eigener Sphäre; es ist eine clara et distincta perceptio.[5]) Der Geist sieht das rein intuitiv, oder auch per lumen naturale,[6]) d. h. durch seine eigene facultas cognoscendi a Deo innata (Pr. ph. I. 29) und nur dadurch allein. Cogito ergo sum ist darum dem Descartes „tamquam

---

1) „haereo tamen" Meth. IV. Medit. II.

2) Meth. IV. S. 17. Med. II. 9. Pr. ph. I. 10.

3) Der Satz „cogito ergo sum" findet sich inhaltlich schon bei Aristoteles, in der Patristik u. bes. bei Augustin, Thomas Aqu. aber nirgends als Princip erkannt und verwerthet.

4) Es kommt nicht auf die verschiedenen Auslegungen an, welche diesem Satze gemacht werden können (vgl. Schelling I. 10. 10.) oder gemacht wurden (vgl. Volkmann I, 141, Steinthal, Lichtenberg, Huxley), sondern welchen Sinn gab Descartes diesem Satze? und ob er in diesem Sinne wirklich haltbar sei. —

5) Pr. ph. I. 45.

6) Medit. III. 15.

res, quae per se nota simplici mentis intuitu agnoscitur."[1]) — Dasselbe erweist sich selbst in innerer Anschauung, darum bedarf es keines Erweises durch ein anderes höheres Princip, denn die intuitive Erkenntnissweise gilt dem Descartes als höchster Grad klarer Erkenntniss für den Menschen.[2]) — Descartes hätte gar nicht nöthig gehabt, einen scheinbaren Beweis aus der Unmöglichkeit des Gegentheils[3]) etc. anzufügen, da ja die Denkgesetze selbst auf der nämlichen clara et distincta perceptio, auf dem intuitus mentis simplex beruhen. Insofern nun der menschliche Geist im Selbstbewusstseinsacte seine erste innere Gewissheit besitzt und um diese allein, wie um ein Centrum, alle Sätze des menschlichen Wissens ansetzt, kann Descartes sagen: haec cognitio: c. e. s. est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat.[4])

Im angedeuteten Sinne ist also der Satz: cogito ergo sum in sich unerschütterlich gewiss und Princip der Philosophie; denn das menschliche Wissen kann nur vom menschlichen Selbstbewusstsein ausgehen und von da aus sich entwickeln, da wir ausserdem entweder kein menschliches Wissen, oder kein menschliches Wissen erzeugen könnten.

Der Einwand gegen die innere Gewissheit des Satzes c. e. s. als etwas Relativen[5]) trifft nicht zu; denn welch' höheren Grad der Evidenz vermögen wir uns dann noch zu denken, wenn die intuitive, unmittelbare Perception des Geistes nicht genügen sollte? Wenigstens bietet das Kant'sche Gewissheitskriterium der Allgemeinheit und Nothwendigkeit keinen höheren Grad,[6]) ja es ist ein solcher aber auch gar nicht mehr denkbar, so wenig als es in der Unmittelbarkeit selbst noch Grade geben kann. Gegen Schelling's[7]) sonst bedeutsame Bemerkung, dass der Descartes'sche Grundsatz wegen seiner inneren Beschränkung, insofern darin nur eine Art des Seins, also selbst ein

1) Resp. a. obj. II. p. 65.
2) Vgl. Ep. I. 103.
3) Cf. Meth. III. bes. Pr. ph. I. 7. I. 52.
4) Pr. ph. I. 7. 10. —
5) Siehe bei Ueberweg Grdrss. Th. 3. p. 51. Anm.
6) Vgl. Dr. G. Glogau Darstellung und Kritik des Grundgedankens der Cartesianischen Metaphysik, in Ulrici's Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik. Halle, Pfeffer 1878. Bd. 73. H. 2. p. 229, 237.
7) S. W.W. I. 10. S. 10.

zufälliges, zweifelhaftes Sein behauptet wird, selbst zweifelhaft werde: ist zu bedenken, dass die innere Evidenz des Satzes in seinem Kreis und Bereich dadurch nicht im mindesten erschüttert werden kann und eine andere, weitergreifende Gewissheit nicht behauptet wird. Es wird nur ausgesprochen: Wenn ich denke, bin ich; und hiebei ganz ausser Frage gelassen, ob ich denke und ob es mit meinem Sein auch ausser meinem Denken noch eine andere Bewandtniss habe, oder nicht. Der ganze Satz ist allerdings hypothetisch und dem Denken aufhebbar; aber die inneren zwei Momente desselben Denken und Sein sind es nicht mehr; eines ist vom anderen absolut untrennbar, identisch und diese Identität ist in der Gewissheit ausgesprochen. Das ist aber eine völlig unabhängige Wahrheit, wahrhaft primum principium. — Wir berufen uns hiebei auf Ep. I. 118,[1]) die einen genauen Commentar unserer Exposition liefert. Clerselier fragt den Descartes: quodnam nempe sit illud principium, quod pro primo assumi debeat. Descartes antwortet mit einer Unterscheidung im Gebrauche des Wortes Princip. In einem Sinn kann unter Princip verstanden werden eine: notio aliqua communis clara et generalis,[2]) woraus wie aus einem Obersatze eines Syllogismus ein Anderes erwiesen werden kann. Dieses Andere ist nicht eine neue Existenz, sondern der schliessenden Vernunft in einem anderen Licht vorgestellt und dadurch überzeugender und annehmbarer geworden. Diese Art von Princip aber sagt Descartes nützt uns wenig und macht uns um nichts gescheidter. — In anderem Sinne dagegen kann Princip sein „ens aliquod, cujus existentia sit nobis notior ullorum aliorum entium existentia, ita ut principii loco apud nos esse possit ad ea cognoscenda.“ In diesem Sinne ist Princip und zwar primum principium, „quod anima nostra existit.“ — Nicht nur ist uns diess das Gewisseste, sondern auch in sich unbedingt, und ohne Beziehung auf ein Vorausgehendes und ein Nachfolgendes; und es dient zudem zur Auffindung sehr vieler anderer Erkenntnisse[3]) und Existenzen.

---

1) Vom 16. Juli 1646 an Clerselier.

2) ibid. Descartes führt als Beispiel an den Satz des Widerspruches: impossibile est idem simul esse et non esse.

3) Ep. I. 118. Addo etiam non esse conditionem in primo principio requisitam, ut ceterae propositiones possint ad illud reduci, et ex illo probari; satis est ut possit permultis reperiendis inservire nec ullum aliud sit, a quo pendeat aut quod ipso prius inveniri possit; . . . cum e contra utilissimum sit Dei

Der Sinn, welchen Descartes also mit seinem Grundsatze verband, bei all' seinen Schriften und gegen alle Einwände festhielt, ist somit bis zum wünschenswerthesten Grade evident gestellt.

c. Deduction aus dem Princip.

In der Entfaltung seines fruchtbaren Grundgedankens kommt Descartes zunächst auf ein Doppeltes, ein Formales und Materiales.

Formell liegt darin wie im Keime ein allgemeingiltiges Kriterium der Gewissheit. Descartes bringt es zur Geltung durch folgendes Räsonnement: Sein und Denken sind im Denkacte verbunden und als solches auf das Gewisseste erkannt durch Intuition des Geistes, durch clara et distincta perceptio, durch unmittelbare klarste Einleuchtung. Darin liegt der höchste Grad menschlicher Gewissheit. Alles aber, was ebenso klar und deutlich percipirt wird, wie das eigene Sein, mag es ausser diesem, oder in diesem, oder zu diesem stehen: muss ebenso gewiss und wahr sein. Also darf als allgemeine Gewissheitsregel, als aus der ersten Gewissheit abstrahirt, gelten: „illud omne esse verum, quod clare et distincte percipio".[1]) Descartes bekleidet hier schon das Subject mit der Macht über Objectives und bringt Letzteres mit Ersterem in einen innigen, konsequenten Zusammenhang. Die entwickelten Begriffe erhalten eine innere Ordnung, Festigkeit und Genealogie, wodurch erst Wissenschaft in wahrem Sinne geboten wird. Damit ist allerdings auch die entschiedenste Losreissung von aller Autorität in der Philosophie ausgesprochen und die Freiheit der Letzteren für immer errungen worden.[2])

In materieller Hinsicht entwickelt Descartes aus seinem Princip eine das Wesen des Denkenden betreffende Bestimmung, ein Prädikat des Subjects. Von der Gewissheit, dass das Denkende existire, sucht er zu erforschen, was das Denkende sei.[3]) Descartes wählt hiezu einen negativen Weg.[4]) Nach Abweisung aller von uns verschiedenen

---

primum et deinde omnium creaturarum existentiam ex propriae suae existentiae consideratione stabilire.

1) Medit. III. 13.

2) Schelling s. W. W. I. 10. p. 8.

3) Princ. phil. I. 8. Meth. IV. p. 19. Medit. II.

4) Pr. ph. I. 8. Haecque est optima via ad mentis naturam ... agnoscendam: Examinantes enim quinam simus nos, qui omnia quae a nobis diversa sunt supponimus falsa esse, perspicue videmus, nullam extensionem nec figu-

Elemente, die uns auf diesem Wege begegnen, bleibt als klarer Rest nur das Denken allein übrig; das Denken also gehört ausschliesslich zu unserem Wesen, Denken ist unsere eigenste innerste Natur. Das Denken, als geistige Thätigkeit fordert aber eine tragende Substanz; Descartes nennt diese: Ich, Geist, Seele; als Inbegriff des ganzen Denkens. Cogitatio, substantia cogitans, ego, mens, anima rationalis, sind identische Begriffe.[1]) Descartes thut sich etwas zu gute, dass er zuerst die Bestimmung getroffen hat, dass wir im Grunde nichts als eine denkende Substanz sind und nichts, als unsere Gedanken in der Gewalt haben.[2])

Damit hätten wir den ersten Grundbegriff der Descartes'schen Psychologie entwickelt.

Der Begriff der Leiblichkeit ist der zweite psychologische Grundbegriff, den wir nunmehr im Fortgange des Systems zu suchen haben.

Der Begriff des Körperlichen ist vorderhand noch unserem Geiste unerfassbar. Aber die Möglichkeit Gegenständliches zu percipiren sahen wir schon zum Theil wenigstens in der Gewissheitsregel. Gelingt es uns, Körperliches derselben zu unterstellen, so hätten wir darüber irgend eine unläugbare Gewissheit gewonnen. Aber eben der Weg zum Objectiven, Körperlichen ist unmittelbar für den Descartes'schen kritischen Geist nicht erreichbar. Der Zweifel kehrt hier eine Sinnestäuschung nach der anderen hervor. Es bleibt daher bezüglich einer Gewissheit über das Körperliche nur der mittelbare Weg des Beweises, der Ableitung aus einem Mittleren. Dieses ist Gott. Die cartesianische Entwicklung seines Principes bis zu diesem bezeichneten Punkt ist bündig gegeben folgende.

Zunächst sucht Descartes in sich selbst mit dem lumen naturale (reflexives Denken) Objecte einer clara et distincta perceptio. Ein

---

ram, nec motum localem, nec quid simile quod corpori sit tribuendum, ad naturam nostram pertinere: sed cogitationem solam.

1) Meth. IV. p. 18. Ego i. e. mens, per quam solam sum, qui sum. Med. II. 10. Rat. geom. m. disp. defin. VI. Medit. VI. III. 26. Ep. I. 84. I. 103. II. 10. II. 84. Resp. V. p. 216.

2) Notae in progr. quoddam (v. 1647.) p. 154. u. Ep. II. 2. Zwar hat ähnliche Gedanken schon Augustin u. Descartes' unmittelbarer Vorgänger P. Charron ausgesprochen (vivere animae est cogitare. d. l. sagesse I. 1.) aber nicht in einer principiellen Ableitung.

solches findet er vor Allem und in hervorstechender Weise in der in ihm liegenden Idee Gottes. Wie kommt er dazu? — In Consequenz seiner Methode, seines Zweifels, seiner Selbstbetrachtung. Gemäss seiner Methode muss er zweifeln, zweifeln an Vielem. Der Zweifel involvirt wie die Methode, als wirksames Geistesstreben nach unanfechtbarer Wahrheit, selbst schon den Begriff des Unvollkommenen in sich und den Gegenbegriff des Vollkommenen in einem Anderen. Ja der Begriff eines Vollkommenen, für sich über allen Zweifel Erhabenen, ist ein Prius gegen die Erkenntniss eigener Unvollkommenheit; aber freilich nicht ein Prius ratione temporis; vielmehr sind beide Erkenntnisse zumal mit der Selbstkenntniss gesetzt. Also ist mit dem Selbstbewusstsein auch das Wissen um ein Vollkommenes implicite vorhanden. Woher ist diese Idee und wie ist sie da? Mein unvollkommenes Wesen kann weder formaliter noch eminenter die Ursache davon sein. Auch die sichtbare Welt kann dieselbe nicht bewirken, da ich höher stehe als diese, und diese ein Accidenz von mir sein könnte. Also muss sie von Gott selbst kommen. Also ist klar und deutlich, folglich wahr, dass Gott wirklich existirt. — Diess der Grundgedanke des Descartes'schen Gottesbeweises [1]) per effectum. Descartes stellt auch einen ontologischen Beweis auf, den er von dem Anselmischen gegenüber seinem theologischen Gegner Caterus aus Antwerpen unterscheidet [2]) und in sich zwar beweiskräftig hält; aber wegen Nichtbeachtung aller inneren Momente desselben könne dieser Beweis leicht für ein Sophisma gehalten werden, daher er demselben den aposteriorischen vorgezogen und diesen in der 3. Meditation nach Kräften erläutert habe.

Steht Gott für uns fest, so ist dessen Wesen näher zu bestimmen. Dazu kann das Denken um so leichter gelangen, als bei Gott Existenz und Wesen nothwendig und ewig vereint sind (worauf eben das Ontologicum sich stützt). Gott ist demnach: Ens summum et aeternum, omniscium et omnipotentem omnis bonitatis et veritatis

1) Bekanntlich hat Descartes einen apriorischen (cf. z. B. Resp. ad obj. I. p. 52, 55) und aposterischen (per effectum) Gottesbeweis aufgestellt. Letzterer ist ihm der gewichtigere. Vgl. Ep. III. 113 ad Mersennam Ep. I. 81. II. 16. 76. Medit. III. p. 21. ib. V. Pr. ph. I. 14. Rat. geom. disp. Prop. 1—3. Vgl. hiezu J. Huber Die Cartesianischen Beweise vom Dasein Gottes. Augsburg 1854. — Kuno Fischer l. c. S. 312 u. f. S. 420.

2) Resp. ad obj. I. p. 52—55.

fons, rerum omnium creator etc.[1]) Von allen Vollkommenheiten kommt dem Descartes die intellectuell-moralische namentlich in Betracht,[2]) die Veracitas Dei; denn hierin sieht er die unumstössliche Schutzmauer gegen alle Selbsttäuschungen in innerer und äusserer Perception. Erst mit der Erkenntniss eines wahrhaften Gottes glaubte Descartes seine zweifelnde Vernunft gänzlich beschwichtigen zu können.[3]) Dieser Punkt kehrt so sehr in den Vordergrund, dass von der Veracitas Dei alle Gewissheit und auch die Generalregel der Gewissheit selbst bedingt erscheint.[4])

Auf den ersten Blick entdeckt das Denken in dieser Auffassung gegenüber früheren Aufstellungen eine Inconvenienz, einen Cirkel. Die Pariser Professoren und Gelehrten, wie der gelehrte Augustiner Arnauld wenden diese Kreisbewegung im Denken in ihren Objectionen[5]) dem Descartes zu deutlich hervor, als dass dieser davon hätte Umgang nehmen können. In der That aber ist dieser Cirkel nur scheinbar und von Descartes bereits überwunden, ehe seine Gegner ihn bekämpfen. In den betreffenden Repliken[6]) macht Descartes auf die in den Meditationen implicite vorgetragene doppelte Art unserer Erkenntniss aufmerksam: auf die unmittelbare Erkenntniss der Principien und die mittelbare durch Beweis aus den Gründen. Erstere vollzieht sich durch einfache, klare und deutliche Wahrnehmung, letztere durch Zurückführung alles Abhängigen auf seinen letzten Grund, Gott. Die Gewissheit ist in beiden Fällen gleich möglich, vollzieht sich aber das einemal ohne, das anderemal nur mit Herbeiziehung Gottes (principielle und wissenschaftliche Erkenntniss). Da aber die Ueberzeugungskraft der Beweisgründe doch immer wieder von unserer klaren und deutlichen Einsicht in dieselben abhängt, so ist

---

1) Pr. ph. I. 22. 24. Medit. III. p. 18.

2) Pr. ph. I. 29. Primum Dei attributum, quod hic in considerationem venit, est, quod sit summe verax. — Medit III. 21. aus dem Begriffe Gottes abgeleitet.

3) Vgl. hiezu Rosenkrantz W. d. W. Bd. II. S. 287.

4) Meth. IV. p. 21. Etenim hoc ipsum, quod paulo ante pro regula assumpsi, nempe illa omnia, quae clare et distincte concipimus vera esse, non aliam ob causam sunt certa, quam quia Deus existit, Cf. Med. III. 14. V. 30. Pr. ph. I. 13.

5) Erstere in Object. II. tertio. p. 57; Letzterer in Object. IV. p. 102.

6) Responsiones ad obj. II. p. 65 u. 66. u. resp. a. obj. IV. p. 117. beidemal unter Bezugnahme auf Medit. V. p. 29 u. 30.

und bleibt für uns in beiden Fällen die clara et distincta perceptio als oberstes Erkenntniss- und Gewissheitsprincip bestehen und ein Cirkel somit ausgeschlossen.[1]) Denn, sagt Descartes: „quacunque tandem utar probandi ratione, semper eo res redit, ut ea me sola plane persuadeant, quae clare et distincte percipio.“[2])

Die Welt hat Descartes im Stadium seines Zweifels den trügerischen Sinnen und einem trügerischen Wesen preisgegeben. Beide Abgründe für die Gewissheit in Bezug auf die körperliche Welt sind nunmehr durch die untrügerische geistige Perception und durch die gesicherte untrügliche Natur Gottes überdeckt, die Welt in integrum restituirt[3]), ihre mögliche Existenz gerettet. Die wirkliche erreicht er durch folgendes Räsonnement.

In weiterer Reflexion zeigt sich uns die Idee eines Körperlichen, eines von uns verschiedenen Daseins. Diese Idee muss eine Ursache haben, und zwar eine ausser uns liegende, da wir klar sehen, dass wir diese Idee nicht selbst bildeten, sondern in uns vorfanden. Gott kann aber diese Ursache nicht sein, weil wir uns unter dem Körperlichen etwas von Gott Verschiedenes vorstellen und es seiner Wahrhaftigkeit widerspräche, wenn wir uns bei unseren Sinnesaffectionen durch körperliche Dinge täuschten. Also muss unseren körperlichen Vorstellungen eine wahre Existenz ausser uns und Gott zukommen, also Materielles wirklich existiren (proinde res corporeae existunt).[4]) Weder allen seinen zeitgenössischen, noch folgenden Anhängern wollte dieser Beweis genügen. Cordemoy, Fardella, Malebranche recipirten ihn nicht ganz. Letzterer namentlich fordert von Gott noch eine besondere Versicherung von der Wirklichkeit der Welt. Allein ein Einwand von einem unbekannten Zeitgenossen,[5]) beweist, dass der lebendige Punkt des cartesischen Beweises nicht immer getroffen wurde und Descartes sich veranlasst sah, denselben eigens

---

1) Es bleibt auffallend, dass v. Kirchmann in s. Uebersetzung der Meditationen Anm. 52. S. 91. (Philos. Bibliothek Bd. 25. Berlin 1870) schreiben konnte: „Es bleibt auffallend, dass Descartes diesen Cirkel nicht selbst bemerkt hat.“

2) Medit. V. p. 29.

3) Wie Schelling treffend bemerkt s. W. W. I. 10. p. 24.

4) Medit. VI. p. 34 u. 35. Pr. ph. II. 1.

5) Derselbe führt sich unter dem Namen „hyperaspistes“ ein. Vgl. Ep. II. 15. p. 69.

hervorzuheben. „Non enim rerum materialium existentiam ex eo probavi, quod earum ideae sint in nobis, sed ex eo, quod nobis sic adveniant, ut simus conscii, non a nobis fieri, sed aliunde advenire.“ [1])

Unsere Entfaltung des Grundgedankens hat das körperliche Sein erreicht und hat nun noch dessen Wesen zu bestimmen, um auch in dem Besitz des zweiten psychologischen Grundbegriffes zu sein.

Um den Begriff des Körpers rein zu gewinnen, muss auf den Gegensatz gesehen werden, den das helle, klare Denken zwischen der Vorstellung von sich selbst und von den materiellen Dingen aufstellt. Und ziehen wir vom Körper der sinnlichen Vorstellung alle rein subjectiven und sinnlichen Qualitäten ab, so bleibt für den Körperbegriff nichts übrig als die reine Materialität oder die Ausdehnung. „In eo tantum consistit natura corporis quod sit res extensa.“ Wir erinnern uns hier sofort an die res cogitans. Diese zeigte sich als eine in sich gekehrte, körperlose Substanz; jene (res extensa) erweist sich jetzt als selbst- und geistlose, ausser sich gesetzte Substanz (Natur). Erst, wenn der Geist sich rein denkend der körperlichen Natur zuwendet, wird diese Object und erscheint als träges, geistloses, bloss ausgedehntes Wesen.[2])

So erheben sich aus der Grundlegung der Psychologie des Descartes wie zwei Grundsäulen die beiden Begriffe: Substantia cogitans und subst. extensa. Auf dieser Boussole haben wir jetzt die Psychologie selbst aufzubauen.

---

1) In der Erwiderung gegen den hyperaspistes in Ep. II. 16. p. 76. (25. Juli 1641.)

2) Pr. philos. II. 4. 9. 11. In Buch II—IV. pr. ph. legt Descartes das System seiner Naturphilosophie dar.

II. Theil.

Aufbau der Descartes'schen Psychologie.

1. Uebergang zum anthropologischen Problem.

Die bisherige Entwicklung beschrieb eine Halbkreislinie, auf deren Mitte und Höhe Gott steht und an deren beiden diametralen Enden die geistige und körperliche Substanz liegen. Wir haben ein zweiendiges System wie ein ähnliches später Jacobi im Kant'schen entdeckte; ein System mit zwei Hörnern, deren Spitzen keinerlei Berührung zulassen; es ist der ausgesprochenste Dualismus wie er schärfer von Descartes nicht mehr ausgeprägt wurde. Geist und Körper stehen zu einander wie a und non a, welche über und unter sich nichts gemeinsam haben, als den schöpferischen Grund.

Nun soll die Entwicklung von diesen Gegensätzen aus fortgeführt werden. Diess scheint zunächst in der Weise möglich, dass wir sowohl die denkende, wie die ausgedehnte Substanz, jede in ihrer Art und Grundbestimmung fortleiten und entfalten bis zu einem bestimmten Punkte. Aber unsere Aufgabe geht dahin, beide Substanzen bis zur gegenseitigen Vereinigung, Ineinsbildung und innigsten Zusammenschliessung fortzuentwickeln, also eine Entwicklung des Geistigen im Körperlichen und des Körperlichen im Geistigen in einer Natureinheit begreiflich zu machen; denn diese Forderung liegt im anthropologischen Problem. Gerade diese Forderung scheint aber nach Descartes' Principien gänzlich unmöglich und unanfassbar.

Und doch drängt sich dieses Problem einem jeden Denker mit Gewalt auf. Wie erst einem Descartes? An seiner eigenen Natur, an jedem Menschen, den er sah und studirte, erblickte er das uralte

Problem als eine an ihn gerichtete philosophische Frage. Er hat den Menschen von seiner Philosophie ausgeschlossen, und soll nun doch, um der Erfahrung und sich gerecht zu werden, denselben in seiner ganzen Integrität wiederherstellen und in den Kreis seiner philosophischen Weltanschauung einführen. In Consequenz seiner Principien scheint ihm diese Aufgabe absolut nicht zu gelingen, und doch bemüht er sich, dieselbe in seinen Gedankenkreis aufzunehmen und zwar nicht zum Schein und nebenbei, sondern tiefernst; er schreibt einen tractatus de homine, de formatione foetus: und den für unseren Zweck wichtigsten: de passionibus animae. Der Philosoph Descartes steht hier im grossen Geisteskampf gegen den Menschen Descartes, gegen sich selbst. Es wird für alle Zeiten interessant bleiben, den tiefblickenden und weitsehenden Denker Descartes in dieser Kampfesstellung zu betrachten und bis zum Ausgang seines Streites zu verfolgen.

2. Das anthropologische Problem.

Das anthropologische Problem stellt sich ein mit dem Versuche, einen bewussten Geist in einem Körper natureinheitlich zu begreifen. Es kommt hier Alles auf den Ausgangspunkt an, von dem aus man zur Lösung dieses Problems herantritt. Das Körperliche aus einem Geistigen zu begreifen ist nicht nur keine Unmöglichkeit, sondern vielmehr die Grundforderung aller Philosophie; nur darf dieses Geistige nicht ein Individuelles, Geschaffenes sein. Ebensowenig ist es unmöglich, das Geistige aus dem Körperlichen zu begreifen. Denn ist das Körperliche zuerst aus einem geistigen Grunde erfasst, so hat dasselbe schon vom Anfang an die Tendenz zum Geistigen in sich. Dagegen kann der Dualismus durch äquipollente Gegensetzung von Geist und Körper nie eine Vermittlung, also auch kein Mittelwesen begreiflich machen.

In Bezug auf vorwürfiges Problem hat scheinbar Aristoteles eine viel günstigere Position gefasst als Descartes. Hätte Ersterer seinen bedeutungsvollen Begriff des Werdens tiefer begründet und consequenter durchgeführt, so hätten wir an seinem Versuche nicht mehr viel zu verbessern. So aber hat er zu seinem von der körperlichen Seite heraufgeführten Nus patheticos den Nus poëticos plötzlich von Aussen herzukommen lassen und so sein geniales Unternehmen, seine Weltkonstruction aus einheitlichen Prinzipien mit einem fatalen Dualismus abgeschlossen.

Die christlichen Scholastiker suchten allerdings diesen vorgefundenen Zwiespalt im System zu heben. [1]) Aber sie konnten denselben nicht überwinden, da ihre Principien zu wenig speculativ untersucht worden waren. Und wenn Descartes mit dieser Vergangenheit principiell abgebrochen hat, so mag es vorderhand offen bleiben, ob er damit gewonnen oder verloren hat, selbst wenn man an die schroffen Ausläufer seines Systems denkt. Eine halbe Entwicklung ist so wenig eine wahre, wie eine ganz verfehlte. Man sieht aber den Vortheil sofort auf Seite des Descartes, wenn man sich vorstellt, dass bei Aristoteles und den Scholastikern Anfang und Ende mangelhaft waren und nur die Mitte ihrer Entwicklungen zu einer scheinbaren Grösse sich erhob; während man sogleich einsieht, dass Descartes mit seinem neugelegten unerschütterlichen Grund und Anfang zu ganz anderer Leistung berechtigt sein kann. Wenn der Fortschritt in der Entwicklung, also bei ihm gerade die Mitte, nicht immer dem Anfang entsprach, so kann das Niemand wundern, der die Stelle und Aufgabe eines Reformators ins Auge fasst. Dass bei Descartes brauchbarere Elemente geboten sind, als in der sogenannten Philosophie der Vorzeit, beweist der rasche Fortgang, den die Entwicklung von ihm aus genommen hat. Während Aristoteles in zwei Jahrtausenden keine principielle Fortbildung erfuhr, sehen wir von Descartes aus eine lebenskräftige Bewegung anheben, die in scheinbarer Ueberstürzung in zwei Schritten den Dualismus ihres Urhebers hinter sich lässt, in Spinoza [2]) das einzig berechtigte philosophische Princip, das monistische, klar andeutet und nach 1½ Jahrhunderten bereits durch den zweiten Spinoza, Schelling auch klar ausführt.

Um das anthropologische Problem näher ins Auge zu fassen, so enthält dasselbe drei weitere Probleme in sich. Der Mensch, nach seiner rein leiblichen Seite dargestellt, gibt die Lösung des physiologischen; derselbe nach seiner rein geistigen Seite vorgeführt, gibt die Auflösung des pneumatischen, ethischen Problems; beide sind nur propädeutisch für das die beiden Seiten des Menschen in ihrem tiefsten, wesenseinheitlichen Grunde umfassende Centralproblem, das psychologische. [3]) — Alle drei Probleme hängen unter sich

1) Cf. Thom. Aqu. S. c. gent. l. II. c. 68. u. A.

2) Auf den übrigens Descartes selbst schon hinzeigt. Medit. VI. p. 35. Vgl. hiezu die Ausführung v. K. Fischer p. 421.

3) Descartes fasst das physiologische Problem an in seinem tractatus de homine und in seiner Embryologie (tract. de formatione foetus); das psycholog.

innig zusammen und müssen wir desshalb in unserer Entwicklung derart fortschreiten, dass wir zuerst alle Voraussetzungen des psychologischen Problems gründlich und bündig fassen und dadurch die Lösung des Letzteren nicht nur vorbereiten, sondern der Hauptsache nach auch schon vollenden.

8. Das psychologische Problem.

Die Entfaltung der Descartes'schen metaphysischen Principien hat uns auf die zwei diametralen Begriffe: res cogitans und res extensa geführt (die beiden Grundbegriffe für die Geistes- und Naturphilosophie). Beide Disciplinen hat Descartes, erstere mehr zerstreut, letztere dagegen in meisterhafter systematischer Entwicklung in seinen Principien der Philosophie durchgeführt. In beiden Entwicklungsreihen kommt indess in Consequenz der Principien kein Ansatz von psychologischen Begriffen oder einer Möglichkeit einer Durchdringung und wesenseinheitlicher Entfaltung beider Substanzen vor. In Gemässheit der metaphysischen Entwicklung scheint also bei Descartes eine Psychologie jetzt schon unmöglich. Allein, was sein Idealismus nicht zu leisten vermag, das versucht er durch den Empirismus zu erreichen, indem er auf dieser Basis im Menschen nach einem Grundphänomen forscht, das dann begrifflich gegeben (ähnlich den metaphysischen Grundbegriffen Cogitatio und Extensio) die wissenschaftliche Grundlage für die Lösung des psychologischen Problems bilden soll. Seinen rein empirischen, psychologischen Grundbegriff will aber Descartes nicht in der Luft schweben lassen, sondern versucht denselben durch allerlei künstliche und wissenschaftliche Mittel auf die metaphysisch bis zu einem gewissen Punkt entwickelten Begriffe aufzusetzen. Von da ab erst kann seine Psychologie mit den gemischten, idealempirischen Begriffen sich selbstständig vollenden.

Dieser leitende Grundgedanke bestimmt auch die Wege und Grenzpunkte unserer vorgestellten Entwicklung. Wir haben die beiden metaphysischen Begriffe: Cogitatio und Extensio genau soweit fortzubilden und auszubauen, bis Descartes von anderer Seite her auf diese zwei Säulen den Schlussbogen aufsetzt, oder, um ein

---

Problem in seinem tractatus de passionibus animae; — das ethische in Briefen an die Königin Christine von Schweden und bes. an die Princessin Elisabeth von der Pfalz, sowie auch im tract. de pass. anim.

anderes ähnliches Bild zu gebrauchen, bis er auf die beiden Grundmauern den Dachstuhl setzt. Propädeutisch ist darum zuerst die Lehre vom Geiste und Körper, jedes separat und grundzügig, thematisch sodann die Lehre von der Natureinheit von Geist und Körper im Menschen zu geben.

A. Lehre von der Seele.

a. Ursprung der Seele.

Durch einen einfachen Denkact hat sich Descartes in den unbestreitbaren Besitz des denkenden Subjectes gesetzt. Dieses wurde in unmittelbar folgender Reflexion als Ich, Geist, vernünftige Seele bestimmt. Darunter darf vorderhand noch nicht die menschliche Seele, sondern nur ein denkender Geist, eine vernünftige Seele überhaupt verstanden werden.

Das Selbstbewusstsein steht an der Spitze der Entwicklungsreihe menschlicher Erkenntnisse; also muss von da aus zu neuen Gewissheiten fortgegangen werden. Wir haben oben diese Linie punktirt und (nach Anweisung unseres Philosophen in seinen drei Hauptschriften [1]) nach der Feststellung der Existenz des Denkenden sogleich auch dessen Wesen bestimmt. Allein zwischen die beiden Fragen: o b ich bin und w a s ich bin schiebt sich noch eine andere, neue Frage ein, die nach dem Ursprung des Denkenden, oder w o h e r ich bin?

Mit der noch ganz leeren, dürftigen Gewissheit seines eigenen Seins kann ohne die zu erledigende Zwischenfrage eine neue volle Erkenntniss nicht gewonnen werden. Ja, die Frage nach dem Ursprunge der Seele erhebt sich bei Descartes zugleich mit dem Acte des Selbstdenkens. Schon dadurch, dass dieses Sichselbstbesitzen im Denken als Selbstüberwindung des allgemeinen Zweifels an einem Punkte, am Zweifelnden nämlich, sich erwies, ist ein über das eigene Sein hinausweisendes und hinausliegendes, vollkommenes Sein anerkannt, Gott. In Gott sucht, findet und besitzt die Seele ihr Sein. Gott also der Grund der Seele, die Seele ein Geschöpf Gottes.

---

1) Seine Methodenlehre, seine Principienlehre und seine beiden vermittelnden Meditationen.

Dies erweist Descartes auch indirect dadurch, dass die Seele nicht in dem Materiellen ihren Grund haben könne, ergo geschaffen sein müsse.[1])

Nun stellt sich sofort die eben so wichtige, als kitzliche Frage[2]) ein, wie die Entstehung der Seele aus Gott von Descartes vorgestellt wurde. Wenn auch Descartes entschieden an der Schöpfung der Seele durch Gott festhält, so konnte er doch damit nicht den herkömmlichen nur negativen Begriff einer creatio ex nihilo verbinden, sondern musste zu einer positiven Bestimmung vorgehen. Zwar lag die Frage nach der Art der Erschaffung und Entstehung des Geschaffenen dem Descartes immer etwas ferne vermöge seines Intellectualismus; aber doch ist er vielfach genöthigt, seinen Schöpfungsbegriff irgendwie zu erläutern.

Er unternimmt diess am deutlichsten in einem an Chanut in Stockholm adressirten, aber für die Königin Christine von Schweden bestimmten Briefe.[3]) In seiner Erörterung über die wahre Liebe bezeichnet er als Weg dazu: „ut attendamus eum (Deum) esse mentem sive cogitans quid, qua in re, cum animae nostrae natura cognationem habeat, animum inducimus illam esse a suprema ejus intelligentia emanationem quandam et divinae quasi particulam aurae." Zur Ergänzung des Descartes'schen Schöpfungsbegriffes citiren wir noch Ep. I. 110.[4]) Darin wird Wollen, Erkennen und Schaffen in

1) Meth. V. 31. Ostenderam, eam (animam rationalem) nullo modo e materiae potentia educi posse, . . . sed necesse esse ipsam creari.

2) Wir halten es für einen völligen Mangel an Speculation, wenn man, wie jetzt häufig geschieht, auf die Art der Entstehung des bedingten Seins aus einem unbedingten Sein gar nicht mehr eingeht. Diese Forderung der Speculation damit abweisen, dass man einfach erklärt: „Für mich ist die Materie da und gegeben" — heisst die andere Erklärung auf sich nehmen: „Für mich ist die Speculation nicht da, für mich ist sie nicht gegeben!" — Ein Muster ernster und klarer Speculation hat im fragl. Punkte gegeben W. Rosenkrantz. W. d. Wissens, bes. in s. Ideenlehre Bd. I. § 52 ff. u. in s. Principien der Naturwissenschaft und Theologie, in letzterer als Einführung seiner allgem. Principienlehre.

3) Ep. I. 35. 1. Febr. 1647.

4) An einen Freund des P. Mersenne, des besten Freundes Descartes'. April 1647. „Porro rogas quid fecerit Deus, ut illas produceret? Dico ex hoc ipso, quod illas (creaturas) ab aeterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit, aut vero illas disposuit et fecit. In Deo enim idem est velle, intelligere et creare neque horum unum alio prius est, nequidem ratione."

Gott völlig identisch und als ewige Handlung gesetzt. In einem etwas beleuchtenden Zusammenhang mit diesem Gedanken kann der weitere gebracht werden, dass die Seele nur als limitirte Gottesnatur gedacht werden könne.[1])

Selbstverständlich enthalten diese wenigen Andeutungen keine Schöpfungslehre; sie deuten eben nur die Anschauungen des Descartes an, dass nämlich die Seele in Gott ihren schöpferischen Grund habe und in einem ewigen Acte nach Art einer Emanation ihr Dasein empfangen hat. In consequenter Fortbildung dieses Gedankens wäre wohl eine pantheistisch benannte Lehre zu Tage getreten, in der wir aber gesunde Keime und Ansätze zu einer wissenschaftlichen Schöpfungslehre nicht verkennen dürften.

Es ist ferner nur Consequenz aus dem Vorigen, wenn Descartes die theologische Lehre vom Concursus Dei acceptirt. Damit, dass ein Ding geschaffen ist, hat es nur momentanen Bestand; denn mehrere Momente einer Dauer lassen unter sich keine ursächliche Abhängigkeit erkennen; also liegt in einem Moment kein Grund der Fortdauer in einem weiteren;[2]) also kann die Fortdauer nur hergestellt werden durch eine nachfolgende schöpferische Macht aus dem einen göttlichen Grunde, durch fortwährend sich erneuernde Schöpfung, durch einen continuirlichen Schöpfungsact. Die Seele bedarf demnach zu jedem ihrer Seinsmomente der erhaltenden Macht Gottes, des Concursus Dei, Conservatio est creatio continuata (Augustin). Auch darin müssen wir einen richtigen speculativen Gedanken erkennen, der allerdings kaum angedeutet, geschweige ausgeführt ist.

b. Wesen der Seele.

Die Seele kommt zum Dasein und Bestand durch Gottes Schöpfermacht und zur Erkenntniss ihrer Existenz durch ihr Denken. Gott hat für die Seele bereits in doppelter Hinsicht eminente Bedeutung; er ist ihr oberster Seinsgrund und wie oben dargelegt wurde, auch

---

1) Ep. I. 103. Naturae intellectualis idea absque omni limitatione considerata ea est, quae repraesentat nobis Deum, limitata vero angelum aut animam rationalem".

2) Med. III. 20. Ex eo, quod ante fuerim non sequitur me nunc debere esse, nisi aliqua causa me quasi creet ad hoc momentum, hoc est me conservet. Cf. Pr. ph. I. 21. Rat. geom. m. disp. Ax. 2. 9. Ep. II. 16. Meth. IV. 24.

oberster Erkenntnissgrund für alle ihre Objecte, und diess in dem Sinne, dass dabei eine principielle Erkenntniss der Dinge durch Ableitung derselben aus ihrem letzten Grunde gemeint ist.

Nunmehr hindert nichts, dass wir die Frage nach dem Wesen der Seele in Angriff nehmen. Diese Frage theilt sich sachgemäss in drei weitere: nach dem Grunde der Seele, nach ihrer Thätigkeit und ihren immanenten Objecten — den Ideen. —

α. Grund der Seele. Descartes bedient sich zur Bestimmung des Seelengrundes dreier Wege: der Intuition, von sich ausgehend; ausgehend von Gott der Deduction; und endlich der Abstraction und Contraposition, von dem Körperlichen ausgehend.

Die intuitive Bestimmung anlangend sieht Descartes im Acte des Selbstbewusstseins klar und deutlich, dass seine Denkthätigkeit von einem festen Punkte ausgeht und reflexive dahin zurückkehrt; dass dieselbe nicht auf nichts ruhen und Thätigkeit eines Nicht-Seienden sein kann, sondern einen unerschütterlichen Träger voraussetzt. Descartes nennt diesen festen Punkt: Substanz, Ich.[1]) — Die Seele ist eine Substanz. Was versteht Descartes unter Substanz? Dieser hochwichtige Begriff bedarf einer klaren Exposition. Eine bündige Fassung des Substanzbegriffes gibt Descartes in Pr. ph. I. 51. „Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi nempe Deus. Alias vero omnes non nisi ope concursus Dei existere percipimus. Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis.“ Das Grundmerkmal jeder Substanz ist positiv das Fürsichsein[2]), welches negativ in der gegenseitigen Ausschliessung sich ausspricht.[3]) Rücksichtlich ihres Grundes scheiden sich die Substanzen in zwei Gattungen: (nicht Arten) göttliche Substanz, substantia increata, als das Aussich-, Durchsich- und Fürsich-Seiende; und geschaffene Substanzen, substantiae increatae, denen nur ein Fürsichsein, aber kein Aussich-

1) Meth. IV. p. 18. Rat. g. m. disp. def. V. Pr. ph. I. 52.

2) Resp. IV. p. 107.

3) Resp. IV, p. 108. Haec est natura substantiarum, ut mutuo sese excludant. — Med. IV. p. 24.

und Durchsichsein zukommt. Descartes hat somit einen Dualismus in seine Substanzbestimmung aufgenommen. Die Dinge sind in Hinsicht auf Gott keine wahren Substanzen, und nur in Beziehung auf einander selbständige, unabhängige Wesen;[1]) denn sie alle bedürfen zu ihrer Existenz und Subsistenz göttlicher Mitwirkung, und sind nur gegenseitig alles Verhältnisses der realen Inhärenz und Dependenz ledig. Dieser Dualismus in den Substanzen stammt aus dem Dualismus in den principiellen Begriffen, wie einleuchtend ist.

In dem Sinne einer substantia creata ist auch die Seele Substanz; ein zwar durch Gott entstehendes und bestehendes, aber für sich seiendes Wesen. Ihren Substanzcharakter erweist die Seele sofort in der Art ihrer Bethätigung, in ihrer reflexiven Thätigkeit. Mittelst Intuition erreicht Descartes auch schon das hervorragendste Prädikat dieser Substanz: das Denken. Diese Grundeigenschaft findet Descartes auch auf dem zweiten Weg der Deduction. Nach Obigem[2]) wird die Seele bestimmt als gottverwandte Intelligenz, welche aus der höchsten Intelligenz emanirt. Die Seele ist also eine geistige Substanz — Substantia cogitans mit dem wesentlichen Moment der Subjectiv-Objectivität in Einheit, eine persönliche Substanz. Der Personalitätsbegriff resultirt auch aus der Vergleichung der Seele mit dem Körper, indem hiedurch mit der Substantialität der Begriff strenger quantitativer Einheit verbunden wird. Während in der griechischen Philosophie die Einfachheit der Seele mehr im Sinne qualitativer Gleichförmigkeit und des Freiseins von gröberer Materialität und mehr nur negativ und logisch gegen den Körper abgegrenzt und bestimmt wurde (z. B. bei Platon die Ausdrücke: *ἀσώματον*, *μονοειδής*, *ἀδιάλυτον*, *ἀσύνθετον*)[3]); und während noch Augustin trotz seiner Ausschliessung aller Quantität von der Seele diese doch wieder als über den Leib diffundirt und als similitudo corporis denkt:[4]) wird eine schärfere Bestimmung der Einfachheit erst durch Fortbildung des aristotelischen Entelechiebegriffes in der Scholastik vorbereitet. Descartes bringt diesen Begriff zur Vollendung. Einfachheit ist ihm im absoluten Gegensatz zu aller theilbaren körperlichen

1) Desc. legt diess klar in Ep. II. 16.

2) Ep. I. 35. s. im vorigen §.

3) Vgl. Volkmann l. c. I. 71. 72 und J. Ch. Hennings, Geschichte von den Seelen der Menschen u. Thiere. Halle 1774. S. 134.

4) De anima IV. 21.

Quantität das plane „indivisibile"; im Gegensatz zur körperlichen Ausdehnung das schlechthin Ausdehnungslose; im Gegensatz zum selbstlosen absoluten Aussersichsein des Körpers das reine In- und Fürsichsein. — In diesem Sinne ist die Seele bei Descartes eine einfache Substanz. [1]) Jenen gegenüber welche die Seele bloss äusserlich fassten und wegen des allgemeinen Begriffes des Denkens, (womit auch Descartes die Natur der Seele (aber qualitativ eben) bestimmte) die Seele selbst als eben Allgemeines zu denken geneigt waren, bestimmt er sie als natura particularis. [2]) Die Seele erscheint somit als individuelle geistige, bewusste einfache Substanz — also als ein persönliches Wesen.

β. Thätigkeit der Seele. Aus dem lebendigen geistigen Grunde der Seele entsteigt unaufhörlich ihre Kraft und Thätigkeit; Descartes bezeichnet diese mit Denken. Dieses steht generell für jedwede Art der Bethätigung der Seele, welche als lebendige geistige Substanz nothwendig immer denken muss. [3]) Denken ist der Seele so natureigen wie das Leuchten dem Licht; Denken bezeichnet darum am geeignetsten die Natur der Seele nach ihrer Thätigkeit. Daher konnte Descartes statt Seele und ihrer ganzen Natur einfach cogitatio sagen. [4]) Negirt man von der Seele das Denken, so hebt man die Seele selbst auf. Denken ist somit der Grundbegriff, unter welchem ich die Seele zu denken habe, es ist nach Descartes das attributum der Seele.

Noch ist die Seele zu denken ohne alle Beziehung zu einem Anderen, Aeusseren; also hat ihre Thätigkeit zu ihrem Anfangs- und Endpunkt nur die Seele selbst; ist dieselbe also nothwendig eine reflexive Thätigkeit, also eine bewusste. Das Denken der Seele ist also eine bewusste Thätigkeit, und die Seele ist in einem beständigen Bewusstseinszustande; („Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate conscii simus," [5])) denn

---

1) Pr. ph. I. 18. Medit. VI. Synopsis Medit. p. 2. Ep. II. 6.

2) Ep. II. 6. p. 17.

3) Ep. II. 2. Saltem sumendo vocem cogitationis meo sensu pro omnibus operationibus animae. Ep. II. 4. Resp. V. p. 216.

4) Resp. V. p. 217. Nempe tota mentis natura consistit in eo quod cogitet. Cf. Rat. geom. m. disp. def. 6. Notae in pr. qu. ad a. 1. — Medit. II. 10.

5) Rat. geom. m. disp. def. 1. Medit. II. 9 u. f. Resp. V. p. 215. 216. 217. Not. a. progr. a. a. 1. Ep II. 4.

das Denken ist von der Seele unabtrennbar,[1]) da diese das „internum principium ad cogitandum" ist. [2])

Nachdem Descartes seinen Begriff des Denkens und dessen Verhältniss zur Seele so klar und allseitig bestimmt hat, erscheinen die hiegegen meist vom empirischen Standpunkt aus erhobenen Einwände [3]) ebenso ungeschickt angebracht, als leicht widerlegbar. Sie alle fertigt er ab mit dem doppelten Hinweis, dass erstens von der Seele in ihrem immanenten Sein und Leben die Rede sei, zweitens dass das Denken als Generalbestimmung der Seelenthätigkeiten alle Specialactionen in sich befasse. Velle, intelligere, cognoscere, dubitare, affirmare, negare, ratiocinari, sentire, imaginari, amare, cupere, poenitere aliique quamplurimi actus, qui omnes cogitationem tamquam generale, quod illas omnes comprehendit, attributum includunt. [4]) — Die Specialisirung des Denkens tritt ein, sobald an der Grundeigenschaft der Seele, am Denken, ohne welches die Seele weder sein, noch erkannt werden könnte, verschiedene Bestimmungen und Beziehungen gesetzt werden, d. h. sobald die Seele sich verschiedenen Objecten zuwendet. Descartes nennt diese Denkbestimmungen modi cogitationis. Sie verhalten sich zum Attribut wie Accidenzien zu ihrer Substanz, wie Species zu ihrer Gattung, wie zufällige Prädikate zum nothwendigen Grundprädikat (attributum).

Descartes kategorisirt sodann sämmtliche denkbaren Denkmodificationen nach den zwei Gesichtspunkten des Activen und Passiven. Quippe omnes modi cogitandi, quos in nobis experimur ad duos generales referri possunt: quorum unus est perceptio sive operatio intellectus, alius vero volitio sive operatio voluntatis.[5]) Beide Reihen der Modi bezeichnen eine Thätigkeit; wir unterscheiden sie aber von

---

1) Medit. II. 9. cogitatio est, haec sola a me divelli nequit. — Pr. ph. I. 63. 64.

2) Not. a. progr. qu. Exam. ad a. 1.

3) Ep. II. 3 eines Ungenannten: Uns fehle die Erinnerung an unsere Gedanken im Mutterleibe. — Obj. IV. des Arnauld: Es gebe in uns viele unbewusste Zustände etc. — Ep. I. 110. Apr. 1637, ad amicum Mersenni: Dieser warf ein: „Si natura hominis tota consistat in cogitando: ergo illum non habere voluntatem." —

4) Claud. Clerselier praef. gallicae editioni praefixa et in lat. conversa — vor dem tract. de homine.

5) Pr. phil. I. 32.

einander durch die doppelte Rücksicht auf die veranlassende Ursache; je nachdem diese in oder ausser der Seele liegt, bethätigt sich das Denken als Volitio oder als Perceptio, als voluntas oder intellectus. — Diese Unterscheidung kann aber im rein inneren Geistesleben der Seele nicht Platz greifen;[1]) da giebt es nur reines Denken, reine Anschauung seiner Selbst und dessen Inhaltes. Descartes nennt diesen Act pura intellectio. Was wird hier gedacht und geschaut?

γ. Die Ideen der Seele. Wir wenden uns in unmittelbarer Folge der Entwicklung von dem Erkenntnissgrunde, und der Erkenntnissthätigkeit zu den verschiedenen Erkenntnissobjecten, zur gegenständlichen Erkenntniss, oder zur Frage: was schaut die Seele bei der Selbstbetrachtung? Descartes antwortet darauf unmittelbar und im Allgemeinen[2]): Mens dum intelligit se ad se ipsum convertit respicitque aliquam ex ideis, quae in eis sunt.[3]) Erster Gegenstand ist hiebei das eigene Sein, dessen Grund und Wesen wir soeben erkannt haben. Zur vollen Selbstkenntniss gehört aber auch der ganze Inhalt, sei er nothwendig oder zufällig mit der Seele gegeben. Descartes bezeichnet diesen Inhalt im Allgemeinen mit Ideen. Was sind bei Descartes die Ideen und wie ist deren Verhältniss zur Seele zu verstehen? und welches ist ihre Zahl und innere Ordnung?

Idee im Allgemeinen ist dem Descartes jedwede Vorstellung, welche die Seele von einem Dinge hat oder das Ding in der Vorstellung selbst,[4]) es ist der erste und einfachste Inhalt des Denkens in dem alle geistige, bewusste Thätigkeit umfassenden Sinne.

---

1) Descartes hat diese Unterscheidung wohl zu Grunde gelegt, aber nicht streng durchgeführt. Vgl. Meditat. VI. p. 32 und Pr. ph. I. 32. Obj. V. (Gassendi) dub. 5. p. 179 und Resp. V. 229.

2) Descartes thut dieses gelegentlich der Unterscheidung der reinen Anschauung von der sinnlichen in der Med. VI. und den resp. Responsiones auf die object. V. des Gassendi. p. 229. In intellectione mens se sola utitur.

3) Medit. VI. p. 32. — Resp. V. p. 229. in vor. Note.

4) Ep. II. 54. ad P. Mersenne 1641. Summatim respondere poteris, me per vocem ideae intelligere quidquid in cogitatione nostra versari potest. Resp. ad. I. obj. p. 46. ideam esse rem ipsam cogitatam quatenus est objective in intellectu. Cf. Ep. III. 113. Rat. germ. m. disp. def. 1. Resp. ad III. obj. resp. Va. ostendo me nomen ideae sumere pro omni eo, quod immediate a mente percipitur. Vgl. hiezu Rudolf Eucken Gesch. d. philosophischen Terminologie. Leipzig 1879. p. 92.

Hieraus erhellt, dass keine Idee ohne das Denken actuell wird; das Denken bildet wenigstens die Form der Idee, welche inhaltlich aber vom Denken unabhängig sein kann, da der Inhalt von der sie erregenden und setzenden Ursache herrührt. Die Ideen nun nach ihrem Inhalte und ihrer Ursache besehen, führt zur Eintheilung der Ideen in sogenannte angeborne, selbstgebildete und von der Aussenwelt stammende,[1]) je nachdem Gott, wir selbst oder die objective Welt dieselben verursachten. Sie alle gehören zum innersten Haushalt der Seele, welche diese Vorstellungen potentiâ in sich trägt und sich dem Denken mit mehr oder minderer Macht aufdrängen.[2])

Die sogenannten angebornen Ideen sind alle in den Voraussetzungen unseres Denkens und Seins begründet und fallen in die Region, welche vor unserem Selbstbewusstseins-Akte liegt,[3]) und durch diesen selbst nothwendig bestimmt wird. Sie involviren objective und formale Bedeutung.[4]) In letzterer Hinsicht treten die angebornen Ideen auf als allgemein giltige, durch sich selbst klare Sätze, Axiome oder ewige Wahrheiten, welche in ihrem Inbegriffe die Erkenntnissquelle des lumen naturale sind. Dahin gehören die Grundsätze der Causalität und des Widerspruches u. s. w.[5]) Insofern die angebornen Ideen wirkliche Existenzen vorstellen, steht an deren Spitze das eigene Sein, das dieses überragende und begründende Sein Gottes, hiezu kommen die Ideen der reinen Mathematik und endlich die reinen Denkbegriffe.[6]) — Allen angebornen Ideen kommt das charakteristische Merkmal einer „vera aeterna et immutabilis natura" zu,[7]) und da sie mit der Seele selbst gesetzt und von ihr unabtrennbar sind, so können sie nur Grundbestimmungen am Seelen-

---

1) Medit III. p. 14. Ep. I. 30. Ep. II. 54 für die Ideenlehre besonders wichtig.

2) Medit. III. „impetu naturali" streben sie aus ihrem Potenzzustande heraus.

3) Vgl. Descartes'Lehre von den angebornen Ideen von Dr. Ed. Grimm. Jena 1873.

4) Ed. Grimm. l. c. p. 10 u. f.

5) Pr. ph. I. 10.

6) Pr. ph. I. 48. Descartes meint hier offenbar die sogenannten Kategorien, hat aber ihr Verhältniss zu den Ideen im strengen Sinn nicht klar bestimmt. Vgl. Trendelenburg Gesch. der Kategorienlehre S. 262. und Grimm Ed. l. c. S. 42.

7) Ep. II. 54. Ep. I. 29 und 30. Pr. ph. I. 54.

wesen selbst sein. Zwar gibt Descartes über die Entstehung dieser Art von Ideen keinen weiteren Aufschluss, als dass er sagt, sie seien unserer Seele aufgedrückt von Gott wie das Merkzeichen eines Künstlers auf sein Werk,[1]) oder wie eine Form in einem Wachsstück[2]) abgedrückt ist, da er ja selbst bekennt, den wahren Ursprung der Ideen noch nicht durchschaut zu haben.[3]) Aber immerhin sind sie ihm reale, immanente Wesensbestimmungen der Seele selbst, welche die Seele durch ihr Denkvermögen sich objectivirt und vorstellt. Ja, wenn wir den Gedanken Descartes genau geben wollen, müssen wir sagen, jene reale Bestimmung der Seele (Idee), unter der wir Gott vorstellen, ist die Seele selbst, so dass die idea Dei und idea mentis ein und das Nämliche sind, bloss nach zwei Seiten vorgestellt. Denkt die Seele sich als individuelle geistige Substanz, als solche wesentlich gegen jede andere Substanz abgegrenzt, somit als eigenes Sein, so actualisirt sie die idea mentis. — Hebt das Denken die Bestimmungen und Schranken seines eigenen Seins auf, so erreicht es eine unendliche intellectuelle Substanz, Gott, so dass wir unter der Gottesidee nur Gott in Uns d. h. in der mein Wesen bestimmenden Limitation zu denken haben; und umgekehrt unter der Idee des eigenen Ich nur Gott in bestimmter Schranke vorgestellt wird. Das ist unleugbar der Sinn, den Descartes mit der idea dei u. idea mentis verbunden hat.[4]) Damit ist aber auch erst klar und deutlich der Grundgedanke, den Descartes in seinem Gottesbeweise aufstellt, und den wir jetzt kurz so formuliren können. So wahr und wirklich ich bin, so wahr und wirklich ist Gott. Nun: Cogito ergo sum; Ergo: Deus existit.[5]) — Die innere Berechtigung dieses Beweises und seines

---

1) Meditat. III. 21.

2) Ep. I. 115.

3) Medit. III. 15.

4) Ausser Medit. III. p. 21. bes. Ep. I. 103. Imo et meditationi huic diu immorando, — nämlich bezüglich der Gewissheit seines eigenen, geistigen Seins — acquiritur paullatim clarissima et si liceat ita loqui, intuitiva cognitio naturae intellectualis in genere: cujus idea absque omni limitatione considerata ea est, quae repraesentat nobis deum, limitata vero angelum aut animam rationalem.

5) Ep. I. 103. Impossibile autem est, ut recte intelligatur ea, quae de Dei existentia subjeci, nisi hinc ducatur initium. Diese Stelle folgt unmittelbar auf die der vorigen Note. — Es freut uns derselben Auffassung auch bei Kuno Fischer l. o. Cap. IV. Bch. 2. S. 305—17 zu begegnen.

Unterschiedes vom scholastischen und ontologischen ist anzuerkennen. Der einzige Mangel, der demselben und damit der Lehre des Descartes von den angebornen Ideen überhaupt anklebt, besteht darin, dass Descartes keine wissenschaftliche Ableitung und Erklärung über die Entstehung eines begrenzten, bedingten Seins aus dem unbedingten Grunde, und damit auch über die Möglichkeit der Ideen in einem bedingt Seienden giebt. Der Grundgedanke aber, der dem Descartes in der ganzen Frage vorschwebte, war ebenso richtig, als grossartig,[1]) und sollte man kleinlichen und entstellenden Auslegungen desselben nicht mehr begegnen.

In weiterer Rundschau findet die Seele in sich alle auf ihrem Grunde gebildeten freien Vorstellungen vor und erscheinen diese nur als weitere Bestimmungen des eigenen Seins (ideae factae vel factitiae) und endlich noch die Vorstellungen äusserer Dingo (ideae adventitiae). Von diesen letzteren kann erst die Rede sein, wenn wir die Beziehungen der Seele zu anderen geschaffenen Substanzen verständlich gemacht haben. Grundlegend jedoch für diese folgende Entwicklungsphase erscheint der Begriff imaginatio; dieser muss darum hier schon an seinem Ausgangspunkte erfasst werden. Es geht nämlich die Frage darnach, wie in der Seele eine Möglichkeit erkannt werden könne, Körperliches anzuschauen, ideae adventitiae in sich zu tragen, da doch nach den Principien unseres Philosophen substantia cogitans und substantia extensa, Geist und Körper schlechterdings nichts unter sich gemeinsam haben.[2]) — Descartes macht in dieser Sache folgenden Gedankengang. Das Grundmerkmal des Körpers, die Ausdehnung, wird im reinen Denken gefunden und festgehalten; der physische, sinnliche Körper sammt seinen Erscheinungsformen kann dagegen von der Seele nur durch die Sinne percipirt werden, und entspricht keineswegs dem rein mathematischen Körper. Jedoch

1) Eine consequente und meisterhafte Durchführung dieser Grundfrage finden wir bei W. Rosenkrantz Wiss. d. Wiss. Bd. I. § 52—73 (Ideenlehre): Obgleich, etwas auffallend, Rosenkrantz den Descartes'schen Gottesbeweis in seiner Kritik (ib. S. 441) verwirft, so nähert sich seine Entwicklung des Beweises (ib. S. 457) wieder bis zur Identität dem Descartes'schen Grundgedanken.

2) Resp. ad obj. IV. p. 107. Nihil plane in corporis conceptu includitur, quod pertineat ad mentem, nihilque in conceptu mentis quod, pertineat ad corpus. — Descartes baut bekanntlich auf diese principiellen Begriffe seinen Beweis von dem realen Unterschied zwischen Geist und Körper.

ergibt die Abstraction aller sinnlichen Qualitäten vom physischen Körper als nothwendigen und von der sinnlichen Wahrnehmung völlig unabhängigen Rest die Ausdehnung.[1]) Ohne Ausdehnung kann dem Begriffe nach kein Körper, also auch kein sinnlicher Körper sein. Nun ist aber dem Descartes alles irgendwie Ausgedehnte auch imaginabel d. h. vom Geiste bildlich vorstellbar,[2]) oder die Seele besitzt die facultas imaginandi. Dieses Vermögen ist vom intellectuellen verschieden und gehört insofern nicht zum reinen Wesen der Seele; es gehört aber potenziell dazu und tritt in Aktualität erst dann über, wenn der Seele körperliche Gegenstände und Formen unmittelbar vorgestellt werden, oder wenn die Seele sich freiwillig körperlichen Formen zuwendet.[3]) Insofern gehört die Einbildungskraft sowohl zu den verschiedenen Denkweisen der Seele für sich, als auch zu der mit einem Körper verbundenen Seele, der menschlichen Seele. — Wir haben uns für die folgende Entwicklung den Begriff der Imagination als ersten psychologischen Ansatz besonders zu merken.

Den vollen bisher gewonnenen Seelenbegriff können wir dahin bestimmen: Die Seele ist eine einfache, geistige Substanz, welche in beständiger Bethätigung reflexive sich selbst als solche fasst und schaut, und sich nebst ihrem ganzen Ideenreichthum objectivirt. Sie ist Subject aller ihrer Prädikate, Anfang und Mittelpunkt all' ihres Erkennens und unveränderlicher Grund ihres Wissens.[4])

c. Freiheit der Seele.

Aus dem Begriff der Seele kann sofort darüber entschieden werden, ob ihr das Prädikat der Freiheit zukomme oder nicht. — Freiheit ist für sich nur ein formeller und zwar negativer Begriff; oder

---

1) Descartes bedient sich des Beispieles vom Wachse. Medit. II. p. 11, 12.

2) Vgl. hiezu den bedeutsamen Brief des Descartes an H. Morus. dat. Egmond Febr. 1649. Ep. I. 67. Quod vero nonnulli substantiae notionem cum rei extensae notione confundant, hoc fit ex falso praejudicio, quia nihil putant existere vel esse intelligibile, nisi sit etiam imaginabile, ac revera nihil sub imaginationem cadit, quod non sit aliquo modo extensum. Cf. Grimm Ed. l. c. p. 32 u. f. Glogau, Darlegung und Kritik p. 251 u. f.

3) Zur Unterscheidung der Intellectio von der imaginatio siehe Medit. VI. Anfangs und Ep. I. 105. Ep. II. 54. — Resp. ad obj. V.

4) Synops, Med. Mens ipsa alia non evadit.

die Kehrseite eines für sich seienden Wesens. Es liegt darin zunächst das Moment der Ausschliessung aller fremden bestimmenden Ursache innerhalb des eigenen Seins (libertas a coactu externo[1]). Dieses ist aber nur Folge einer selbstthätigen, sich selbstbestimmenden Substanz. Freiheit ist daher ein Beziehungsbegriff und hat eine negative Seite nur gegenüber einem anderen Sein. Für sich bezeichnet Freiheit die Form einer geistigen Substanz.

Kann nun Descartes seiner substantia cogitans Freiheit zuerkennen? Zunächst scheint diess ohne Bedenken aus der Substanzialität der Seele und aus ihrem ausschliesslichen Gegensatz zur körperlichen Substanz zu folgen. Die Seele ist durch sich, was sie ist,[2]) und bedarf zu ihrem Bestande keinerlei creatürliche Mitwirkung, so dass sie einen solchen vielmehr principiell vermöge ihrer Substanzialität ausschliesst.[3]) Die Freiheit gehört so sehr zur Natur der Seele, dass Descartes das Bewusstsein davon zu dem ersten und innerlichsten der Seele macht[4]) und die Freiheits-Idee zu den ersten und obersten eingebornen Urbegriffen der Seele stellt.[5])

Diess Alles folgt unmittelbar aus dem Begriffe der Seele und lehrt es Descartes auf das Offenste. Aber folgt diess auch aus den Principien? — Nein! Gerade in Consequenz seiner Principien ist die Freiheit von der Seele zu negiren. Darnach kann die Seele gar keine active selbstthätige Substanz sein; darnach ist dieselbe vielmehr zu einer ganz passiven Entität herabgedrückt, aus der keine Erlösung möglich ist. Die Seele ist creata substantia und als solche in jedem Momente ihres Seins neu geschaffen und getragen von der Macht ihres Schöpfers (Siehe zu obiger Darstellung des Concursus Dei). Ihr Dasein ist nur ein gelehntes, ihr Thun ist im Grund nur das schöpferische Handeln Gottes, ihr ganzes Sein und Leben fortdauernd von der göttlichen Causalität bestimmt.[6]) Der Freiheitsbegriff für die

---

1) Ep. I. 9. cf. Medit. IV. 24.

2) Medit. IV. 18. Ego, hoc est mens, per quam solam sum is, qui sum. Medit. III. 21.

3) Vgl. Oben b und den Descartes'schen Substanzbegriff.

4) Ep. I. 9. Liberum arbitrium in nobismet ipsis experimur et sentimus.

5) Pr. ph. I. 39 und 41. Medit. IV. 24.

6) Ep. I. 8. Ex sola naturali philosophia colligere licet, non posse animum humanum vel minimam cogitationem subire, quin velit Deus et ab aeterno voluerit ut subiret.

Seele ist von Descartes nur empirisch gefasst und äusserlich der Seele aufgedrückt, aber nicht speculativ gegeben und im Principe begründet.

Descartes empfindet diesen Widerspruch und bringt seine Verlegenheit in einem Briefe [1]) zum hellsten Ausdruck, wo er das Verhältniss der Seelenfreiheit zur göttlichen Allmacht zu beleuchten hat. Der freie Wille der Seele, für sich betrachtet, muss unabhängig sein; gegenüber der unendlichen Macht Gottes gehalten muss er von dieser abhängig erklärt werden, da sonst Gottes absolute Macht zugleich auch nicht absolut wäre. Descartes vermag diesen Widerspruch nur mehr zu verdecken mit einer leeren Versicherung, dass wir in einer Hinsicht unabhängig, in einer anderen wieder abhängig seien. — Als sich die Prinzessin wie es scheint nicht damit befriedigen konnte, bespricht Descartes in einem weiteren Brief an sie die gleiche Frage, [2]) löst sie aber in gleicher Weise von der entgegengesetzten Seite her. Ja er muss seine ganze Schwäche bekennen, da er auf die theologische Unterscheidung einer voluntas absoluta und relativa in Gott verfällt, und durch ein Gleichniss aus dem menschlichen Leben illustrirt.

Also Freiheit muss Descartes von seiner substantia cogitans negiren trotz seiner vielen empirischen Behauptungen des Gegentheils, da er hiefür nur Sätze, aber keine Gründe hat. — Darum ist auch auf die verschiedenen Grade der Freiheit als libertas exercitii, die Descartes öfters behandelt, gar nicht einzugehen, da uns hiebei nur noch mehr Sätze, und wenn es möglich wäre, noch weniger Gründe begegnen würden, abgesehen davon, dass diese Erörterung eine vorgreifende wäre, indem deren Gegenstand die menschliche Freiheit sein müsste.

d. Unsterblichkeit der Seele.

Wenn Descartes der Seele das Prädikat der Unsterblichkeit zusprechen kann, so ist vor Allem nicht zweifelhaft, dass er damit eine individuelle Unsterblichkeit meint und nicht nach Art einiger Aristoteliker und mancher Neuerer eine generelle. — Die Seele ist eine individuelle, geistige Substanz und bedarf zur Individuation nicht erst einer Einsenkung in einen einzelnen Körper. Lehrt nun Descartes die persönliche Unsterblichkeit der Seele und kann er diess lehren

---

1) Ep. I. 9. ad Princ. Elisabeth.
2) Ep. I. 10. v. März 1646.

vermöge seiner Principien? Descartes betitelte die erste Ausgabe (Paris 1641) seiner Meditationen mit: „Renati Descartes meditationes de prima philosophia, ubi de Dei existentia et animae immortalitate" etc. — Descartes' bester Freund P. Mersenne schrieb bald nach Empfang der Meditationen [1]) dem Verfasser zurück, dass man sich wundere, in den Meditationen kein Wort von der Unsterblichkeit der Seele zu finden, während dieselben doch auch zu diesem Zwecke geschrieben schienen.[2]) Descartes schreibt ganz offen[3]) seinem Freunde, er brauche sich hierüber nicht zu wundern, da er nicht beweisen könne, dass Gott die Seele nicht vernichten könne, sondern nur, dass die Seele eine vom Körper völlig verschiedene Substanz sei also auch nicht zugleich mit dem Körper dem Tode verfallen müsse. Das genügt um unseren Unsterblichkeitsglauben zu stützen und zu befestigen. — In einer folgenden zweiten Ausgabe seiner Meditationen machte Descartes den Titel diesen entsprechender[4]) und bemerkte in der vorausgeschickten Sinopsis (ad II med.) ausdrücklich, dass er nur Beweisbares darin lehren und nach geometrischer Art zuerst die Prämissen für eine Unsterblichkeitslehre feststellen wollte. Hiezu gehören klare Feststellung des Unterschiedes der Seele vom Leibe, Einsicht in die Gewissheit der „clara et distincta perceptio" und der Existenz Gottes. Auch die Physik müsse hiezu beitragen. Es muss *feststehen*, dass Substanzen an sich incorruptibel sind, natürlich unter *dem* Vorbehalt des göttlichen Beistandes(!), dass die Incorruptibilität der körperlichen Substanzen nur im Ganzen und Allgemeinen, nicht aber von den Körpern in ihrer zufälligen Gestaltung gelte. Dann könne man folgern, dass die Seele ihrer Natur nach unsterblich sei.[5]) — In den Collectiv-Einwänden der Pariser Gelehrten wird hiegegen auf die wunde Stelle der ganzen Argumentation ganz besonders hingewiesen, darauf nämlich, dass der ganze Beweis auf

---

1) Im Manuscripte nämlich, welches Mersenne des Descartes „wissenschaftlicher Agent" verschiedenen Gelehrten von Bedeutung zur Beurtheilung mittheilte.

2) Ep. I. 50. p. 172, den gleichen Einwand auch in Object. II. p. 59. Ne quidem verbulum de mentis humanae facis immortalitate.

3) Ep. I. 50. (Decbr. 1640.)

4) R. D. medit. de prim. philos. in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur. (Amsterdam Elzevir 1642.)

5) Synopsis ad secund. medit. p. 2—3 Meth. V. in fine. Obj. II. Resp. p. 71.

den göttlichen freien Willen gebaut sei.[1]) Descartes kann darauf nur erwidern: fateor id a me refelli non posse[2]) — und welchen Beschluss Gott über die Dauer der Seele gefasst hat: „solius Dei est respondere."[3]) — Im Sinne das Gleiche schreibt Descartes, etwas launig nur, an die Prinzessin Elisabeth,[4]) dass er bezüglich des Zustandes der Seele nach dem Tode weit weniger wisse, als Herr Digby.[5]) Aus der Vernunft allein könne man mancherlei Vermuthungen, die uns schmeicheln können, darüber aufstellen, Gewissheit aber keine.[6]) In demselben Jahre noch sendet Descartes an einen hohen Herrn eine Epistel, worin er gegen die Annahme von de Montaigne und P. Charron, dass die Thiere eine Seele und ein Denken niederer Art als die Menschen besässen, geltend macht, dass die Thiere, wenn sie denken würden wie wir, auch eine unsterbliche Seele gleich uns haben müssten.[7])

Nach alledem bekennt Descartes selbst keinen vollgiltigen Unsterblichkeitsbeweis für die Seele zu besitzen, wie ein solcher auch aus seinen Principien her gar nicht möglich ist. So lange er in der Seele selbst keinen völlig unabhängigen Seinsgrund aufdecken kann, sondern im Gegentheil über die Seele für und in jedem Moment die gütige Macht Gottes wie ein Damoklesschwert hält und so das Sein und Leben der Seele jeden Augenblick bedroht sein lässt, hat Descartes die Unsterblichkeit der Seele in Wahrheit nicht lehren können, er hat nun nicht wie Pomponatius die Unmöglichkeit der Unsterblichkeit der Seele zu beweisen gesucht. — Gleichwohl meint der Cartesianer H. Morus, in der Descartes'schen Principienlehre

---

1) Object. II. n. 7 p. 59.

2) Resp. ad obj. II. p. 71.

3) ibid. p. 71.

4) Ep. I. 9 (vom Febr. 1646).

5) Ein Engländer, den Descartes in Paris traf. Derselbe schrieb ein grosses Werk über die Unsterblichkeit der Seele. Baillet II. 246. Im übrigen sieht er in Digby ein „ingenium praestantissimum". Ep. I. 54. Descartes kennt die Arbeit des Engländers nur aus Verdolmetschung des Hauptinhaltes, da er zu seinem Bedauern nicht englisch versteht.

6) Ep. I. 9.

7) Ep. I. 54. ad Magnatem quendam, dat. 23. Novb. 1646 von Egmond. Der Magnate ist der Graf von Neucastel (Cousin t. 9. S. 419).

lägen die sichersten Beweisgründe und Methode für die Existenz Gottes und die Unmöglichkeit einer Sterblichkeit der Seele.[1])

Das Einzige, was man gegen Descartes in diesem Punkte aus seinen eigenen Principien anführen könnte, wäre: Ist unsere Unsterblichkeitsidee nicht wahr, so ist Gott ein Betrüger etc. — Allein damit hätte man die Veracitas Dei als Erkenntnissprincip zu weit ausgedehnt; denn dieses hat nur Geltung im Bereiche klarer und deutlicher Perceptionen und darf nicht bei confusen Erkenntnissweisen, wie der Unsterblichkeitsglaube immerhin ist, angerufen werden.

c. Die Seele und Gott.

Gott ist die einzige und allgemeine Causalität in der Welt, und als solche der frei schaffende und erhaltende Grund der Seele. Wahre Freiheit und ewige Dauer, Ziel und Zweck[2]) der Seele sind darum unmöglich. So lange aber der Bestand der Seele gesichert ist, blickt diese in permanenter Reflexion auf ihren Urgrund. Sie erfasst in ihrem eigenen Sein das Sein Gottes und berührt an dem Punkte, wo sie die Idee Gottes erfasst, Gott selbst,[3]) und Gott hinwiederum sendet da seine erleuchtende und erhaltende Kraft in die Seele. Descartes aber verlegt die reine, helle Intuition Gottes, das Empfinden Gottes in der Seele in das selige Jenseits. Da erst nimmt der Intellect die Strahlen der Gottheit in sich auf und wird ihm die Gottesklarheit „per impressionem directam" zu Theil,[4]) und mit diesem göttlichen Lichte auch die klarste Erkenntniss aller Dinge, die ihm Gott offenbart.

Die Substantia cogitans wäre hiemit allseitig beleuchtet, insoweit wir dieselbe noch rein für sich und fern von anderen Beziehungen hielten. Descartes' System fordert diese Scheidung. Darum entdeckten wir in der Seele selbst nur lauteres Denken und noch keine Gegensätze im Denken, nicht einmal den landläufigen von Intellectus und voluntas, der doch dem Descartes so wohl bekannt war; diese Unter-

1) Ep. I. 65. dat. Cambridge 14. Mai 1655.

2) Descartes hat nur eine causa efficiens et totalis nämlich Gott. Causae finales finden keinen Platz in seinem System, also der Zweckbegriff eliminirt. Pr. ph. I. 28 und die Naturlehre.

3) Ep. I. 110.

4) Ep. III. 114.

scheidungen treten erst hervor, sobald wir die Seele in verschiedene Beziehungen setzen. Wir haben nur einen für die Psychologie richtigen Anknüpfungspunkt in der Seele aufgefunden: die facultas imaginandi. Ehe indess von diesem Punkte aus die Bewegung der psychologischen Entwicklung anheben kann, muss auch von der körperlichen Seite her die Ausgestaltung derselben zum Geistigen hin bis zum letzten Punkte vollzogen werden. Von dem Momente an ist das psychologische Problem nicht blos klar gestellt, sondern schon halb gelöst.

B. Lehre vom Körper.[1])

a. Wesen und Eigenschaften der Körper.

„In eo tantum natura corporis consistit, quod sit res extensa." Das ergiebt sich aus den Principien. In weiterer Reflexion *erscheint* der Körper oder die Ausdehnung nur in den drei Dimensionen: Länge, Breite, Tiefe; also als etwas bloss Räumliches. Ausdehnung und Raum sind somit dasselbe; und können sich Raum und ein bestimmter Körper zu einander nur verhalten wie Allgemeines zum Besonderen. Jeder Körper ist darum begrenzbare Ausdehnung und Raumgrösse.[2]) Der Raum eines Körpers ist sein Ort; derselbe in Beziehung zu einem anderen gedacht seine Lage und die Grösse eines Körpers sein innerer Ort oder sein Raum.[3])

Descartes hat hier zwei Einwänden zu begegnen: 1) Verdünnte und verdichtete Körper müssten nach obigen Voraussetzungen gleich sein. Descartes erwidert, dass man nur so scharfsinnig sein müsse, um Quantität von der Substanz unterscheiden zu können.[4]) —

---

1) Die Naturphilosophie gibt Descartes in seinen Princ. philosoph. und zwar in Pars II. de principiis rerum materialium; P. III. de mundo aspectabili; P. IV. de Terra.

2) Medit, II. p. 8. Per corpus intelligo illud omne, quod aptum est figura aliqua terminari, loco circumscribi, spatium sic replere, ut ex eo aliud omne corpus excludat.

3) Pr. philos. II. 10—15.

4) Pr. ph. II. 5.

2) Das bloss nach drei Dimensionen Ausgedehnte sei nicht Körper, sondern leerer Raum. — Dem Descartes dagegen ist der leere Raum ein purum nihil; denn absolut leer ist gänzlich nichts und sinnlos; relativ leer ist eben nicht leer. Ein absolut leerer Raum ist, da Raum Etwas ist, soviel wie Etwas, das nichts ist. Also: Vacuum in rerum natura non datur.[1])

Aus diesen Prämissen folgt consequent folgende Bestimmung der Körperwelt: Da Körper gleich Ausdehnung ist und Raum da ist, wo ein Körper ist, so müssen Raum und Ausdehnung äquivalente Grössen sein; der Raum reicht soweit wie die Ausdehnung. Im Reiche des Ausgedehnten kann es nichts Ausdehnungsloses, also nichts Untheilbares, also auch keine sogenannten Atome geben. Auch die kleinsten Körper (corpusculi) müssen ausgedehnt und theilbar sein, da sie sonst keine Körper wären.[2]) Die Ausdehnung kann ferner keine Grenzen haben, da sonst auch das Nicht-Ausgedehnte ausgedehnt sein müsste. Die Körperwelt ist also schrankenlos, endlos.[3]) Der Ausdehnung endlich widerspricht auch die minimalste Leere oder Unterbrechung; die Körperwelt ist darum auch als ein Stetiges, ein Continuum zu fassen.

Die Ausdehnung lässt eine unendliche Theilbarkeit zu; die Theile lassen sich verbinden und trennen. Die Verbindung und Trennung der Theile geschieht durch Bewegung und dadurch werden alle nur denkbaren Gestaltungen der Materie hervorgebracht. Alles Körperliche ist also wesentlich theilbar, gestaltbar und bewegbar. Diess sind die drei allgemeinen Eigenschaften der Materie, aus denen Descartes allein alle Erscheinungen in der Körperwelt ableitet.[4]) Da Bewegung sowohl die Theilung als die Gestaltung bewirkt, so

---

1) Dioptr. I. a. 6. u. 7.

2) Pr. ph. II. 20. Ein ganz richtiger, die ganze atomistische Theorie umstürzender Gedanke. Vgl. hiezu Dr. W. Rosenkrantz' Principien der Naturwissenschaft. München. Ackermann 1874. §. 6. S. 18, wo die Atomistik in ihrer ganzen Schwäche und Nichtigkeit blosgelegt ist.

3) Ep. I. 69 an Heinr. Morus (v. 17. April 1649) Repugnat meo conceptui, ut mundo aliquem terminum tribuam. Dico idcirco mundum esse indefinitum vel indeterminatum, quia nullos in eo terminos agnosco; sed non ausim infinitum, quia percipio Deum esse mundo majorem non ratione extensionis, sed ratione perfectionis. Cf. Resp. ad obj. 1. p. 51.

4) Pr. ph. II. 64. Nam plane profiteor, me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode divisibilem, figurabilem et mobilem.

erscheint dieselbe als die oberste und erste Eigenschaft, als Grundmodus der Materie. Alle materiellen Vorgänge sind also Bewegungserscheinungen.[1])

Die Bewegung selbst bestimmt Descartes als örtliche Versetzung eines Theiles der Materie aus der Umgebung der ihn unmittelbar berührenden und ruhenden Körpertheile in die Umgebung anderer Theile.[2]) Die Bewegung ist somit nur in einem bewegbaren Dinge als Eigenschaft und Wirkung einer bewegenden Kraft zu denken, welche selbst unbewegt sein muss. Descartes legt auf diese Unterscheidung grosses Gewicht. Die Bewegung hat somit die bewegende Kraft vor und über sich und in der Ruhe, welche nur als aufgehobene Bewegung zu denken ist, ihr Gegentheil. Aber auch die Ruhe setzt eine aufhebende und hemmende Kraft voraus. Bewegung wie Ruhe sind somit nur entgegengesetzte Wirkungen der Kraft. — Descartes liefert wie wir sehen die besten Bausteine zu einer dynamischen Naturlehre.

Woher die Alles bewegende Kraft? Dieselbe kann nur von einem Unbewegten kommen. Da der Körper blos bewegbar ist, *auch* der geschaffene Geist nicht bewegend auf den Körper wirken kann, so kann die bewegende Kraft nur Gott sein. Gott die erste Ursache aller Bewegung und Ruhe in der Welt.[3]) Die Materie ist somit uranfänglich theils bewegt, theils ruhend und zwar ist auf Grund der Unveränderlichkeit des Wesens Gottes das Quantum der Bewegung und Ruhe im Universum konstant. Also vollziehen sich schlechthin alle Bewegungs- und Ruhe-Zustände in der Körperwelt nach ewigen göttlichen Bestimmungen, welche Descartes die leges naturae nennt.[4]) Von diesen werden vorzüglich drei angeführt: das Gesetz der Beharrung, der geradlinigen und der zusammengesetzten Bewegung[5]),

1) Pr. ph. II. 23. Omnis materiae variatio sive omnium ejus formarum diversitas pendet a motu.

2) Pr. ph. II. 25.

3) Pr. philos. II. 36, worin Descartes eine zweifache Ursache in den Naturbewegungen unterscheidet, nämlich eine „causa universalis et primaria omnium motuum, qui sunt in mundo“ und diese ist Gott selbst, „qui materiam simul cum motu et quiete in principio creavit;“ — und eine causa particularis et secundaria und diese sind die sogenannten Naturgesetze, welche die Bewegungen der einzelnen Körper leiten. ibid. II. 37.

4) Pr. ph. II. 37. Ep. II. 98. an P. Mersenne, Amsterdam Juni 1629.

5) Pr. ph. II. 37—40.

woraus resultirt, dass in jeder mitgetheilten Bewegung Action und Reaction stets einander gleich sind.[1])

Aus dieser Grundlehre der Physik folgt die für die ganze Folge der Entwicklungen und Formen der Körperwelt bedeutsame Anschauung, dass alle körperlichen Veränderungen durch äussere Ursachen, alle Bewegungen durch Druck und Stoss, also rein mechanisch erfolgen, und dass die Körper die sogenannten qualitates occultae nicht besitzen. — Auch damit hat Descartes mit einer alten Schuldoctrin gebrochen und mit Emphase die seinige an deren Stelle gesetzt.[2]) Descartes rechnet auch in der Natur wie ein Mathematiker, nimmt darum grundsätzlich nur die wirkenden Factoren in seine Berechnungen auf und hat darum für die sogenannten Zweck-Ursachen keine Stelle in seinem System.[3]) — Aus dieser Weltmechanik haben wir den menschlichen Körper herauszuleiten und zu begreifen. Der Weg dazu führt durch die Descartes'sche Kosmologie.

b. Gang durch die Kosmologie des Descartes.

Gegeben sind die oben entwickelten, mechanischen Naturprincipien und gefordert ist die Erklärung der Entstehung des Weltgebäudes aus mechanischen Voraussetzungen. Diese Aufgabe stellte sich Descartes schon früh und gleichzeitig mit seinen methodologischen Versuchen. Mit der gegebenen Bestimmung der Materie und deren Grundeigenschaften im Allgemeinen hebt die Aufgabe an, zunächst die Verschiedenheit und Besonderung des Stoffes zu eruiren.

Die materielle Masse lässt Descartes uranfänglich theils ruhend, theils bewegt sein. Aus diesem Gegensatze leitet Descartes sofort den weiteren Unterschied der Stoffzustände ab, den des Festen und Flüssigen. Alles Ruhende leistet Widerstand und giebt sich als fest kund, alles Bewegte hingegen weicht jedem Eindrucke leicht und

1) Bekanntlich hat die Formulirung der Massenbewegungsquantität, wie sie Descartes gab (C. M.) später durch Leibniz zu einer bis zu Kant herabreichenden Controverse geführt. Leibniz bestimmte die Quantität bewegter Massen mit $C.^2 M.$ (= lebendige Kraft). Kant in seiner Schrift 1747: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte — neigte sich im Anschluss an Euler den Cartesianern zu. — Descartes Naturprincipien enthalten demnach einen metaphysischen, weitreichenden Gedanken.

2) Ep. I. 92. Ed. II. 56.

3) Pr. ph. I. 28. Non causas finales, sed efficientes esse examinandas.

bildet den Aggregatszustand des Flüssigen.[1]) Das Flüssige umgiebt alles Feste und füllt darin alle Poren aus, so dass kein leerer Raum in den festen Körpern gelassen wird und die festen Körper in den flüssigen schwimmen. Von den flüssigen Körpern werden die festen fortbewegt nach der bestimmten Stromrichtung im Flüssigen.[2]) Die festen Himmelskörper werden also nicht durch die Schwer- oder Anziehungskraft — Beides läugnet Descartes gegen Galilei und späterhin Newton in Consequenz seiner Principien — fortgezogen und bewegt, sondern dieselben werden von der flüssigen Himmelsmaterie fortgeschwemmt, so dass sie selbst ruhend nur in Beziehung zu anderen Körpern ihren Ort verändern, sich also bewegen. — Nun nimmt Descartes an, dass in einigen Regionen der Materie die flüssigen Theile eine kreisende Bewegung hatten — diese wird von Descartes Wirbel oder Strudel (tourbillon) genannt[3]) — und zwar um ein festes Centrum. Daraus entsteht der Unterschied centraler und peripherischer Himmelskörper. Die rotirende Bewegung der Massen bedingt nach den allgemeinen Gesetzen der Bewegung — dem der geradlinigen Bewegung und der Beharrung — eine centrifugale Tendenz aller Theilchen der bewegten Massen. In dieser Tendenz sieht Descartes höchst merkwürdig das Wesen des Lichtes.[4])

Aus dieser Massenbewegung und nach dem Grade der Lichtausstrahlung dieselbe betrachtet, findet Descartes drei Arten des Stofflichen oder Stoff-Elemente: 1) die kleinsten und bewegtesten Körpertheilchen, die subtilste Materie (Weltäther); aus ihnen bestehen die selbstleuchtenden Himmelskörper und Centralgestirne (Sonnen); 2) die sphärischen Körperchen, aus denen der durchsichtige Himmels-

---

1) Pr. ph. II. 54—56.

2) Pr. ph. II. 56—57.

3) Pr. ph. III. 47.

4) Pr. ph. III. 55. Ea enim est lex naturae, ut corpora omnia, quae in orbem aguntur quantum in se est, a centri sui motus recedant. Atque hic illam vim qua sic globuli secundi elementi nec non etiam materia primi circa centra congregata recedere conantur ab istis centris quam potero accuratissime explicabo. In ea enim sola lucem consistere infra ostendetur, et ab ipsius cognitione multa alia dependent. Vgl. Dioptrik. V. 5. 13. I. 3. Pr. ph. IV. 28. — Indem Descartes das Licht als Strebekraft begriff, hat er eine modernste philosophische Vorstellung gegeben und gegen die empirische, haltlose, auf die Vorstellung des Stoffes gebaute Licht-Theorie des Materialismus aufgestellt. Vgl. Rosenkrantz, Princip. d. Naturw. § 35. S. 123.

kreis gebildet ist; und 3) die schweren, gröberen und schwerfällig bewegten Körpertheile: diese geben das Material der dunklen Wandelgestirne (Planeten, Kometen, Monde) ab.[1]) — Die anorganische Grundlage ist damit gegeben, und bis an die Grenze des sogenannten Organisirten hinausgeführt. Descartes hat hiebei mit seinen Principien seine tiefen Kenntnisse in Mathematik, in der mechanischen und kosmischen Physik innig verbunden, jeden principiellen Satz in seiner Weltconstruction durch praktische Anwendung und Illustration aus der exacten Naturforschung mit bewundernswerther Kraft erläutert und damit den grossen Vortheil, den die inductiv-speculative Methode immer gewährt, für sich gehabt, dass er für jede Haupt- und Nebenrechnung seinen Lesern sofort die Probe, eine demonstratio ad oculos liefert.[2])

Der kosmologische Plan führt den Descartes über zum Reiche der organisirten Materie, zu den Pflanzen, Thieren und dem Menschen. Selbstverständlich muss sich diese Naturstufe engstens an die vorausgehende anschliessen und aus den allgemeinen Naturprincipien erklärt werden.[3]) Um aber auch hier nicht als reiner Theoretiker und Constructeur zu erscheinen, rüstet sich Descartes schon frühzeitig in staunenswerthem Eifer und Ausdauer mit medicinischen, anatomischen und chemischen Kenntnissen aus und sammelt diese wieder *nicht* bloss aus Büchern oder in serviler Abhängigkeit, sondern in eigenen Beobachtungen und in selbständiger Kritik.[4])

---

1) Pr. ph. II. 52. cf. Meth. V.

2) Descartes stellt mit Absicht das praktische pädagogische Interesse über das theoretische systematische. Darum hat er seiner ersten methodologischen Schrift Dissertatio de Methodo drei nach dieser Methode bearbeitete Essays aus der Mathematik, Physik und physikalischen Mathematik (de geometria, de dioptrica, de meteoris) beigegeben und in Ep. I. 112. 1637. an P. Mersenne ausdrücklich erklärt seine Methode „magis in praxi consistit quam in theoria."

3) Descartes giebt die Ausführung hiervon in seinem bekannten, aber leider aus Rücksicht für die Verurtheilung des Galilei von ihm unterdrückten „Kosmos." Eine systematische und principielle Darlegung des nämlichen Stoffes bieten die Principia philosophiae, deren anfänglich beabsichtigte fünfte und sechste Theil, für unseren jetzigen Zweck ausserordentlich wichtig, de viventibus sive de animalibus et plantis: und de homine handeln sollte. Was jedoch Descartes hier nicht gegeben hat, besitzen wir wenigstens bezüglich des Menschen in dem geretteten Bruchstück: (Cap. XVIII seines Kosmos) „tractatus de homine."

4) Ep. II. 98. ad Mersennum, Amsterdam, Juni 1629. Revera examinavi non

Descartes gelangt zur Pflanzen- und Thierwelt ganz analog dem Gange der Natur unmittelbar nach seiner allgemeinen Theorie über die Erde (Bildung, Verschiedenheit ihrer Stoffe und Erscheinungen). Alles wird consequent durch fortgesetzte, complicirte Mechanisation der Körper erklärt. Und auch die Pflanzen- und Thierwelt kann nur als Fortsetzung des mechanischen Processes erscheinen. Eine eigene Theorie der Pflanzen und Thiere besitzen wir nicht, da dieselbe Bestandtheil seines verlorenen Kosmos werden sollte. Ueber die Thiere hat Descartes wohl separat seine Auffassung im Grundrisse gegeben, aber dieselbe ist nicht auf uns gekommen,[1]) so dass wir seine Zoologie theils aus zerstreuten Notizen, theils aus seinem Tractatus de homine und de formatione foetus zu entnehmen haben.[2])

---

solum id quod Vezalius et alii de anatomia scribunt, sed multa insuper alia magis particularia quae variorum animalium anatomiam faciendo ipse observavi, huic exercitio undecim abhino annos frequentem dedi operam et credo paucos esse medicos, qui rem aeque attente inspexerint atque ego. — Cf. Ep. I. 33. Ep. II. 38. ad eundem (1640. April), wonach er lange schon in eigenhändigen Sections-Versuchen nach der glandula pinealis sucht.

Ep. II. 104. ad eundem (1630. April). Studeo nunc Chymiae simul et Anatomiae et nonnulla quotidie, quae in libris nusquam occurrunt.

Bekannt ist endlich, wie Descartes zu Amsterdam bei den Fleischern Thierstücke zu autoptischer Zerlegung bezog und dieselben seinen besuchenden Freunden zeigte mit den Worten: Voilà mes livres! Ueber die dem Descartes vorliegende medicinische speciell anatomische Literatur siehe Hyrtl Lehrbuch der Anatomie des Menschen, „Geschichtliche Bemerkungen über die Entwicklung der Anatomie" in der Einleitung.

1) Der inventarisirte Rücklass verschiedener Fragmente des Descartes weist ein solches auf unter dem Titel: thaumantis regia, worin nach Baillet die Thiere als Automaten betrachtet werden. — Ep. I. 8 (1645 an Prinzessin Elisabeth) erwähnt Descartes einen Tractat, „quem de natura animalium olim delineavi".

2) Den Tractatus de homine schrieb Descartes nach (Ep. I. 25). 1635 und 36 bekanntlich als Bestandtheil seines Kosmos (Cap. XVIII). Nach der Angabe in dem nämlichen Briefe (an Prinzessin Elisabeth 1648) habe er diesen Tractat nur „tumultuario" geschrieben und sei er jetzt in einer Verbesserung und Umarbeitung desselben begriffen. Und diese Umarbeitung ist der „Tractatus de formatione foetus", eine „animalis et hominis functionum descriptio"; oder nach dem vollen Titel: Ren. Descartes descriptio corporis humani omniumque ejus functionum, tum earum quae ab anima non dependent quam earum quae ab illa pendent, una cum praecipua membrorum ejus formationis causa. — Partes V, von denen der vierte und fünfte ein digressio, in qua de formatione animalis tractatur, enthält.

Descartes, der alle seine Forschungen mit hoher Vorsicht leitete, ist nach eigenem Bekenntniss in seinen zoologischen Studien beim Thier im Allgemeinen stehen geblieben. Noch in einem Briefe vom Jahre 1648 steht, in fast wörtlicher Uebereinstimmung mit einem vom Jahre 1629 bemerkt, dass er sich nur auf das Thier im Allgemeinen verstehe, zur Kenntniss des Menschen im Einzelnen jedoch ihm die ausreichenden Erfahrungen fehlen.[1]) — Und so gelangt er in consequenter Durchführung seiner allgemeinen Naturprincipien und eigenen experimentellen Forschungen, also ganz frei von aller Tradition und selbständigst zu der Anschauung, dass bei der Bildung und Entstehung des Thieres die Natur keine Sprünge mache, sondern lediglich nach den ihr von Gott uranfänglich auferlegten mechanischen Gesetzen verfahre.[2]) Das Thier repräsentirt also lediglich einen complicirt mechanisirten Körper, der zum Geist im nämlichen Gegensatze steht, wie die substantia extensa in ihrer Unbestimmtheit. Das Thier ist absolut geistlos, unbeseelt und keines geistigen Bestandtheiles theilhaftig: kurz es ist reine Kunstmaschine, ein Automat. — Aus physiologischen wie metaphysischen Gründen wird Descartes zum Automatismus der Thiere getrieben. In ersterer Beziehung findet er bei kritischer Untersuchung aller thierischen Bestandtheile und deren Functionen in diesen allein alle Voraussetzungen und Bedingungen des ganzen thierischen Lebens und Seins; also ist die Annahme einer Thierseele gar nicht gefordert, sondern rein Folge unkritischen Verfahrens und veralteter Vorurtheile; in letzterer Hinsicht erscheint Gott als die einzige ausreichende, Alles bewirkende Causalität; wozu dann noch ein eigenes Lebensprincip? Zudem könnte dieses nur ein geistiges sein; aber gerade dieses müsste sich dem Begriffe nach gegenüber der Materie als diese ausschliessend, nicht aber in sich fassend verhalten. Also der mechanisirte Thierkörper braucht keine Seele und

---

Hiezu zu vergleichen das kurze Referat, das Descartes über seinen unterdrückten Kosmos giebt in de Methodo P. V. und Pr. phil. IV. n. 188 — und Resp. ad obj. IV. (contra Arnauld) p. 109. — Ep. I. 54.

1) Ep. II. 98. Puto enim me cognoscere animal in genere, ... sed nondum hominem in particulari. — Ep. I. 25. ausus sum ... aggredi explicationem modi, quo ab ortus sui principio animal formatur; animal inquam in genere, hominem enim in particulari non audeo deficientibus me ad hoc experimentis: — Pr. ph. IV. 188.

2) Ep. II, 98. — Meth. P. V.

kann eine solche nicht brauchen; also bleibt und ist er seelenlose Maschine, ein Automat. Descartes ging hier so sehr seine eigenen Wege, dass es gar nicht controvers hätte werden sollen, ob Descartes durch sich selbst, oder durch Andere zur Lehre vom Automatismus der Thiere gelangt sei.[1]) Die Frage nach der Natur der Thiere ist eine philosophische Grundfrage, bei der angelangt jede philosophische Weltauffassung sich nach der Consequenz ihrer Principien entschieden aussprechen muss. Es begegnen uns da die nämlichen extremen und gemässigten Lehren wie bei der Aufstellung der Principien selbst.[2]) Celsus im Alterthum, Rorarius im XVI. Jahrhundert, de Montaigne, Charron, Gassendi, H. Morus: sie Alle erheben das Thier auf oder über die Stufe des Menschen. Dem entgegen löscht Descartes und die Seinigen alles Geistige und alles Mittlere zwischen reinem Denken und reiner Ausdehnung aus,[3]) während Beiden entgegen die aristotelische Schule die Thierseele zwischen Materie und Geist einsetzte. An Stelle des Organismus und organischer Entwicklung stellt Descartes eine Reihe von Mechanisationen, statt Leben die Bewegung. Diese und die Ausdehnung bleiben die einzigen Principien für die Erklärung des Thieres. Ein Thier und ein Uhrwerk unterscheiden sich bloss nach den Graden der künstlerischen Ausführung; ein geschaffener Affe ist einem künstlichen ganz gleich. Eine angesichts der Scholastik aufgestellte provocirende Hypothese! Diess bleibt der

---

1) Zwar hatte Descartes in Gomez Pereira, einem spanischen Arzte in dieser Theorie einen Vorgänger. Dessen Buch Antoniana — Margarita (1554 und 1610 erschienen) lehrte die Unbeseeltheit der Thiere. Aber Descartes ist diesem nicht nachgegangen. Nach Baillet II. 337 hat Descartes obiges Buch gar nicht gelesen. Er hat dieser Anschauung schon in seiner frühen Arbeit, „thaumantis regia" (Wunderpalast), welche als Vorstudien zur Physik anzusehen sind, Ausdruck verliehen (Baillet.). — Vgl. hiezu die Untersuchung in Bayles krit. Wörterbuch, Art. Rorarius — Pereira und Casmann p. 10 ff. seiner psychologia antropologica Hanov. 1594. — Hennings Just. Christ. Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere. Halle 1774. S. 442. § 70. — Volkmann l. c. Bd. I. S. 92. Anm. 3. — Fr. Bouillier l. c. tom. I. p. 138. ch. VII. —

2) Vgl. Fr. Bouillier l. c. t. I. ch. VII. p. 138 ff. Volkmann l. c. Bd. I. S. 92.

3) Rorarius: Quod animalia bruta ratione utantur melius homine. Paris 1642. de Montaigne in seiner Apologie des Raimund v. Sabund. P. Charron in: de la sagesse l. I. ch. 8. cf. Descartes Ep. I. 54. Vgl. hierzu zur Liter. Henning l. c. S. 443. Anm.

Automatismus des Descartes trotz seiner Versicherung, dass seine Automaten mehr und Wunderbareres leisten als selbst Intelligenzen, wie z. B. eine Uhr die Zeit besser bemisst, als oft der klügste Verstand.[1]) — Unsere Constructionslinie berührt hier unmittelbar das Naturproduct, welches wir menschlichen Leib nennen.

c) Lehre vom menschlichen Leibe.[2])

Die Hypothese vom thierischen Mechanismus ist bei Descartes insofern von Belang, als dieselbe sich als begründete Consequenz seines principiellen Fortschreitens und seiner reichlichst gepflogenen empirischen Beobachtungen darstellt. In Descartes ist — und darin besteht seine Grösse — der speculative Kopf zugleich ein vielseitiger Empiriker und ist derselbe bei allen seinen Entwürfen mit dieser doppelten Macht seines Geistes stets ganz und mit Energie zugegen. Als solcher erforscht er im thierischen Leibe den menschlichen und kann vermöge der bis an die Gleichheit grenzenden äusseren Aehnlichkeit Beider auch nur zu einem fast ganz gleichem Resultate gelangen. Was ihn bei seiner ganzen Construction leitet, ist wieder sein methodischer Grundsatz: alles Complicirte in seiner Reinheit und Einfachheit darzustellen. Also hat er in seiner Somatologie nur Somatisches aufzulösen und alles Pneumatische davon streng ferne zu *halten*.[3]) Es frägt sich nun, ob Descartes den menschlichen Körper *fertig* und der Erfahrung entsprechend zu construiren vermag ohne Herbeiziehung fremder, geistiger Hilfsmittel und Bestandtheile? Diese Frage hat seine Somatologie zu beantworten, die hier auszüglich ihre Stelle findet.

Im einleitenden ersten Theil der Embryologie,[4]) wird die mehr

1) Ep. I. 54. (1646); de Meth. P. V. p. 31.

2) Hiezu ist ausser den oben citirten zoologischen Schriften des Descartes noch besonders zu vergleichen sein tractatus de passionibus animae (P. I); welchen er im Winter 1645/46 für die Prinzessin Elisabeth entworfen und bestimmt hat. 1649 erschien derselbe im Druck in Amsterdam, (nicht erst 1650 wie auch angegeben wird). Vgl. Fr. Bouillier (l. c. p. 111 n. 2), welcher in der Bibliothek Cousin's die Ausgabe von Amsterdam 1649 bei Elzevier sah. — Millet, histoire de Descartes t. II. p. 261.

3) Cf. de form. foetus P. I. praef. a. 1—5. — de homine P. V. a. 105. — de pass. anim. I. a. 3. — de methodo P. V.

4) Des Tractatus de formatione foetus, welcher eine Umarbeitung des tract. de homine ist.

formale, kritische Seite der Somatologie erledigt, der Standpunkt der somatologischen Auffassung klar gestellt. Der II. Theil behandelt die Bewegung des Herzens und den Kreislauf des Blutes [1]) einschliesslich anatomischer und physiologischer Beschreibung der einzelnen Glieder. Als erste Ursache aller körperlichen Bewegung erscheint die thatsächlich bei allen Thier- und Menschenleibern vorhandene Wärme des Herzens.[2]) Diese sogenannte animalische Wärme ist dem Descartes gänzlich identisch mit der allgemeinen physischen Wärme, wie diese z. B. auch in einem jungen, gährenden Weine oder bei bei einem in Folge feuchter Zusammenlagerung entzündeten Heue gewahrt werden kann.[3]) Die Naturwärme aber bestimmt Descartes zufolge seiner Principien als einen bestimmten Grad körperlicher Erregung [4]), ähnlich dem Lichte. Die Wärme im Thiere ist sonach nur eine erhöhte Bewegung des Blutes (agitatio sanguinis particularum), die sich auf alle zusammenhängenden Körpertheile fortpflanzt. Dadurch ist ein beständiger Wechsel der stofflichen Formen bedingt, und unterscheiden sich die festen Körpertheile von den weichen und flüssigen nur nach ihrer schnelleren oder langsameren Bewegung.[5])

---

1) Die Entdeckung des Blutkreislaufes wurde vorbereitet durch Realdus Columbus in Padua; Fabricius, Caesalpinus und Mich. Servetus, (ein spanischer Mönch O. Servit. 1553 von Calvin verbrannt), welcher den kleinen Lungen-Blutkreislauf erkannte. Die feste Basis legte erst der engl. Arzt William Harvey in seinem Werk: De motu cordis et sanguinis. Frankfurt 1628. Descartes spendet dieser Entdeckung ausserordentliches Lob (Meth. P. V. Pass. an. I. 7. Ep. II. 24 de form. foet. II. 17. „pro tam utili invento nunquam satis laudandus"). — Descartes wusste vom Harvey'schen Werke schon länger, bekam es aber erst 1633 zu Gesicht und erklärte gegen P. Mersenne, dass er selbst in seiner Anschauung sich in ziemlicher Uebereinstimmung mit Harvey befinde und zwar unabhängig von diesem. Ep. II. 74 (an. 1633): — vidi librum, de motu cordis, de quo mihi olim locutus fueras, meque ab ejus sententia parum diversum deprehendi quamvis illum non viderim, nisi post pertractatam hanc materiam. — Bezüglich der Bewegung des Herzens knüpft Descartes gegen Harvey eine kleine Polemik an. de form. foet. II. 18. Cf. zur Literatur. Hyrtl. Lehrbuch der Anatomie des Menschen. Besonders § 15. S. 37 ff.

2) de form. foet. I. a. 7. dicam hic calorem qui in ejus corde est, esse veluti primum mobile ac principium omnium, quae in ipsa (machina) fiunt. motuum. ibid. II. a. 8. Besonders ibid. V. a. 72.

3) de form. foet. V. a. 72. de Methodo. V. de Pass. an. I. 8.

4) Pr. ph. IV. 29. Meteora I. 7.

5) de form. foet. III. 20.

Die hiebei sich ergebenden Verbindungen und Trennungen der stofflichen Theile verursachen die Erscheinung der Zu- und Abnahme des Körpers, der Ernährung, des Wachsthums und der verschiedenen Altersstufen.[1])

Mit Umgehung der im IV. und V. Theil gegebenen Physiologie der Zeugung und des Wachsthums verfolgen wir sofort die von Descartes im Tractat de homine gebotene innere Gliederung und Leistung des menschlichen Körpers d. h. desjenigen Mechanismus, der, dem Menschenleibe möglichst ähnlich, von Gott wunderbarst aufgebaut und fertig gestellt ist.[2])

Das die Wärme des Herzens unterhaltende Material wird von dem zum Herzen strömenden Venenblut, welches durch die Aufnahme des Speisesaftes gebildet wird, geliefert. Dieses venöse Blut wird durch die Wärme im Herzen mechanisch verdünnt und aus dem Herzen getrieben: und verbreitet sich als arteriöses Blut in seinen gröberen Bestandtheilen nach den unteren Genital-Theilen des Körpers, während die feineren Bluttheilchen zum Gehirn emporsteigen. Das Gehirn, eine weiche flexible Masse, aus nervösen und muskulösen Fasern zusammengesetzt, stellt zwei Ventrikeln, eine vordere und hintere in seinem Innern dar. In Mitte beider Höhlungen schwebt frei, nur durch zarte Verbindung mit der übrigen Gehirnmasse verknüpft, ein kleiner, birnartiger weicher Körper, die sogenannte Zirbeldrüse (glandula pinealis), welcher in der Descartes'schen Seelenlehre eine hervorstechende Rolle zukömmt. Die vom Herzen zum Gehirn emporführende Aorta durchdringt dieses in unzähligen feinen Aestchen, durch welche die in Folge der Wärmekraft aufwärts getriebene Blutmasse in ihren feinsten Secretionen zu den Gehirn-Ventrikeln gebracht wird. Durch diese Blutströmung wird nicht nur die Gehirnsubstanz genährt und erhalten, sondern es erscheint als letzter Ausläufer ein Product, welches sowohl körperlich ist, da es aus körperlichem Substrat sich bildet, als auch mit einem Anflug und Schein eines Geistigen auftritt, da es die körperliche Form des Blutes gänzlich abgestreift hat. Es ist dieses Product das feinste Sublimat des Blutes und gleicht einem zarten Hauche,

1) Hierüber ibid P. III. de nutritione. —

2) Das ist nämlich die erste Voraussetzung seines bezüglichen Tractates: de hom. P. I. a. 2.

einer äusserst beweglichen und reinen Flamme. Descartes nennt dieses Zwitterding mit dem entsprechenden Namen: „körperliche Geister", oder Lebensgeister (spiritus animales).[1])

Nimmt Descartes die Wärme des Herzens als das oberste Bewegungs- und Erregungsprincip für den ganzen Leib, so sind ihm die Lebensgeister das allgemeine Bewegungs- und Erregungs-Organ. Die Lebensgeister-Hypothese ist für die mechanischen Constructionen des Lebens die bedeutendste Hilfslinie geworden; mittelst dieser construirt Descartes alle möglichen Vorgänge im Menschenleibe heraus. Obgleich die Lebensgeister fast im ganzen vorliegenden somatologischen und psychologischen Material spukten[2]), so nahm sie Descartes doch nicht kritiklos aus der Tradition herüber, ausser höchstens deren Bezeichnung. Das Sachliche derselben gewann Descartes ganz selbstständig durch reine Construction aus seinen Principien und durch deren Anwendung auf die reichsten, selbstgemachten Erfahrungen und Beobachtungen.

Die Lebensgeister im Sinne des Descartes müssen uns sofort als plausible und leistungsfähige Medien erscheinen[3]), wenn wir be-

---

1) tr. de hom. I. 3—14. de Meth. P. V. Pass. an. I. 8—10.

de hom. I. 14. Quantum ad partes sanguinis, quae usque in cerebrum penetrant, hae ibi non nutriendae ac reficiendae tantum illius substantiae inserviunt, sed imprimis quoque subtilissimum quendam halitum aud potius valde mobilem et puram flammam producunt, quae animalium spirituum nomine venit.

2) Den Lebensgeistern begegnen wir bereits, nicht ohne Zusammenhang mit der Quintessenz der. aristotelischen Physik, bei den Stoikern, dann bei Galen und damit selbstverständlich bei den Arabern. Avicenna versteht unter spirit. anim. eine gewisse feine Substanz, wodurch die einzelnen Functionen mit den einzelnen Theilen des Gehirns verbunden werden. Vgl. Alfredi Anglici: de motu cordis c. 10 p. 96. und Costa-Ben-Lucae: de differentia animae et spiritus lib. translat. ab J. Hispal. Cap. I und II. Beides in Dr. Carl Sigm. Barach's Bibliotheca philosophorum mediae aetatis. 2. Lieferung. Innsbruck 1878. Werner Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie bei W. Thierry und Isaak Stella. Bei den Neuplatonikern, den Patristikern und christlichen Scholastikern erscheinen die Lebensgeister als das Bindeglied zwischen Leib und Seele. Thomas Aqu. verwirft die Hypothese. S. c. gent. l. II c. 71. tom. I. p. 294. Bei Baco Verul. Org. nov. II. 7 erhält die Theorie der Lebensgeister eine Art systematischer Ausbildung. Zum Historischen über die ganze Hypothese ist zu vergleichen Volkmann l. c. Bd. I. § 16. Anmerkung.

3) Vide Urtheil des Pariser Physiologen Flourens, Bouillier u. Volker S. 70.

denken, dass durch die thierische Wärme das Blut und damit auch die Lebensgeister zu allgegenwärtigen, treibenden Mächten im Leibe werden. Ihr Strom ergiesst sich über den ganzen Leib und erfüllet und erreget alle Theile, welche davon ergriffen werden können. Insbesonders ist diese Möglichkeit an deren Entstehungsquelle einleuchtend, im Gehirne. Im Gehirn denkt sich Descartes alle Nerven des ganzen Leibes zusammenlaufend in der Art, dass dieselben, die Gehirnsubstanz allseitig durchziehend, ihren Anfang in der inneren Wandung der Gehirnhöhlung und zwar in der Form offener, feiner Röhrchen, und ihr Ende an den äusseren Sinnesorganen in den diese umziehenden Muskeln haben.[1]) Die Nerven leiten in zahllosen Röhrchen die Lebensgeister von der Gehirnhöhlung durch die Gehirnmasse und den ganzen Leib bis zu dessen Oberfläche. Gegen diese hinzu stossen die Nerven zu den Muskeln, verknüpfen sich mit diesen und erlangen so die Fähigkeit, die Lebensgeister von den Nerven auf die Muskeln überzuleiten, so dass dadurch die Lebensgeister speciell bewegende Mächte werden und mit der Aussenwelt in mittelbaren Verkehr treten können.

Hiebei interessirt es uns, wie Descartes das Verhältniss der Nerven zu den Muskeln, und der sogenannten sensitiven Nerven zu den sogenannten motorischen auffasst, da bekanntlich, namentlich in Bezug auf Ersteres, auch die heutige Anatomie noch keinen endgiltigen Bescheid weiss.[2])

Descartes giebt die Structur der Nerven nach der bei Anatomen und Medicinern geläufigen Anschauung. Jeder Hauptnerv ist, wie heute noch gilt [3]), ein Compositum von sogenannten Nerven-Primitivfasern (tubus und tubulus). Jede Nervenfaser hält Descartes weiterhin zusammengesetzt aus drei Elementen: Hülle, Mark und Lebensgeistern.[4]) Das Nerven-Mark ist genau von der Substanz des Ge-

---

1) de hom. P. II. a. 18.

2) Hyrtl. l. c. S. 91. „Wie aber die Nerven in den Muskeln endigen, ist nichts weniger als bekannt". Vgl. ebend. § 69. S. 168 die Prüfung diverser Anschauung. Vierordt K. Grundriss der Physiologie des Menschen. Tübingen. 1862. § 65. S. 43. — J. Ranke: Grundzüge der Physiologie des Menschen. 2. Aufl. Leipzig 1872. S. 644.

3) Vgl. Hyrtl L. d. An. § 67. S. 161.

4) Jetzt: Hülle, Nervenmark (= halbflüssiger Inhalt), und Axencylinder. Hyrtl, ebend. S. 161. — de hom. P. II. a. 18. dioptr. IV. c. 4.

hirnes, so dass dieses gleichsam in alle Nerven-Röhrchen ununterbrochen ergossen ist. Das Mark ist umgeben mit einer Hülle (pellicula, membranula) in der Weise, dass die Hülle der Nervenstämme die äussere, und die Hülle der Nervenfasern die innere Fläche der Gehirnmasse in continuirlicher Erstreckung umspannt.[1]) Der in Folge dieser Lagerung sich ergebende freie Raum wird durch die Lebensgeister erfüllt, welche aus der Gehirnhöhlung in die offenen Nervenröhrchen strömen (ingrediuntur, defluunt, profluunt, delabuntur) und bis an deren geschlossene Enden vordringen. Die Nerven-Enden lässt Decartes mit den Muskeln verflochten und verwoben sein.[2]) . Dadurch werden die Lebensgeister zu erregenden Motoren bezüglich aller inneren und äusseren Glieder des Leibes, da Nerven und Muskeln sie alle umfassen. Die Nerven und Muskeln stehen im Dienste der Lebensgeister, und dienen diesen als specialisirte Erregungs-Organe und zwar wie wir gleich sehen werden für die zwei Erregungs-Arten: der Empfindung und Bewegung.

Descartes bemerkt nämlich gegenüber seinen zeitgenössischen und früheren Anatomen und Aerzten, dass sie wohl richtig die drei Bestandtheile der Nerven erkannten, aber nicht deren Functionsweise.[3]) In ihrer Unsicherheit hierüber haben diese, sagt Descartes[4]), bald die Nerven selbst, den einen zur Empfindung, den anderen zur Bewegung, dienen lassen, bald wieder von einem einzelnen Nerven dessen Membrane als Empfindungs- und dessen Mark als Bewegungsorgan angenommen. Descartes sucht über diese schwankenden Bestimmungen damit hinwegzukommen, dass er annimmt, die durch die Nerven in die Muskeln eingedrungenen Lebensgeister bewirken die Bewegung, die ganz feinen Nerven-Mark-Fäden dagegen die Empfindung.[5]) Die Lebensgeister versetzen somit bei ihrem Austritt aus den Gehirnventrikeln alle Nerven und Muskeln in ähnlicher Weise in Spannung wie der Wind die Schiffssegel.[6]) Zur Versinnlichung des ganzen bisher beschriebenen Mechanismus bedient sich

---

1) de hom. II. 18.

2) Musculi, quibus hi nervi inseruntur, od. ad quos hi tubuli (nervuli) tendunt, de hom. II. 15. 18.

3) Dioptrik C. IV. a. 4.

4) ibid. C. IV. a. 4.

5) Dioptr. C. IV. a. 5. de hom. II. 18.

6) de hom. V. a. 65.

Descartes des Gleichnisses von einem künstlichen Wasserdruckwerke. Das Herz gleicht der Wasserquelle, die Gehirnhöhlungen dem Bassin, die Lebensgeister dem bewegten und bewegenden Wasser, Nerven, Muskeln und Sehnen den verschiedenen Wasserröhrchen.

Unser Mechanismus ist, so lange er im intacten Zustande ist, ein höchst beweglicher Automat und dieses nur durch seine dispositio organorum. Dieser von Descartes sehr oft gebrauchte Ausdruck ist freilich fatal für seine ganze Principienlehre; denn die bei einer dispositio organorum aufs hellste zu Tag tretenden, zweckmässig das Ganze übergreifenden, wirkenden Ursachen stimmen schlecht zu dem bei der Principienlehre auftauchenden Satze, dass alle causae finales gänzlich überflüssig seien. Indess dieser Punkt gehört zum folgenden kritischen Theil.

Die Entwicklungslinie führt zur Specificirung sowohl der Empfindungs- als Bewegungszustände. Dazu führt uns Descartes durch folgenden Grundgedanken. Der leibliche Mechanismus kann sich nur nach dem eigensten Naturgesetz der Selbsterhaltung — weiteres Durchschimmern des Zweckbegriffes! — entfalten durch Verkehr mit der Aussenwelt. Diess bedingt einerseits eine mehrseitige, speciellere Organisation im Aeusseren und andererseits ein bestimmtes Centralorgan im Inneren des Mechanismus. Erstere vollzieht sich durch die Ausbildung der verschiedenen Sinnesorgane, welche zur Aufnahme der äusseren Eindrücke dienen und durch deren Fortleitung mittelst der Nerven bis zum Centralpunkt, die verschiedenen Arten der Empfindung vollenden. Letzteres ist nothwendig, um von einem Punkte aus die verschiedenen Affectionen durch entsprechende Reaction zu beantworten. Dadurch vollführen sich alle möglichen Bewegungen des Leibes. Beides aber, die Empfindungen und Bewegungen sind rein mechanische Vorgänge, rein physisch und mit grundsätzlicher Ausschliessung alles Psychischen und Geistigen zu betrachten. Noch ist das Hereinragen einer Intelligenz nicht gefordert. Die Dinge der Aussenwelt sind, um im Descartes'schen Gleichnisse zu reden, wie Zuschauer bei einem automatischen Kunstwerk. Führt man diese in die innere Werkstätte eines Kunstbaues ein, so kann ein zufälliger, ganz gedankenloser Fusstritt auf das Steinpflaster bewirken, dass in Folge der mechanischen Disposition der einzelnen Theile eine badende Diana sich hinter einem Gebüsche versteckt, oder ein den Dreizack schwingender Neptun aus dem Wasser auf-

taucht, oder ein Meerungeheuer emporsteigt und dem Zuschauer Wasser ins Gesicht wirft oder Aehnliches je nachdem der Baumeister seinen Automaten eingerichtet hat.[1]) „Und mein Automaten-Künstler," so tröstet sich Descartes gegenüber allen Einreden, „ist kein geringerer als Gott selbst." Somit ist der dem Menschen ähnliche Automat auf das Beste bestellt und zu seinem Totalbestande durch den Mechanismus selbst befähigt.

Aber je künstlicher unser Automat construirt ist, desto künstlicher wird auch die Reconstruction unseres Philosophen. Führen wir diese zu Ende.

Thierische Wärme, Blut, Lebensgeister, Nerven und Muskel sind lauter allgemeine Organe, durch welche eine bestimmte einheitliche Reaction weder gesetzt, noch eine bestimmte Action als einheitliche im Mechanismus aufgenommen werden kann. Empfindungen wie Bewegungen blieben allgemein, verschwommen und unbestimmt, ja noch mehr, sie Beide wären gar nicht einmal möglich, da eine Empfindung die andere, eine Bewegung ihre Gegenbewegung aufheben würde. Ein körperliches einheitliches Organ ist also gefordert. Dieses findet Descartes in der Zirbeldrüse, der sogenannten glandula pinealis, oder conarium.[2]) Ihre Einpaarigkeit, Lage und Masse machen dieses Organ zum einzig befähigten im ganzen Mechanismus. Die glandula erscheint gleichsam als Brenn- und Sammelpunkt für alle äusseren Eindrücke und Bestimmungen. Die an der ganzen Oberfläche zerstreuten Nervenenden erfassen alle Affectionen und geleiten sie bis zur Gehirnhöhlung, von deren inneren Wandung aus dieselbe mittelst der die Ventrikeln erfüllenden Lebensgeister direct zur glandula hinstrahlen. Jeder einzelne äussere Eindruck auf den

---

1) de hom. II. 16. Descartes gedachte hierbei der zahlreichen, vor und zu seiner Zeit staunenswerth künstlerisch gefertigten Automaten. Namentlich war Nürnberg zu Anfang des XVI. Jahrhunderts die reichste Werkstätte für derlei Wunderwerke, besonders der sogenannten Androiden. Werner, Bullmann, Hautsch, Forster u. A. glänzen in dieser Gattung mit Auszeichnung.

2) de homine V. 74. Considerandum praeterea glandulam ex materie valde molli compositam esse eamque prorsus junctam et unitam non esse cum substantia cerebri, sed ei tantum annexum minutissimis arteriis (quarum tunicae valde laxae et plicatiles sunt) et vi sanguinis eo propulsi a calore cordis quasi in aequilibrio suspensam. Pr. ph. IV. 196, 198.

Leib gelangt somit in der Form eines bestimmt bewegten Lebens-Geister-Strahles zur glandula und setzt an dieser eine ganz bestimmte Wirkung ab, welche sich von jeder anderen quantitativ unterscheidet. Dieser Effect, insofern er in einer Verschiebung und Bewegung der glandula sich zeigt, erweist sich als unbewusste Empfindung; und insofern derselbe je einem bestimmten Eindrucke correspondirt, so dass die bewegte glandula gleichsam das Mass und Bild für die Stärke und Qualität des empfangenen Eindruckes enthält, wird dieser Effect Imaginatio, oder materielle Idee [1]) genannt und die glandula somit als Sedes imaginationis et Sensus communis bezeichnet, [2]) weil sich um dieselbe alle möglichen Imaginationen und Sensationen concentriren.

Erklärt aber Descartes alle möglichen Empfindungen aus der unbegrenzten Bewegungs- und Bestimmungsfähigkeit der glandula, so kann er auf umgekehrtem Wege ebenso einfach und leicht auch daraus alle möglichen Gegenbewegungen der glandula und hieraus, da deren Effect durch die Lebensgeister den Nerven und Muskeln mitgetheilt wird, alle möglichen äusseren leiblichen Bewegungen ableiten. [3]) — Die unbewussten Vorstellungen und Empfindungen verhalten sich also zu den Bewegungen des Leibesmechanismus schlechterdings nur wie Bewegung und Gegenbewegung der glandula.

Es erübrigten zur Erklärung nur noch die verschiedenartigen Zustände des natürlichen Begehrens und anderer Naturbeschaffenheiten, also jene Vorgänge, welche in der inneren Disposition der Organe ihre Grundlage haben. [4]) Das Gedächtniss und die Phantasie, die

1) de hom. a. 71. Generaliter sub nomine ideae volo comprehendere omnes impressiones, quas spiritus recipere possunt quando ex glandula egrediuntur; quas omnes ad sensum communem referimus cum a praesentia objectorum dependent. Cf. Nota. des Commentators Ludovicus de Forge M. D. zu de hom. V. a. 100 und b. — de hom. a. 70, und nota ad. P. II. a. 26.

2) de homine a. 70. wo Descartes die Ideen als formae et imagines bezeichnet, oder als figurae., quae in spiritus super glandulae superficiem describuntur. — Nach heutiger Bestimmung der Zirbeldrüse ruht dieselbe auf dem vorderen Hügelpaare. Sie besteht aus vorwiegend grauer Substanz mit spärlichen markweissen Streifen im Inneren, welche in die Zirbelstiele übergehen. Näheres siehe bei Hyrtl, Lehrbuch der Anat. 9. Aufl. S. 777. 10. Wien 1867. S. 782.

3) Ueber die Bewegungsvorgänge des Leibes: de hom. P. II. Quomodo moveatur haec machina a. 15—26.

4) Hierüber ertheilt Descartes Aufschluss in de hom. P. IV. und V. a. 52—106. Vgl. Pr. ph. IV. 190 u. f.

Naturanlagen und Neigungen, die Zustände des Schlafens, Wachens und Träumens, das Gehen und Ruhen der Maschine, ja sogar ein Anflug und Schein von Intelligenz zeigt sich in der Maschine, indem diese kraft ihrer organischen Disposition allein zu imitatorischen Leistungen befähigt ist. — Da uns diese verschiedenen Vorgänge einzeln und eingehend später beschäftigen müssen, so kann hier die blosse Andeutung genügen. Wir führen nur noch zur Versinnlichung aller dieser Vorgänge den eleganten von Descartes hiezu gewählten Vergleich an.[1]) Er nimmt diesen her von einem kirchlichen Orgelwerke. Die Aussenwelt gleicht hierbei dem Orgelspieler, der aber mit zahllosen Fingern auf die Tasten des Kunstwerkes schlägt. Die harmonische Leistungsfähigkeit des Tonwerkes ist bedingt von dessen innerem harmonisch-technischem Gefüge. Aehnlich resultiren beim menschenähnlichen Leibe dessen Functionen alle lediglich aus der inneren Mechanik oder der Disposition seiner Organe, gerade so wie die Bewegung einer Uhr oder eines anderen Automaten nur in Folge der Gewichte oder Federn und der inneren Fügung der Räder.[2]) Und Descartes zieht selbst die bedeutsame Folgerung aus seiner ganzen Somatologie, wenn er wörtlich sagt: „Es ist deshalb gar nicht nothwendig, in dem Mechanismus selbst irgend eine vegetative oder sensitive Seele anzunehmen oder irgendwie ein anderes Bewegungs- und Lebensprincip ausser das Blut und die von der Wärme jenes im Herzen fortwährend brennenden und in allen unbeseelten Körpern gleichbeschaffenen Feuers bewegten Lebensgeister."

Descartes bringt somit seine Somatologie nicht nur principiellst unter Ausschliessung aller und jeder geistiger Elemente zu Stande, sondern er setzt sich gegen verschiedenartige Einwände bereits mit Argumenten zur Wehre, wie solche heutzutage noch in der Physiologie geläufig sind und in der neuesten Art von Psychologie, nämlich in der Psychophysik wiederholt auftreten.[3]) Nur blendende und

---

1) de hom. IV. a. 55, und verweisen auf die summarische Wiedergabe der ganzen Construction am Schlusse seines Tract de homine P. V. a. 105 und 106.

2) de hom. V. 106. — Resp. ad obj. IV. p. 110.

3) Vgl. hierüber insbesondere H. Maudsley, Physiologie der Seele, worin die reichhaltigste Umschau in der betreffenden Literatur gehalten wird. — Bei Descartes vgl. de methodo. P. V. p. 29. — Resp. ad obj. IV. p. 109.

blinde Vorurtheile einerseits, und Unkenntniss in Anatomie und Mechanik andererseits haben zur Annahme eines immanenten, geistigen Lebensprincipes im Leibe geführt. Ebenso habe der Mangel an Unterscheidung und consequenter Durchführung Geistiges mit Körperlichem im Leibe vermengt und so unklare, also auch unwahre Vorstellungen zu Tage gefördert. So hätte die einzige Erfahrung, dass ein verletzter Nerve dem sogenannten Seelenvermögen des Willens nicht mehr diene, belehren können, dass die Seele in ihrer leiblichen Wirksamkeit vielmehr abhängig sei von der sogenannten recta dispositio organorum; und diese umgekehrt zu ihren eigenartigen Leistungen der Seele nicht bedürfe.

Indem Descartes somit in seine somatologische Construction lediglich nur stoffliche Elemente aufgenommen hat, musste er principiell mit den in der Schulphilosophie unentwegt festgehaltenen sogenannten verborgenen realen Qualitäten und den sogenannten formae substantiales brechen. Und die in derselben Philosophie zwischen anorganischer und organischer Materie aufgestellte und befestigte Scheidewand niederzuwerfen bemüht sich nicht erst die neueste Physiologie; dieselbe ist schon von Descartes umgestürzt und zwar mit klarster Erkenntniss, und es eilte dieser Heros unseren Neueren nicht nur zeitlich um Vieles voraus, sondern er steht auch *mit* dem inneren Werthe seiner Resultate insofern weit über Jenen, *als* sein Resultat auf äusserer Beobachtung und innerer Speculation zugleich sich stützt. Ganz mit der Physiologie unserer Tage kennt auch Descartes im ganzen Reiche des Stofflichen nur den durchgreifenden Unterschied von organisirter und nicht organisirter Materie, welche beide Arten nur Graduirungen und Combinationen aus der res extensa und der Bewegung darstellen, und ist der Begriff organisch in unserem Sinne bei ihm überhaupt sinnlos.[1]) Descartes kann unseren Begriff des Organismus nur mit Mechanismus und den des Lebens nur mit Bewegung wiedergeben, und die Vorstellung eines

---

Ep. I. 54. (1646). — de hom. V. 105, 106. — de form. foetus P. I. praef. a. 1—7. — Pass. an I. 3—17. u. a. O.

1) Man sehe beispielsweise nur zu Pass. an. I. 6, wo Descartes den Unterschied zwischen corpus vivens und cadaver feststellt. Auch zu vergleichen die wichtige Bemerkung, welche hierzu v. Kirchmann in seiner Uebersetzung dieses opusculum macht n. 7.

von Gott mit wunderbarer Kunstfertigkeit hergestellten Automaten ist die letzte und höchste, welche uns bei Erforschung der Körperwelt erreichbar geworden ist. Diese Vorstellung ist der oben (Th. II. n. 3.) bezeichnete zweite Fundamentalbegriff für die Psychologie, und dieser ist nun soweit entwickelt, dass wir darauf und auf den anderen[1]) entfalteten Seelenbegriff sofort den beide verbindenden und zusammenschliessenden psychologischen Begriff setzen und vollenden können.

C. Lehre von der Einheit von Geist und Körper.

1. Möglichkeit einer Verbindung beider Substanzen.

Das psychologische Problem tritt jetzt in seinem klarsten Umfange in die Reihe unserer Entwicklung und ist alles Vorausgehende in Bezug auf das nun Folgende nur eine, wenn auch unerlässliche, Vorstufe. Und es ist nur das Interesse einer klaren Ueberleitung massgebend, wenn wir vor Inangriffnahme des Problems selbst noch einige Grenzbegriffe beleuchten und vergleichen. Wie verhält sich der thierische Körper zum menschlichen? Der beseelte zum unbeseelten? Der lebendige zum todten? Wir können darauf aus dem Vorhergehenden die bestimmteste Antwort geben, und müssen sie gerade jetzt an der Grenze geben, damit wir nicht nur die folgende Entwicklung klar verstehen, sondern auch uns hüten können, mit unseren herkömmlichen bezüglichen Vorstellungen die unseres Autors zu verwirren.

In der ganzen Reihe der materiellen Mechanisation zeigte sich grundsätzlich keine geistige Spur; als deren Ende erschien der höchst kunstvoll mechanisirte, menschenähnliche Körper. Dieser Mechanismus ist dem erfahrungsgemässen menschlichen Leib nur ähnlich, keineswegs identisch; denn der empirische Menschenleib ist beseelt, der den Descartes'schen Principien entsprechende aber unbeseelt, und stimmt nur in dem materiellen Theile vollständig mit ersteren überein. Zur Unterscheidung des Descartes'schen Menschenkörpers von dem

1) Oben A, a—e, S. 37 ff.

empirischen Menschenleibe haben wir nur zwei untrügliche Kennzeichen: Sprache und andere vernünftige Aeusserungen,[1]) oder die verschiedenen Weisen, in denen das Denken, die Seele den Körper durchdringt. — Idealismus und Empirismus liegen sich hier in principiellen Widerstreit. Als Idealist construirt Descartes eine absolut unbeseelte, menschenähnliche Maschine, Menschengestalt, als Empiriker führt der Nämliche eine Beseelung in diese Maschine, im Menschen ein.[2]) Sein Idealismus grenzt den Menschenkörper gegen die thierischen nur relativ und graduell ab; gegen den des wirklichen Menschen aber absolut und essentiell; sein Empirismus hebt hingegen diese ganze Abgrenzung wieder auf und versetzt die Marksteine gerade auf die Gegenseite. Der idealistisch construirte Menschenkörper könnte als unbeseelte Maschine wohl bestehen und alle menschlichen Funktionen, die vom Denken abhängigen allein ausgenommen, vollziehen. Da die empirischen anthropologischen Forschungen des Descartes dessen Principien nicht recht zum objectiven Bewusstsein vordringen liessen, so musste er mit der consequenten Annahme sich begnügen,[3]) dass ab initio dieser menschenähnliche Mechanismus von Gott gänzlich seelenlos gebildet und erst in irgend späteren Momenten beseelt wurde. Dieser Moment aber ist für Descartes gänzlich unbestimmbar, da dessen Speculation und Erfahrung den Menschenkörper nur vor und nach dem Beseelungsmomente begreifen können. Descartes bekennt sich somit (und er kann nicht anders) zu folgender Antinomie: Aus seinem Idealismus folgt: Kein Körper kann beseelt sein; — aus seinem Empirismus: Einige Körper sind beseelt, und zwar die menschlichen.

Endlich ist noch auf das Verhältniss des lebendigen Körpers zum todten zu blicken. Dieses Verhältniss darf nicht wie das von

---

1) Method. P. V. und Ep. I. 54, wo der menschliche Leib, rein für sich betrachtet, ausdrücklich als Automat bezeichnet wird. Vgl. Resp. ad obj. IV. p. 109 u. f.

2) Method. P. V. p. 30.

3) Meth. P. V. p. 24. Quia nondum tantam istorum (corpor. animatorum) adeptus eram cognitionem, ut de iis eadem, qua de ceteris methodo tractare possem, hoc est, demonstrando effectus per causas .... contentus fui supponere Deum formare corpus hominis uni e nostris omnino simile tam in externa membrorum figura, quam in interna organorum conformatione ex eadem cum illa quam descripseram materia nullamque ei ab initio indere animam rationalem nec quidquam aliud quod loco animae vegetantis aut sentientis esset.

Geist zu Körper gefasst werden, so dass alles Geistige lebendig, alles rein Körperliche hingegen todt wäre. Im Gegentheil construirt Descartes das grosse Gebiet des Lebendigen[1]) (Pflanzen, Thiere, Menschen) aus rein körperlichen Voraussetzungen und mit grundsätzlicher Ausschliessung eines geistigen Lebensprincipes. Die Begriffe des Lebendigen und Todten hängen bei Descartes im Grunde mit den mechanischen Principien der Bewegung und Ruhe und näher mit der Auffassung der organisirten und nicht organisirten Materie zusammen. Die Descartes'sche Naturprincipienlehre hat uns gezeigt,[2]) dass die Bewegung gestaltend und organisirend in die Materie eingreift. Wo nun die Bewegung eine res extensa derart erfasst, besondert, geformt und organisirt hat, dass dieselbe kraft ihrer inneren Organisation — dispositio organorum — allein gegenüber ihrer Umgebung zu selbstständigen sogenannten automatischen Leistungen befähigt ist; da haben wir einen lebendigen Körper im Sinne des Descartes.[3]) Die verschiedensten Lebenserscheinungen in der Natur sind somit nur verschiedene Gestaltungen eines rein chemisch-physikalischen Processes. — Also wird im Gegentheil der Körper todt sein, welcher entweder unorganisirt oder desorganisirt ist. — Um concret zu reden, verhält sich nach Descartes ein lebendiger Körper zu einem todten wie eine in Gang gesetzte, intacte Maschine zu einer zerbrochenen. Der Autor soll uns mit eigenen Worten bestätigen, dass wir seinen Grundgedanken richtig gegeben haben. Pass. an. I. 5 wird die Auffassung, dass die natürliche Wärme und Bewegung unseres Körpers in der Seele ihren Grund haben, als erheblicher und vielverbreiteter Irrthum bezeichnet.[4]) Im gleich darauffolgenden Artikel wird dieser Irrthum durch die Behauptung aufgehoben, dass der Tod unseres Leibes nie aus Schuld der Seele eintrete, sondern lediglich aus der Corruption körperlicher

---

1) Pr. philos. IV. 188, wo er mittheilt, dass der fünfte Theil seiner Principien de viventibus, sive de animalibus et plantis handeln sollte, und Meth. P. V. p. 24. wo aus dem unterdrückten Kosmos der Uebergang von den leblosen Körpern zu den Pflanzen und Thieren erwähnt wird. Der Tract. de hom. und de form. foetus sind eine Ausführung dieser Construction.

2) Siehe oben S. 57 ff.

3) Cf. Ep. II. 23. Neque enim vita in motu musculorum consistit, sed in calore, qui est in corde. Ep. I. 69. und II. 40.

4) Error notatu dignissimus et in quem plurimi lapsi sunt.

Hauptorgane stamme; und Descartes sagt dann wörtlich: Der Körper eines lebendigen Menschen unterscheide sich von dem eines todten gerade so, wie eine Uhr oder eine andere selbstbewegliche Maschine, welche im richtigen Stande ist und in sich das zweckentsprechende, körperliche Bewegungsprincip nebst allem Zubehör besitzt, von einer Uhr oder anderen Maschine, welche zerbrochen ist und deren Bewegungsprincip nicht mehr wirkt.[1]) Der Tod des Körpers erfolgt also nicht, weil die Seele daraus scheidet, sondern umgekehrt, die Seele scheidet, weil die animalische Wärme und die Bewegungsorgane des Körpers defect geworden sind und wenn die Seele in einem solchen Mechanismus nicht mehr wirken kann, so wird sie zum Entweichen veranlasst.[2])

Nach dieser Ueberleitung sind wir mit der genügenden Vorkenntniss ausgerüstet, um das psychologische Problem bei Descartes in der unmittelbar folgenden Darstellung vollständig und klar zu verstehen. Streng genommen heisst die folgende Aufgabe also: Hebet im Nachfolgenden die ganze vorausgehende Construction wieder auf! — Denn die empirische Forderung ist der idealistischen bei Descartes gerade entgegengesetzt, und die psychologische Frage ist bei Descartes wesentlich eine empirische und keine principielle, d. h. sie kann nur durch die Erfahrung gestellt, aus den Principien aber *nicht* gelöst werden. Kann aber die Psychologie nicht principiell von Descartes durchgeführt werden, so bleibt nur eine hypothetische Behandlungsweise übrig; Descartes wird sich mit Hypothesen über das wichtige Seelenproblem hinweghelfen müssen; und zwar werden die Hypothesen auf die Principien gleichsam aufgesteckt werden müssen. Wir haben die beiderseitigen Berührungspunkte nunmehr ans Licht zu stellen, und den Weg zu bezeichnen, auf welchem der menschenähnlich organisirte Körper zum Menschenleib, und der reine Geist zur Menschenseele wird, oder Beide als Theilsubstanzen in der dritten Substanz „Mensch“ sich zusammenschliessen. — Wo wir immer auf Seite des Geistes oder des Körpers eine gegenseitige Tendenz vorfinden, ersehen wir reale Möglichkeiten und Anknüpfungspunkte, die wir für die Lösung des Problems sorgfältig zu benützen haben. Ausserdem ist auf die rein metaphysische Basis zu blicken

1) Pass. an. I. 6. und de homin. I. 5.
2) Pass. an. I. 5. und de hom. I. 5.

und zu sehen, ob nicht darauf allein die Möglichkeit eines Zusammengehens der geistigen und körperlichen Substanz ruht.

Um sogleich auf letztere Möglichkeit zu sehen, so wissen wir aus Früherem, dass die substantia cogitans und extensa, beide also gleich sehr ihren Seins- und Erhaltungsgrund in Gott haben. Gott setzt beide Substanzen und cooperirt fortwährend zu ihrem Fortbestande. Sachlich nun, abgesehen noch von der Descartes'schen Auffassung und Durchführung, liegt offenbar darin schon die Möglichkeit einer Einigung der beiden Substanzen zu einer neuen dritten Substanz, ohne dass Descartes irgendwie seinen zweideutigen Substanzbegriff zu modificiren gezwungen wäre. Denn, was einmal im Grunde, hier in Gott, eins und zusammen war, vermag es auch in der Folge zu werden. Freilich bleibt gerade diess immer die schwierigste Aufgabe der Philosophie, wissenschaftlich diesen Process durchzuführen und zu erklären, woran allerdings Descartes noch gar nicht denken konnte.[1]) Und doch bleibt es immer merkwürdig, dass Descartes nicht daran dachte, Geistiges und Körperliches ab initio, statt sie für gegeneinander völlig scheu gewordene Gegensätze, als homogene Substanzen zu erklären. Descartes wird darum auch für diese Inconsequenz in den Principien gleich bei den ersten Schritten, welche er darüber hinausmacht, kläglich bestraft durch den inneren Widerspruch, in den er in seiner Theorie von der Erhaltung der Geschöpfe getrieben wird. Denn auch zur Erhaltung des Körperlichen muss der Geist Gottes unmittelbar cooperiren und in die Materie eingreifen. Kann aber der göttliche Geist in Gemeinschaft mit Körperlichem treten, so darf man diess beim geschaffenen Geist nicht mehr so absolut negiren, wie diess im Descartes'schen Dualismus zum Ausdrucke kommt.[2]) Descartes selbst muss dieses anerkennen; aber er thut es freilich nur in Bezug auf das Formale und Aeussere[3]) und geräth damit in weitere Widersprüche gegen

---

1) Diese Aufgabe erfasste erst die neueste deutsche Philosophie in Fichte, und besonders in Schelling's Identitätsphilosophie. Ein auf diesem Boden erwachsener höchst respectabler und meisterhaft durchgeführter Versuch wurde von W. Rosenkrantz, Wissenschft. d. W. speciell in der Ideenlehre und Principienlehre gemacht.

2) Vgl. Resp. ad obj. IV. p. 108. Haec est natura substantiarum, ut mutuo se excludant. Medit. IV. p. 24 und a. a. O.

3) An jener denkwürdigen Stelle, wo er anzeigt, was Spinoza principiell

seine Voraussetzungen.[1]) Aber je weniger Descartes die in seinen Principien gelegene Möglichkeit einer Zusammenfassung von Geist und Körper in einem natureinheitlichen Wesen nach rückwärts bis zur letzten Quelle erforschte, desto mehr Mühe gab er sich, diesem Gedanken nach Vorwärts ein scharfes Gepräge in seinen Constructionen und Ableitungen zu verleihen, allerdings unter beständigem Mitspielen der Erfahrung. Die beiden Entwicklungsreihen der substantia cogitans und extensa stellen nämlich nicht, wie nach ihrer begrifflichen, principiellen Fassung zu erwarten wäre, zwei divergirende — ähnlich den Schenkeln eines geraden Winkels —, sondern convergirende Linien dar, die sich zur Kreislinie umbiegen und einer Vereinigung bis zur Berührung fast nahe kommen. Descartes mechanisirt und organisirt die res extensa bis hinauf zu den körperlichen Geistern (spiritus animales, siehe oben!), ohne vor dem inneren Widerspruche dieser Vorstellung zurückzuschrecken. Anderseits zieht er die Constructionslinie von der res cogitans aus herab bis an die Grenze der Extensio[2]), indem der Seele das Vermögen körperliche Formen anzuschauen und in sich aufzunehmen (imaginatio) zugetheilt wird. Die Lebensgeister und Einbildungskraft sind im System des Descartes die beiden einander fast berührenden Hörner, deren Spitzen einander anstarren, die er künstlich mit einander verknüpfen, aber nie so lebenskräftig erfassen konnte, dass sie auf eigenem Grunde und aus innerer Entwicklungskraft zusammenwachsen könnten.

Der dem Menschen zuzueignende, organisirte Körper wird ausdrücklich „Automat“ [3]) also mit dem widerspruchsvollen Worte einer selbstbeweglichen Maschine benannt. Die principiell selbstlose Maschine wird doch in der Construction zur Selbstbeweglichen erhoben, obgleich sie nicht eine eigentlich spontane Bewegung voll-

---

ausspricht. Medit. VI. p. 36. Per naturam enim generaliter spectatam nihil nunc aliud quam vel Deum ipsum, vel rerum creatarum coordinationem a Deo institutam intelligo.

1) Vgl. hiezu die kurze geistvolle Kritik bei Kuno Fischer, Gesch. d. n. Ph. 3. Aufl. Bd. I. S. 418 und f.

2) Vgl. die Epistel I. 69 (an H. Morus, datirt Egmond 15. April 1649). Nec vero mens mea potest se modo extendere, modo colligere in ordine ad locum ratione substantiae suae, sed tantum ratione potentiae, quam potest ad majora vel minora corpora extendere. Ebenso Medit. VI. und besonders Ep. I. 30 und I. 67 wovon gleich unten. — S. E. Grimm. l. c. S. 32 ff.

3) Ep. I. 54. Cf. Math. V. p. 29. Resp. ad obj. IV.

führen kann. Descartes muss diese Inconsequenz zugeben und er thut diess auch theilweise ausdrücklich an einer Stelle, wo er die ganze Mechanisation nur als negative Bedingung der wahrhaft spontanen Bewegung bezeichnet.[1]) Der Menschenleib rein für sich betrachtet ist keinerlei Activität fähig, er wird nur von Aussen gestossen und bewegt, er ist nur Object und niemals Subject; er setzt also um in seiner Eigenthümlichkeit zu sein und zu bestehen, ein beherrschendes und durchdringendes, bewegendes, geistiges Subject voraus. Diess wird noch durchsichtiger, wenn auf die innere Gliederung des Leibes geblickt wird. So sehr Descartes die Causae finales aus seiner Construction zu eliminiren sich grundsätzlichst bemüht, so will ihm dies beim Aufbau des Menschen-Leibes nicht mehr gelingen.[2]) Das Gesammtgefüge des Leibes wird oft und oft „dispositio organorum" genannt, weil darin ein Glied an und für das andere hingeordnet ist. Die Bewegungs- wie Empfindungsorgane sind allen verschiedensten Bedürfnissen und Begehrungen entsprechend; im Ganzen wie im Einzelnen herrscht somit trotz aller Verwerfung des Zweckbegriffes die vollständigste, durchgreifendste Zweckmässigkeit und diese setzt ein einheitliches, geistiges Princip nicht nur als Grund voraus und als Folge in die Zukunft, sondern diese ist selbst die factisch das Ganze beherrschende und durchdringende Mitte, die Seele des Mechanismus. Das Geistige ist also aus der Natur gar nicht zu bannen und gelingt dieses dem ausgesprochensten Widersacher geistiger Zweckursachen in der reinen Natur so wenig, dass er vielmehr, was er vorher mit Entschiedenheit hinausstösst, nachher doppelt mit grosser Befriedigung wieder einführt, freilich nicht mit Bewusstsein und nicht ohne Widerspruch. — Factisch, wenn auch nicht cartesianisch, erscheint der ganze Mechanismus des menschlichen Leibes als Vorstufe und Ansatz zu etwas Höherem und Geistigem. Repräsentirt die Welt des Geschaffenen wahrhaft ein Universum, wo Alles aus Einem kommt und zu Einem geht, wo Alles im engsten Zusammenschluss mit einander steht und Keines

---

1) de form. foet. I. a 4: Quin etiam motus spontaneos dictos ex hac organorum dispositione potissimum procedere, quandoquidem a nobis quantumcunque volentibus sine illa excitari nequeant, etiamsi ab anima determinantur.

2) Ueber die Stellung des Zweckbegriffes im System des Descartes siehe unten, im kritischen Theil.

vereinzelnt bestehen kann — und dieser Welt-Systemsgedanke liegt in den Descartes'schen Weltprincipien unläugbar —: so ist unser Leibesmechanismus, wie ihn Descartes in bewusster Uebereinstimmung mit der Empirie construirt, entweder ein Unding, oder er muss durch Aufnahme und Verbindung mit einem Höheren in den Zusammenhang mit dem abschliessenden Ganzen eingereiht und erst dadurch verständlich werden. Descartes lässt letztere Consequenz mitten in seiner mechanischen Construction mehr als einmal durchschimmern, indem er hiebei oftmals vergleichsweise auf die mit einem Geiste vereinigte Maschine hinüberblickt, ja manchmal, besonders bei der Physiologie des Schmerzes, der Anlagen und Leidenschaften ein Denkendes immer geheim mitspielen lässt. Die roheste, wie die geistvollste Empirie muss im Menschen*leib* auch einen Menschen*geist* anerkennen.[1]) Descartes aber, der doch eine geistvolle Empirie comme il faut mit seiner Speculation verband, will allen Ernstes und nur seinen Principien zu Lieb den Gedanken einer Trennung und doch selbstständigen Existenz der beiden im Menschen einheitlich verbundenen Factoren, Leib und Seele festhalten.[2]) Ersterer ist ihm grundsätzlich ein alles Geistigen entbehrender Automat, ohne Denken, Freiheit und Moral etc. Und doch gestaltet derselbe Autor Denk- und Sprachorgane, Organe für freie Bewegung und andere rein geistige Acte in seinem Mechanismus; und er ist noch dazu bei all seinen Constructionswidersprüchen der Consequenteste von der Welt. Wir fordern freilich von ihm das Gegentheil von seinen Deductionen: wir verlangen, dass er in seinem Automaten

1) Wir erinnern in dieser Beziehung an Kant's trefflichen Ausspruch in seiner Anthropologie I. B. § 28: „Es ist merkwürdig, dass wir uns für ein vernünftiges Wesen keine andere schickliche Gestalt, als die eines Menschen denken können. Jede andere würde allenfalls wohl ein Symbol von einer gewissen Eigenschaft des Menschen — z. B. die Schlange als Bild der boshaften Schlauigkeit, — aber nicht das vernünftige Wesen selbst vorstellig machen."

2) de Meth. P. V, p. 30, wo Descartes in merkwürdiger Uebereinstimmung mit Kant's vorhin citirtem Satz als Erfahrungssatz das gerade Gegentheil seiner Principienlehre ausspricht: „Observatu enim dignum est, nullos reperiri homines adeo hebetes et stupidos, ne amentibus quidem exceptis, ut non possint diversas voces apte construere atque ex iis orationem componere, qua cogitationes suas patefaciant. Contra vero nullum esse aliud animal, quantumvis perfectum aut felici sidere natum, quod simile quidquam faciat. — cf. Ep. I, 90.

das Sprechorgan zum Sprechen, das Denkorgan auch zum Denken nicht nur disponire, sondern dem ersteren die Zunge löse, und das Gehirn mit geistiger Denkkraft durchleuchten lasse; wir fordern eine vernünftige Seele als Anfang, Mitte und Vollendung, kurz als beherrschendes Princip des Leibes. Wollen wir auf die Frage nach der Möglichkeit einer Vereinigung von Leib und Seele kurz im Sinne des Descartes antworten, so müssen wir sagen: Obgleich diese Möglichkeit in der Sache liegt, so kommt sie doch bei Descartes gar nicht zur klaren Anerkennung, höchstens zu einer dunklen Ahnung[1]), vielmehr wird dieselbe wegen der dualistischen Fassung der Principien gänzlich aufgehoben. Rein empiristisch aber wird diese principielle Entwicklung durch die Anerkennung der factischen Einheit von Leib und Seele im Menschen wieder umgestossen. In diesem inneren Widerstreit seiner Annahmen kann Descartes nichts anders, als offen bekennen: „Non mihi videtur ingenium humanum posse distincte et simul concipere distinctionem corporis et animae eorumque conjunctionem.“[2]) Demgemäss müssen wir schon an der Schwelle des psychologischen Problems auf eine principielle Lösung desselben verzichten und haben nur zu sehen, welche Hypothesen Descartes herbeiruft, um der Erfahrung und den Erwartungen irgendwie gerecht zu werden.

2. Wirklichkeit der Vereinigung von Leib und Seele.

Die substantia cogitans und extensa bieten in sich, weder in ihrer ursprünglichen Unbestimmtheit, noch im Fortgang ihrer Ausgestaltung bis zur letzten Form keine Möglichkeit ihrer Vereinigung. Entgegen der Forderung des Systems verlangt und zeigt die Empirie die factische Vereinigung beider Substanzen im Menschen. Diese

---

1) Vgl. die berühmte Stelle Medit. VI, p. 35. Besonders Ep. I, 90, wo Descartes des Einwandes gedenkt, dass ein menschlich gebauter Leib ganz natürlich eine Vereinigung mit einer Seele fordere, ja dass angesichts seiner zweckmässigsten Organisation gerade eine Nicht-Vereinigung mit der Seele wunderbar wäre.

2) Ep. I, 30, (18 Juni 1643), worin Descartes auf specielle Anfrage seiner Schülerin der Prinzessin Elisabeth Antwort gibt. — Descartes stimmt mit seinem Verzicht ganz mit Augustin Civit. Dei. l. XXI c. 10. n. 1. und einem noch viel späteren Heroen: Kant (Kritik d. r. Vern. Kehrbach'sche Ausgabe S. 330) überein. — Cf. Ep. I, 89.

Verbindung kann somit nur durch eine ausser und über den beiden Factoren gelegene Ursache hergestellt sein. Die beiden Substanzen müssen, da sie sich ihrer Natur nach, anstatt sich zusammenzuschliessen, vielmehr gegenseitig ausschliessen,[1]) von einer dritten Substanz zusammengeschlossen werden. Diese verbindende Ursache kann nur Gott sein, da wir ausser Gott nur entweder geistige, oder körperliche Substanzen finden. Indem also Gott die beiden Substanzen verbindet, löst er das psychologische Problem. Gott erscheint hier nicht, um den Knoten zu zerhauen, sondern ihn zu schürzen, und er schürzt denselben scheinbar ebenso gewaltthätig, als dereinst Alexander seinen gordischen Knoten mit dem Schwerte löste. Die Art des Descartes, das Problem von der Einheit und in weiterer Folge der Wechselwirkung von Leib und Seele aufzulösen wird unter dem sogenannten Systema divinae assistentiae[2]) begriffen.

Damit ist eines jener Resultate ausgesprochen, deren Haltlosigkeit sofort einleuchtet und deren Widerlegung sich von selbst darzubieten scheint, deren Ersetzung aber durch einen festeren Grundbau ausserordentliche Schwierigkeiten involvirt. So machte Leibniz in seiner Theodicee über diese Descartes'sche Hypothese ziemlich wohlfeile und abwerfende Bemerkungen; aber ist die Leibniz'sche Theorie der prästabilirten Harmonie auch nur um ein Haar besser und wissenschaftlicher? Die Consequenz, dass nach dem Systema divinae assistentiae im Menschen nicht Philosophie, nicht Freiheit, nicht Moral u. A. möglich seien, ist gar bald erkannt und gezogen; aber wer schafft ebenso leicht den Grund, aus dem Obiges nicht folgt? Musste ja bekanntlich bis Kant gewartet werden, bis die Grundfrage über die Möglichkeit einer Philosophie überhaupt ernsthaft angefasst und bearbeitet wurde!

Um auf Leibniz mit Absicht zu blicken, so urtheilt derselbe

---

1) Resp. ad IV. obj. p. 108. Haec est natura substantiarum, ut mutuo sese excludant. ibid. p. 107. — Med. IV, p. 24.

2) Oder auch Syst. causarum occasionalium — welches in specieller Ausbildung bei Geulinx erscheint — zum Unterschied vom aristotelisch-scholastischen Systema influxus physici u. dem folgenden Leibniz'schen Syst. harmoniae praestabilitae sive praeformationis. — Indess sind diese drei historischen Versuche nicht so grundverschieden, als sie scheinen und jedenfalls darin völlig gleich, dass sie sammt und sonders das Räthsel nicht zu lösen vermögen. Siehe unten im kritischen Theile.

über das Descartes'sche Systema div. assist. also:[1]) „Nec audiendos hic putavi philosophos alioquin acutissimos, qui Deum aliquem ex machina theatrica ad nodi solutionem accersunt, sustinentes Deum ad libitum animae de industria movere corpora et juxta corporis exigentiam animae perceptiones impertire.“ — Leibniz hätte diesen göttlichen Beistand auch mit: „Deus ex machina in machinam“ illustriren können! Indess scheint mir Leibniz mit seinem Urtheil den Grundgedanken des Descartes denn doch nicht genau getroffen zu haben. Die Principien des Descartes gestatten nicht, ein bloss äusseres Zu- und Eingreifen Gottes anzunehmen; nach denselben kommt Gott nicht von Aussen zu den beiden Substanzen als einigende Ursache hinzu; Gott ist vielmehr als erschaffende und erhaltende Kraft continuirlich und vom Anfange an schon bei und in den geschaffenen Substanzen, und braucht nicht erst herbeigerufen zu werden. Nachdem Descartes die denkende und die ausgedehnte Substanz im Grunde doch aller Selbstheit und Selbstthätigkeit beraubt hatte, blieb ihm gar nichts mehr übrig ausser Gott selbst als tragendes, haltendes und auch einigendes, eigentlich verknüpfendes Subject.[2]) Wir sehen leicht ein, wie Descartes im letzten Grunde eigentlich nicht mehr Dualist sein kann und wie sehr er dem gleich nachkommenden Spinoza die Wege zum Monismus bereitet hat.

Seinen Grundgedanken über die Verbindung der denkenden und ausgedehnten Substanz, des Geistes und des Körpers im Menschen durch Gott verleiht Descartes an zahlreichen Stellen unmissdeutbaren Ausdruck. In seiner ersten veröffentlichten Schrift[3]) gibt er im V. Theil einen gedrängten Auszug seines Kosmos und führt darin aus, dass Gott einen seelenlosen, menschlichen Körper gebildet, die vernünftige Seele geschaffen und diese mit ersterem auf gewisse

---

1) Theodicee I, § 61. und ein summar. Urtheil: ebend. III, § 340.

2) Ep. I, 8 (1645) Deus ita est rerum omnium universalis causa, ut sit earum etiam totalis et sic absque ejus voluntate fieri nihil potest. — Medit. VI, p. 35. Per naturam enim etc.

3) Dissert. de Meth. P. V, p. 24. Contentus fui supponere Deum formare corpus hominis uni e nostris simile ... nullamque ei ab initio indere animam rationalem nec quidquam aliud quod loco animae vegetantis aut sentientis esset; ... quas (functiones corporis humani) nihilominus ibi postea reperiebam, cum Deum animam rationalem creasse, eamque isti corpori certo quodam, quem describebam, modo conjunxisse supposuissem.

Weise verbunden habe. — In der VI. Meditation wird aus den factischen, bewussten sinnlichen Empfindungen und Wahrnehmungen das Factum der Verbindung von Geist und Körper abgeleitet und diese Verbindung und Vermischung eine Verleihung Gottes genannt.[1]) Im beschreibenden anatomischen Tractat de homine: P. III, a. 28 wird das Gehirn als der passendste und vorzüglichste Ort bezeichnet, wohin Gott beim Vereinigungsacte die Seele verweist.[2])

Mit diesem göttlichen Acte nun erst, der sich aller Erfahrung entzieht, ist die Entstehung des Menschen als leiblich-geistiges Wesen gegeben; denn dadurch erst wird der Geist zur Seele, und der Körper zum Leibe des Menschen gemacht. Gott führt den Geist in einen wunderbar künstlich organisirten Körper ein wie ein Fürst seinen Vasallen in sein zugewiesenes Palais; und beide Substanzen werden nunmehr zu incompleten Substanzen für sich und zu Theilsubstanzen einer höheren dritten Substanz: Mensch umgestaltet. Descartes lässt sich diese Annahme ruhig gefallen, obgleich er selbst ganz klar seine früher aufgestellten Substanzbegriffe in die Brüche gehen und sich wieder in den verholzten, scholastischen Formalismus zurückfallen sieht.[3]) Der Empirismus hat hier den Idealismus aus dem Felde geschlagen; der beobachtende Descartes den speculirenden Descartes überwunden!

Der Inbegriff alles dessen, was Gott durch die Verbindung von Geist und Körper im Menschen setzt und verleiht, ist die menschliche Natur[4]) im Allgemeinen, welche durch den Beisatz, dass sie nur als ein zusammengesetztes Ganzes bestehe und wirke, eine striktere Fassung erhält.[5])

Dass nun irgendwo Gott die Verbindung von Geist und Körper in einem Individuum vollzogen hat, ist nur a posteriori erkennbar, durch die Erfahrung. Diese kann aber nach der Doppelseite der menschlichen Natur wieder zweifacher Art sein, eine äussere und

---

1) Medit. VI, p. 34—36. Cf. Pr. ph. I, 60.

2) Quando igitur Deus animam rationalem uniet huic machinae, ... praecipuam illi sedem in cerebro dabit.

3) Resp. ad obj. IV, p. 104—106.

4) Medit. VI, p. 35: Nec aliud per naturam meam in particulari (intelligo), quam complexionem eorum omnium, quae mihi a Deo tributa sunt.

5) ibid. p. 36. hic naturam strictius sumo und verstehet darunter: quae mihi ut composito ex mente et corpore a Deo tributa sunt.

innere, je nachdem im Bewusstsein ein körperliches Element oder im körperlichen Vorgang ein geistiges sich zeigt. Ersteres trifft zu bei allen bewussten sinnlichen Empfindungen und Perceptionen;[1]) Letzteres erscheint bei der Sprache und bei allem freien, vernünftigen Handeln des Menschen.[2]) In beiden Fällen ist eo ipso der Beweis für die factische Verbindung von Geist und Körper durch Gott gegeben und bewiesen, dass damit nicht bloss ein scheinbarer, sondern wirklicher Mensch sich präsentirt.

Nun hebt die hochwissenschaftliche Aufgabe an, das Factum der Verbindung von mens und corpus auch zu erklären. Der Philosoph hat nunmehr dem Empiriker Rede zu stehen darüber, wie diese Verbindung zu denken sei. Die blosse Behauptung, dass eine derartige Verbindung beider Substanzen bestehe ist kein Beweis, noch weniger eine Erklärung. Gehen wir in dieser, in der Geschichte der philosophischen Entwicklung so wichtigen und schwierigen Frage der Gedankenentwicklung unseres Philosophen Schritt vor Schritt nach; denn wir haben in derselben den Schlüssel zur Descartes'schen Lösung des psychologischen Problems zu suchen.

3. Art der Vereinigung von Leib und Seele.[3])

Von den wissenschaftlichen Publikationen des Descartes war die erste, welche unsere Frage berührte, seine Dissertatio de Methodo. Und hierin war es der fünfte Abschnitt, der einen Auszug früherer handschriftlicher Arbeiten seines Kosmos und speciell auch der Anthropologie mittheilt. Die hierher bezüglichen Ausführungen beschränken sich noch ganz auf das Thatsächliche[4]) und enthalten noch keine Spur wissenschaftlicher Versuche, weil Descartes nach ausdrücklicher Erklärung[5]) über die Art und Weise einer Verbindung der denkenden und ausgedehnten Substanz noch keine principielle Ableitung nach der Causalitätsform zu bieten vermochte. Gott hat

---

1) Medit. VI.

2) Meth. P. V.

3) Vgl. die historisch-philosophische Abhandlung von Franz Volkmer, Dr. d. Philos. Das Verhältniss von Geist und Körper im Menschen (Leib und Seele) nach Cartesius. Breslau 1869. Aderholz.

4) Obige Stelle aus de Methodo V, p. 25.

5) de Meth. V, p. 24.

eine vernünftige Seele geschaffen und sie auf eine gewisse Weise mit dem Körper verbunden. Das ist vorderhand Alles, und wir können hierbei uns nur eine mechanische Composition zweier Theile vorstellen. Aber im Fortgang seines Berichtes wird er zu einer näheren Bestimmung dieser Conjunctio gedrängt. Noch im nämlichen Abschnitt schreitet Descartes von der Conjunctio zur Unio fort. Es genügt nicht, führt er aus,[1]) die Seele im Menschenleibe so äusserlich vorzustellen wie etwa einen Schiffer in einem Schiffe; das ginge an, wenn die Seele bloss die Bewegerin des Leibes wäre; aber um in Wahrheit Menschenseele zu sein, muss sie auch zu Empfindungen und Begehrungen befähigt sein; und diess fordert eine innigere Verbindung, eine Vereinigung (Unio) mit dem Leibe.

Descartes fordert hier: „arctius jungatur uniaturque". — Der nächste Fortschritt wird sein, zu dieser Unio eine weitere Bestimmung zu suchen. Ist die geforderte innige Vereinigung eine substantielle, oder bloss compositionelle, ist sie eine Unitas naturae oder compositionis? Wir befragen hierüber die zeitlich nächstfolgende Hauptschrift, die Meditationen unseres Autors. Deren sechste ist speciell der Erörterung des realen (substantiellen) Unterschiedes zwischen Leib und Seele gewidmet. Werden wir da etwas hoffen können? — Höchst interessant stellt hier Descartes seine speculativen und empirischen Auffassungen neben einander vor. In innerer Anschauung sieht die Seele klar und deutlich, dass sie als geistige Substanz ohne alle Beziehung und Verbindung mit einem Körper bestehe; in äusserer Anschauung und Hinwendung seines Blickes auf die eigene Natur sieht er nichts deutlicher als, dass mit seiner Seele ein Körper vereinigt ist. „Nihil autem est, quod me ista natura magis me docet, quam quod habeam corpus."[2])

Die Erfahrung seiner Gefühle, Empfindungen und Begehrungen belehren ihn also: „Me non tantum adesse meo corpori, ut nauta adest navigio, sed illi arctissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo, ut unum quid cum illo componam."[3]) Die Vereinigung der

---

1) de Meth. V, p. 31. cf. Medit. VI, p. 36.

2) Medit. VI, p. 36.

3) ibid. VI, p. 36 und p. 38 wo die Empfindungen confuse Gedanken genannt werden, welche aus der Vereinigung und Vermischung von Leib und Seele stammen.

ganzen Seele mit dem ganzen Leibe gilt dem Descartes vorerst nur als Wahrscheinlichkeit.[1])

Auch nach dieser Wiedergabe seiner Gedanken hat Descartes seine anfängliche Anschauung nicht wesentlich überschritten; er hat nur den Grad der Vereinigung etwas erhöht und diese zur Vorstellung einer gegenseitigen Durchdringung nach Art chemischer Verbindungen erhoben, ohne über das Wie eine Erklärung geboten zu haben.

Aber Descartes hat seine herrlichen Meditationen zuerst in Abschriften berufenen Kritikern, und dann erst dem Publikum und zwar sammt den gegnerischen Kritiken und zugleich seiner eigenen Antikritik gedruckt vorgelegt.[2]) — Aus dieser ganz einzigen Art literarischer Publikation kann doch auch für unsere Frage ein Gewinn mit Recht gehofft werden. Die Kritik wird die todten und dunklen Punkte des Systems beleuchtet und belebt haben; und die Antikritik eines Descartes wird es an treffenden Erwiderungen nicht haben ermangeln lassen. Vedremo!

Von den hierher beziehbaren Einwänden kommen zuerst an die Reihe die des Jansenisten Antoine Arnauld.[3]) Wir fassen sie in drei Punkten.

1) Die Descartes'sche Lehre von dem Wesen der Seele und deren realen Distinction vom Leibe führe zur platonischen, von Descartes doch selbst widerlegten Anschauung, wonach das Körperliche an uns gar nicht wesenhaft sei, sondern diess zur Seele sich nur verhalte wie ein Wagen zum Wagenlenker.

2) Die Selbsterkenntniss des Menschen sei in Folge dessen immer eine unvollständige und inadaequate.

3) Die Denkkraft sei im Menschen unabtrennbar an die körperlichen Organe gebunden, wie die Zustände des Schlafes und der amentia zeigen; also sei die Alltagserfahrung aus dem System des Descartes unerklärbar.

Descartes erwidert[4]) ad 1) Auf Grund der bisher gelegten und erkannten Principien vermag allerdings nicht Alles, was an mir ist,

---

1) Ibid. p. 38. quamvis toto corpori tota mens unita videatur.
2) Kritik und Antikritik erschienen als Objectiones und Responsiones.
3) Objectiones IV, p. 96 u. f.
4) Responsiones ad. obj. IV, p. 104.

erkannt zu werden z. B. nicht die Möglichkeit, dass die Seele einen Körper bewege, oder mit einem Körper substantiell verbunden sei. Aber es genüge die klare und deutliche Einsicht, dass die Seele selbständig bestehen kann, dass folglich zu ihrem Wesen ein Leibliches nicht gehöre. Indess hindere diess, wie aus der VI. Meditation klar hervorgeht, nicht eine substantielle Vereinigung der Seele mit dem Leibe. Es komme hierbei lediglich auf die Beziehung der Substanz an. In der Substanz „Mensch" seien thatsächlich die Substanzen: „Leib und Seele" geeint; also sei diese Vereinigung eine Unio Substantialis.[1])

Ad 2) Zu einer adäquaten Kenntniss gehört lediglich, dass alle Eigenschaften des zu Erkennenden erfasst sind; aber nicht die Einsicht in das, was Gott mit dem Wesen eines Dinges noch ausserdem verbunden hat.[2])

Ad 3) Die Zustände des Schlafes, der amentia u. s. w. beweisen nur, dass hierbei die Denkkraft gehemmt, nicht aber, dass sie von den leiblichen Organen producirt werde; somit nicht auch ohne diese bestehen könnte.[3])

Der „grosse" Arnauld ist hiermit abgewiesen; der Empiriker vom Philosophen besiegt; aber unsere Frage erfuhr dadurch nicht die mindeste Lösung.

Die Reihe führt uns zum zweiten Gegner, den Kritiker P. Gassendi, einen Mann von materialistischer Denkart,[4]) der aber den Descartes gerade in den strittigsten Punkten scharf ins Examen nimmt. Gassendi, dem antiken Epikuräismus und Atomismus hinneigend, bestreitet selbstverständlich die reine Geistigkeit und Unkörperlichkeit der Seele, d. h. die Identificirung der Seele mit Geist. Die Seele soll als Princip des Leibes selbst mehr der Leiblichkeit verhaftet sein und Descartes habe die Seele nicht nur der Leiblichkeit, sondern auch der Seelennatur selbst entkleidet.[5]) Je schroffer der Gegensatz zwischen Seele und Leib gefasst sei, desto unmöglicher

1) ibid. p. 108 und 109.

2) ib. p. 105.

3) Resp. IV, p. 109.

4) Gassendi fertigte seine Objectiones in Paris, Mai 1641, und sind dieselben in der Sammlung als Object. quintae aufgeführt.

5) Obj. V, p. 169.

werde eine Theorie von deren Vereinigung. Dieses Motiv beutet Gassendi mit besonderer Vorliebe aus. Stellt sich Descartes die Vereinigung beider Substanzen im Menschen nach Art einer permixtio oder confusio vor,[1]) so wendet Gassendi sofort ein: Wie kann das schlechthin Unausgedehnte das Ausgedehnte umfassen? „Wenn Du nicht grösser denn ein Punkt bist, wie kannst Du mit dem ganzen Leib, der eine so bedeutende Grösse hat, verbunden werden?" Nicht einmal eine Vereinigung der Seele mit einem physischen Punkt ist möglich, geschweige eine Mischung mit Körperlichem, da diese stets Theile voraussetzt und gerade Theile in der Seele zu negiren sind. Gassendi bestreitet dem Descartes in richtiger Consequenz auch die Möglichkeit einer Empfindung, des Gefühles u. A. da derselbe sich diese Vorgänge nur als rein körperliche vorzustellen vermag. Am Schluss seiner diessbezüglichen Einwände gibt Gassendi den Satz: Sed uno verbo, generalis semper difficultas manet, quomodo corporeum cum incorporeo communicare valeat; quam proportionem statuere alterius cum altero liceat.[2])

Descartes ist dadurch sich und seinem Gegner eine genauere Bestimmung seiner Unio corporis cum anima schuldig geworden und er entwindet sich dieser Verlegenheit, indem er seinem Gegner Verwechslung in der ganzen Frage vorwirft. Gassendi habe den Geist in das Gebiet des Körperlichen verlegt und damit den Streitpunkt gänzlich verrückt, — woran jedoch Descartes durch seine von der Sinnlichkeit hergenommenen Bezeichnungen ohne Zweifel mitschuldig ist. Die permixtio corporis cum anima einer chemischen Mischung zweier Körper gleichhalten, sei absolut unstatthaft. Der Gegner verwechsle den Gegenstand der Vorstellung mit dem vorstellenden Subject selbst, darum konnte Descartes in seine Replik die spottende Consequenz aufnehmen: „Profecto, si hoc esset, cum (sc. mens) magnitudinem orbis terrarum intelligit, illam etiam in se haberet atque ita non modo esset extensa, sed etiam extensione major orbe terrarum."[3]) Ja nach der Auffassungs- und Argumentationsweise seines Gegners gehörte der Bucephalus zur Musik; denn der Bucephalus

---

1) Obj. V, p. 208. cf. Medit. VI, p. 36.

2) Object. V, p. 211.

3) Resp. V, p. 230.

wiehere; wiehern sei ein Tongeben; der Ton aber gehöre zur Musik etc.[1])

Hat sich somit Descartes seines Gegners leicht entledigt, so doch nicht seiner Aufgabe, die Vereinigung von Leib und Seele zu erklären. Diese wird gar nicht positiv angefasst und Gassendi konnte mit Genugthuung dem Descartes dupliciren,[2]) er habe vorausgesehen, dass dieser ihm nur mit der Grundfrage selbst antworten könne; denn gerade darum handle es sich, ob Geist und Körper toto genere verschieden seien.[3])

Noch erübrigt uns von den Kritiken der Meditationes die der Pariser Professoren,[4]) von der wir Aufklärung erwarten. Zwar sind die Bedenken dieser Gelehrten gerade in unserer Frage nicht sonderlich scharf und eingehend hervorgekehrt; dagegen stellt Descartes selbst in seinen Antworten etwas einlässlicher als bisher die längst erwarteten Fragepunkte in den Vordergrund. Er führt aus[5]): Was wir in unserem Denken für Zweierlei und Verschiedenes halten müssen, kann sachlich als Eines genommen werden, entweder per unitatem et identitatem naturae oder per unitatem compositionis. Ersteres ist der Fall, wenn einem und demselben Subject die gegensätzlichen Prädicate zukommen können wie z. B. Gestalt und Bewegung dem Steine; Verstand und Wille dem Geiste. Das Gestaltete und Bewegte, das Verstehende und Wollende sind hiebei unum et idem unitate naturae. — Letzteres tritt auf, wenn zwei verschiedene Dinge als Bestandtheile eines gemeinsamen Dritten erscheinen wie z. B. Fleisch und Knochen im Leibe.

Nun ist die Frage: Werden Denken und Ausdehnung, Geist und Körper ein Natur-Einheitliches, oder eine Einheit aus der Zusammen-

---

1) ibid. p. 230.

2) Die Duplik „instantiae" von einem Schüler Gassendis, Sorbière 1643 herausgegeben. Die Objectiones und die Duplik des Gassendi erschienen gesammelt und geordnet in eigener Ausgabe: Petri Gassendi Metaphysica disquisitio Anti-Cartesiana, seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii meditationes et responsa. Edit. III. Ultrajecti. 1691 Guilielm. van de Water.

3) ibidem p. 456.

4) Ihre Objectiones, von P. Mersenne veranlasst, erscheinen als Sammelberichte und als Objectiones II und VI. In der letzteren treten zuerst die theologischen Bedenken auf, hernach die seitens der Philosophie und Geometrie.

5) Respons. ad obj. VI, p. 134 u. f.

setzung sein können? Descartes behauptet consequent Letzteres.[1]) Jene, deren Denken sich nur in bildlichen Formen bewegt, die sich eine Unterscheidung nur nach Art einer Zerschneidung vorstellen, oder noch in den kindischen Vorurtheilen der Jugend verstrickt sind, wo intellectuelles und imaginäres Denken noch gleichgeltend genommen werden[2]), mögen allenfalls glauben, es liesse sich geistiges Denken in körperliche Bewegung auflösen. Dagegen aber steht die Auffassung des reinen, intellectualen Denkens, wonach Denken und körperliche Bewegung gänzlich verschieden bleiben und a parte Dei wenigstens möglicherweise als solche anerkannt werden müssen. Darum, wo immer wir in einem und demselben Subjecte Denken und körperliche Bewegung vereinigt finden, darf diese Einheit nur als Vereinigung von Verschiedenem, als Unitas compositionis bestimmt werden.

Diese Ausführung befriedigt offenbar auch nicht unsere Erwartungen, denn der Philosoph verfestigt darin vielmehr wiederholt seinen Dualismus, aus dem er uns herausführen soll.[3])

Aus allen bisherigen Kämpfen des Descartes mit seinen wissenschaftlichen Gegnern ging somit für unser Problem kein namhafter Gewinn hervor. Wir stecken noch in dem Satze: Seele und Leib behaupten ihre wesentliche Verschiedenheit in der von Gott herbeigeführten Vereinigung. — Was aber Descartes auf dieser Seite nicht erobern konnte, das erzielte er wenigstens zum Theil aus einer Correspondenz mit seiner geistreichen Schülerin, der Prinzessin Elisabeth, der unglücklichen Tochter des noch unglücklicheren Friedrich V. von der Pfalz. Dieselbe übertraf an Interesse und Verständniss der Ideen des Descartes alle Uebrigen, und es bleibt immerhin auch die Fügung denkwürdig, dass Descartes als Soldat gegen den Vater derjenigen Frau im Felde stand, von welcher er als Philosoph die schönsten Früchte der friedlichsten Musse pflücken konnte.

---

1) Resp. VI, p. 135.

2) ibid. p. 143.

3) Dem gleichen Gedanken begegnen wir in einem gleichzeitigen Briefe an H. Regius Ep. I, 95 (v. J. 1642): Jam conjungat et uniat illas (sc. substantias) Deus quantum potest, non ideo potest se omnipotentia sua exuere, nec ideo sibi facultatem adimere ipsas sejungendi ac proinde manent distinctae. cf. Pr. ph. I, 60. Resp. VI, p. 145.

Kaum hatte Elisabeth die Meditationen ernsthaft gelesen, kam sie beim Autor schon mit Bedenken ein, welche bewiesen, dass sie den Kern der Sache besser erkannte, als die Gelehrten der Sorbonne, welche doch die Meditationen siebenmal lasen, die Gassendi'schen Einwände und die Antworten des Descartes kannten.[1])

Der springende Punkt, auf den die Meditationen zu prüfen sind, war in der That die Frage nach der: „Conjunctio animae et corporis et potentia agendi in se invicem." Und gerade hierauf richten sich die Anfragen unserer Philosophin.[2])

Descartes sagt uns in seiner Antwort hierauf nebenbei auch, dass er bisher noch gar nicht es sich angelegen sein liess, die Vereinigung, sondern nur die Verschiedenheit von Geist und Körper darzuthun.[3]) Erst die specielle Aufforderung der philosophischen Fürstin trieb ihn zu einem ernsten Lösungsversuch,[4]) der sich kurz dahin bestimmen lässt: Alle unsere Erkenntniss hat ihren festen Grund in klaren, festen Begriffen, in deren genauen Abgrenzung und zutreffenden Anwendung. Begriffe von geistigen Substanzen und deren Eigenschaften dürfen nur auf Geistiges, die von der Ausdehnung nur auf Ausgedehntes angewendet werden.[5]) Es ist also falsch und eine Begriffsverwirrung, das Wirken des Leibes auf die Seele sich nach Art des Wirkens eines Körpers auf einen anderen vorzustellen. Nun aber scheint die Thatsache der Wechselwirkung zwischen Geist und Körper eine solche Vermischung der beiden Begriffe zu fordern.

---

1) Object. VI, p. 131. 133. und Resp. VI, p. 145.

2) Ep. I, 29 worin Descartes selbst sagt: Quaestionem, quae mihi tua celsitudo proponit, eam videri, quae post scripta mea perlecta optimo jure proponi possit.

Leider besitzen wir die Briefe der Prinzessin nicht alle. Eine Publikation eines Bruchtheiles ihrer Correspondenz mit Descartes hat im vorigen Jahre A. Foucher de Careil besorgt. Descartes, la princesse Elisabeth et la reine Christine d'apres des lettres inédites. Paris, Germer-Baillière et Co. 1879. — Descartes gibt in zwei Briefen (Ep. I, 29 und 30 dat. 15. Mai und 18. Juni 1643) in unserer Specialfrage Antwort, offener als in irgend einer seiner philosophischen Hauptschriften.

3) Ad C. L. R. epistola: in qua ad epitomen praecipuarum P. Gassendi instantiarum respondetur. Pg. 128. (in den Obj. VI. der cit. Ausgabe).

4) Ep. I, 29.

5) Dasselbe hat bereits Descartes gegen Gassendi und ausführlicher gegen die Pariser Professoren geltend gemacht in Resp. V und VI..

Diese Forderung veranlasst nun den Descartes, zum Erfassen dieses Grenzgebietes und der Wechselwirkungen eigene, angeborene Begriffe einzuführen. „Experimur enim inesse nobis peculiarem ad hoc concipiendum nationem.“ [1]) Und so ist denn auch die Wechselwirkung von Leib und Seele im Menschen nur mittelst eines angebornen Begriffes zu erfassen; [2]) denn auf dem Weg der Abstraction ist ein solcher Grenzbegriff nicht zu erreichen.

Descartes schliesst seinen ersten Brief mit dem Geständnisse ab, dass er nicht glauben könne, mit den gegebenen Aufschlüssen seiner hohen Schülerin genügt zu haben.

Einer wiederholten Anfrage seitens der Prinzessin entspricht Descartes ein Monat später durch eine zweite Epistel. [3]) — Ein Vierfaches sei in der betreffenden Anfrage enthalten:

1) Die drei Begriffe Seele, Leib und deren Wechselbewirkung seien genau zu unterscheiden.

2) Diese drei Grundbegriffe seien hinwiederum von der dieselben bildenden Thätigkeit der Seele zu distinguiren.

3) Sei anzugeben, warum jeder dieser drei Begriffe uns geläufig ist, und endlich:

4) Sei darzuthun, woher es komme, dass wir trotz einer Vorstellung von der Materialität der Seele — Descartes bemerkt hier in Parenthese: quod proprie est ejus cum corpore conjunctionem concipere! — dennoch hernach wieder die Trennbarkeit und Verschiedenheit der Seele vom Leibe einsehen.

Es ist sofort ersichtlich, dass Descartes hier das Problem tiefer und ernster anfasste, als je zuvor. Wir dürfen auf die Lösung gespannt sein.

Descartes betont in seiner Antwort vor Allem den specifischen Unterschied in der Bildung obiger psychologischer Grundbegriffe. Der Begriff der Seele wird aus und von dieser allein gebildet per purum intellectum; den Begriff des Körpers vermag der Intellect nur mit Hilfe der Imagination herzustellen; der Begriff der Wechselwirkung der beiden Substanzen bedingt auch in dessen Bildung und

---

1) Ep. I, 29. p. 53.

2) ibid. p. 53. Verum puto . . nobis inditam fuisse notionem ad concipiendum modum, quo anima movet corpus.

3) Ep. I, 30 (dat. 18 Juni 1643).

Erkenntniss eine Confusion, d. h. derselbe wird nur dunkel vom Intellect, klar dagegen durch die Sinne erfasst. Daher kommt es, dass das empirische Denken in dem Begriff einer Wechselwirkung und Vereinigung zweier verschiedener Substanzen gar keinen Zweifel und keine Schwierigkeit findet, wie diess beim Metaphysiker bezüglich der reinen Denkformen und beim Mathematiker hinsichtlich seiner Anschauungsformen der Fall ist. — Wir können mithin die drei Fnndamentalbegriffe der Psychologie wohl von verschiedenen, aber nicht von einem Punkte aus erfassen. Also kann die Vernunft auch nicht einen einheitlichen und umfassenden Begriff für das psychologische Problem aufstellen; denn das Denken müsste ja hiebei, was an sich schlechthin verschieden und doppelt ist, zugleich als Einheitliches und Eines erfassen, was ebenso unwahr als unmöglich erscheint.[1])

Hier das Diktum, das alle unsere Erwartungen mit einem Schlage vernichtet, und das Selbstbekenntniss unseres Philosophen, dass das psychologische Problem nach seinen Principien unlösbar sei.[2])

Vielleicht erwartet uns eine neue Enttäuschung in dem praktischen Lösungsversuche, den Descartes sofort an den theoretischen ansetzt.[3]) Die fürstliche Hoheit möge nur, so fährt Descartes unmittelbar weiter, theoretisch an der substanziellen Verschiedenheit von Leib und Seele festhalten, die empirische Vorstellung von der Vereinigung Beider dagegen im praktischen Gefühle erfassen; denn „diese Einheit fühlt Jeder in sich ohne Philosophie“,[4]) ebenso das Factum, dass Leib und Seele im Menschen sich gegenseitig bewegen. Darum sei für diese nur empirisch erwiesene Vereinigung und deren gemeinschaftliche Wirksamkeit der Vergleich mit der Schwere als körperliche Qualität immerhin sehr passend. Weil indess die Fürstin bemerkte, es sei leichter, der Seele Materialität und Ausdehnung zuzutheilen, als eine immanente Qualität, einen Körper zu bewegen,

---

1) Ep. I, 30. p. 55. Non mihi videtur ingenium humanum posse distincte et simul concipere distinctionem corporis et animae eorumque conjunctionem; ad hoc enim concipi debent ut unum quid et simul ut duo diversa, quod repugnat.

2) Vgl. Kuno Fischer a. a. O. S. 424.

3) Ep. I, 30.

4) Ep. I, 30. Quam (sc. conjunctionem) in se quisque absque philosophia experitur.

so gestattet diese Annahme auch Descartes unbedenklich, da dieselbe gleichbedeutend sei mit dem gesuchten Begriffe von der Vereinigung des Leibes mit der Seele.[1]) Diese Art von Seelen-Materie und Ausdehnung müsse aber und könne leicht von der des Körpers unterschieden werden; denn diese sei lokal bestimmt und erscheint als Widerstandskraft; jene aber nicht. So verquickt Descartes seine Speculation mit dem Empirismus in der mehr als bizarren Vorstellung eines unvereinbar Vereinigten.

Descartes hat sich über diesen Lösungsversuch eigentlich nicht mehr erhoben.

Wie an die Meditationen, so hat sich etwas früher schon auch an die dissertatio de methodo eine unsere Frage berührende Correspondenz geknüpft, welche wir gleichwohl erst hier vorführen, weil die Kernpunkte der psychologischen Frage doch erst eigentlich flüssig wurden, als die Meditationen schon ihren Gang zur gelehrigsten Schülerin Elisabeth gemacht haben, und deren treffendsten Bedenken sich daran unmittelbar und in einem Gusse, so zu sagen, anschlossen.— Es ist nämlich unsere neue hoffnungsvolle Correspondenz auch innig verflochten in den bekannten Thesen-Streit,[2]) welcher sich zwischen des Descartes begeistertstem, wenn auch nicht besonnenstem Schüler Regius, und dem „Pfaffen" Gisbert Voëtius in Utrecht abspann. Kaum hatte nämlich Regius 1638 auf der Utrechter Akademie einen Lehrstuhl für Philosophie und zwar unter Mitwirkung des Voëtius, der damals Rector war, errungen, als damit auch die neue Philosophie des Descartes in das Gremium der alten Schul-Metaphysik wie ein Zunder gefallen war, und nicht lange, dass sie auch zündete! Voëtius („Ecclesiarum belgicarum decus et ornamentum" wie er sich selbst nannte) und Regius lagen sich bald im erbittersten Streit. Voëtius schöpfte sein Streit-Object aus der kurz vorher erschienenen dissertatio d. meth. und bereits Juni 1639 war der Kampf tecto nomine eröffnet. Regius nahm anfänglich seinen Lehrer Descartes meisterlich in Schutz. Der Streit war 1641 bereits in das

---

1) Ep. I, 30. Quaeso ne dubites materiam hanc, hancque extensionem animae tribuere, hoc enim aliud non est quam illam corpori unitam concipere.

ibid. p. 54: animam ut materialem concipere, (quod proprie est ejus cum corpore conjunctionem concipere]. . . .

2) Genesis und Verlauf desselben siehe Kuno Fischer a. a. O. S. 234, 245.

Stadium der höchsten Erbitterung eingetreten, als die Descartes'sche Lösung der Frage nach der Art der Vereinigung von Seele und Leib eingeführt wurde.[1]) Regius hatte nämlich als Descartes'sche Lehre die Thesis aufgestellt, die Verbindung von Leib und Seele im Menschen sei als Zusammensetzung zweier Substanzen keine wirkliche Einheit, kein unum per se, sondern ein unum per accidens. Descartes giebt nun seinem Schüler corrective Anleitung. Er solle seinen Gedanken also aussprechen:[2]) debes profiteri: te credere hominem esse verum ens per se, non autem per accidens et mentem corpori realiter et substantialiter esse unitam, non per situm aut dispositionem, — sed per verum modum unionis, qualem vulgo omnes admittunt. In der Besprechung der einzelnen Thesen kehrt derselbe Gedanke in speciellem Ausdrucke wieder. Ad thes. VII. (Ep. I, 89. p. 269): Asserimus enim hominem ex corpore et anima componi, non per solam praesentiam sive appropinquationem unius ad alteram, sed per veram unionem substantialem, „ad quam quidem ex parte corporis requiritur naturaliter situs et partium conformatio; sed quae tamen sit diversa a situ et figura modisque aliis pure corporeis non enim solum corpus, sed etiam animam, quae incorporea est, attingit".[3]) — Quantum autem ad modum loquendi, etsi forte sit minus usitatus ad id tamen, quod significare voluimus satis aptum fuisse existimamus; non enim diximus, hominem esse ens per accidens, nisi ratione partium, animae scilicet et corporis, ut nempe significaremus unicuique ex his partibus esse quodammodo accidentarium, quod alteri juncta sit, quia seorsim potest subsistere; sed quatenus homo in se totus consideratur, omnino dicimus ipsum esse unum ens per se et non per accidens; quia unio qua corpus humanum et anima inter se conjunguntur non est ipsi accidentaria, sed essentialis cum homo sine ipsa non sit homo.[4])

Die Prädikate zur Bestimmung der Verbindung von Leib und Seele sind bereits so wankend und schwankend geworden, dass Descartes, um weiteren Einreden und Widersprüchen zu begegnen, sich

1) Hiezu Ep. I, 89 und 90 (1642).

2) Ep. I, 89 p. 261 (dat. 6 Febr. 1642).

3) Die Worte von ad quam bis attingit sind aus der Thesis des H. Regius belassen.

4) Vgl. Ep. I, 90. p. 272. de thesi H. Regii, in qua dicit hominem esse ens per accidens.

zu einer weiteren, übrigens bereits angedeuteten Unterscheidung getrieben sieht, und urplötzlich nach Form und Methode zu scholastiziren beginnt. Das accidentäre Sein, das Regius dem menschlichen Leib vindicirte, kann wiederum zerfallen in ein absolutes (oder tantum accidentarium), und relatives (quodammodo accid.), je nach den beiden Zuständen des Menschen im Leben und im Tode.[1])

Somit liefert auch der ganze Thesenstreit kein namhaftes Ergebniss in unserer Frage; im Gegentheil haben wir aus der ganzen Verhandlung mehr die Verschiedenheit als Einheit von Leib und Seele im Menschen wieder erkannt.

Dieselbe zweiseitige Vorstellung erscheint noch im Jahre 1644 in den Principien der Philosophie,[2]) und zwar ist hier ganz consequent die Verschiedenheit mehr, als die Einheit betont. Nachdem der reale Unterschied im eigentlichen Sinne als nur zwischen Substanzen bestehend erklärt ist,[3]) wird consequent ausgeführt; „Ac etsiamsi supponamus, Deum alicui tali substantiae cogitanti substantiam aliquam corpoream tam arcte conjunxisse, ut arctius jungi non possint et ita ex illis duabus unum quid conflavisse, manent nihilominus realiter distinctae; quia quantum vis arcte ipsas univerit, potentia quam ante habebat ad eas separandas, sive ad unam absque alia conservandam seipsum exuere non potuit; et quae vel a Deo possunt separari vel sejunctim conservari, realiter sunt distincta".

Einen neuen Gesichtspunkt bietet Descartes in seiner Abhandlung über die Leidenschaften der Seele.[4]) In I. art. 30 wird behufs genauen Verständnisses seiner Definition von den Leidenschaften erklärt: „Oportet scire animam esse revera junctam toti corpori, nec posse proprie dici eam esse in quadam parte ejus exclusive ad alias; quia id 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; et quoniam ipsa ejus naturae est, quae nullam relationem habet ad

---

1) Ep. I, 90.

2) Pr. ph. I, 60.

3) ibid. I, 60. Realis (sc. distinctio) proprie tantum est inter duas vel plures substantias. cf. Resp. VI, p. 145; Ep. I, 95.

4) Traité des passions ist von Descartes 1646 für die Prinzessin Elisabeth verfasst, 1647 im Manuscript an Christine von Schweden gesendet, vermehrt herausgegeben Paris, Henri le Gras 1649, 12.

extensionem vel dimensiones aut alias proprietates materiae ex qua corpus constat, sed solummodo ad totam compagem organorum ipsius".

Wir besitzen ein weiteres briefliches Document in einer Antwort des Descartes auf Einwände seitens eines anonymen Freundes in Paris.[1]) Auch diesem will die Art der Wirkung eines Geistigen auf Körperliches nicht einleuchten. Descartes sucht diesem mit folgenden Gedanken zu Hilfe zu kommen: Wir wissen zwar nicht, auf welche Weise der Geist die Lebensgeister in diese oder jene Nerven sendet; weil diese Art nicht von der Vereinigung der Seele mit dem Leibe abhängt; aber wir sind uns jeder Action bewusst, wodurch der Geist die Nerven bewegt, da diese Action im Geiste selbst liegt, nämlich in der Neigung des Willens zu dieser oder jener Bewegung; erst diese Willenskraft treibt die Lebensgeister in die Nerven, und diese Möglichkeit ist gegeben durch die dem Körper zur Ausführung der Willensbewegung gegebene und angemessene Form (apta corporis configuratio), und anderseits auch durch die in innerer Erfahrung gewusste Vereinigung von Leib und Seele. Und bezüglich dieses letzten Satzes wiederholt Descartes seine uns bereits bekannte Auffassung: Quod autem mens, quae incorporea est, corpus possit impellere, nulla quidem ratiocinatio vel comparatio ab aliis rebus petita, sed certissima et evidentissima experientia quotidie nobis ostendit; haec enim una est ex rebus per se notis quas cum volumus per alias explicare, obscuramus.[2]) Allerdings ein verzweifelter Trost, die Erklärung einer Sache im Verzicht auf Erklärung zu suchen! Und doch bedient sich Descartes unmittelbar darauf eines Vergleiches. Die meisten Philosophen, sagt er, welche die Schwere eines Steines z. B. als eine reale Qualität erklären, welche vom Steine selbst verschieden ist, glauben in dieser Annahme ein hinreichendes Mittel zu besitzen, um zu begreifen, auf welche Weise diese reale Qualität den Stein gegen den Erdmittelpunkt treibe. Descartes hingegen, der die realen Qualitäten aus dem Reiche der Dinge grundsätzlichst verbannt, und darum auch keinen Begriff dafür besitzt, meint jene Philosophen bedienten sich zur Vorstellung der Schwere nur des Begriffes von einer unkörperlichen Substanz, so dass es dann unschwer hält, sich die Bewegung des Körpers durch den Geist (des Leibes durch die

1) Ep. II, 6. — dat. 29 Juli. 1648.
2) Ep. II, 6. p. 17.

Seele) nach Art der Bewegung des Steines durch die Schwerkraft vorzustellen. Aber eben die Substanziirung und Verkörperung der Schwere ist ebenso ungerechtfertigt, als die Verkörperung der menschlichen Seele. — Auch durch diesen Vergleich also und deren Kritik sind wir mehr negativ, als positiv belehrt.

Noch liegt eine Frage offen, deren Lösung unseren Punkt entweder selbst aufzuhellen, oder wenigstens dazu einen kleinen Beitrag zu leisten verspricht. Es lässt sich nämlich fragen, — und es wurde darnach gefragt — ob Gott die beiden Substanzen Geist und Körper unmittelbar vereinigt, oder mittelbar durch den Zeugungs-Act der Eltern. Könnte Descartes hier mit einer Antwort genügen, so wäre seine gleitende und zwiespältige Auffassung der betreffenden Frage wenigstens etwas ihrer peinlichen Willkür entkleidet.

Schon nachdem sich Descartes zu seiner letzten Lebensreise nach Stockholm, wo er als Hofphilosoph seine bedeutsamste Wirksamkeit nur viel zu bald abschliessen sollte, entschlossen hatte, war er noch in die Lage gekommen, gerade in diesem Punkte Bescheid zu ertheilen, und zwar dem Clerselier, einem jungen Parlaments-Advocaten zu Paris, der zu Descartes' besonnensten und eifrigsten Verehrern zählte. In einer flüchtig und inmitten grosser Sorgen und Erwartungen geschriebenen Epistel [1]) bespricht Descartes verschiedene Punkte seiner Meditationen, welche dem Clerselier Schwierigkeiten machten, und sagt (unter Nr. 8) Folgendes: Unsere Eltern betreffend, mag es vielleicht wahr sein, was wir gewöhnlich von ihnen halten, nämlich dass sie unseren Leib erzeugten; aber Descartes vermag sich nicht einzureden, dass sie ihn, sofern er sich als denkendes Wesen erfasst, hervorbrachten; da er zwischen dem körperlichen Zeugungs-Acte und der Hervorbringung einer denkenden Substanz keinerlei Beziehung entdecken könne.

Diess einer der letzten unsere Frage betreffenden Aussprüche unseres Denkers und wenn wir diesen mit den zuerst genannten vergleichen, werden wir keinen namhaften Fortschritt in der Erklärung und Lösung unseres Problems zu verzeichnen im Stande sein, das Problem bleibt im Ganzen noch dem Dualismus verhaftet, und damit einer giltigen, wissenschaftlichen Lösung für immer entzogen.

---

1) Ep. I, 119. dat. 15 April 1649, also nur 10 Monate vor seinem Tode.

Aber gerade die Unmöglichkeit einer diessbezüglichen Lösung schlägt scheinbar zu Gunsten der Principienlehre des Descartes aus. Denn so lange die Einheit von Leib und Seele nicht erklärt werden kann, kann deren Grundverschiedenheit nicht geläugnet werden, und die dualistischen Principien stehen fest. Diesen hervorragend pädagogischen Standpunkt vertritt Descartes fort und fort in der anthropologischen Frage. Ihm liegt nach eigener Erklärung [1]) mehr an der Erweisung der Grundverschiedenheit von Leib und Seele als an deren Einheit und zwar, wie er anfügt [2]), aus dem praktischen Motive der aus ersterem Nachweise folgenden Unsterblichkeit der Seele.

Indess erhebt sich jetzt eine Frage, welche bereits durch die ganze vorhergehende Untersuchung hindurch mitspielte und darum eine genaue Beachtung verdient, weil von ihrer Lösung einerseits die behauptete Unio substantialis erklärt, und anderseits der in vorwürfigem Problem scheinbar auf das schroffste ausgesprochene Dualismus abgemildert wird. Wir meinen die Teleologie im System unseres Denkers. [3])

Wir begegnen in den Meditationen [4]) und deren Rechtfertigung gegen Gassendi, [5]) in den Principien der Philosophie, [6]) wie in den Briefen [7]) kurz hingeworfenen Gedanken, wonach der Zweckbegriff aus seiner Weltconstruction auf das entschiedenste verbannt wird. Und wir begegnen auf der anderen Seite wieder Ausführungen — und diess trifft namentlich bei der Bestimmung des Verhältnisses von Leib und Seele im Menschen zu —, in welchen der Zweckbegriff ebenso entschieden wieder eingeführt und benützt wird. [8]) Beides ist für Descartes consequent und es fliesst dieser „augenfällige Widerspruch" aus dem oben deutlich gezeichneten Doppelstandpunkt seines

1) Ep. I, 19.

2) Method. P. V, p. 31. cf. Ep. I, 89.

3) Diesen Punkt hat F. Volkmer in oben citirter Schrift III. Absch. S. 53 und II. Absch. S. 26. einer verdienstlichen Würdigung unterzogen. Vgl. unten Kritik.

4) Medit. IV, p. 23.

5) Resp. V, p. 224.

6) Pr. philos. 1, 28. III, 2. 3.

7) Ep. II, 16. p. 78.

8) Siehe zu unsern obigen Ausführungen S. 80 ff. Vgl. im Einzelnen Pass. an. II, 52. 74. 137.' Resp. IV. und die Bemerkungen von H. Ritter, Gesch. d. Philos. Bd. 11. S. 83; und Löwe a. a. O. S. 257.

theoretischen Idealismus und praktischen Empirismus, welche bei der systematischen Grundlegung völlig getrennt und beim psychologischen Aufbau völlig vereinigt sind.

Ja, wir können diesen inneren Widerstreit, welchen die Causae finales anrichten, sogar in der Naturlehre des Descartes wieder finden, allwo doch denselben ausdrücklich ihre Geltung versagt wird.[1]) Und auch dieser Widerspruch ist consequent und aus der Methode des Descartes leicht erklärbar. Einerseits nämlich will Descartes grundsätzlichst alle Naturphänomene aus den analytisch gefundenen, letzten und einfachen Voraussetzungen — Materie und Bewegung — erklären und muss hiebei das Hereinspielen jeder anderen im Princip nicht klar und deutlich gelegenen Ursache durchaus ferne halten. Descartes hat es nur mit den Causae efficientes zu thun und daraus allein alle Effecte abzuleiten. Die aristotelischen Naturprincipien: Causa materialis, formalis, efficiens und finalis reducirt Descartes auf: Gott, Materie und Bewegung und diese drei Factoren sind ihm zusammen als „Causa totalis et efficiens" für die ganze Natur genügend.[2]) — Und andererseits ist Descartes, eben weil er Alles aus Einem in logischer Abfolge deducirt und dadurch einen Welt-Mechanismus, in Wahrheit ein Universum darstellt, geradezu gezwungen, diesen Mechanismus teleologisch zu fassen. Baillet, Descartes' ausführlichster Biograph überliefert uns auch einen hier zutreffenden Ausspruch des Descartes.[3]) — Denn Gott als die alleinige weltsetzende

---

1) Medit. IV, p. 23. Atque ob hanc unicam rationem totum illud causarum genus, quod a fine peti solet, in rebus physicis nullum usum habere existimo; non enim absque temeritate me puto posse investigare fines Dei. — Resp. V, p. 224. Certe in physicis, ubi omnia firmissimis rationibus niti debent, est ineptum nämlich nach dem Zwecke Gottes zu fragen.

2) Resp. V, p. 224. Quaecunque deinde affers pro causa finali, ad efficientem sunt referenda. Hierbei vergiesst Descartes nicht, Gott als causa „universalis et primaria", von den Naturgesetzen als causae particulares et secundariae zu unterscheiden (Pr. phil. II, 36. 37). Wie Descartes noch eine weitere formirende Ursache benöthigt ist, aber diese nur unklar geltend macht, wird die Kritik zeigen.

3) Baillet, Vie de Descartes. 1691. Vol. I, p. 260: „La grande mécanique est l'ordre imprimé par Dieu sur son ouvrage, que nous appelons communément la nature." — Bouillier, hist. d. l. philos. Cartésienne édit. prem. Paris. 1854. tom. I, p. 166, wo die Teleologie aus den Descartes'schen Naturgesetzen (Pr. ph. II, 37--40) gefolgert wird.

und erhaltende Ursache ist auch die weltbeherrschende und regierende Macht, die Alles Geschaffene den Gesetzen der göttlichen Macht und Intelligenz unterworfen hält.[1])

Es frägt sich nun: hat Descartes diesen inneren doppelten Widerspruch, der sich vom teleologischen Standpunkte aus in seinem Systeme zeigt, nicht gemerkt, oder denselben nicht für so bedeutsam gehalten, dass er hätte Anlass zur Rectification oder Revision der Principien werden können oder aber, ist dieser Widerspruch gar nur scheinbar und in Wahrheit gar nicht vorhanden?

Wenn wir sämmtliche, die Final-Ursachen berührenden Stellen nach dem Gehalt und dem Sinn, welchen ihnen Descartes gegeben hat, prüfen, so ergiebt sich als sicheres Resultat Folgendes:

Descartes vertritt hier den streng wissenschaftlichen Standpunkt. Weder läugnet er mit Hobbes und Spinoza das Vorhandensein einer absolut intelligenten und freien Herrschaft Gottes über das Universum, noch behauptet er mit den gleich- und vorzeitigen Weltanschauungen die in jedem Kleinsten und Einzelnsten erscheinende Uebermacht der Zweckmässigkeit. Während die Ersteren gar nicht nach dem Wozu der Dinge fragen, die Letzteren hingegen etwas zu leicht und unbesonnen bei jedem Dinge angeben zu können meinen, wozu es geschaffen sei, frägt Descartes ganz und einzig richtig: was ist ein Ding? Ist ein Einzelnes aus den nothwendigen allgemeinen Voraussetzungen erkannt, dann zeigt sich bei jedem weiteren Schritte der Entwicklung von selbst auch dessen Zweck und Bedeutung, da ja selbstverständlichst kein Ding nach seinem Zweck erkannt werden kann, wenn es nicht zuerst in seiner Natur erfasst ist. Descartes bringt somit mit der Construction der Welt nicht nur die Erkenntniss ihres Wesens, sondern zugleich auch die ihrer Zweckmässigkeit zu Stande. Was also Descartes bezüglich der Final-Ursachen ablehnt, ist nur deren Missbrauch in den verschiedenen Wissenschaften. Und da seine wissenschaftliche Construction gerade in der Physik oder Naturlehre ein geschlossenes Ganzes darstellte,

---

1) Pass. an. II, 146. Rejicienda penitus est vulgaris opinio, extra nos dari fortunam et sciendum omnia dirigi a providentia divina, cujus decretum aeternum adeo infallibile et immutabile est, ut exceptis iis, quae idem decretum voluit pendere ex nostro arbitrio, cogitare oporteat respectu nostri nihil evenire, quod necessarium non sit et quatenus fatale.

so musste er den herrschenden Gebrauch oder Missbrauch gerade in der Physik namentlich verpönen.[1])

Aber immerhin, bemerkt Löwe [2]), bleibt es ein gewisser Mangel, ja vielmehr ein „augenfälliger Widerspruch", dass Descartes durch den Missbrauch, der mit dem Zweckbegriff getrieben worden war, sich von dem vollen und rechtmässigen Gebrauch desselben abschrecken liess, während er doch in vielen Untersuchungen sich genöthigt sah, denselben, wenn auch versteckt, wieder einzuführen.

Wir gestehen, dass uns dieser „augenfällige Widerspruch" nicht recht in die Augen zu fallen vermochte. Denn das Descartes'sche Weltsystem schliesst die allgemeine innere, durchgreifende Zweckmässigkeit nicht aus, sondern vielmehr implicite wenigstens ein. Seine ganze Physik ist wesentlich Mechanik [3]) und jeder Mechanismus ist, wie auch Leibniz bemerkte, in gewisser Hinsicht teleologisch.[4]) Also st die hinterherige Einführung des Zweckbegriffes, wie diess Descartes namentlich bei der Frage nach der Union von Geist und Körper im Menschen bethätigt, nicht nur kein Widerspruch, sondern vielmehr die berechtigste Anwendung eines allgemeinen Naturgesetzes auf einen besonderen Fall. Ja es bekundet eine hohe Einsicht des Descartes in die bloss formale und secundäre Bedeutung des Zweckbegriffes [5]), der erst in eine wissenschaftliche Behandlung aufgenommen werden kann, wenn die principielle Erkenntniss des Wesens des zu Behandelnden bereits fest steht und wenn ein specielles Interesse es fordert. Descartes aber verwendete seine geniale Kraft vorzugsweise und absichtlichst auf Feststellung principieller Grundlagen und Ableitungen in der Wissenschaft. Die Zweckfrage war daher für ihn ebenso secundär, wie sie es in der Wissenschaft wirklich ist und bleibt. Dieselbe hat aber ihre Wurzel im System und

---

1) Vgl. Bouillier a. a. O. S. 164—166. F. Volkmer S. 53 u. f.

2) In seiner trefflichen Beurtheilung des Descartes'schen speculativen Systems a. a. O. S. 257.

3) Ep. II, 25 (ad Beaune dat. 30 April 1639). Quamquam tota mea physica nihil aliud sit quam mechanica . . .

4) Vgl. den Ausspruch des Descartes bei Baillet a. a. O. V. I, p. 260. — Pass. an. II, 146. Pr. ph. II, 37—40.

5) Eine ebenso neue als scharfsinnige Fassung der Begriffe von Mittel und Zweck findet sich bei W. Rosenkrantz Wiss. d. W. (Analyt.) Bd. II, § 124. S. 234 u. ff. i. s. originellen Kategorienlehre.

kann daraus je nach Bedürfniss und Interesse, welches doch meist praktischer und ethischer Natur ist, beantwortet werden.

Einen derartigen berechtigten Gebrauch hat nun Descartes, wie schon öfters angedeutet wurde, gerade in der anthropologischen und psychologischen Frage gemacht; und auf diesen Gebrauch haben wir jetzt zu blicken, wenn uns die Unio substantialis corporis et mentis nebst deren destinctio realis (oder substantialis) begreiflich werden soll.

Wir haben oben bei Untersuchung der Möglichkeit einer Vereinigung von Geist und Körper (Leib und Seele) eine äussere und innere Möglichkeit je nach dem empirischen und idealistischen Standpunkt des Descartes unterscheiden müssen und mussten bei Darlegung der äusseren Möglichkeit auf die teleologische gegenseitige Beziehung und Hinordnung beider Substanzen hinweisen. Der zum Menschenleib bestimmte Körper ist durch seine, uns wohlbekannte dispositio organorum so trefflich und teleologisch als nur möglich angelegt und für eine durch Gott herzustellende Verbindung mit einem Geiste bestens präparirt. An der Spitze der körperlichen Organisation, oder Mechanisation stehen, wie wir wissen, bereits mit einem Anstrich von Geistigem die Lebensgeister, so dass der Körper in seiner Gesammtgestaltung eine „apta configuratio“ [1]) für die Aufnahme und die Wirksamkeit einer geistigen Macht besitzt.

Der Geist oder die Seele hinwieder besitzt in der ihr innewohnenden Imaginationsmacht die Fähigkeit zur Aufnahme körperlicher Formen im Erkennen und Handeln. Zwar nicht der Seele als denkender Substanz eignet eine Beziehung zu Körperlichem, sondern diese kommt ihr nur zu, ratione potentiae [2]), insofern ihr wollende Macht eigen ist.

Descartes findet somit beiderseits in Leib und Seele eine „aptitudo naturalis“ für einander, [3]) und er konnte in dem von Gott vollzogenen Zusammenschluss beider Substanzen lediglich das Facit und naturgemässe Ergebniss des Weltprocesses erkennen. Geist und Körper tendiren in Gemässheit ihrer Organisation und Mechanisation

---

1) Ep. II, 6. p. 17.

2) Ep. I, 69. Nec vero mens mea potest se modo extendere modo colligere in ordine ad locum ratione substantiae, sed tantum ratione potentiae quam potest ad majora vel minora corpora applicare.

3) Ep. ad P. Dinet p. 298 auf die Obj. und Resp. folgend.

zu dem einen Ziel: Mensch. Im Menschen laufen beide Substanzen, trotz ihrer inneren Grundverschiedenheit, nach Analogie zweier sich schneidenden Linien in einem Punkte zusammen. Da sind sie „real" und „substantiell", „per verum modum unionis" verbunden.[1])

Wir dürfen das Verhältniss beider Substanzen im Menschen nicht als Einheit, sondern nur als Vereinigung oder Verbindung bezeichnen; denn Leib und Seele bleiben hierbei in ihrer substanziellen Verschiedenheit;[2]) ganz ähnlich, um Descartes' eigenes Beispiel zu gebrauchen, wie Fleisch und Knochen in einem Thiere; oder die verschiedenen Leibesglieder im Ganzen ein „unum quid" constituiren, trotzdem zwischen den einzelnen Theilen des Leibes eine durchgreifende Verschiedenheit bestehen bleibt.[3])

Der Sinn der Descartes'schen Unio substantialis, oder des verus modus unionis ist also offenbar der, dass beide Substanzen nicht gewaltsam[4]) und unvermittelt durch einen salto mortale verknüpft sind, sondern dass dieselben auf teleologisch begründeter Basis durch göttliche Intervenienz im Menschen so vereinigt sind, als ob sie sich von selbst und aus sich zu einer solchen Verbindung entwickelt hätten.[5])

Der Mensch ist darnach das reale, einheitliche Wesen, in Bezug auf welchen die geistige und körperliche Substanz als unvollständig erscheinen, obgleich sie für sich complete und wahrhaftige Substanzen sind.[6]) In ihm greifen die beiden Substanzen vermöge ihrer Macht in einander über und verkehren in innigster Durchdringung so vertraut unter sich und mit der Aussenwelt, dass sich in ihrer ganzen Wirksamkeit das einheitliche Princip der Person, das dem Menschen unverkennbar und zugleich unerkennbar innewohnt, deutlichst ausspricht;[7]) ja, dass die beiden Substanzen wegen der bestehenden ge-

---

1) Medit. VI. Resp. IV, p. 108. Ep. I, 89.

2) Ausdrücklich betont in Pr. ph. I, 60. Ep. I, 95. Resp. VI, 134. 145.

3) Resp. VI, p. 134. 135. Pass. an. I, 30.

4) Wie E. Erdmann, Gesch. d. n. Philos. Bd. I, Abth. 1. annimmt.

5) F. Volkmer in d. ang. Schrift. S. 26 u. f. betont auch diesen Punkt mit verständigem Blicke.

6) Resp. IV, p. 106. Ep. I, 105. p. 304. Ep. I, 90.

7) Ep. I, 30. p. 55. ad Elizab. „Notionem tibi repraesentes, nempe te esse unam personam praeditam corpore et cogitatione. Diese innige Verbindung wird, wie Descartes ebenda sagt, innerlich ohne Philosophie erfahren.

genseitigen innigen Beziehung ihre Wesensprädikate geradezu vertauschen dürfen, der Geist also körperlich, [1]) und der Körper in seiner feinsten Gestaltung geistig [2]) genannt werden darf. Einmal vom Strudel des Empirismus fortgerissen, sieht Descartes in der substanziellen Verschiedenheit von Geist und Körper gar kein Hinderniss mehr gegen deren einheitliche Verbindung. Im Gegentheil erklärt er die hier einfallende Schwierigkeit nur als auf einer falschen und gänzlich unbeweisbaren Voraussetzung beruhend. [3]) Denn die Seele brauche, wird unverfroren zu Gassendi gesagt, keineswegs selbst körperlich zu sein, wenn sie auch die Macht habe einen Körper zu bewegen. [4]) Hiebei denkt und blickt Descartes auf das Verhältniss Gottes zur Welt. Gott, wie auch Engel können Körper bewegen, ohne desshalb körperlich sein zu müssen; [5]) womit Descartes freilich seine eigene Lehre weit mehr negativ schützt, als positiv fördert, da der springende Punkt in der ganzen Untersuchung, wie wir sahen, kaum ernstlich ins Auge gefasst, geschweige getroffen ist. Näheres hierüber gehört in den kritischen Theil unserer Arbeit. [6])

Das gewonnene Resultat ist nun folgendes: Leib und Seele sind im Menschen ebensowohl in ihrer substanziellen Geschiedenheit, als auch zugleich in ihrer innigsten, substanziellen Vereinigung vorhanden. Der innere augenfällige Widerspruch wird zu vermeiden gesucht, indem die substanzielle Union im Sinne der potenziellen, teleologischen, und dieser wieder substantiirt gedachten Vereinigung gefasst ist. Oder, um uns der scholastischen, auch von Descartes acceptirten Ausdrucksweise zu bedienen, Leib und Seele

1) Ep. II, 6. p. 18. Si enim per corporeum intelligamus id quod pertinet ad corpus, quamvis alterius sit naturae, mens etiam corporea dici potest, quatenus est apta corpori uniri. Das Nämliche fast wörtlich Ep. II, 16. p. 74. cf. noch Ep. I, 67. p. 168.

2) Pass. an. I, 11. Nam quos hic nomino spiritus, nil nisi corpora sunt.

3) Ad C. L. R. epistola p. 128.

4) Resp. V, p. 230. cf. Ep. I, 29. p. 53.

5) Ep. I, 69. p. 186. Noch lieber bedient sich Descartes in Rücksicht auf seine Gegner eines vergleichenden Blickes auf die sogenannten qualitates reales oder accident. realia, wovon oben bereits Erwähnung geschah. Siehe zu Resp. VI. p. 144. gegen die Pariser Gelehrten, ferner Ep. II, 6 und 16, und Ep. ad C. L. R. p. 128. und Ep. II, 105 und 116.

6) Vgl. die sehr besonnenen Observationes D. Clerselier circa actionem animae in corpus. in Ep. III, 115. ad D. de la Forge, dat. Paris 4 Decbr. 1660.

bleiben im Menschen ratione substantiae in ihrer principiell gegensätzlichen Bestimmtheit; ratione potentiae aber treten sie in die innigste Verbindung und Durchdringung. [1]) Die hier zur Geltung gelangende Macht der Seele ist ursächlich der Wille, und effectiv in Beziehung zur Körperlichkeit die Imaginatio; die bezügliche Macht des Körperlichen liegt einerseits in der Organisation und Centralisation desselben derart, dass damit ein Einheitliches, und anderseits in der Sublimation des Körperlichen derart, dass dadurch eine Art Geistiges dargestellt wird.

Die substanziellen Gegensätze werden also vermittelt durch die Macht der Extension des an sich nur Intensiven und durch die Macht der Intension (Centralisation) des an sich nur Extensiven.

Die beiden Substanzen Leib und Seele sind also ganz consequent im Menschen nicht unmittelbar verbunden, sondern nur mittelbar durch ihre gegenseitige reale Macht.

Die Seele hat somit als Substanz keinerlei unmittelbare Beziehung zur körperlichen Substanz, sondern zunächst nur zu deren einheitlichen Gestaltung und Organisation als Ganzem. Die Seele ist tota in toto corpore und mittelbar nur in qualibet parte. [2]) — So konnte Descartes die Trennung der beiden Substanzen in der Verbindung wohl festhalten ohne von der Macht des Widerspruches erdrückt zu werden.

Sofort stellt sich nun eine neue Aufgabe ein. Die Seele muss sich in ihrem Wirken des leiblichen Daseins auch auf die einzelnen Leibesglieder erstrecken also zu diesen eine reale Beziehung erhalten. Diese kann aber nach Obigem nur eine vermittelte sein. Es ist also nach dem diese Beziehung ermittelnden Centralorgan des Leibes zu suchen, es ist, nach allbekanntem Ausdruck, Sitz und Organ der Seele zu bestimmen, welche diesen als Operationsbasis dienen, da eine wirksame Verbindung von Geist und Körper, Seele und Leib ohne Lokalisation und Organisation nicht gedacht werden kann.

4. Sitz und Organ der Seele.

Mit der Frage nach dem Seelensitze scheint sich ein wissenschaftlicher Sinn niemals verbinden zu lassen. Und doch tauchte

1) Vgl. Ep. I, 69. p. 186.

2) Resp. VI, p. 144, wo Descartes dieses Verhältniss gleichnissweise erläutert.

dieselbe von jeher und immer wieder bei jedem ernsten Versuche der Durchführung des psychologischen Problems wie von selbst auf.[1]) Man schien sich ein Wirken und Sein der Seele im Räumlichen ohne räumliche Basis und Lokalisation nicht vorstellig machen zu können.

Soll, so denkt Descartes, die vernünftige Seele mit einem Körper verbunden werden, so kann dieses nur in einem lebendigen, menschenähnlichem bethätigt werden. Denn nur dieser Mechanismus ist derart künstlich gegliedert und organisirt, dass darin die Vernunft als allgemeines Organ aller Action und Reaction auf alle nur denkbaren Anregungen von Aussen sich ihrer Natur nach wirksam erweisen kann.[2])

Soll aber, so denkt Descartes weiter, die Seele mit einem menschlichen Körper verbunden werden, so kann sie nach den vorigen Ausführungen zunächst nur mit demselben als Ganzem und Einem verknüpft werden,[3]) nicht aber mit einem einzelnen Theile exclusiv der übrigen.[4]) Aber doch muss die Seele hiebei mit einem ganz bestimmten leiblichen Organ vorzugsweise und mehr als mit den übrigen verbunden werden.[5])

Dieses Organ wäre dann der Ausgangs- und gleichsam Angriffspunkt für die verschiedenen Functionen der Seele auf die einzelnen Leibesglieder. Gewöhnlich, sagt Descartes, hält man das Gehirn

---

1) Hierüber reichliche Literatur verzeichnet bei Volkmann a. a. O. Bd. I, S. 81. Gangauf, Metaphys. Psychologie des Hl. Augustin I. Abth. Augsburg 1852. S. 279. S. Barach, in der bibliotheca philosophorum mediae aetatis. II. Th. S. 19.

2) de Methodo P. V, p. 30. Cum enim ratio instrumentum sit universale, quod in omni occasione usui esse potest, contra autem organa ista particulari aliqua dispositione ad singulas suas actiones indigeant: inde fit ut plane sit incredibile satis multa diversa organa in machina aliqua reperiri ad omnes motus externos variis casibus vitae respondentes sola eorum ope peragendos eodem modo quo a nobis rationis ope peraguntur. — Diesem weitreichenden Gedanken hat neuestens W. Rosenkrantz in der speculativen Entwicklung seiner Ideenlehre einen meisterhaften Ausdruck verliehen. Wiss. d. W. Bd. I, § 66. S. 387. bes. 393 u. f.

3) Pass. an. I, 30. Animam esse unitam omnibus corporis partibus conjunctim; oder ibid. mit dem „tota compago organorum."

4) Pass. an. I, 30. nec dici posse proprio eam esse in quadam parte ejus exclusive ad alias.

5) Pr. ph. IV, 189. Sciendum itaque humanam animam etsi totum corpus informet, praecipuam tamen sedem suam habere in cerebro. — Pass. an. I, 31.

oder das Herz für dieses zweckentsprechende Organ; [1]) ersteres, weil alle Sinnesorgane dahin verlaufen, letzteres weil darin die Empfindung der Leidenschaften sich vollzieht. Descartes findet aber bei genauerer Untersuchung, dass weder das Herz, noch das ganze Gehirn das zu den verschiedenen Seelenfunctionen geeignete Organ sei. Dieses findet er nur in einem vereinzelten Theile im innersten Gehirne, in der sogenannten Zirbeldrüse (glans pinealis, conarium). [2])

Zu dieser ganz neuen und nur ihm eigenthümlichen Aufstellung gelangte Descartes durch den leitenden Gedanken an eine Coincidenz des anatomischen und physiologischen Mittelpunktes des Seelenlebens. Pass. an. I, 32 motivirt er seine Bestimmung der glandula pinealis zum Seelensitze also: Alle Gehirntheile sind gedoppelt; ähnlich den äusseren Wahrnehmungsorganen. Nun aber haben wir trotzdem von einem einzelnen Gegenstand zu einer gewissen Zeit nur eine einzige und einfache Vorstellung. Also muss es im Sensorium commune einen Ort geben, an dem die doppelt aufgenommenen Bilder und Abdrücke äusserer Dinge unmittelbar vor ihrem Eintritt in die Seele wie in dem Brennpunkte einer Linse gesammelt und vereint werden, um so der Seele als e i n Object vorgestellt werden zu können. Wirklich erscheint aber im ganzen Gehirn einzig die Eichel als einpaariger Theil, also auch als der einzige geeignete Ort zur einheitlichen Ansammlung äusserer Doppelbilder. Also ist die glandula aus anatomischen und physiologischen Gründen als der einzig geeignete Punkt und Ort der Seele, oder wie Descartes sehr oft sagt als „praecipua", oder principalis sedes animae [3]) anzunehmen.

In der Zirbeldrüse also denkt und wirkt die Seele als Menschenseele; hier der Centralpunkt des ganzen psychischen Lebens, der Focus aller Ein- und Ausstrahlungen von Action und Reaction, hier

---

1) Pass. an. I, 31.

2) Die Zirbeldrüse beschreibt Descartes als Pass. an. I, 31. certa quaedam glandula admodum parva, sita in medio substantiae istius (sc. cerebri) et ita suspensa supra canalem per quem spiritus cavitatum cerebri anteriorum communicationem habent cum spiritibus posterioris. cf. de hom. a. 74; Pr. ph. IV; 189. 196.

3) Vgl. Pass. an. I, 41. Pr. ph. IV, 189. Medit. VI, p. 38. 39. Ep. II, 36. 38. 40. 50. 54. — de hom. a. 74. Bes. Ep. II, 50 an Mersenne, wo die glandula bezeichnet wird als derjenige Theil des Gehirns, „in qua praecipuas operationes suas anima exercet.

der Punkt, wo alle äusseren Reize in Vorstellungen, Empfindungen umgesetzt, und als Bewegung des Körpers beantwortet werden; hier die Centralstelle im Centralorgan.

Wurde auch die glandula bald nach dem Tode ihres Schöpfers ihrer wichtigen Rolle durch einen dänischen Anatomen entsetzt,[1]) so blieb dieser Hypothese doch der bleibende Werth gesichert, dass durch sie das Gehirn als ausschliessliches Organ des Geistes so trefflich erwiesen war. [2])

Es scheint hier nothwendig, ein Paar vermittelnde Gedanken einzuschalten. Für's Erste liegt die Annahme sehr nahe, dass es doch nicht angehen könne, den ersten Begegnungs- und Berührungspunkt der Seele mit dem Körperlichen nicht in eine pars solida zu verlegen, sondern wenigstens in die partes subtilissimae, in die geistigen Körperchen, in die Lebensgeister als der Seele nächstliegenden Elemente. Zweitens scheint die ganze Hypothese von der Zirbeldrüse für das wissenschaftliche Verständniss so viel wie nichts zu leisten und bloss für ein rohes, empirisches Denken zu genügen; denn der Weg von der Seele zur glandula oder auch zu den Lebensgeistern ist um nichts leichter und kürzer, als der zum rohesten gänzlich unorganisirten Körper.

Diese Bedenken bestehen zu Recht und werden von Descartes nicht gelöst. Aber Descartes konnte eben mit seinen Mitteln und Principien nichts Anderes zu Tage fördern und ein nur wenig tieferer Blick in die ganze Hypothese wird ergeben, dass diese weder oberflächlich noch inconsequent war.

Schon der Ausdruck „Sedes animae" darf nicht urgirt und zu sinnlich gefasst werden, da sonst ein gröbliches Missverständniss unvermeidlich ist.[3]) Wir müssen im Gedächtniss behalten, dass Descartes die Zirbeldrüse nicht schlechtweg als „sedes animae" bezeichnet, sondern als praecipua oder principalis sedes animae; oder

1) Nach dem Berichte von Bouillier l. c. 3. Aufl. S. 134 war es Sténon, mit seiner Abhandlung über die Anatomie des Gehirns. 1669. Siehe Volkmer a. a. O. S. 70.

2) Bouillier l. c. ch. VI, p. 123.

3) Wie diess dem gelehrten und trefflichen Anatomen Hyrtl in Wien passirte. Siehe dessen Lehrbuch der Anatomie. 10. Aufl. Wien 1867. S. 782. (9. Aufl. 1866. S. 777.): „In ihr (der Zirbeldrüse) suchte Cartesius den Sitz der Seele, fand ihn aber nicht." — Das ist geradezu falsch gegeben. Was

deutlicher als „pars praecipuae operationis animae“;[1]) — ein heller Beweis, dass die Seele in der Zirbeldrüse nicht wie ein Körper an oder in einem anderen sitzend gedacht ist, also ihre Substanz in keinerlei Verbindung mit einem einzelnen Körper gesetzt wird. Diese Annahme wäre das gerade Gegentheil des Descartes'schen Grundgedankens. Der Punkt freilich, den Descartes speculativ suchte, war empirisch nicht zu finden und ist der Empirie überhaupt unfindbar. Wenigstens vermögen bis heute Physiologie und Anatomie den letzten und obersten Nervencentralpunkt nicht zu bestimmen; er ist eben als differenzloser Punkt aller Sehkraft entzogen, wie strenggenommen ja auch der Mittelpunkt eines Kreises nicht sichtbar sein kann.[2])

Aber, wie bei einer Gliederung des Organismus die Abstufung von unter- und übergeordneten Organen durchaus nothwendig ist und ein Centralorgan existiren muss: so muss die mit dem ganzen Leib verbundene Seele in ihrer „operatio praecipua“ an ein „organum praecipuum“, eben das Centralorgan geknüpft sein.[3]) Die glandula ist somit genau genommen nicht so fast der Sitz, als vielmehr das Centralorgan der Seele. Organ der Seele ist ja in untergeordneter Weise jedes Organ des Leibes; da die Seele ja mittelbar auf den ganzen Leib zu wirken hat.

Aber eben, könnte man obiges Bedenken hier anbringen, zum Centralorgan für die Seele eigneten sich die über den ganzen Leib ergossenen Descartes'schen Lebensgeister weit mehr, als die vereinzelte und lokalisirte Zirbeldrüse. Diese Einrede bietet nur Schein. Die Lebensgeister sind nur Universalorgan, aber nicht Centralorgan. Und Descartes hatte zu viel Blick und Einsicht in die mechanischen Gesetze, als dass ihm dieser Vortheil, wenn wirklich in den Lebensgeistern ein solcher gegeben wäre, hätte entgehen können.

Hyrtl den Descartes hierbei nicht finden lässt, suchte dieser gar nicht; und was aber Descartes fand, kann ein Anatom gar nicht suchen, da es höherer Gattung ist.

1) Vgl. obige Citate.

2) Eine ausnehmend klare Würdigung dieses Verhältnisses wie des Materialismus überhaupt in Bezug auf die Erklärung der äusseren Anschauung siehe bei W. Rosenkrantz W. d. W. Bd. I, § 23. S. 151. bes. 156.

3) In dem Sinne, in welchem Augustin sagt: Intensius tamen in corde et cerebro est (sc. anim.) quemadmodum deus praecipue dicitur in coelo. de spir. et an. c. 18.

Im Gegentheil ist er genöthigt, in einem Briefe an Mersenne,[1]) wo dieser Punkt speciell besprochen wird, gerade diese Annahme als absurd zu bezeichnen. Die ihrer Natur nach vagen Lebensgeister erscheinen für bestimmte Effecterzeugungen absolut untauglich, und vermögen eine bestimmbare Bewegung so wenig wie ein Hauch hervorzubringen. Die Lebensgeister sind in den Doppelorganen dieselben wie in den einpaarigen, vermögen also die Doppelbilder und Eindrücke nicht einheitlich vor die Seele zu bringen, diess auch desshalb, weil sie selbst nichts Einheitliches und Einfaches sind. Den Zweck eines einheitlichen Wirkens der Seele auf den ganzen Leib und auf die Aussenwelt vermag somit nur ein einheitliches, festes Organ zu erfüllen — eben die glandula pinealis.

Die ganze Hypothese des Descartes vom Seelensitz kleidet sich somit in die einfache Formel: die Seele hat durch göttliche Macht zum ganzen menschlichen Leibe eine Beziehung erhalten, die nächste und vorzüglichste Beziehung in ihrem Wirken und Leben aber zum Central-Organ, der Zirbeldrüse; — und zwar in der Weise, dass die Seele mit ihrer Willensmacht die glandula und damit alle übrigen Leibesglieder wirksam ergreift. Um diese Wirkungsweise der Seele zu verstehen, müssen wir uns an die Bedeutung der Lebensgeister erinnern.[2]) Diese erfüllen alle freigelassenen Räume, also alle Poren und Ventrikeln des ganzen Leibes; sie umschweben also auch die glandula, so dass diese in den Lebensgeister-Strom gleichsam getaucht ist. Vermöge ihrer Lage hat die glandula als erste materielle Bestimmung und Function die Aufnahme der sublimirten Bluttheilchen der Lebensgeister.[3]) Dadurch aber wird ein ganz bestimmter Bewegungs- und Reizeffect in die frei schwebende und leicht bewegliche Eichel gesetzt und dieser Effect gelangt von da zur Seele. Umgekehrt liegt auch in der Willensmacht der Seele eine Bewegungsursache und diese wird im Menschen gerade mit der glandula in eine besondere Verbindung gebracht, wodurch ebenfalls eine Wirkung von entgegengesetzter Richtung her in die Eichel gesetzt

1) Ep. II, 30. p. 172.

2) Siehe oben S. 68.

3) Ep. II, 50. Quod potissimum omnium glandularum munus sit, ut excipiant partes sanguinis subtiliores, quae ex vasibus ambientibus exhalantur, atque ita conarii munus est spiritus animales excipere.

werden kann. Die Eichel ist daher einem doppelten Bewegungs- und Erregungseinfluss ausgesetzt, einem äusseren, vom Körper kommenden vermittelt durch die Lebensgeister, und einem inneren, von der Seele ausgehenden, vermittelt durch die Willensmacht der Seele. In beiden Fällen verhält sich die Eichel als den Einfluss aufnehmend und weitergebend. Bei der ersteren, äusseren Erregung, erhält die Eichel einen Rapport von der Aussenwelt und überbringt diesen der Seele; die Seele erhält somit Notiz von der Aussenwelt; bei der zweiten, inneren Erregung empfängt die Eichel einen auszuführenden Befehl (Willensbewegung) von der Seele und ertheilt diesen sofort weiter an die Aussenwelt. Die Seele tritt dadurch activ und handelnd gegenüber der Körperwelt auf.

Der Kern des psychologischen Problems ist nun herausgeschält. Der wechselseitige Rapport zwischen Geist und Körper (subst. cogitans und extensa) im Menschen ist hergestellt. Die Mittelglieder sind kurz im folgenden Satze gegeben: Die Körperwelt theilt sich durch die leiblichen äusseren Sinnesorgane den inneren, durch diese den Lebensgeistern, durch diese der glandula und durch diese der nach Aussen gewendeten Seelenmacht (Wille) und dadurch endlich der Seele selbst mit. Durch die nämlichen Mittelglieder nur in umgekehrter Ordnung theilt sich die Seele der körperlichen Aussenwelt mit. — Damit hat sich Descartes alle Voraussetzungen verschafft, aus denen er das ganze reiche psychische Leben zu erklären sucht; er hat, wie sich deutlich zeigt, den Punkt erreicht, auf dem er die Umsetzung von Bewegung in spontane Reflexionsacte, von Reizen in Empfindungen, von äusseren Eindrücken in innere Vorstellungen, kurz alle psychischen Acte auf das Klarste darthun zu können glaubt. Wir haben nun den allgemeinen Grundplan des psychischen Lebens im Besonderen durchzuführen.

5. Wechselwirkung von Leib und Seele im Allgemeinen.

Eine Psychologie, die es ist, darf eigentlich nicht von einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele reden; denn eine Wechselwirkung besteht nur zwischen selbständigen, getrennten Coefficienten. Leib und Seele dürfen aber in Wahrheit nicht als zwei verschiedene Wesen im Menschen aufgefasst werden, sondern der Mensch muss in der Psychologie als unitas naturae in vollem Sinne erkannt sein.

Gerade diese unitas naturae aber kann Descartes nicht aussprechen. Somit bleibt auch seine Psychologie, wie seine Philosophie überhaupt, um mich eines kritischen Wortes Leibniz'[1]) zu bedienen, im „antichambre de la vérité"; aber immerhin mit dem von demselben Kritiker ihr zugesprochenen, bedeutsamen Vorzug, dass man nur durch sie zur Wahrheit selbst gelangen könne.

Darum dürfen und müssen wir bei der Descartes'schen Psychologie von einer Wechselwirkung von Leib und Seele im eigentlichen Sinne reden. Denn Leib und Seele correspondiren da mitsammen durch die denkbar ausreichendsten Verkehrsmittel; sie sprechen zu einander, als ob sie eines Mediums nicht mehr bedürften. Indess wir haben soeben die Mittelglieder herausgestellt und haben auf Grund vorliegender Grundauffassung den Wechselverkehr nach den verschiedenen Lebensbeziehungen darzustellen.

Einen summarischen Ueberblick über die Wechselwirkung von Leib und Seele gibt Descartes im Folgenden:[2]) „Wir wollen also hier annehmen, dass die Seele ihren Sitz vorzugsweise in der kleinen Eichel habe, welche mitten im Gehirne ist. Von da strahlt sie durch den übrigen Körper mittelst der Lebensgeister, der Nerven und selbst des Blutes, welches theilnehmend an den Einflüssen der Geister diese durch die Arterien zu allen Gliedern tragen kann. Und, gedenkend an früher über den Mechanismus unseres Leibes Ausgesprochenes, nehmen wir an, dass die feinen Nervenfäden derart über die einzelnen Körpertheile vertheilt sind, dass sie gelegentlich verschiedener Bewegungen, welche von sinnlichen Objecten in ihnen erregt werden, auf verschiedene Weise die Poren des Gehirns öffnen. Diess bewirkt, dass die in den Gehirnhöhlungen enthaltenen Lebensgeister, verschiedenartig in die Muskel dringen und so die Glieder auf alle denkbar verschiedene Weise bewegen können. Auch alle anderen Ursachen, welche die Geister verschiedenartig bewegen können, vermögen diese in die verschiedenen Muskeln zu leiten. Wir wollen noch hinzufügen, dass jene kleine Eichel, der Hauptsitz der Seele,

1) Réponse aux reflexions etc. 44 op. ed. Erdmann p. 142. „J'ai coutume de dire que la philosophie Cartésienne est l'antichambre de la vérité et qu'il est difficile de pénétrer bien avant, sans avoir passé par là." — Siehe bei Volkmer a. a. O. S. 71.

2) Pass. an. I, a. 34: Quomodo anima et Corpus agant in se invicem.

derartig zwischen den mit Lebensgeistern erfüllten Gehirnhöhlen schwebe, dass sie ebensovielmal verschieden von denselben bewegt werden kann, als es wahrnehmbare Unterschiede in den Gegenständen giebt. Die Eichel kann aber auch mannigfach von der Seele bewegt werden, welche von Natur aus so beschaffen ist, dass sie so viel verschiedene Eindrücke in sich aufnimmt, d. h. so vielfach verschiedene Vorstellungen hat, als verschiedene Bewegungen in dieser Eichel stattfinden. Anderseits ist auch der Mechanismus unseres Leibes derart construirt, dass diese Eichel, indem sie bloss verschiedenartig bewegt wird von der Seele oder einer beliebig anderen Ursache, die sie umschwebenden Geister zu den Gehirnporen treibt, von wo sie durch die Nerven in die Muskeln gelangen, und durch diese die Bewegung der Glieder effectuiren."

Z. B. wir sehen ein Thier auf uns zukommen.[1]) Das von seinem Körper reflectirte Licht setzt in jedem unserer beiden Augen ein Bild davon ab. Diese zwei Bilder gestalten mittelst des Sehnerven zwei andere auf der inneren Gehirnfläche. Von da strahlen diese zwei Bilder durch die die Gehirnhöhlen erfüllenden Lebensgeister derart zur kleinen Eichel hin, dass alle ihre correspondirenden Punkte, welche den gleichen Theil vom Thiere vorstellen, auch auf einem und dem gleichen Punkte auf der Eichel zusammentreffen. So bilden die beiden Bilder im Gehirne nur ein einziges auf der Eichel und dieses wirkt unmittelbar auf die Seele und lässt sie die Gestalt des Thieres sehen.

Und soll die Seele eine Leibesbewegung ausführen, so darf sie nur die Eichel in umgekehrter Richtung durch ihre Willensmacht anstossen. Diese Eichelbewegung setzt sich mittelst der Lebensgeister und Nerven bis zu den die äussere Gliederbewegung vollziehenden Muskeln fort.[2])

Aus dem Bisherigen gewinnen wir sofort einen klaren Einblick in den Charakter, in die innere Abgrenzung und Eintheilung der Descartes'schen Seelenlehre.

Was zunächst Ersteres betrifft, so ist uns der mechanische Charakter, den Descartes allem Körperlichen aufgedrückt hat, längst auf das deutlichste bekannt. In Consequenz der Entfaltung seiner

---

1) Pass. an. I, 35.
2) Pass. an. I, 43.

Construction prägt sich derselbe Charakter nothwendig auch seiner Psychologie auf. Es werden somit bei Descartes nicht nur die Unterschiede von Mechanischen oder Physischen und Organischen, sondern auch die von Physischen und Psychischen hinfällig. Der Begriff des Physischen resp. Mechanischen umfasst alle Gebiete und Unterschiede des Körperlichen, welches ja bekanntlich nichts Anderes ist, als die eine in den verschiedensten Formen bewegte oder modificirte Materie. Descartes lässt nur die eine Grenzscheide und Unterscheidung zwischen Physischem (Körperlichem) und Pneumatischem (Geistigem) bestehen — und zwar Beide in unversöhnlichstem Gegensatze.

Descartes stellt sich damit in bewussten Gegensatz mit aller Vergangenheit und aller Schultradition. Nach deren sogenannter metaphysischer wie empirischer Anschauung bildeten die Begriffe: physisch, organisch, psychisch und pneumatisch (intellectiv) eine bestimmte Reihe specifischer Unterschiede, deren Jeder zum Vorausgehenden sich wie die Potenz zur Basis verhält. Jeder dieser Begriffe repräsentirte eine Stufe der Entwicklung, in der alle vorausgehenden Möglichkeiten aufgenommen und zu weiterer Fortentwicklung und Steigerung in der nächst höheren Stufe gelangen. Dieser Anschauung entsprechen die sogenannten formae substantiales,[1]) die Seelenvermögen,[2]) u. s. w. Und gerade mit diesen substantiellen Formen hat Descartes ernsthafter aufgeräumt, wie Bouillier bemerkt,[3]) als mit dem Zweckbegriff. In seinem System sind diese Formen wie die sogenannten Qualitates reales, occultae nichtig und ohne Bedeutung; eine anima triplex in homine ist in seiner philosophischen Confession unlogisch und häretisch und verdient nur, dass man sie als mysteriöse Entität in die Luft sprenge.[4]) Die sogenannte anima sensitiva ist dem Descartes nur eine „vis motrix", und ist von der anima vegetativa specie quidem verschieden; beide Formen hinwiederum sind von der anima rationali (oder mens) „toto genere" verschieden.[5])

1) Thom. Aqu. S. th. I, qu. 77 und 78. — Op. 31. Contr. gent. l. II, c. 68.

2) Eine eingehende, ablehnende Kritik der sogenannten Seelenvermögen b. Volkmann. a. a. O. I, S. 16—19.

3) Bouillier l. c. t. I, p. 166. Vgl. Oben S. 104.

4) Vgl. Ep. I, 65. II, 56. II, 6. Dioptr. I, 5. Ep. I, 84, 85 u. 89. de hom. a. 106. — Barach. a. a. O. S. 45.

5) Ep. I, 84 und 85.

Eine vegetative und sensitive Kraft besteht im Thier und im Menschen, aber dieselben dürfen nicht als „Seele" bezeichnet werden, weil sie nicht als „primum ejus actionum principium" gelten können und „toto genere differunt ab anima rationali."

Descartes findet also zufolge seiner analytischen Methode in seiner Synthesis in allem Materiellen lediglich eine Mechanik und Physik des Wirkens. Und da er mit seiner Analytik tiefer als bisher eindrang, so reichte ihm auch die Macht der Construction weiter hinaus und erstreckte sich ihm auch in das bislang unerschlossene Psychische. In dieser Beziehung ist Descartes ein Vorgänger, ja wir dürfen sagen Vater der modernen Psychophysik geworden, welche gegen Descartes nur etwas rücksichtsvoller sein, und namentlich auf dessen Principien mit mehr Ernst und Geist blicken dürfte. Jedenfalls ist die Grundlage der Psychophysik fest und unerschütterlich, wie anderseits von hoher Wichtigkeit für eine wahre Seelenlehre geworden, gegenüber welcher die Versuche, ohne feste und klare Principien das Psychische gegen das Physische abgrenzen zu wollen, keinerlei Halt mehr bieten. Oder aber, was denkt man sich unter dem Psychischen, wenn man sich dieses dunkle Gebiet gerade durch die allgemeinen Prädikate des dunklen inneren Strebens und Fühlens, und einer potenzirten, intensiveren Seelenkraft aufhellen zu können vermeint? So lange man nicht wissenschaftlich rechtfertigen kann, wie und warum die Seele auf ihrem speciellen Gebiete intensiver und unfassbarer wirksam ist, wird man mit Descartes und den Neueren berechtigt sein, von nichtssagenden, wenn auch noch so alten Ansichten sich abzuwenden und sich nach besseren Mitteln der Erkenntniss umzusehen. Nur andeutungsweise sei bemerkt, dass die Seele auf Materielles nur unter materiellen Bedingungen überhaupt d. h. nach physikalischen Gesetzen wirken kann; dass ferner die Wirkungsweise der Seele auf den Uebergangsstufen zum Materiellen nicht ebenso in die Erscheinung und zur Beobachtung gelangen kann, wie das Wirken rein materieller Producte. Will man zwischen Physischem und Psychischem durchgreifend und klar unterscheiden, so kann man, ganz im Sinne Descartes' sagen: alle Actionen des Materiellen (Physischen) auf die Seele sind physisch und alle Actionen der Seele auf das Physische sind psychisch. Nicht aber darf das Physische nur bis zu einem bestimmten oder vielmehr unbestimmten Grad der Verinnerlichung ausgedehnt und dann plötzlich in das

Psychische umgesetzt werden. Physische und psychische Actionen unterscheiden sich also nur nach ihrem Subjecte, nicht aber nach ihren immanenten Gesetzen und Weisen des Wirkens. Geist wie Körper müssen in ihrer gegenseitigen Wirksamkeit an die gleichen Grundgesetze und Bestimmungen gebunden sein, um überhaupt, wie auch aufeinander wirken können. Die Erkenntniss, dass Denkgesetze und Naturgesetze aus einem gemeinsamen Grunde stammen und desshalb ganz die gleichen hüben wie drüben sind, muss als Grundlage einer wissenschaftlichen Seelenlehre anerkannt werden. Denn ohne wissenschaftliche Vermittlung dieser Fundamentalerkenntniss bleibt das ganze psychische Leben, welches in beständiger Umsetzung physikalischer Ursachen in psychische Wirkungen, und Bestimmungen wie Gegenbestimmungen zwischen Geistigem und Materiellem abläuft, ganz unbegreifbar, und wird durch Aufnahme der dunklen, meist undefinirbaren Begriffe von Gemüth, Gefühl, Empfindung u. s. f. in die Psychologie um nichts begreiflicher, sondern im Gegentheil nur noch dunkler und unbegreifbarer. Hingegen ist leicht einzusehen wie die Kraft als geistiges Element um so freier und intensiver wirken kann, je weniger dieselbe an das Körperliche gebunden ist oder je mehr sie im Körperlichen auf einer hohen Stufe einer Organisation zu wirken hat. Und gerade diess liegt im Gang der Weltentwicklung, dass die Elemente des Materiellen nicht in diesem haften und gefesselt bleiben, sondern durch ihre eigene Natur darüber hinausstreben und zwar durch und in der Organisation des Körperlichen, um freie, geistige Producte hervorzubringen. Descartes würde diesen Gedanken allerdings ablehnen und dafür sagen: Die Organisation der Materie schreite nur bis zur Fähigkeit, den Geist aufzunehmen (nicht ihn hervorzubringen), fort.

Die Annahme, dass die Leitung eines äusseren Reizes von den äusseren Sinnen zum Centralorgan eine elektrische ist und in sehr kleiner, aber messbarer Zeit und in gesetzmässiger Intensität sich vollzieht, bildet den Grundgedanken der modern ausgebildeten Psychophysik. Diese setzt also die physischen und psychischen Vorgänge im Menschen ganz richtig in innigsten Zusammenhang und sucht diesen experimentell zu erklären. In ihrem Sinne sagt ein Physiologe unserer Tage: [1]) „Die Empfindung ist der erste und einfachste

1) Dr. Carl v. Voit in seiner Antrittsrede: Ueber die Entwicklung der Erkenntniss. München 1878. S. 8.

psychische Act, hervorgerufen durch eine rein physikalische Ursache und begleitet von einer Bewegung materieller Theilchen des Gehirns. Es ist gelungen, die Dauer einfacher Seelenhandlungen zu messen, sowie einen functionellen Zusammenhang aufzufinden zwischen dem äusseren Reize und der nach einer langen Reihe physischer Vorgänge folgenden Empfindung. Durch die Entdeckung dieser messbaren Beziehung zwischen Leib und Seele ist eine Bresche geöffnet, durch welche das Experiment in das demselben so lange verschlossene Gebiet des Psychischen übertragen werden kann."

Mag man nun der experimentirenden Empirie eine Competenz über das Psychische zugestehen oder nicht, jedenfalls muss deren bisherige Leistung beachtet und anerkannt werden, dass damit die bislange in der metaphysizirenden Empirie angenommene Grenze zwischen Physischen und Psychischen flüssig gemacht worden ist, und zu neuen Erkenntnissen neue Wege gebahnt wurden.

Descartes, obgleich bereits auf dem Boden der modernen Psychophysik stehend, unterscheidet sich von dieser dennoch ebensosehr, als er sich von der Schulpsychologie vollständig trennt. Er legt nämlich seine Psychologie in einem speciellen Tractat: „de passionibus animae" nieder, den er selbst ein „scriptum pathologicum" nennt [1]) und schrieb: „ut decuit physicum", und schreitet vermöge seiner mechanischen Weltauffassung ganz auf der Bahn der modernen Naturforschung. Aber er unterscheidet sich anderseits von diesen wieder wesentlich durch seine idealistischen Principien. Während nämlich die heutige Physiologie grundsätzlichst beim Körperlichen beginnend beim Geistigen nicht zu endigen vermag, hat Descartes in seiner anthropologischen Construction vom Geiste und Körper herkommend Beide in Sicherheit, so dass er nicht genöthigt ist, dem groben Materialismus zu erliegen. Descartes geht noch weiter als unsere Physiologie. Er hat nicht eine Bresche nur in das Psychische geöffnet, sondern das ganze psychische Terrain erobert, es rein physischen Gesetzen unterstellt und in ganz bestimmter Weise, wie sofort zu zeigen sein wird, abgegrenzt. Darum ist Descartes auch nicht in der Unklarheit über ein mögliches Verhältniss zwischen Leib und Seele

1) Epistolae v. 4. Decbr. 1648 und 13. Aug. 1649, welche vor dem Tract. de passion. an. stehen. Cf. auch die Vorrede des Uebersetzers ebenda.

befangen, in der moderne Empiriker meist sich befinden,[1]) wenngleich damit allein das Wahre noch nicht getroffen ist.

Descartes stellt sich somit eigentlich in die Mitte der Antiken (Metaphysiker) und Modernen (Empiriker), jedoch so, dass er zugleich über Beiden steht. Diese eigenthümliche Stellung bedingt auch eine eigenthümliche Abgrenzung und Fixirung des streng psychologischen Gebietes. Der leitende Grundgedanke ist folgender: Vermöge ihres substantiellen Charakters besitzen Geist und Körper ein selbständiges Dasein und entfalten eine selbständige Wirksamkeit, und zwar vollzieht sich diese beiderseits und unabhängig von einander in den inneren Gegensätzen von Activität und Passivität, gleichsam als ihren Lebens-Polen. In Folge des Zusammenschlusses beider Substanzen im Menschen beginnt eine neue Art und Reihe von Vorgängen, welche zu erklären Aufgabe der Anthropologie ist. Geist und Körper werden im Menschen als Seele und Leib eine gemeinsame, ineinandergreifende, geistig-körperliche Wirksamkeit entfalten unbeschadet ihrer Natureigenschaften. Descartes macht sich an das anthropologische Problem nach der nämlichen Methode, nach welcher er das metaphysische und physikalische anfasste. Er suchte bei Geist wie beim Körper nach einer letzten Grundeigenschaft, welche uns das Wesen derselben klar und deutlich darstellt, also nach deren Attribut. Ganz consequent sucht er auch die Doppel-Natur des Menschen nach deren Grundeigenschaft, oder Attribut zu bestimmen, d. h. er sucht einen Begriff, in welchem sowohl geistige wie körperliche Vorgänge als untrennbar erkannt und vorgestellt werden können. Dieser Begriff wäre dann Princip und Cardinalpunkt der Descartes'schen Anthropologie, von dem aus eine neue Reihe von Erkenntnissen, und eine neue Linie von Vorstellungen anhebt. Dieser Begriff verhält sich zum Menschen wie das Denken zum Geiste, wie Bewegung oder Ausdehnung zum Körper, wie Thätigkeit zu ihrer Substanz. Von ihm aus wird das ganze Gebiet des menschlichen Thuns und Lebens begreiflich; derselbe Punkt ist aber auch, ganz selbstverständlich, dem Descartes der Centralpunkt des psychologischen Problems.

In kritischer Analyse des menschlichen Lebens findet Descartes darin die mannigfachsten Zustände des Denkens und freien Willens;

1) Siehe beispielsweise bei Voit a. a. O. S. 8—11.

er muss diese alle der Seele als solcher, unabhängig vom Leibe zuschreiben; Descartes findet in sicherster Selbsterfahrung im Menschen die verschiedenen Arten von sinnlicher Wahrnehmung, leiblichen Zuständen, wie natürliche Begehrungen, Triebe und Neigungen; diese alle muss er dem Leibe als solchem, unabhängig von der Seele zuerkennen. Also weder die geistigen Acte, noch die körperlichen Affecte, sammt wie sonders, vermögen nicht das Wesen und Wirken der menschlichen Doppelnatur als solcher zum Ausdruck zu bringen. In beiden Arten und Fällen kann wohl ein Hinübergreifen des Körperlichen ins Geistige und umgekehrt stattfinden, aber es muss diess nicht sein; es ist in beiden Wirkungsweisen eine Wechselwirkung factisch vorhanden, aber diese ist zufällig, weil die Vereinigung von Geist und Körper im Menschen selbst zufällig ist, und jede der beiden Substanzen sich unabhängig von einander ihrer Natur entsprechend bethätigen und äussern kann.

Nun findet Descartes aber auch noch menschliche Lebensvorgänge, welche weder aus der Seele allein, noch aus dem Leibe allein erklärbar sind; er findet Zustände im Menschen, bei denen Leib wie Seele in untrennbarster Weise Antheil haben, die sich wie nothwendige Factoren eines Productes verhalten, Zustände, die nur als geistig-körperliche sich darstellen. Dieser Art nun sind ihm die sogenannten Leidenschaften des Menschen. Kuno Fischer führt diesen Gedanken des Descartes glänzend, wie gewöhnlich, also aus:[1]) „Die Seele kann gleichgiltig bleiben im Sehen und Hören, im Hunger und Durst, nicht in Freude und Zorn; sie allein kann freudig und traurig erregt, von Liebe und Hass bewegt sein; aber sie könnte es nicht, wenn sie körperlos wäre. In dieser Art des Leidens besteht die Leidenschaft. Unmöglich würden die Leidenschaften unsere Seele so gewaltig wie es geschieht spannen, beleben, erschüttern können, wenn sie nicht geistige Kräfte wären; unmöglich würden sie im Stande sein, den Geist so gewaltig, wie es der Fall ist, zu verdunkeln und zu verwirren, wären sie nicht zugleich körperlicher Natur.“ In dem unbestreitbaren Factum der menschlichen Leidenschaften findet Descartes den gemeinsamen Berührungs- und Durchschnittspunkt von Physischem und Psychischem, die Stelle der Umsetzung physischer Vorgänge in psychische und umgekehrt; —

1) a. a. O. Gesch. d. n. Philos. Bd. I, S. 363.

hier der Centralpunkt des anthropologischen und der Kernpunkt des psychologischen Problems.

Damit ist begreiflich, warum Descartes seinen speciellen psychologischen Tractat mit: „tractatus de passionibus animae" überschreiben konnte.

Das Factum der menschlichen Leidenschaften anerkennen heisst nach Descartes demnach die Verbindung von Leib und Seele im Menschen als Factum annehmen heisst die Grundformel der Psychologie aussprechen. Und das Factum der menschlichen Leidenschaften erklären heisst nach Descartes das psychologische Problem lösen.

Damit scheint aber Descartes der Psychologie eine zu enge Fassung und Bestimmung gegeben zu haben; er scheint Vieles, was bislang in die Psychologie gestellt wurde, davon ausschliessen und überhaupt in seiner Seelenlehre nur eine pars pro toto geben zu wollen. Auch scheint sich für die wichtige Lehre von der Empfindung darin keine Stätte mehr zu zeigen. — Allein bei Descartes dürfte uns eine derartige Umwälzung auf psychologischem Boden um so weniger überraschen, als wir längst wissen, dass er den Bruch mit der philosophischen Vergangenheit gerade in Grundfragen der Philosophie grundsätzlichst bethätigt hat.

Bei näherer Prüfung zeigt sich indess, dass die menschlichen Leidenschaften nicht das ganze psychologische Gebiet ausmessen, sondern nur den letzten und innersten Kern, oder das „Grundphänomen" desselben bilden; sowie, dass durch die eminent psychologischen Vorgänge der Leidenschaften die rein mechanischen Vorgänge der Bewegung, Ernährung, Empfindung und Triebe des Menschen nicht ausgeschlossen werden müssen. Wenn Descartes auch den menschlichen Leib aus sich allein und ohne alle Beseelung bewegt und ernährt, empfindend und begehrend sein lässt, so schliesst diess ja nicht aus, dass derselbe Leib auch von einer inwohnenden Seele die nämlichen Vorgänge erfahren kann. Vielmehr ist diess beim Menschen, als der factischen, engen Verbindung von Seelé und Leib geradezu gefordert, und muss bei ihm jeglicher Vorgang aus diesen beiden mitspielenden Factoren erklärt werden, so dass hiedurch alle mechanischen Leibesverrichtungen zugleich psychischer Art werden und damit der Psychologie einzureihen sind.

Nur bezüglich der Empfindungs-Vorgänge und Triebe im Menschen müssen wir constatiren, dass Descartes in seinen betreffenden Auf-

fassungen, getrieben von den inneren Systems-Antinomien, nach allen nur möglichen Seiten hin schwankt.[1])

Nach seinen Ausführungen in den ersten drei Meditationen werden die Empfindungen als Vorstellungen in den Geist verlegt, somit rein als psychische Vorgänge dargestellt.[2])

In der sechsten Meditation betont Descartes einerseits den realen, substantiellen Unterschied von Seele und Körper, und anderseits deren factische substantielle Vereinigung im Menschen, vermöge welcher alle Sensationen und Perceptionen auch körperlich verursacht, und somit anthropologische Vorgänge sind, d. h. auf Leib und Seele als etwas Zusammengesetztes sich beziehen.[3])

Endlich nach seinen physiologischen Ausführungen in den Passiones animae erscheinen die sinnlichen Wahrnehmungen äusserer Objecte und die Empfindungen alle nur als körperliche, rein mechanische Vorgänge.[4])

Gerade dieses Schwanken in den Begriffen und Vorstellungen bezüglich der psychischen Acte der Sensation lässt auch dem Darsteller eine gewisse Freiheit, welche derselbe indess nur nach den im System gelegenen Motiven ausbeuten darf.

Im Interesse einer innerlich geordneten und zugleich vollständigen Behandlung des psychologischen Stoffes suchen wir jetzt die im System liegenden Eintheilungs-Motive. Diese ergeben sich sofort durch einen Blick auf die Mechanik der in der Doppelnatur des Menschen gegebenen Wechselwirkung von Leib und Seele. Beide Componenten halten sich in ihrem Wirken in gegenseitiger, bestimmter Dependenz; der eine bestimmt den anderen und Einer wird vom Anderen bestimmt. Für Leib wie für Seele ergeben sich somit active wie passive Zustände. Das Gesammtleben der menschlichen Seele verfliesst theils in passiven Perceptionen der verschiedensten körperlichen Bestimmungen, theils in activen Willensbestimmungen gegenüber der stofflichen Aussenwelt. Wir könnten auch, ebenfalls dem Geiste des Systems entsprechend, nach den uns geläufigeren

---

1) Kuno Fischer in s. Gesch. d. n. Ph. hat auch diesen Punkt mustergiltig beleuchtet. S. 429, ff.

2) Medit. III, p. 14–15.

3) Meditat. VI, p. 36 u. f.

4) Pass. an. I, a. 23. 24. und Tract. de homine.

Bewegungs- und Empfindungs-, oder auch Willens- und Vorstellungszuständen eintheilen. Aber es entsprechen die gewählten Eintheilungsgründe zu sehr dem mechanischen Charakter der Anthropologie Descartes', als dass wir davon abgehen könnten. Zudem ist diese Eintheilung auch an vielen Stellen von unserem Autor selbst getroffen.[1]) So wird namentlich dessen psychologischer Tractat mit der Aufstellung dieser beiden Formalbegriffe eingeleitet, welche im ganzen Folgenden immer angewendet werden.[2])

Eine andere bedeutsame und convertirte Frage erhebt sich nunmehr: ob und in welchem Sinne nämlich überhaupt von einer Actio und Passio in der Seele seitens Descartes' geredet werden könne. — Die Antwort bringt uns für einige Augenblicke mit Punkten früherer Entwicklung des Systems in Berührung.

Ihrem Begriffe nach ist die Seele eine selbstständige und selbstthätige, also active, geistige Substanz. In weiterer Entfaltung seines Principes kommt Descartes zu Gedanken, wonach die Seele der erhaltenden Macht Gottes derart unterworfen ist, dass sie im Gegentheil zu einer passiven Substanz und Potenz herabgedrückt erscheint. Ebenso scheint in dessen Naturphilosophie das Grundgesetz von der quantitativen Constanz der geschaffenen, körperlichen Kräfte und Bewegungen, wonach also im Universum ausser Gott keine andere active Macht- und Bewegungsquelle bestehen kann, als weitere Instanz gegen die Activität der Seele zu sprechen. Der Seele scheint somit Descartes nur entweder pure Activität, oder pure Passivität, nicht aber Beides zugleich zueignen zu können und zugesprochen zu haben. Volkmer hat auch auf dieses Netz von scheinbaren Widersprüchen seinen verständigen Blick gerichtet.[3]) Descartes behauptet

---

1) Ep. I, 29. Quod anima corpori unita est, potest agere et pati.

Ep. I, 8. Quidquid enim non actio est, passio est. cf. Ep. I, 86. Pass. an. I, a. 1. 17. 41: Regulae ad direct. ingenii. R. XII, p. 35.

2) Pass. an. I, 1. Et ut dicendi initium faciam, animadverto, id omne, quod fit aut recenter accidit, generaliter a philosophis appellari passionem respectu subjecti, cui accidit, et actionem respectu illius qui in causa est, ut contingat. Regulae ad direct. ingeniis. R. XII. gibt in Kürze den Sensationsprocess und die Bemerkung: In quibus omnibus haec vis cognoscens (= vis spiritualis) interdum patitur, interdum agit, et modo sigillum, modo ceram imitatur. p. 35.

3) Vgl. s. a. Schrift S. 58 u. ff.

obige Sätze alle; aber an jeden derselben knüpft er einen gewissen Vorbehalt. Bei dem Naturgesetz von der constanten Bewegungsquantität in der Natur sieht er absichtlich ab von der körperbewegenden Kraft der menschlichen Seele [1]) und nimmt davon aus, was immer Gott von dem freien menschlichen Willen abhängig gemacht hat.[2]) — Damit ist der Seele bereits ein gewisses Mass von Activität vindicirt und die Härte, in welche dieselbe von Descartes in Consequenz der erhaltenden und beständig neuschaffenden Macht Gottes versetzt wurde,[3]) etwas gemildert. Zudem verleiht Descartes wieder dem Körper eigene Bewegungskraft,[4]) eignet geschaffenen Substanzen, wie unserem Geiste, eine von Gott verliehene Bewegungskraft zu,[5]) und lässt unserer Seele die Macht eigenster Selbstbestimmung.[6]) Damit hat Descartes freilich mehr behauptend als beweisend, mehr klar als wahr, die Selbstthätigkeit der Seele in statum integrum restituirt, aber uns sofort in die weitere Verlegenheit darüber gesetzt, wie sich dann damit eine Passivität der Seele vereinigen lasse. Descartes kommt aus dieser Verlegenheit auf folgendem Wege heraus. Die active Substanz der Seele bethätigt sich in ihrem Innenleben als reines Denken und geistiges Schauen ihrer Selbst und ihrer immanenten Ideen. Diese stets eine geistige Thätigkeit gestaltet sich verschiedenartig sobald sie zu verschiedenen Objecten und Verhältnissen in Beziehungen tritt. Zwei Grundarten zeigen sich wie von selbst: die Thätigkeit des Erkennens und die des Wollens. Beide Seelenoperationen stehen zu einander in dem Verhältniss von finitum und infinitum,[7]) insofern die Seele in der wollenden Thätigkeit ihrem Gegenstande gegenüber sich frei und unbeschränkt fühlt, in der erkennenden hingegen von ihrem Objecte

---

1) Pr. philos. II, 40.

2) Pass. an. II, 146.

3) Bes. Ep. I, 8. (Siehe oben S. 49.) Deus ita est rerum omnium universalis causa, ut sit earum etiam totalis et sic absque ejus voluntate fieri nihil potest. Ibidem: Ex sola naturali philosophia colligere licet, non posse animum humanum vel minimam cogitationem subire, quin velit Deus et ab aeterno voluerit ut subiret.

4) Ep. I, 115. cf. Ep. II, 116. p. 345 und 346.

5) Ep. I, 72.

6) Ep. I, 10.

7) Princ. phil. I, 35.

bestimmt und beschränkt ist. Descartes stellt dieselben auch in das Verhältniss von activ und passiv;[1]) indem er im Willen eine frei sprudelnde Kraftquelle, im Erkennen immer eine vom Gegenstand ausgehende Bedingtheit und Grenze erblickt. Die Perceptio oder operatio intellectus stellt sich zu seinem Objecte receptiv, passiv, die volitio sive operatio voluntatis dagegen rein activ; und doch bleiben beide verschiedenartige Seelenoperationen Eines und Dasselbe,[2]) weil nach der Bestimmung beider Begriffe der terminus ad quem und der terminus a quo massgeblich sind.[3]) Descartes ist also genöthigt, die Seele aus ihrem intellectuellen Innenleben herauszuheben und sie in mannigfache reale Beziehungen zu setzen, um eine Verschiedenheit von Seelenthätigkeiten zu gewinnen. Die für sich active Substanz wird in der Wechselwirkung mit anderen Substanzen, insoferne sie nothwendig hiebei Bestimmungen von Aussen unterworfen ist, passiv, ohne desshalb aufzuhören, für sich activ zu bleiben und ihre Activität in der sofortigen Aufhebung der erlittenen fremden Bestimmung zu erweisen. Daher kommt es, dass Descartes sowohl die actiones als auch passiones animae unter die Operationes animae aufnehmen konnte. — Auf diese Art entstehen dem Descartes die verschiedenen Modi der einen Substanz. Sie sind reale Beziehungen im Verkehr der Substanz mit anderen Substanzen.[4]) Diess der Grund, warum wir oben bei Darstellung des Wesens der Seele an sich von ihren Modi nicht sprechen konnten. Diese treten nämlich erst hervor mit dem Heraustreten der Seele aus ihrem Ansichsein und deren Eintreten in die Beziehungsform des Für-Anderes-Seins,

---

1) ibid. I, 32. und Pass. an. I, 17. Nostrae cogitationes praecipue duum generum sunt, quaedam enim actiones sunt animae, aliae ejus passiones sive affectus. Vgl. das scholastische intelligere est pati.

2) Pass. an. I, 1. Ita ut quamvis agens et patiens sint saepenumero valde diversa, actio et passio tamen maneant una eademque res, quae haec duo habeat nomina ratione duorum diversorum subjectorum, ad quae referri potest. Vgl. ibid. I, 19.

3) Pass. an. I, 1.

4) Vgl. Pass. an. I, 18 und 19, worin die erkennende Thätigkeit wie die wollende in je zwei weitere Arten zerfällt wird. Erstere in pure intelligere und imaginari, je nachdem dieselbe auf sich selbst, auf ihren Grund oder auf eine körperliche Form gerichtet ist; letztere nach den gleichen Gesichtspunkten.

als deren zwei nothwendige Seiten sich die Actionen und Passionen in der einen allzeit wirksamen Seele sich zeigen.

Was endlich die Reihenfolge in der Behandlung beider Grundzustände betrifft, so wird die Rücksicht auf die factischen Erscheinungen, wie die auf die systematischen Motive massgebend sein. Beiden Blicken entspricht es nun, zuerst jene Seelenzustände zu behandeln, welche aus körperlichen Actionen auf die Seele und aus deren Reception und Reaction entstehen — die passiven Vorgänge; — diesen folgen die psychischen, sogenannten activen Zustände, die sich aus der freien Action oder Reaction der Seele gegenüber der gesammten stofflichen Aussenwelt ergeben. Damit werden alle nur denkbaren Psychologumena zur Darstellung gelangen.

6. Wechselwirkung von Leib und Seele im Besonderen.

I. Die Passionen der Seele.

Von den passionellen Seelenzuständen sagt Descartes in einem Briefe an Elisabeth:[1] „Passiones generatim dici possunt cogitationes istae omnes, quae absque voluntatis concursu (et proinde absque ulla actione, quae ab ea proficiscatur) a solis iis, quae in cerebro sunt impressionibus in anima excitantur, quidquid enim non est actio, passio est."

In dieser klaren Generaldefinition liegen folgende wichtige Specialbestimmungen:

1) Die geistige, an sich nur active Seelensubstanz tritt nur als menschliche Seele, d. h. insofern sie mit einem menschlichen Leibe verbunden ist, in passionelle Zustände ein.[2])

2) Diese Zustände sind nur insofern passiver Art, als sie in der Seele abgesetzte Wirkungen einer ausser der Seele liegenden materiellen Ursache sind.

---

1) Ep. I, 8. (1645). p. 18.

2) Ep. I, 29. (ad Elizabetham. a. 1643). Pro anima et corpore simul non habemus nisi illorum conjunctionis notionem, ex qua pendet notio facultatis illius, qua pollet anima ad movendum corpus, necnon facultatis ejus, quae inest corpori ad agendum in animam, sensus videlicet illius et passiones producendo.

3) Vermöge der Activität der Seele werden diese erlittenen Bestimmungen von dieser sofort nach deren Aufnahme wieder aufgehoben und in entsprechende Seelen-Actionen (= Cogitationes) umgesetzt. Alle Passionen der Seele erweisen sich hiermit als Product der Wechselwirkung von Leib und Seele und sind primär passive und secundär active Seelenvorgänge.

Descartes gibt weiterhin zugleich die deutlichsten Fingerzeige zu einer erschöpfenden und innerlich geordneten Darstellung aller Affectionen oder Passionen der Seele.[1])

Wir haben darnach nur auf die Reihe der auf die Seele wirkenden Körperarten zu blicken, angefangen von der den Menschen umgebenden Körperwelt bis hinauf zu dem letzten der Seele präsentirten Materiellen.

Die materielle Aussenwelt pocht zuerst an die Perceptionsorgane des menschlichen Leibes (sensus externi), setzt durch diese ihre Eindrücke in die Seele und veranlasst so die verschiedenartigen Zustände der Empfindungen und sinnlichen Wahrnehmungen.

Das Gefüge des Leibes (dispositio corporis interior, sensus interni) steht gleichfalls im Wechselverkehr mit der Seele und zunächst in der Reihe äusserer Ursachen und wirkt einerseits theils in der Form innerer sogenannter natürlicher Triebe und Begehrungen (appetitus naturales), theils mittelst der im Gehirn abgesetzten und conservirten Spuren äusserer Sinneseindrücke. Anderseits entspringen aus den sogenannten sensus interni und der dispositio organorum die Lebensgeister und diese sind in ihrer Art auch Quelle eigenartiger Einwirkungen auf die Seele. Hieraus entstehen psychische Zustände, welche wir Leidenschaften im eigentlichen Sinne (quod passio proprie dicitur) nennen.

Wir haben also nach folgendem Schema vorzugehen: Die passiones animae

I. aus den Sensus externi (objecta externa),

II. aus den Sensus interni und zwar:

a) aus den appetitus naturales,

b) aus den passiones proprie dictae.

---

1) Princ. philos. IV, 198. Medit. VI. — Ep. I, 8. Tract. de homine P. III. et IV. Dioptr. c. IV.

A. Empfindung und äussere Sinneswahrnehmung im Allgemeinen.

„Man muss wissen, dass die menschliche Seele, ob sie gleich den ganzen Leib gestaltend erfüllt, ihren Sitz doch vorzüglich im Gehirne hat, wo sie nicht allein erkennt und bildlich vorstellt, sondern auch empfindet, und diess mittelst der Nerven, welche wie Fäden vom Gehirn aus nach allen Körpertheilen sich erstrecken und die so angeknüpft sind, dass kaum irgend ein Theil des menschlichen Leibes berührt werden kann, ohne dadurch das eine oder andere Ende der hier vertheilten Nerven zu erregen und ohne dass diese Erregung zu den anderen Nervenenden, welche im Gehirne um den Sitz der Seele zusammenlaufen, übertragen würde.[1]) — Die also im Gehirn von den Nerven veranlassten Bewegungen erregen aber die mit dem Gehirn innigst verbundene Seele verschieden nach ihrer eigenen Verschiedenheit. Und diese verschiedenen Affectionen der Seele oder die aus diesen Bewegungen unmittelbar folgenden Gedanken nennt man sinnliche Wahrnehmungen (sensuum perceptiones) oder im gewöhnlichen Sprachgebrauch Sinnesempfindungen (Sensus)."[2])

In der Dioptrik[3]) exponirt Descartes den ganzen Wahrnehmungs- und Empfindungsprozess nach seinen allgemeinen und einzelnen Momenten wie folgt.

Das empfindende Subject ist allbekannt die Seele, und nicht der Leib; denn wenn die Seele vom Leibe getrennt, oder in ekstatischen Zuständen vom Leibe abgewendet ist, so ist der Leib trotz aller möglichen äusseren Anregungen empfindungslos und starr. — Die Seele empfindet aber eigentlich nicht, insofern sie die äusseren Sinnesorgane beherrschend bewohnt, sondern nur, insoweit sie im Gehirne, dem Sitz des Sensus communis präsent ist. Davon überzeugen wir uns bei verschiedenen Fällen von Verletzungen oder Krankheiten des Gehirnes, wobei trotz der Beseelung des ganzen Leibes alle Empfindungen aufgehoben sind.[4]) — Wir wissen aber weiterhin,

---

1) Hier citirt Descartes das 4. Capitel seiner Dioptrik: „de sensibus in genere."

2) Princ. philos. IV, 189.

3) Cap. IV. de sensibus in genere.

4) ibid. c. IV. a. 1. cf. Pr. phil. IV, 189, 198.

dass die äusseren Sinneseindrücke äusserer Objecte nur mittelst der Nerven zur Seele geleitet werden; denn von den verschiedenartigen Affectionen haben nur die einen Nerven treffenden eine Empfindung zur Folge und zwar gerade nur an jenen Körpertheilen, über welche der afficirte Nerv ausgebreitet ist.[1])

Um diese Reizvermittlung durch die Nerven zu verstehen, unterscheidet Descartes an dem Nerven Dreierlei: Das Nervenmark (medulla, substantia interior); das Nervenhäutchen (pellicula, membranula) und die Lebensgeister, welche die Nerven wie Röhrchen anfüllen und mit unmessbarer Geschwindigkeit sich in die Nervenenden und Muskeln ergiessen,[2]) oder auch den umgekehrten Weg durchlaufen.

Wenn auch Descartes von der messbaren Geschwindigkeit der Reiz-Vermittlung, wie solche die modern ausgebildete Psychophysik experimentell und mathematisch nachweist,[3]) noch keine Kenntniss hatte, so beruhte doch seine Annahme einer zeitlosen Fortleitung auf der an sich richtigen Anschauung einer continuirlichen Aneinanderlagerung der Nerventheilchen oder vielmehr, da Descartes keine Vorstellung eines Atoms zulassen kann, eines Nerven- und Lebensgeisterstromes und vergleicht die Leitung eines äusseren Eindruckes durch die Nerven mit der Fortleitung einer Bewegung an einem Seile, von der er sagt, dass mit der Bewegung des Anfangspunktes zugleich die des entgegengesetzten Endpunktes erfolge.[4])

Was durch die äusseren Sinnesorgane und Nerven auf die Seele wirkt, ist das objectum externum, irgend ein Körper, der vermöge seiner beständigen Bewegung und Gestaltung eine beständige Wirkung äussert, also schon durch seine Präsenz auf den menschlichen Leib einwirkt.

---

1) ibid. c. IV. a. 2. cf. Pr. phil. IV, 189.

2) ibid. c. IV. a. 3. cf. Pass. an. I, 12 und siehe oben S. 67.

3) Hierher gehören die epochemachenden Untersuchungen des Dubois-Reymond und Arbeiten der hervorragendsten Psychophysiker: Weber, Fechner, Langer, Wundt u. A.

4) Pass. an. I, 12. Cum extrema funiculi parte tracta simul alia ei opposita movetur. — Regulae ad direct. ingenii, reg. XII: Secundo concipiendum est, dum sensus externus movetur ab objecto, figuram, quam recipit, deferri ad aliam quandam corporis partem, quae vocatur sensus communis, eodem instanti.

Die anima sentiens, objectum externum und die nervi interpositi sind die Elemente aller sinnlichen Perceptionen, aus ihnen und ihrem Zusammenwirken haben wir jetzt die Perception und die Empfindung selbst zu begreifen und herzustellen.

Eben weil Descartes jeden einzelnen Körper (obj. externum) nur aus der allgemeinen Materie (extensio) und der besondernden, gestaltenden, trennenden und verbindenden Bewegung construirt, lässt er uns leicht erkennen, dass ihm der Körper in steter Bewegung, im steten Wirken auf andere begriffen ist.[1]) Jeder dem menschlichen Leibe präsente Körper stosst daher mit seiner bewegenden Kraft auf denselben und trifft zunächst an dessen Oberfläche die an allen ihren Punkten verbreiteten Nerven-Enden — als äusserer Reiz. Die Nervenenden recipiren diesen Reiz und pflanzen ihn sofort im Nerven selbst fort bis zum anderen, inneren Ende in der Innenfläche des Gehirns, von wo er durch die die Gehirnhöhle erfüllenden Lebensgeister zur glandula geleitet, dort als ganz bestimmter Bewegungseffect abgesetzt und in dieser Form als Bewegungsquantität der Seele unmittelbar mitgetheilt und als Object vorgestellt wird.

Descartes verfehlte nicht, hier mehrere für den erkenntnisstheoretischen Theil der Philosophie höchst wichtige Punkte hervorzuheben und zu beleuchten, nämlich die wie von selbst sich einstellenden Fragen: 1) Was wird unmittelbar der Seele zur Perception vorgestellt? 2) Wie wird percipirt? und 3) Wie verhält sich das in die Perception aufgenommene Object zum objectum externum? — oder mit anderen Worten: wie steht es mit der Wahrheit der sinnlichen Perceptionen?

ad 1. Alles Wirken eines Körpers auf einen anderen besteht dem Descartes nur in der Mittheilung einer der Grösse, Gestalt und Bewegungskraft des wirkenden Körpers genau entsprechenden localen Bewegungsquantität, so dass nothwendig je nach Verschiedenheit der wirkenden Körper auch verschiedene locale Bewegungen an den Körpern, auf welche gewirkt wird, entstehen.[2]) Wirkt ein Körper auf die äusseren Nerven-Enden eines menschlichen Leibes, so entsteht als erster Effect eine ganz bestimmte Bewegung der inneren Nerven-Enden im Gehirne. Denn man bemerkt nicht, sagt Descartes,

1) Pr. philos. IV, 198.
2) ibidem.

irgend einen Unterschied in den Nerven, der entnehmen liesse, dass etwas Anderes durch den einen Nerven, und etwas Anderes durch einen anderen von den äusseren Sinnesorganen zu dem Gehirne geleitet würde, oder dass überhaupt etwas Anderes dahin gelangte als eine örtliche Bewegung der Nerven selbst.[1]) Und von diesen örtlichen Nervenbewegungen im Gehirne weiss man, sagt Descartes ebenda, dass sie alle Empfindungen in der Seele zu erregen und von selbst verschiedene Gefühle zu erwecken im Stande sind. Gerade diese Annahme leitete den Descartes dazu, auch vom empirischen Standpunkt aus die Giltigkeit der scholastischen formae substantiales von Grund aus zu verwerfen,[2]) wodurch Descartes Anlass gab zur genaueren Untersuchung der Dinge und ihrer Eigenschaften, wie sie namentlich Locke ernsthaft pflegte.[3]) In gleicher Weise nun, wie das äussere Object seine Wirkung an den inneren Nervenenden absetzt, setzt sich diese auch als körperliche locale Bewegung von da fort bis zur glandula, bei welcher sich die Einwirkung einerseits als eine bestimmte Bewegung derselben und anderseits an deren Oberfläche als eine ganz bestimmte Form und Gestalt oder als Abdruck des bewegenden Körpers kund gibt, wie z. B. auch ein auf Wachs eingedrückter Siegelring im Wachse vermöge des Druckes eine Bewegung und zugleich einen Abdruck seiner Siegelform hinterlässt. Nun bestimmt, nach des Autors eigenster Kundgebung,[4]) jede von Aussen angeregte Bewegung der Eichel eine Vorstellung in der Seele von einem äusseren Object, und wird diese Vorstellung zu Stande gebracht durch Aufnahme des äusseren an der glandula abgesetzten Eindruckes, wie sogleich näher zu erörtern sein wird.

Die Seele, welche in der Eichel ihren vorzüglichsten Sitz und den Angriffspunkt ihrer ganzen leiblichen Wirksamkeit erhalten hat, percipirt somit unmittelbar den letzten Ausläufer der vom objectum

---

1) Pr. philos. IV, 198. Reg. ad. direct. ing. Reg. XII. „absque ullius entis reali transitu ab uno ad aliud" wird der äussere Sinnesreiz zum Sens. communis geleitet.

2) Pr. philos. IV, 190—198.

3) Vgl. dessen Essays philos. concernant l'entendement humain. Amsterdam 1723. l. II, c. 8. § 8.

4) Pass. an. I, 34. (Anima) talis est naturae, ut in se tot varias impressiones recipiat i. e. tot habeat varias perceptiones quot accidunt varii motus in hac glande.

externum in der glandula gesetzten Wirkung. Diese ist aber nicht ein Körper; denn ein solcher hat mit der Seele absolut keine Wechselbeziehung, sondern das unmittelbar Percipirte kann nur die von dem körperlichen Eindruck ausgehende und diesem genau entsprechende Bewegungsquantität sein; oder wie wir kurz sagen können, eine von der Grösse des äusseren Eindruckes abhängige Bewegung der glandula.[1]) — Und hiebei gilt dem Descartes als oberste Regel: Gleiche Bewegungen der glandula erzeugen in der Seele gleiche Empfindungen und Vorstellungen, und verschiedene Bewegungen der Eichel haben auch verschiedene Empfindungen und Vorstellungen zur Folge.[2])

In der Bewegung eines Körpers glaubt nun Descartes ein der geistigen Macht der Seele homogenes Element gefunden zu haben und das Medium zu besitzen, wodurch der Körper auf die heterogene, geistige Substanz unmittelbar wirken könne. Denn nicht, so führt er in der Dioptrik aus,[3]) der in's Gehirn übertragene materielle Eindruck (die materielle Form, idea) bewirkt die Empfindung, sondern vielmehr ist es die materielle Bewegung, die unmittelbar auf die Seele wirkt. Und diese Bewegungen sind von Natur aus so eingerichtet, dass sie in der mit dem Leibe verbundenen Seele bestimmte Empfindungen erregen. Die beiden Factoren aller Empfindungen sind sonach einerseits die Seele, welche von der glandula aus centrifugal zur Leibesperipherie mit ihrer Macht hingewendet ist (radios emittit);[4]) — und anderseits die im beständigen Bewegen und Wirken peripherisch um die Seele gelagerte Körperwelt, welche ebenso mit ihrer Bewegungsmacht centripetal ihre Strahlen zur Seele hinsendet.— Aus dem Zusammenwirken Beider entstehen die sinnlichen Percep-

---

1) Dioptr. c. VI, a. 1.

2) Medit. VI, p. 40. Ille idem motus in cerebro non potest nisi eundem semper sensum menti inferre. cf. Pass. an. I, 13 und 23.

3) Dioptr. a. VI, c. 1. Licet autem haec pictura, sic transmissa in cerebrum, semper aliquid similitudinis ex objectis, a quibus venit, retineat, non tamen ob id credendum est, ut supra monuimus (cf. Dioptr. c. IV.) hanc similitudinem esse, quae facit, ut illa sentiamus, quasi denuo alii quidam oculi in cerebro nostro forent, quibus illam contemplari possemus. Sed potius motus esse, a quibus haec pictura componitur, qui immediate in animam nostram agentes, quatenus illa corpori unita est, a natura instituti sunt ad sensus tales in ea excitandos.

4) Pass. an. I, 34.

tionen und Empfindungen selbst. — Wie denkt sich Descartes diesen Vorgang? Ebenso einfach als natürlich, und dabei so modern als möglich.

ad 2. Die Einwirkung des äusseren Objectes trifft mit einer bestimmten Quantität und in einer bestimmten Richtung in der glandula auf die Seele. Die Seele ist aber als geistige Substanz kein todter Punkt, der jedwede Bestimmung von Aussen nur aufnehmen und erleiden könnte; sie ist als active Potenz nicht nur fortwährend lebendig und reactionsfähig, sondern sie ist nach allen Richtungen und Seiten hin mit ihrer Willensmacht den äusseren Bestimmungen gerade entgegengerichtet, so dass jede äussere Einwirkung von der Seele immer und sofort wieder aufgehoben werden kann. Das allein ist der Sinn jener berühmten Stelle in Meth. P. V, p. 30.[1]) Wäre nicht die Seele jener allzeit und allseitig wirksame Centralpunkt im Menschen, so gingen alle äusseren Sinnesbestimmungen spurlos verloren und käme keinerlei Empfindung zu Stande. So aber, denkt Descartes ganz richtig, hält die Seele jedweder Einwirkung von Aussen durch ihre geistige, an sich unbegrenzte Willensmacht das Gegengewicht und Gleichgewicht, nimmt insofern den äusseren Eindruck in sich auf, und bekundet durch ihre bestimmte Reaction nicht bloss eine Empfindung überhaupt, sondern eine der Stärke der Einwirkung genau correspondirende Empfindung. Derart, sagt der Autor, ist die Natur der Seele, dass sie in sich soviel verschiedene Eindrücke aufnimmt, d. h. soviel verschiedene Perceptionen vollzieht, als verschiedene Bewegungen in der Eichel vor sich gehen.[2])

Die Empfindung im Allgemeinen besteht somit nach Descartes lediglich in der Aufnahme einer materiellen Bewegungswirkung in die geistige Macht der Seele, oder, um mit einem Neueren zu reden,[3]) in der Aufhebung eines bestimmten, realen Vorganges durch einen bestimmten entgegengesetzten, idealen Vorgang. Beide Vor-

---

1) Cum enim ratio instrumentum sit universale, quod in omni occasione usui esse potest, contra autem organa ista particulari aliqua dispositione ad singulas suas actiones indigeant; inde fit ut plane sit incredibile, satis multa diversa organa in machina aliqua reperiri, ad omnes motus externos variis casibus vitae respondentes sola eorum ope peragendos eodem modo, quo a nobis rationis ope peraguntur.

2) Pass. an. I, 34.

3) Rosenkrantz, Wiss. d. Wiss. Analyt. Bd. I, S. 11 und 137 u. a. a. O.

gänge sind unbedingt nothwendig zur Empfindung; denn ohne den idealen hätte die Empfindung kein Subject, und ohne den realen kein Object. Eine entscheidende Stelle für diese Auffassung giebt Descartes in der Dioptrik, bei Erklärung der Seh-Empfindung;[1] „Ita concedendum est, visus objecta posse percipi non tantummodo actionis vi, quae ex iis emanans ad oculos nostros diffunditur, sed etiam vi illius, quae oculis innata ad illa pergit." Denn das mit der Sehkraft ausgestattete Auge steht beim beseelten Körper (Menschen) offenbar unter der Direction der den ganzen Leib beherrschenden Seele. Jede Action eines Körpers auf die Seele ruft eine genau entsprechende freie Reaction der Seele hervor, und dadurch wird eine Empfindung ausgelöst und als solche vollendet.— Das objectum externum erscheint hiebei als anregende und veranlassende Ursache. Descartes hat hiefür die Ausdrücke: excitare,[2] occasionem dare,[3] admonere mentem,[4] agere, movere, menti inferre,[5] u. A. Die entsprechende Seelenthätigkeit bezeichnet Descartes mit: in se recipere impressiones,[6] se applicare,[7] deprehendere, dignoscere,[8] pergere[9] oder ganz allgemein percipere.

Die Empfindung bezeichnet aber im System des Descartes nur eine Vorstufe der Vorstellung (perceptio im engeren Sinne oder operatio intellectus). Sobald die äussere Einwirkung die Hülle der nach aussen gewendeten Willensmacht der Seele durchbrochen hat, wird dieselbe in die lichte Sphäre der allzeit denkenden Seele eingeführt und für diese Gegenstand geistiger Anschauung und Vorstellung. Schon bei dem an der glandula abgesetzten Effect haben wir ein Doppeltes auseinanderhalten müssen: Die Bewegung der Eichel und die dieser aufgedrückte Bestimmung (Form), welche Descartes mit dem generellen Namen der materiellen Idee bezeichnet.[10] „Et

1) Dioptr. c. I, a. 5.
2) Dioptr. c. VI, a. 1.
3) de hom. III, 29, 34, 35. Pr. ph. IV, 191 dioptr. VI, a. 1.
4) Dioptr. c. VI, a. 9.
5) Medit. VI.
6) Pass. an. I, 34.
7) Medit. VI, p. 31 und 32.
8) Dioptr. c. IV, a. 7.
9) ibid. c. I, a. 5.
10) de hom. a. 70. p. 108. Eae tantum (figurae), quae in spiritibus super glandulae superficiem describuntur, ubi sedes imaginationis et sensus communis

notandum, quia generaliter sub nomine ideae volo comprehendere omnes impressiones, quas spiritus recipere possunt, quando ex glandula egrediuntur, quas omnes ad sensum communem referimus, cum a praesentia objectorum pendent." [1])

Die an die Seele schlagende, quantitativ stets bestimmte Körperbewegung enthält demnach in der Bewegungsmacht und deren Bestimmtheit zwei unzertrennliche Momente, die sich wie Inhalt und Form zu einander verhalten.[2]) Dringt das Eine zur Seele, wird auch das Andere ihr nothwendig vorgeführt, und es denkt sich Descartes diesen Vorgang (ganz einfach wieder) also: Der Stoss der materiellen Bewegung trifft zuerst die Macht der Seele, weckt aber damit auch die von dieser Macht unabtrennbare geistige, nach Innen gewendete intuitive Denkkraft, den Intellect. Und indem der äussere Anstoss eine materielle Form nothwendig mit sich führt und diese dem Intellect gegenständlich macht, wird die Erkenntnisskraft in Folge der äusseren Anregung auch nach Aussen gewendet und den körperlichen Formen zugekehrt, ihnen angepasst und so die sinnliche Vorstellung oder Anschauung vollendet. Und diese Thätigkeit des Intellectes heisst nach Descartes imaginatio im eigentlichsten Sinne,[3]) auch allgemein Perception der materiellen Ideen, deren Möglichkeit wir oben in der Seele als denkender, erkennender Substanz nachgewiesen haben und deren Verwirklichung sich gelegentlich eines vorgestellten körperlichen Objectes durch eine besondere Thätigkeit der Seele vollzieht.[4]) Das Schauen der reinen Ideen verhält sich zum Schauen der körperlichen, materiellen Ideen, wie das nach Innen gewendete Denken der Seele zur äusseren Anschauung. Diese hinwiederum ist durch einen Empfindungsvorgang oder näher durch

---

est, accipi debent pro ideis h. e. pro formis aut imaginibus quas, anima rationalis proxime respiciet, quando unita cum hac machina imaginabitur vel sentiet objectum aliquod.

1) de hom. a. 71. cf. Nota ad ib. a. 100.

2) Descartes nennt sie kurzweg: motus und idea. Dioptr. c. VI, a. 2.

3) Medit. VI, p. 31. Attentius consideranti, quidnam sit imaginatio, nihil aliud esse apparet, quam quaedam applicatio facultatis cognoscitivae ad corpus ipsi praesens. — Wir müssen hier auf die spätere Entwicklung hinweisen, wo uns die imaginatio auch in einem entgegengesetzten, activen Sinne begegnen wird.

4) Medit. VI, p. 31. Manifeste hic animadverto, mihi peculiari quadam animi contentione opus esse ad imaginandum. cf. de hom. a. 71.

körperliche Bewegung veranlasst und verursacht, wie Descartes ausdrücklich bemerkt.[1]) In weiterem Fortgange des Vorstellungsprozesses sehen wir diesen sich steigern zu den rein geistigen Acten des Urtheilens und Schliessens über die einzeln vorgestellten Objecte. Doch gehören diese rein geistigen Acte nicht mehr zu unserer Aufgabe.

Wir sehen deutlich wie die Einzeln-Empfindung und die Einzelnvorstellung sich bedingen und wie letztere als Resultat einer reinen Denkthätigkeit und rein physikalischer Vorgänge sich darstellt. Und desswegen kann Descartes die Empfindungen wie die sinnlichen Perceptionen „cogitationes confusae" nennen. — Gegenüber den Bedenken, welche Pariser Theologen und Philosophen durch P. Mersenne dem Descartes bezüglich der Sicherheit in den Sinneswahrnehmungen geltend machten, bezeichnet dieser im Wahrnehmungsprocess drei wohl zu unterscheidende Stufen:[2]) „Ut recte advertamus, quaenam sit sensus certitudo, tres quasi gradus sunt distinguendi. Ad primum pertinet tantum illud, quo immediate afficitur organum corporeum ab objectis externis, quodque nihil aliud esse potest quam motus particularum istius organi et figurae ac situs mutatio ex illo motu procedens. Secundus continet id omne, quod immediate resultat in mente ex eo, quod organo corporeo sic affecto unita sit, talesque sunt perceptiones doloris, titillationis, sitis, famis, colorum, soni, saporis, odoris, caloris, frigoris et similium, quas oriri ex unione ac quasi permistione mentis cum corpore in sexta meditation edictum est. Tertius denique comprehendit omnia illa judicia, quae occasione motuum organi corporei de rebus extra nos positis ab ineunte aetate facere consuevimus." — Damit ist eine urkundliche Zusammenfassung zur Rechtfertigung des oben im Detail dargestellten gegeben.

ad 3. Es erübrigt noch die Untersuchung über die Wahrheit unserer sinnlichen Perceptionen. Zwei Fragen kommen hiebei in Erwägung. Da nach vorausgehender Untersuchung das unmittelbar von der Seele Percipirte nur in einer in bestimmter Form auftretender, materiellen Bewegung, hervorgerufen vom objectum externum,

---

1) Dioptr. c. VI, a. 2. ... in his omnibus similitudine nulla opus est inter ideas, quas illa (anima) percipit et motus, qui earum sunt causae.

2) Resp. ad obj. VI, p. 141. cf. Regulae ad dir. ingen. Reg. XII, p. 35.

besteht: wie verhält sich 1) das unmittelbare Object der Vorstellung und Empfindung zum äusseren Object? und 2) wie kommt die Seele dazu, ein äusseres Object anzunehmen? — Descartes untersucht beide Punkte und führt sie folgendermassen aus:

Wie aus Obigem erhellt, findet Descartes vor Allem zwischen dem vorgestellten Objecte als solchem (idea) und dem äusseren, physischen Objecte, oder zwischen Vorstellung und dem realen Objecte selbst keinerlei bildliche Gleichheit oder Aehnlichkeit, ja er hält grundsätzlichst eine solche für unsere Sinneswahrnehmung gar nicht für nothwendig. In dieser Beziehung tritt er darum der herkömmlichen Schulmeinung absichtlichst und oftmals nicht ohne despectirliche Bemerkungen entgegen. Nach der scholastischen Auffassung von der sinnlichen Wahrnehmung ist nämlich diese wesentlich bedingt durch einen mehrfachen, complicirten Vorgang. Durch Einwirkung des Objectes auf die Sinne werde ein sinnliches Bild (phantasma, species impressa intellectus, spec. sensibilis) von diesem hervorgebracht und der Seele vorgestellt. Die Form des Objectes (species rei sensibilis, forma corporis) wurde von der des Phantasiebildes unterschieden und ihr nur ähnlich bestimmt, während Aristoteles hierin eine Gleichheit statuirte. Die erkennende Seele, der Intellect, vom Phantasiebild zur Thätigkeit erregt, wendet sich demselben mit seiner beleuchtenden Kraft als intellectus agens zu, worauf dann die Hervorbringung eines intelligiblen Bildes (species intelligibilis) durch eine abstrahirende, die allgemeine Wesensform herausziehende Thätigkeit erfolgt; dieses geistige Bild wird in den intellectus possibilis aufgenommen und dadurch erst vollendet sich die Erkenntniss und Perception eines sinnlichen Objectes.[1])

Das zum Theil Ungenügende, zum Theil Ungereimte, das in diesen Unterscheidungen zu Tage trat, veranlasste den Descartes auch in vorwürfiger Frage seine eigene, abweichende Auffassung auszuprägen. — Der Streit- und Differenzpunkt liegt hiebei darin, dass Descartes principiell die ähnlichen Vorstellungsbilder von den Dingen (imagines, species intentionales, welche freilich bei den Scholastikern in etwas anderem Sinne gefasst werden) als nicht nothwendig verwirft und darthut: „longe aliter illarum imaginum naturam con-

1) Vgl. Kleutgen: Die Philosophie der Vorzeit. 2. Aufl. Innsbruck 1878. Bd. I, S. 23—236. Von der intellectualen Erkenntniss.

cipiendam esse, quam vulgo fit.“ [1]) Seine diessbezüglichen Erwägungen stützen sich auf Folgendes: [2])

Die bisherige Philosophie konnte keinerlei Erklärung über die Art der Entstehung des Phantasiebildes bieten, sondern nur nach Analogie des Wirkens eines Gemäldes auf den Geist diesen Bildungsprozess sich vorstellig machen. Dagegen sei zu bemerken, dass auch Anderes als Gemälde und Bilder auf den Geist einwirken wie Zeichen, Worte u. s. w. Könne man auch zugeben, dass jedes äussere Object im Gehirne einen Schattenriss zurücklasse, so sei dieser doch niemals gleich oder ähnlich mit dem Objecte, da sonst kein Unterschied zwischen Ur- und Abbild bestünde. Ja, eine Similitudo zwischen Beiden sei gar nicht einmal nothwendig, [3]) und vielfach gar nicht möglich [4]) z. B. bei tönenden Körpern, bei Schmerz-Erregungen etc. Es genüge eine similitudo rudis und oftmals bestehe gerade in der dissimilitudo die perfectio imaginum, wie z. B. der Geist oft gerade aus den verschobensten Zeichnungen, wie solche nach den Regeln der Projection und der Perspective gefordert sind, die verchiedenen Qualitäten der Dinge am besten zu erkennen vermag. Also nicht darum handelt es sich, dass die phantasmata den Objecten ähnlich seien, oder dass überhaupt imagines gebildet werden, sondern darum, w i e die im Gehirn abgesetzten Effecte auf die Seele zur Erfassung der verschiedenen objectiven Bestimmungen wirken können. [5]) Bisher konnte man sich höchstens eine Wahrnehmung durch den Gesichtssinn begreiflich machen.

Descartes seinerseits sucht die Möglichkeit einer auf alle Sinne sich erstreckenden Wahrnehmung einerseits in einem rein physikalischen Vorgang und anderseits in einer in die Seele wie in die Vermittlungsorgane von Natur aus gelegten Disposition zu einem gemeinsamen natürlichen Zusammenwirken Beider. Denn die Compo-

---

1) Dioptr. C. IV, a. 6.

2) Dioptr. C. IV, a. 6. Resp. ad obj. VI, p. 141.

3) Descartes bemüht sich dieses bei den einzelnen Sinneswahrnehmungen ausdrücklich darzuthun.

4) Dioptr. C. VI, a. 11. cf. Ep. I, 99.

5) Dioptr. C. IV, a. 7. Notandum tantummodo quaeri, qua ratione animam moveant (sc. imagines in cerebro formatae) ad percipiendas diversas illas qualitates objectorum e quibus manant, non autem, quomodo ipsae illis similes sint.

nenten des im Gehirne in Folge äusserer Einwirkung gesetzten und der Seele präsentirten Effectes, den Descartes wegen seiner Bestimmtheit wohl auch imago,[1]) pictura[2]) nennt, sind nichts anderes als die Bewegungen der Nerven und Lebensgeister und von diesen Bewegungen sagt Descartes: a natura instituti sunt ad sensus tales in ea (anima) excitandos.[3]) Und anderseits wird von der mit dem Leib verbundenen Seele erklärt: [4]) „Quando igitur Deus animam rationalem uniet huic machinae..., talem illi naturam indet, ut secundum diversos modos, quibus orificia pororum in interiore cerebri superficie ope nervorum aperientur, diversos sensus sit habitura." In dieser teleologischen Verbindung von Leib und Seele ist es dann auch begründet, dass gleiche und verschiedene Bewegungsvorgänge im Leibe auch gleiche oder verschiedene Empfindungen und Vorstellungen in der Seele hervorrufen. Descartes wählt mit Vorliebe als Beispiel die Perceptionsart eines Blinden. Diesem dient als Perceptionsmittel der Tastsinn und als weiteres Medium etwa ein Stock. Hiebei ist es doch offenkundig, dass sich in dessen Gehirn keine imagines bilden. Vielmehr erfolgen nur durch verschiedene Betastungen eines Körpers, je nach dessen verschiedenen Formen und Gestaltungen verschiedene Nervenbewegungen, und gelegentlich dieses ganzen Vorganges sagt Descartes: „mens totidem diversas qualitates in his corporibus dignoscit, quot varietates deprehendit in eo motu, qui ab iis in cerebro excitatur." [5]) Oder, wie Descartes wiederholt betont: Alle Empfindungen und sinnlichen Wahrnehmungen gründen in dem realen und innigen Beisammensein von Leib und Seele; sie erscheinen als ein Resultat, das sich unmittelbar daraus ergiebt, dass die Seele mit einem afficirbaren und afficirten körperlichen Organ verbunden ist — und zwar als ein Resultat, das sich in der Seele vollzieht,[6]) — wie oben aufgezeigt wurde.

---

1) Dioptr. c. IV, a. 7.

2) ibid. c. VI, a. 1.

3) Dioptr. c. VI, a. 1.

4) Tract. de hom. P. III, a. 28. p. 53. cf. Dioptr. c. VI, a. 9.

5) Dioptr. c. IV, a. 7. p. 57. cf. ibid. c. VI, a. 9. Atque ita quoties oculus aut caput nostrum huc vel illuc inflectitur, mens nostra ejus rei admonetur a mutatione, quam nervi musculis hujus motus ministris inhaerentes in cerebro nostro efficiunt. Medit. VI, p. 39.

6) Resp. VI, p. 141. Secundus (gradus) continet id omne, quod immediate

Daraus ergiebt sich aber gegen die Wahrheit sinnlicher Erkenntnisse ein gewichtiges Bedenken, welches namentlich die Pariser Professoren auf Grund der in den Meditationen vertretenen Anschauungen in ihren Objectionen — in der Reihe die sechsten — geltend machten.[1]) Aus der Gewissheitslehre des Descartes folgt nämlich zunächst ein Doppeltes: Der Intellect in seiner immanenten Bethätigung ist das klarste und deutlichste intuitive Schauen der Seele in Bezug auf sich selbst und ihre inwohnenden Ideen. Diesem reinen Denken kommt unbedingte Gewissheit zu. Die intellective Seele in ihrer sinnlichen, vermittelten Perception aber ist nothwendig an die trügerischen Sinne und deren täuschenden Rapporte gebunden und dadurch ist der Gewissheitsgrad gegenüber dem reinen Denken erheblich herabgedrückt. Darum musste Descartes sagen: Die Gewissheit des Intellectes übertrifft die der Sinne um Vieles. Und gegen diesen Satz wenden die Pariser Gegner ein, jedoch nicht ohne ihren sensualistischen Standpunkt sehr zum Vortheil für Descartes hervorzuwenden: Wie aber, wenn der Intellect zu einer Gewissheit nur durch wohl disponirte Sinne käme, und der Irrthum eines Sinnes lediglich durch einen anderen Sinn corrigirt werden könnte? Z. B. ein gerader Stab erscheint im Wasser gebrochen für den Gesichtssinn, und gerade für den Tastsinn. Also wird die Täuschung eines Sinnes nur durch einen anderen Sinn aufgehoben, nicht aber durch den Intellect. So scheint die höchste Gewissheit, deren der Mensch fähig ist, nur von einer richtigen Anwendung aller Sinne zu kommen.

In der betreffenden Replik[2]) bezeichnet Descartes die oben erwähnten drei Stufen im sinnlichen Wahrnehmungsprozess und führt diesen hinaus bis zur rein intellectuellen Function der Seele im Urtheilen und Schliessen. Die Ueberleitung der äusseren Sinnesaffection zum Gehirn und zur Seele sei weder wahr noch falsch, sondern nur ein physikalischer Prozess, ein Factum. Die Frage nach Irrthum und Wahrheit hebt der Intellect erst hier an, und zwar gelegentlich der bereits vollzogenen Empfindung. Nun rollt Descartes seine

---

resultat in mente ex eo, quod organo corporeo sic affecto unita sit, talesque sunt perceptiones doloris . . .

1) Object. VI, p. 132. Nonus denique scrupulus maxime nos urget . . .

2) Resp. VI, p. 141.

Gegner an ihrem eigenen Beispiele auf. Wenn der Gesichtssinn den in Wasser getauchten geraden Stab für krumm, der Tastsinn denselben aber für gerade erklärt, so hat gerade und einzig der Intellect zu entscheiden, welchem der beiden Sinne mehr zu trauen sei, — und es sei nicht etwa die Stimmenmehrheit der Sinne abzuwarten.

So vertritt auch der erste Heros der neuen Philosophie die ganz richtige und wichtige Anschauung, dass die Erkenntnissquelle auch bezüglich der sinnlichen Erfahrungsgegenstände lediglich die vernünftige, intellective Seele sei, welche vermöge ihrer geistigen, über alles Sinnliche und Räumliche hinausgreifenden Natur oder ihres idealen Impulses die Vorstellungen des Einzelnen und Zufälligen zu allgemeinen und nothwendigen Begriffen erhebt und dadurch erst Wissenschaft in vollem und wahrem Sinne ermöglicht. Die objecta externa sind und bleiben für sich nichts Anderes als nach Grösse, Gestalt und Bewegung bestimmte Ausdehnung.[1]) Alle übrigen Qualitäten haben sie erst durch ihre Beziehung zur percipirenden Seele;[2]) und diese hinwiederum ist in ihren Perceptionen (besser Apperceptionen) vor Irrthum geschützt zum Theil, wie oben dargethan, durch die göttliche, teleologische Institution und Conjunction, und zum Theil durch den streng physikalischen Prozess, der vom Causalzwang durchdrungen ist, so dass nichts als Wirkung im Subject auftreten kann, was nicht als Ursache im Object in Wirksamkeit getreten ist — und umgekehrt.

Der zweite Fragepunkt ist sodann folgender: Wie kommt die Seele dazu, ihre innere Empfindung ursächlich nach Aussen zu verlegen, d. h. wie kommt es, dass die Seele, die zunächst das Reizbild im Gehirne vorfindet und dieses als unmittelbares Object percipirt, dennoch ein äusseres Object als Ursache annimmt? Die Seele, glaubt man, könne eigentlich nur ihre eigenen Innenzustände des Organismus wahrnehmen, niemals aber zu einem vom Leibe getrennten Objecte gelangen. Diese unter modernen Physiologen[3]) immer noch

---

1) Meditat II, p. 9. Per corpus intelligo illud omne, quod aptum est figura aliqua terminari, loco circumscribi, spatium sic replere, ut ex eo aliud omne corpus excludat.

2) Hieran knüpft die Locke'sche Unterscheidung der primären, originalen und secundären Körper-Eigenschaften.

3) Siehe Müller Johann, Handbuch der Physiologie. Bd. II, 249, 258. Valentin, Lehrbuch der Physiologie. 1848. Bd. II, 6. Funke, Lehrbuch der

gebrauchte Anschauung, sagt Rosenkrantz, „spricht und schreibt Einer dem Anderen nach und Jeder glaubt sich damit ein Verdienst zu erwerben, indem er ein Vorurtheil bekämpft, welches sich durch die neuere Natur-Wissenschaft als irrig erwiesen habe. Wenn man jedoch diese neue Münze, mit der man die Wissenschaft bereichern will, genau untersucht, so findet sich daran nicht ein Körnchen ächtes Metall".[1])

So naheliegend indess derartige Erwägungen sind, so ist doch die Physiologie selbst zur Einsicht in deren Unrichtigkeit gekommen, freilich nicht ohne über das Experiment hinauszugreifen. Einerseits ist es Erziehung und Gewöhnung der Seele an intensiv und qualitativ verschiedene Bestimmungen der Aussenwelt,[2]) anderseits sind es der Seele besonders eingepflanzte Vermögen, diese Bestimmungen nach dem Causalitätsgesetz zu ordnen und zu verbinden im Anschluss an die tägliche Erfahrung, wodurch die Seele dazu komme, die Ursache der Empfindungen ausserhalb des Gehirnes zu suchen und so den eigenen Leib gegen die Aussenwelt abzugrenzen.[3]) Wie stellt sich Descartes zu dieser Frage? Löst er sie metaphysisch oder physiologisch?

Constatiren wir vorerst überhaupt, dass Descartes die aufgeworfene Frage anfasst, sodann aber sogleich, dass sein eigener principieller Standpunkt seine Eigenheit auch in dieser Frage bewahrt. Wir haben diess urkundlich zu erweisen.

Nach der modernen Physiologie und nach allgemeiner Erfahrung, weiss der neu auftretende Weltbürger noch nichts von sich, nichts von der Aussenwelt; er ist noch gar nicht zu einem Denk-Act befähigt.[4]) Descartes hingegen lässt die Seele ab initio und vom ersten

---

Physiologie. 1860. Bd. II, 4. Böhmer, die Sinneswahrnehmung in ihren physiologischen und psychologischen Gesetzen. 1863. S. 171. Maudsley a. a. O. S. 90. Lichtenberg, Vermischte Schriften. Göttingen I, S. 83.

1) Wissenschaft des Wissens Bd. I, S. 262 u. f. und Bd. II, 304.

2) Ranke, Grundzüge der Physiologie des Menschen. Leipzig 1872. S. 694.

3) Voit, Rectorats-Antritts-Rede. München 1878. S. 11. — Vierordt, Grundriss der Physiologie des Menschen. 2. Aufl. 1862. S. 230. führt als Unterscheidungsmittel an: 1) Vergleichung jetziger und früherer Empfindungen; 2) Genaue Berücksichtigung der Umstände; 3) Förmliche Versuche mit willkürlicher Verstärkung, Schwächung oder Aufhebung der Empfindung.

4) Voit, R. Rede l. c. S. 5.

Momente ihres Seins denken, innerlich und sich selbst denken, da Denken ihr Wesen ausmacht und die Seele nicht denkend gar nicht gedacht werden kann. Mens semper cogitat.[1])

In der für die Seele zufälligen, neuen Beziehung zur Körperwelt, in welche sie von Gott gestellt wird, verhält sie sich allerdings anders. „Es scheint mir gänzlich wahr zu sein, schreibt er,[2]) dass die Seele, sofern sie mit einem Körper vereinigt ist, sich von den Sinnen nicht losmachen kann, sobald sie von äusseren oder inneren Objecten etwas heftig erschüttert wird. Ich füge auch noch hinzu, dass sie sich davon auch nicht ablösen kann, soweit sie an ein zu feuchtes und weiches Gehirn gebunden ist wie z. B. bei Kindern, oder sonstigen Kranken, bei Lethargikern, Apoplektikern, Phrenetikern der Fall ist oder wie diess auch bei uns in sehr tiefem Schlafe zutrifft.“ — Schon einige Jahre früher hat Arnauld aus gleichem Erfahrungsgrunde behauptet und dem Descartes entgegengehalten, dass die Denkkraft der Seele an die körperlichen Organe gebunden sei und bei Kindern und Geisteskranken für erloschen erklärt werden müsse.[3]) Hieraus aber, antwortet Descartes,[4]) folgt nicht, dass die Denkkraft ohne die Denkorgane gar nicht bestehen könne, noch weniger, dass dieselbe in ihnen ihre Ursache habe; das kann durch keinen Grund irgendwie bewiesen werden.

Die Seele für sich ist also vom Anfang an selbst die fertige Denkmacht und bedarf zu ihrer Bethätigung überhaupt keinerlei Zucht und Gewöhnung; ihre Beziehung zum Leibe aber ist durchweg für sie äusserlich und zufällig, und vermag sie darum ihren Einfluss niemals bis zur völligen Ueberwindung organischer Störungen und Eindrücke geltend zu machen. Hier treten Erfahrung und Gewöhnung, oder eigentlich die Natur selbst als Hilfsmittel der Seele auf, um ihr immer mehr Gewalt und Herrschaft über das Leibliche und die körperliche Aussenwelt zuzueignen.

Auf diesen teleologischen Grundgedanken stützt Descartes seine Lösung der Frage nach dem Bewusstsein der Seele um den Ort der Reizursache, oder um das äussere Object.

---

1) Ep. II, 16. Nec sine ratione affirmari, animam humanam, ubicumque sit etiam in matris utero semper cogitare.

2) Ep. II, 6. Ad quendam amicum. Paris dat. 29 Juli 1648.

3) Object. IV, p. 97.

4) Resp. IV, p. 109.

In der sechsten Meditation giebt er seinem Lösungsversuche diese Form: Jede einzelne Erregung des auf die Seele unmittelbar wirkenden Gehirntheils bewirkt nur eine bestimmte, entsprechende Empfindung der Seele; und zwar wie wir aus Dioptr. Cap. VI, wissen, weil diese Erregungen von Natur aus zur Production qualitativ bestimmter Empfindungen eingerichtet sind.[1]) Erinnern wir uns, dass Descartes unter Natur im Allgemeinen entweder Gott selbst oder die von Gott gesetzte Weltordnung und unter menschlicher Natur im Besonderen den Inbegriff der von Gott dem Menschen verliehenen Kräfte versteht;[2]) so ist es, wie wir schon aus Früherem wissen, Gott, welcher Leib und Seele zur harmonischen Einheit des Lebens, Empfindens und Wahrnehmens bestimmt und zusammenordnet. Dadurch erhält jede affectio corporis eine ganz bestimmte Beziehung zum Ganzen, da nach Descartes' ausdrücklicher Erklärung die Erhaltung und Förderung des Ganzen[3]) als oberster Zweck der Verbindung von Seele und Leib erscheint, welchem jeder einzelne Vorgang unterworfen ist; und zwar nach seiner idealen, wie realen Seite. Darin liegt dann nicht nur, dass eine äussere Sinnesaffection in der Seele in eine Empfindung von bestimmtem Sinn und eigener Bedeutung umgesetzt werde, sondern auch umgekehrt, dass die Seele in der Auslegung dieser Affection bis zu deren Ursache, das äussere Object zurückgehen kann.

Hierin also liegt es begründet, dass z. B. die Seele einen am Fusse äusserlich angelegten Reiz auch auf die Aussenseite des Fusses verlegt, obgleich die Seele unmittelbar nur im Gehirne, resp. auf der glandula das Reizsignal percipirt. Würde die Seele hierin getäuscht, so fiele diess Gott und seiner ewigen Natur-Einrichtung zur Last. Eine Täuschung in dieser Beziehung wäre z. B. gegeben, wenn ein sensibler Nerv nicht an seinem äusseren Ende, sondern in dessen Mitte gereizt würde, da in beiden Fällen die Reizwirkung

---

1) Dioptr. c. VI, a. 1. de visione.

2) Medit. VI, p. 35.

3) Medit. VI, p. 39. Adverto denique, quandoquidem unusquisque ex motibus qui fiunt in ea parte cerebri, quae immediate mentem afficit, non nisi unum aliquem sensum illi infert, nihil hac in re melius posse excogitari, quam si eum inferat, qui ex omnibus, quos inferre potest ad hominis sani conservationem quam maxime et quam frequentissime conducit. — cf. tract. de hom. III, 29: Animae interest locum habitationis suae integrum servari.

im Gehirne die gleiche wäre. Hieraus hilft sich nach Descartes die Seele durch Gewöhnung. Weil viel häufiger, sagt er, eine derartige Reizbewegung von einer die Nerven-Enden afficirenden Ursache herkömmt, so ist es vernünftig, dass die Seele die Affections- und Empfindungsursache mehr äusserlich als innerlich sucht und bestimmt.[1]) Vergessen wir aber hiebei nicht, dass die hier angerufene Gewohnheit eben nur aus der ganzen teleologisch, und wir können sogar sagen, theologisch bestehenden Ordnung zwischen Natur und Geist stammt.

Aber trotz aller göttlichen Institution ist die empfindende und wahrnehmende Seele mitunter den unausweichlichsten Täuschungen unterworfen z. B. bei Amputationen und Transplantationen, auf welche Descartes selbst hinweist,[2]) oder in verschiedenen die Perception hindernden, oder störenden Krankheitsfällen. In letzterer Beziehung führt Descartes auch den Fall an, dass ein Wassersüchtiger zu seinem eigensten Schaden dürste.[3]) Descartes kann die darin liegende Naturtäuschung nicht verkennen, vereinigt dieselbe aber unbeschadet der göttlichen Güte mit der menschlichen Natur unter der ganz naiven Ausflucht, es sei doch besser, dass der kranke Mensch bisweilen, als dass der Gesunde immer getäuscht werde. Krankheit wie Sinnestäuschungen gehören zu den Ausnahmszuständen und gegen die einzelnen Täuschungsfälle vermag der Besonnene sich zu helfen, wenn er zur Prüfung einer Perception mehrere Sinne aufbietet, hiezu seines Gedächtnisses, insbesonders aber seines Verstandes sich bedient und so alle Lebens-Erscheinungen nach ihrem inneren Zusammenhang auffasst und verknüpft. Für den wahrhaft Verständigen giebt es sohin keinen vernünftigen Zweifelsgrund bezüglich der sinnlichen Wahrnehmungen. Der wahre Grund der wirklichen Sinnestäuschungen liegt also niemals in Gott, sondern immer im Mangel einer vernünftigen und allseitigen Ueberlegung im Leben und Handeln des Menschen. Desshalb, so schliesst Descartes seine Meditationen, muss man gestehen, dass das menschliche Leben in einzelnen Fällen dem Irrthum unterworfen sei und die Schwachheit unserer Natur anerkannt werden müsse.[4])

1) Meditat. VI, p. 40.
2) Princ. philos. IV, 196. tract. de hom. P. III, a. 49.
3) Medit. VI, p. 40.
4) Meditat. VI, p. 40.

Offenbar vermögen diese empirischen Versuche, in welche das allerdings systemgemässe Eingreifen Gottes wesentlich hineinspielt, unsere Frage kaum zu berühren, geschweige wissenschaftlich zu lösen. Hiezu ist nämlich vor Allem gefordert, dass die Seele in ihren sinnlichen Perceptionen wirklich über sich selbst hinausgehe, da sonst unbegreiflich bliebe, wie sie denn in Erfahrung bringen könne, dass es ausser ihr überhaupt Etwas giebt, was sie als Ursache ihrer leidentlichen Perceptionen betrachten kann. Ein solches Hinausgehen der Seele über sich selbst hat aber Descartes schon in ihrer Verbindung mit einem Körper statuirt, da ja diese ohne jenes nicht gedacht werden kann. Zudem stellt Descartes diese Verbindung als möglichst innige Vereinigung zu einem einheitlichen Dasein hin. Die Seele ist mit dem ganzen Leibe als Ganzes (unum quid, tota in toto) verbunden,[1]) und steht so mit ihrem Leibe der Aussenwelt als Ganzes gegenüber, so dass sie alle von der materiellen Umgebung herkommenden Einwirkungen auf ihren Leib ebenso diesem wie ihr selbst als äusserlich und fremd empfinden muss, wie vor ihrer Vereinigung mit einem Körper jedwede materielle Bewegung ihrer geistigen Natur als entgegengesetzt und äusserlich erscheinen musste. Die nach Aussen gewendete Willensmacht der Seele hat in der Vereinigung mit dem Leibe dessen ganze Organisationsmacht ergriffen und steht mit dieser vereint der ganzen Körperwelt gegenüber;[2]) in Folge davon müssen dann alle gegen die menschliche Natur (= Leib und Seele) gewendeten Affectionen auch als äussere bezeichnet werden. Und insofern liegt es in der menschlichen Natur allein begründet, dass die Seele bei äusseren Perceptionen auch ein äusseres Object als Ursache zu bestimmen vermag.

Diese speculative — und unseres Erachtens auch einzig richtige — Lösung vorwürfiger Aufgabe liegt keimartig im System Descartes', gelangt aber nur in wenigen Stellen zur entschiedenen Entfaltung.

Unsere psychologische Entwicklungslinie ist jetzt bis zu einem Punkte gezogen, von dem aus sie sich strahlenförmig in mehrere andere Linien theilt und ausbreitet. Es ist vom Allgemeinen in den sinnlichen Perceptionen in das Besondere und Verschiedene derselben

---

1) Pass. an. I, 30.

2) Vgl. die merkwürdige Stelle in Dioptr. C. I, a. 5. von der eben Erwähnung geschah.

nunmehr einzugehen. Als Uebergangspunkt zeigt sich die Untersuchung des Grundes verschiedenartiger Perceptionen, woran die hochinteressante Frage nach der Sufficienz unserer sinnlichen Wahrnehmungen gegenüber der ungezählten Summe von äusseren Objecten sich engstens anschliesst; eine Frage, die ähnlich ist einer anderen heutzutage vielcontrovertirten Frage: ob bloss drei oder n Dimensionen des Raumes existiren. Während die heutige Empirie und exacte Forschung theilweise in Fictionen sich ergehend, für eine „beschränkte Befähigung unserer Sinnesorgane" spricht und darin eine feste „Schranke für die menschliche Erkenntniss" sieht,[1]) behauptet die heutige Speculation, dass die menschlichen Sinne alle Verhältnisse umfassen, in welchen der Organismus Einwirkungen von Aussen erleiden kann, so dass die Möglichkeit eines weiteren Sinnes, wodurch uns wie manche Physiologen meinen, eine ganz neue Welt von Empfindungen aufgehen müsste, gar nicht mehr denkbar ist.[2])

Was vorerst die Verschiedenartigkeit der sinnlichen Perceptionen überhaupt betrifft, so liegt deren Ursache einerseits in der Verschiedenheit der Nerven und anderseits in der Verschiedenheit der Nerven-Erregung.[3]) — Da aber Descartes, wie physiologisch heute noch feststeht, an der völligen qualitativen Gleichheit der einzelnen Nerven-Fasern festhält,[4]) so ist die oben behauptete ipsorum nervorum diversitas nur im Sinne von Nerven-Centren, oder Nerven-Centralapparaten zu verstehen, wie Descartes auch sofort diess darlegt,[5]) —

---

1) Voit, Rectorats-Rede. S. 8. — Vgl. Huxley, Reden und Aufsätze übersetzt von Fritz Schultze. Berlin 1877. S. 309 u. f. — C. E. v. Baer, Reden in naturwissenschaftlichen Versammlungen. St. Petersburg 1864. I, 258 u. 271. Auch Lessing, Locke folgend, in seinem Aufsatz: dass mehr, als fünf Sinne für den Menschen sein können. Sämmtl. W. Berlin 1838. XI, 458 ff. Eine lichtvolle, kurze historisch-kritische Behandlung dieser ganzen Frage in Huber's Forschung nach der Materie. München 1877. S. 23 u. f.

2) Siehe Rosenkrantz: Die Principien der Naturwissenschaft. München, Ackermann. 1874. S. 214.

3) Pr. philos. IV, 190. Horum sensuum diversitates primo ab ipsorum nervorum diversitate ac deinde a diversitate motuum, qui in singulis nervis fiunt, dependent.

4) Pr. philos. IV, 198. Non deprehendimus ullam differentiam inter nervos.

5) Pr. philos. IV, 190.

und die hier angrenzende Frage, wie Descartes sich zu der von der neueren Physiologie eingeführten Anschauung von der sogenannten specifischen Energie der Sinnes-Nerven stelle, ist darnach unschwer zu lösen.

Während nämlich die älteren Physiologen festhielten, dass den einzelnen Sinnesnerven eine specifische Empfänglichkeit nur für gewisse äussere Eindrücke zukomme, verallgemeinerte und modificirte der grosse Physiologe Joh. Müller diese Anschauung zu der Annahme, dass jeder Sinnesnerv für jeden Reiz empfänglich sei, nur in verschiedener Weise und diess vermöge einer den Nerven selbst eigenthümlichen, unveräusserlichen Kraft oder Qualität (Energie);[1]) diese Ansicht Müllers hinwiederum wurde durch Dubois-Reymonds Untersuchungen zu der heute geltenden umgebildet, dass die sogenannte specifische Energie nicht mehr in die Nerven selbst, welche sich nur als die Leiter einer Erregung herausstellen, sondern erst in die centralen Endorgane, wohin jene münden, verlegt werden kann.[2]) — Mit diesen Neueren nun stimmt bereits Descartes im Grund und Ganzen zusammen. Er behauptet die qualitative Gleichheit der einzelnen Nerven, welche wie Telegraphendrähte die äusseren Reize zum Centralorgan fortleiten, und verlegt die verschiedenen Empfindungsarten in verschiedene, äussere Nerven-Endungsorgane, deren zwei die sogenannten inneren und fünf die äusseren Sinne bilden.[3]) Qualität und Quantität der äusseren Einwirkungen auf die Sinnesnerven und zugleich die Beschaffenheit der Nerven-Centralapparate bestimmen somit jedwede Sinnesperception nach Art und Stärke.

Die Zahl der Perceptions-Arten, oder der Sinne bestimmt Descartes nicht nach inneren Gründen, sondern rein empirisch und traditionell:[4]) er nimmt nämlich, wie oben erwähnt: fünf äussere, und zwei innere Sinnesapparate an. Und es ist völlig nur ein Scheingrund, wenn er bezüglich der fünf äusseren Sinne anfügt: propter quinque diversa objectorum genera, nervos iis servientes moventia et

---

1) Joh. Müller, Handbuch der Physiologie des Menschen. Coblenz 1834. Bd. I, Abth. 2, S. 752, 753, 757.

2) Siehe J. Huber, Forschung nach der Materie S. 17. — Vgl. Vierordt, Grundriss der Physiologie des Menschen, 2. Aufl. S. 230. § 306.

3) Pr. philos. IV, 190.

4) Pr. philos. IV, 191. Quantum ad sensus externos: quinque vulgo numerantur.

totidem genera cogitationum confusarum, quae ab istis motibus in anima excitantur.[1]) — Ja es liegt in dieser Motivation noch weniger als ein Schein. Dieselbe enthält nicht nur einen compromittirenden Cirkelgang des Denkens, sondern auch einen hellsten Widerspruch mit der idealistischen Grundauffassung des ganzen Descartes'schen Systems. Einerseits nämlich hat Descartes es hier unterlassen, ein Causalverhältniss zwischen den fünf Sinnen, und den fünf Körper-Arten herzustellen; somit bleibt die Willkür bestehen, das Eine aus dem Anderen herzuleiten. Der im Tractatus de form. foetus P. IV, a. 39—43 gegebene Versuch einer principiellen Ableitung und Construction der fünf äusseren Sinnesorgane ist nicht minder nur ein Nachconstruiren, wie die in Pr. philos. P. IV, 191 — 195 gegebene Aufzählung.[2]) — Und anderseits ist es ebenso ungereimt, von „genera objectorum" zu reden, da ja Körper-Arten doch nur im Denken bestehen, — als es der von Descartes grundsätzlich festgehaltenen Verwerfung der qualitates reales der Körper widersprechend ist. — Indess liegt es uns hier ob, die empirischen Resultate des Descartes zusammenzufassen, und verweisen ihr Verhältniss zu den speculativen Ergebnissen desselben Autors in die folgende Kritik.

Im tractatus de homine enthält der dritte Theil eine rein empirisch gehaltene anatomisch-physiologische Behandlung der fünf äusseren Sinne an der menschlichen Leibesmaschine,[3]) und wird hiebei stets auf dieselben als auf das Substrat und Medium für die sinnlichen Vorstellungen geblickt.

Sein tractatus de formatione foetus,[4]) eine Art Embryologie, erörtert die Entstehung der verschiedenen Sinnesorgane, den Grund ihrer Paarigkeit und ihrer specifischen Unterschiede u. s. w. — alles aus seinen Naturprincipien. Die Geminität der Sinne beruht auf einem doppelseitigen Ansatze an dem Rückgrat; deren Unterschied in den nach Grösse und Gestalt verschiedenen Theilchen der Lebensgeister, welche hier als Componenten auftreten. Je nachdem diese Bildungselemente luftartig oder wässeriger Natur sind, werden auch

---

1) Pr. philos. IV, 191.

2) Wovon sogleich die Rede sein wird.

3) de hom. P. III. De sensibus externis in hac machina et quomodo respondeant nostris sensibus.

4) P. IV, a. 39—43.

ihre Producte verschiedene Ausbildungen darstellen und nach physikalischen Gesetzen am Ganzen dislocirt sein. Aus den luftigen und leichteren Elementen entstehen die oberen, am Kopfe locirten Organe (des odoratus, visus, auditus, gustus). Das über den ganzen Leib verbreitete Tastorgan lässt Descartes besonders entstehen, nämlich aus dem Rückschlag der schwereren Theilchen der Lebensgeister, welche durch die Samenporen längs der Wirbelsäule fortwandern, bis sie auf anderem Wege zu den innersten Theilen des Samens gelangen und dadurch die Nerven des Tastsinnes bilden.

In umgekehrter Ordnung, aber mehr beschrieben, als construirt, treten die fünf Sinnesorgane auf in der Principienlehre.[1]) Den ersten Sinn bilden hier die Tastnerven, deren äussere Endigungen an der ganzen Leibesoberhaut jedwede Berührung mit äusseren Körpern zur Wahrnehmung bringen. Bei mässiger Erregung derselben entstehen die Vorstellungen des Harten und Weichen, des Leichten und Schweren, des Feuchten und Trocknen u. s. w., je nach dem Grade der Affection. Bei heftiger und aussergewöhnlicher Erregung der Tastnerven erscheinen die beiden entgegengesetzten Empfindungs- und Vorstellungsarten, des Kitzels und des Schmerzes je nachdem dadurch der Leib eine Verletzung oder eine Stärkung erfahren hat.

Die Affection der über die Zunge verbreiteten Nervenenden durch verschiedene im Speichel schwimmende Körper vermittelt die Geschmacksempfindung. — Die Erregungen der inneren Nasennerven durch kleine, in der Atmosphäre schwebende Körper bewirken den Geruchssinn, wie die Percussion der Ohrennerven durch Lufterschütterung das Hören vermittelt. Endlich entsteht durch Einwirkung feinerer Körper (Descartes nennt sie Körper zweiten Elementes und meint damit die Licht- und Wärmekörperchen) auf das in der Retina endigende Nervengewebe die Vermittlung der Lichtempfindung.

Mit diesem Sinnesapparat reicht Descartes völlig aus und ist ihm der Mensch damit äusserlich bis an die Zähne bewaffnet und derart ausgerüstet, dass er jede auch nur denkbare äussere Einwirkung in Empfang nehmen und zum Centrum, der Seele, sofort überbringen kann. Hieran reiht sich unmittelbar die Untersuchung über die Sufficienz der äusseren Sinnesorgane in erkenntnisstheoretischer Beziehung, oder die Frage: besitzt die menschliche Seele in der ihr

1) Pars. IV, 191—195.

dermalen zugeordneten, leiblichen Organisation ein für die Perception aller materiellen Vorgänge der Aussenwelt zureichendes Medium?

Descartes beantwortet diese heutzutag hervorragende Frage nirgends in specieller Untersuchung, wohl aber streift er sie in zerstreuten Sätzen und Gedanken derart, dass wir seine eigene Anschauung in diesem Punkte ziemlich klar und vollständig geben können.

Dem ersten, unseren Fragepunkt schon ziemlich genau treffenden, Gedanken begegnen wir schon in der Erstlingsschrift[1]) unseres Autors. In der Sprache und in der Vernunft, so erörtert er dort, fänden sich die zwei untrüglichen Kennzeichen, an denen wir einen beseelten Körper von einem unbeseelten Automaten sicher unterscheiden könnten. Der Automat bewegt sich nur aus einem particularen Princip, nämlich seiner dispositio organorum und vermag dadurch eben auch nur einem gewissen Kreise äusserer Einwirkungen zu begegnen. Der beseelte Körper eines wahren Menschen dagegen besitzt in der Vernunft (Seele) ein „instrumentum universale, quod in omni occasione usui esse potest," ohne welche es rein unmöglich ist, die Leibesmaschine für alle möglichen Lebensfälle auszurüsten.[2])

Durch die innige Vereinigung und ergänzende Beziehung, in welche die Sinnesorgane harmonisch zur Seele gebracht sind, erlangen diese, so ergänzen wir ganz consequent, eine allgemeine, also schlechthin ausreichende Bedeutung und Leistungskraft, und werden sie aus der Particularität ihrer Wirksamkeit befreit und in den Dienst der Vernunft, als instrumentum universale gestellt.

Weiterhin werden wir gegen Ende seiner Naturphilosophie belehrt, dass seine Weltconstruction alle Naturphänomene ohne Ausnahme umfasse und dass zu diesen eben nur das sinnlich Wahrnehmbare zu zählen sei.[3]) — Obgleich nun daraus die Sufficienz der menschlichen Sinnesorgane im behaupteten Sinne noch lange nicht

---

1) de Methodo P. V, p. 30.

2) ibid p. 30. inde fit, ut plane sit incredibile, ratis multa diversa organa in machina aliqua reperiri, ad omnes motus externos variis casibus vitae respondentes, sola eorum ope peragendos eodem modo quo a nobis rationis ope peraguntur.

3) Princ. philos. IV, 199. Atque ita facili enumeratione colligitur, nulla naturae phaenomena a me in hac tractatione praetermissa. Nihil enim inter naturae phaenomena est recensendum, nisi quod sensu deprehenditur.

gefolgert werden darf, so liegen darin doch schon unabweisliche, für die Lösung unserer Frage entscheidende Winke. Endgiltig zu lösen ist das Problem erst durch Ueberwindung des gegnerischen Standpunktes. Und auch dessen gedenkt Descartes zweimal in Form eines Selbsteinwandes. So fein und leicht beweglich, bemerkt er,[1]) die Tastnerven auch seien, so reichen sie doch nicht aus, um auch die minimalsten Naturvorgänge zu recipiren und zum Gehirn zu leiten. Und wiederum wie der modernste Physiolog erhebt er in seiner Naturphilosophie das Bedenken, dass es viele Körpertheilchen gebe, welche von keinem unserer Sinne mehr erfasst werden können,[2]) welche also dem geistigen Erfassen gleichsam zu gross und dem sinnlichen zu klein sind. Descartes denkt hierbei beispielsweise an die kleinsten Incremente bei den Organismen, oder an die minimalsten Theilchen einer ins Unbestimmte theilbaren Grösse. Unleugbar gibt es derartige körperliche, jeder sinnlichen Perception entzogene Theilgrössen. Behufs ihrer Erfassung missräth Descartes allen Ernstes die Einführung eines neuen Principes und empfiehlt eine dem sinnlichen Wahrnehmen überhaupt analoge Behandlung, da ja ohne Zweifel auch die kleinsten Körpertheilchen den Naturgesetzen der grösseren unterworfen seien.[3])

Unläugbar liegt hier eine Discrepanz mit dem vorigen, und erst deren Vermittlung gibt uns einigermassen die Lösung.

Der ganze Widerspruch — der im Grunde keiner mehr ist — beruht auf dem durch die Naturlehre hindurchgehenden Gegensatz von Speculation und Induction. Descartes ist fein beobachtender Naturphilosoph und das ist seine Grösse auf diesen Gebiete. Als solcher fasst er die Erscheinungswelt zugleich als Ganzes und in ihren Theilen. Sein Blick geht zumal auf die einzelnen Erscheinungsformen, wie auf die Principien der Körper. Erstere erscheinen ihm als Combinationen[4]) der Letzteren und Object sinnlicher Perception;

---

1) de hom. P. III, a. 31. Notandum solum modo haec filamenta valde tenuia quidem esse facillime moveri, sed non ita tamen ut minimas quaecumque in natura sunt, actiones ad cerebrum deferre possint.

2) Pr. philos. IV, 201. At multas in singulis corporibus considero, quae nullo sensu percipiüntur; quod illi fortasse non probant, qui sensus suos pro mensura cognoscibilium sumunt.

3) Pr. philos. IV, 201. vgl. ibid. n. 203.

4) Descartes sagt hiefür: ex variis eorum concursibus sequuntur. Pr. philos.

Letztere erweisen sich ihm gemäss der Grundforderung seiner neuen Methode als die einfachsten Voraussetzungen der Ersteren und sind als solche Objecte der Intuition, und ist deren Erkenntniss dem Geiste ursprünglich innewohnend.[1]) Als Principien alles Körperlichen (extensio) fand Descartes bekanntlich: Grösse, Gestalt und Bewegung. Diese einfachsten und allgemeinsten Elemente des Körpers mussten sich ihm zu ihren Erscheinungsformen verhalten wie Ursache zur Wirkung, wie Einfaches zu Zusammengesetztem. Da nun unsere Sinnesorgane selbst complicirte Körperformen sind, so ist klar, dass sie nur von gleichfalls zusammengesetzten Körpergrössen erregt werden können und zwar lediglich nach den allgemeinen Naturgesetzen. Daraus folgt, dass starke Nerven nur von gleich kräftigen Körpern afficirt werden können und dass, was unter dem Grade der Stärke und Combinationsform unserer Sinnesorgane steht, auch nicht mehr im Stande sein kann, diese zu erregen,[2]) d. h. dieses Gebiet des Körperlichen entgeht unserer sinnlichen Perception, oder, um mit den Worten eines neuesten Physiologen — freilich mit einer wesentlichen Einschränkung — das Descartes'sche Resultat auszusprechen: Für die menschliche Sinneswahrnehmung „existiren demnach die äusseren Dinge so weit, als sie" die Sinnesorgane des Menschen „in Bewegung zu versetzen im Stande sind."[3])

Wie steht es aber mit dem Rest des sinnlich nicht mehr Percipirbaren? Für Descartes, der dem höchst flachen und einseitigen Satze der Empiriker, dass die sinnliche Wahrnehmung das Maass des menschlich Erkennbaren sei, nicht beipflichtet, gilt dieser Rest nicht überhaupt nichts, sondern vielmehr, wo die sinnliche Perception zu Ende geht, da tritt die rein geistige Perception ergänzend ein und construirt das von der Sinneswahrnehmung ausgeschlossene Gebiet nach Art alles Sinnlichen aus den allumfassenden Naturprincipien.[4]) Diese ergänzende Construction des Descartes verdient aber durchaus

---

IV, 203. oder er nennt sie: dispositiones quaedam in magnitudine, figura et motu consistentes. ibid. IV, 199.

1) Ueber die Methode seiner Naturphilosophie besonders zu Pr. ph. IV, 203.

2) Descartes erörtert diesen Gedanken in Pr. philos. IV, 201. Et sane mirum esse non debet . . . . .; nec proinde a minutissimis corporibus moveri possunt.

3) C. v. Voit, Rect.-Rede. S. 7.

4) Pr. philos. IV, 203.

nicht den von Empirikern allemal und leicht zu Wege gebrachten Vorwurf einer leeren Speculation. Im Gegentheil sehen wir mit Descartes nur soweit wahre Erkenntniss, als aus letzten und wahren Principien eine Construction nothwendig erfolgt; und die Empiriker verbleiben solange in Irrthum und Unkenntniss über ihre Erfahrungsgegenstände und sogenannten Thatsachen, als sie der Meinung huldigen, die Sinneswahrnehmung für sich ergebe eine wahre Erkenntniss, während im Gegentheil der letzte Grund der Erscheinung nie in die Erscheinung fallen kann und ohne Erkenntniss des letzten Grundes eines Dinges auch keine Erkenntniss desselben möglich ist. Wir halten daher die Grundauffassung des Descartes für ganz richtig und gegenüber allen derartigen Einreden seitens der reinen Empirie als feststehend und sich selbst begründend. Unsere etwaigen Bedenken dagegen sind ganz anderer Art und bestehen darin, dass Descartes überhaupt einen Rest im Naturerkennen anerkennt und diesen durch Analogieconstruction decken will. Für die Naturphilosophie, die es ist, darf es weder einen Rest von Unerkennbarem in der Natur geben, noch auch darf darin das wissenschaftlich werthlose Analogieverfahren geduldet werden. Denn im Makrokosmus wie im Mikrokosmus herrschen ja die gleichen Elemente, Entwicklungsstufen und Baugesetze und ist in beiden Fällen der Bau aus den einfachsten Elementen in lückenlosem Fortschreiten der Entwicklung heraufgeführt zur Vollendung der complicirtesten Erscheinungsform. Daraus allein kann die Naturphilosophie das Universum auch als Universum begreifen, und dazu findet man in der Descartes'schen Naturphilosophie weit mehr Material, als man darin gewöhnlich sucht; und wenn einem grundlegenden Philosophen der Aufbau nicht alleweg gelang oder derselbe den geforderten Abschluss nicht erreichte, so kann diess Niemanden befremden, welcher von dem langsamen Fortschreiten principiell gewonnener Erkenntnisse einen Begriff hat.[1])

Zum Resultat: Der Frage nach der Sufficienz der menschlichen Sinne im Sinne der Empiriker kann Descartes — wie auch wir —

---

1) Freuen wir uns, dass wir in der Gegenwart in naturphilosophischer Richtung richtig fortgehenden und abschliessenden Versuchen begegnen, wie wir unter anderen einen besonders gelungenen bei Rosenkrantz' „Principien der Naturwissenschaft" erblicken, — worin in vorwürfiger Frage besonders § 66 zu lesen ist.

keine wissenschaftliche Bedeutung zuerkennen. Er muss sie für eine leere Fiction erklären, da er unbestreitbar richtig weder die Perceptions-Organe für sich, ohne das percipirende Subject, als solche anerkennen, noch auch dieselben, selbst in engster Verknüpfung mit der Aussenwelt als Quelle menschlicher Erkenntniss halten kann. Denn auch für Descartes ist und giebt es nur eine Quelle menschlicher Erkenntniss, nämlich die menschliche Vernunft, der allein es gegeben ist, erkennendes Subject zu sein.[1]) Sie allein hat dadurch, dass sie menschliche Vernunft ist, die Erkenntnissprincipien für alles Seiende in ihrer Gewalt und sie muss alles Seiende, ohne Rest und Ausnahme aus seinen einfachsten, der Vernunft klar und deutlich erkennbaren Entstehungsgründen auch für die Erkenntniss hervorgehen lassen. — Das ist der Boden, auf dem bereits Descartes steht.

B. Aeussere Sinneswahrnehmung

im Einzelnen.

1. Der Gesichtssinn.[2])

Dieser Species äusserer Sinnesperception wendet Descartes seine eingehendste Aufmerksamkeit zu, da er in derselben das beste Mittel erblickt, um in der Erklärung des Vorganges sinnlicher Perceptionen vorwärts zu kommen. Selbstverständlich werden wir den physiologischen Theil nur des Nothwendigsten beiziehen und dem philosophischen unterbreiten.

Die Seele gelangt mittelst des Gesichtssinnes primär zur Empfindung von Licht und Farbe[3]) und secundär zur Vorstellung von Lage, Distanz, Grösse und Gestalt des gesehenen Körpers.[4]) — Descartes stellt drei materielle Vorbedingungen des Seh-Vorganges auf:

---

1) Gegnern dieser Anschauung, mögen sie von der scholastischen Philosophie, oder von der empirischen Naturauffassung herkommen, können wir zur Orientirung und Belehrung nichts Besseres empfehlen als Rosenkrantz' eingehende diessbezügliche Untersuchungen im ganzen II. Band seiner Wissenschaft des Wiss. besonders § 82—88.

2) Hierüber allgemein: Pr. philos. IV, 195. — de form. foet. IV, 42; speciell: Dioptrica: I, 1—10; III, 1—5; V, 1—13; VI, 1—24; VII, 1—24. und de homine: P. III, 37—51.

3) de hom. a. 37.

4) Dioptr. VI, 2.

1) Object, 2) Organum internum und 3) Organum externum.[1]) — Von Seite der Objecte fordert er, dass sie seien: aut luminosa, aut illuminata[2]) — und versteht er unter corpus luminosum einen Körper, in dem vorhanden ist eine: „actio sive propensio ad motum". Diese regsame Kraft des Körpers ist dessen Leuchtkraft. Wir constatiren wiederholt, dass Descartes seinen Lichtbegriff auf die bedeutsame Vorstellung von Kraft baute. — Das Licht eines Körpers pflanzt sich geradlinig in Form unendlicher Strahlen fort.[3]) — Zu dem Organum internum gehören: Die Seh-Nerven und das Gehirn,[4]) und diese haben die Bestimmung, die Einwirkung der sichtbaren Körper zu recipiren.[5]) — Das organum externum umfasst die durchsichtigen Theile des Auges und alle Körper, welche zwischen dem Auge und dem Seh-Object locirt sind.[6]) Dieses äussere Organ trifft die Aufgabe, die äussere Einwirkung receptionsfähig zu machen[7]) und dieses kann nur möglich werden, wenn: a) alle Actions-Radien von einem Punkte ausgehen und auf ihrem Wege unverletzt bleiben, und b) die von diesen Strahlen formirten Gestalten eine Grösse haben, resp. eine lineare Ausdehnung, um auf der Netzhaut Platz zu haben, und c) dieselben Strahlen eine zur Erregung der Seh-Nerven genügende Kraft besitzen; — und endlich müssen, sollen mit einem Blicke mehrere Dinge gesehen werden können, auch mehrere Abdrücke von Objecten auf der Netzhaut abgesetzt sein.[8]) Die Natur ihrerseits hat hierin die bestmögliche Ausstattung getroffen, wenigstens erweist die Erfahrung nirgends das Gegentheil.[9])

Wie stellt nun Descartes die Seh-Empfindung selbst aus dem vorliegenden Material her? — Das äussere Object wirkt durch das

---

1) Dioptr. VII, 1.

2) ibid. I, 6. — ibid. I, 3. Cogitemus lumen in corpore luminoso nihil esse praeter motum quendam aut actionem promptam et vividam, quae per aërem et alia corpora pellucida interjecta versus oculos pergit. cf. ibid. V, 5.

3) ibid. I, 8.

4) ibid. III, 1. und de homin. a. 37, 38.

5) ibid. VII, 1.

6) ibid. VII, 2. Ueber die Structur des Auges Dioptr. III, 1, und tr. de hom. a. 38.

7) ibid. VII, 1. . . . actiones (objectorum) disponunt, ut quo decet modo recipiantur.

8) ibid. VII, 2.

9) ibid. VII, 3.

äussere und innere Organ auf die Seele. Descartes fasst den physiologischen Vorgang in die Formel: Actionis vis ex objectis visus emanans ad oculos nostros diffunditur.[1]) Der letzte der Seele unmittelbar vorgestellte Effect ist eine vom Object und den Vermittlungsorganen bedingte Form (idea, imago), welche deshalb immer irgend eine Aehnlichkeit mit dem äusseren Object behält.[2]) Aber nicht diese bildliche Form mit ihrer bestimmten Beziehung zum äusseren Object bildet den Inhalt der Seh-Empfindung. Zwischen diesen besteht vielmehr keinerlei nothwendiges Verhältniss der Aehnlichkeit.[3]) Sondern: potius motus esse, a quibus haec pictura componitur, qui immediate in animam nostram agentes, quatenus illa corpori unita est, a natura instituti sunt ad sensus tales in ea excitandos.[4]) — Das der Seele unmittelbare Objectsbild ist nicht nach Art eines todten Gemäldes zu fassen; denn sonst wäre kein Schritt über das äussere Object hinausgemacht. Der teleologische Dynamismus unseres Autors fordert vielmehr, dass es die Summe aller mitwirkenden äusseren Factoren und Kräfte sei, welche selbstverständlich die Seele bestimmen und zur Reaction antreiben. Und erst, wenn die Seele aus ihrem anfänglich (nach Aussen) passiven Zustand sich erhebt, gegen das objective Einwirken selbstthätig auftritt, dasselbe aufhebt und sich mit ihm in Uebereinstimmung setzt, vollzieht sich die Seh-Empfindung, sieht die Seele einen äusseren Gegenstand.[5]) Das Sehen ist somit Product aus objectiver und subjectiver Kraftäusserung, und dem einheitlichen Zusammentreffen Beider mittelst des Lichtes. Richtiger gefasst ist der Seh-Prozess heute noch nicht und es wird auch im Ganzen unzweifelhaft bei dieser Fassung sein Bewenden haben.[6])

---

1) Dioptr. I, 5.

2) ibid. VI, 1.

3) ibid. V, 1. Manifeste itaque videmus, non opus esse ad sentiendum, ut anima contemplatur ullas imagines, quae reddant id ipsum, quod sentitur. ibid. I, 5. Non necessarium est, . . . supponere, quod simile sit ideis, quas de eis mente formamus.

4) ibid. VI, 1.

5) ibid. I, 5. Ita concedendum est, visus objecta posse percipi non tantummodo actionis vi, quae ex iis emanans ad oculos nostras diffunditur, sed etiam vi illius, quae oculis innata ad illa pergit.

6) Vgl. z. B. einen Neueren: Rosenkrantz, Wiss. d. W. Bd. I, S. 197. Bei dieser Sinneswahrnehmung „bezieht sich also die Empfindung gar nicht

Daraus ergeben sich nun sofort bedeutsame Folgerungen. Der Inhalt der Seh-Empfindung ist darnach nicht der gesehene Gegenstand allein in seiner Erscheinung. In der Seh-Empfindung liegt ein subjectiver und ein objectiver Factor. Also ist es falsch, einem gesehenen Gegenstand für sich die Erscheinungsqualitäten zuzuschreiben. Um hiebei vor Täuschungen sicher zu sein, muss zuerst eine Ausscheidung des subjectiven und objectiven Antheils getroffen sein und untersucht werden, was auf Rechnung des gemeinsamen Wirkens von Subject und Object zu setzen ist. Darnach eignen alle Erscheinungsqualitäten des Körpers nicht diesem als sôlchen, sondern sie entstehen erst durch Zusammenwirken von Subject und Object im sinnlichen Wahrnehmungsprozess. Diese körperlichen Qualitäten, die sich aus dem Vorgang des Sehens ergeben, reducirt Descartes auf sechs, deren hervorragendste Licht und Farbe sind, denen Lage, Distanz, Grösse und Gestalt folgen.[1])

Die Lichtempfindung entsteht durch Reception jener Bewegungs- und Erregungskraft,[2]) welche in jenem Theile des Gehirnes wirksam ist, wo die feinen Fasern des Nervus opticus ihren Ursprung haben. Aus der Perception der Verschiedenheiten der Lichtbewegungen folgt die Farben-Empfindung.[3]) Licht und Farbe verhalten sich zu einander, wie einfache und verschiedenartige Bestimmungen des Seh-Nerven. Aus den mehr äusseren Beziehungen des Sehenden

---

auf das Sinnesorgan und dessen Zustand, sondern geht darüber hinaus auf das Object, von welchem die äussere Wirkung herkommt. Wir empfinden also beim Sehen nicht das Lichtbild oder eine Veränderung, welche durch dasselbe in der Netzhaut bewirkt wird, sondern die Lichtstrahlen selbst sind es, die sich der Nerventhätigkeit entgegenstellen und daher beim Sehen von Uns empfunden werden." — Ranke, Grundzüge der Physiologie des Menschen. 1872 und S. 786.

1) Dioptr. VI, 2. — de hom. a. 48.

2) Dioptr. VI, 9. V, 5. Lumen, hoc est actio, qua sol aut aliud corpus luminosum materiam quandam subtilissimam, quae in omnibus corporibus pellucidis reperitur, propellit .... Dioptr. I, 3; V, 13; I, 6, 8. Vgl. Pr. philos. III, 55 IV, 28.

3) Dioptr. VI, 2. Per eorundem autem motuum diversitatem sensum coloris (anima percipit). Eine Art Nachweis wird aus der Erscheinung der sogenannten Nachbilder versucht. ibid. VI, 4, und 5: quod saepe in pellucidis corporibus hi colores appareant, ubi certum est nihil esse quod eos producere posset extra diversos illos modos, quibus radii luminis admittuntur. cf. ib. I, 4.

zu seinem Gegenstande leitet Descartes die Vorstellung der Lage her. Lage ist: Regio, in qua singulae objecti partes respectu corporis nostri locatae sunt. Zur Kenntniss und Bestimmung der Lage eines Dinges bedarf es keines vermittelnden Bildes, auch nicht einer besonderen Action des Objectes, sondern nur der Hinwendung des geistig-körperlichen Subjectes zu seinem Gegenstande. Jede Einwirkung eines Körperlichen bedingt eine Veränderung in der Lagerung der betroffenen Körpertheile, beim Seh-Vorgange des Auges, und jede, auch die kleinste Aenderung am Leibe fordert die aufmerksame Thätigkeit der Seele heraus und bestimmt diese zur entsprechenden Reaction, welche sich als Perception der Lage des gesehenen Körpers erweist.[1])

Ebenso vollzieht sich auch die Distanzbestimmung ohne ein bildliches Medium, nur aus der Gestaltung der Augen und deren wechselseitigem Zusammengehen (Accommodation) beim Sehen.[2]) Descartes nimmt hiezu freilich noch die Natureinrichtung oder die Bezeichnung einer dem Menschen „eingebornen Geometrie" (Raumsinn) zu Hilfe.[3]) — Aus der Distanzbestimmung kommt die Seele durch Vergleichung derselben mit dem Objectsbild auf der Netzhaut auf die Grössen-Vorstellung[4]) und aus der Abschätzung der Lagerung der verschiedenen Theile des Objectes gelangt sie zur Gestaltbestimmung.[5])

Eine Frucht der richtigen Bestimmung des Seh-Vorganges war für Descartes, dass er auf die Frage: warum wir die Objecte, deren Bilder sich auf der Netzhaut verkehrt absetzen, dennoch aufrecht sehen? — eine bestimmte und richtige Antwort geben konnte. Bekanntlich hat diese Frage unsern Empirikern seit Jahrhunderten viel zu schaffen gemacht, und heutzutage noch kann man in Büchern über Physiologie und Optik lesen, dass diese Erscheinung noch

---

1) Dioptr. VI, 9.

2) ibid. VI, 11, 13. primo ex figura totius oculi; . . . distantiam praeterea discimus per mutuam quandam conspirationem oculorum.

3) ibid. VI, 11. dum illam (figuram oculi) pro ratione objecti mutamus, simul quaedam cerebri nostri pars variat, ita a natura instituta, ut animam de hac distantia certam reddat. ibid. 13: ut ex Geometria quadam omnibus innata.

4) ibid. VI, 16.

5) ibid. VI, 16.

nicht befriedigend erklärt sei. Herschel und Johannes Müller [1]) meinten, wir sehen wirklich Alles verkehrt und werden uns dessen nur nicht bewusst, weil diese Verkehrtheit sich auf den ganzen Gesichtskreis erstrecke. Steinbach, Berthold und Volkmann lassen den Fehler des Verkehrtsehens für das Auge bestehen, lassen denselben aber durch die übrigen Sinnesorgane corrigiren. Wieder Andere meinten, die Verkehrung des Netzhautbildes werde durch Umkehrung mittelst besonderer organischer Einrichtung im Sehnerven, oder im Gehirne wieder ausgeglichen. Auch die Erklärung eines heutigen Physiologen [2]) will uns nicht genügen, wenn sie auch von dem „Verkehrtsehen" sich gänzlich losgemacht hat.

Descartes, in seiner Dioptrik Cap. V. u. A. die Vorzüge und nothwendigen Mängel des Netzhautbildes erwägend, findet unter Letzteren auch dessen Umkehrung und Verschiebung.[3]) Das sechste Capitel, de Visione handelnd, führt unmittelbar zu Lösungs-Versuchen dieser Erscheinungen. Descartes gelangt durch seine Unterscheidung eines doppelten Vorganges (idealen und realen) beim Sehen zu dem ganz richtigen und einfachen Resultat: die Umkehrung des Objectbildes auf der Retina erfolgt nach einfachen dioptrischen Gesetzen und die Umkehrung dieser Umkehrung, also die Herstellung der wahren Objectslage und Richtung besorgt die Seele selbst vermöge ihrer, dem Objectwirken entgegengesetzten Wirkungs-Richtung. Nämlich: Der Lage und Richtung einer Sehnerven-Faser entspricht die Lage eines Punktes der inneren Gehirnhöhle und diess bewirkt, sagt Descartes, dass die Seele die einzelnen Punkte ihres Objectes erkenne, welche in gerader oder schiefer Richtung liegen [4]) und

---

1) Handbuch der Physiologie des Menschen Bd. II, S. 357. Eine interessante Rechtfertigung seiner verkehrten Anschauung mit specieller Bezugnahme auf seine Schrift: Physiologie des Gesichtssinnes.

2) Ranke a. a. O. S. 786. — Hätten jene Naturforscher, welche ihre Wissenschaft auch geschichtlich behandelten, sich einen freieren und gerechteren Blick gegenüber Descartes bewahrt, und nicht zum Theil blind und unverständig (Littrow) und zum Theil ganz von seinen Naturbeobachtungen geschwiegen (Tyndall, Petzholdt), so hätten sie den Schlüssel zu vorwürfiger Frage schon bei Descartes finden können.

3) Dioptr. V, 10. Reliqua autem hujus picturae imperfectiones in eo sunt, quod semper inversa appareat h. e. contrario plane situ quam obtinent corpora, quae imitatur . . . .

4) ibid. VI, 10.

fährt dann fort: Ut ita mirari non debeamus, corpora in naturali situ videri, quamvis imago in oculo delineata contrarium habeat.[1]) Dadurch, dass die Seele durch die „vis illius actionis, quae oculis innata est, et ad objecta pergit,“[2]) d. h. den umgekehrten Weg zum Objecte hin macht, muss dieses in seiner wirklichen Lage getroffen werden und dient so gerade die Kreuzung der Kegelaxen, wodurch die Umkehrung des Bildes bewirkt wird, dazu, dass das Object aufrecht gesehen werden kann. Denn beim ganzen Sehvorgang muss der objectiven (realen) Action die subjective (ideale) Reaction in entgegengesetzter Richtung völlig entsprechen und wird somit durch Umkehrung des verkehrten Bildes das aufrechte, wahre hergestellt.[3])

2. Der Gehörssinn.[4])

Im Doppelorgan des Gehörssinnes, sagt Descartes, sind zwei Nerven verborgen, welche das Schwingen und Vibriren der sie innen wie aussen umgebenden Luft aufnimmt und zwar mittelst des mit der Kette dreier Knöchelchen in Verbindung stehenden Trommelfelles. Diese zum Gehirne geleiteten Luftschwingungen, oder besser die durch die Nerven ebenfalls in Schwingung versetzten Gehirntheilchen sind für die Seele äusseres Substrat und Veranlassung zur Ton-Empfindung.[5]) Um der Seele eine angenehme oder unangenehme Tonempfindung zu bereiten, ist eine Mehrheit und Verschiedenheit, sowie anderseits eine gewisse Gleichheit in den materiellen Vibrationen erforderlich. Das schnelle oder langsame Schwingen der Materie bedingt Höhe oder Tiefe des Tones, und so kann sich die Seele im Leibe an Musik ergötzen.[6])

---

1) Dioptr. VI, 10.

2) ibid. I, 5.

3) Vgl. hiezu die speculativen und physiologischen Erörterungen des Gesichtssinnes von Rosenkrantz, Wiss. d. W. Bd. I, S. 196 § 32.

4) Hierüber: de form. foet. IV, 42. de hom. III, 35. Pr. philos. IV, 194.

5) de hom. III, 35. Hae parvae concussiones, horum nervorum interventu ad cerebrum usque pervenientes, animae occasionem dabunt, sonum concipiendi. — Dioptr. VI, 2. Per motum nervorum auribus respondentium (anima) sonos diagnoscit.

6) Schon mit 22 Jahren hatte Descartes auf Anregung des Mathematikers Js. Beeckmann in Breda seine theoretischen mathematischen Kenntnisse über Musik in seinem „Compendium musicae“ dargelegt.

Soll die Ton-Empfindung in der Seele wirklich zu Stande kommen, so muss auch hiebei zum materiellen (realen) Vorgang ein idealer, von Seite der Seele hinzukommen. Der materiellen Action des Körperlichen auf die Seele muss deren correspondirende Reaction folgen. Dadurch erst wird die materielle Einwirkung in geistige Kraft und Empfindung von bestimmter Stärke umgesetzt. In Folge davon erweisen sich auch Schall und Ton nicht als objective, reale Qualitäten, sondern sie tragen ein materiell-geistiges Gepräge. Daher kommt es, dass der Mensch im Reich der Töne, bei musikalischen Genüssen nach Leib und Seele empfängt, Geist wie Körper davon angeregt und berührt werden.

3. Der Geschmackssinn.[1])

Descartes fasst den Geschmackssinn als Species des Tastsinnes. Als Geschmacksorgan dienen die kleinen Zungen-Nerven, welche leichter erregbar sind, als die Tastnerven der äusseren Oberhaut, theils weil sie selbst feiner, theils weil ihre Umhüllung zarter ist.[2]) Je nach Beschaffenheit der die Zungen-Nerven afficirenden Körper ist die Geschmacksempfindung verschieden. Descartes unterscheidet deren vier Arten nach den vier Körpern: Salz, Essig, Wasser und Weingeist. Da der materielle Vorgang darin besteht, dass der Reizkörper in flüssiger Form in die Zungenporen eindringt, um die Nerven-Endigungen zu erreichen, so muss das Salz zuerst durch *den* Speichel aufgelöst werden. Der auf dem Geschmacksorgan abgesetzte und durch die Zungennerven bis zum Gehirn geleitete Reiz bildet das Material für die Geschmacksempfindung,[3]) welche wie die übrigen in der Seele zu Stande kommt erst durch Ausgleich der agirenden und reagirenden Wirksamkeit von Object und Subject. Daher kann auch der Geschmack nicht als objective Eigenschaft des Körpers bestehen. Besonders merkt Descartes bei dieser Species sinnlicher Perception an, dass diese evident „absque ulla imagine" sich vollziehe.

---

1) Hierüber: Pr. philos. IV, 192. — de form. foetus IV, 42. de hom. III, 32, 33. und Dioptr. VI, 2.

2) de hom. III, 32. Dioptr. VI, 2. Ex motibus nervorum linguae varios sapores.

3) de hom. III, 33. Ciborum particulae, quae in ore poros linguae subeunt, saporis ibi sensum excitant.

4. Der Geruchssinn.[1])

Als internes Organ fungiren hiebei zwei Nervenbündel, die als „appendices cerebri" aus der Gehirnmasse nicht heraustreten und sich von den Tast- und Geschmacksorganen lediglich durch höheren Grad von Erregbarkeit unterscheiden. Aeusseres Organ sind die beiden Nasenlöcher und die Erreger dieses Gesammtorgans die irdischen Körperchen, welche wegen ihrer Feinheit und Lebhaftigkeit in der Luft schweben, gelegentlich des Athmens in die Nasenhöhlen eingezogen werden und durch die schwammigen Knochen zu den Riechnerven gelangen. Die Riechstoffe, von Descartes unter Hinweis auf seinen Kosmus, odores genannt, finden sich stets in der Atmosphäre und variiren an Grösse und Gestalt. Durch Aufnahme der Riechnerven-Erregung in die Reaction der Seele entsteht die Geruchsempfindung, deren Ton und Schattirung von dem verschiedenen Mischungs- und Erregungsverhältnisse abhängen.[2]) Auch bei dieser Wahrnehmungsart zeigt sich, dass keinerlei bildliche Aehnlichkeit bestehe zwischen der Perception und ihrer veranlassenden Ursache.[3])

5. Der Tastsinn.[4])

Das reale Medium dieser Empfindungsart sind die feinen Nervenfäden, welche vom Gehirn aus bis zur äusseren Fläche des ganzen Leibes sich erstrecken. Die Nerven-Enden liegen indess an der Oberfläche nicht offen da, sondern sind nach Aussen mit einer schützenden Membrane gedeckt, so dass anscheinend die Tastnerven nur mittelbar afficirt werden. Indess tragen diese Membranulae zur Empfindung so wenig bei, wie Handschuhe bei körperlichen Tactionen. Die Tastnerven können von allen gröberen irdischen Körpern afficirt werden, und entsteht die Tastempfindung gleichfalls nach dem allgemeinen Gesetze der Reception und Umsetzung des materiellen Eindruckes in die Seelenaction nach genau entsprechender Stärke. Je nach Form und Stärke des körperlichen Eindruckes auf

---

1) Hierüber: Princ. philos. IV, 193. de form. foet. IV, 42. de homin. III, 34.

2) de hom. III, 34. Pr. phil. IV, 193. A diversis eorum (nervorum sc.) motibus fiunt diversorum odorum sensus.

3) Dioptr. VI, 2.

4) Hierüber: Pr. phil. IV, 191. de form. foet. IV, 43. de hom. III, 27.

die Tastnerven gestalten sich auch verschiedene Tastempfindungen, „tactiles qualitates" genannt.[1]) Bei gleichmässiger Affection mehrerer Nerven bildet sich die Empfindung des Weichen und Glatten, bei ungleichmässiger die des Harten und Rauhen, bei verstärkter oder verminderter Erregung das Gefühl des Warmen und Frostigen u. s. w. Heftige und ausserordentliche Affection der Nerven bewirkt die entgegengesetzten Empfindungen von Schmerz und Kitzel; Schmerz, wenn durch die äussere Einwirkung die Nerven gerissen, oder aus ihrer normalen Lage gebracht werden, der leibliche Mechanismus also einen Defect erleidet; denn, sagt Descartes motivirend,[2]) die Seele hat ein Interesse daran, ihren Wohnort im integralen Stande zu erhalten; Kitzel, wenn die heftige Nervenbewegung keine Schädigung zur Folge hat, sondern vielmehr in der Seele sich das Bewusstsein ihres kräftigen Wohlseins im Leibe erhebt.

Wenn wir, wie sich von selbst aufdrängt, von hier aus einen vergleichenden Rückblick werfen, einerseits auf die Reihe der einzelnen Sinnesorgane und anderseits auf die Reihe der äusseren Körper, die als ebensoviele Ursachen sinnlicher Affectionen erscheinen, so wird sich ein innerer Zusammenhang in beiden Reihen und eine äussere Correspondenz der einzelnen Glieder der Reihen nicht verkennen lassen. Dadurch aber wird zu einer bedeutsamen, für die Naturphilosophie unentbehrlichen Einsicht der Weg gebahnt und zugleich ein entscheidender Aufschluss in der Frage nach der Sufficienz — der numerischen wie intensiven — der menschlichen Sinne erst möglich gemacht. Ob aber, wie es uns ja darauf ankommt, diese Erkenntniss dem Descartes fremd blieb oder ob und wieweit er dieselbe ahnungsweise oder klar und voll in sich trug: wird sich immer schwer abgrenzen und herausstellen lassen, da wir in seinem Gedankenkreise, wie öfters zu ersehen war, Empirie und Speculation nicht alleweg ausgesöhnt finden. Ein Anlauf hiezu ist aber in seiner Naturphilosophie entschieden gemacht, welcher durch die nächsten

1) Pr. phil. IV, 191. Nervi in universi corporis cutem desinentes, illa (sc. anima) mediante a quibuslibet terrenis corporibus tangi possunt et ab illis integris moveri, uno modo ab illorum duritie, alio a gravitate, alio a calore, alio ab humiditate etc. quotque diversis modis vel moventur, vel a motu suo impediuntur, tot in mente diversos sensus excitant, ex quibus tot tactiles qualitates denominantur.

2) de homin. III, 29.

Consequenzen weiter geführt werden kann. Aber auch diese müssen, richtig gezogen auf Rechnung Descartes' gesetzt werden.

Was vorerst die beiden Reihen der äusseren Sinnesorgane und der sinnlich percipirbaren Stoffe für sich und gesondert betrifft, so ist wiederholt zu constatiren, dass Descartes beide Arten rein empirisch und traditionell hinzustellen [1]) und einen inneren Zusammenhang weder auf der einen noch auf der anderen Seite anzuerkennen scheint. Wir haben keinen Grund anzunehmen, dass Descartes hiebei die Empirie überschaut und überschritten habe, trotzdem er in seiner constructiven oder physiologisch-anatomischen Behandlung der äusseren Sinne [2]) mehrfach über die reine Empirie hinausgehende Gedanken durchschimmern lässt. Denn insoweit Descartes in der Durchführung seiner Principien dem Dualismus verhaftet blieb, zollte er nach beiden Seiten hin seinen Tribut.

In Bezug auf die fünf äusseren Sinne finden wir indessen eine Art Zusammenhang bereits im Tract. de homine anerkannt. Jeder derselben vom Tastsinn bis zum Gesichtssinn stellt eine ergänzend fortlaufende Stufe von Erregbarkeit oder Erregungsgraden dar. Auf der Stufenleiter immer fortgeschrittener und feinerer Organisation gelangen wir vom Tastsinn durch die Sinne des Geschmackes, des Geruches und Gehöres zum feinsten der äusseren Sinne zum Gesichtssinn. Wir werden diesen Stufengang sogleich auch durch eine correspondirende Körperreihe zu fixiren haben. — In dem mehr constructiven Tractat de form. foetus stellt sich dieser Zusammenhang noch deutlicher als ein innerer heraus. Darnach dürfen, ja müssen wir alle Sinne als Arten des generellen Tastsinnes fassen, was im Grunde ganz richtig ist. Der Tastsinn, dessen eine Nervenendungen nur nach Aussen verlaufen, ergiebt den Tastsinn in vulgärer Annahme. Der Tastsinn, dessen äussere Nervenenden nur zum Theil nach Aussen gewendet sind und da gleichsam ihre äussere Basis haben, zum Theil aber bereits in den Organismus hineingebildet sind und insofern einen Ansatz und Uebergang zu den alsbald zu behandelnden inneren Sinnen bilden, — theilt sich in die

---

1) Pr. philos. IV, 191. Quantum ad sensus externos, quinque vulgo numerantur propter quinque diversa objectorum genera . . .

2) In de form. foet. und de hom. an den oben wiederholt citirten Stellen.

weiteren vier bekannten Arten des Geschmacks-, Geruchs-, Gehörs- und Gesichtssinnes.[1])

Einem ähnlichen Stufengang begegnen wir, wenn wir die für die menschlichen Sinne gegebene Stoffreihe ins Auge fassen. Vom kleinsten und feinsten Weltkörper, dem Weltäther, bis hinab zum gröbsten Erdenkörper herrscht, wie aus den Entwicklungen der Naturprincipien bekannt ist,[2]) ein ununterbrochener Gang der Entfaltung. Das den Gesichtssinn erregende Licht ist bei Descartes' dynamischer Fassung nicht als Körper, sondern als Körperelement oder als erster Ansatz zum Körper zu fassen, und mit den gröberen den Tastsinn afficirenden irdischen Körpern ist die Stoffreihe abgeschlossen. In Mitte dieser Stoffgrenzen liegen die übrigen Aggregatszustände der Körper: des Luftigen und Flüssigen, welche für die übrigen äusseren Sinne gegeben sind.

Werfen wir endlich einen abschliessenden Blick auf die gegenseitige Correspondenz der beiden Reihen, so finden wir das grosse Resultat: dass eine Reihe der anderen entspricht, die eine zur anderen hingeordnet ist, dass die gesammte Körperwelt durch die verschiedenen Sinnespforten zur Seele gelangt und endlich, dass weder auf der Reihe der Sinne, noch in der Reihe der Stoffe eine Lücke gewahrt werden kann, dass also die menschlichen Sinne gegenüber allen nur denkbaren äusseren Verhältnissen als vollständig sufficient und perceptionsfähig sich erweisen.[3]) Denn wir finden die selbstleuchtenden Gegenstände für den Gesichtssinn, die Luftkörper für das Gehör, die wässrigen, feineren Körper für den Geschmack, die in der Luft schwebenden feinsten Körper für den Geruch, und die verfestigten, gröberen Körper vornehmlich für den sogenannten Tastsinn zubereitet und gegeben.

Wir sind uns hiebei bewusst ebenso wohl, dass das gezogene Resultat, die vollzogene Synthese von Descartes nicht gezogen wurde, als auch, dass dasselbe auf Grundlage seiner Principien nothwendig erfolgt. Und, wenn die Principien ein complicirtes Resultat beleuchten und erklären, so werfen diese hinwiederum ihr Licht auf

---

1) de form. foet. P. IV, 42 und 43. vgl. oben.

2) Pr. philos. P. II und III.

3) Fast ad verbum das Resultat, wie es ein neuester Naturphilosoph wiedergab. Rosenkrantz, Princ. d. Naturw. (Bd. II der Principienlehre) S. 214.

die Principien und lassen dieselben in doppelter Stärke und Sicherheit erscheinen. — Von hier aus können wir auch den von Empirikern besonders Physiologen immer wieder erhobenen Einwand, dass den menschlichen Sinnen Vieles von der materiellen Welt absolut entzogen sei, entscheidend beantworten, respective ablehnen. — Was immer nämlich die Naturforscher der menschlichen Sinnesperception entziehen, fällt gar nicht mehr in den Bereich des Stofflichen, und wird von denselben nur per Fiction noch hineingestellt. So gehören die von den Empirikern gewöhnlich aufgeführten, „intensiven magnetischen Ströme" doch wohl zu den reinen Naturkräften, und nicht mehr zum Stofflichen in der Erscheinung, wenn man den Begriff „Stoff" nimmt, wie er ist und sein soll, wesentlich nämlich als ein Compositum. Nicht minder erweisen sich die weiter hingegen angeführten überaus kleinen materiellen Theilchen, „noch viel kleiner als die des Aethers" tiefer besehen nicht als „Stoffe", sondern bestenfalls nur als Stoffelemente, also auch wieder als etwas eigentlich Metaphysisches. Das Ganze aber ist und bleibt im strengsten Sinne eine leere Fiction, weil die Empiriker von Stoffen reden, die sie nie zu sehen bekommen, von Entfernungen sprechen, zu deren Bemessung sie weder Grund noch Mittel finden können.

Nun aber können nach allgemeiner Anschauung nur „Stoffe" stehendes Object menschlicher Sinne sein, und was sich vom Stofflichen ablöst und ausschliesst, ist selbstverständlich auch den Sinnen entzogen. In der ganzen Stoffreihe aber existirt nicht eine Art, welche, mit den Sinnesorganen des Menschen in Beziehung gebracht, von diesen nicht percipirt werden könnte. Der von Descartes vertretene Satz also, dass alles Körperliche, sofern es den menschlichen Sinnen Object wird, von diesen percipirt werden kann, — bleibt zu Recht in seinem ganzen Umfang. — Den hier gerade zudringlich werdenden Gedanken, dass die Körper, die Einzelndinge mit den Sinnen nur durch ihre Kräfte verkehren, somit nicht eigentlich die Dinge, sondern ihre medialen Kräfte nächstes Object der Sinne seien, hinter welchen erst das Ding stehe, diesen Gedanken, hinter welchem ein kleines Labyrinth weiterer Erwägungen stecken würde,[1]) wollen wir, da er von Descartes nicht aufgefasst wurde, mit der Bemerkung abfertigen,

---

1) Auch diesen Punkt finden wir scharfsinnig und eingehend ins Auge gefasst von Rosenkrantz, Wiss. d. W. Bd. II, § 148. S. 302 u. f.

dass die Verkehrskräfte eben nur Verkehrs*mittel* für die Sinne sind, aber nie Gegenstand; Mittel, wodurch die Sinne gerichtet werden auf ihr stehendes Object hin. Ein stehendes Object aber für die Sinne, also Gegenstand im eigentlichen Verstande können nur die Körper und Einzelndinge in der Erscheinung selbst sein; denn diese können nur begriffen werden als die in gewisser Weise zum Stillstand gebrachten, allgemeinen Naturkräfte.

Hiemit Uebergang zur inneren Sinneswahrnehmung.

C. Innere Sinneswahrnehmung im Allgemeinen.[1])

(Sensus interni.)

Im Prozess der sinnlichen Wahrnehmung muss von der Reception des äusseren körperlichen Eindruckes durch die *Sinnesorgane* fortgegangen werden zur Perception desselben durch die Seele. Mit den fünf äusseren Sinnen sind aber die beiden Enden des ganzen Prozesses noch nicht zu vermitteln und zu verbinden. Das feinste der äusseren Organe, das Auge ist mit seiner Basis noch dem Aeusseren verhaftet, wenn es auch im Uebrigen mehr als die anderen nach Innen gewendet und feiner organisirt ist. Es fehlen noch die zum Centralorgan überleitenden Mittelglieder, welche ganz in das Innere des Mechanismus gestellt sind, und zur Perception feinerer, bereits ans Geistige streifender Objecte zu dienen haben. — Descartes bezeichnet die ganze innere Mechanisation des menschlichen Leibes als „dispositio organorum,“[2]) und insofern er in diesem Gesammtgefüge die Möglichkeit erblickt, dass davon eine Einwirkung auf die Seele ausgehen kann, ähnlich den äusseren Sinnesobjecten, nennt er die Gesammtheit dieser inneren Organe: „Sensus interni.“ Darin liegt eine neue Quelle verschiedener Sensationen, welche für die Seele passionelle Zustände im Sinne Descartes' hervorrufen können. Man darf, um diess einzusehen, nur daran denken, dass das Blut im ganzen Leibe diffundirt ist, dass aus dem Blute die überaus lebhaften und regsamen Lebensgeister entstehen, dass diese hinwiederum wie Wellen

---

1) Hierüber Physiologisches tr. de hom. IV, 52—62; Systematisches Pr. phil. IV, 190; Beides zusammen in Pass. anim. I, 21, 22, 24, auch Medit. VI.

2) So an unzähligen Stellen. Auch „tota compago organorum“ oder „compages organorum“ findet sich öfters z. B. Pass. an. I, 30. Ep. I, 8.

des Oceans beständig an die glandula schlagen und jeder derartige Wellenschlag an die Eichel in der Seele eine Empfindung auslöst u. s. f. Man blicke ferner auf das den ganzen Leib durchziehende Nerven- und Muskelgewebe, auf deren leichte Affection und Reizvermittlung zum Centralorgan und zur Seele selbst u. s. f., so findet man, wie diess Alles in die Beobachtungen eines Descartes aufgenommen und in's System hineingezogen werden musste.

Bei der systematisirenden Beobachtung der inneren Leibesorgane ergab sich ihm in Hinblick auf den Verlauf der diesen Organen dienenden Nerven eine Scheidung der inneren Sinne in zwei Hauptgruppen, deren eine das materielle Substrat für die verschiedenen, sogenannten natürlichen Triebe und Begehrungen (appetitus naturales) bildet, und aus deren anderer jene Perceptions- und Passionszustände hervorgehen, welche wir Leidenschaften im eigentlichen Sinne heissen (passiones animae). Jede der beiden Gruppen haben wir einzeln zu zerlegen wie als Ganzes darzustellen, und endlich auch nach ihrem gegenseitigen Verhältniss zu bestimmen und diess wieder im Anschluss an das Ganze.

D. Die inneren Sinne im Einzelnen.

I. Appetitus naturales.

Die physiologische Basis für die natürlichen Triebe sieht Descartes in jenen Nerven, welche zu Magen, Schlund, Kehle und den anderen inneren, zur Befriedigung natürlicher Bedürfnisse bestimmten Theilen gehen.[1]) Werden diese Nerven afficirt, so lösen sie in der Seele eine Empfindung und Vorstellung von inneren leiblichen Zuständen aus. Die bezeichnetsten hievon sind die des Hungers, Durstes und anderer leiblicher Begehrungen. Hiezu rechnet Descartes noch die Empfindungen (mehr allgemeiner Art) des Schmerzes, Kitzels, des Wohl- oder Uebelbefindens, und aller Affectionen in den einzelnen Gliedern, welche die Seele desshalb nicht als Objecte extra nos percipirt.

---

1) Pr. phil. IV, 190. Nempe nervi, qui ad ventriculum oesophagum, fauces aliasque interiores partes, explendis naturalibus desideriis destinatas, protenduntur, faciunt unum ex sensibus internis, qui appetitus naturalis vocatur.

Den physiologischen Vorgang im Einzelnen betreffend, lässt Descartes durch eine saure Flüssigkeit im Grunde des Magens alle dahin gelangten Speisen auflösen, zertheilen, erwärmen und verbreiten. Findet diese Magensäure nicht hinreichenden Nahrungsstoff zur Bearbeitung, so werden Magen und Nerven selbst von ihr angegriffen und dieser Nervenreiz, zu Gehirn und Seele geleitet und von dieser aufgenommen, erzeugt die Vorstellung und Empfindung des Hungers.[1]) Und aus der sogenannten chemischen Beschaffenheit, welche die Magenflüssigkeit gegenüber den verschiedensten Speisen besitzt, leitet Descartes den Appetit zu einer bestimmten Speise ab, d. h. jene Speise, welche von der Magenflüssigkeit leichter gelöst werden kann, wird vom Magen mehr begehrt, als eine andere.[2]) — Ein sehr grosser Theil dieser Flüssigkeit steigt beständig im Schlunde zur Kehle empor. Können diese Organe nicht mehr mit Flüssigkeit bespült werden, sondern nur mehr in Form von Luft oder Dunst, so erleiden die Schlundnerven dadurch eine aussergewöhnliche Affection, welche in der Seele das Gefühl des Durstes hervorruft.[3])

Aus der Abhängigkeit der regsamen Lebensgeister vom Blute, und dieses von den Speisen und den verschiedenen Functionen der einzelnen Theile, welche vom Blutlaufe ergriffen werden, schöpft Descartes das reichhaltigste Material für seine Erklärungen innerer leiblicher Zustände,[4]) wenn er gleich dasselbe in's Einzelne nicht verwerthet. Aus der Mischung des Blutes mit trockener Luft, führt er an, werden die Lebensgeister lebhafter und bewegter (ib. a. 58); bei einer normalen Function der Leber secernirt das Blut reichliche, aber gleichmässig bewegte Lebensgeister (ib. a. 59), wogegen die Function der Galle diesen ein höheres Mass von Regsamkeit und Ungleichheit in ihrer Bewegung verleiht (ib. a. 60); entgegengesetzt der Gallenfunction wirkt die Milz (ib. a. 61). Jedwede Alterirung

---

1) de homine IV, 52. . . . atque hac ratione anima unita huic machinae generalem ideam famis concipiet.

2) de hom. IV, 52. Et si liquores isti sic dispositi sint, ut magis in unum quam in alium cibum agant, quemadmodum communis aqua fortis facilius metalla quam ceram solvit, etiam peculiari quodam modo nervos stomachi afficient atque anima hinc appetitum sentiet, unos potius quam alios cibos comedendi.

3) de hom. IV, 53.

4) de hom. IV, 57.

in Blut und Lebensgeistern hat aber auch andere Empfindungen und Vorstellungen zur Folge, welche immer in einer entsprechenden Beziehung zu ihrer Ursache bleiben.

Ganz consequent und analog dem inneren Vorgang der äusseren Sinneswahrnehmung vollzieht sich auch die innere sinnliche Perception durch eine doppelte Action (eine reale und ideale), nämlich durch die Aufnahme der körperlichen Affection in die Seele und durch deren übereinstimmende Reaction, worin dann die Wahrheit der Perception begründet ist.

Es bedarf hier einer kurzen Exposition darüber, inwiefern die natürlichen leiblichen Strebezustände (appetitus naturales), denen doch ihrem Begriffe nach der Character der Activität innewohnt, zu Passionen der Seele werden können. — Beim Sehen, Hören u. s. f. erweist sich die Seele beim ersten Blick receptiv und insofern nach der Bestimmung des Descartes passiv. Aber beim Verlangen und Begehren nach dem ihr Zuträglichen und Nothwendigen scheint die Seele um so weniger passiv sich verhalten zu können, als ja die Seele das empfindende Subject ist. — „Animam sentire, non corpus“ [1]) ist stehender Satz für Descartes. — Indess hat Descartes auch hier die richtige Verbindung und Trennung der Gedanken vollzogen. Das leibliche Drängen und Begehren enthält nämlich nicht nur durch ihre affective Beziehung zur Seele für diese eine Passivität, sondern ist als solches, als appetitus comedendi et bibendi etc. toto genere verschieden von dem Verlangen der Seele nach den Leibesbedürfnissen, von der voluntas comedendi etc. Diese ist reine Seelenthätigkeit (distincta, clara cogitatio), jener eine verworrene Denkart (confusa cogitatio).[2]) Dass aber doch diese Art passiven Seelenzustandes mit dem Ausdruck der Activität, appetitus, bezeichnet wird, kommt daher, dass meistens mit dem leiblichen Begehren das geistige Verlangen (voluntas oder appetitio) begleitet [3]) ist.

Endlich erblickt Descartes in jenen ganz kleinen Nerven, welche vom Gehirn zum Herzen und dessen Umgebung verlaufen eine weitere physiologische Basis und Quelle, aus welcher eine neue Reihe ge-

---

1) Dioptr. IV, 1.

2) Pr. phil. IV, 190 . . . quas mens non habet a se sola, sed ab eo quod a corpore, cui intime conjuncta est, aliquid patiatur.

3) Pr. phil. IV, 190.

steigerter Empfindungen und psychischer Zustände bis hinauf zu deren höchster Form und Spitze, den menschlichen Leidenschaften entspringt.[1]) Wir haben diese psychischen Erscheinungen besonders aufmerksam darzustellen, da aus ihnen, als Frucht unserer ganzen bisherigen Abhandlung, der Kernpunkt der Descartes'schen Psychologie, nämlich die menschlichen Leidenschaften hervorgehen soll.

Hiebei wird eine richtige Auswahl und Benützung der Schriften unseres Autors von besonderer Bedeutung. Man muss wissen und im Auge behalten, dass Descartes erst in seinen letzten Jahren und auf besondere äussere Veranlassung hin — es war die Prinzessin Elisabeth — ex professo sich psychologischen Fragen zuwendete.[2]) In den Meditationen und den kritischen Erörterungen darüber besitzen wir für unseren momentanen Bedarf nur wenig speculatives Material; mehr Stoff, aber nur empirisch gewonnenen, liefert uns der Tractat de homine; Beides zusammen und schematisch geordnet finden wir in der Principienlehre; — in allem Bisherigen aber mangelt die innere Ordnung und Begründung, die wir vor Allem zum sicheren Fortgang in der Entwicklung brauchen. Und dieses Material beschafft uns Descartes erst 1645, wo er in Briefen an Elisabeth, besonders Ep. I, 8 und 11 und im unmittelbar darauffolgenden Tractat de passionibus animae Licht und Ordnung in die Sache bringt. Darnach haben wir das psychologische Material im Folgenden zu bearbeiten. Als Ein- und Ueberführung in diese abschliessende Untersuchung diene die Vorlage des aus den Entwürfen Descartes' entnommenen Planes und Gedankenganges.

Die vorgeführten sieben Sinnesorgane erweisen sich sämmtliche als Receptacula für alle Vorgänge ausserhalb und innerhalb des menschlichen Organismus. Sie alle, unter sich und mit dem Centralorgan dem Gehirn im engen Zusammenhang, leiten die empfangenen Einwirkungen nach Letzterem hin, wo sie als Spuren zurückbleiben und die Grundlage des Gedächtnisses bilden, während sie als

---

1) Pr. phil. IV, 190. Nervuli vero, qui ad cor et praecordia, quamvis perexigui sunt, faciunt alium sensum internum, in quo consistunt omnes animi commotiones, sive pathemata et affectus ut laetitiae, amoris, odii et similium.

2) Siehe oben Seite 92 und Ep. I, 29 aus dem Jahre 1643. und Ep. ad C. L. R. p. 128 d. Opp. philos. Ep. I, 11. Juni 1646: ejusmodi primam tantum delineationem institui. — Vgl. J. Millet, Descartes, son histoire et sa philosophie (depuis 1637) tom. II. p. 261 e. s.

materielle Bewegungen in die Sphäre der Lebensgeister eindringen, diese in verschiedene Bewegungen versetzen und dadurch zur glandula und Seele gelangen. Aus dem im Gedächtniss aufgespeicherten Material und dem manigfachen Bewegungsspiel der Lebensgeister bildet Descartes den Stoff zu den phantastischen Gestalten, oder passiven Phantasien. — Sowie sich Descartes der Beobachtung der qualitativ oder quantitativ verschiedenen Grundströmungen der Lebensgeister zuwendet, entdeckt er hierin die physiologische Basis der verschiedensten menschlichen Affecte und Anlagen. Der Strom der Lebensgeister, insofern er in aussergewöhnlicher Fluth und Aufregung gegen die Seele gerichtet ist, wird endlich zum Boden, auf dem alle menschlichen Leidenschaften entspringen.[1])

Zufolge dieses Constructionsplanes schieben sich Gedächtniss und passive Phantasie (phantasmata) sachlich zwischen die natürlichen Begehrungen und die Affecte und Leidenschaften hinein und müssen desshalb in der Darstellung hier ihre Stelle finden.

a. Das Gedächtniss.

Beim Gedächtniss ist es nothwendig, eine passive und active Seite zu unterscheiden, oder das Vermögen der Materie, Eindrücke aufzunehmen und festzuhalten (retentio) gesondert zu halten vom Vermögen der Intelligenz, die festgehaltenen Perceptionen frei zu reproduciren, wodurch das Gedächtniss erst actualisirt (Erinnerung) wird.[2]) Diese doppelte Seite hat Descartes wohl unterschieden.[3]) Selbstverständlich gehört hieher die passive Seite der memoria, welche sich als materielle Bestimmung erweist und das Substrat für die Bethätigung der Seele im Erinnerungsact (recordatio) bildet.

Die physiologische Voraussetzung und den Sitz des Gedächtnisses findet Descartes zunächst in der Masse und Struktur des Gehirnes

---

1) Vgl. den an Prinzessin Elisabeth gegen Ende September 1645 gerichteten Brief (Ep. I, 8), worin er p. 17 auf genaue Erwägung bezüglich der Affecte dringt und obigen Gedankengang und die Eintheilungsmotive am Besten wohl mittheilt. Cf. Pass. an. I, 21—27.

2) Vgl. Joh. Huber, das Gedächtniss. München Ackermann. 1878.

3) Ep. II, 38. Sed praeter hanc memoriam, quae a corpore pendet aliam prorsus spiritualem agnosco, quae ab anima sola pendet. cf. Ep. II, 6 (vom 29 Juli 1648).

und zwar in dessen innerer Fläche.[1]) Das Gehirn eignet sich hiezu wegen ihrer Weichheit und Flexibilität ganz besonders und dessen Structur anlangend, so lässt Descartes das Gehirn als ein zartes Nervengewebe erscheinen, welches Intervallen sowohl in den Nerven selbst, als auch zwischen denselben bestehen lässt. Diese Zwischenräume werden beständig von den Lebensgeistern erfüllt und durchströmt und dadurch verschieden erweitert und umgebogen je nach der Stärke der äusseren Eindrücke. Diese Bestimmungen gelingen aber nicht auf's Erstemal, sondern erlangen eine bleibende Gestalt erst in Wiederholungsfällen. Jeder äussere Eindruck hinterlässt im Gehirn eine Spur, welche durch Erneuerung ihres Eindruckes zur bleibenden Form sich befestigt. „Atque in eo memoria consistit" — schliesst Descartes seine Erklärung.[2]) — Die Gehirnspuren, vestigia, welche Descartes einmal mit Papierfalten vergleicht,[3]) sind also nur jene Poren des Gehirns, durch welche die Lebensgeister mehrmals ihren Lauf genommen haben und welche sich daher leichter den nachströmenden Geistern öffnen als andere Poren.[4])

Inwiefern aber liegt in diesen Residuen eine Ursache zur Bestimmung der Seele? Indem, exponirt Descartes, die Lebensgeister die öfters gemachten Wege leichter finden, als andere, rufen sie in der Eichel eine besondere Bewegung hervor, welche der Seele denselben Gegenstand vorstellt,[5]) (wie früher nämlich) und die Seele erkennen lässt, dass es derselbe Gegenstand sei, dessen sich die Seele erinnern will. Diesem ganzen Vorgang liegt das bekannte Gesetz zu Grunde: dass Leib und Seele derart verbunden seien, dass, wenn eine körperliche Handlung einmal mit einem bestimmten Gedanken verbunden war, späterhin das Eine das Andere hervorruft.[6]) —

---

1) Zu tr. de hom. P. V, 71 bemerkt der Commentator Ludov. de la Forge: Pars interior cerebri est quidem sedes memoriae primaria, sed non sola ex mente autoris, quam in ceteris ipsius scriptis videre est. Cf. ibid. a. 72. Ep. II, 36; II, 38. — Resp. V, p. 216.

2) de homine P. V, a. 72. Pass. an. I, 42.

3) Ep. II, 32. Sed quantum ad species quae in memoria asservantur illas non aliter concipio, quam ad instar plicarum charta semel complicata permanentium. — In de hom. a. 72 sind die vestigia als „dispositio aliqua in filamentis, ex quibus pars cerebri composita est" bezeichnet.

4) Pass. an. I, 42.

5) Pass. anim. I, 42.

6) Pass. anim. III, 136 (Ideenassociation).

Im Tractat. de homine P. V, 81[1]) betont es Descartes, dass auch die vestigia oder impressiones memoriae eine der vielen Bestimmungsursachen der glandula und damit auch der Seele seien und in ihnen es liege, dass zur Herstellung des Gedächtnisses an Vergangenes keine eigene Affection der Sinne nöthig sei, sondern nur, dass die Lebensgeister auf Gedächtnissspuren treffen. — Diese Spuren behalten nämlich als Eindrücke in die nervöse Gehirnsubstanz eine stete Spann- und Triebkraft[2]) und bleiben als solche stets Reizmittel für die Seele und beständige Repräsentanten früherer Vorstellungen. Hieraus erklärt auch Descartes die Thatsache, dass Vergangenes bisweilen von selbst sich einstelle und vor die Seele trete[3]) und schon bei leiser Anregung von Aussen zum Act der Erinnerung dränge.

Die Actualisirung des Gedächtnisses, die factische Erinnerung der Seele kommt aber erst durch das Hinzutreten des idealen Vorganges zu Stande, oder, wie Descartes sagt, durch die Hinwendung der Seele zu den Spuren früherer Eindrücke (wobei die erkennende und vergleichende Seele diese Perceptionshandlung als eine auf dem Grunde früherer ruhende erkennt) und durch Aufnahme (Anpassung) der Reizspur.[4]) —

Descartes geht in der Erforschung des Gedächtnisses noch weiter. Er erweitert die materielle Basis desselben. Nur in hervorragender Weise ist ihm das Gehirn der Sitz des Gedächtnisses (praecipue in tota cerebri substantia); bei tölpelhaften Menschen ist er geneigt, die

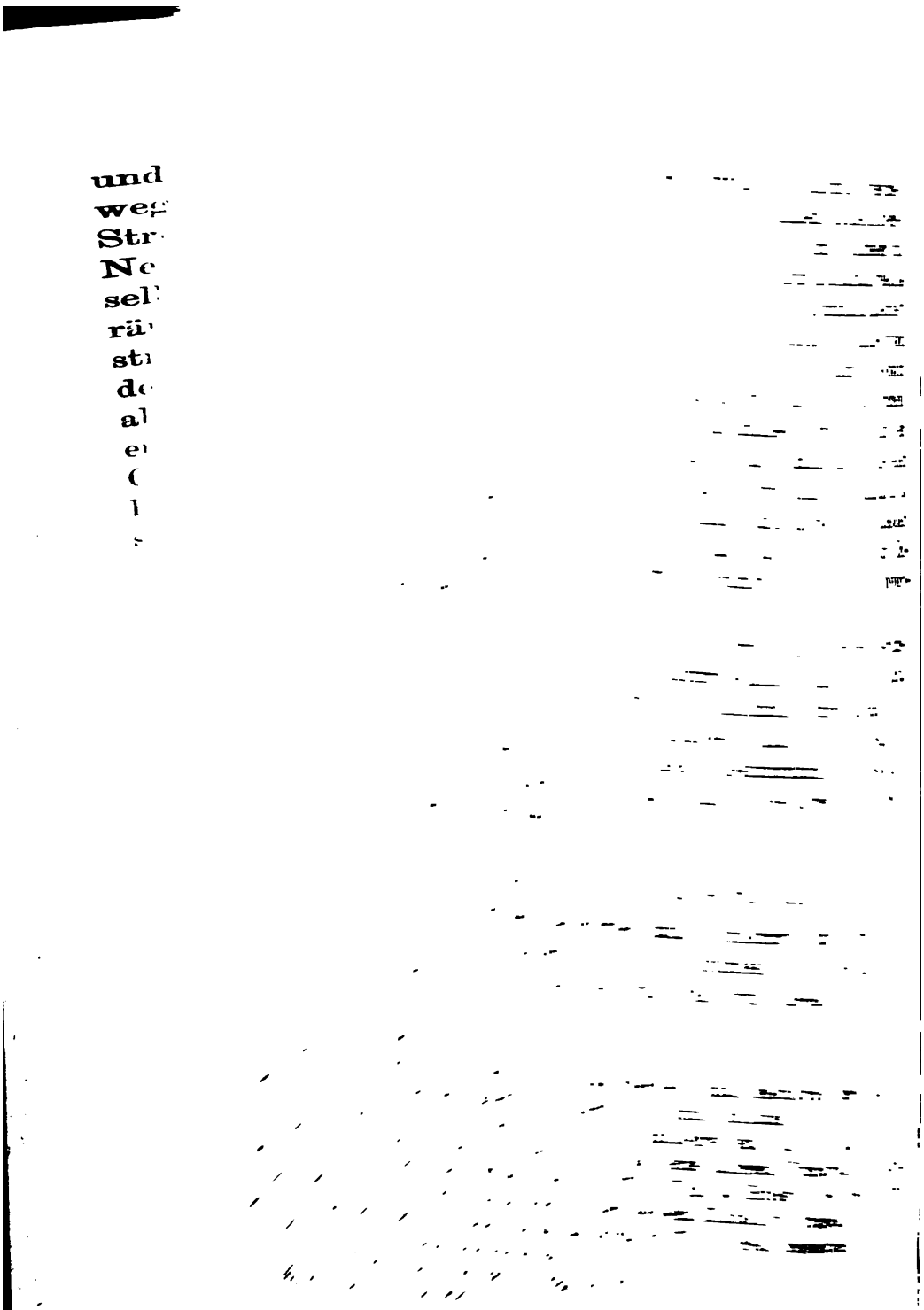
---

1) Cf. Ep. I, 8.

2) Ep. I, 8. Vicissim hae impressiones vim habent excitandi in anima cogitationes a voluntate minime pendentes.

3) de homine P. V, 81. Et hinc fit, quod res praeteritae aliquando in mentem redeant quasi fortuito et absque eo quod memoria ab ullo objecto, quod sensum afficiat, multum excitata fuerit.

4) Resp. V. p. 216. Ad recordationem enim cogitationum, quas mens habuit, quamdiu corpori est conjuncta, requiritur, ut quaedam ipsarum vestigia in cerebro impressa sint, ad quae se convertendo sive se applicando, recordatur. — Ep. II, 40 (d. 1640): Quantum vero ad ea quae recordamur id fit non solum vi impressionum ab infantia acceptarum, sed praecipue ex illorum repetitione et renovatione, illa saepius in memoriam revocando. — In Ep. II, 6 (d. 29. Juli 1648) fordert Descartes ausser einem früheren Reiz und seiner Spur im Gehirn: ut agnoscamus, cum secunda vice occurrit hoc ideo fieri, quod antehoc a nobis fuerit percepta.



. bald weniger in sich aufnehmen und ganz regellos zur Seele . So entstehen die Chimären und Hippogryphen in den Ein- ;en Wachender wie Träumender, welche den Seelenblick nach . frei und gesetzlos schweifen lassen. Die Gehirnspuren und ebensgeister sind also die Factoren aller phantastischer Vor- gen.[1])

ffenbar hat Descartes hier abermals eine im Ganzen richtige .uung gegeben und namentlich den Zusammenhang der Phan- stalten mit dem Gedächtniss so richtig erkannt, wie ein ner Denker nicht anders bestimmen konnte. „Die Phantasie ., sagt Huber,[2]) als Grundlage, als Voraussetzung und Material immer vorausgehender Wahrnehmungen." „Aus dem thatsäch- in Wahrnehmungen uns Gegebenen ziehen wir Folgerungen auch die schöpferischeste Phantasie arbeitet mit dem — im chtniss aufgespeicherten, würde Descartes hinzusetzen, — Material Wahrnehmungen, welches sie in kühner Weise combinirt und ue, in unserer Erfahrung nicht gegebenen Gestaltungen führt." Descartes bestimmt weiterhin auf das klarste: a. inwiefern die tasmata für die Seele einen passiven Zustand herbeiführen; und ie sich dieselben zu den Vorstellungen aus der sinnlichen Wahr- mung verhalten.

Die Phantasiegestalten haben nach Obigem ihren Entstehungs- nd in Gehirnspuren und in den Bewegungen der Lebensgeister, i tauchen mit vereinigter Macht von selbst aus ihrem Grunde auf l treten bestimmend, ohne Wissen und Wollen vor die Seele. e Seele verhält sich vorerst als Zuschauerin, also passiv, bis sie t ihrer Denkkraft selbstthätig die fremden, regellosen Gestalten herrscht,[3]) und insofern hierbei die Seele frei bestimmend und mbinirend auftritt, entsteht erst die active Seite der Phantasie.

---

1) de hom. V, 82. Pass. anim. I, 21. — Ep. I, 8: Eae vero (cogitationes), uae non pendent nisi ex vestigiis, quae priores impressiones in memoria reli- uerunt atque ex ordinaria spirituum agitatione, sunt phantasmata, sive dor- mientibus nobis obversentur, sive experrectis, cum anima se ad nihil per se determinando impressiones, quae in cerebro sunt, segniter sequitur.

2) Gedächtniss. S. 8.

3) Ep. I, 8. — Anima impressiones segniter sequitur. — Pass. anim. I, 21 (phantasiae accidunt), cum cogitatio nostra negligenter vagatur, nulli rei sese addicens.

Descartes unterscheidet beide Arten ausdrücklich,[1]) und bemerkt über die passiven: a quibus (sc. den activen) tamen differunt in eo, quod voluntas nostra in illis formandis non occupetur, unde non possunt reponi in numero actionum animae.[2])

Hieraus bestimmt sich auch das Verhältniss der Phantasiebilder zu den Anschauungsbildern. Beide Arten haben eine gemeinsame active Beziehung zur Seele; aber Erstere entbehren wegen ihrer unbestimmten und complicirten Entstehungsursache der Bestimmtheit, Frische und Klarheit der Letzteren und verhalten sich zu diesen wie eine verschwommene Copie zum Original, oder wie deren Schatten.[3])

Indem Descartes von den bisherigen materiellen Voraussetzungen eine weitere fallen lässt, also vom äusseren Object, von den Nervenfunctionen und von den Gehirnspuren absieht und lediglich auf das bunte und gewöhnliche Spiel und Treiben der Lebensgeister blickt, gewinnt er damit eine andere, neue Grundlage für psychische Zustände und Vorgänge, die bereits an der Schwelle der höchsten Seelenerscheinungen stehen. Es sind diess die verschiedenen Temperamente, Affecte und Neigungen des Menschen, die wir gesondert, wie in ihrem innigen Verhältniss zu den menschlichen Leidenschaften hier behandeln.

c. Die Temperamente.

Descartes befasst unter dieser Collectivbezeichnung alle psychischen Zustände, welche wir einzeln mit: Inclinationes naturales, ingeniorum et morum diversitas, propensiones, habitus, indoles wiedergeben würden.[4]) Er scheidet dieses Gebiet noch ausdrücklich von dem der Leidenschaften aus und gibt demselben einen disponirenden Charakter für Letztere,[5]) während es selbst vorbereitet und angelegt ist in allen

---

1) Pass. an. I, 20, 21. als imaginationes, quae per animam formantur von den imaginationes, quae pro causa habent solum corpus.

2) Pass. an. I, 21.

3) Pass. an. I, 21, 26.

4) de homin. a. 56. Ep. I, 8.

5) Ep. I, 8. Denique quando cursus spirituum ordinarius talis est, ut agitationes plerumque tristes aut laetas aut similes alias excitet, id non tribuitur passioni, sed indoli sive temperamento ejus, in quo excitentur. — ibid. Confunduntur etiam nonnumquam propensiones sive habitus, qui ad passionem

vorausgehenden Organisationsstufen mitsammen, so dass das psychische Terrain der Temperamente und Affecte als Resultat des gesammten (bisher uns vorliegenden) physiologischen Prozesses im Menschen, als Ergebniss aller ihnen vorausgehenden sinnlichen Perceptionsarten (äusserer wie innerer) erscheint. Descartes bedient sich zur Versinnlichung seiner diesbezüglichen Vorstellungen eines eleganten Vergleiches.[1]) Die Harmonie, die durch ein Tonwerk z. B. Orgel hervorgebracht werden kann, ist äusserlich nicht blos bedingt von Luft und Pfeifen, sondern auch noch wesentlich von einer bestimmten Vertheilung und Einführung der Luft in die Pfeifen, „Ita notari velim, functiones, de quibus hic loquimur, nullo modo pendere ab externa figura omnium illarum partium visibilium, quae Anatomici in cerebri substantia distinguunt neque a figura ejus ventriculorum: sed solummodo a spiritibus e corde venientibus, a poris cerebri per quos transeunt spiritus et a modo, quo distribuuntur per hos poros.“[2])

Als letztes und nächstes Organ zur Herstellung dieser Gesammtstimmung des menschlichen Organismus (besser Mechanismus) erscheinen, wie oben angeführt,[3]) jene kleinen zum Herzen gezogenen und um die Herzöffnungen und Herzgegend concentrirten Nerven. Diese Nerven, namentlich die am sogenannten ostium venosum (atrio-ventriculare) und am ostium aorticum inserirten, gleichen den Registern des Tonwerkes und bestimmen die Tonstärke, während die Qualität des durch diese Herzöffnung eintretenden und entsteigenden Blutes die Qualität des Tones disponirt, die Grundart und Stimmung der Harmonie, das Moll oder Dur bestimmt und physiologisch begründet, sowie disponirend für das Wirken des kleinen Herznervens sich verhält.[4]) Beides hinwiederum ist disponirend wirksam für die Art

---

aliquam disponunt, cum ipsa passione, quod tamen distinctu facile est. de homin. a. 56.

1) de homin. P. IV, 55. In diesem Vergleich der menschlichen Leibesmaschine mit einem Orgelspiel entsprechen die äusseren Objecte den Fingern des Organisten, die Windkästen dem Herzen und den Arterien, und selbstverständlich die Luft den Lebensgeistern.

2) de homin. IV, 55.

3) Als zweiten sogenannten inneren Sinn. Pr. phil. IV, 190. de homin. IV, 54.

4) de homin. IV, 54. Similiter cum sanguis, qui cor ingreditur, purior est et subtilior et facilius accenditur ibi, quam communiter solet, nervulum,

(quantitativ wie qualitativ) der Strömungen der Lebensgeister, von denen wir ja längst wissen, dass sie wie verschiedene Saiten verschiedene Töne, wie verschiedene Boten verschiedene Nachrichten der Seele übermitteln. Und aus der bestimmten Art, in der die Lebensgeister die Bestimmtheit des ganzen Leibesmechanismus repräsentiren und der Seele präsentiren, erfolgt auch für die percipirende Seele die Grundart ihrer Perceptionen überhaupt. Die Seele wohnt nach Descartes nicht, wie nach Platon in einem finsteren Kerker und traurigen Verliess, sondern als Königin in einem Palast, und steht durch ihre überaus dienstbaren Geister im lebhaftesten Verkehr mit allen Hausgenossen nicht nur, sondern mit dem ganzen Lande, ja auch mit dem Auslande. Und wie anderseits ein mit seinem Volke innig verbundener Regent durch seine Minister die Gesammtstimmung seiner Regierten vernimmt und darnach selbst gestimmt wird: so erhält die Seele durch ihre wachsamen und allgegenwärtigen Lebensgeister genauen Rapport von allen Vorgängen in ihrem Leibe und in dessen Grenzgebiet, und wird sie selbst nach Vernehmung des Gesammtrapportes in eine angemessene Stimmung versetzt.

Wir können nunmehr über den Sinn und die Bedeutsamkeit der Descartes'schen Auffassung der menschlichen Temperamente und Affecte nicht weiter zweifeln. Nochmals: Der regelmässige, sozusagen alltägliche Lauf der Lebensgeister (cursus spirituum ordinarius, Ep. I, 8) ist bei Descartes ein rein physisches, von aller Seelenthätigkeit unabhängiges Ergebniss, er resultirt nur aus der qualitativen und quantitativen Beschaffenheit aller einzelnen Leibesorgane, wie auch aller äusseren in den Organismus aufgenommenen Stoffe,[1]) und es würde eine vollendete Analyse des Lebensgeisterlaufes die tausend Componenten und Fäden aufzeigen, durch welche der menschliche Leib in sich zusammengefügt und mit der Aussenwelt verknüpft ist. Descartes sieht im regulären Lauf der Lebensgeister die leibhaftige Formel für den Gesammtstand der äusseren Seiten und Dinge im Menschen, mögen wir denselben natürliche Anlage, Charakter, Gemüth,

---

qui ibi circa ejus orificia est, eo modo disponit, qui requiritur ad sensum laetitiae excitandum et eo modo, qui ad sensum tristitiae requiritur, quando hic sanguis contrarias prorsus qualitates habet.

1) Siehe die Ausführungen im tr. de hom. I, 14, IV, 57—62. Pass. anim. I, 15.

Temperament, allgemeine Strebung oder wie immer nennen. Descartes sagt: „ea omnis ingeniorum et morum diversitas, quae in nobis est sive omnes inclinationes naturales in hac machina repraesentantur“ nämlich durch die verschiedenen Weisen der Fülle und Bewegung der Lebensgeister,[1]) — aber mit dem bedeutsamen Zusatz: „quatenus saltem a constitutione cerebri aut peculiari animi affectu non pendent.“[2])

Also nicht die psychischen Zustände von Gemüth, Temperament u. s. w. in unserem Verstande sind in obiger Formel gegeben, es ist vielmehr damit die physische, rein leibliche Seite noch gar nicht überschritten. Wohl aber ist das Material für die psychische Grundstimmung im Menschen, den sogenannten „tonus psychicus“ in Obigem bestens zubereitet.[3]) Nämlich: Wenn mit einem derart organisirten und disponirten Mechanismus, wie der menschliche Leib ist, eine Seele (substantia cogitans) in nähere Verbindung tritt, so kann ihr der Leib nur vorgestellt werden wie er ist. Nun hat Gott mit einem Menschenleib factisch eine Seele innig und eng verbunden, und ihr also den ganzen Mechanismus zur Perception gegeben. Und sowie die Seele, wie es unvermeidlich ist, von ihrem angetragenen Gute Besitz ergreift, und sich mit der Totalität aller leiblichen Zustände in übereinstimmende Beziehung setzt durch Aufnahme der gesammten leiblichen Energie, welche in den Lebensgeistern geboten ist, in ihre eigenste innere Macht, wird in der Seele eine genau entsprechende Gesammtempfindung ausgelöst, welche durch angemessene Reflexbewegungen der Lebensgeister und Muskeln in Mienen und Geberden, in Handlungen und Denkart u. s. w. zum Ausdruck gelangt.[4]) Dadurch ist die leibliche Grundstimmung in

---

1) de homin. IV, 56.

2) ibid. IV, 56.

3) Vgl. Maudsley, Physiologie und Pathologie der Seele u. s. w. S. 142 u. f. wo der psychologische Ton als „die Totalität aller Einwirkungen, Reize und Reactionen, welche als organisirte Fähigkeiten in die Constitutionsorgane übergehen“ gefasst wird. — Wer von hier aus einen vergleichenden Blick auf die heutigen psychologischen Bestrebungen der „Völkerpsychologie“ (Lazarus, Steinthal) und „psychischen Mechanik“ (G. Glogau' Habilitations-Vorlesung in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik Bd. 75. Z. 1—29) wirft, kann unschwer schon bei Descartes Anknüpfungspunkte und Ansätze in Menge finden.

4) Diese Reflexbewegungen beruhen bei Descartes auf einer „dispositio

eine psychische, geistige umgesetzt, der tonus physicus zum tonus psychicus gesteigert und jene Tonart hergestellt, welche die gesammte Seelenstimmung und das ganze Gefühlsleben des Menschen beherrschend durchzieht. — Die leiblichen Zustände unseres Wohl und Weh gestalten sich darnach zu den Affecten von Lust und Leid, Heiter und Betrübt u. s. w.

Um von diesem allgemeinen Princip zur Ableitung der hauptsächlichsten psychischen Zustände, wie sie in verschiedenen Individuen verschieden zu Tage treten können, zu gelangen, deducirt Descartes die Reihe der Affecte nicht aus einem obersten Gegensatze in denselben, gleichsam den beiden Contrapunkten der möglichen Seelenstimmungen des Menschen, sondern er blickt ganz consequent auf die möglichen realen Unterschiede in den Lebensgeistern selbst. Und er findet hiebei vier Grundunterschiede, als physische Basis aller möglichen psychischen Stimmungen. Die Lebensgeister können sein:

a) copiosiores vel pauciores; können führen
b) partes crassiores vel tenuiores,
c) partes magis minusve agitatas und
d) magis vel minus aequales inter se una vice quam alia.[1])

In einer aussergewöhnlichen Fülle der Lebensgeister findet Descartes die physische Disposition für: bonitas, liberalitas und amor; in ausserordentlicher Kräftigkeit und Gröbe der Lebensgeister sieht er die Quelle für Selbstgefühl und Muth der Seele (confidentia, audacia). Die in Gestalt, Grösse und Kraft gleichhaltigen Geister bedingen constantia; wie ein rascheres Tempo in deren Bewegung promptitudo, diligentia und cupiditas hervorrufen. Seelenruhe oder Gemüthsruhe haben Gleichmässigkeit in dem Laufe der Geister zur Voraussetzung. Aus der gegentheiligen Beschaffenheit der Lebensgeister folgt dann selbstverständlich im Psychischen auch der betreffende Gegensatz der Affecte z. B. malignitas, timiditas, inconstantia, tarditas und inquietudo etc. Alle weiteren Verschiedenheiten im psychischen Charakter sind von obigen Grundbestimmungen ab-

---

naturalis," wonach jeder Nerv sensu-motorische Qualität besitzt, und werden unbewusst vom „instinctus naturae nostrae" geleitet (de hom. V, 95 und 96), unter welch' letzterem Descartes nur eine von Gott gesetzte teleologische Bestimmtheit der einzelnen Glieder und Theile unseres Leibes versteht (de hom. V, 95).

1) de homin. IV, 56.

hängig und aus diesen zusammengesetzt.[1]) So setzt Descartes das heitere Ingenium zusammen aus promptitudo und tranquilitas, und lässt es durch bonitas und confidentia zur Vollendung sich entfalten. Das traurige Ingenium hat tarditas und inquietudo zu Componenten, malignitas und timiditas als steigerndes Complement. Das zornige Ingenium ist eine Composition aus promptitudo und inquietudo und wird genährt durch malignitas und confidentia u. s. w.

Einer ins Detail geführten Erklärung all' der physisch-psychischen Zustände und Vorgänge werden wir in der Theorie der menschlichen Leidenschaften begegnen. Descartes begnügt sich hier die leibliche Basis und Grundpfeiler für den folgenden Aufbau gegeben und damit das Verständniss für seine ganz neue Art der Erklärung des Seelenlebens vorbereitet zu haben.[2]) — Aber gerade schon in dem Versuche, der die bestimmte und klare Forderung enthält, die Wurzel und Anfänge aller passiv-psychischen Zustände im Leiblichen zu begründen und den leiblichen Factor im Psychischen wohlberechtigt mitspielen zu lassen, liegt eine neue und entscheidende That des Descartes, welche, wie Huxley bemerkt,[3]) vom Geist der fortgeschrittensten heutigen Physiologie noch nicht übertroffen ist. Descartes ist damit von den scholastischen Abstractionen hinweg doch endlich einmal zur Sache selbst, zur Wirklichkeit gegangen, bei der wir bis zur Stunde noch ganz im Sinne Descartes' verweilen.

Wenden wir uns zum nächsten Ergebniss der Descartes'schen Grundlegung des bunten und wechselvollen passiv-psychischen Lebens, so zeigt sich vorerst, dass und warum darin für die Seele ein Leiden bestehe. Die Seele hat ja hiebei die sie determinirende Ursache ausser sich und kann diesen Bestimmungen sich nicht entziehen wegen ihrer engsten Bezugsetzung zu denselben durch Gott. — Das Anprallen der Lebensgeister an die Seele ist dem Descartes der mechanischeste Vorgang und ganz eigentlich ein affectus animi, ein pathema. — Je nachdem dieser Anprall stetig oder discret, als Fluth oder Welle an die Seele schlägt, werden auch constante oder transeunte Empfindungen ausgelöst, entstehen beharrendes Temperament oder vorüberziehende Affecte.

---

1) de homin. IV, 56.

2) ibidem. IV, 56.

3) In seinen: Reden und Aufsätze deutsch von Fr. Schultze, Berlin 1877. S. 318.

Der springende Punkt der ganzen Lehre aber liegt in der Congruenz und Gleichung, in welche Descartes Physisches und Psychisches, den Antheil der Seele und den des Leibes an den Affecten, zu einander setzt. Darauf kommt es uns an, zu wissen, dass Descartes aus den Affecten den Lauf der Lebensgeister zu bestimmen vermag, wie umgekehrt, ähnlich dem Physiker, der aus der Ablenkung der Magnetnadel oder aus der Richtung des weichen Eisens die Stromstärke der magnetischen Kraft herausliest oder aus einer Arbeitsleistung auf die verbrauchte Wärme feste Schlüsse macht. Das Initiale in den Affecten ist ein physischer Vorgang, das Finale ein congruenter, psychischer. Descartes löst das Problem der menschlichen Affecte, so genau als ihm nur möglich, nach den Regeln der Psychophysik.

Was das Verhältniss der Affecte zur Vorstellung betrifft, so ist dieses im Grunde schon oben [1]) bestimmt worden, als wir die Einzelnempfindung im Verhältniss zur Einzelnvorstellung würdigten. Der Unterschied besteht nur darin, dass, weil die Affecte als Empfindungen über das Einzelne hinausgehen auch die dadurch hervorgerufenen Vorstellungen sich bereits den Allgemeinvorstellungen, den Begriffen nähern. Im Uebrigen sind auch die Affecte eine nothwendige Vorstufe und Voraussetzung ihrer bezüglichen Vorstellung. Sie müssen, wie die Einzelnempfindungen zuerst als Effecte in der Seele gesetzt und recipirt sein, um von der erkennenden Thätigkeit der Seele als Objecte percipirt werden zu können. Insofern sehen wir auch hier den von Descartes formell aufgehobenen Unterschied von perceptio und apperceptio — indem er nämlich alle Denkacte in perceptio und volitio befasst und unter erstere sentire, imaginari, pure intelligere etc.[2]) stellt — doch sachlich wieder hergestellt. — Alle affectuosen Seelenzustände, auf welche wir bisher blickten, haben also die entsprechenden Vorstellungen erst zur Folge, und sind nach Descartes von jenen zu unterscheiden, welche umgekehrt von Vorstellungen hervorgerufen werden und zu den Seelenactionen gehören. Der Bewusstseins- (Denk-) Zustand der Seele wird demnach durch die Affecte nicht aufgehoben, was ja nach dem stehenden Satz Descartes': „mens semper cogitat" gar nicht möglich ist, sondern nur

1) Pg. 136 mit besonderer Beziehung auf Resp. ad obj. VI, p. 141.
2) Pr. phil. I, 32.

modificirt, d. h. von einem inneren Object zu einem äusseren hingewendet. Das Denken der Seele, so lange es von äusserer Affection unbelästigt ist, ist immanent und intuitiv, durch körperliche Affection wird es Körperformen zugewendet, wird es imaginativ. Die Affecte, ebenfalls körperlichen Ursprungs, stören somit vorübergehend das Stillleben der Seele, lenken deren thätige Aufmerksamkeit von den Ideen ab und fordern diese für sich; aber bei alldem bleibt der denkenden Seele die Macht und Freiheit, sich nicht ganz, sondern nur theilweise, so weit es nämlich die Herstellung des gestörten Gleichgewichtes in diesem Grenzgebiete erheischt, dem Einfluss der Affecte preiszugeben. Die Seele bleibt noch immer über ihren Affecten.

Gegenüber der schwankenden Stellung, welche die Lehre von den Affecten in den üblichen Lehrbüchern der Psychologie einnimmt, worin nämlich die Affecte bald als unter das Begehrungsvermögen,[1]) bald unter das Gefühl[2]) gestellt sind, finden wir unseren Autor auch hier seine eigenen, festen Wege gehend. Die Affecte haben bei ihm einen fixen Werth und es kann dieser nicht durch Abstractionen und Classificationen bestimmt werden, sondern nur durch Blicke auf die realen, systematischen Vorgänge im Wechselverkehr von Leib und Seele im Menschen, wie wir solche soeben versuchsweise gemacht haben. Die Lebensgeister, als organisches Sublimat, sind ihrem Begriffe nach beständig in einem bestimmten Grade fluctuirend und actuos. Dieser Grad, nach Individuen verschieden, ist deren leibliches Temperament (ingenium, indoles, habitus) und wird durch Reception in die Seele zum psychischen Temperament. Diese Naturanlage ist aber ähnlich dem Ocean, der in seiner Tiefe seine Bestimmtheit (Ruhe oder Strömung) constant erhält, auf seiner Oberfläche dagegen dieselbe beständig wechselt je nach äusseren Einflüssen. Das stille Meer ist oftmals stürmisch erregt, und die stürmische See hat zuweilen ihre spiegelglatte Fläche. So kann auch die allzeit lebendige Quelle der Geister im Menschen in ihrem rastlosen Ver-

---

1) So bei den Antiken und den Scholastikern auch bei Kant (Anthropologie § 72—78. Ausgabe von Kirchmann).

2) So bei Neueren aus der Schule Herbart's. Vgl. Volkmann, auch Hagemann, der etwas bedenklich oft auf scholastischem Boden neuere Forschungen aufzunehmen und zu verwerthen strebt.

kehr mit der mannigfachst gestalteten Körperwelt ihre Grundbestimmung an der Oberfläche wechseln und in besonderer Erhebung und Actuosität an die Seele schlagen — und diese von der Seele recipirt sind die einzelnen Erregungen der Seele, oder die Affecte bei Descartes. Damit gehen wir bereits über die Grenze und beschreiten das hart anstossende Gebiet — der menschlichen Leidenschaften, bei Descartes der Höhepunkt des anthropologischen, der Mittelpunkt des psychologischen Problems. Diess der Grund einer gesonderten und eingehenden Behandlung derselben.

II. Die Lehre von den menschlichen Leidenschaften.

(Passiones animae.)

1. Begriff.

Descartes hat seine Theorie von den Leidenschaften in dem bekannten — in seiner Philosophie das Schwächste, aber für seine Psychologie das Wichtigste — „Traité des passions de l'âme" entwickelt,[1]) und zwar im engsten Anschluss an ethische Fragen, welche er mit der Pfalzgräfin Elisabeth und späterhin mit der Königin Christine von Schweden behandelte.[2]) Der Autor eröffnet seine Schrift mit einer berühmt gewordenen Bemerkung über das Ungenügende, das er in allen früheren Abhandlungen über die Leidenschaften vorfand. In diesem Punkte, spricht er, sei bisher trotz der hohen Wichtigkeit des Gegenstandes so wenig Bedeutendes und Beweiskräftiges vorgebracht, dass er nur dann auf die richtige Bahn gerathen könne, wenn er die Wege der Alten gänzlich verlasse und schreibe, als wenn vor ihm noch kein Mensch über diese Materie gehandelt hätte.[3]) — Diese Bemerkung wurde selbstverständlich dem

---

1) Ueber Veranlassung und Entstehung dieses Tractates zu vergleichen: Ep. I, 8 (vom September 1645). — Ep. I, 9 (Februar 1646). — Ep. I, 10 (März 1646). — Ep. I, 11 (Juni 1646). — Ep. I, 33 (15 Juni 1646) und Ep. I, 34. — Ep. I, 35. (1 Februar 1647). — Ep. I, 119 (15 April 1649). — Cf. J. Millet, Descartes son histoire et sa philosophie (depuis 1637) T. II. Paris 1870. p. 261 e. s. — Kuno Fischer a. a. O. I, S. 239, 264. — Ueber Tendenz desselben ausser Obigem die einleitenden 2 Briefe des Autors und die praefatiuncula interpretis.

2) J. Millet l. c. p. 273. Ce traité a pour complément naturel la dissertation sur l'amour, que Descartes envoya à la reine de Suède en 1647.

3) Pass. anim. I, 1.

Descartes auf das übelste vermerkt und diess namentlich von einer Seite her, welche in der Leidenschaftslehre des Aquinaten bereits eine unübertreffliche Originalleistung gefunden hatte, wenn sie auch freilich gegen Descartes' diessbezügliche andere Anschauung nur die wohlfeile Gegenbemerkung vorzubringen wusste, dass Descartes sich eben nur in crassester Unwissenheit über die vorzeitlichen, philosophischen Leistungen befunden habe, und nebenbei noch sich einen vorurtheilsfreien Blick nicht zu bewahren vermochte.[1])

Obgleich wir von derartiger nichtssagenden Polemik keine Freunde sind, nehmen wir gleichwohl auch Notiz von dem allerdings provocirenden Satze des Descartes, aber nicht, um daraus allein Lob oder Tadel zu machen, sondern, weil uns dieses kühne Wort gespannt macht und verpflichtet auf die eigene Leistung des Neues verkündenden Autors mit um so sorgfältigerem Blicke zu schauen und dieselbe zu würdigen. Hernach mag und kann ein vergleichender Blick auf die früheren gleichbezüglichen Arbeiten geworfen und eine Schätzung des Werthes von beiderseitigen Leistungen getroffen werden. — Wir geben demnach als Antwort auf obige Einreden vorerst die Analyse des Begriffes, sodann Zweck und Bedeutung, wie solche Descartes den menschlichen Leidenschaften gegeben hat.

Es verdient vor Allem ein auszeichnendes Moment der Descartes'schen Leidenschaftslehre hervorgehoben zu werden, nämlich die physiologische Grundlage der menschlichen Leidenschaften, wodurch diese von den leeren Formen befreit und mit einem erfahrungsgemässen Inhalt erfüllt werden. Zur Descartes'schen Vorstellung von den Leidenschaften gehören ganz wesentlich und als integrale Bestandtheile reale Vorgänge auf der leiblichen Seite des Menschen. Und hiezu müssen gerechnet werden nicht nur alle pathologischen Veränderungen und rein physischen Wechselwirkungen im Leibe selbst, sondern auch dessen mannigfachste Beziehungen und realer

---

1) Vgl. z. B. Fr. Weiss O. Pr. Apologie des Christenthums vom Standpunkt der Sittenlehre. Bd. I. Freiburg. 1878. S. 81. — M. Schneid, Aristoteles in der Scholastik. Eichstädt. Krüll 1875. S. 118. — Da der Standpunkt dieser beiden Autoren ausgesprochenermassen der einseitigst scholastische ist, ihnen also, wie mehreren Anderen, alles Heil in der Philosophie nur von der Scholastik kommt, so kann von denselben weder Verständniss noch gerechte Würdigung einer nicht-scholastischen Doctrin erwartet werden.

Verkehr mit der ihn wirksam umgebenden Körperwelt.[1]) — Indem wir im Bisherigen alle möglichen leiblichen Zustände theils im Ganzen, theils im Einzelnen in ihrem normalen und regulären Verlaufe darstellten und mit der Seele in die engste reale Beziehung brachten, haben wir darin die reale Seite der Empfindungen und sinnlichen Perceptionen gefunden. Als letztes Ergebniss aller leiblicher normaler Vorgänge stellte sich der „ordinarius spirituum cursus" heraus. — Die Lebensgeister, welche wie eine Funktion von dem ganzen menschlichen Organismus betrachtet werden können, sind auch der Index des leiblichen Gesammtbestandes, in dem sie den Kreislauf ihrer Funktionen vollenden. Diese Geister können eine Legion von Ursachen ihrer Strömungen vor sich, aber ebenso eine Legion von Wirkungen nach sich ziehen; immer bleiben sie als Verkehrsmedium zwischen Leib und Seele eine von diesen dependirende Grösse, wenn auch anders vom Leib, und anders von der Seele in ihrem Laufe bedingt. Da nun Descartes den menschlichen Leidenschaften eine leibliche Basis giebt, so werden auch in der Leidenschaftslehre die Lebensgeister hervorragend mitspielen müssen; da ferner die Leidenschaften erfahrungsgemäss nicht zu den normalen und gewöhnlichen Lebenserscheinungen des Menschen gehören, so wird Descartes nicht im „ordinarius spirituum cursus", also auch nicht in den normalen leiblichen Zuständen den körperlichen Producenten der Leidenschaften bestimmen. Er muss entsprechend dem Aussergewöhnlichen und Erregten, das die menschlichen Leidenschaften jeder Zeit zur Schau tragen, auch aussergewöhnliche Erregungszustände im Leiblichen, also vorzüglich auch den Lauf der Lebensgeister als veranlassende äussere Ursachen der Leidenschaften setzen. Und so bestimmt Descartes auch als nächste Entstehungsursache der Leidenschaften des Menschen eine „particularis aliqua spirituum agitatio",[2]) oder „aliquis motus specialis spirituum",[3]) also einen den gewöhnlichen Lauf der Geister übersteigenden Grad ihrer Bewegung. Ebenso bezeichnet er ihre Wirkung auf die Seele als

1) Descartes hat dieses Gebiet beschreibend in seiner Somatologie (tr. de homine), systematisch und auszüglich in s. Pr. philos. P. IV, 188. u. ff. und Pass. anim. I behandelt, und ist von uns in die bisherige Darstellung bereits aufgenommen.

2) Ep. I, 8.

3) Pass. anim. I, 46. cf. ib. 36. 28. 27.

eine aussergewöhnliche, nämlich als „commotio, concussio",[1]) subitanea occupatio, quassatio, percellere, etc.

Descartes untersucht den leiblichen Factor der Leidenschaften noch eingehender. Schon beim Capitel über das Gedächtniss hat, wie wir sahen, Descartes uns aufmerksam gemacht, dass wir die Reception und Retention als allgemeine Funktion der organischen Materie auffassen dürfen. Und darnach hinterlässt jede Einwirkung und jeder Vorgang im Leibe ein Residuum, welches einen weiteren gleichen Vorgang leichter ermöglicht und unter Umständen hervorruft. Um so mehr ist Descartes zur Annahme berechtigt, dass eine aussergewöhnliche Strömung und Erregung der Lebensgeister auch tiefergehende Spuren und damit eine stärkere Reizkraft für die nachfolgenden Gänge der Geister hinterlässt. Diess bedingt, dass jede folgende, zum leidenschaftlichen Ausbruche excitirende Lebensgeisterbewegung in der vorausgegangenen eine stärkende, unterstützende und erhaltende Kraft empfängt. Und diesen Gedanken drückt Descartes aus, wenn er sagt, dass die Erregungen der Seele von einer gewissen Bewegung der Geister nicht nur producirt, sondern auch conservirt und corroborirt werden.[2]) — Mit diesem Gedanken hat sich Descartes einen objectiven Grund verschafft zur Erklärung nicht bloss der Gewalt, sondern auch der geheimen Tiefe und der im Stillen wie Wahnsinn fortwirkenden Macht, die den Leidenschaften allen zu Grunde liegen.[3])

In der über Mass und Gebühr in die Lebensgeister gesetzten Aufwallung — vorderhand noch gleichgiltig, durch welche Umstände sie veranlasst ist —, insofern dieselbe die Tendenz zur Seele hat, hat uns Descartes den leiblichen Factor der menschlichen Leidenschaften gegeben. Ihrer Tendenz folgend haben wir auf den zweiten, geistigen Factor, die Seele zu blicken. Descartes nennt nämlich die Leidenschaften kurzweg: „Passiones animae" und zwar in der Worte eigentlichster, strengster Bedeutung; — d. h. er fasst bei leidenschaftlichen Zuständen die Seele als wahrhaft leidendes Sub-

1) Pass. an. I, 27. 28 u. a.

2) Pass. an. I, 27, 29.

3) Zu vergleichen die im Grunde nicht abweichende Anschauung und klassische Schilderung des Verhältnisses von Affect zur Leidenschaft in Kants Anthropolog. § 73.

ject. Um diese besondere Art des Leidens der Seele von den verschiedenen passionellen Zuständen, welche sich uns in den verschiedenen sinnlichen Perceptionsarten zeigten, zu unterscheiden, darf nur auf den analytischen Weg geblickt werden, den sich Descartes in seinem bezüglichen Schriftchen zur Definition hin gebahnt hat;[1]) — denn von zwei entgegengesetzten Richtungen in der Untersuchung, einer aufbauenden, constructiven in seiner Somatologie, und einer auflösenden in seinem Tractat de passionibus,[2]) gelangt Descartes in den Besitz seines ihm hochwichtigen Begriffes von den Leidenschaften.

Descartes analysirt also: Die Leidenschaften werden nur erkennbar, wenn die seelischen Vorgänge von den leiblichen zuerst genau unterschieden werden. Dieses ist zu bethätigen nach der allgemeinen Regel: Alle im Menschen bemerkbaren Vorgänge, insofern sie auch im Körper als solchen stattfinden können, sind leibliche Vorgänge und alle menschlichen Zustände anderer Art sind seelische.[3]) Princip aller leiblichen Funktionen ist die natürliche, anerschaffene Herzwärme, wie Denken Princip aller seelischen Thätigkeit.[4]) In der denkenden Wirksamkeit der Seele findet Descartes eine active, das Wollen und eine passive, die Vorstellung. Jede dieser Arten hat ihre zwei Unterarten. Das Wollen als rein geistiges Selbstwollen, und das Wollen bezüglich körperlicher Objecte; ebenso die Vorstellung als pura intellectio, und die Vorstellung, welche Körperliches zur Veranlassung und zum Inhalte hat[5]) (imaginatio = unbewusste Empfindungen und bewusste sinnliche Vorstellung). Die Reihe der sinnlichen Vorstellungen scheidet Descartes weiterhin in die ohne Nerven vermittelten, wozu alle phantastischen und träumerischen Vorstellungen gehören und in die durch Nerven vermittelten Vorstellungen; diese Vorstellungsreihe endlich wird nach ihren Objecten und Beziehungen abgetheilt in die Vorstellungen äusserer Gegenstände, innerer leiblicher Zustände, und in jene, welche nur auf die Seele bezogen werden können und deren Effect nur in der Seele selbst

---

1) Pass. an. I, 1—27.
2) Wozu der Entwurf der Begriffsbestimmung in Ep. I, 8 vorliegt.
3) Pass. an. I, 2, 3.
4) ibid. I, 4—17.
5) ibid. I, 18, 19.

empfunden wird. Dahin gehören die Gefühle der Freude, des Zornes und Anderer. Und diese besonderen Arten von Vorstellungen, Empfindungen oder passioneller Zustände sind die Leidenschaften der Seele im stricten Wortsinn.[1]) Ehe aber Descartes zur Definition der Leidenschaften schreitet, hält er zu bemerken für nöthig — freilich nur weil er kurz vorher ein nicht zulässiges Eintheilungsmotiv benützte —, dass alle durch Nerven vermittelten Vorstellungen der Seele auch durch zufällige Bewegung der Lebensgeister repräsentirt werden können, wobei nur ein Unterschied in deren Frische und Deutlichkeit bleibt, welcher Unterschied jedoch bisweilen bis zur Täuschung und Verwechslung sich verwischen kann. Eine solche Täuschung ist aber bei den Leidenschaften nicht möglich. Warum nicht? „Quia tam propinquae et intimae animae nostrae sunt, ut ei sit impossibile illas sentire quin revera sint tales, quales eas sentit".[2]) — Und diese innige Verknüpfung der Leidenschaften mit der Seele kommt, wie wir aus der Somatologie wissen, aus dem heftigen, aussergewöhnlichen Anlauf der Lebensgeister zur Seele, wodurch diese in ihrer innersten Denksphäre ergriffen und ihre gesammte Denkmacht zum Aufgebot gerufen wird.[3]) Die Seele verhält sich nicht mehr bloss passiv, sie ist passionirt.

Nach diesen Erwägungen schreitet Descartes zur allgemeinen Definition der menschlichen Leidenschaften als: Perceptiones aut sensus aut commotiones animae, quae ad eam speciatim referuntur, quaeque producuntur, conservantur et corroborantur per aliquem motum spirituum.[4]) Descartes giebt in zwei unmittelbar folgenden Artikeln eine Explication der einzelnen Begriffsmerkmale. Perceptiones sind die Leidenschaften im Sinne von cogitationes confusae, d. h. einer sinnlichen Perception, und im Gegensatze zum reinen Denken und Wollen; — sensus (oder sensationes) nennt sie Descartes, weil sie nach Art der sinnlichen Wahrnehmung und Empfindungen

1) Pass. an. I, 20—25.

2) Pass. an. I, 26.

3) Pass. an. I, 28. Nullae aliae cogitationes animam adeo agitant et quatiunt ac istae passiones.

4) Pass. an. I, 27. Ep. I, 8: Itaque nihil superest quod passio proprie dicatur praeter cogitationes illas, quae ex particulari aliqua spirituum agitatione oriuntur et quarum effectus quasi in anima ipsa persentiscuntur. — Pass. an. I, 25.

entstehen und erkannt werden; commotiones endlich zum Ausdrucke des höchsten Grades innerer Seelenvorgänge und Gedankenregungen.[1]) Das specifische Merkmal: quae ad animam speciatim referuntur unterscheidet die leidenschaftlichen Perceptionen von allen andern nach Aussen bezogenen Vorstellungen und Empfindungen; und die weitere Bestimmung der Entstehungs- und Erhaltungsursachen soll die leidenschaftlichen Erregungen von den durch die Seele selbst gesetzten, wie von den durch andere, ferner liegenden Ursachen hervorgebrachten Seelenbestimmungen unterscheiden.[2])

Sofort aber wird die ganze reichhaltige Definition auf den einzig richtigen Beleuchtungspunkt gestellt und mit dem Factum der innigen, untheilbaren Verbindung von Leib und Seele zu einem Ganzen — im Menschen — begründet.[3])

Sind nämlich im Menschen Leib und Seele — Körper und Geist — wahrhaft auf das Innigste verbunden — was Descartes freilich nur empirisch behauptet, aber principiell nicht erweisen kann —, so werden beide Substanzen in ihrer Wechselwirkung sich nicht nur am Grenzpunkte berühren, sondern sie müssen sich auch auf dem Höhepunkt ihrer Wirksamkeit, die von nun ab nicht mehr einseitig sich entfalten kann, gänzlich durchdringen, so dass die leibliche Bewegungsmacht in die sonnenklare Gedankenwelt der Seele eindringt und dieselbe erfüllt, und umgekehrt die Willensmacht der Seele die ganze Sphäre des Leibes beherrscht. Der erstere Fall ist gegeben im Zustande der leidenschaftlichen Erregung des Menschen, — der andere Fall wird uns bei Darstellung der Seelenactionen zuoberst begegnen. — In den Leidenschaften ist die Seele im höchsten Sinne leidend und im ersten Anprall der körperlichen Mächte deren Actuosität wie auf einen Punkt beschränkt, von dem aus sie ihr Terrain mit gleich grosser Reactionskraft wieder erobern muss, wenn sie nicht unter die Macht der Leidenschaften für immer gebracht werden soll. So lange die Seele in leidenschaftlicher Aufregung gehalten wird, ist ihr Denken von körperlichen Formen erfüllt, und daher nothwendig getrennt „cogitationes confusae".[4]) — Die Seele kann

1) Pass. anim. I, 28.
2) ibid. I, 29.
3) ibid. I, 30.
4) ibid. I, 28: Experientia docet, eas (sc. passiones) esse ex numero

gleichgiltig sein gegenüber Einwirkungen äusserer Körper, sie kann ihr reines Denken und Schauen noch festhalten bei den verschiedenen Vorgängen ihres Leibes, aber sie kann nicht mehr theilnahmslos sein in der Leidenschaft. Hier ist ihre ganze Macht, ihr ganzes Interesse in die Aufregung von Aussen hineingerissen, und unabtrennbar damit verflochten.

Unmittelbar folgt: Wo Leidenschaft, da factische, innigste Vereinigung von Geist und Körper.[1]) In Ersterer der Ausdruck der Letzteren und die Leidenschaft eine geistig-körperliche, eine seelisch-leibliche Wirksamkeit. Wenn aber gerade dieses Wirken, dieses Phänomen die endgiltige Auflösung des psychologischen Problems enthält, so hat Descartes in den Leidenschaften resp. deren Begriff die wissenschaftliche Formel für den Cardinalpunkt der Psychologie gegeben und seine Leidenschaftslehre steht im Centrum seiner Seelenlehre.

Descartes hat seine Substanzen durch ihre Grundeigenschaften (Attribute) erkennbar gemacht, den Geist durch das Denken, den Körper durch die Ausdehnung bestimmt. Er bestimmt die Doppelsubstanz der menschlichen Natur durch die Leidenschaften. Die Passiones animae bilden das Grundphänomen des menschlichen Daseins und Wirkens, und ihr Begriff ist für Descartes das Attribut, wodurch er die Doppelsubstanz, Geist und Körper einheitlich zu fassen sich bemüht.

Den menschlichen Leidenschaften hat somit Descartes nicht bloss eine andere Basis und einen anderen Begriff, er hat denselben auch eine ganz andere Stellung in der Psychologie gegeben, als bislang gebräuchlich war. Doch ehe wir eine Auseinandersetzung mit der Vorzeit einschalten, blicken wir auf Zweck und volle Bedeutung, welche Descartes den Leidenschaften zuerkennt. Wie könnten wir diess kürzer und besser andeuten, als wenn wir mit unserem Philosophen die Leidenschaftslehre in ihrer Stellung im System der gesammten menschlichen Wissenschaften bezeichnen?

---

perceptionum, quas arctum foedus, quod inter corpus et animam est, reddit confusas et obscuras. Pr. philos. IV, 190. Animi pathemata sive affectus h. e. quatenus sunt confusae cogitationes, quas mens non a se sola, sed ab eo, quod a corpore, cui intime conjuncta est, aliquod patiatur. — Ep. I, 8.

1) Pr. phil. IV, 190. Pass. an. I, 28.

Hier der zutreffende significante Satz Descartes': [1]) Tota igitur philosophia veluti arbor est, cujus radices metaphysica, truncus physica et rami ex eodem pullulantes omnes aliae scientiae sunt, quae ad tres praecipuas revocantur: medicinam scilicet, mechanicam atque ethicam; altissimam autem et perfectissimam morum disciplinam intelligo, quae integram aliarum scientiarum cognitionem praesupponens ultimus ac summus sapientiae gradus est. Wir haben die Theorie der Leidenschaften aus deren metaphysischer Wurzel und ihrem physischen Stamme herauswachsen sehen und finden sie als den vornehmsten Zweig, aus dem die höchste und edelste Frucht — die Ethik hervorkeimen wird. Wir sind also auf dem nächsten Weg zur Ethik, der obersten Stufe menschlicher Weisheit. Sehen wir, wie Descartes dieses erhabenste Ziel aus seinem fruchtbaren Begriff der Leidenschaften herausarbeitet.

Der Leib eines leidenschaftlich erregten Menschen gleicht einem Vulkan im Ausbruche. Aus seinem stets warmen Herzen entsteigen wie aus dem vulkanischen Feuerheerde durch die Adern und Gänge der Nerven und des aufwallenden Blutes lawinenartig die Lebensgeister und schlagen sich mit der ganzen Wucht vom Gehirn zum Seelensitze, der glandula. Diese erhält dadurch eine bestimmte Richtung und Stärke ihrer Bewegung, deren Macht bis zum Grund der Seele, zum Willen reicht. Gleichzeitig ist die Eichel aber auch von der Willensmacht der Seele in bestimmtem Grade bewegt. Nun *kann* es sich treffen, dass die Eichel anders von der Seele und ganz anders von den Lebensgeistern bewegt wird und ganz mechanisch die stärkere Bewegung die schwächere aufhebt. Diess bedingt einen Conflict zwischen Seele und der von Aussen kommenden Bewegungsmacht nicht nur, sondern einen Conflict in der Seele selbst, so dass, was nach vorzeitlichem Denken als Streit zwischen der höheren und niederen Natur der Seele, zwischen Begierde und Vernunft gehalten wurde, sich im Grund und in Wahrheit als Conflict zwischen Körper und Seele, zwischen Leidenschaft und Wille, zwischen Naturnothwendigkeit und Vernunftfreiheit kurz zwischen Natur und Geist herausstellt,[2]) aber derart, wie soeben angedeutet, dass hiebei eine

---

1) Ep. auctoris ad interpr. gall. princip. philos. als Vorrede vor die Principienlehre gestellt.

2) Vgl. K. Fischer a. a. O. S. 372.

innigste Vermengung der Combattanten statt hat. Diess hat die Vorzeit, sagt Descartes in absichtlicher Gegenwendung, übersehen, weil sie vom Beginn es an strenger Scheidung des Körperlichen vom Geistigen fehlen liess,[1]) und er stellt gegen die scholastischen, verschiedenen Seelenvermögen den ebenso richtigen als schlagenden Satz auf: Nur eine Seele haben wir und diese hat keine Verschiedenheit der Theile in sich; die sinnliche Seele ist auch vernünftig, und ihr Begehren ist immer auch ein Wollen.[2])

Die Seelenkämpfe in Leidenschaftszuständen können in zwei Fällen auftreten: sowohl wenn die leibliche Aufregung auf eine entgegengesetzte geistige Willensbewegung stosst, d. h. nach Descartes, wenn die Kraft der Lebensgeister auf die Eichel trifft, um in der Seele das Verlangen nach einer Sache zu wecken, während die Willenskraft der Seele gegen die Tention der Lebensgeister resp. gegen die von diesen verlangte Sache gerichtet ist,[3]) — als auch wenn die Wallung der Lebensgeister in der Seele eine leidenschaftliche Gegenbewegung erst hervorruft: z. B., wenn die Furcht erregende Bewegung der Geister den Leib zur Flucht disponirt, während die Seele im muthigen Wollen die gegentheilige Leibesbewegung anstrebt.

Nun aber trägt dieser Kampf in sich selbst seine Lösung und der Gegensatz seine Aufhebung, nicht nur weil Descartes die streitenden Mächte sich homogen machte, sondern weil er auch in beide Theile die Tention nach gegenseitiger Ausgleichung und Uebereinstimmung durch wechselseitige Intussusception gelegt hat. Wenn irgendwo im Gedankenkreise Descartes' der übergreifende Zweckbegriff erscheint, so hier entschieden am eklatantesten. Die blinden Lebensgeister

---

1) Pass. an. I, 47. Nec in alio quam in repugnantia, quae est inter motus, quos corpus per suos spiritus et anima per suam voluntatem simul excitare annituntur in glandula, consistunt omnes conflictus, quos vulgo imaginantur inter partem inferiorem animae, quae sensitiva nominatur et superiorem, quae rationalis est, aut inter appetitus naturales et voluntatem . . . Error enim . . . inde processit, quod non bene distinctae fuerint ejus (sc. animae) functiones a functionibus corporis . . . .

2) ibid. I, 47. Nobis enim non nisi una inest anima, quae in se nullam varietatem partium habet; eadem quae sensitiva est, est etiam rationalis et omnes ejus appetitus volitiones sunt.

3) ibid. I, 47.

sind in den Stand gesetzt, in der Seele bestimmte Gedanken und Wünsche hervorzurufen und die Glandula-Bewegung von Natur aus eingerichtet (a natura institutus est motus glandulae),[1]) in der Seele eine bestimmte Leidenschaft zu erwecken. Eine Art prästabilirte Harmonie kommt hier unverkennbar zum Ausdruck. Wie konnte aber auch bei der geschaffenen Constellation der Verhältnisse der ganze Vorgang und Ausgang der Leidenschaften anders gedacht werden? Auch hier konnte Descartes weder der Mechanik, noch des Zweckes in seiner Construction los werden; also musste er sie mitsammen verbinden und konnte nur eine zweckerfüllte Mechanik zu Stande bringen. Nämlich: die leidenschaftlichen Lebensgeister setzen einen Effect ab sowohl (direct) in der Seele, als auch (indirect, reflectorisch) im ganzen Leibe. Der Seele wird eine bestimmte Vorstellung übermacht — denn jede Eichelbewegung repräsentirt dem Descartes eine Vorstellung[2]) —, welche dem Willen der Seele als Motiv zum Handeln dienen kann; und der Leib wird in eine dem Charakter der Leidenschaft correspondirende äussere und innere Verfassung gesetzt durch den Rücklauf der Lebensgeister in die motorischen Nerven und Muskeln. — So gehen aus einer Ursache zwei verschiedene und doch wieder einheitlich bestimmte Wirkungen hervor, was nur unter Voraussetzung des Anfang, Mitte und Ende umfassenden Zweckes denkbar ist. Auf diesem teleologischen Gedanken ruht das für alle Leidenschaften giltige Gesetz ihres Wirkens, das Descartes so ausspricht: Etenim observandum, praecipuum effectum in hominibus omnium Passionum esse, quod incitent et disponant eorum animas ad volendum ea, quibus sua corpora praeparant.[3]) So erweckt, fügt er bei, die Furcht den Fluchtwillen, und die Kühnheit die Kampfeslust u. s. w.

Hier ein von Descartes gewähltes Beispiel, wobei Entstehung der Leidenschaften, Teleologie und Mechanik ineinandergreifen und sich abwickeln.[4]) „Ist eine Thiergestalt sehr ungewöhnlich und erschreckend, d. h. hat sie viel Aehnlichkeit mit Dingen, die früher dem Leibe Schaden brachten, so erweckt sie in der Seele die Leidenschaft

---

1) Pass. an. I, 36.
2) Siehe oben und Pass. an. I, 34.
3) Pass. an. I, 40. vgl. ibid. I, 52, 74.
4) ibid. I, 36 unmittelbar an den vorangehenden Artikel anschliessend

der Furcht und in weiterer Folge der Kühnheit oder des Schreckens oder der Angst je nach dem Temperament des Leibes oder der Stärke der Seele, und je nachdem man sich früher durch Vertheidigung oder Flucht vor den schädlichen Dingen geschützt hat, denen der momentane Eindruck entspricht. Denn dieser Umstand setzt bei manchen Menschen das Gehirn in eine Verfassung, dass die von dem auf der Eichel abgesetzten Bilde zurückgeworfenen Lebensgeister zum Theil in die Nerven strömen, welche zur Drehung des Rückens und zur Fluchtbewegung der Beine dienen; und zum Theil in jene Nerven dringen, welche die Herzöffnung derart verengen oder erweitern oder so auf andere Blut in's Herz leitende Theile wirken, dass das Blut im Herzen ungewöhnlich verdünnt wird und dadurch Lebensgeister zum Gehirne treibt, welche zur Erhaltung und Stärkung des leidenschaftlichen Schreckens geeignet sind, d. h. tauglich sind, jene Gehirnporen offen zu halten oder wieder zu öffnen, durch welche sie zu den nämlichen Nerven gelangen können. Denn dadurch allein, dass die Geister in diese Poren des Gehirnes eintreten, veranlassen sie eine besondere Bewegung der Eichel, welche von Natur derart eingerichtet ist, dass die Seele diese Leidenschaft fühlt".

Die leidenschaftlich getriebenen Lebensgeister tragen demgemäss nicht nur eine ganz gemessene Ordre ihrer Bewegungen in Bezug auf den Leib mit sich — vermöge einer Natur- d. h. göttlichen Bestimmung —, sondern sie treten auch in die Seele ein mit einer bestimmten Intention und Prätension und setzen dort wegen der Frische und Klarheit ihrer Erregung eine unmissdeutbare, von der Seele unweigerlich anzuerkennende Bestimmung. Diese Determination stimmt sowohl harmonisch zur äusseren veranlassenden Ursache und den dadurch hervorgerufenen Leibeswegungen, als auch stellt sie an die Seele beziehungsweise ihren Willen eine dringliche Forderung zur Uebereinund Zustimmung, und zwar wird diese Forderung anhaltend während der ganzen Dauer der leiblichen Aufregung gestellt.[1]) — Solange die Seele diese Forderung nicht befriedigt, die Uebereinstimmung nicht herstellt, bleibt sie passiv nicht nur, sondern passionirt. — Nun aber kann von der freien Seele eine Zustimmung niemals erzwungen werden, wie auch sie umgekehrt den anstürmenden Lebens-

1) Pass. an. I, 46, 47.

geistern nicht augenblicklich Stillstand gebieten kann. Der Seelenkampf bei Leidenschaften kann somit nur beigelegt werden durch allmäliges Obsiegen der einen oder anderen der beiden Mächte, so dass schliesslich das leidenschaftliche Begehren des Leibes den Willen der Seele nach sich richtet und wendet, oder aber die Macht des freien Willens dem leiblichen Sturm widersteht und durch eigene Festigkeit und Macht auch den Leib vollständig beherrscht. — Nun kommt aber Alles darauf an, dass Letzteres im Menschen sich einstellt, dass der Wille in ihm das Regierende und Dominirende sei; denn die Seele ist das Vorzüglichste im Menschen, und der Wille das Höchste und Göttliche in der Seele. Den Willen den Leidenschaften unterjochen hiesse das Oberste zu unterst in der Menschennatur kehren, und einen unnatürlichen Zustand herbeiführen. Im Dominium des Willens über seine Machtsphäre besteht seine Ruhe und seine Glückseligkeit. Die Erreichung dieses Gutes, als des höchsten Lebenszweckes ist an die Ueberwindung aller Leidenschaften geknüpft; und diese ist nur als freie That, als moralische Pflicht für den freien Willen zu fassen. — Hier die Wurzel und Anfänge der Descartes'schen Ethik,[1]) hier zugleich die oberste und letzte Staffel menschlicher Weisheit, hier das Umschlagen des Wissens (Theoretischen) in's Handeln (Praktische). Das energische Festhalten des Willens an vernünftigen klaren Erkenntnissen ist der Descartes'sche Tugendbegriff; in ihm das Hauptbefreiungsmittel von den Leidenschaften.

Der Zusammenhang zwischen den Leidenschaften und der Ethik ist also ein inniger und keineswegs zufälliger. Die Leidenschaften okkupiren das Terrain des Willens und rufen diesen energisch zu einer freien That. Und je nach der Entscheidung des Willens und dem Charakter seiner That erlangen auch die Leidenschaften eine moralische Färbung, und werden zu guten oder schlimmen, beglückenden oder unseligen Mächten.[2])

---

1) Ausführlicheres hierüber zu vergleichen: Ep. I, 1—10, 21, 28, 31, 34, 35 und als Supplement hierzu die Briefe Elisabeths und Christinens in A. Foucher de Careil, Descartes, la princesse Elisabeth et la reine Christine d'après des lettres inédites. Paris, 1879. Germer Baillière e. Cie. — Ep. ad interpr. prim. philos. Pass. an. III, 212. auch de Methodo. — J. Millet, Descartes depuis 1637. 1870. p. 342—50. Bouillier l. c. T. I, ch. V, p. 118.

2) Pass. anim. III, 211, 212.

Zur vollen Würdigung der Leidenschaften bei Descartes gehört noch ein Blick auf deren Stellung im gesammten Denkkreise des Autors. Mit der Theorie der Leidenschaften stehen wir an der Schwelle des Systemsabschlusses selbst, wie wir mit dem metaphysischen und methodischen Zweifel am Anfange des Systems uns befanden. Der Zweifel wie die Leidenschaften haben bei Descartes eine auszeichnende Bedeutung und verhalten sich wie zwei Pole eines Systems, oder wie die Wurzel zur anreifenden Frucht. Im Zweifel sollte der erkennende Geist disciplinirt werden und eine heilsame Schranke gegen alle Ungewissheit und Unwahrheit erhalten. Schon im Zweifel also konnten wir eine kleine Dosis von Moral beigegeben sehen [1]) und es erscheint consequent durch und durch, wenn das ganze mit dem Zweifel begonnene Gebäude mit reiner Moral abschliesst. — In den Leidenschaften liegt die Schule und schwerste Aufgabe des Lebens, sowie ein äusseres Maass für die Macht und Constanz des Willens. Aus dem Zweifel sollte die wahre Denkfreiheit, aus der Ueberwindung der Leidenschaften die wahre Willensfreiheit hervorgehen. Durch Ueberwindung des Zweifels setzt sich die Seele in den Besitz der unerschütterlichen Gewissheit und Wahrheit, und durch Besiegung der Leidenschaften erlangt die Seele die Ruhe und das höchste Gut für ihren gottähnlichen, freien Willen. Der Zweifel führte die Seele zur Selbstgewissheit und damit nothwendig zu ihrer Kehrseite der Gottesgewissheit, zum Besitz der absoluten Wahrheit; die Leidenschaften nach ihrer Unterwerfung verschaffen der Seele ungestörten Selbstbesitz ihres Willens, damit Selbstgefühl seiner Unendlichkeit und damit des Besitzes von Gott, als dem höchsten begehrenswerthen Gute. Der Descartes'sche Zweifel war vom Anfange an nicht schlechthin bloss theoretisch, er hatte vielmehr wesentlich die Tendenz zum Praktischen bereits in sich. Darum erscheinen in seiner Methodologie praktische Lebensregeln als unzertrennliche Begleiter und als Conditio sine qua non für seine vier logischen Regeln.[2]) Der Zweifel, an sich selbst schon eine Geistesqual und ein passioneller Zustand, potenzirt sich zuletzt zum intensivsten Passionirtsein der Seele in den Leidenschaften.

Dieser Zusammenhang von Zweifel und Leidenschaften bei Des-

1) Vgl. K. Fischer Gesch. d. n. Philos. Bd. I, S. 295.
2) de Methodo P. II und III. — Ep. I, 4.

cartes ist ebenso unstreitig gegeben, als eben dieser Zusammenhang erst den Begriff und die Bedeutung der Leidenschaftslehre vollends kenntlich macht. Mit dem Zweifel hat Descartes seine Philosophie begonnen, hat sie an 40 Jahre mit ringender und durchdringender Denkkraft ausgebaut und mit seiner Lehre de Passionibus animae hat er sie abgeschlossen. Ueber die menschlichen Leidenschaften schreibt er in seinen letzten Jahren und in seinen letzten Tagen schreibt er die Briefe über das höchste Gut und Glück des Lebens, welches erst aus und nach der Niederkämpfung der Leidenschaften der Seele zu Theil wird. Ein weitreichender Ideenkreis, den Descartes durchlaufen hat! Anhebend vom kleinsten Punkte des Ich hat er Gott als seinen Grund des Erkennens und Lebens erfasst und den specifischen Gegensatz von Geist und Körper theoretisch wie praktisch in seiner mechanischen Psychik, deren Gipfel der Begriff der Leidenschaften ist, zu überwinden ernsthaft gestrebt. Dadurch wurde Descartes der einzige, welcher unter den psychologischen Versuchen von Augustin bis Kant herab eine Epoche begründete.[1])

2. Leidenschaften und Affecte.

Nachdem wir den Begriff der Leidenschaften gewonnen, müssen und können wir deren Verhältniss zur ganzen Empfindungsreihe, besonders aber zur Vorstufe der Affecte noch deutlicher bestimmen.

Die Leidenschaften gehören zu den Empfindungen und stellen den höchsten Grad derselben dar; sie sind perceptiones, sensationes, commotiones.[2]) Von der niedersten und ersten sinnlichen Empfindungsstufe, dem Tastsinn steigt die Sensationslinie durch die 4 äusseren Sinne aufwärts und einwärts zu den zwei inneren Sinnen, deren einer den natürlichen Begehrungsempfindungen, und deren anderer Sinn mit den Nerven des Herzens, dem Blute und deren Resultat den Lebensgeistern als Organen den Affecten und Leidenschaften dienen. Descartes gebraucht für beide letztere Empfindungsarten die Bezeichnung passio im speciellen Sinne, oder affectus, pathemata, obgleich er sachlich in seinen letzteren Schriften zwischen beiden eine unver-

---

1) Siehe zu F. Harms, Philosophie in ihrer Geschichte. I. Psychologie, Vorwort VI und S. 227 u. f.

2) Pass. an. I, 27.

kennbare Unterscheidung macht.[1]) Namentlich giebt über diese Unterscheidung der öfters angezogene Brief an Elisabeth (Ep. I, 8) deutliche Aufschlüsse. Wie oben dargethan entspringt aus dem „cursus spirituum ordinarius" die allgemeine psychische Grundbestimmung eines Menschen, welche Descartes mit temperamentum bezeichnet. Dieses ist individuell verschieden und nur die Basis, auf der die einzelnen, besonders veranlassten Erhebungen und Erregungen entstehen, welche wir als die verschiedenen Affecte bezeichneten. Oder wie anders sollen wir das temperamentum triste, laetum [2]) etc. verstehen? Niemand ist immer traurig, Niemand immer freudig erregt. Sohin können wir darunter nur eine Anlage und Disposition zu Traurigkeit und Freude u. s. f. verstehen, welche Anlage und Potenz bei besonderen Fällen und Ursachen sich actualisiren und die einzelnen Affecte darstellen. — Sobald sich der cursus spirituum ordinarius zu einem extraordinarius und particularis steigert und für die Seele eine Commotio zur Folge hat, dann ist der Zustand der Leidenschaften gegeben. Der Affect steht also zur Leidenschaft wie ein Erregungszustand zur Erschütterung, es ist nur ein Grad- und Dauerunterschied. Die Affecte greifen die Seele plötzlich an, die Leidenschaften halten dieselbe in durchgreifender Spannung. Ja wir dürfen zur Charakterisirung der beiden Seelen-Affectionen, ohne den Gedanken Descartes' preiszugeben, ganz der Worte Kants uns bedienen.[3]) „Der Affect wirkt wie ein Wasser, was den Damm durchbricht, die Leidenschaft wie ein Strom, der sich in seinem Bette immer tiefer eingräbt. Der Affect wirkt auf die Gesundheit wie ein Schlagfluss; die Leidenschaft wie eine Schwindsucht oder Abzehrung." „Affect ist wie ein Rausch, der sich ausschläft; Leidenschaft als ein Wahnsinn anzusehen, der über einer Vorstellung brütet, die sich immer tiefer einnistelt."

Weil die Leidenschaften den höchsten Grad der Seelenaffection darstellen, schliessen sie auch die Reihe passioneller Zustände.

---

1) Hierzu die Literatur bei Volkmann l. c. Bd. II. S. 508, wonach erst Kant eine strengere Unterscheidung zwischen Affect und Leidenschaft durchgeführt hat. Siehe dessen Anthropologie § 72 u. f. Bei genauerer Sicht vermissen wir indess diese Unterscheidung schon bei Descartes nicht.

2) Ep. I, 8 a.

3) Anthropologie § 72. S. 165 (Ausg. v. Kirchmann.).

3. Localisation der Leidenschaften.

Descartes spricht sich auch über die an sich unbedeutende Frage nach dem sogenannten Sitz der Affecte aus;[1]) doch wohl nur, um sich an einer altherkömmlichen Meinung zu messen und eigentlich den Sinn dieser Frage zu prüfen. — Die Leidenschaften, in ihrer Entstehung meist auf äusseren Ursachen beruhend, verinnerlichen sich durch Aufnahme der äusseren Einwirkung in die Seele und werden in ihrem Bestande reine Seelenzustände, nämlich heftige Empfindungsarten. Als solche sind sie an keinen Ort gebunden und kann daher auch von einem Sitz und Ort derselben im eigentlichen Sinne gar nicht geredet werden. Man kann nur fragen: entweder wo ist für die Seele die Empfangsstelle der äusseren Einwirkungen, der leidenschaftlich erregten Lebensgeister? Descartes antwortet: Affectuum sedes praecipua, quatenus etiam mentem afficiunt, est tantum in cerebro, quoniam ab illo solo mens immediate pati potest.[2]) — Oder: wo im Leibe setzt sich die leidenschaftliche Rückwirkung am fühlbarsten ab? Hierauf erklärt Descartes seinem Schüler und Freund H. Regius:[3]) Als Sitz der Affecte ist jener Theil des Leibes zu nehmen, welcher von den Leidenschaften am meisten eine Veränderung erleidet und dieser Theil ist zweifelsohne das Herz; „et idcirco dicerem, affectuum, quatenus ad corpus pertinent, sedes praecipua est in corde."[4])

Diese Veränderung im Herzen wird aber hervorgebracht durch den kleinen vom Gehirn dahin geführten Nerven, welcher in weiterer Folge durch seine Ausdehnung und Contraction die Blut- und Lebensgeisterströmung bestimmt und durch diese hinwiederum die Muskeln und durch diese endlich die äusseren Mienen und Geberden in geeignete Bewegung versetzt.[5]) Es ist also nur die Wirkung einer Reflexbewegung seitens der Lebensgeister, dass die leidenschaftliche Empfindung sich vorwiegend im Herzen äussert und absetzt. Die Seele empfindet die Leidenschaften nur in sich selbst, setzt aber den engstens

---

1) Pass. an. I, 33, 36. Ep. I, 84 und I, 8.

2) Ep. I, 84 (dat. 1641).

3) ibid. I, 84.

4) ibid. I, 84. Pass. an. I, 36. 33.

5) ibid. I, 8. Pass. an. I, 36. Et quia hi pori referuntur praecipue ad nervulos, qui inserviunt dilatandis vel contrahendis orificiis cordis, inde fit, ut eam anima sentiat praecipue tamquam in corde.

mit ihr verbundenen Leib in entsprechende Mitleidenschaft und diese hat ihren Centralort im Herzen, von wo aus der abgesetzte Effect sich wieder ausbreitet, sowohl zur Seele zurückwirkend, als auch den ganzen Leib ergreifend. So wenig, sagt Descartes,[1]) die Seele am Himmel zu sein braucht, um die Sterne zu sehen, so wenig muss sie im Herzen unmittelbar wirken, um da ihre Leidenschaften zu fühlen. Um kurz und doch ganz den hier fraglichen Gedanken des Descartes wiederzugeben: die Leidenschaften haben eine leibliche und seelische Seite und Beziehung. Leiblich wird deren Wirkung gefühlt im Herzen, und ihre Wirkung aufgenommen und empfunden in der Seele.

4. Verschiedenheit der Leidenschaften.

Aus dem Begriffe der Leidenschaften folgt die Einsicht in die Möglichkeit einer unbestimmbaren Vielheit derselben. Die Leidenschaften stellen eine unendlich variable Grösse vor, deren jede einzelne aus dem gemeinsamen Grunde stammt, welchen wir im Begriffe der Leidenschaften gegeben haben. Die mitspielenden Factoren nach ihren Ursachen und Wechselverhältnissen gefasst, müssen uns zu den einzelnen, verschiedenen Leidenschaften führen.[2])

Die Leidenschaften sind nur als anthropologisches Phänomen zu verstehen. Die Vorzeit sah in denselben bloss psychische Vorgänge. Descartes gibt ihnen ein psychisches-mechanisches, ein geistig-körperliches Gepräge. Also können Leidenschaften hervorbrechen und die Seele bestürmen: entweder aus dem Grunde der Seele selbst, oder aus leiblichen Erregungszuständen, oder aber, wegen des höchst lebendigen Verkehrs des Menschen mit der Aussenwelt, aus der gesteigerten Einwirkung äusserer sinnlicher Objecte; und diese letzteren bemerkt Descartes sind die gewöhnlichsten und hauptsächlichsten Ursachen.[3]) Wir haben in unseren Abschnitt nur jene Leidenschaften zu ziehen, deren veranlassende Ursache eine äussere ist; und werden den ersteren Fall in die Seelen-Actionen verlegen müssen.

Nun kann je nach dem Charakter der Seelen eine und die nämliche körperliche Einwirkung die eine Seele gleichgiltig und

---

1) Ep. I, 33.
2) Pass. an. I, 51.
3) ibid. I, 51.

interesselos lassen, während sie eine andere leidenschaftlich erschüttern kann. „Was dem einen furchtbar erscheint, findet ein anderer verächtlich, ein dritter gleichgiltig.“ [1]) — Anderseits muss ein und dieselbe Seele von verschiedenen sinnlichen Erregungen auch verschiedenartig berührt werden. — Darnach allein schon kann die Mannigfaltigkeit der Leidenschaften ins Unendliche geleitet werden. Aber es ist bei allen noch ein Moment von entscheidendem Belang. — Aus dem Bisherigen kann Descartes wohl der Zahl und Stärke nach verschiedene Leidenschaften ableiten; aber was bestimmt denn deren Ton und Färbung, deren Qualität? — Es ist einzig, sagt Descartes, das Interesse, das die Seele für eine Sache, und der Werth, den eine Sache für die Seele hat. Dieses Interesse aber ruht auf der innigen Bezugsetzung der Seele zur Körperwelt und ist wesentlich diese Beziehung selbst. Es äussert sich dasselbe als menschlicher Naturtrieb, von Seite der Seele, den ihr angetrauten Leib und dessen Beziehung zur Körperwelt im integralsten Bestande zu erhalten, von Seite des Leibes, der Seele mit seinem ganzen Apparat zum zweckmässigsten Dasein und Wirken zu dienen;[2]) oder kurz: da Gott Leib und Seele für und zueinander im Menschen bestimmt hat, so haben beide Factoren das Grundbestreben und Grundinteresse, auch für einander zu leben und zu wirken. — Sofort zeigt sich aber auch die Kehrseite dieses eingebornen Interesses, nämlich das natürliche Bestreben, alles dieses harmonische und zweckmässige Zusammenwirken Hindernde abzuwehren. Das den Zweck des menschlichen Lebens Fördernde ist das Nützliche, und dessen Gegentheil das Schädliche.[3])

Dieses Motiv des persönlichen Interesses am vollkommensten Dasein legt Descartes seinen verschiedenen Leidenschaften zu Grunde. „Adhaec observo, objecta quae movent, sensus, non excitare in nobis varios affectus ratione omnium varietatum, quas habent,

---

1) K. Fischer a. a. O. S. 373.

2) Pass. an. I, 52. 40; II, 74; 137, 148.

3) ibid. II, 111: Tandem primae cupiditates, quae animam potuerunt subire, cum recens juncta esset corpori, fuere, recipiendi res sibi convenientis et repellendi noxias .... Quod in causa est ut nunc, cum anima aliquid cupit, totum corpus fiat agilius et magis dispositum ad se movendum, quam alias solet; et cum accidit insuper, corpus sic dispositum esse, id reddit animae cupiditates validiores et ferventiores.

sed solum ratione variorum modorum, quibus nobis vel prodesse, vel nocere aut in genere ad nos spectare possunt .... Ideo qui illas (sc. passiones) enumeraturus est, debet dumtaxat ordine examinare, quot variis modis, qui ad nos spectent, possint nostri sensus moveri a suis objectis".[1]) — Unter diesem Gesichtspunkte erscheint je nach dem Grade der Stärke und Durchdringlichkeit äusserer Einwirkungen die Doppelreihe von Grundempfindungsarten, nämlich des Schmerzlichen, Unangenehmen und Traurigen und beziehungsweise des Wohlthuenden (titillatio), Angenehmen und Freudigen.

Demnach heisst die Verschiedenartigkeit des Interesses bestimmen, welches die Seele an den Dingen hat, bei Descartes: in die bunte, endlose Zahl der Leidenschaften Ordnung und eine gewisse Genealogie schaffen. Diese verschiedenen, durch Analyse bestimmten Momente und Seiten des Grundinteresses der Seele erscheinen als Primordialtypen, aus denen oder aus deren Combination alle nur denkbaren Leidenschaften abgeleitet werden können.[2]) Und, um die verschiedenen möglichen Seiten der gegenseitigen Beziehungen zwischen Seele und den Dingen zu gewinnen, stellt Descartes weiterhin das Grundinteresse unter die Kategorien von Zeit und Raum, in denen dasselbe auftreten kann. Noch mehr. Descartes, dem die Herstellung einer neuen Leidenschaftstabelle viel Nachdenkens bereiten mochte,[3]) denkt wohl daran, dass das Interesse, welches die Seele an der Totalität ihres Daseins als menschliche Seele hat, sowohl bewusst, wie unbewusst sein kann, dass eine Beziehung auf die andere sich aufbaut und bestimmend fortwirkt. Er denkt daran, dass im Menschen genetisch das Unbewusste vor dem Bewussten zur Herrschaft gelangt, und demnach vor dem erkannten Interesse, welches ein Ding für die Seele haben kann, ein unbewusstes für die Seele bestehen könne, d. h. eine Beziehung zwischen Seele und einem äusseren Objecte auftreten könne, welche gerade, weil sie der Seele neu und noch unbekannt ist, dadurch allein für diese von ergreifender Wirkung sein kann. Wir werden sogleich sehen, wie Descartes diesen Punkt consequent und richtig benützt hat.

---

1) Pass. an. II, 52.
2) ibid. II, 69.
3) Ep. I, 8; Ep. I, 11.

Damit sind die grundlegenden und leitenden Gedanken gegeben, nach welchen Descartes die Leidenschaften eintheilt und ordnet.

5. Eintheilung der Leidenschaften.

Descartes findet unter Anwendung obiger Gesichtspunkte zunächst, was er suchte, die Stämme und Wurzeln aller menschlichen Leidenschaften. Hiebei gelangt er trotz sorgfältigster Analyse nicht auf eine Grundleidenschaft, sondern er findet sechs verschiedene Wurzeln und Typen menschlicher Leidenschaften. Diese Sechszahl ist erschöpfend und ein nothwendiges, analytisches Ergebniss. Descartes nennt diese Grundformen, aus denen alle übrigen Leidenschaften ihren Ursprung nehmen, „passiones simplices et primitivae“,[1]) — und widmet ihrer Behandlung den zweiten Theil seines bezüglichen Tractats (von Art. 51 bis 148 incl.).

Also können alle übrigen Leidenschaften nur Ableitungen, Zusammensetzungen oder Arten der 6 Grundformen sein. Die Zahl dieser geht in's Unendliche. Descartes behandelt nur die hervorragendsten davon, nennt sie „passiones particulares“ und stellt sie im dritten Theil seiner Leidenschaftslehre zusammen (von Art. 149—210 incl.).[2])

Die verschiedenen, einzelnen Leidenschaften zerfällt Descartes demnach in zwei Theile und Hauptarten. Deren eine ist durch Analyse hergestellt und umfasst die sechs Grundformen (pass. primitivae); deren andere gewinnt Descartes durch Synthese und giebt darin die hauptsächlichsten von den abgeleiteten Leidenschaften (pass. particulares).

A. Die primitiven Leidenschaften.

Die Herstellung der leidenschaftlichen Grundformen beginnt Descartes mit einem neuen Gedanken. Es giebt Objecte, so denkt er,

---

1) Pass. an. II, 69. Verum numerus simplicium et primitivarum non est adeo magnus. Si enim percurramus eas omnes, quas enumeravi, facile poterit observari, sex tantum tales esse . . . .

2) ibid. II, 69. — Caeteras omnes componi ex quibusdam harum sex aut earum esse species. Idcirca, ne earum multitudo intricet Lectores, tractabo hic separatim de his sex primitivis et postea ostendam, quomodo caeterae

welche weder durch ihre Nützlichkeit oder Schädlichkeit uns imponiren, noch auch uns gleichgiltig lassen können. Es sind diess jene Gegenstände, die uns bloss durch Macht ihres Ausserordentlichen und Neuen ergreifen und überraschen. Diesen Vorstellungen des Unerwarteten folgt eine leidenschaftliche Erregung, welche Descartes mit Bewunderung (admiratio) bezeichnet. Diese Leidenschaft ist ihrer Natur nach die erste, sie ist eine Grundleidenschaft ohne Gegensatz, da sie noch ausser der gegensätzlichen Beziehung zu Nützlichem und Schädlichem steht.[1]) Sie hält die Mitte zwischen leidenschaftlichem Begehren und leidenschaftlicher Gleichgiltigkeit.

In zweiter Linie blickt Descartes auf Objecte, die uns eine für unser Dasein nützliche oder schädliche Seite zeigen. Hier wird unser Interesse gespannt und erweist sich gegen das nützliche Object, für uns ein Gut, als leidenschaftliches Begehren nach dessen Aneignung; und gegen das uns schädliche Object, für uns ein Uebel, als leidenschaftliches Begehren nach dessen Abwehr. Dieses Begehren in ersterer, positiver Richtung ist die Liebe, und in letzterer negativer Beziehung der Hass.[2])

Die positiv oder negativ begehrten Objecte denkt Descartes in dritter Linie entweder als zukünftige oder gegenwärtige. Mit dem Blick auf ein zukünftiges Gut oder Uebel gestaltet Descartes das Begehren in das leidenschaftliche Verlangen (cupiditas) um, welches in einem und demselben Acte Erreichung des in Aussicht gestellten Gutes und Vermeidung des bevorstehenden, entgegengesetzten Uebels anstrebt,[3]) also positiv und negativ zugleich gespannt ist.

Indem endlich Descartes die entsprechenden Objecte in der Zeitform der Gegenwart betrachtet, so findet er die Seele entweder im Besitze eines angestrebten Gutes, oder eines Uebels. In beiden Fällen wird das positiv oder negativ gespannte Begehren positiv oder negativ abgespannt und erfüllt; der Besitz eines Gutes erweckt in uns Freude, das Betroffensein vom Uebel Traurigkeit.

---

omnes ab illis originem trahant. — ibid. II, 68. de praecipuis solum loquor, quia plures aliae specialiores adhuc possent distingui, et earum numerus indefinitus est.

1) Pass. an. II, 52.
2) ibid. II, 56.
3) ibid. II, 57, 87.

Damit hat Descartes seine Gesichtspunkte ausgenützt und als primitive Leidenschaften folgende sechs festgestellt: Bewunderung, Liebe und Hass; Verlangen, Freude und Trauer.

Hier und jetzt erst kann der oben angezeigte Rückblick auf die Leidenschaftslehre der Vorzeit eingeschaltet werden.

Die vorzeitliche, scholastische Theorie der Leidenschaften, im Wesentlichen ganz auf Plato [1]) und mehr noch auf Aristoteles ruhend, war dem Descartes offenbar, wenn auch nicht zu seiner Befriedigung, in der Jesuitenschule zu Laflèche bekannt geworden und er verweist in seinem Tractat de Pass. anim. des Oefteren, namentlich in abweichenden Einzelnheiten darauf hin.[2]) Wir benützen bei dem Rückblick das System, in welches Thomas Aqu. die menschlichen Leidenschaften gebracht hat,[3]) und zwar wie die Thomisten behaupten am vollständigsten und besser als je vor ihm geschehen ist.

Der menschlichen Seele, weil empfindend und denkend, kommt ein Leiden im eigentlichen Sinne zu, und zwar fällt das Leiden mehr auf den sinnlichen Theil der Seele, als auf den intellectiven, mehr auf die corruptible als rein geistige incorruptible Seite der Seele; insofern ist der Seele ein Leiden eigen nur per accidens. Weiterhin gehört das Leiden der Seele mehr zur pars appetitiva, als zur pars apprehensiva des Sensitiven. Mit dem Begriff der Passio im Allgemeinen wurde die Vorstellung einer: abjectio qualitatis naturalis, et impressio qualitatis extraneae et contrariae gedacht [4]) und darnach auch die Leidenschaft bestimmt als ein Vorgang im sinnlich-begehrlichen Seelentheile; welcher Vorgang namentlich mit einem Nachtheil für die Seele verbunden ist (praecipue ille motus, qui in defectum sonat).[5])

Descartes wendet sich gegen diese begriffliche Grundlegung principiell. Er kennt nur eine anima rationalis, und hat für eine anima

---

1) Vgl. Dr. Tobias Wildauer, die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles. II. Theil. Innsbruck, Wagner 1879. § 15. S. 90.

2) Pass. an. I, 1, 47. II, 68, 81, 87.

3) Summa theologica, de passionibus, P. I, 2 quaest. 22—48 in tom. II, p. 519—623 und tom. III, p. 1—48 der Editio octava. Barri-Ducis, Ludov. Guerin 1873 in 8 Bdn.

4) S. th. P. I, 2. qu. 22, 31, 35, 41.

5) S. th. P. I, 2. qu. 35. 41.

sensitiva gar kein Verständniss mehr.[1]) Es ist diess nur die schlichteste Folge seiner Grundbegriffe: Substantia cogitans und extensa.

Im Leidenschaftsbegriff der Scholastiker liegt ebenfalls ein Materiales, ein körperlicher Vorgang (transmutatio corporis) und ein Formales ex parte appetitus.[2]) Also ist die intellective Seele bei den Leidenschaften nur insofern betheiligt, als sie auf niederer Stufe zugleich anima sensitiva ist.

Die Entwicklung der Leidenschaften wird weiter getrieben durch die Entdeckung einer doppelten, der Art nach verschiedenen Kraft im appetitus sensitivus der Seele, nämlich: der Vis concupiscibilis und vis irascibilis.[3]) Die concupiscible Kraft ist bloss von dem Gegensatz von bonum und malum in den Objecten bedingt; die irascible Kraft aber ausserdem noch von der Art und Weise der Erreichbarkeit der Objecte (secundum accessum et recessum, arduitatem, difficultatem). Beide Arten der begehrlichen Grundkraft verhalten sich wie einfache Bewegung zur potenzirten und hat die irascible Kraft in der concupisciblen ihren Ursprung.

Absichtlichst verlässt Descartes auch diese Unterscheidung einer vis concupiscibilis et irascibilis, — „sed non absque sontica causa".[4]) Denn, führt er aus, da es keinen Theilunterschied in der Seele giebt, so können das Concupiscible und Irascible nur als zwei Vermögen gedacht werden. Allein die Seele hat dann noch mehrere Vermögen, nämlich zu bewundern, zu lieben, zu hoffen und zu jeder anderen Leidenschaft. „Non video, cur voluerint eas omnes referre ad Concupiscentiam et Iram".[5])

Aus dem verschiedenen Verhältnisse der beiden sinnlich-begehrlichen Kräfte zu ihrem Gegenstande gewannen die Scholastiker die verschiedenen Grundformen der Leidenschaften. Nämlich: Die Vis concupiscibilis auf ihr Object gerichtet und gespannt involvirt eine Bewegung (importat motum); in der Erreichung desselben gelangt sie zur Ruhe (importat quietem). Die Vis irascibilis als gesteigertes

---

1) Ep. I, 84 und 85 (an. 1641), wo er sich gegen eine anima triplex entschiedenst äussert. — Pass. an. I, 47.

2) S. th. P. I, qu. 20, 75; I, 2. qu. 22. 37, 44, 47, 48.

3) S. th. P. I, 2. qu. 23. art. 1. qu. 40, 45.

4) Pass. an. II, 68.

5) ibid. II, 68.

Begehren nach ihrem Gegenstande tritt erst dann auf, wenn sich der auf dem Wege zu ihrem Objecte sich bewegenden vis concupiscibilis Hindernisse und Schwierigkeiten darbieten; die irascible Kraft liegt also in der Mitte zwischen der vis concupiscibilis in motu und der nämlichen in quiete; oder wie die Ableitungsregel lautete: Jede passio irascibilis geht einer passio concupiscibilis importans quietem voraus und folgt einer passio concupiscibilis importans motum nach. — Also wird jedes leidenschaftliche Begehren durch ein äusseres Object in Fluss gebracht, bei besonderen Hindernissen zu wilder Bewegung angeschwellt und gelangt erst durch gewünschte Erreichung des Gegenstandes wieder zur sanften Ruhe. Und zwar wird das leidenschaftliche Verlangen je nach der Qualität des Objectes (bonum vel malum), oder dem Verhalten desselben zum Subject (secundum accessum et recessum) auf jeder Stufe ihrer Bewegung auch ein gegensätzliches Paar von Leidenschaften produciren. So entwickelte Thomas aus der Vis concupiscibilis folgende sechs Grundleidenschaften in 3 Paaren: Amor et odium; desiderium et fuga; gaudium et tristitia; und aus der vis irascibilis folgende fünf: Spes et desperatio; timor et audacia; und ira. Der Zorn ist ohne positiven Gegensatz und die einzige gegensatzlose Leidenschaft.

Genetisch folgen sich die eilf primitiven Leidenschaften bei Thomas also: Beim Beginne der concupisciblen Bewegung: Amor et odium, bei nächstem Verlaufe des Begehrens: Desiderium (concupiscentia) et fuga (abominatio); hier gehen die concupisciblen Affecte in die irasciblen über und entstehen: spes et desperatio, gesteigert: timor et audacia, und auf dem Höhepunkte: ira. Hier steigen oder stürzen die irasciblen Affecte zu den concupisciblen herab und verlaufen in das ruhende Meer der Freude oder Traurigkeit.

Descartes nicht zufrieden mit der Grundlage, nicht befriedigt von der ungenügenden Aufstellung der zwei leidenschaftlichen Vermögen und Quellen, musste sofort von der Zahl der abgeleiteten Grundleidenschaften bemerken, dass sie unvollständig sei.[1]) Er vermisst unter den Grundaffecten namentlich die Bewunderung (admiratio).

Es ist also weder Frivolität, noch Unkenntniss an der alten Schuld, dass Descartes über die vorzeitlichen Leistungen, besonders

1) Pass. an. II, 68. Adde, quod eorum enumeratio non comprehendit omnes praecipuas passiones, ut hanc meam credo facere.

über die Leidenschaftslehre so emphatisch und scheinbar vornehm hinwegging. Descartes konnte und durfte buchstäblich von dem historischen Material über die Leidenschaften nichts brauchen und in seine Lehre herübernehmen. Man kann streiten, ob die aristotelisch-thomistische Leidenschaftslehre wahrer und wissenschaftlicher sei, als die Descartes', aber nicht, ob die beiderseitigen Theorien sich vereinigen lassen oder nicht. Sie schliessen sich principiell aus. Und man kann jenen Autoren, welche die Descartes'sche Bemerkung in Pass. anim. I, 1 so ärgerlich und arrogant finden, nur sagen: Setzt Euch zuerst mit den principiellen Gedanken und Begriffen des Descartes zurecht, dann wird Euch der anstössige Satz wenigstens consequent erscheinen. — Neu und eigenartig ist bei Descartes der erste Gedanke seines Systems; darum ist auch neu und eigenartig seine Leidenschaftslehre.[1]) Die Differenzpunkte im Einzelnen ergeben sich leicht aus Obigem.

B. Die particularen Leidenschaften.[2])

Jedwede menschliche Leidenschaft ist bei Descartes entweder eine der sechs primitiven, oder sie ist aus diesen hervorgegangen durch Zusammensetzung aus den einfachen Grundformen oder durch Specialisirung einer Grundart derselben.[3]) Die Gesichtspunkte der Ableitung sind dieselben wie oben, nämlich Blicke auf die Verschiedenartigkeit der Objecte für sich und ihrer mannigfachen Beziehung zu uns. Eine erschöpfende Ableitung ist ebenso unmöglich als wissenschaftlich bedeutungslos, daher wir entsprechend der Weisung und Ordnung des Autors nur die Ableitung der hauptsächlichsten Formen geben.

1. Bewunderung (admiratio). „Admiratio est subitanea animae occupatio, qua fertur in considerationem attentam objectorum, quae ipsi videntur rara et extraordinaria". II, 70. Diese Grundleidenschaft bewegt sich noch vor und ausser aller Beziehung des

---

1) Gegenüber einem leichten Einwande, dass weder der Descartes'sche systematische Grundgedanke neu, noch auch seine Leidenschaftslehre consequent sei, haben wir die Antwort im Vorhergehenden gegeben.

2) Hierüber Pass. an. II, 51—148 und besonders III, 149—210. Hiezu die treffliche Uebersicht bei K. Fischer, Gesch. d. n. Ph. Bd. I, S. 374.

3) Pass. an. II, 69; III, 149. Primitivi affectus se habent instar generum, quorum ceteri sunt species.

Nützlichen und Schädlichen für Uns; daher ist sie die erste der Leidenschaften; sie besteht ferner in der reinen Affection als solcher mit den Momenten der Neuheit und Vollkraft a. II, 72, deren Gegensatz das Affectlose selbst wäre. Die Bewunderung hat darum auch kein Gegentheil. a. II, 53, 71. Der mechanische Vorgang bei der Bewunderung besteht in einem mächtigen Strome der vom Gehirneindruck ausgehenden Lebensgeister zu den Muskeln, wodurch diese in ihrer Lage gehalten die Geberde der Gespanntheit und Aufmerksamkeit erhalten. a. II, 70. Die Kraft der Bewunderung zeigt sich vortheilhaft für Erlernen und Festhalten des vorher nicht Gewussten, also neuer Kenntnisse. a. II, 75; aber auch nachtheilig wegen des darin gelegenen Uebermaasses, das leicht zur Aufhebung des gesunden Vernunftgebrauches führen kann. a. II, 76. Gegen diesen Nachtheil schützt nur die Erwerbung vieler Erkenntnisse, welche das Gebiet des Unbekannten und Ueberraschenden immer mehr einschränkt. Bei Unterlassung dieses Remediums entsteht leicht die Krankheit der lächerlichsten Neugierde. a. II, 78. Das Bewundern ist daher Sache weder der Stupiden noch Gelehrten, sondern vorherrschend der mittelmässigen Köpfe. a. 77.

Je nach der Stärke des Eindruckes steigert sich die Bewunderung zum Staunen (stupor), wobei die Lebensgeister alle vom Gehirneindruck gehalten sind und nicht zur Erregung der Bewegungsmuskeln ausströmen können. Daher die Erscheinung der Erstarrung beim Anblick eines staunenerregenden Objectes. a. 73.

Aus der Verschiedenheit der Bewunderung erregenden Objecte gewinnt Descartes die Arten dieser Leidenschaft und zwar je nach der überraschenden Grösse oder Kleinheit des Gegenstandes und, je nachdem wir selbst oder andere freie Wesen diese Objecte sind, entstehen die beiden Grundformen der Bewunderung: Hochachtung (existimatio) und Verachtung (contemptio). a. 54. Diese beiden Arten auf die eigene Person angewendet ergeben: Magnanimitas aut superbia und anderseits: Humilitas vel abjectio; und der gleiche Maassstab an Andere angesetzt ergiebt: Veneratio und despectus. a. 75. — Der Grund der Selbstachtung liegt einzig im vernunftgemässen Gebrauche unseres freien Willens, des Gottähnlichen in Uns, das Uns zu Königen über unsere Begehrungen macht. a. 151. (Ueber weitere Durchführungen vgl. III, a. 153—159.)

2. Die Liebe (amor). „Amor est commotio animae, products

motu spirituum, qui eam incitat ad se voluntate jungendum objectis, quae ipsi convenientia videntur." II, 79. a. 56. — Die Liebe als Leidenschaft ruht auf materieller Basis und hat die Erregung der geistigen freien Liebe zum Zwecke. Die Liebe sucht Vereinigung mit ihrem Gegenstande: das ist ihr Wesen. a. 80. Diese Vereinigung in der Liebe zeigt sich als Streben, mit dem Geliebten in ergänzender Einheit zu leben; das Geliebte erscheint als Theil vom Liebenden. — Was den leiblichen Vorgang des Liebenden betrifft, so ist dessen Puls aussergewöhnlich kräftig aber gleichmässig, dessen Brust erfüllt süsse Wärme, in dessen Magen herrscht prompte Verdauung, kurz die Liebe ist gesund. a. 97. Das kräftig zum Gehirn aufsteigende Blut treibt die Geister zum stärkeren Eindringen in den erfolgten Gehirneindruck und bewirkt so das Verweilen der Seele bei ihrem Gegenstande. „Atque in eo consistit effectus amoris." a. 103.[1])

Die Arten der Liebe anlangend, lehnt Descartes die vulgäre Unterscheidung von amor benevolentiae und amor concupiscentiae ab (a. 81), weil dieselbe nur die Wirkungen, nicht das Wesen der Liebe betrifft — und bemerkt, nicht nach den verschiedenen Arten der geliebten Gegenstände, sondern nach dem Werthe der Dinge für die Seele bestimme sich die Verschiedenheit in der Liebe. a. 82 und 83. Die Selbstliebe ist das Kriterium für die Liebe überhaupt. Die Liebe, welche unter diesem Grade bleibt, ist Neigung propensio, benevolentia; die Liebe, welche der Selbstliebe gleichsteht ist Freundschaft, und die die Selbstliebe übersteigende Liebe ist Hingebung, devotio a. 83, deren höchster Gegenstand nur Gott ist.

Ein Gegenstand der Liebe, durch den inneren Sinn vorgestellt, heisst gut; und vorgestellt durch den äusseren Sinn, heisst er schön; und die trügerische Liebe zum Schönen ist Wohlgefallen, complacentia, welche merkwürdigerweise der höchste Grad der Liebesaffecte ist. a. 85, a. 64. 192, 193.

3. Hass (odium). „Odium est commotio producta a spiritibus, quae animam ad id incitat, ut velit separari ab objectis, quae illi offeruntur ut noxia." a. 79, a. 56. Da der Hass sich in Allem gegensätzlich zur Liebe stellt, ist ein näheres Eingehen nicht gefordert. (Vgl. a. 80. 98, 103, 108, 137, 140.)

---

1) Vgl. die Artikel 137—139.

In Bezug auf die Arten des Hasses bemerkt Descartes, dass es deren nicht so viele giebt, als Arten der Liebe, weil auf den Unterschied der abzuwehrenden Uebel nicht so sehr geachtet wird, wie auf die verschiedenen von uns angestrebten Güter. a. 84. Der Hass zeigt sich nur in wenigen Beziehungen, nämlich gegen ein hässliches Object als Abscheu (horror aut aversio) a. 85; gegenüber freien Wesen, die an uns Böses thun, als Zorn (ira) a. 65. 199, und endlich gegen Personen, welche Anderen Unrecht thun als Entrüstung (indignatio). a. 195.

4. Liebe und Hass sind die beiden Pole des leidenschaftlichen Begehrens als solcher. Diese Begehrlichkeit, auf ein künftiges Gut oder Uebel gespannt, ist bei Descartes die vierte der primitiven leidenschaftlichen Empfindungen, das Verlangen. „Passio cupiditatis est agitatio animae producta a spiritibus, per quam disponitur ad volendum in futurum res, quas sibi repraesentat convenientes". a. 86, 57. Das Verlangen ist aber gleichzeitig gegentheilig gespannt, positiv auf ein Gut und negativ gegen ein Uebel, und weil diese Leidenschaft zugleich Beides leistet, hat sie kein Gegentheil. a. 87.[1]) Was Descartes über die leiblichen Erscheinungen bei dieser effectvollen Leidenschaft sagt, siehe: a. 101, 106; über deren Ursache a. 111 und Wirkung. a. 141.

Arten dieser Leidenschaft, sagt Descartes giebt es eigentlich nur so viele, als Arten der Liebe und des Hasses und zwar entspringen consequent die erheblichsten Begehrungsarten auch aus den höchsten und gesteigertsten Arten von Liebe und Hass, nämlich aus: Wohlgefallen und Abscheu; und zwar aus Ersterem die sogenannte romantische Liebe a. 90. und aus Letzterem die Species: fuga aut aversio. a. 89. — Im Uebrigen gewinnt Descartes die anderen Arten

1) Descartes macht hier eine bewusste Wendung gegen die betreffende aristotelisch-scholastische Unterscheidung. Scio equidem, vulgo in scholis opponi passionem, quae tendit in bonum, et quae sola nominatur cupiditas vel desiderium, ei quae tendit ad fugam mali, quae vocatur aversio. — Sed cum nullum detur bonum, cujus privatio malum non sit, nec ullum malum, ceu quid positivi consideratum, cujus privatio non sit bonum .... mihi videtur eundem semper esse motum, qui simul fert ad prosecutionem boni et ad fugam mali, quod ipsi contrarium est.

Den einzigen bemerkbaren Unterschied sieht Descartes in den gegensätzlich auftretenden, das Verlangen begleitenden Umständen, den Empfindungen der Furcht und Hoffnung, der Freude und Traurigkeit.

des Verlangens aus dem Gesichtspunkte der Erreichbarkeit des angestrebten Zieles. Stellt sich diese Erwartung als günstig heraus, so wird das Verlangen zur Hoffnung und kann sich steigern zur Zuversicht (securitas, fiducia); im Gegenfalle gestaltet sich das Verlangen zur Furcht (timor) [1]) und kann sich entfalten zur Verzweiflung. a. 58.

Hoffnung und Furcht in der Beziehung auf Objecte und einen Erfolg, der von unserer eigenen Thätigkeit abhängt und bedingt ist von der Wahl der Mittel, der Thatkraft in deren Anwendung und der Besiegung der gegebenen Schwierigkeiten, modificiren sich zu Unentschlossenheit (animi fluctuatio), Feigheit (pusillanimitas), Bestürzung (consternatio) und Schrecken (timor) und beziehungsweise zu Muth (animositas) und Kühnheit (audacia). a. 59.

5. Die Vorstellung eines gegenwärtigen Gutes erweckt in uns Freude. a. 61. „Laetitia est jucunda commotio animae, in qua consistit possessio boni, quod impressiones cerebri ei repraesentant ut suum". a. 91 (Ueber die leiblichen Vorgänge a. 94. 104, 115). Die leidenschaftliche Freude ist für den Menschen von grösstem Nutzen, da sie die Seele am meisten in den Dienst der leiblichen Vervollkommnung stellt und ruft. a 137. 141.

Das bonum praesens in verschiedene Beziehungen gestellt, ergiebt die Arten der Freude. Das Gut verdientermassen in Hände Anderer gegeben erregt Wohlwollen; die Freude an fremdem Unglück wird zur Schadenfreude. a. 62. Treffend bemerkt hier Kuno Fischer, dass hier Descartes inconsequent zu seinem ursprünglichen Vorhaben in seiner natürlichen Erklärung und Ableitung „moralische" Motive hat mitsprechen lassen.[2])

Betrifft unsere Freude ein gutes Werk, dass wir selbst gesetzt haben, so wird sie Selbstzufriedenheit (acquiescentia in seipso) a. 63; und wird unser Verdienst in der Meinung und dem Urtheile Anderer anerkannt, so entsteht der Ruhm (gloria). a. 66, 204. Eine besondere Art der Freude gewinnt Descartes aus der glücklichen Ueberwindung eines Uebels und der süssen Erinnerung vergangener überstandener Leiden, die Fröhlichkeit und Heiterkeit (hilaritas). a. 67. 210.

6. Der allseitige Gegensatz der Freude ist die Leidenschaft der Traurigkeit, erzeugt aus der Vorstellung eines uns betreffenden gegen-

---

1) Eifersucht (zelotypia) wird als Art der Furcht bezeichnet. a. 58.

2) Gesch. d. n. Philos. Bd. I, S. 376.

wärtigen Uebels. a. 61. „Tristitia est languor ingratus, in quo consistit incommoditas, quae obvenit animae ex malo aut defectu, quem impressiones cerebri ipsi repraesentant ut suum". a. 92. — Die physische Ursache sieht Descartes in einem ursprünglich gefühlten Nahruugsmangel und Bedürfniss. a. 105, 110 (Vgl. über die einzelnen physischen Vorgänge hiebei a. 116, 117, 131, 132.).

Die Arten der Traurigkeit entstehen aus den gleichen Gesichtspunkten, als bei der Freude, nur stets aus entgegengesetzten Beziehungen. Der unverdiente Besitz eines Gutes erregt Neid (invidia); und ein unverdientermassen vom Unglück Betroffener erweckt Mitleid. a. 62. Ein Gut, als ein uns pflichtgemäss obliegendes Werk, aber zugleich als schlecht durchgeführte That erzeugt Reue. a. 63. Uebles von Anderen Anderen zugefügt erzeugt Entrüstung (indignatio). a. 65. Unsere schlechte That in der Beurtheilung seitens der öffentlichen Meinung erweckt in uns Scham (pudor). a. 66. Endlich ein Gut in seinem Aufhören für uns betrachtet erregt ebenso Bedauern und trauriges Sehnen darnach (desiderium), wie ein zu lange andauernder Genuss eines Gutes uns Eckel und Widerwillen (fastidium, satietas) bringen kann. a. 67, 208. — Damit schliessen wir die Detailirung der Leidenschaften und machen noch, wie auch Descartes nach jedem Abschnitt in seiner Leidenschaftslehre gethan hat, einen generellen Rückblick, der zugleich für die weitere Entwicklung lichtbringend werden soll.

Konnten wir ganz im Sinne des Philosophen die menschlichen Leidenschaften im Allgemeinen als Attribut der Doppelsubstanz der menschlichen Natur fassen, so dürfen wir die einzelnen Formen der Leidenschaften als deren Modi bezeichnen. Denn dadurch gerade gelangt Descartes vom Attribut zu den Modi, dass er ersteres in reale Beziehungen setzt, und letztere nur als diese verschiedenen Beziehungen selbst fasst. Wir müssen hiebei an die naheliegende Parallele der Substantia cogitans erinnern, und diese in der abschliessenden Leidenschaftslehre durchführen. In der Substantia cogitans hat Descartes zwei Grund-Modi unterschieden: perceptio und volitio,[1]) und dabei nur die vulgäre Lehre der Schule von den zwei Grundthätigkeiten der Seele, intellectus und voluntas, wiederholt. Beide Modi haben ihre gemeinsame Wurzel im Seelenwesen, cogitatio = sub-

1) Princ. philos. I, 32.

stantia cogitans. — Descartes hat für seine primitiven Leidenschaften ebenfalls zwei Grundformen aufgestellt: Bewunderung und Begierde, von denen erstere dem Verstande (intellectus) und letztere dem Willen (volitio) entsprechend sich erweist. Auch von den zwei Grundleidenschaften lässt sich die gemeinsame Wurzel bestimmen. Begierde liegt auch in der Bewunderung, das Begehren der Anschauung nämlich, und zwar ist dieses Begehren bei der Bewunderung wegen ihres aussergewöhnlichen Gegenstandes auch aussergewöhnlich gereizt und gespannt. Die nämliche Begierde der Seele einen Gegenstand nicht nach seiner auffallenden Grösse und Neuheit allein, sondern ihn auch nach seiner nützlichen oder schädlichen Beziehung zum Menschen zu erfassen, ist die zweite Grundform der Leidenschaften, die Begierde in Liebe und Hass. Ein Begehren der Seele also in Bezug auf alle ihr vorgestellten äusseren Objecte ist der gemeinsame Stamm, aus dem alle Leidenschaften wie Zweige und Aestlein hervorwachsen.

Perceptio und volitio, die Grundmodi der Seele an sich, sind anderseits nur verschiedene operationes animae, verschieden nur nach ihrem Verhältniss zu ihren Objecten.[1]) Operatio animae = cogitare. Das Denken der Seele ist im Grunde ein unaufhörliches, lebendiges Wollen. Der Seelengrund ist Wille; Wissen und Wollen sind in Wahrheit bei Descartes eins und dasselbe.[2]) Der Wille, wirksam in sich und als reine Seelenthätigkeit gedacht, ist der tiefste Grund der Seele, der als solcher unbedingt und unbeschränkt ist und freier Anfang eigenster Handlungen und Entscheidungen werden kann. Der Wille, gleichsam an der Oberfläche der Seele, und nach Aussen zur Körperwelt gewendet, erscheint perceptiv und receptiv und dadurch bedingt vom Objecte. — Nun ist die Seele als menschliche Seele von Gott auch für körperliche Wesen bestimmt und auf sie bezogen; behält also vom Anbeginn ihres menschlichen Daseins eine Richtung nach Aussen und sich offen für körperliche Einwirkungen; die menschliche Seele hat zu allen ihren körperlichen Objecten eine Beziehung, und strebt mit ihrer Willensmacht diese Beziehungen zu erhalten, sei es positiv oder negativ. Und dieses Streben der Seele ist identisch mit der Grundform aller Leidenschaften, dem Begehren, welches am höchsten gespannt und gereizt bei Leidenschaften auftritt.

---

1) Pass. an. I, 17—19.
2) ibid. I, 19.

Wie steht dieses Begehren zum reinen Willen der Seele? — Wir müssen sagen: wie gerichtetes Wollen zum Selbstwollen. Das leidenschaftliche Begehren stammt aus dem nämlichen Grunde, wie das reine Wollen; aber dasselbe ist von einem äusseren Körper gerichtet und angezogen. Der reine Wille (das geistige Begehren) erhebt sich von selbst und wendet sich frei einem Objecte zu. Oder um es kurz zu sagen: Das leidenschaftliche Begehren ist nur der Wille der Seele, insofern er von einem seiner äusseren Objecte gleichsam in Beschlag genommen ist. Descartes lässt diesen Gedanken unzähligemal durchschimmern, besonders wo er, wie bei den Leidenschaften der Liebe, Freude, Verlangen diesen die geistige Liebe (amor purè intellectualis) die geistige Freude u. s. w. theils gegenüberstellt, theils in einer causalen Beziehung zu einander hält, und beide Seelenerregungen nur nach der veranlassenden Ursache unterscheidet.[1])

Da bei leidenschaftlichen Erregungen der Wille aufs höchste gespannt und in ein äusseres Interesse gezogen ist, so scheint die Möglichkeit einer dem freien Willen entsprechenden Action, sowohl nach Innen, wie nach Aussen, so lange suspendirt zu sein, bis die äussere Schranke gefallen, die Leidenschaft überwunden ist.

Unsere Entwicklung hat in den Leidenschaften die letzte und höchste Art der passionellen Seelenzustände erreicht und befindet sich jetzt auf dem Uebergang zu den Seelen-Actionen (actiones animae), der zweiten Hauptseite des Wechselverkehrs zwischen Leib und Seele, und des ganzen psychischen Lebens. Die naturgemässe Brücke zu dieser Reihe psychologischer Zustände und Untersuchungen bildet somit die Erörterung über die Macht der Seele über die Leidenschaften.

5. Macht der Seele über die Leidenschaften.

Kann Descartes mit Recht der Seele eine beherrschende Macht über die Leidenschaften vindiciren, so kann er in berechtigter Folge die Macht der Seele über alle körperlichen Einwirkungen behaupten und eine Reihe von Seelen-Actionen eröffnen, welche der der Passionszustände in umgekehrter Ordnung völlig correspondirt. Diess soll gegenwärtiger Paragraph darthun.

---

1) Pass. an. a. 79, a. 91, a. 92.

Wille und Leidenschaften, letztere im Sinne der Totalität der körperlichen Reize und Affectionen der Seele, sind reale d. h. wirksamste Gegenmächte. Beide Mächte, obgleich weder an Ursprung, noch an Stärke gleich, finden ihr äusseres Maass nur in ihrem gegenseitigen Wirken; eine kann nur an der anderen gemessen werden. Gegenüber den sichersten Erfahrungen und Erlebnissen aller Menschen, dass die Leidenschaften zumeist die Seelenmacht überwinden, ist darzuthun, dass die Seele an und in sich die Herrschermacht über die Leidenschaften besitze, und sind die Ursachen der eventuellen Ohnmacht der Seele zu bestimmen.

Als letzten und tiefsten Grund der Seele findet Descartes die von Gott verliehene „satis ampla et perfecta voluntas, sive arbitrii libertas.[1])" Er kann den freien Willen nur als in sich unbegrenzt fassen; „nam sane nullis illam limitibus circumscribi experior" (ibid.);[2]) „sola est voluntas, sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior, ut nullius majoris ideam apprehendam." (ibid.). — Der menschliche Wille kann an Grösse nur vom göttlichen Willen überragt werden und zwar nur in Bezug auf äussere Objecte; aber an und in sich ist der göttliche Wille nicht grösser als der menschliche; „non tamen in se formaliter et praecise spectata major videtur" (ibid.). Im freien Willen besitzt die Seele eine Macht, unbegrenzbar nach Dauer und Grösse.

Dagegen das in den Leidenschaften auftretende körperliche Contingent repräsentirt zwar eine im ersten Augenblick überwältigende Macht, aber diese ist nach ihrer wahren Grösse und Dauer stets von begrenzter Grösse.

Von den beiden Factoren der Leidenschaften ist somit, jeder für sich betrachtet, unbestritten der Wille das Uebermächtige und besitzt damit die Seele unbedingt die Möglichkeit einer Herrschaft über die Leidenschaften.

Gegen diese theoretische Erwägung stellt sich aber sofort die praktische. Ist nämlich die Willensmacht an sich und für sich

---

1) Meditat. IV, p. 24.

2) Pr. philos. I, 35: Voluntas vero infinita quodammodo dici potest; quia nihil unquam advertimus, quod alicujus alterius voluntatis, vel immensae illius, quae in Deo est, objectum esse possit, ad quod etiam nostra non se extendat.

von unbegrenzter Grösse und unbeschränkbar in sich, so ist sie diess Alles nicht mehr in ihrer Wirksamkeit nach Aussen. Hiebei ist ihre Herrschaft bedingt durch äussere Umstände, und ist die Wirksamkeit an äussere Mittel und Organe geknüpft. Wir kennen das Centralorgan für die leibliche Wirksamkeit der Seele: die glandula; und die Generalregel dieser Art von Wirksamkeit nämlich: „Omnis actio animae in hoc consistit, quod eo ipso solo quod vult aliquid efficit, ut glandula, cui arctissime juncta est, se moveat modo convenienti ad producendum effectum, qui huic voluntati respondeat.“ [1])

Also ist die Macht der Seele auch eine bedingte und mittelbare gegenüber den leidenschaftlichen, leiblichen Vorgängen. „Passiones nostra nequeunt etiam directe excitari vel auferri per actionem nostrae voluntatis, sed demum indirecte“ [2]) . . . (wovon gleich unten).

Descartes findet aber gerade gegenüber den Leidenschaften einen weiteren physikalischen Grund und Vorgang, wodurch die Willensherrschaft erschwert wird. Hier seine Ausführung:[3]) „Et sane datur ratio specialis, quae impedit, quominus anima possit cito mutare vel sistere suas passiones, propter quam supra posui in earum definitione, quod non solum producerentur, sed etiam conservarentur et confirmarentur ab aliquo motu speciali spirituum; haec vero ratio est, quod fere semper eas comitetur aliqua commotio, quae fit in corde et per consequens etiam in toto sanguine et spiritibus; ita ut donec cesset haec commotio, praesentes nostrae cogitationi maneant, eodem modo, quo objecta sensibilia illi praesentia sunt, dum agunt in organa nostrorum sensuum. Et quemadmodum anima cum valde attenta est cuidam alteri rei, potest se cohibere ab audiendo parvo strepitu aut parvo dolore sentiendo, sed non potest pari ratione efficere quin audiat tonitru vel sentiat ignem qui comburit manum; sic facile potest superare minores passiones, sed non vehementiores vel fortiores, nisi postquam commotio sanguinis et spirituum sedata fuerit. Id quod voluntas ad summum facere potest, dum viget haec commotio, est non consentire illius effectibus et cohibere plurimos ex motibus ad quos disponit corpus.“

---

1) Pass. an. I, 41.

2) ibid. I, 45.

3) ibid. I, 46.

Diese Einschränkung der Willensherrschaft ist nur eine äussere und ergiebt sich naturgemäss aus der gegebenen Sachlage.

Descartes denkt aber auch auf die in der Willensfreiheit begründete Selbstbeschränkung der Willensmacht. Der Wille kann verzichten auf die volle Herrschaft über die Leidenschaften, kann sich frei den Herrschergelüsten der Leidenschaften unterwerfen, und ohne Kampf sich denselben preisgeben. Dies ist aber stets nur Sache der schwachen Seelen[1]) und beeinträchtigt nicht im mindesten die Freiheit der Seele, sich im Kampfe auch stark zu erweisen, und deren Macht, endgiltig doch zur entschiedenen, unbedingten Herrschaft über die Leidenschaften aufzusteigen. Dieses stufenweise Antreten der Herrschaft, diese allmälige Ueberwindung der natürlichen Schranken in den Leidenschaften knüpft Descartes an Mittel, welche er des Willens „eigene Waffe" nennt[2]) und deren consequenter Gebrauch ebenso als stärkende und fördernde, wie deren Nichtgebrauch als schwächende und hemmende Gewohnheitsmacht der Seele neu zur Seite tritt. Da die Leidenschaften grundsätzlichst selbst zu einander im Gegensatz stehen, so könnte man in den Leidenschaften selbst die Bekämpfungsmittel der Leidenschaften suchen wollen, und eine Leidenschaft durch eine andere, den Hass durch die Liebe, die Furcht durch den Ergeiz u. s. w. besiegen lassen. Indem Descartes dieses scheinbare Auskunftsmittel streift, sieht er augenblicklich ein, dass diese Kampfesart die Seele nie aus dem Kreise leidenschaftlicher Knechtschaft entliesse, sondern nur im steten Widerspruche mit sich selbst, und damit in unseligster Sklaverei gefangen halten würde.[3]) Darum muss die Seele ihre Willensherrschaft nicht mit fremden Waffen, nämlich den Leidenschaften, sondern nur mit „eigenen Waffen" aufrichten.

Welches sind diese? Descartes antwortet: „Mihi propria ejus (sc. voluntatis) arma dicuntur: judicia firma et determinata de cognitione boni et mali, secundum quae decrevit, actiones vitae suae dirigere."[4]) Die auf sicherer Erkenntniss des Guten und Schlechten ruhenden Lebensmaximen, wahre, gute Grundsätze des Handelns: das sind die besten Waffen gegen unsere Leidenschaften. Zur richtigen Erkennt-

1) Pass. an. I, 48.
2) ibid. I, 48, 49.
3) ibid. I, 48.
4) ibid. I, 48.

niss und zum sicheren Urtheil über das bonum et malum d. h. das unserem Dasein Förderliche oder Hinderliche, fordert Descartes vorbereitungsweise: Ueberlegung und Aufmerksamkeit bezüglich des Verlaufes der einzelnen Leidenschaften; eine repraesentatio „rerum, quae solent jungi passionibus, quas habere volumus et quae contrariae sunt iis quas volumus rejicere;“ [1]) und „incumbendum est considerationi rationum, objectorum aut exemplorum.“ [2]) . . . . . — Und insoferne Descartes in der energischen Verfolgung der best erkannten Maximen die Tugend sieht, kann er auch die Tugend kurzweg als das untrüglichste Mittel gegen die Leidenschaften bezeichnen.[3]) In letzter Instanz ist es die Wahrheit, die uns frei machen kann. Durch Zweifel zur Wahrheit und durch Wahrheit über die Leidenschaften hinweg zum Besitz des höchsten Gutes: das ist der Gang und Weg, den die ganze Philosophie Descartes' einschlägt. Es wäre also nur Schein der Inconsequenz, der uns die Vermischung des Metaphysischen mit dem Ethischen hier beanstanden liesse, in Wahrheit ist dieses Ineinandergreifen beider Gebiete bei Descartes völlig consequent, da die ethischen Principien ihre Wurzel in der Methaphysik haben.[4]) Indem Descartes die festen Lebensgrundsätze und die gegen die Leidenschaften aufgeführten Vorstellungen als des Willens eigene Waffen hinstellt, giebt er zu, dass die Vorstellungen im Willen wurzeln d. h. im tieftsten Seelengrunde.

Und hier der Punkt und Grund aller nur denkbaren Seelen-Actionen; von hier aus geht die reale Macht, welche die glandula bewegt und damit den ganzen Leib regiert; von hier entspringen jene geistigen wirksamen Grundsätze, diese Gewalten, welche die leidenschaftliche Uebermacht zu bändigen haben.

Hier also naturgemäss das Ende der passionellen, und der Anfang der actionellen Seelenzustände.

II. Die Actionen der Seele.

A. Im Allgemeinen.

Alle passionell-psychischen Zustände des Menschen erwiesen sich bei Descartes nur als Reactionen der Seele gegen äussere, körper-

1) Pass. an. I, 45; III, 211. I, 49.

2) ibid. I, 45.

3) ibid. II, 148.

4) Vgl. den Vorrede-Brief Descartes' vor den Principien der Philosophie. „Tota igitur philosophia veluti arbor est . . .

liche Bestimmungen. Also können die Actionen der menschlichen Seele nur Acte der Selbstbestimmung sein („voluntates, quae directe ab anima" veniunt), deren Wirkungen in die materielle Welt auslaufen. Und nur insoferne sich diese Effecte im menschlichen Leibe absetzen und dadurch einen realen Verkehr mit der ihn umgebenden Aussenwelt einleiten, gehört deren Erklärung und Darstellung in die Psychologie.

Wie erwähnt, betrachtet Descartes die correlaten Begriffe von Actio und Passio unter dem Gesichtspunkte von Ursache und Wirkung also der Causalität. Was bei irgend welcher Veränderung als Ursache erscheint verhält sich activ gegen seine passive Wirkung.[1]) Derart ist das Verhalten der Seele bei allen Stadien des eben dargelegten sinnlichen Wahrnehmungsprozesses. Die Seele ist hiebei primär afficirt und secundär erst in der ihrer Natur entsprechenden activen Wirksamkeit begriffen, sie reagirt. Und zwar bestimmt sich die Stärke dieser Reaction genau nach der Stärke des äusseren Reizes.

Eine ganz neue Reihe psychischer Erscheinungen im Menschen entsteht nun selbstverständlich, wenn die Seele in ihrem Verkehr mit der Körperwelt selbst die Initiative erfasst, und zur Ursache von körperlichen Wirkungen wird; wenn die Seele also von sich aus beginnend ihre active Macht am eigenen wie fremden Körper bethätigt. Um einzusehen wie sich Descartes diese Seelenwirksamkeit im Allgemeinen vorstellt, dürfen wir nur auf Früheres einen Augenblick zurückgreifen.

Trotz des Schwankenden im Descartes'schen Substanzbegriff bleibt im Allgemeinen doch die Auffassung des stets Thätigen mit demselben verbunden. Die Seele als denkende Substanz oder das von einem Ich getragene Denken bleibt dem Descartes eine nie versiegende Quelle von geistiger Macht und Thätigkeit, welche sich als Wille kundgiebt.[2]) Indem Descartes die Seele mit einem Körper verbunden sein lässt, hat er eine neue, von dem constanten Bewegungsquantum in der materiellen Welt unabhängige Quelle von stoffbewegender Kraft eingeführt und deren Wirksamkeit in der Zirbeldrüse concen-

---

1) Pass. an. I, 1.

2) ibid. I, 17. Quas ejus (animae) actiones voco, sunt omnes nostrae voluntates, quia experimur eas directe venire ab anima nostra et videntur ab illa sola pendere. Cf. ibid. I, 1, 41. Ep. I, 8.

trirt. Und nur insofern die Seele von der glandula aus im menschlichen Körper thätig ist und aus sich selbst bewegende und gestaltende Kraft entfaltet, ist das Grundfactum gegeben, aus welchem sich alle activ-psychischen Vorgänge müssen erklären lassen. Die Seele wird zur Ursache entsprechender Wirkungen in ihrem Leibe und zwar kraft eigenen Willens mittelst des Centralorgans im Gehirne, der glandula: das ist der Vollbegriff der Actionen der menschlichen Seele. „Et omnis actio animae in hoc consistit, quod eo solo quod vult aliquid, efficiat, ut glandula, cui arctissime juncta est, se moveat modo convenienti ad producendum effectum, qui huic voluntati respondeat.“ [1]) — Hat einmal die Seele die glandula wie durch einen mechanischen Stoss bewegt, so setzt sich diese Bewegung ebenso mechanisch in der Richtung nach Aussen, nämlich von der Zirbeldrüse gegen die Leibesoberfläche hin, fort. Und wo immer die Seelenwirksamkeit auf diesem Wege sich abstuft und am Körperlichen wie an einem Widerstande sich bricht, entsteht eine besondere Wechselwirkung, deren Producte eben die gesuchten activ-psychischen Erscheinungen sind.

Den oben gegebenen Untersuchungen über die Möglichkeit und Art der Wechselwirkung von Seele und Leib folgend, dürfen wir uns dieses Wirken so mechanisch als möglich vorstellen und sagen: Beim ersten Schritt ihres Heraustretens aus ihrer Innerlichkeit steht die Seelenthätigkeit in der Eichel und setzt diese in eine bestimmte Bewegung — erster Effect. Die bewegte Eichel überträgt diesen Effect auf die sie umgebenden und engstens sich ihr anschliessenden Lebensgeister in der Gehirnhöhlung; die Lebensgeister bilden das zweite Medium, wodurch die von der Seele gesetzte Bewegung an der inneren Wandung des Gehirnes abgesetzt und gleichsam projicirt wird. Da an dieser Innenfläche des Gehirns die Auslaufsbasis für die Nerven und Gehirnporen liegt, so wird durch diese letztere die Seelenaction nicht nur in das Innere des Gehirns, sondern des ganzen Leibes bis an dessen Aussenfläche weitergetragen. Und hier trifft die Seele an die Aussenwelt und pocht diese an jene, wird also ein Verkehr eingeleitet, in welchem die Seele gebietend und bestimmend, gestaltend und umändernd der Körperwelt gegenübertritt.

An diese einzelnen Haltpunkte und Stationen knüpfen sich die einzelnen nunmehr gesondert auszuführenden psychischen Erscheinungen,

1) Pass. an. I, 41.

welche sämmtlich, weil sie durch die Seele verursacht sind, die verschiedenen Species der Actionen der Seele ausmachen.

Der Mechanismus dieser Vorgänge erleichtert uns die Durchführung, indem wir Schritt vor Schritt die Ordnung klarstens vorgezeichnet finden, in der sich alle activ-psychischen Erscheinungen von selbst einstellen.

B. Die besonderen Seelenactionen

im Allgemeinen.

Bewegung und Vorstellung.

Vermöge der gottgesetzten Naturanlage des Menschen stehen materielle Bewegung und geistige Vorstellung in ihm in untrennbarem Zusammenhange. Jede Bewegung der glandula bewirkt eine Vorstellung und jede nach Aussen gerichtete Vorstellung hat eine Bewegung der glandula zur Folge. Pass. an. I, 34.

Im passiv-psychischen Prozesse erscheint die Eichelbewegung als letzter materieller Effect äusserer Einwirkung, welcher eine entsprechende Gegenkraft in der Seele auslöst und dadurch die äussere Vorstellung — Empfindung eines Aeusseren — vollendet. Im activpsychischen Vorgang wird die glandula von der denkenden Willenskraft zuerst ergriffen und bewegt und diese Bewegung bis zum entsprechenden, vorgestellten, frei concipirten äusseren Objecte fortgetragen.

Aus jeder Vorstellung eines äusseren Objectes entsteht also eine Bewegung der glandula. Dies ist das Allgemeine bei allen Seelen-Actionen. Vorstellung und Bewegung stehen jetzt zu einander wie Ursache und Wirkung.

Der hier in Betracht gezogene Vorstellungsact, in welchem die Seele einen äusseren Gegenstand in freier Wahl ergreift, ist im Grunde eine intellectuale Handlung, reiner Willensact, der als innere Selbsterregung sich darstellt. Descartes gebraucht hiefür die Ausdrücke: anima voluntate sua utitur, oder se ad cogitandum determinat, Ep. I, 8, anima in causa est, Pass. an. I, 1, anima eo solo, quod vult, ib. I, 41 oder bloss voluntates, ib. I, 17.

Bei Betrachtung der substantia cogitans für sich sahen wir diese in unaufhörlicher Thätigkeit, in der Selbstbetrachtung und Anschauung der ihr von Natur aus immanenten Ideen oder intelli-

giblen Objecte begriffen. Nunmehr aber, in der Verbindung der substantia cogitans mit einer substantia extensa, ist diese denkende, anschauende Seelenthätigkeit auch auf äussere körperliche Objecte, auf imaginable Formen und nicht bloss auf intelligible (Ideen) gerichtet. Descartes unterscheidet beide Arten von Seelen-Actionen als Intellectuatio und Imaginatio.[1])

Descartes unterscheidet weiterhin auch noch die active Vorstellung (imaginatio) von der passiven, in welcher der Seele etwas vorgestellt wird, ihr ein äusseres Object durch die Sinnesorgane geboten wird, und nennt diese Vorstellungsart, wie oben des Längeren ausgeführt ist, im Allgemeinen Perceptio. Das doppelte Moment (actives und passives), das im Begriffe der Vorstellung liegt, ist also von Descartes wohl erkannt und durchgängig beachtet.[2]) Perceptio und imaginatio (proprie dicta) sind die beiden Generalbegriffe, der erstere für alle passiven, der letztere für alle activen psychischen Vorgänge.

Indess macht Descartes noch eine weitere Unterscheidung in der Ausübung der Vorstellungshandlung geltend. Wenn schon im Allgemeinen jeder imaginativen Thätigkeit der Seele eine entsprechende Bewegung im Leiblichen folgt, so liegt es doch in der Macht der Seele, führt Descartes aus Pass. an. I, 43 —, sich dem Körperlichen freithätig, aus sich allein zuzuwenden, ohne dass eine Bewegung des Körperlichen stattfindet. Die Seele kann in der Imagination wirklich zum vorgestellten körperlichen Object hinausgreifen, oder bloss jene Formen sich objectiviren, welche die Körper bei ihren Affectionen des Leibes durch diesen der Seele vorstellten, welche also der Seele

---

1) Ep. I, 8. Quum autem (sc. anima) voluntate sua utitur, ut se ad cogitandum determinat de re aliqua, quae non solum intelligibilis est, sed et imaginabilis, cogitatio haec novam in cerebro impressionem facit, quae respectu animae non est passio, sed actio, quae imaginatio proprie dicitur.

2) Indess muss bemerkt werden, dass diess nur von Descartes' letzten unsere Frage behandelnden Schriften, nämlich den Briefen und namentlich von dem tractatus de passionibus gilt, während in den früheren Abhandlungen regulae ad direct. ingen. de Methodo, und den Meditationes und den princ. philos. die imaginatio aus ihrer Doppelstellung als active und passive Potenz noch nicht befreit ist. Vgl. Medit. II und VI, wo die imaginatio ebenso als die passive Fähigkeit, vom Körper eine Bestimmung zu erhalten, wie als active Macht der Seele, sich körperlichen Formen zuzuwenden (se applicare corpori) auftritt; also von der perceptio nicht genügend und klar unterschieden erscheint.

gegenwärtig sind in freier Reproduction. Im ersten Falle ist es die äussere, im zweiten die innere Anschauung eines Körpers; in dem einen Fall ist der Körper, im anderen dessen reproductives Bild das Object der Anschauung. Bei Ersterem ist eine entsprechende leibliche Bewegung unvermeidliche Folge und Begleiterin der Imagination, bei Letzteren aber nicht. Descartes bedient sich zur Veranschaulichung des folgenden Beispieles.[1]) Will die Seele einen ihr naheliegenden oder entfernten Körper anschauen, so ist diess eine Action der Seele, und es ist damit, weil die Seele nur ope nervorum sinnliche Dinge wahrnehmen kann, eine Erweiterung oder Verengung der Pupille nothwendig verbunden. Da aber — um den vermittelnden Gedanken einzusetzen — der nahe oder ferne Gegenstand der Seele durch einen bestimmten Grad der Verengung oder Erweiterung der Pupille vorgestellt wird, so heisst bei Descartes an den Gegenstand denken so viel wie auf die Pupillengestaltung denken. — Will aber — so lautet der unmittelbare Gedankenanschluss bei der citirten Stelle — die Seele bloss an die Pupillenerweiterung oder Verengung denken, so wird in Folge dieses Gedankens und Wollens keinerlei Veränderung oder Bewegung der Pupille eintreten, weil die Natur, sagt Descartes, diejenige Eichelbewegung, welche zur Pupillenveränderung erforderlich ist, nicht mit dem blossen Willen, die Pupille zu verändern, verbunden hat, sondern nur mit dem Willen, einen nahen oder fernen Gegenstand zu sehen.

Wenn wir also als Wirkung der Seelenaction, welche wir Imagination im eigentlichen Sinne nannten, eine damit verbundene leibliche Bewegung oben anzunehmen genöthigt wurden, so müssen wir jetzt nach der gemachten Unterscheidung eine Beschränkung des allgemeinen Satzes, dass jede auf Körperliches gehende Vorstellung eine Bewegung zur Folge habe, eintreten lassen und zwar derart, dass wir annehmen: nur jene Vorstellung, welche ein körperliches Object als äusseres erfasst, ist mit einem somatischen Vorgang begleitet, nicht aber jene, welche einen Körper nur als ideelles Gedankenobject besitzt. Soweit aber die Seele in einen reellen Verkehr mit einem äusseren Gegenstande tritt, also soweit wirklich psychische Acte gesetzt werden, erscheinen die Imagination, die Vorstellungshandlung als Ursache und ein entsprechender leiblicher Vorgang als Wirkung

1) Pass. an. I, 44.

und sind Beide als Grundphänomene aller Seelenactionen zu bezeichnen. Aus ihnen vermögen wir alle einzelnen psychischen Actionen zu erklären. Sie zerfallen selbstverständlich:

a) in die Formen der Imagination,

b) in die Formen der spontanen Bewegung.

Die Specification der allgemeinen Formen der Seelenaction entsteht durch Abstufung und Feststellung derjenigen materiellen Stadien und Punkte, an denen sich die active Macht der Seele bei ihrem Hinausgehen aus sich zur körperlichen Welt bricht. Dass Ordnung und Reihenfolge der hieraus gebildeten psychischen Formen und Phänomene sich umgekehrt zur Ordnung und Folge der passiv-psychischen gestalte, ist einleuchtend.

I. Formen der Vorstellungshandlung.

1. Innere Seelenerregungen.

Der höchste Grad der von Aussen kommenden Seelenerregung ist im Zustande der Leidenschaften gegeben. Eine Erregung der Seele von gleichem Grade der Stärke kann aber die Seele selbst hervorrufen, durch eigene freie Thätigkeit. Descartes nennt diese Zustände „Commotiones internae, quae in anima non nisi ab anima ipsa excitantur".[1]) Die Seele in ihrem engsten Verbande mit allen leiblichen Vorgängen und Veränderungen greift in freiester Bethätigung die vom Körperlichen ihr widerfahrenen Affectionen als Veranlassung auf und wird so zur Ursache eigener Erregungen.

Die inneren Seelenerregungen sind somit niemals ganz unabhängig von den äusseren. Letztere bilden das Material, welches stets wirksam auf die Seele bleibt und anregend auf sie wirkt. Descartes denkt sich die Entstehung der commotiones internae derart, dass er annimmt, die Seele stelle über alle ihre Erlebnisse Erwägungen an, werfe Blicke auf die eigenen Erfahrungen und werde bei all' den Beurtheilungen von dem ihr eingebornen Doppelinteresse an ihrem Dasein, von dem Gefühle für Vortheil und Nachtheil, welchen ein Erlebniss für die Seele hat, instinctiv geleitet. Vorstellungen der Seele also über das Nützliche und Schädliche eines empfangenen Eindruckes bilden das Grundmotiv für den Erreger der Seelenruhe, den freien Willen; und darin liegt auch das specifische Merkmal,

1) Pass. an. I, 79. II, 147.

welches die Commotiones internae von den Passiones unterscheidet. Descartes hebt diese Unterscheidung in seiner Leidenschaftsabhandlung bei der Begriffsbestimmung von Liebe und Hass unverkennbar hervor.[1]) Die Leidenschaften der Liebe und des Hasses haben ihren Producenten in der Bewegung der Lebensgeister und zwar in einer solchen, welche die Seele antreibt, mit ihrem Willen die ihr convenirenden Objecte an sich zu ziehen und deren Gegensätze abzustossen. Dass der Anstoss zu Liebe und Hass von einem materiellen Aeusseren kömmt, macht diese Affectionen zu Leidenschaften, und unterscheidet diese hinwiederum zugleich von jenen Seelenerschütterungen, welche aus dem freien Urtheile der Seele über Convenienz und Widerspruch einer Affection mit ihr hervorgehen. Die Leidenschaften sind Seelenerschütterungen, wie die eigenen Commotiones internae, nur bilden die Ersten die Kehrseite der Letzteren. Beide Arten von Seelenzuständen sind quoad effectum sowie auch in Hinsicht ihres doppelseitigen Charakters völlig gleich; nur rücksichtlich ihrer Entstehungsursachen stehen sie zu einander im Gegensatze, jedoch auch nur theilweise. Denn die materielle Bedingung der leidenschaftlichen Erregung ist ein motus specialis spirituum animal., aus welchen die Leidenschaften selbst erst entstehen, wenn die Seele in ihrem Urtheile über den Werth oder Unwerth der an sie heranstürmenden Lebensgeisterfluth entschieden und ihr eigenstes Interesse an denselben geltend gemacht hat. Auch bei den commotiones internae muss eine Summe qualitativ verschiedener leiblicher Affectionen als nothwendiges Substrat vor dem urtheilenden Blicke der Seele liegen. Nur ist bei den Leidenschaften — und darin allein liegt das Unterscheidende — das Judicium der Seele vom Körperlichen provocirt, unwiderstehlich herausgefordert, bei den inneren freien Erregungen der Seele dagegen der beurtheilende Blick auf die erlittenen Affectionen Sache reiner Wahl und Freiheit. Die primäre Anregung zu den beiden Arten von Seelenbewegungen geht das einemal von Aussen, das anderemal von der Seele selbst aus und darum ist die Leidenschaft ein passioneller, die Commotiones internae ein activ-psy-

1) Pass. an. II, 79. Dico has commotiones productas esse a spiritibus, quo distinquam amorem et odium, quae sunt passiones et pendent a corpore tam a judiciis, quae etiam eo ferunt animam ut se ultro jungat rebus, quas existimat bonas et se separet ab eis, quas existimat malas quam a commotionibus illis, quas haec sola judicia excitant in anima.

chischer Zustand, in ihrem Ziel und ihrer Wirkung treffen beide Arten in anima ipsa zusammen.

Da die Färbung und Stimmung bei beiden Arten von Seelenerregung lediglich von der Qualität des der Seele innewohnenden, ihr angeschaffenen Interesses an den Affectionen bedingt und bestimmt werden, so sehen wir bei der Besonderung der eigenen Seelenerschütterungen nur die besonderen Formen der Leidenschaften wiederkehren und diesen analog doppelseitig charakterisirt. Nur erscheinen die eigenen Commotionen, weil aus der Seele selbst entspringend, gegenüber den Leidenschaften auf einer höheren Stufe und in Consequenz des Descartes'schen Denkens ethisch gefärbt. — Wegen dieses inneren Zusammenhanges der seelischen Selbsterregung mit dem ganzen Dasein des Menschen und in Consequenz der verschiedenen, soeben geltend gemachten Motive sind alle inneren Affectionen der Seele entweder freudvoll oder leidvoll gestimmt, und sie alle mit dem Prädikat „intellectualis" zu bestimmen. Des öfteren trifft Descartes die Unterscheidung der Selbsterschütterung der Seele von ihren analogen Leidenschaften ganz express. So wird amor intellectualis, odium intell., laetitia intell., tristitia intell. ausdrücklich von der respectiven Leidenschaft getrennt gehalten.[1]) — Welch' grosse ethische Bedeutung endlich Descartes den inneren eigenen Seelenerregungen beimisst, erhellt aus seinen wenigen Worten: nostrum bonum et malum pendere praecipue a commotionibus internis, quae in anima non nisi ab ipsa anima excitantur. Pass. an. a. 147.

Da diese Seelenactionen den Leidenschaften durchweg ähnlich sind und einen gemeinsamen Berührungspunkt aufzeigen, so sind sie meist mit letzteren verbunden, oder von ihnen begleitet; Pass. an. a. 147. Da dieselben aber auf freien Willensacten beruhen, so können sie den Leidenschaften ebenso entgegengesetzt auftreten, da die Seele an ihre freien Vorstellungen stets ein besonderes Interesse knüpfen kann. Beide Arten der Seelenstimmungen, die leidenschaftlichen wie die freierzeugten können darum ebenso gleichzeitig nebeneinander wie nacheinander, aber auch unabhängig von einander bestehen. Ein Mann, sagt Descartes Pass. an. III, 147, der seine Frau durch den Tod verliert, kann sowohl in Rücksicht auf die trauererregenden Leichenfeierlichkeiten traurig gestimmt, als auch im Hinblick auf eine andere

1) Pass. an. II, 79, 91, 92 u. a. a. O.

Frau, welcher er ein grösseres Maass von Liebe still zuwendet, oder im Verlangen seiner Frau ledig zu werden, freudig gestimmt sein. — Eine theatralische Vorstellung tragischer Natur, Abenteuer u. A. versetzt uns in entsprechende Seelenstimmungen und doch erregt gerade die innere Empfindung selbst eine freudige Stimmung.[1])

In dem Interesse, welches die Seele an ihrem Dasein in einem Körper hat, ist die Erklärung aller innerlichsten Seelenvorgänge zu suchen, und deren Quelle liegt in der tiefsten Wurzel der Seele, entspringt aus der Seele selbst, und erzeugt alle commotiones internae, welche die Seele selbst empfindlichst ergreifen und ihre Wirkungen peripherisch und stufenweise im Leiblichen absetzen in Form mannigfachster leiblicher Bewegungen, Geberden u. s. f.

2. Active Phantasie (imaginatio, phantasia).

In den mannigfachen Sinnesperceptionen gewinnt die Seele das Material zu ihrer Bethätigung am Körperlichen und zwar in der Weise, dass dasselbe als Eindruck im Gehirn (impressio, quae in cerebro est) abgesetzt und aufbewahrt werde. Diese Gehirnspuren stehen der Seele als beständige Reize gegenüber und wenn sich die Seele denselben frei, sich gehen lassend, preisgiebt (si segniter sequitur), und von den bunten Formen dieser wirksamen Gehirnspuren bestimmen lässt, entstehen die verschiedenen Gestaltungen der (oben behandelten passiven) Phantasie (phantasmata, imagines).[2]) Wenn sich aber, fährt Descartes ebenda fort, die Seele in freier Entscheidung den Gedächtnisspuren im Gehirne zuwendet, die körperlichen Formen beliebig combinirt und daraus willkürlichst neue Formen gestaltet, welchen in der Wirklichkeit möglicherweise keine entspricht: dann entstehen jene regel- und gesetzlosen Bilder und Vorstellungen, welche wir als phantastische, oder als Phantasien bezeichnen (phantasiae, imaginatio, chimaera, hippogrypha).[3]) Die Seele bekundet hiebei ihre freie schöpferische Kraft, welche über die einzelnen Bestimmtheiten hinausgreift und zu allgemeinen Formen emporsteigt.

---

1) Pass. an. a. III, 147 . . . . sed insuper clanculum gaudemus, quod eos (sc. casus) in nobis excitari sentiamus.

2) Vgl. Ep. I, 8.

3) Pass. an. I, 20, 21, de homine I, 82. Ep. I, 8.

Den Vorstellungsvorgang beschreibt Descartes also: Cum imaginari volumus aliquid, quod nunquam vidimus, haec voluntas vim habet movendi glandulam modo convenienti ad impellendos spiritus versus eos poros cerebri, quorum apertione hoc potest repraesentari. Pass. an. I, 43. — Descartes scheint mit seiner hier gegebenen Vorstellung sich in einem Kreise zu bewegen. Die Vorstellung erzeugt eine Bewegung der glandula und diese hinwiederum jene. — Allein, Beide stehen zu einander in dem Verhältniss von Ursache und Wirkung (Phantasiethätigkeit und Phantasiebild) und die phantastische Vorstellung, welche die Seele in sich concipirt, ist eine ideelle, geistige; ihr Inhalt aus dem Reiche der körperlichen, räumlichen Formen. Vermöge der Intimität zwischen Leib und Seele im Menschen überträgt sich auch das geistige Vorstellungsbild auf das Gehirn, und löst einen ganz mechanischen Vorgang aus, welcher als äquivalenter Ausdruck des Phantasiebildes betrachtet werden kann.

Suchen wir auch festzustellen, wie sich Descartes zu der nicht zu umgehenden Frage stellt, ob nämlich die Phantasiethätigkeit über das Erfahrungsmaterial hinausgreifen und völlig Neues schaffen könne, also ob die Phantasie eine bloss reproductive oder auch productive Seelenkraft darstelle. Descartes redet Pass. an. I, 43 von Vorstellungen nie gesehener Gegenstände. Ohne Zweifel darf hier das Sehen für Sinnesperception überhaupt genommen werden. Darnach wäre der Seele wohl das Vermögen zugeeignet, über die einzelnen Erfahrungen hinauszugehen und sich über die Schranke der blossen Reproduction zu erheben. Aber auch in der Abstraction und Combination liegt ein Ueberschreiten des Einzelnen und die Bekundung der Freiheit von der Gebundenheit an das Einzelne und Materielle. — Und doch ist das von der Phantasiethätigkeit durch Abstrahiren und Combiniren Hervorgebrachte nicht wahrhaft neu, da dessen Elemente und Inhalt doch aus den einzelnen Anschauungen und aus dem empirischen Vorrath von Vorstellungen entnommen sind. Wir müssen somit daran festhalten — Descartes widerspricht dem auch ebensowenig, als er sich express dafür ausdrückt — dass auch die schöpferischeste Phantasie mit empirischem Material arbeiten muss und nur eine durch freie Verbindung und Trennung hergestellte Neuheit der Form beanspruchen kann. — Was Descartes als seine eigene Ansicht hierüber uns zu erkennen giebt, beschränkt sich auf die wenigen Sätze: a) die Seele besitzt in ihrer Willensmacht das

Vermögen, auf die im Gehirn abgesetzten materiellen Eindrücke mit Bewusstsein und Freiheit zu blicken; Ep. I, 8. — b) die Seele vermag aus diesen verschiedenen materiellen Formen freie Vorstellungen und Gestalten zu erzeugen, welche insofern Neues darstellen, als sie etwas objectiv nicht Existirendes, z. B. eine Basilica magica aut chimaera, oder etwas bisher von der Seele noch nicht Wahrgenommenes bieten, also entweder: „quod non est" Pass. an. I, 20 oder: quod non vidimus, ibid. I, 43. — c) diese imaginative Seelenkraft ist eine von Aussen, namentlich von den Nerven unabhängige, folglich eine rein geistige, der Substantia cogitans zugehörige, active, freie Kraft, welche aus Vorhandenem concipirt und combinirt (Pass. an. I, 20. 21. Ep. I, 8).

Aus diesen Sätzen lässt sich freilich nur im Allgemeinen, aber doch ziemlich klar und deutlich, und wollen wir hinzufügen — richtig herausstellen, was den Kern in der Lehre von der activen Phantasie bilden kann. — Hiemit Uebergang zur nächsten Vorstellungsstufe:

3. Die Erinnerung (recordatio).

Während nämlich in der Phantasie die Seele in freier Ungebundenheit gegenüber ihren Objecten sich bethätigt, mehr noch producirt als getreu reproducirt, und von Form zu Form gehend nach Belieben auswählt; erweist sich der Fortgang in der Ausarbeitung der Seelenactionen zur nächstliegenden Stufe sichtlichst dadurch, dass die Seele in vollster Freiheit auf eine einzelne Form, auf feste Objecte sich beschränkt und diese getreu sich vorstellt. Dieser freie Vorstellungsact, insofern er als Wiederholung eines früheren auftritt, ist Erinnerung.

Die Lehre von der Erinnerung gestaltet sich bei Descartes so einfach als möglich. Durch die bestimmteste Unterscheidung von Erinnerung (recordatio, reminiscentia, memoria intellectualis, memoria spiritualis) und Gedächtniss (memoria, retentio) gewinnt Descartes die ungetrübteste Klarheit in seinen Vorstellungen. Das Gedächtniss — bereits nach Descartes eine allgemeine Funktion der organischen Materie (siehe oben) — beruhte unserem Philosophen auf der Fähigkeit des Leibes, besonders des Gehirnes, empfangene Eindrücke festzuhalten und mittelst dieser (als residua, vestigia) stets wirksam auf die Seele gerichteten Objectsspuren die Objecte selbst

der Seele zur wiederholten Vorstellung zu bringen. Dagegen kommt in der Recordatio noch eine eigene freie Seelenthätigkeit hinzu, wodurch auch eine eigene Species psychischer Vorgänge — entgegengesetzter Natur — begründet wird. „Memoria autem intellectualis suas separatim species habet". Ep. II, 39. Es besteht nämlich die Erinnerung in einem bewussten Acte der Hinwendung zu irgend einem Gehirnresiduum (mens se ad vestigia cerebri convertit et se applicat. Resp. a. obj. V. p. 216), durch welches, wie durch ein Zeichen, das der Erinnerungs-Vorstellung entsprechende Object erfasst wird. Die Gehirnspuren fungiren wie Schriftzeichen, welche bei jedem Anblick dem Kundigen den Gedanken an das Bezeichnete vermitteln. Mit dem Erinnerungswillen erhebt sich der Act der Errinnerung, wendet sich nach Aussen und bewirkt zunächst, sagt Descartes Pass. an. I, 42 (haec voluntas efficit), „ut glans sese inclinans successive vel horsum vel illorsum impellat spiritus ad varias partes cerebri, usque dum invenerint eam, in qua sunt vestigia, quae reliquit objectum cujus volumus recordari". — Auch in dieser Vorstellungsweise scheint eine Kreisbewegung des Denkens zu liegen. Die Erinnerung an ein Object setzt das Object in der Vorstellung wenigstens immer schon voraus.

Allein auch dieses Bedenken löst sich durch den Hinweis, dass das Object des Erinnerungswillens und der Erinnerungsvorstellung ein rein geistig concipirtes, in der Seele entstandenes ist, welches erst durch den gesammten Erinnerungsvorgang zur äusseren Darstellung und Verbindung mit einem körperlichen, äusseren Gegenstande gelangt. Da ferner nach Descartes die gleichen äusseren Einwirkungen auf die Seele auch die gleichen Vorstellungen in ihr erzeugen (Pass. an. I, 34), so besitzt die Seele in der Herstellung der gleichen Affection in Folge einer Vorstellung einen objectiven, sicheren Maassstab dafür, dass das in der Erinnerungsvorstellung gesetzte Object identisch sei mit derjenigen Vorstellung, welche durch eine vorhergegangene äussere Affection früher in der Seele erzeugt wurde, — also auch entsprechend sei demjenigen äusseren Objecte, durch welches in einer früheren Perception die gleiche Vorstellung hervorgerufen wurde. Oder, wie Descartes sagt, die Erinnerungsvorstellung bewirkt „motum specialem in glande, qui repraesentat animae idem objectum et ipsi indicat, idem illud esse, cujus recordari volebat". P. a. I, 42.

Allerrichtigst bilden dem Descartes die sinnlichen Perceptionen und die Memoria das Material und die Voraussetzung der Recordation; und diese selbst erscheint als freie Anschauung der in der „Sedes memoriae" vorliegenden Objecte, welche Descartes ausdrücklich als extra nos bezeichnet (Ep. II, 38) und welche anderseits wieder nur die Abdrücke äusserer, körperlicher Dinge sind.

In einer Correspondenz mit einem unbekannten Pariser Freund[1]) kommt Descartes auf die Erinnerung eingehender und distincter zu sprechen, als irgendwo in seinem System oder auch in dem Briefwechsel mit seinem Vertrautesten, dem P. Mersenne (cf. Ep. II, 38—40). Darin wird die Erinnerung als Reflexionsact gefasst und die Reflexionsfähigkeit zur Natur des Intellectus gerechnet.[2]) Der philosophische Freund interpellirt nun den Descartes mit der Frage: Quid sit illa reflexio, in qua memoria intellectualis constituta sit? (ib. II, 6), worauf Descartes mit folgendem Grundgedanken Antwort ertheilt. In der erledigenden Behandlung des Einwandes, dass, wenn die Seele nach der Descartes'schen Substantia cogitans immer denke, der Mensch in seiner Erinnerung bis zu seinen frühesten Daseinsmomenten im Mutterleibe zurückgehen könne, was doch der Erfahrung widerstreite, Ep. II, 5, 6 sagt nun Descartes: Zur Vollendung des Erinnerungsactes genüge es nicht, dass irgend ein Ding der Seele je einmal objectiv war und im Gehirne Spuren zurückliess, welche zu gleichen Vorstellungen späterhin anregen könnten, „sed, fährt er fort, requiritur insuper ut agnoscamus cum secunda vice occurrit, hoc ideo fieri, quod antehac a nobis fuerit percepta". Ep. II, 6. So fallen oftmals Dichtern Verse ein, von denen sie kein Bewusstsein haben, sie jemals bei Anderen gelesen zu haben, welche ihnen aber doch niemals hätten einfallen können, wenn sie dieselben nie gelesen hätten. (ibid.) — Dieses Einfallen ist nun eigentlich nichts anderes, als das Wirken der Gedächtniss- (Gehirn-) Spuren auf die Seele und die Aufnahme dieser Einwirkung in die Anschauung der Seele, als deren weitere reflectirte Folge die ausgesprochene Erinnerung an das Betreffende und Bezügliche sich erweist.

„Unde patet, führt Descartes unmittelbar den Gedanken weiter, Ep. II, 6, ad memoriam non sufficere quaelibet vestigia, quae a

1) Ep. II, 6. v. J. 1649. 29 Juli.

2) Ep. II, 5. Recordatio pendet a quadam reflexione intellectus sive memoriae intellectualis.

praecedentibus cogitationibus in cerebro relicta fuere, sed illa dumtaxat, quae talia sunt, ut mens agnos cat ea non semper in nobis fuisse, sed aliquando de novo advenisse; ut autem mens istud possit agnoscere, existimo ipsam, quando primum imprimebantur, intellectione pura uti debuisse, ad hoc scilicet ut advereret rem, quae illi tunc observabatur, novam esse, sive illi antea observatam non fuisse; nullum enim corporeum vestigium istius novitatis esse potest.

Nun wird die Ausgangsfrage also gelöst: der Erwachsene hat desshalb keine Erinnerung an seine erste Kindheit, weil damals die Perceptionen (auch cogitationes) im Gehirne des Kindes nicht solche Spuren hinterliessen, welche dieses als neue im reinen Geistesblicke erkannte (— quae dum imprimebantur nova esse per intellectionem puram animadvertimus); wie wenn wir zum Beispiel sagen können, auf dieser Fläche seien keine Menschenspuren, weil wir darauf keine ausgeprägten menschlichen Fussspuren erblicken, wenn auch sonst viele Anzeichen „quae a pedibus hominum factae" — menschliche Gegenwart bekunden. Ep. II, 6.

Indem Descartes deutlich zwischen Gedächtniss- und Erinnerungsspuren „quae ad recordationem sufficiunt" unterscheidet, erstere als reine Affectionen und pathologische Veränderungen am Gehirne betrachtet (wie die Papierfalten am Papier), letztere aber als nur in Bezug auf reine, intellectuelle Anschauung gelten lässt, insoferne sie nämlich als Spuren erkannt werden, wird er auch ganz folgerichtig in Bezug auf die Wirkung dieser Spuren in der Seele, nämlich auf deren Wahrnehmung und Anschauung zu einer doppelten Art und weiteren Unterscheidung getrieben; er unterscheidet visio directa et reflexa. Ersteres ist die unmittelbare und unbewusste Empfindung von Gedächtnisspuren; derart sind, sagte Descartes die primae et simplices infantum cogitationes (Ep. II, 6), und in Letzterer erhebt sich die Seele mit freiem Bewusstsein über die Gehirnaffectionen und Empfindungen und macht sich diese ihrem Denken objectiv und unterstellt dieses Verhältniss ihrem vergleichendem Blicke. Cum autem adultus aliquid simulque percipit se prius idem non sensisse hanc secundam perceptionem reflexivam appello atque ad intellectum solum refero. Ep. II, 6.

So ruht die Erinnerung unabhängig vom Körperlichen auf einer reinen Seelen-Action (ab anima sola pendet Ep. II, 38; ab illis plicis (Gedächtnissspuren) nequaquam pendet Ep. II, 39), wobei durch einen

idealen Vorgang ein realer ausgelöst wird. Die Erinnerung geht von der Seele aus mit der Richtung auf ein Körperliches, steht somit gerade im verkehrten Verhältniss zum Gedächtniss. Die Seele ruft sich in der Erinnerung eine gemachte Perception aus der Vergangenheit in die Gegenwart. Der Erinnerungsact ist somit wesentlich ein freier Wiederholungsact der Seele. Quantum vero ad ea quae recordamur id fit non solum vi impressionum ab infantia acceptarum, sed praecipue exillorum repetitione et renovatione, illa saepius in memoriam revocando (Ep. II, 40. ad Mersen. 1640).

Recordatio wie memoria enthalten in ihrem Vorgang eine Bestimmung der Seele; aber bei Letzterer ist es ein Bestimmtwerden der Seele durch Gehirnspuren, bei Ersterer eine Selbstbestimmung, ein bewusstes Sichbestimmenlassen. Beide stellen sich auch zu einander wie die äussere (Sinnes-) Anschauung zur Reflexion. So oft uns ein Sonnenstrahl bescheint, wird die Sonne unserem Gedächtniss aufdringlich; in unsere Erinnerung tritt sie aber erst durch einen Act von Reflexion, wie diese in höchstem Grade bei den berechnenden, philosophirenden Astronomen auftritt. In der Memoria wird eine Empfindung ausgelöst, in der Recordatio wird das empfundene Object geistig vor die Seele gezogen, angeschaut und durch vergleichende Blicke die Erkenntniss der Identität desselben mit dem früher vorgestellten gewonnen, und so der psychologische Verlauf der Erinnerung im Sinne Descartes' vollendet.

4. Die Aufmerksamkeit (attentio).

Phantasie wie Erinnerung haben gemeinsam eine freie conversio et applicatio mentis ad formas corporeas, und haben ihren Unterschied in der verschiedenen Weise, in der das freigewählte Object ergriffen wird. Damit ist aber die freie Bethätigung der Seele in Hinsicht auf das Körperliche noch nicht erschöpfend genug erfasst. Descartes hebt unter vielen möglichen Bethätigungsweisen nur noch eine weitere Art hervor und gewinnt diese durch Einführung des Gesichtspunktes der Dauer in seine Betrachtung. Blickt nämlich die Seele in freiester Wahl auf irgend ein Object unter den vielen ihr gegenwärtigen, erblickt sie dieses mit besonderem Interesse also auch längere Zeit (per aliquod tempus), so entsteht für die Seele der Zustand der Aufmerksamkeit (attentio). Das denkende Verweilen der Seele aber bei irgend einem Objecte — äusseres oder inneres — zieht sofort

den Leib ins Beileid. Descartes zeichnet den ganzen psychischen Vorgang kurz also: Cum quis suam attentionem sistere vult in consideratione unius objecti per aliquod tempus, haec voluntas per illud tempus retinet glandem inclinatam in eandem partem.[1]) Der Gespanntheit des Willens folgt naturgemäss eine Spannung der Nerven und Muskeln, eine Richtung des ganzen Leibesgefüges auf das Object hin.

Die spannende Kraft bei der Aufmerksamkeit ist der Wille. Aber dieser hat noch zur Voraussetzung das Motiv, welches das Interesse der Seele an dem bezüglichen Objecte einschliesst. Und dieses Motiv kann der Seele nur in der Form einer urtheilenden, instinctiven Erkenntniss von der Bedeutung des Objectes für sie auftreten.

Einen der gespannten Aufmerksamkeit ähnlichen Seelenzustand bemerkten wir bereits in der leidenschaftlichen Bewunderung, in deren Gefolge die staunende Betroffenheit unzertrennlich liegt. Obgleich die Aufmerksamkeit und die Bewunderung für einen Gegenstand aus entgegengesetzten Ursachen entstehen und desshalb auch selbst einander entgegengesetzte psychische Zustände — active und passive — darstellen, so berühren sie sich in ihren Wirkungen dennoch aufs engste und innigste, was auch von Descartes deutlichst anerkannt wird. Bei der Aufmerksamkeit verweilt die Seele aus eigenem Interesse und Antrieb „in consideratione unius objecti“ (P. an. 43); zu dem gleichen Ziele wird die Seele hingeleitet und getrieben bei der admiratio, und zwar nach Descartes' Sinn in der Weise, dass das Bewunderung erregende Object, das „rarum et extraordinarium“ den Willen zur Thätigkeit herausfordert und dieser hinwiederum den Intellect bestimmt, sich mit dem unbekannten Dinge abzufinden, es zu erkennen (per applicationem) kurz mit Aufmerksamkeit und besonderer Betrachtung den neuen Gegenstand zu erfassen.[2])

In der attentiven Seelenaction hat die Seele das flüchtige Festhalten des Objectes in der Phantasie, ebenso den nur vorübergehenden Besitz eines Dinges in der Erinnerung überschritten und sich um einen Grad weiter in die Eroberung des Objectiven hineingearbeitet. In der Attention besitzt die Seele das Object in ideeller Weise, hat es in ihrer ganzen Gewalt und vermag es in den weiteren Arten der

---

1) Pass. an. I, 43.

2) ibid. II, 75 intellectum voluntas determinat ad attentionem et reflexionem specialem.

Attention, nämlich in der Reflexion und logischen Bearbeitung nach allen Seiten zu erforschen und so als Erkenntniss-Object in ihrer ungeschwächten Herrschaft zu erhalten. Damit ist aber auch die äusserste Grenze ihrer Vorstellungs-Actionen erreicht. Soll das Objective und Körperliche auch real immermehr unter die Herrschaft der Seele gebracht werden, bedarf es eines wirksameren und wirklichen Zugriffes; die Seele muss mit ihrem Körper auf fremde wirken. Die idealen Vorstellungen müssen in reale Bewegungen umgesetzt werden. — Damit Ueberführung zur zweiten Hauptart der Seelenactionen zu den

II. Formen der Bewegungsactionen, insbesonders den spontanen Leibesbewegungen.

Der menschliche Leib im intacten Zustand ist eine so kunstvoll gefertigte Maschine, dass sie auf äusseren Reiz und Anstoss unabhängig von aller Seelenthätigkeit alle Bewegungen eines Menschen auszuführen im Stande ist.[1])

Wird die Seele mit diesem Mechanismus in Verbindung gesetzt, so übernimmt sie die Function eines Maschinisten und damit die Macht, die Bewegungen der Maschine beliebig zu leiten.[2])

Indess findet Descartes bald, dass die leibbewegende Macht der Seele mehrfachen Beschränkungen unterliege; insbesonders gelangte derselbe auch in diesem Punkte gerade durch die kritischen Einwürfe seiner mannigfachen Gegner zu grösserer Klarheit in seinen Auffassungen und fand an denselben ein heilsames Coercitiv gegen eine extreme Ausbeutung seiner eigenen Grundsätze. Descartes' feiner Gegner Arnauld (Obj. IV) hat mit Anderen besonders auch die Lehre unseres Philosophen beanstandet, dass mit der Aufhebung des Gradunterschiedes zwischen Leib und Seele die radicale Scheidung

1) Tract. de hom. Cap. II, quomodo moveatur haec machina. a. 15 ff. cf. Pass. an. I, 4—6; de Methodo c. V.

2) de hom. II, 16. Et quando denique rationalis anima in hac machina erit, ea ibi praecipuam suam sedem in cerebro habebit et fungetur ibi officio ejus, qui praeest fonti, quem adesse oportet iis in locis ad quae omnes harum machinarum tubi tendunt, quando eorum motus quomodo libet excitare, impedire vel mutare vult.

beider Substanzen vollzogen und mit den sogenannten Thierseelen völlig aufgeräumt sei. — Descartes hingegen, unbekümmert um alle leeren Traditionen, bejaht diese Consequenzen und begründet sie nur noch mehr.[1]) Die Vollständigkeit und Integrität der Leibesorgane (sive instrumenta) sind die einzigen Mittel und Bedingungen der thierischen Bewegung; wozu also noch ein neues Bewegungsprincip einführen? Beim Menschen allerdings zwingen uns dessen Kundgebungen von Vernunft und Sprache zur Annahme eines neuen, geistigen Principes in seinem Leibe. Aber dieses auch angenommen und zugelassen, kann demselben nur die Rolle eines regulirenden und vom Centralpunkt der Leibesmaschine aus dirigirenden Princips zugestanden werden. Eine unmittelbare, beherrschende Macht kann der Seele, diesem geistigen Principe jedoch nicht zukommen. Vielmehr sind sehr viele leibliche Vorgänge und Bewegungen der Seele gänzlich entzogen (plurimi vero ex motibus, qui in nobis fiunt, nullo pacto a mente dependent) z. B. Herzschlag, Verdauung, Ernährung, Athmung u. s. w. und ist die bewegende Kraft der Seele in ihrem Wirken für alle Fälle von der Integrität der leiblichen Organe bedingt. Descartes lässt also zwei Bewegungsprincipien im Menschen gelten, ein körperliches in der gesunden dispositio organorum und ein geistiges, in der Seele (aliud etiam, quod in mente sive cogitatione consistit) und nur der Mangel an dieser Unterscheidung und an der Erkenntniss der Voraussetzungen in dem thierischen Organismus hat die Thierseelen eingeführt.

Die vom geistigen Bewegungsprincip, der Seele erzeugten leiblichen Bewegungen nennen wir spontan (motus spontanei). Ihr Gebiet ist nach Obigen ein sehr eingeengtes, so dass Descartes sagen muss: Quinetiam motus spontaneos dictos ex hac organorum dispositione potissimum procedere (de form. foet. I, a. 4), d. h. die spontanen Bewegungen des Leibes haben in der Seele allein ihre bestimmende Ursache, im Leibe selbst aber die Bedingungen und Mittel ihrer Ausführung und darin aber auch ihre Schranke.

Die spontanen Bewegungen beginnen also mit dem Bewegungswillen, welchem irgend eine Vorstellung eines Aeusseren als begleitendes Motiv vorhergeht, und wodurch der allgemeine Wille der Bewegung auf ein bestimmtes Object hingelenkt wird. Mit diesem

1) Resp. IV, ad obj. p. 109—110.

nach Aussen gewendeten Bewegungswillen ist der Bewegungsprozess eingeleitet, welcher nach Descartes in rein mechanischer Abfolge folgendermassen sich zu Ende führt.[1])

Zuerst ergreift der bewegende Wille die glandula, diesen springenden Punkt der ganzen Leibesmaschine. Die bewegte glandula treibt zunächst die Lebensgeister in die an der inneren Gehirnwandung sich ansetzenden Nerven-Röhrchen. Von diesen nimmt Descartes auf Grund seiner eigenen Beobachtungen an, dass sie von der Gehirnhöhle als feine Röhrchen peripherisch an die Leibesoberfläche verlaufen. Jeder vom Gehirn auslaufende Nerv theilt sich in sehr viele Aestchen (in plurimos ramulos), welche aus einer distensiblen und contractiblen Membrane bestehen. An den Uebergangstellen der Nerven in die immer paarig auftretenden Muskeln nimmt Descartes leicht drehbare Häutchen (pellicula valvula) an, welche mit ihrer Drehungsrichtung derart einander entgegengesetzt sind, dass sie wie Ventile die eingetretenen Lebensgeister nach der einen Seite abschliessen und ihnen den Zugang nach einer anderen Seite aufschliessen. Dadurch wird der eine Muskel von Lebensgeistern mehr entleert, und der andere davon mehr angefüllt; der entleerte Muskel wird schlaff und verlängert, der erfüllte aufgebläht und verkürzt und auf diesem Wechselspiel der Muskeln beruht für Descartes der physikalische Bewegungsvorgang (de hom. II, 20, 21). Setzen war in der Descartes'schen Anschauung und Vorstellung von der leiblichen Bewegung statt der hypothetischen Lebensgeister eine nicht minder hypothetische Kraft (elektrische), welche durch die Nerven den Muskel erregt, so haben wir den Bewegungsvorgang so modern als möglich erklärt.

Jede spontane Bewegung erscheint somit als Realisirung einer Vorstellung und greift anderseits nur modificirend und dirigirend in das System der dem leiblichen Dasein unentbehrlichen leiblichen Bewegungen ein. Dadurch erhalten Letztere ein vernünftiges und von den thierischen Bewegungen toto genere unterschiedenes Gepräge. Es entstehen die mannigfachen Abdrücke von Gedanken, wie solche namentlich in Sprache, Geberden u. s. w. liegen.

So wird der kunstvoll gestaltete Menschenleib in seinen zahllosen Bewegungen und Regungen beherrscht, theils von der Aussen-

1) Vgl. de homine II, 19. Pass. an. I, 11.

welt, theils von der Seele. Unbewusst und ungewollt kommt ein äusserer Reiz und Stoss an die Leibensmaschine und führt zu entsprechenden Empfindungen (perceptiones). Wissend und wollend bestimmt die Seele ihren Leib und erzeugt freie Bewegungen, welche über die von der Selbsterhaltung auferlegten, also naturnothwendigen leiblichen Vorgänge und bloss mechanischen Bewegungen hinausgehen; d. h. die Wirksamkeit eines neuen höheren, geistigen Princips bekunden.

Die wirkliche Fortsetzung und Uebertragung der spontanen leiblichen Bewegungen an die materiellen Objecte der Aussenwelt eröffnet ein neues, von der Psychologie unabhängiges Gebiet, welches zu beschreiten weder Descartes versuchte, noch auch wir gemäss unserer Aufgabe versuchen dürfen. Wir fixiren daher an dieser Stelle den Grenzpunkt für unsere Betrachtung und Darstellung der Seelen-Actionen, und berühren damit zugleich unseren Ausgangspunkt für die passiv-psychische Erscheinungsreihe. Die aufsteigende Linie von der materiellen Bewegung zur geistigen Perception, und die absteigende Linie von der geistigen Conception zur materiellen Bewegung schliessen inhaltlich die ganze Psychologie in sich, wie uns dieselbe im Geiste und Sinne des Descartes dargeboten ist.

Damit scheinen wir uns aber auch schon am Ende des darstellenden Theils unserer Aufgabe zu finden. — Indess zeigt sich sofort, dass dem ganzen Bau gerade der Schlussstein noch fehle. Die passionellen und actionellen psychischen Zustände machen und erhalten wohl wie Ein- und Ausathmung das äussere Leben der Seele; aber sie sind nicht das Leben und der psychologische Kern. Die zur Darstellung gebrachten beiden Seiten des ganzen psychologischen Verlaufes ermangeln noch des Schlussbegriffes, welcher wie die Spitze einer Pyramide, die von der Basis auf- und ablaufenden Linien in einem Punkte befestigt. — Sämmtliche Einzelnvorgänge (active wie passive) des psychologischen Prozesses sind nur Einzeln-Wirkungen im realen Verkehr der Seele mit dem Leibe. Gefordert ist die Einsicht in den Gesammt-Effect des psychologischen Verkehres, die Erkenntniss des Resultates, das aus den Actionen wie Passionen der Seele für die Seele selbst sich erzeugt. Wir könnten dieser Forderung nur ausweichen, wenn wir vorsätzlich über jenen Grundgedanken Descartes' hinwegblickten, welcher für ihn leitend war vom Anfange bis zum Ende seines Philosophirens, nämlich den Gedanken an die Herstellung einer Einheit des menschlichen Wissens und Handelns

mittelst einer einheitlichen, allherrschenden, strengen Methode.[1]) Die Descartes'sche Weltanschauung ist in ihrem ersten Anfange eminent psychologisch und psychologischer Natur ist auch ihr Ende; in der Metaphysik der Wurzel und in der Ethik dem Gipfel der menschlichen Weisheit nach Descartes' Gedanke liegen gleichviel psychologische Ingredienzien. Eine Psychologie Descartes' darf sich sohin mit der Aufnahme der metaphysischen Wurzeln und des physikalischen Stammes in ihre Darstellung nicht begnügen, sie muss auch die ethische Krone als ihren eigenen Krönenden Abschluss wenigstens berühren. Dadurch erst vermag sie sich selbst zu vollenden.

III. Höchster Begriff der Psychologie.

Der Charakter.

Descartes setzt in den Menschen nicht nur einen principiellen theoretischen Gegensatz, sondern auch einen eminent praktischen, dessen Ausgleich geradezu das menschliche Leben ausmacht. Das Pneumatische geht mit dem Somatischen keine Natur-Einheit, sondern nur eine einheitliche Verbindung ein nach Art chemischer Mischung. Diese künstliche, von Gott herbeigeführte Verbindung von Pneuma und Soma kann sich Descartes nicht anders als in steter lebhafter Wechselwirkung beider Componenten begriffen vorstellen. In Folge davon wirkt das Soma unaufhörlich auf das Pneuma, und dieses auf jenes und damit auch auf jeden anderen äusseren Körper. Dieses Verhältniss bedingt weiterhin, dass jede der beiden wirksamen Substanzen, Leib wie Seele, sich hiebei sowohl activ als passiv verhält. Wir erhalten als Gesammtausdruck der Wechselwirkungen die bisher dargestellte Doppelreihe der activ- und passiv-psychischen Vorgänge, von denen jeder einen ideellen und reellen Factor enthält. In den verschiedenen passionellen Seelenzuständen (Perceptiones) in der äusseren und inneren Wahrnehmung,

1) Vgl. die theoretischen wie practischen Regeln zur sicheren Erforschung eines Wahren, Unbezweifelbaren de methodo Abschnitt II und III und Regulae ad direct. ingenii besonders von reg. IV an — und die charakteristische Stelle in Epist. auctoris ad Princ. philos. interpretem Gallicum, loco praefationis in Pr. philos. „Tota igitur philosophia veluti arbor est, cujus radices metaphysica, truncus, physica et rami ex eodem pullulantes omnes aliae scientiae sunt, quae ad tres praecipuas revocantur, medicinam scilicet, mechanicam atque ethicam; altissimam autem et perfectissimam morum disciplinam intelligo, quae integram aliarum scientiarum cognitionem praesupponens, ultimus ac summus sapientiae gradus est."

in Gedächtniss und passiver Phantasie, in den Affecten und Leidenschaften werden ebensoviele Arten von Empfindungen in der Seele ausgelöst, und die Seele hiebei zur entsprechenden Action (als Reaction) provocirt. Die Seele gibt — und muss es im Interesse ihres eigenen Bestandes — in allen Species von Empfindungen eine bestimmmte Antwort auf eine bestimmte Anfrage von der Körperwelt. — Die Seele bethätigt sich aber nicht mehr bloss secundär und auf fremde Veranlassung hin sondern ganz primär und völlig spontan in allen Arten ihrer freien, nach Aussen gerichteten Vorstellungen (Conceptiones), wie in ihren inneren Erregungen in der activen Phantasie, in der Erinnerung, Aufmerksamkeit und in allen sogenannten spontanen Bewegungen des Leibes u. s. f. Hier handelt die Seele frei und unabhängig vom Somatischen, so ganz ihrer Natur gemäss und beweist dadurch allein ihre Superiorität über alles Körperliche, das nur mechanisch, nie aber spontan auf einander zu wirken vermag, während die Seele nicht bloss Einwirkungen vom Körperlichen empfangen, in sich aufnehmen und erwidern kann, sondern auch im Stande ist, mit einer ans Göttliche grenzenden Freiheits- und Willensmacht Bestimmungen dem Körper zu geben. — In beiden psychischen Reihen der Perception und Conception tritt die Seele handelnd und stoffbestimmend und beherrschend auf. — Das Pneumatische thätig am Somatischen. Descartes fasst dieses Verhältniss unter der Vorstellung und dem Begriffe eines Conflictes zwischen der sogenannten pars inferior (vulgo anima sensitiva) und der pars superior vlg. anima rationalis Pass. an. I, 47 — oder eigentlich Descartesisch zu reden, zwischen Wille und Leidenschaft, indem der Wille die Macht des Pneumatischen und die Leidenschaften die Macht des Somatischen vollauf repräsentiren.

Indem nun Descartes auf die beiden Combattanten blickt, auf deren Stärke und Kampfesart, denkt er sofort an das Ende und den Ausgang dieses Streites und ist dabei keinen Augenblick im Zweifel darüber, dass die Seele als das Höhere zum Siege berufen und befähigt sei. Descartes denkt hiebei weit weniger an die Nothwendigkeit, diese Voraussetzung einer strengen, principiellen Prüfung zu unterziehen, als vielmehr daran, sogleich die Macht und Mittel der Seele, durch welche diese zum Siege geführt werden könne, kurz anzugeben (Pass. an. I, 45—50)[1]) und je nach dem Verhalten der

1) Pass. an. a. 148, 211, 212.

Seele im Kampfe, gegenüber ihrer Bestimmung zur Herrschaft, dieselbe mit dem Prädikate der Stärke und Schwäche zu charakterisiren.[1])

Damit hat Descartes schon einen ziemlich offenen Griff vom Psychischen ins Ethische gemacht und war hier nicht mehr im Stande beide Gebiete von einander getrennt zu halten. „Robur vel imbecillitas (debilitas) animarum" haben einen entschieden ethischen Beisatz, wie diess unverkennbar hervortritt aus Descartes' Bestimmung (in demselben Artikel 48): quodnam infirmiorum (sc. animarum) sit vitium. — Noch entschiedener zeigt uns Descartes dieselbe Begriffsvermengung bereits bei seiner Ableitung der primitiven Leidenschaften, wo z. B. einerseits bonum mit nobis conveniens und malum mit noxium identisch erscheint, und andererseits gerade aus diesem doppelten Gesichtspunkte die zwei Cardinal-Leidenschaften Amor und Odium genommen werden.[2])

Wonach aber bestimmt Descartes das conveniens und noxium, das bonum und malum? Er sagt in einem Briefe an die Königin Christine von Schweden[3]) nur das, „quod ad nos aliquo modo attinet, quodque tale est, ut ejus possessio nos aliquatenus perficiat" — ist für uns ein Gut.

Dieses objective Gut wird zu einem subjectiven, indem der Wille dasselbe ergreift und sich aneignet. Der Wille handelt dann recht und die Willenshandlung verdient das Prädikat „gut". — Worin besteht aber unsere Vollendung, welches ist die Frucht unseres recte agere? Descartes antwortet: ex constanti recte agendi voluntate nascitur animi tranquilitas.[4]) Diese Seelenruhe ist der Inhalt unserer beatitudo. „Cum econtra mihi videatur beatitudo consistere in perfecta animi tranquilitate et interiori voluptate. Itaque vivere beate nihil aliud est quam animo perfecte contento et tranquillo frui."[5]) Auf die entscheidende Ueberwindung des Somatischen durch das

---

1) Pass. an. I, 48. Nam illi, in quibus naturaliter voluntas facilius potest vincere passiones et sistere motus corporis, qui eas comitantur, proculdubio habent animas fortiores. Et animae omnium maxime imbecilles sunt, quarum voluntas non ita se determinat ad sequenda certa quaedam judicia, sed se patitur semper abduci a praesentibus affectibus . . .

2) ibid. II, 56, 139.

3) Ep. I, 1. dat. Egmondae 20 Novbr. 1647.

4) ibid. I, 1.

5) ibid. I, 4. (d. 1645 ad princ. Elisabeth.)

Pneumatische im Menschen geht dessen Leben und Streben; der vollendete Sieg der Seele über alle ihre Gegner — äussere wie innere — begründet deren beseligendes Ziel und Vollendung. — Auf dem Weg zu diesem Ziel liegt indess der Begriff, den wir suchen, die psychische Qualität, um die es sich uns jetzt handelt.

Die menschliche Seele soll und kann zur absoluten Herrschaft gelangen. Sie soll es, weil sie das Höhere ist; sie kann es, weil sie mit gottähnlicher Macht ausgerüstet ist, vor der alle endlichen, körperlichen Widerstände fallen und weichen müssen; sie kann es aber nur, wenn sie von dieser in ihre freie Hand gelegten Macht auch den entsprechenden Gebrauch macht. Und diesen macht sie nur dann, wenn sie unter allen Fällen ihr Erkennen und Wollen der Wahrheit den ewig giltigen Grundsätzen, kurz dem als Höchstes und Bestes Erkanntem zuwendet.[1]) Da dem Descartes grundsätzlich der Intellect nur in gewissen Grenzen sich bewegen kann, der Wille hingegen ganz in der Macht der Seele steht und zudem schrankenlos in seiner Freiheit ist, so tritt letzterer auch als das entscheidende und kräftigste Medium auf dem Wege zum Ziele hervor. Die Seele befindet sich also dann erst wahrhaft auf ihrer unfehlbaren Siegesbahn, wenn sie mit ihrer ganzen Willensstärke immer an dem festhält, was sie — so gut sie es vermag — als das Beste erkannt hat. Diese Willensrichtung heisst bei Descartes tugendhaft, oder wie wir sie nennen könnten moralischer Charakter. „Verum cognitio saepe vires nostras excedit, quare superest tantum voluntas, quae sit absolute in nostra posestate. Non video autem fieri posse, ut ea melius quisquam utatur, quam si semper habeat firmum et constans propositum ea omnia exacte faciendi, quae judicabit esse optima omnesque ingenii vires intendendi ad ea recte cognoscenda: nempe in hoc uno positae sunt virtutes omnes.“[2])

Obgleich wir uns nunmehr vollständig in's Ethische verloren zu haben scheinen, so ist es doch nicht schwer darzuthun, dass wir uns

---

1) Ep. I, 1. Animae vero bona ad duo capita referuntur, quorum unum est nosse, alterum velle id, quod est bonum. cf. P. an. I, 49.

2) Ep. I, 1. cf. Ep. I, 6 (1645 ad Elizab.) Omnes porro animae actiones, quae aliquid nobis perfectionis acquirunt, secundum virtutem sunt. — Pass. an. a. 148, 153, 203. Ep. I, 1. Sic virtus non consistit nisi in mentis instituto et vigore, quo ad ea quae bona esse credimus facienda ferimur.

noch ebensosehr auf cartesianisch-psychologischem Boden befinden. Denn hat auch die Descartes'sche Psychologie einen ethischen Ausläufer, so hat dessen Ethik auch einen psychologischen Vorläufer. Darum müssen wir auch sagen: hat auch der Charakter des Menschen im Sinne Descartes' wesentlich eine ethische Färbung — wie bei Kant, der eigentlich auch nur einen sittlichen Charakter kennt —, so besitzt er doch ebensowesentlich auch eine psychologische Basis, wodurch er sich vom Tugendbegriff unterscheidet. Wir sehen leicht die Identität von Tugend und moralischem Charakter im Descartes'schen: „firmum et constans propositum recte agendi" —, aber wir sehen auch ein, wenn wir die Theilbegriffe vergleichen und unterscheiden, dass das recte agere mehr zum Tugendbegriff und das firmum et constans propositum mehr zu dem des Charakters gehört, dass aber anderseits diese Unterscheidung der Theilvorstellungen lediglich theoretische Bedeutung hat, und sich also in Leben und Praxis des Menschen immer wieder aufhebt und sich beide Momente zusammenschliessen zum Vollbegriff der Tugend oder des moralischen Charakters. Nun aber haben wir gerade die theoretische Fassung des Charakters zur Aufgabe, folglich dessen psychologische Analyse und Befreiung von allem ethischen Beisatz. Wie denkt sich Descartes die Bildung und Entstehung des Charakters im Menschen? — Darnach geht unsere Frage, und darnach müssen wir fragen, wenn wir die Psychologie Descartes' zur Vollendung bringen wollen.

Es verdient zum Voraus bemerkt zu werden, dass Descartes auf unsere bestimmt gestellte Frage eine ebenso bestimmte Antwort nirgends giebt und auch gar nicht geben konnte; dass das Wort „Charakter" uns in seinen Schriften gar nicht begegnet ist, so dass wir daraus von kurzer Hand eine fixe und deutliche Vorstellung von der psychologischen Erscheinung, die wir Charakter nennen, erheben könnten. — Aber es steckt doch dieser Begriff in seinem Gedankensystem; — somit müssen wir denselben — wenn auch nicht ohne Schwierigkeit — aus dem System unseres Autors herausarbeiten und erst zu Tage fördern.

Alle psychischen Vorgänge — active wie passive — involviren zufolge der Grundvorstellung Descartes' eine Action der Seele, primär bei den activen und secundär bei den passiven Prozessen. Die Actionen der Seele, als substantia cogitans, können nun nicht anders, denn als geistige Denkthätigkeiten gefasst werden, welche in ihrem Grunde

zugleich freie, unendliche Willensthätigkeiten (voluntates) sind. — Die Objecte aller psychischen Actionen sind äussere und aus dem Bereiche des Stofflichen genommen; denn durch die Verbindung des Geistes mit dem Körper und deren Wechselwirkungen entstehen erst psychische Erscheinungen. Immer ist es eine Vorstellung und ein Wollen von Körperlichem, sowohl wenn die Seele aus sich selbst ihre Thätigkeit entwickelt, als auch wenn sie dazu vom Materiellen angeregt wird; während Willens- und Vorstellungshandlungen von rein geistigen Objecten (eigene Gedanken der Seele, Ideen u. s. f.) zum Stillleben der Substantia cogitans für sich gehören. Also nur die Bethätigung der Substantia cogitans an der Substantia extensa kömmt in dem Verlauf aller sogenannten psychischen Vorgänge in Betracht.

Da nun einerseits die Seele niemals gänzlich unthätig sein kann — schon von Natur aus, als lebendige Substanz (mens semper cogitat) und anderseits immer ein bestimmtes Object mit bestimmter Wirkungsquantität es ist, woran sich die Seele im Menschen bethätigt, so muss auch die Thätigkeit der Seele, soweit sie der Substantia extensa zugewendet ist, eine stets bestimmte und am Ende auch bestimmbare Grösse darstellen. Ein bestimmter Kreis von Vorstellungen und ein gewisser Grad von Willensenergie wird sich in jedem Menschen herausbilden müssen, wenn wir auch die freie Wurzel der Thätigkeiten der Seele bestens anschlagen und demgemäss den Ausgleich von Wirkung und Gegenwirkung uns nicht bloss mechanisch und physikalisch berechenbar vorstellen.

Descartes denkt auch ganz wohl an die drei möglichen Zustände eines verschiedenen Verhaltens der Seele in ihrer Wirksamkeit nach Aussen, wenn er von starken, schwachen und schwankenden Seelen flüchtig spricht,[1]) je nachdem die Energie des Vorstellungswillens gegenüber der Substantia extensa im Ueber-, Gleich- oder Untergewichte sich hält. Es ist auch nur eine ganz von selbst sich verstehende Folge aus den Principien des Philosophen, dass die an sich unendlich mächtige Willenskraft der Seele niemals von der Substantia extensa auf Null gebracht werden, wohl aber je nach der freien Spannkraft in der Reaction und Action bedeutend geschwächt und herabgedrückt werden kann, so dass nicht der Wille herrscht und regiert, sondern umgekehrt die Substantia extensa den Willen in

1) Pass. an. I, 48; III, 170.

ihren Dienst nimmt und dessen Richtung bestimmt. Die Seele ist dann wohl noch thätig, aber nicht selbstthätig d. h. sie herrscht nicht, sondern sie dient, sie ist nicht thätig für sich, sondern für ein Anderes. Descartes sagt von einem so geschwächten Willen: obtemperans modo huic, modo illi, sibi ipsi perpetuo repugnat et sic animam servam et miserrimam reddit.[1])

Von dieser niedrigsten Stufe der geistigen Macht der Seele über das Körperliche erhebt sich die Seele auf vielen Zwischenstufen bis zum Stadium der fluctuatio, „quae dum retinet animam quasi in dubia lance inter plures actiones, quas facere potest, in causa est, ut nullam exequatur et sic habet tempus ad eligendum antequam se determinet" (Pass. an. III, 170) — und über dieses Stadium hinaus zum höchsten Grade ihrer Willenskraft und -Herrschaft, wo die Seele gebietet und der Leib gehorcht. Dieser Punkt ist für uns am interessantesten, er bezeichnet die Blüthe des Ganzen und das Ziel unserer Untersuchung. Wie gelangt Descartes auf diese Höhe? und was hat er damit festgestellt?

Descartes wird auf seinem Wege zu diesem abschliessenden Ziele von einem ebenso richtigen, als glücklichen Gedanken geleitet. Er sah nämlich klar ein, dass die Seele mag sie noch so oft das Leibliche besiegen, oder noch so oft demselben unterliegen, dieses von gleicher Folge, oder vielmehr immer von keiner Folge ist und zu keinem Resultate führt, wenn die einzelnen Handlungen von einander losgerissene, discontinuirliche Acte wären. Wechselvoll wie die Acte wäre auch das Bild der seelischen Stimmung und ein dauerhafter Zustand überhaupt unmöglich. — Dem Descartes ist gerade dieser Gedanke ebenso unwahr wie unerträglich. Wie in seiner physikalischen Welt kein Vacuum eine Stelle findet und auf seinen Materienbegriff eine zerbröckelnde Atomistik keine Anwendung findet, so ist auch die ganze psychische Welt, das Leben der Seele im Leibe ein Continuum, in welchem allein bleibende Gestaltungen geschaffen und in Wahrheit Zustände hergestellt werden können. Leib und Seele stehen ebenso getrennt als geeint zu einander. Jede Wirkung des Einen auf das Andere ist, wie eine stehende Narbe, ein Zeichen des Kampfes oder ein Zeichen des Sieges. Jede Action der Seele baut einer weiteren die Bahn, erleichtert eine Wiederholung und disponirt zu einer neuen

1) Pass. an. I, 49.

gleichartigen Action, — ist also von tief eingreifender und nachhaltiger Wirkung. Eine Seelenaction kann aber diesen Effect wirklich nur erzeugen, wenn sie intensiv wie extensiv d. h. anhaltend oder sich wiederholend gewirkt hat. Dadurch wird, wie Descartes sagt, ein Habitus begründet (habitus acquiritur cogitando).[1]) Dieser habitus ist vor- und rückwirkend; er ist das Bindeglied eines späteren Actes mit einem früheren, er ist bleibend und Continuität in die Handlungen des Menschen bringend. — Descartes lässt diesen Gedanken zwar deutlich, aber an wenigen Stellen durchblicken. Pass. an. I, 50 hält er es für wissenswerth nicht nur, dass sich mit jeder Bewegung der glandula „per naturam" „ab initio nostrae vitae" eine gewisse Vorstellung verknüpft, sondern auch dass andere Vorstellungen „per habitum" in den Kreis unserer Anschauungen hereingezogen werden (aliis tamen per habitum jungi posse). Und fragen wir Descartes wodurch dieser habitus erworben wurde, so antwortet er: „cogitando de eo, quod significant", d. h. durch Nachdenken und einen Act der Erinnerung an frühere Gedankenverknüpfung. Wenn wir z. B., sagt Descartes. einen Laut, ein Wort vernehmen, so erzeugt dieses in der Seele zunächst nur Schallempfindung; aber der Umstand, dass wir damit einen bestimmten Sinn verbinden, bewirkt im Wiederholungsfall, dass wir beim Vernehmen desselben Wortes vorwiegend auf den früher damit verbundenen Gedanken achten. Die Worte werden zu Zeichen eines Gedankens und der Gedanke erhebt sich in der Seele mit seinem Zeichen nur „per habitum, qui fuit acquisitus cogitando de eo, quod significant" (ebenda).

Eine viel bedeutendere und klärende Stelle entnehmen wir einem Briefe Descartes' an Elisabeth von der Pfalz vom Jahre 1645,[2]) — worin Descartes die Grundlagen einer guten Disposition für richtige Grundsätze und Urtheile im Leben untersucht. „Duo tantum mihi videntur necessaria ad hoc, ut quis sit ad recte judicandum bene dispositus, unum est cognitio veritatis, alterum habitus, quo cognitorum meminerimus cognitisque acquiescamus, quotiescunque id occasio postulaverit". Nam, bemerkt Descartes bezüglich des habitus im weiteren Verlaufe, quia non possumus ad unum et idem animum perpetuo advertere, fieri potest, ut quantumcunque clarae et evidentes

1) Pass. an. I, 50.
2) Ep. I, 7.

fuerint rationes, quae aliquam nobis antehac veritatem suaserunt, postea tamen falsis speciebus ab ea credenda abducamur, nisi longa et crebra meditatione illam menti nostrae ita infixam habeamus, ut in habitum fuerint conversa". — Ziehen wir endlich, um in der Bestimmung des Begriffes habitus sicher zu gehen, eine etwas verlassene Stelle aus der Leidenschaftsabhandlung herbei. P. II, a. 78 führt Descartes den Gedanken durch, dass, sofern die Leidenschaft der Admiratio excessiv wird und ohne entsprechendes Remedium bleibt, dieser Excess zu einem habitus führe (abire in habitum, habitum post se relinquere), der die Seele zu gleichartiger Action in der Folge disponire.

Zur Begründung eines psychischen Habitus ist somit erforderlich eine tiefgehende, ernste Willensbethätigung, eine That im eminenten Sinne; und zur Erhaltung und Erhöhung des Zustandes: eine Uebung und Erneuerung, eine Fortsetzung und wiederholte Actualisirung des habituellen Willens. Nur in diesem Sinne konnte Descartes etwas launig an Elisabeth schreiben: dum has veritates perpendo, illarum etiam in me habitum augeo. Ep. I, 7.

Jede habituelle That des Menschen wirkt mithin wesentlich bestimmend, wenn nicht entscheidend auf den nachströmenden Willen; sie ist einem Rinnsal vergleichbar, das je tiefer es gegraben ist, desto sicherer den Strom in sich aufnimmt und fortleitet; — sie bildet eine Strasse und Furche, wo der folgende Wille am leichtesten und wie von selbst seinen Lauf nimmt. Nur die Hochfluth einer psychischen Erregung könnte wie ein reissender Strom ein neues Bett sich graben und eine neue Willensrichtung anbahnen. Allein solche Grade von Aufregungen in der Seele gehören als Excesse zu Ausnahmen und haben immer ganz besondere Veranlassungen vor sich.

Nunmehr dürften wir im Stande sein, aus den gegebenen Prämissen das Resultat zu ziehen und es im Sinne Descartes' auszusprechen. Wenn alle psychischen Affectionen die eigenen und die fremden (activen wie passiven) eine That des Vorstellungswillens involviren und alle Acte dieses Willens unter einander zusammenhängen, so muss die jeweilige Willensstärke und Richtung immer eine bestimmte, von allen vorgängigen Handlungen bedingte Grösse darstellen (wie die Diagonale eines Kräfteparallelogramms), welche wir als Grundton des Willens, als Grundstimmung und Werth eines Menschen bezeichnen können, oder auch als tonus psychicus ganz im modernen

Sinne, nämlich als „Totalität aller Einwirkungen und Reize und Reactionen", welche als organisirte Fähigkeiten psychischer Natur werden.[1])

Diese psychische Willensgrösse ist stets lebendig und wandelbar und kann, wie dargethan, je nach ihrem Ziele eine dreifache Richtung annehmen. Sie bezeichnet das einemal die Willenskraft im Dienste ihres Gegensatzes, das Pneumatische geopfert dem Somatischen; — das anderemal ist der Gesammtstrom der Willensmacht getheilt, er folgt bald eigenem, bald fremdem Dictamen — fluctuatio animi; — im letztmöglichen Falle endlich geht die ganze Willensenergie auf Ueberwindung ihres Gegensatzes, strebt nach Superiorität und vollendeter Herrschaft über das Somatische, und diesen Descartes'schen Begriff nennen wir Charakter. — Fehlt auch bei Descartes diese Begriffsbezeichnung, so mangelt doch nicht der Begriff selbst. Descartes giebt ihm nur nicht den Namen Charakter, sondern den Namen: generositas. Um in der generositas Descartes' unseren Begriff Charakter wieder zu erkennen, dürfen wir nur auf Pass. an. III, 161: Quomodo generositas acquiri possit; auf ibid. III, 153: In quo consistat generositas und ibid. III, 156: Quae sint proprietates generositatis — blicken. In sämmtlichen Stellen zeigen sich die wesentlichen Merkmale, welche von Kant herab mit dem Begriff Charakter verbunden wurden, nur, könnten wir sagen, noch schärfer bestimmt und klarer gegeben.[2])

„Certum est ... eum, qui saepe se occuparit in attenta consideratione liberi arbitrii et quantum emolumenti situm sit in firmo proposito eo bene utendi, et ab alia parte, quam vanae et inutiles sint curae omnes, quae ambitiosos excruciant, posse in se passiones et exinde acquirere virtutem generositatis, quae, cum sit quasi clavis omnium aliarum virtutum, et remedium generale omnibus affectuum vitiis, videtur haec consideratio esse digna quae observetur". P. an. III, 161.

„Sic credo veram generositatem .. in eo solum consistere, partim quod norit (homo) nihil revera suum esse, excepta hac libera dispositione suarum voluntatum, nec cur debeat laudari vel vituperari, nisi quod illa bene vel male utitur; partim quod sentiat in se ipso

---

1) Vgl. H. Maudsley, Physiologie und Pathologie der Seele S. 142 ff.

2) Vgl. die bezüglichen Definitionen zusammengestellt in Volkmanns Psychologie Bd. II, S. 499.

firmum et constans propositum ea bene utendi i. e. nunquam carendi voluntate suscipiendi et exequendi omnia, quae judicaverit meliora esse". ibid. III, a. 153.

„Qui hoc modo generosi sunt, naturaliter ad magna patranda feruntur, sic tamen ut nihil suscipiant cujus non se capaces sentiant. Et quoniam nihil majus reputant, quam bene facere aliis hominibus et proprium commodum ideo contemnere, semper perfecte humani, affabiles et officiosi erga unumquemque sunt. Ac praeterea absolute dominantur suis affectibus..." ibid. III, a. 156.

Somit kommt erst im charaktervollen Menschen die Seele zu ihrem Ziel und Recht, während sie beim Charakterlosen wie Schwankenden wenn auch nicht unthätig, so doch ihre Kraft verkehrt aufbietet und ihrer Herrschaft verlustig geht. — Der Charaktervolle ist darum allemal auch ein sittlicher Virtuose, der Tugendhafte schlechthin; denn wahrhaft charaktervoll sein heisst bei Descartes „perfecte sequi virtutem".[1])

Der Unterschied zwischen Charakter und Tugend ist somit allerdings fein bis zur Identität und kann höchstens theoretisch bestimmt werden als Verhältniss von Form zum Inhalt, von Bewegung zur Ruhe. Diess kommt, wie uns längst bekannt ist, daher, dass die Ethik Descartes' ganz metaphysisch ist. Wie zu Descartes' Zeiten der Rechtsbegriff noch nicht klar vom Begriff der Gerechtigkeit geschieden war und man statt Rechtsphilosophie doch eigentlich noch Gerechtigkeitsphilosophie betrieb, so konnten wir, wie es sich zeigte, auch in der Descartes'schen Psychologie ethische Bestandtheile vermengt finden. — Allein hierin liegt keine sträfliche Confusion, sondern eine principielle Consequenz, d. h. eine consequente Begriffsentwicklung aus einem Principe. Scheinen auch Charakter und Tugend einerseits gänzlich identische Begriffe, so sind sie doch anderseits in ihrer Stellung und Beziehung zu ihrem Gesammtgebiete gerade einander entgegengesetzt. Im Charakter liegt das Moment der Bewegung zu einem neuen und höheren Ziele; und anderseits bildet derselbe das abschliessende Ziel aller rein psychologischen Prozesse. Lassen wir einen Doppelkegel entstehen. Die Spitze des aufrechtstehenden Conus ist einerseits dessen Abschluss; und anderseits zugleich der Anfangspunkt für den zweiten. Es ist der Scheitelpunkt

1) Pass. an. II, 153. ibid. III, 161. Ep. I, 1.

allerdings nur einer und derselbe; aber er involvirt in sich nothwendig zwei ganz gegensätzliche Beziehungen. Der Charakter ist das Ende der Descartes'schen Psychologie, und die Tugend der Anfang und Princip der Ethik unseres Philosophen. Charakter wie Tugend erscheinen also verschieden nur als Beziehungsbegriffe, nach ihrer rein formalen Seite hin, sind aber identisch in ihrem sachlichen Gehalte, und dieser liegt bei beiden Begriffen in der Form und Richtung des Widerstreites, durch welchen das Pneumatische den Sieg über das Somatische herstellt. Diese Begriffe sind rein psychologisch; denn sie erwachsen aus der innigsten, realen Wechselbeziehung zwischen Leib und Seele; sie sind ferner die letzten und höchsten der Descartes'schen Psychologie, denn sie sind der Gesammteffect und die wahre Resultante aus dieser Wechselwirkung, müssen also immer zuletzt und am Ende derselben hervortreten. — Aus den beiden psychischen Vorgangsreihen (activen und passiven, conceptionellen und perceptiven) erzeugt sich immer wie aus den zwei Schenkeln eines Kräfteparallelogrammes eine psychische Diagonale — der Charakter; — er ist und bleibt nach dem Sinne Descartes das Variable aus den Functionen der Actionen und Passionen der Seele.

Ob es gleich weder unpsychologisch noch uncartesisch wäre, die Bewegungen und Formen des Charakters weiter und zu Ende zu führen, so müssen wir doch, Psychologie und Ethik in unserem Verstande als zwei verschiedene Wissenschaftszweige genommen, hier die Grenze unserer beabsichtigten Darstellung setzen, hier die Spitze des Systems der Descartes'schen Psychologie und hier die von Descartes, wenn auch sehr fein gezogene Grenzlinie gegen seine Ethik anerkennen. Der psychologische Charakter schliesst also Descartes' Psychologie in Wahrheit ab und schliesst dessen Ethik auf, er ist nach seiner Kehrseite betrachtet bereits selbst eine Tugend und „quasi clavis omnium aliarum virtutum" (Pass. an. III, 159).

Wir erfassen nun den letzten Theil unserer Aufgabe, die Kritik des Ganzen.

III. Theil.

Kritik der Psychologie Descartes'.

Es liegt unserem ganzen Unternehmen ferne, nunmehr nach vollendeter Darstellung des psychologischen Systems Descartes' unsere kritischen Blicke auf die Grundlagen und Folgerungen seines ganzen philosophischen Systems zu werfen und etwa negativ durch Erschütterung der Grundvesten oder durch Erweis der inneren Unmöglichkeit der aus dem Ganzen fliessenden Consequenzen eine Prüfung des Systems selbst und seiner inneren Wahrheit herzustellen. Wir blieben bei diesem kritischen Gange noch zu sehr ausserhalb unseres Gegenstandes, und könnten sehr leicht in den Fehler der Consequenzmacherei und subjectiver Willkühr gerathen. Wir wissen, dass Descartes sich die Grundlagen seiner ganzen Philosophie selbst schuf und über die Philosophie der Vergangenheit, soviel er auch davon kannte und wusste, mit einem aussergewöhnlichen Grad von Geistesmuth und Freiheit wie mit einem Schwamme hinwegfuhr und vorging, als wäre vor ihm überhaupt noch nie eigentlich philosophirt worden, und dieses trotzdem er in tausend Fällen früheren, alten Anschauungen noch verhaftet blieb.[1]) — Wir wissen auch, dass es

1) Namentlich hat Xav. Schmid aus Schwarzenberg die Berührungspunkte, welche Descartes mit den grossen Philosophien der Vorzeit (d. alten Philosophie, zu Augustin besonders, zur Scholastik und Mystik) gemeinsam hat, aufgezeigt und musste selbstverständlich auch zu dem Resultate gelangen, dass alle gemeinsamen Gedanken und grundlegenden Ideen bei Descartes weit weniger aus historischer Betrachtung derselben, sondern psychologisch in seinem eigenen Geiste entstanden, und die Vorzeit nur äussere Anregung gab, aber schlech-

unschwer hält, aus dem Cartesianismus allerlei und bis zum äussersten Gegensatze verschiedene philosophische Denkweisen und „ismus“ herauszuleiten, wie sie auch wirklich herausgezogen wurden. Man kann in Descartes' Lehre bei oberflächlichem Blicke schon keimartig und mehr oder minder ausgesprochen finden: nicht nur seinen nächsten Fortbildner Geulinx, und den noch grösseren Umbildner Spinoza, man entdeckt auch leicht Leibniz' Monaden, den absoluten Idealismus Berkeley's und den kritischen Kants, und ebenso leicht deren Gegensätze, in der Abstufung vom englischen Sensualismus bis zu La Mettrie's krassesten Materialismus, ja theologischer Eifer vermisste darin auch nicht den wohlfeilen Atheismus,[1]) da Descartes durch seinen so generell ausgesprochenen Zweifel auch Gottes Existenz zeitweise wenigstens suspendiren und so ohne Zweifel wenigstens ein temporärer Atheist sein müsste.

Es ist sofort einleuchtend, dass eine derartige, nur auf die Folgen des Systems blickende Kritik nicht nur das System, wie sich selbst zerstückeln würde, sondern auch bezüglich der inneren Wahrheit des Systems noch gar nichts bewiese, da ja erst die Wahrheit oder Falschheit der herausgeleiteten Consequenzen und Systeme festzustellen wäre. Im besten Falle könnte die daraufgerichtete Kritik herausbringen, dass einer Philosophie, welche wie die Descartes' in Bezug auf die folgenden Systeme eine centrale Stellung behaupten konnte, ein innerer Werth und eine Bedeutung zukommen müsse, welche in der Erinnerung der Philosophen niemals erlöschen kann. Aber der Kern der Sache selbst wäre damit immerhin noch nicht genug erkannt und geprüft.

Wir können deshalb unsere Kritik nur auf den engeren Raum der Psychologie Descartes' und zwar auf das Material und innere Gefüge derselben ausdehnen. Da indessen diese Aufgabe in vorgängiger Darstellung bereits theilweise und im Einzelnen gelöst ist, so

---

terdings nicht innerlich bestimmend für Descartes war. Schmid's Darstellung der Verwandschaft Descartes' mit Augustin, welche auch weitaus die nächste von allen übrigen bildet, wird von Ernst Mezler, Augustini atque Cartesii placita de mentis humanae sui cognitione quomodo inter se congruant a seseque differant quaeritur, Dissertationsschrift, Bonnae, 1860 als weder genau noch vollständig (nec accurate nec plene explicavit) bezeichnet. Weiteres hierüber bietet das verdienstliche Schriftchen.

1) Vgl. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Ph. S. 431 ff.

bleibt der Kritik als Rest nur ein Ueberblick auf das Ganze und Allgemeine seiner Psychologie.

Kein Leser wird sich bei dem Gang durch das psychologische System Descartes' des Eindruckes innerer Nichtbefriedigung und fortgesetzter Unruhe der Entwicklung erwehren können. So sehr man sich am Anfange der Entwicklung nach dem Fortgang und der Mitte derselben sehnen mag, so sehr sehnt man sich in der Mitte nach dem Ende und am Ende, wie Schelling zutreffend bemerkt,[1]) „nach einer besseren, schöneren, beruhigenderen Gestalt," welche sich denn (dem Schelling) auch sogleich im Spinozismus entdeckte.

Woher diese unruhige Entwicklung im System Descartes'? Offenbar von dem Widerstreit der darin verbundenen Elemente, oder von dem Versuche Descartes', sich widerstreitende, ja aufhebende Gegensätze in eine gegensatzlose Einheit zu bringen, also ein System des Dualismus, einen systematischen Dualismus auszubilden? Der Dualismus (d. h. aus zwei Principien) lässt sich nie eigentlich in ein System bringen, welches Einheit in seiner ganzen Gestalt fordert. Wie aber kam Descartes zur Annahme zweier Principien für seine Weltanschauung, da er doch den Widerspruch so sehr selbst empfand, indem er ihm bei jedem Schritte des Fortganges seine Entwicklung hemmte und er stets neue Kraftanstrengung zur Beseitigung des durchlaufenden Hindernisses machen musste? Wie konnte er an einem so unfruchtbaren Unternehmen, wie es sein durchgearbeiteter Dualismus wirklich ist, noch festhalten, da er doch factisch den Schlüssel zu dessen Ueberwindung in den Händen hatte, indem er, wie zu Anfang unserer Darstellung sich zeigte, in Gott, der causa efficiens universalis et totalis, die gemeinsame Wurzel der substantia cogitans und der substantia extensa erblickte und wie am Ende seiner Psychologie sich herausstellte, beide Substanzen zu einer vorübergehenden Identität brachte? Kurz, wie kam es, dass Descartes, welcher doch in seiner zweiten philosophischen Hauptschrift die Formel des Spinozismus (Deus sive natura) bereits aussprach, nicht zum Monismus aufgestiegen ist?

Es liegt darin der Grundfehler seiner Philosophie und muss sich derselbe auch bei deren Grundlegung aufzeigen lassen. Indem Descartes unter der strengen Zucht seines methodischen Zweifels zu

1) S. W. W. I, 10. S. 33.

der ersten, unanfechtbaren Gewissheit seines eigenen Seins geführt wurde, und er dieses sofort zum Ausgangspunkt seines Philosophirens machte, hatte er schon seine für die Philosophie unvergängliche Leistung vollbracht, aber auch zugleich seinen Grundfehler schon begangen. Es kann niemals ein Zweifel bestehen, dass im Selbstbewusstsein der einzig mögliche und richtige Anfang alles menschlichen Wissens liege. Aber indem sich Descartes diesen festen Punkt verschaffte, hatte er doch nur erst ein für ihn Erstes (relatives Sein), aber noch nicht das an sich Erste (absolutes Sein, welches nach ihm Spinoza mit einem einzigen kühnen Griff erfasste) erreicht. In diesem erst hätte er das wahre, erzeugende Princip der Philosophie gefunden und zu diesem hätte er mittelst einer strengen (von ihm doch so hochgehaltenen) Analyse aufsteigen sollen. Und das hat Descartes nicht ausgeführt, so nahe er hier und dort an das Ziel streifte, wie z. B. wo er das Wesen seines Ich als Denken und das Wesen des Körpers als Kraft und Bewegung fasste. — Wie mit einem Blick und einem einzigen Act der Intuition hätte er die Identität von Denkkraft und Bewegungskraft erfassen können, wie er ähnlichen Blickes in seinen jungen Tagen schon die Identität der arithmetischen und geometrischen Elementareinheiten begriff und dadurch allein schon zum Begründer der analytischen Geometrie wurde. Descartes hätte uns also bei ausgedehnterer Analyse statt seines so unerträglichen Dualismus ebenso leicht ein Identitätssystem hinterlassen können.

Dass er aber den engen Ausgangspunkt seines Philosophirens zum Princip der Philosophie überhaupt erhob und seinem Cogito ergo sum die centrale Stelle in seiner ganzen Weltanschauung anwies: diess hat alle die Schwankungen und Ungereimtheiten zur Folge, die wir so zahlreich vorgefunden haben. Wenn nämlich Descartes nur die in seinem Denken gegebene Gewissheit seiner Existenz und nur das mit dieser Gewissheit in nothwendigem, klarem und deutlichem Zusammenhange Stehende gelten lassen will, und noch dazu es an ausreichender Analyse seines denkenden Seins oder seienden Denkens fehlen liess, so war damit seine berechtigte Gedankenwelt schon abgeschlossen und ein erlaubter Weg über sein Ich hinaus nicht mehr möglich.

Descartes' Cogito ergo sum ist, bemerkt Huxley,[1]) eine „Formel

1) Reden und Aufsätze S. 312.

voll von Fallstricken, die aus Worten gedreht sind. Erstens hat das (ergo) „Also" hier nichts zu thun. Das „Ich bin" wird in dem „Ich denke" vorausgesetzt, welches nur eine andere Redeweise für „Ich bin denkend" ist. Und zweitens ist „Ich denke" kein einfacher Satz, sondern drei besondere Behauptungen in eine zusammengefasst. Die erste derselben heisst: „Etwas" genannt „Ich" existirt; die zweite lautet: „Etwas" genannt „Denken" existirt; und die dritte sagt: „Das Denken ist das Resultat der Thätigkeit des Ich." — Von diesen drei Sätzen galt dem Descartes nur der zweite, auf den ersten und dritten liess er sich nicht ein. „Descartes, entschlossen, wie er war, alle Gewandung abzustreifen, welche der Verstand sich gewebt hatte, vergass dieses Spinnwebehemd des Ich, zum grossen Schaden, ja zum Verderben seiner Toilette, als er sich neu zu bekleiden begann." [1])

Indem es also Descartes nicht unternahm, sein eigenes Ich tiefer zu untersuchen und das Verhältniss des Ich zum Denken zu bestimmen, musste er bei der unmittelbaren Verbindung von seinem Sein und seinem Denken stehen bleiben, kam in berechtigter Weise über sich nicht hinaus und so in die Philosophie eigentlich nicht hinein, sondern er führt geraden Weges zu dem kritischen Idealismus Kants, dem Mittelpunkt des modernen metaphysischen Denkens, welches meist die grossen Fragen der Philosophie bei Seite lassend und in der Vorhalle der Philosophie sitzend, nur für die erkenntnisstheoretischen Probleme besorgt ist.

Da aber Descartes in dem stillen Hafen seines eigenen Ich und Denkens nicht immer eingeschlossen bleiben konnte und sich für ihn kein Weg in's Offene und Freie zeigte, dem eine wissenschaftliche Berechtigung zugesprochen werden konnte, so musste er sich die Bahn in's Freie, in die Natur und über sich hinaus brechen. Und er wagte einen solchen sogleich mit den Ideen, von denen er unbedenklich und ohne weitere Nachfrage eine ganze Reihe in sich vorfand, theils ihm eingeborne, theils ihm zugekommene, theils von ihm selbst erzeugte. Wir müssen den Mangel am Nachweise der Ideen in der Seele, welchen Descartes sich zu Schulden kommen liess, als einen weiteren Fehler von weittragender Bedeutung ihm anrechnen. Descartes hat hier einen Augenblick den höchst vorsichtigen Kritiker

1) Huxley, R. u. A. S. 312.

auf die Seite gesetzt und denselben durch einen herkömmlichen Dogmatiker sich ersetzt. Was war die nächste Folge? Da er die Tragkraft und den Ursprung der Ideen fast nicht erforschte, und er dennoch sie als die Pfeiler zu einer Brücke von seinem Ich zu Gott hinauf verwendete, so kann uns eine nachfolgende Enttäuschung nicht wundern. Zwar Descartes fühlte diese Täuschung für den Augenblick selbst nicht. Sein Gottesbeweis galt ihm als vollkräftig und, soweit dessen Charakter ontologisch war, als wahrer Fortschritt gegenüber dem Anselm'schen. Zum Theil müssen wir dieses auch zugeben. Denn, indem Descartes von wirklichem Sein (dem eigenen) ausgehend dem Zug der Causalität folgte, so musste er wieder ein wirkliches Sein erreichen. Aber dieses Sein als göttliches zu bestimmen, dazu war Descartes nicht mehr berechtigt, auch nicht unter der Voraussetzung, dass sein Sein ja ein unvollkommenes, mangelhaftes sei und in demselben die Idee des Vollkommenen und eines Allerwirklichsten liege, welches doch unzweifelhaft nur das Allervollkommenste selbst zur Ursache haben könne. — Descartes bewegt sich indessen bereits im Fahrwasser leerer scholastischer Dialektik, welche sich nicht mit wirklichem Sein, sondern nur mit logischen Beziehungen beschäftigt. Er operirt mit den Ideen und hat von keiner untersucht, wie und woher sie kommen und wohin sie führen, und was sie sein sollen, wird nur mit traditionellen Begriffen ausgesprochen. Bemerken wir indess, um nicht hart im Urtheil gegen Descartes zu verfahren, was ein modernster Denker über den modernen Stand der Ideenlehre sagt, welcher in einer so scharfsinnigen und glänzenden wie gründlichen Weise Inhalt und Ursprung der Ideenlehre erforschte, wie uns ein ähnlicher Versuch in der neueren philosophischen Literatur nicht bekannt ist.

„Dem Mangel einer ausreichenden wissenschaftlichen Erforschung, sagt W. Rosenkrantz,[1]) ist es zuzuschreiben, dass das Capitel von den Ideen in unserer Zeit, welche sich doch in der Theorie und Praxis soviel mit den „Ideen" zu schaffen macht, noch immer in ein solches Dunkel gehüllt ist, dass darin Jeder wie in einem trüben Wasser fischen und alles Mögliche fangen zu können glaubt."[2])

---

1) Wissenschaft des Wissens Bd. I, S. 306.

2) Wenn Rosenkrantz in den darauffolgenden Worten in der Schopenhauer'schen Auffassung und Behandlung der Ideen ein Muster „herrschender

Wenn sonach Descartes der Ideenlehre nur gelegentliche Aufmerksamkeit schenkt und von einer principiellen Behandlung derselben noch ziemlich ferne steht, so kann uns das so wenig befremden, wie, dass aus seiner mehr negativen Bestimmung der Ideen, speciell der der sogenannten angebornen, als weder der sinnlichen Wahrnehmung entnommen, noch von uns selbst gebildet, sondern als Vorstellungen „wahrer, ewiger und unveränderlicher Natur“ [1]) in uns liegend — sich kein wahrer Fortschritt in unserer Erkenntniss gewinnen liess.

In der Untersuchung seines eigenen Ich (Wesens) fand Descartes, dass es lautere Denksubstanz sei. Hiebei liess er zwischen der Substanz und dem Denken nur einen logischen (ratione) Unterschied gelten; in Wirklichkeit ist sein Ich substanziirtes Denken, (Cogitatio = substantia cogitans) oder eine in Denken aufgelöste Substanz, reine, lautere Denkthätigkeit. Was sollen darin die angebornen Ideen sein, da sie etwas vom Denken Verschiedenes darstellen? Sie können lediglich Grundbestimmungen des Denkens sein, welche als solche die Fähigkeit der Seele bilden, ideelle Vorstellungen zu erzeugen. — Es war nun schon keine unverdienstliche Leistung mehr, dass Descartes wenigstens so weit die Ideen bestimmte und sie uns als solche erkennen liess. Nur hätte er noch untersuchen sollen, wie und woher diese Bestimmtheit unseres Denkens komme. Aber davon ist bei ihm keine Spur mehr anzutreffen.

Und so erfasst Descartes in klarer und deutlicher Erkenntniss mit einem Schritt von seinem Ich aus Gott, und ergreift von dessen Wesensbestimmungen in der klarsten Absicht, auch gegen den letzten Rest seiner möglichen Zweifel ein unfehlbares Remedium zu finden, besonders das Prädikat der Wahrhaftigkeit. Der wahrhaftige Gott wird nunmehr dem Descartes oberstes Erkenntniss- und Realprincip für alles Seiende. In welchem Sinne Descartes dieses fasste, wie er den daraus folgenden scheinbaren Zirkel löste, haben wir in der Darstellung gezeigt. (Oben S. 30). Wir rechnen es dem Descartes zu hohem Verdienste an, dass er hierbei sein subjectives, formales

---

Begriffsverwirrung“ und eine unglaubliche „Karikatur“ der Platon'schen Ideen erblickt, so wollen wir hierüber nicht entscheiden, sondern nur Jeden zum Vergleich und gründlichen Studium der Ideenlehre beider Autoren einladen.

1) Vgl. Dr. Ed. Grimm, Descartes' Lehre von den angebornen Ideen, Jena, 1873.

Kriterium aller wahren menschlichen Erkenntniss, die clara et distincta perceptio nicht geopfert, sondern über alle Bedenken hochgehalten hat. „Sed vero quacunque tandem utar probandi ratione semper eo res redit, ut ea me sola plane me persuadeant, quae clare et distincte percipio.“ Med. V, p. 29. —

So erreicht Descartes in klarer und deutlicher Perception zunächst Wesen und Existenz vom eigenen Ich und von Gott. Wie gelangt er aber zu den Vorstellungen vom Körperlichen? Bekanntlich findet er die Idee des Körperlichen unter anderen Ideen in sich und schaut darin das Wesen desselben als reine Ausdehnung und deren Bestimmungen: Gestalt und Bewegung und Grösse. Aber er findet die Existenz mit dem Wesen nur beim eigenen Denken und bei Gott so nothwendig verbunden, dass er mit der Einen das Andere besitzt und er dem Satze: Cogito ergo sum den anderen gleichstellen kann: Deus cogitatur ergo est: aber bezüglich des Körpers vermag er sich seiner Existenz nur mittelst des Credites Gottes zu versichern. Die Seele kann durch eigenes Denken, vermöge ihrer Anlage zu Ideen die Vorstellung, Idee des Körperlichen erzeugen, sie kommt zur Actualisirung dieser Potenz durch Anstoss der Körperwelt, durch ihren eigenen Leib, wodurch ja die sogenannten cogitationes confusae entstehen. Aber zu einer klaren und deutlichen Einsicht in die äussere Existenz der Körper konnte Descartes nicht gelangen. Diese musste ihm — was eine grosse Schwäche in der Grundlegung seiner Lehre voraussetzt — durch Gottes Wahrhaftigkeit verbürgt werden. — Woher dieser jämmerliche Nothbehelf? — Wir meinen, er stamme nicht bloss von der ausschliessenden Selbstconcentration her, in welche Descartes sein Denken gesetzt hat, sondern auch noch aus dem Mangel an nothwendiger Unterscheidung in der theoretischen Behandlung verschiedener Beziehungen. Indem Descartes mit seinem alles Mögliche umfassenden Zweifel die Brücke zwischen seinem Denken und der realen Körperwelt abgebrochen hat, hat er ja die reale Existenz des Körperlichen immer drüben noch stehen gelassen. Er durfte an der Wahrheit seiner sinnlichen Vorstellungen mit Grund zweifeln, aber er konnte deren reale, äussere Objecte selbst nicht aufheben, sonst wäre ihm ja sein Zweifel selbst objectlos geworden. Soweit er also immer an der Körperwelt ausser ihm zweifelte, betraf sein Zweifel nie die Existenz und Realität derselben, sondern nur das Verhältniss — wahres oder falsches —, in dem die Körper zu

seiner Perception standen. — Wenn sich ferner die Berechtigung seines Zweifels an der Realität des Körperlichen auf das Zeugniss seiner eigenen Sinne stützte, so war diesen anderseits doch wieder zweifellos wenigstens soviel Credit geschenkt, dass sie in Bezug auf die Objectivität des Gebotenen den Geist nicht täuschten. Denn die Sinne referiren nur reale Einwirkungen, welche doch von realen, objectiven Ursachen stammen müssen. Die Sinne können täuschen in Bezug auf das So- und So-Sein (die Qualität) des Körperlichen, aber nicht bezüglich der objectiven Existenz selbst; da, wenn diese alleweg nicht wäre, auch die Affection der Sinne unmöglich wäre. Es scheint uns also ein proton pseudos darin zu liegen, dass Descartes in seinem Zweifel an der materiellen Welt diese für sein Denken gänzlich verschwinden liess. Es hätte ihm vielmehr ganz klar und deutlich sein sollen — bei genauerer Denkweise —, dass er mit seinem Zweifel am Materiellen dieses nur interimistisch am jenseitigen Ufer stehen liess und sein Denken in's eigene Diesseits zurückgezogen habe, bis er mit besseren und sicheren Erkenntnissmitteln auf den nämlichen Weg zurückkehren und sodann mit adäquaten Vorstellungen die für ihn bestehende materielle Welt auffassen konnte. Eine göttliche Brücke und Intervention anzunehmen, war Descartes streng genommen gar nicht genöthigt. Diese Annahme musste ihm aber freilich erwünscht und relativ nothwendig werden, als er sich einmal entschloss, in seinem Inneren zu verbleiben und zum Materiellen nicht mehr zurückzukehren.

Ebensowenig war er genöthigt auf Grund der ihm so gewaltig imponirenden Wahrnehmung von der Ununterscheidbarkeit der wirklich erlebten Zustände von den erträumten, die ganze Sinnenwelt kurzer Hand zu verwerfen. Ihre Existenz bleibt auch noch bestehen, selbst wenn alles leerer Traum wäre. Descartes untersuchte den Vorgang des Träumens zu wenig, um einsehen zu können, dass auch Träume eine materielle, der Seele äussere Ursache haben, so dass jeder Traum, wie jede sinnliche Wahrnehmung die Existenz eines Körperlichen vielmehr beweise, als negire. Descartes hätte auch dieses in klarer und deutlicher Perception einsehen können; denn, da die Traumvorstellungen nicht zu den angebornen Ideen zählen können, da ja diese nur das körperliche, umwandelbare Wesen ausdrücken, so müssen sie zu den von Aussen kommenden Vorstellungen gehören und diesen allemal eine reale, äussere Ursache entsprechen. So oft

in seiner Seele cogitationes confusae aufsteigen, wozu sämmtliche imaginativen Vorstellungen körperlicher Formen zu rechnen sind und welche Descartes niemals negiren oder bezweifeln konnte bezüglich ihrer Existenz vor der Seele, sondern im äussersten Falle nur bezüglich ihrer Wahrheit in unserer Vorstellung, so oft besitzt Descartes einen strengen Beweis für die Existenz eines Körperlichen ausser ihm. Er kann, wie bei seinem Gottesbeweis, so auch mit den materiellen Ideen und Vorstellungen vom Körperlichen verfahren und schliessen: Es kann nichts in mir als Wirkung eines Aeusseren enthalten sein, wovon nicht die Ursache wirklich ausserhalb existirt.

Descartes scheint uns demnach in Betreff der Körperwelt nicht genügend unterschieden zu haben zwischen der Existenz des Körperlichen und unseren Vorstellungen vom Körperlichen, worauf ja erst Wahrheit und Falschheit sich baut. — Descartes war scharfblickend genug, um die Zufälligkeit der körperlichen Existenz zu erkennen und in Folge dessen die Unmöglichkeit, aus der Idee des Körperlichen, als eines pur Ausgedehnten in Uns auf die Existenz desselben ausser Uns zu schliessen; er erkannte klar, dass aus den Sinnen keine Vorstellung entstehe, sondern lediglich durch Zusammenwirken der Sinne mit dem Intellecte (nec imaginandi facultas, nec sentiendi nullius unquam rei nos certos reddere potest, nisi intellectu sive ratione cooperante. Meth. IV.), aber er vergass, die Folgerung ebenso klar und deutlich zu machen, dass bezüglich der Existenz des Körperlichen extra nos nur die Sinneserfahrung, bezüglich der Vorstellung desselben nur der Intellect entscheidet. Will der Intellect ein äusseres Object erfassen, so muss er durch die Sinne aus sich heraustreten und will er dasselbe seinem Wesen nach erkennen, so muss er in sich zurückkehren und da den Grund und das Wesen erforschen.

Descartes hat auch gar nirgends ausgesprochen: Die körperlichen Objecte sind nicht, das konnte er aus sich sowenig, als er ihre Existenz aus sich heraus behaupten konnte; er sagte sich nur: die Sinnlichkeit täuscht mich bezüglich des Körperlichen fortwährend. Die Täuschung bezieht sich aber nur immer auf eine Vorstellung, lässt aber die Existenz selbst unberührt. Nur in einer falschen Vorstellung von einem Ding besteht die Täuschung. Was aber ganz und gar nicht existirt, kann weder zur Täuschung Anlass geben, noch auch je von uns falsch, weil überhaupt nicht, percipirt werden.

So können wir also leicht aus Descartes selbst das Geständniss von der mangelhaften Grundlegung seiner Erklärungsprincipien herausbringen, aber auch das Schwanken der auf dieser unruhigen Basis aufgebauten Begriffe vollständig begreifen.

Die Reihe dieser Baubegriffe des Systems eröffnet der Substanzbegriff. Descartes gelangt dazu durch eine ganz schulmässige Begriffsbehandlung, wie sein Begriffslehrbuch (erster Theil der Principia philosophiae) deutlich zeigte. Unser ganzes Vorstellungsgebiet lässt Descartes ausgemessen und erfüllt sein mit Vorstellungen von Dingen und dinglichen Zuständen (tamquam res rerumve affectiones) und ewigen Wahrheiten (tamquam veritates aeternae, die Ideen), wozu er noch aus der Erfahrung weiterhin die verschiedenen Mischvorstellungen wie Hunger, Durst, Schmerz, Leid herbeizieht. Zu den allgemein dinglichen Vorstellungen gehören vor Allem substantia, duratio, ordo, numerus etc. Die Substanzen sind entweder intellectuelle oder materielle, weitere Arten nimmt Descartes nicht an.[1]) Eine weitere Zerfällung der Begriffe würde ebenso das Eigenthümliche wie Entlehnte in deren Behandlung erweisen.[2])

Was setzt nun Descartes in die Substanz, welchen Inhalt und welche Abgrenzung giebt er ihr? — Er giebt die fatale, fast nur negative Bestimmung: Substanz ist ein selbständig Existirendes (res, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum). Da Descartes in Gott die Ursache alles Existirenden erblickt, musste er seinen zunächst nur formal bestimmten Substanzbegriff sofort weiter begrenzen durch die Unterscheidung von Substantia creata und substantia increata, „nempe Deus". Gott ist sonach in Wahrheit die einzige Substanz, „quae nulla plane re indigeat ad existendum", jede weitere Substanz hat Gott zu ihrer Existenzursache und ist damit Creatur. Der Substanzbegriff in dieser Doppelfassung kann nicht „univoce" auf Gott und die Creaturen angewendet werden. Letztere dependiren sämmtlich von der göttlichen Substanz, sind „res, quae solo Dei concursu egent ad existendum", — aber sie stehen „quoad

1) Non autem plura quam duo summa genera rerum agnosco: unum est rerum intellectualium sive cogitativarum, hoc est ad mentem sive ad substantiam cogitantem pertinentium, aliud rerum materialium sive quae pertinent ad substantiam extensam hoc est corpus. Princ. philos. II, 48.

2) Hierüber in den Object. und Resp. VII gegen den Jesuiten Bourdin.

existentiam" unter sich in keinerlei Dependenz. Wir müssen hier wiederum einen rasch, der hohen Vorsicht Descartes' zuvorgekommenen, fatalen Satz erblicken. Descartes trifft in dieser Fassung des Substanzbegriffes eine, wenn auch negative Entscheidung über die Verhältnisse der geschaffenen Substanzen in einer Allgemeinheit, wozu sich ihm, der aus seinem Ich und seinem Gott zu anderen Dingen und Substanzen noch gar nicht herauskam, noch kein Recht *und* keine Möglichkeit einer Bestimmung zeigte. Wie kommt Descartes ferner dazu, die geschaffenen Substanzen sämmtlich unter die zwei Arten der intellectuellen und materiellen zu bringen? — Hier geht Descartes selbständig vor; er nimmt diese Eintheilung nicht kurzweg von der Schule her, er gelangt dazu durch psychologische Analyse.[1]) Er findet im klarsten Blicke seines Selbstbewusstseins, dass zum eigentlichen Wesen seines Geistes nur das reine Denken gehöre und nichts von der Natur des Körpers, welche er in dessen Idee erkennt, in ihm enthalten sei. Also kann und muss der Geist unabhängig vom Körper gedacht werden und ebenso auch die beiderseitige Existenz; also sind Geist und Körper von einander real verschiedene Substanzen, die sich gegenseitig so einander ausschliessen, dass, wenn beide, wie die Erfahrung darthut, auch auf das denkbar engste mitsammen verbunden würden, sie dennoch ihre reale, substanzielle Unterschiedenheit bewahren und nur eine Zusammensetzung darstellen könnten. — Von einer dritten Art von geschaffenen Substanzen, ausser geistige und ausgedehnte hat Descartes keinerlei Bewusstsein; und sonach sind ihm alle substantiae creatae entweder intellectuelle oder materielle.

Wir vermissen indess noch immer den positiven Begriff von Substanz. Descartes sagt uns mehr, was die Substanz für unsere Erkenntniss ist und wie sie sich bethätigt und von uns erfasst werden muss. Das Denken fordert ein Denkendes, die Ausdehnung ein Ausgedehntes; die eine Thätigkeit, wie die andere Wesensqualität setzen ein Substrat und einen Träger voraus, dessen Thätigkeit und Qualität sie sind, und dem das schliessende Denken sie zuschreibt, attribuirt. Und dieses Etwas wäre das eigentlich Substanzielle an jedem Ding. Descartes übersieht dieses versteckte Etwas keineswegs, sein Gedankengang fordert es, und seine Worte sprechen es aus. Dem Nichts kann kein Attribut zukommen sagt er. „Ex hoc enim, quod aliquod

1) Method. IV, Medit. II, Pr. phil. I, 8, 60.

attributum adesse percipiamus, concludimus aliquam rem existentem, sive substantiam cui illud tribui possit, necessario etiam adesse". Pr. ph. I, 52. Mit dem Attribut verschwindet uns jede Substanz, und durch das Attribut erst wird sie uns erkennbar. Non potest substantia primum animadverti ex eo solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit (ibid).

Descartes ist bei allen diesen Ausführungen, trotzdem überall originale Gedankenansätze sich zeigen, noch so sehr in die leere, formale Denkweise der Scholastiker hineingezogen, dass er gerade im Grundbegriffe der Substanz eine auffallende Unklarheit zu Tage bringt. — Zuerst erscheint die Substanz in der leeren Form der selbständigen Existenz; gleich nachher ist sie das verborgene Etwas, welches die klar percipirten Qualitäten desselben hält und trägt. Während Descartes mit Absicht und Recht die qualitates occultae aus dem Kreis seiner Gedanken eliminirt, lässt er die substantia occulta ohne allen Anstand stehen! Und Descartes hat doch gar keinen Versuch gemacht, sich klar zu machen, weder, ob denn irgend ein Ding in der Welt so ganz unabhängig von jedem anderen überhaupt bestehen könne — sein Weltsystem, worin im Gegentheil Ein Ding in das andere übergreift, widerlegt seine ganze Formalbestimmung der Substanz! — noch auch, ob denn wirklich das Denken hinter jedem Attribut ein stilles, einzelnes Etwas annehmen und erschliessen muss und wenn, wie diess komme. — Hätte Descartes diesen letzteren Gedanken klar zu Ende geführt und sich nicht vom unbegründeten Dogmatismus verführen lassen, er hätte nur den Grundgedanken des Spinoza herausbringen können: alle sogenannten geschaffenen Substanzen, oder Dinge sind überhaupt keine Substanzen, sondern Attribute Gottes. Und hätte er von diesen wenigstens die geistigen Substanzen und Individuen ausnehmen und von ihrem Untergange im göttlichen Abgrunde retten wollen, so hätte es noch der weitreichenden Untersuchung bedurft, wie es möglich sei, dass geistige Substanzen trotz ihrer absoluten Dependenz von Gott, dennoch es zu einem Fürsichsein, also zu einer wahren Independenz bringen können. Zur Auflösung dieser Frage bot sich aber dem Descartes bei seinen Erkenntnissmitteln noch gar keine Möglichkeit. — Ebensowenig konnte er sich daran machen, darzuthun, wie sich das Denken zum denkenden Subject, die Ausdehnung zum Ausgedehnten verhalten soll. Nach Descartes Meinung offenbar, wie nach der

scholastischen, wie Substanz und Accidenz; aber wie verhalten diese sich zu einander? — Lauter Fragen zu deren principiellen Lösung erst der deutsche Idealismus die Möglichkeit geboten hat.[1]) Indess unterlässt es Descartes keineswegs ganz, sich die Sache etwas zurecht zu legen. Die Substanz selbst erreicht er nicht unmittelbar, sondern nur durch deren wesentlichste, allgemeinste Grundeigenschaft — Attribut. „Dieses ist die praecipua substantiae proprietas, quae *ipsius* naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur". Pr. ph. I, 53. Zerfällt das Attribut in eine Mehrheit von Qualitäten der Substanz, so dass dadurch eine Affection oder Variation derselben bedingt ist, so entstehen dem Descartes die Modi, und qualitates. Wie und wodurch aus Attributen Modi und qualitates hervorgehen, kann uns der Autor nicht angeben. Aber bedeutsam scheint uns die weitere Ausführung, welche er wenige Nummern später in seiner Principienlehre I, 63 giebt. „Cogitatio et extensio spectari possunt ut constituentes naturas substantiae intelligentis et corporeae; tuncque non aliter concipi debent, quam ipsa substantia cogitans et substantia extensa, hoc est quam mens et corpus; quo pacto clarissime et distinctissime intelliguntur. Quin et facilius intelligimus substantiam extensam vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam omisso eo, quod cogitet vel sit extensa. Nonnulla enim est difficultas in abstrahenda notione substantiae, a notionibus cogitationis vel extensionis, quae scilicet ab ipsa ratione tantum diversae sunt, et non distinctior fit conceptus ex eo, quod pauciora in eo comprehendamus, sed tantum ex eo, quod illa quae in ipso comprehendimus, ab omnibus aliis distinguamus". — Es liesse sich schon hier, wie nachmals bei Spinoza's Attributenlehre, die Streitfrage aufwerfen: sind die Attribute objective Bestimmungen der Substanz, oder subjective Formen unserer Auffassung der Substanz? Wenn Ersteres, sind sie Erzeugnisse der Substanz, also Selbstbestimmungen — oder, ist umgekehrt die Substanz das aus den Attributen Hervorgebrachte, also sind die Attribute die Elemente der Substanz, der sie dann nothwendig verhaftet bleiben und aus denen die Substanz, wie aus ihren nächsten Ursachen erkennbar würde! Ist diese letztere Deutung un-

1) Vgl. z. B. Rosenkrantz' Untersuchungen über die Substanzlosigkeit und die Accidentalität der sinnlich wahrnehmbaren Dinge in s. Wissensch. d. Wiss. Bd. II, § 142–150.

zulässig bei Descartes' klarer Bestimmung, dass die Attribute Natur und Wesen der Substanz constituiren? Nein! — Aber auch das Gegentheil ist aus Descartes' Denkweise ebenso zulässig, dass die Substanz dasjenige sei, welchem die Grundqualität attribuirt werden, also schon vor und ohne Attribute existiren muss — freilich dann für uns unerkennbar. Also die Substantia ipsa kann bei Descartes als Product wie als Subject, und die Attribute als Elemente wie als Prädikate gedacht werden — sofern wir Attribut objectiv nehmen. — In Wahrheit fasst sie freilich Descartes weder als Product, noch als Subject, sondern er stellt die Substantia ipsa oder sola unvermittelt neben die Attribute, ohne nothwendige, reale objective Beziehung auf einander, woraus dann freilich auch der behauptete nothwendige logische Zusammenhang und die logische Unterscheidung Beider wieder hinfällig wird. Wir haben bereits ein ganzes Netz von Widersprüchen und ungelösten Fragen in dem einen Begriff der Substanz.

Wenn aber — um oben anzuknüpfen — Letzteres der Fall wäre, nämlich dass nach Descartes die Attribute nur nothwendige Formen wären, durch welche wir die Substanz erfassen, so muss diese Nothwendigkeit in der objectiven Verbindung zwischen Attribut und Substanz begründet sein, oder wir haben keinen Grund, mit dem Attribut stets eine Substanz verbunden zu halten. Diese nothwendige Verbindung aber hat Descartes nur behauptet und in seinem Denken gefunden, aber nicht positiv nachgewiesen. Woher aber diese Denknothwendigkeit? Descartes hat auch hierauf keine Antwort. Er findet, dass ohne nothwendige Verbindung von Substanz und Attribut Beide verschwinden; er findet, dass ohne Attribut die Substanz nicht erfassbar sei, wenigstens nicht leicht. Descartes schwankt nämlich auch in diesem Punkte. Er lehrt nicht die Unerkennbarkeit einer Substanz für sich, aber auch nicht, in wie weit sie ohne Attribut erkennbar sei. Facile ipsam (substantiam) agnoscimus ex quolibet ejus attributo per communem notionem, quod nihili nulla sint attributa. — Ex quolibet attributo substantia cognoscitur. Facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam[1]) solam etc. bestätigen das Gesagte. Es liegt einige Schwierigkeit darin, sagt Descartes weiterhin an letzter Stelle, die von dem Attribute nur logisch (ratione tantum) verschiedene Substanz rein für sich ohne ihr

1) Pr. phil. I, 52, 53, 63.

Attribut zu erfassen. was freilich nicht mehr zu dem 10. Cap. früher Gesagten stimmen will, (Non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens[1]) d. h. rein für sich;) — da zwischen „nonulla difficultas“ und „non potest“ des Erkennens doch ein ganz erheblicher Unterschied besteht. Wenn aber, wie Descartes lehrt, Attribut von der Substanz nur logisch verschieden ist, und nicht auch real in dem Dinge ein Unterschied besteht: warum macht das Denken einen solchen Unterschied im Dinge? und soll es zur Annahme eines Unterschiedes gewissermassen genöthigt sein? Wir können nur antworten: Descartes lässt das Denken in solcher Vagheit umherschweifen, weil er scholastisch dachte und nur formale, an die Sache selbst nicht gehende Erkenntnissweise hier anwendete.

Konnte somit Descartes in Wahrheit von der Substanz selbst nichts sagen, sondern nur was wir davon percipiren oder ihr als Attribut im reinen Denken zuschreiben und war Substanz nur ein logisch von ihrem Attribut Verschiedenes, so wird die Folge ergeben, dass dann auch zwischen mehreren Substanzen der Unterschied nicht, wie Descartes sagt,[2]) ein realer sein kann; sondern nur ein nominaler und logischer. Denn, was uns von zwei oder mehreren Dingen bekannt ist, sind ja nur die rein logischen Aussagen, welche das Denken vom Ding abstrahirt hat. Eine aus dem Ding selbst geschöpfte Aussage kann Descartes gar nicht machen, da er ja über sich noch gar nicht hinaus und an ein ausser ihm liegendes Reales nicht hinangelangt ist. — Und wenn so Descartes sämmtliche geschaffenen Substanzen unter die zwei Arten der intellectualen und materialen bringt, erstere durch das Prädikat, oder eigentlich Attribut, Denken und letztere durch das der Ausdehnung in drei Dimensionen erfasst, und endlich zwischen den einzelnen Substanzen jeder der zwei Arten reale Unterschiede setzt, so können wir trotz all' dieser Aufstellungen auch Geist und Körper nur als logische Gegensätze, also nur „ratione“ verschieden bezeichnen. Wenn schon Descartes in seinem Ich ein Wirkliches und Seiendes erkannte und erfasste, so kann seinem Körper eine andere Wirklichkeit als eine im Denken gegebene nicht mehr

1) Pr. philos. I, 62. Distinctio rationis est inter substantiam et aliquod ejus attributum, sine quo ipsa intelligi non potest.

2) Pr. philos. I, 60. Realis (distinctis) proprie tantum est inter duas vel plures substantias.

zukommen. Der Körper ist ihm nicht mehr als das logische Gegentheil von seinem Denken, oder Geiste. Das ist die Consequenz der Descartes'schen Principienlehre — und sein Dualismus der sich gerade auf den Gegensatz dieser zwei Begriffe stützt, ist im Grunde gar kein Dualismus, wenigstens kein wirksamer, nur ein logischer und behaupteter aber kein begründeter. Der Unterschied zwischen Geist und Körper ist nach Descartes kein grösserer und kein anderer, als der zwischen einer geistigen Substanz und einer anderen geistigen, er ist nach des Autors klarer Lehre beidemal ein realer — eine distinctio inter duas vel plures substantias, also dist. realis proprie tantum. Pr. ph. I, 60. — Statt Dualismus wäre Pluralismus die richtige Bezeichnung der Descartes'schen Weltauffassung.

Ist uns bei Analyse der Grundbegriffe die Substanz = Realität ins Schwanken gerathen, aus welcher kein Rettungsversuch helfen kann, so wird die Realität der Substanzen bis zur Vernichtung bedroht, wenn wir dem Descartes in seiner Annahme vom Concursus Dei ad existendum folgen. Descartes versuchte es mit klarem Bewusstsein, bei der ersten Formel seines Substanzbegriffes mit der Unabhängigkeit der Substanzen unter sich die absolute Abhängigkeit aller geschaffenen Substanzen von Gott quoad existentiam zu verbinden. Pr. ph. I, 51. — Im allzuraschen Verlaufe seiner Principienentfaltung gelangt aber Descartes dazu, die ganze creatürliche Substanz der Macht und Freiheit Gottes zu opfern und der Gnade dieser Mächte zu unterstellen. Wäre Descartes nicht auf zu kurzem Wege und nur mit wenigen Schritten zu Gott aufgestiegen als seinem wahren Realprincip für Alles bedingt Seiende, so hätte sich ihm beim Herabsteigen vielleicht die Möglichkeit geöffnet, zu untersuchen, in wieferne creatürliche Existenz und Freiheit neben der göttlichen sicheren Bestand gewinnen können. Er hätte das tiefste aller Probleme mit geschickter Hand berühren und uns sicherlich manche treffliche Aufschlüsse geben können. Descartes unterliess diesen Versuch und darum ist seine Unsterblichkeits- und Freiheitslehre ohne wissenschaftlichen Werth und Grund. — Je strenger man Descartes' Principienlehre analysiren und an modernen, feineren Begriffen abwägen würde, desto mehr zeigte es sich, dass als Rest des Ganzen nur die Substanz Spinoza's, und in erkenntnisstheoretischer Hinsicht Kant's kritischer Idealismus bliebe.

Ein ganz anderer Geist aber weht uns an, wenn wir auf die

andere Seite, welche Descartes uns noch bietet, hinüberblicken; wenn wir auf einen Augenblick den Idealisten verlassen und den Empiriker erforschen. Zu unserer Freude zeigt Descartes nämlich noch eine dem Idealismus gerade entgegengesetzte Denkrichtung, welche wie Huxley[1]) bemerkt, geraden Weges zum Mittelpunkt der modernen Naturwissenschaft hinführt, und auf diesem Wege bewegte er sich entschieden mit mehr Glück und Glanz, auch mit mehr Consequenz. Der Anfang des 17. Jahrhunderts, sagt Huxley weiter, in welchem Descartes zum Manne heranreifte, ist eine der grossen Epochen im Geistesleben der Menschheit. In jener Zeit trat plötzlich die Naturwissenschaft in die Arena des öffentlichen und privaten Denkens und forderte nicht bloss die Philosophie und die Kirche, sondern auch jene Alltagsunwissenheit heraus, die unter dem Namen des gesunden Menschenverstandes sich breit macht. Die Behauptung der Erdumdrehung war eine an alle Drei gerichtete Herausforderung und durch Galilei warf die Wissenschaft ihnen den Handschuh hin. Und da „gab sich Descartes' Geist, in das Gleichgewicht des allseitigen Zweifels gesetzt, nicht bloss der vollen Kraft des Antriebes zur Naturwissenschaft und naturwissenschaftlichen Denkart, den seine Zeitgenossen Galilei und Harvey gegeben hatten, hin, sondern er schoss auch über sie hinaus und anticipirte in kühner Speculation die Schlussfolgerungen, die nur durch Arbeiten von ganzen Generationen von Forschern sicher begründet werden konnten.“[2])

Die Ausbildung dieser neuen Denkweise Descartes' fällt in eine zwischen seiner Metaphysik und Psychologie in Mitte liegende Periode seines Lebens, wobei er eine geraume Zeit seine metaphysischen Grundsätze wie vergessend auf die Seite legte, bis er bei späterer Ausarbeitung des psychologischen Problems wieder genöthigt wurde, auf dieselben zurückzugreifen, indem ja die Psychologie gerade den Zusammenschluss des Idealen und Materialen im Menschen fordert. Es entspricht diese Linie seiner Geistesentwicklung auch ganz seinem grossen Begriff, den er von der Philosophie hatte, welche er mit

---

1) Reden und Aufsätze S. 313 ff.

2) Ebenda S. 314. Was soll gegenüber diesem Urtheil eines so bedeutenden Fachmannes das Gerede Littrow's oder das Schweigen Petzoldt's und Tyndall's über Descartes' naturwissenschaftliche Leistungen Anderes bedeuten, als dass ihnen Descartes zu gross und ihre Kenntniss von ihm zu gering war?

einem Baume vergleicht, dessen Wurzeln der Metaphysik, dessen Stamm der Physik und dessen Krone der mit der Ethik abschliessenden Psychologie zu vergleichen sei.[1])

Obgleich in Consequenz der Descartes'schen Principien die Erscheinungswelt nur mit Erlaubniss und auf den „Credit Gottes" hin existiren durfte und es sich ausgesprochener Massen[2]) in der Principienwelt nur um die Construction einer, freilich einzig möglichen Welt handelte, welche aus den einfachsten der Seele eingepflanzten und in reinem Denken erkennbaren Naturprincipien in strenger Abfolge der Entfaltung hervorgehen sollte, so erwies sich dieser scheinbar ganz unfruchtbare Grundgedanke da, wo Descartes in die Erscheinungswelt ohne Bedenken als scharfsinnigster Beobachter hineingriff, so fruchtbar, dass er bahnbrechende und lichtvolle Gedanken für die empirische Naturforschung zu Tage förderte. Lassen wir Charakter und Bedeutung der Descartes'schen Natur- und Weltauffassung durch einen geistvollen und beredten Fachmann aussprechen. „Descartes sah, sagt Huxley[3]), dass die Entdeckungen Galilei's bedeuteten, dass auch die entferntesten Theile des Weltalls von mechanischen Gesetzen regiert würden, während die von Harvey sagen wollten, dass dieselben Gesetze die Prozesse des Theiles der Welt beherrschten, der uns am nächsten liegt, nämlich unseres eigenen Körpers. Und indem er den Zwischenraum zwischen dem Centrum und seiner ungeheueren Peripherie mit einem der grossen Schritte des Genius überschritt, suchte Descartes alle Erscheinungen des Weltalls in Materie und Bewegung aufzulösen oder in Kräfte, die nach Gesetzen wirkten.[4]) Diesen

---

1) Vgl. den Einleitungsbrief Descartes' in seine Principien d. Philos. — Dasselbe gewahren wir in seinen Lebensberichten. In seinem 23. Jahre hat Descartes seinen principiellen Gedanken, sein cogito e. s. nebst dem wesentlichsten Zubehör in klarstem Besitze. Nach ca. 20 Jahren erscheint die Ausführung seiner Grundgedanken der Metaphysik in den drei bekannten Hauptschriften. Zwischen hinein fallen die mathematisch-naturwissenschaftlichen, glanzvollen Arbeiten. In seinen letzten Lebensjahren 1645—50 endlich kommen die Probleme der Psychologie und Ethik zu freilich mehr fragmentarischer Bearbeitung.

2) de Methodo V, Pr. phil. IV, 1, 203, 204.

3) Reden und Aufsätze S. 314.

4) Worüber Biot's gewichtiges Urtheil also lautet: „Au milieu de toutes ses erreurs, il ne faut pas méconnaître une grande idée, qui consiste à avoir tenté pour la première fois de ramener tous les phénomènes naturels à n' être

grossen Gedanken, der im Discours skizzirt und in den Principes und im Traité de l'homme weiter entwickelt ist, arbeitete er mit ausserordentlicher Kraft und Kenntniss aus, dergestalt, dass er in der zuletzt genannten Abhandlung bereits zu einer mechanischen Anschauung der Lebenserscheinungen kam, welche von der modernen Physiologie angestrebt wird."

Um beim Faden der inneren Entwicklung zu bleiben, müssen wir fragen, wie verhält sich bei Descartes dessen principielle, idealistische Welt zur empiristischen, oder wie sein Idealismus zu seinem Empirismus?

Vor Allem müssen wir die Annahme, — welche Feuerbach[1]) machte — Descartes läugne die Existenz der Aussenwelt, zurückweisen. Descartes kann in Consequenz seines Princips nur sagen: Ich weiss nicht klar und deutlich, dass eine Aussenwelt existire; aber nicht sagt er und kann er sagen: Ich weiss klar und deutlich, dass die Aussenwelt nicht existire, womit erst eine Läugnung der Existenz der Körperwelt gegeben wäre. Und dass dieses in der bekannten Stelle:[2]) Examinantes enim, quinam simus nos, qui omnia, quae a nobis diversa sunt, supponimus falsa esse, perspicue videmus, nullam extensionem etc. ad naturam nostram pertinere . . — liegen solle, wie eben Feuerbach annimmt, vermögen wir schlechterdings nicht einzusehen. Denn weder im „supponere falsa, quae a nobis diversa sunt," noch im Unterscheiden, dass cogitatio nicht extensio sei, liegt ein „Setzen" oder die Annahme, es sei extensio d. h. die realisirte Aussenwelt nicht. Im Gegentheil setzt gerade die Unterscheidung von extensio und cogitatio die Existenz Beider, wenigstens im Gedanken, also als mögliche voraus, da, was gar nicht existirte, auch nicht unterschieden werden könnte. Ferners, da Wahrheit und Falschheit sich nie auf die Existenz als solche, — denn das an sich ganz inhaltslose, leere Sein kann doch niemals Inhalt einer Vorstellung sein, also auch nie vorgestellt werden, — sondern nur auf unsere Vorstellung von Etwas, nämlich auf deren Angemessenheit oder

---

qu' un simple développement des lois de la mécanique. Bouilliers, hist. d. l. ph. Cart. t. I, p. 196.

1) Geschichte der neueren Philosophie von Bacon bis Spinoza. Ansbach 1833, S. 228.

2) Pr. philos. I, 8.

Unangemessenheit beziehen kann, so kann auch aus dem Descartes'schen: Supponimus falsa esse, quae a nobis diversa sunt, niemals eine Läugnung der Existenz eines von uns Verschiedenen abgeleitet und dem Autor zur Last gelegt werden. Die richtige Meinung Descartes' über die Existenz der Aussenwelt geht vielmehr, wie wir oben andeuteten, dahin, dass er über dieselbe von seinem Selbstbewusstsein aus keine clara et distincta perceptio herstellen könne, dass er nur die Möglichkeit derselben in seinen Ideen vom Körperlichen erblicke und also der sinnlichen Wahrnehmung und den Sinnesvorstellungen bezüglich der Aussenwelt die Zustimmung einstweilen versagen müsse. — Und solange dem Descartes eine wissenschaftliche Vermittlung mangelte, begnügte er sich mit der moralischen, auf Gottes Wahrhaftigkeit gebauten Gewissheit und dem auf diese aufgesetzten Zutrauen zu seinen Sinnesperceptionen.

So schöpft Descartes augenscheinlich aus zwei Quellen seine Welterkenntniss. Das Wesen und die unwandelbare Natur alles Körperlichen erfasst er im reinen, inneren Denken aus der Analyse der Idee des Körperlichen, welche seiner Seele von Natur aus innewohnt. Zur Kenntniss der Wirklichkeit und Existenz einer materiellen Aussenwelt führt ihn nur die Erfahrung. Und dieser doppelten Erkenntnissquelle bezüglich der Weltauffassung entspricht Descartes' zwiefache Denkweise und Richtung. Die idealistische und empirische. — Beide zusammen erst ergeben eine wahre, wirkliche Welterkenntniss, indem vermöge der Principien Grund und Wesen, und vermöge der äusseren Erfahrung die Erscheinungsformen der Welt zu unserem Bewusstsein gelangen; oder um kantisch zu reden: indem durch den Begriff (Principien) die Welt gedacht und durch die Anschauung (Erfahrung) dieselbe uns als Object und Erscheinung gegeben ist.

Und indem Descartes diese beiden Seiten seines Denkens so deutlich hervorkehrt und ausbildet, charakterisirt er sich als einen gründlichen Denker ersten Ranges, — trotzdem wir bemerken müssen, dass er nach beiden Seiten hin nicht gleichmässig in die Tiefe ging und namentlich an einer ausreichenden Analyse und Principienlehre es ermangeln liess. Für uns und seine Zeit namentlich bedeutend genug, dass er nicht einseitig dem Sensualismus verfiel oder dem abstracten Idealismus sich preisgab. Und wiederum bedeutend genug, dass er ein in der menschlichen Vernunft selbst liegendes und mit dem Selbst-

bewusstsein gegebenes Princip als das einzig feste Princip der Philosophie geltend machte und dieses in einer der Wissenschaft allein entsprechenden Methode durchzuführen wenigstens andeutungsweise versuchte. Erst seit Descartes kann mit vollem Recht von einem System der Philosophie, oder einer Weltanschauung gesprochen werden.

Damit aber, dass Descartes wie es anders gar nicht möglich *ist*, mit seiner Sinneserfahrung den engen Kreis seiner Principien durchbrach und zu wirklichem, objectivem Sein heraustrat, trat er in ein neues Problem hinein und war für ihn das anthropologische und speciell das psychologische Problem gestellt. — Wenn nämlich Descartes vom Geist zum wirklichen Körper nur durch die Sinne gelangte und die Sinnesperceptionen sich ihm so zudringlich und aufdringlich erwiesen, dass es der ganzen Kraft eines allgemeinen, methodischen Zweifels bedurfte, um derselben einigermassen los zu werden, wenn endlich in seinem bisherigen Bewusstsein gerade die sinnlichen Vorstellungen im Uebermasse und in der Uebermacht lagen und er dieselben als gemischte, unreine Vorstellungen (cogitationes confusae) bezeichnen musste, so war ihm damit nicht nur die Wahrnehmung, dass sein Geist mit einer von ihm gänzlich verschiedenen, nämlich körperlichen Natur in innigster Beziehung und engstem Zusammenhange stehen müsse, unabweislich geworden, sondern gerade diese Wahrnehmung selbst musste ihm zum Objecte neuer Untersuchungen werden. Wie kann so gänzlich Verschiedenes, wie Geist und Körper, so gänzlich vereinigt und zusammengeschlossen sein wie das im Menschen thatsächlich ist? Diess das neue Problem, von dem wir aus vorgehender Darstellung erkannt haben, dass Descartes es ebenso zaghaft anfasste, als wenig ernsthaft durchführte. Descartes sah zu gut, dass in diesem Problem eine verurtheilende Feuerprobe seiner Principien liege; darum griff er zur Auflösung desselben erst nach specieller Veranlassung und Aufforderung und, wie er selbst bekennt, mit einer Art Nebeninteresse. — Bei dem uns sehr gut bekannten Charakter Descartes' könnten wir sehr leicht auf den Gedanken kommen, dass gerade für ihn keine Gelegenheit erwünschter sein konnte, als der gegebene Fall, wo er seine stillen, tiefen Gedanken an den lauten, offenen Thatsachen messen, seine dunklen, abgezogenen Vorstellungen im hellen Lichte der klaren Erfahrung beleuchten, kurz seine ganze Gedankenwelt zu äusserer Darstellung und Bewahrheitung hätte

bringen können. Doch Descartes' wirkliche Denkart war eine ganz andere. Ihm lag alle Wahrheit und Klarheit im Grunde im Selbstbewusstsein und er hoffte kein Heil von der Sinneswahrnehmung. Konnte ihm auch der Intellect die letztere nicht überflüssig machen, so konnte sie aber auch doch erst durch den Intellect zu einer wissenschaftlichen Berechtigung und Vollendung gelangen (nec imaginandi facultas, nec sentiendi, nullius unquam rei nos certos reddere potest, nisi intellectu sive ratione cooperante).[1]) Descartes war sich darüber völlig klar, dass, wenn Psychologie lehren soviel sei, als die empirische Thatsache der Einheit von Geist und Körper erklären, von seinem Standpunkte aus jeglicher Versuch zum Voraus schon ein verfehlter sein müsse; denn zufolge seinen Principien haben ja Geist und Körper schlechterdings nichts miteinander gemeinsam als den Grenzpunkt gegenseitiger Ausschliessung. Diese zwei Substanzen sind dem Descartes einmal vom Grund aus verschieden und bleiben es in jeder nur denkbaren Weise ihrer Existenz. — Wollte man nun dem Descartes das anthropologische Factum entgegenhalten als die lebendigste und leibhaftigste Wiederlegung seiner principiellen Begriffe, oder wenigstens als einen Fall, der ihn zur Revision, oder Vertiefung seiner Grundbegriffe bestimmen sollte, so hätte man wohl den eitelsten und vergeblichsten Versuch gemacht. Denn Descartes hätte als Antwort kurz und schlagend auf die unanfechtbare Gewissheit seines eigenen Denkens und Seins, wie seiner klaren wie deutlichen Perceptionen, sowie auf das Zweifelhafte und Bedenkliche des doch bloss empirischen anthropologischen Factums hingewiesen. Er hätte die Art und Weise, wie man sich dieses Factum denkt, als eine unmögliche bestritten und seine Principien als einzig mögliche bejaht. Ihr müsst doch selbst, hätte Descartes zu sämmtlichen Gegnern, welche nicht innerhalb der Identitätsphilosophie standen, sagen können, die Grundverschiedenheit von Geist und Körper zugeben; wie könnt ihr auf einmal die Wesens-Einheit der nämlichen zwei Substanzen im Menschen behaupten? Dafür fehlt euch jeglicher Begriff und jeglicher Beweis. Oder woher wisst ihr, dass im Menschen Leib und Seele wesenseinheitlich zusammen bestehen? Euere ganze mögliche Erkenntniss vom Wesen aller Dinge geht doch nur von der erkennenden Substanz, also vom Geiste aus. Jede Vorstellung enthält somit weiter nichts,

1) de Meth, IV.

als eine bestimmte Form geistiger Thätigkeit. In der Vorstellung einer geistig-körperlichen einheitlichen Wesenheit ist nun ein dem Denken ganz fremder Bestandtheil in dasselbe aufgenommen, also der Wiederspruch gefordert: „ut unum quid et simul ut duo diversa concipi debeant.“ [1]) Also würde Descartes schliessen: „non mihi videtur ingenium humanum posse distincte et simul concipere distinctionem corporis et animae eorumque conjunctionem.“ — Euere Auslegung des anthropologischen, speciell psychologischen Factums ist mir somit nicht nur zweifelhaft, sondern geradezu unmöglich.

Wir wissen nicht, ob Jemand, der über Descartes' Standpunkt principiell sich nicht erhoben hat, gegen Descartes' Ausführung und Antwort Weiteres und Begründeteres vorbringen könnte. — Descartes denkt klarer und consequenter als die ganze Vorzeit in der psychologischen Frage, wenn er Geist und Körper specifisch scheidet und in dieser Scheidung belässt, selbst da, wo das vulgäre Bewusstsein die Scheidewand niederreissen und durch allerlei Einschaltungen, hypothetische Zwischensubstanzchen und Abstufungen ersetzen und den specifischen Unterschied zu einem graduellen abschwächen möchte. Gerade durch die Consequenz mit der Descartes die specifische Differenz zwischen Seele und Leib festhielt, gebührt dem Autor ein in der Psychologie epochemachendes Verdienst.[2])

Auf dem richtig verstandenen Identitätsstandpunkt der Philosophie — dem übrigens Descartes gar so ferne, wie wir oben andeuteten, nicht mehr stand — eröffnet sich allerdings ein neuer Gesichtspunkt und eine neue Möglichkeit zur Auflösung des psychologischen Problems, damit eine principielle Widerlegung und Umbildung des Cartesianismus überhaupt, also eine Ueberwindung seines Systems durch ein höheres, auf tieferen Grundlagen aufgebautes. Immerhin aber muss Descartes' Psychologie, so sehr sie von einem höheren Princip und System aus als verfehlt erscheint, gegen die Psychologie der Vorzeit im Ganzen als eine bessere und fortgeschrittenere bezeichnet werden. Im Einzelnen wurde dieses in unserer Darstellung des Nothwendigen dargethan und im Ganzen bemerken wir nur noch Folgendes: Die psychologischen Grundbegriffe Geist und Körper, Seele und Leib waren in der Vorzeit zu einseitig, zu

1) Ep. I, 30.

2) Vgl. Harms F., Gesch. d. Psychologie, S. VI, S. 227.

sehr abstract und negativ gefasst, als dass sich daraus ein System bilden liesse. Und obgleich vor Descartes dessen leitende Grundgedanken bereits ausgesprochen oder mindestens vorbereitet waren, so hat doch er selbst erst damit bewussten Ernst gemacht, sie einer principiellen Behandlung unterzogen und so durch die daraus hervorgehenden positiven Begriffe des Geistes und des Körpers eine „neue Auffassung von dem Geiste und der Körperwelt" hervorgerufen, „wie sie weder das Mittelalter noch die Griechen gekannt haben".[1]) — Das Neue und Gegensätzliche zeigt sich sofort, wenn wir Descartes in der consequenten Anwendung seiner Principien auf die empirische Körperwelt verfolgen.

Wenn Geist und Körper, jedes für sich und keines für das andere ist, Beide somit rein nichts mitsammen haben, so folgt nothwendig, dass weder eine sogenannte Wesenseinheit noch auch eine künstliche Vermittlung zwischen beiden Substanzen möglich sei. Auf Grund dessen steht Descartes gegen die Behauptung, dass das psychologische Problem in einem Natureinheitlichen von Leib und Seele sich concentrire, sowie gegen jedwedes Mittelwesen, heisse es forma substantialis, oder irgend ein anderes hypothetisches Seelenvermögen, oder qualitas occulta. Ersteres bestreitet Descartes in consequenter Denkart ebenso entschieden (Ep. I. 30), als er Letzteres den Scholastikern mit Grund und auch Emphase entwindet. — Die dualistische Scheidung der beiden Substanzen ist bei den Scholastikern principiell nicht überwunden und von Descartes nur offen und entscheidend ausgesprochen, was trotz aller üblen Folgen doch das Verdienst der Consequenz und die anregende Kraft zu neuen, besseren Ueberwindungsversuchen nach sich zog.

Während somit der Mensch, dieses stehende Problem der Philosophie, in der Vorzeit ohne vorausgehende principielle Weltanschauung mehr empirisch als wesenseinheitliches Individuum erfasst und darnach die beiden mitspielenden Factoren Geist und Körper wieder nur empirisch zum Voraus derart auf einander hingeordnet und einheitlich bezogen wurden, dass die Seele als das herrschende, belebende Princip des Leibes (forma corporis) erschien, stemmt sich Descartes gerade gegen diesen ungenügend begründeten Empirismus, sieht in ihm die grundlose Vermengung leiblicher Functionen mit

1) Harms l. c. S. VI, S. 222 ff.

seelischen [1]) und macht, von principiellen Begriffen herkommend, grundsätzlichst die Forderung geltend: Gebet der Seele was der Seele ist, und lasset dem Leibe, was des Leibes ist. Und indem er so statt zu einigen scheidet, und die Functionen der Seele getrennt von denen des Leibes hält, gelangt er in grösster Consequenz zu dem an der Schwelle seiner Psychologie stehenden Satze: Id omne, quod experimur esse in nobis et quod videmus etiam posse in corporibus plane inanimatis, soli nostro corpori tribuendum esse, et e contrario id omne, quod nobis inest et quod nullo modo concipimus posse alicui corpori convenire, nostrae animae tribui debere.[2])

Also kann die Seele nicht mehr Princip des Leiblichen im Menschen sein; dasselbe liegt im Leibe (als Ganzem) selbst und zwar allgemein gefasst ist es die dispositio organorum und localisirt gedacht ist es die natürliche Wärme des Herzens; wie anderseits der Geist, die Seele selbst Princip all' ihrer Thätigkeiten ist. Die Annahme von zwei wirklich verschiedenen Principien im Menschen liegt in Descartes' Lehre klar ausgeprägt und ausgesprochen.[3]) — Diesem principiellen Ausgang entsprechend ist auch die Durchführung. Alle leiblichen Verrichtungen werden mechanisch und automatisch vom Leibe selbst besorgt und alle Gedanken und Seelenacte vollziehen sich unabhängig vom Leibe, da die Seele für sich existirt, wie eine substantia separata. Ein fertiges, körperliches Automatengebilde auf der einen Seite und einen denkfertigen Geist auf der anderen — und beide gefertigt von dem schöpferischen Künstler Gott. — Und sollen beide Substanzen wie im Menschen beisammen sein, so denkt sich Descartes diesen Einigungsact nicht nach Art früherer, dass die Seele ein Stück Materie ergreift, es formt und als Princip belebt und beherrscht von Innen heraus, sondern diese Einigung darf er, da eine innere Ursache dazu weder in der Seele noch im Leibe entdeckt werden kann, nur durch eine äussere Ursache, nämlich Gott herstellen lassen. Gott schafft und fertigt den denkenden Geist und einen automatischen, menschenähnlichen Leib und verbindet Beide mitsammen und stellt dadurch den Menschen her. — Zu dieser

---

1) Descriptio corp. hum. praef. 1. tract. de hom. a. 106.

2) Pass. an. I, 3.

3) Resp. IV, p. 110.

Folgerung und Lehre wurde Descartes durch seine Principien getrieben.

Aber bei diesem Stande seiner Untersuchung musste sich Descartes scheinbar mit der Abweichung von den Lösungsversuchen der Alten und Früheren auch von der anthropologischen Thatsache selbst entfernen. Er musste es, wie es scheint, entweder aufgeben, sich an die Lösung des Problems überhaupt zu machen, oder er musste einlenken und an die früheren Versuche anknüpfen —, oder aber er musste es kühn wagen, den offensten Widerspruch gegen alle möglichen Einreden aufrecht zu erhalten, und darauf fortzubauen. — Was Descartes an dieser entscheidenden Stelle gethan hat, ist in unserer Darstellung urkundlich dargelegt. Jetzt fragen wir nur nach der inneren Berechtigung und dem Werthe seines Versuches; Erstere ist mit einer Folgerichtigkeit der Entwicklung aus klar erfassten und gründlich erforschten Principien gegeben; und ein wissenschaftlicher Werth wird seiner Lehre zukommen, wenn darin wirklich zu neuen Erkenntnissen fortgegangen ist, oder wenigstens neue Aussichten eröffnet sind, oder aber auch dann, wenn frühere Doctrinen tiefer begründet und in ihrem Aufbau fester gestützt werden, oder endlich selbst dann, wenn dadurch eine ungerechtfertigte Annahme in ihrer Haltlosigkeit dargelegt und verworfen wird. Diesen kritischen Grundsätzen zufolge darf, wie sich zeigen wird, Descartes' Psychologie manchen Vorzug beanspruchen, aber auch kann sie von tiefgehenden Mängeln nicht freigesprochen werden. — Wir haben einen kritischen Gang nun speciell durch das behandelte und bezeichnete Gebiet zu machen.

Descartes hat zu Anfang seiner Psychologie Geist und Körper in völliger Scheidung und am Ende in völliger Verbindung, aber in einer Verbindung, welche die Scheidung und Selbständigkeit der beiden Substanzen nicht aufhebt, sondern belässt. Das angefasste Problem bleibt also bei Descartes entschieden ungelöst, noch mehr, es wird vom Grund aus falsch bestimmt. Es ist bei ihm der Ungedanke ausgeprägt, dass das Nämliche, was wir Menschenleib, sowie das, was wir Menschenseele nennen, als solche einen von einander ganz unabhängigen Bestand haben und Beide nur zufällig zu einem vorübergehenden Zusammensein durch Gott gebracht werden. Was wir unter Mensch verstehen, nämlich eine sinnlich-geistige Natur und Wesenheit, existirt für Descartes nur zeitweise und als transe-

unte Erscheinung. Die wahre Bedeutung des Menschen kann Descartes nie und nie zur vollen, kaum zur halben Geltung bringen. Die Seele macht von der Leibesmaschine nur einen Aufenthaltsgebrauch; sie wird von Gott in dieselbe eingeführt und verlässt diese körperliche Wohnung, sobald sie baufällig wird (anima non discedit e corpore, nisi quia calor cessat et organa corrumpuntur. Pass. an. I, 5).

Man sieht aber bei dieser Auffassung, welche immerhin consequent aus den Principien herausgearbeitet ist, nun gar nicht ein, warum Gott die Seele in eine Maschine einführt, warum er sie aus ihrem geistigen Stillleben und ihrer inneren Gedankenwelt herausreisst und sie zur Materie herabzieht, nachdem doch ihre Wesenheit und Natur gerade in der reinen Geistigkeit und Immaterialität besteht und sie da ein substanzielles d. h. von der Materie völlig unabhängiges, selbständiges Dasein besitzt. Warum soll dieses theilweise aufgegeben und erst im Kampf und Streit gegen das Körperliche in anderer Form wiederhergestellt werden? Es bleibt eine höchst auffallende Thatsache, dass in Descartes' Welt, wo doch alles Körperliche in ein so wunderbares System gebracht ist, gerade der Mensch keine Stelle findet, und der Geist des Menschen, der so tief in den „Mundus aspectabilis" eingreift, gerade davon durch eine unüberschreitbare Kluft getrennt gehalten wird. Denn wenn Descartes hinterher doch wieder den Geist mit der unbedingten Herrschermacht zur Ueberwindung alles Körperlichen ausrüstet und dazu berufen sein lässt, so muss dieses in Wahrheit als eine leere Construirerei bezeichnet werden. Dieses wird nur behauptet, durch nichts bewiesen und steht in keinerlei Folgeverhältniss zum Ausgang.

Dagegen hält Descartes darin strenge Folge in der Ableitung ein, dass er jedes Vermittlungswesen zwischen beiden Substanzen (vinculum substantiarum) ablehnt. Er will kein Medium und bedarf desselben auch nicht. Die von ihm aus dem alten Erbe der Vorzeit hervorgeholten uralten Spukgestalten der Spiritus animales, welche früher in der That die Rolle eines vinculum inter corpus et animam übernehmen mussten,[1]) haben bei Descartes schon nicht mehr diesen mittleren Charakter; sie scheinen so ein eingeschmuggeltes Mittleres zu sein, aber in Wahrheit sind sie, wie wir aufzeigten, rein körper-

1) Zur Literatur hierüber s. Volkmann's Lehrb. d. Psych. I, 88.

licher Natur (quos hic nomino spiritus, nil nisi corpora sunt. Pass. an. I, 10), und ihr Wirken rein mechanisch, und ihre Bedeutung für das ganze leibliche Gefüge genau dieselbe, welche die heutigen Physiologen den Nerven zuschreiben. Descartes besass freilich nicht die genügende physiologische Kenntniss von den Nerven des thierischen Organismus, sonst hätte er seine Lebensgeister nicht von den Nerven unterschieden, sondern in ihnen den Rest erkannt, der ihm seine Nervenkenntniss hätte ersetzen und ergänzen können. Im Ganzen sind dieselben die allgemeinen Organe, durch welche der Leib seine Empfindung und Bewegung herstellt. Die Lebensgeister gehören ganz dem Leibe an oder dem Organismus als solchen und sind vom Geiste so weit entfernt, wie der Körper überhaupt.

Möchte man in der Anwendung, welche Descartes von den Lebensgeistern machte, einen Missbrauch erblicken, so wird man diesen nicht finden, wenn erwogen wird, dass die erwähnte Hypothese dem Descartes als Hilfslinie in seiner Construction diente und ihm dieselben nützlichen Dienste leistete, wie Anderen die sogenannten organischen Erschütterungen, oder das Nervenfluidum, die Nervenschwingungen u. A. Ja, für Descartes leisteten die Lebensgeister noch mehr. Sie sützten ihm den zu seiner Zeit grossartigen und vortheilhaften Gesichtspunkt und die Tendenz: alle vegetativen und sensitiven Seelen zu unterdrücken, mit denen die Alten, wie Flourens, der berühmte Pariser Physiologe sagte,[1]) die Wissenschaft verwirrt hatten. Descartes wurde nur durch die Ueberzeugungskraft seiner Principien dazu geführt, dass er gleichzeitig mit einem gewissen Eifer die substantiellen Formen der Alten verwarf und sich bereits zu dem ganz modernen Gedanken stellte, alle Vorgänge des menschlichen Leibes aus rein materiellen Bedingungen und Voraussetzungen zu erklären. Wir lassen es dahingestellt, ja bezweifeln es, ob Descartes auf dem Wege der puren Empirie die Fragen der Somatologie leichter, oder überhaupt zu lösen im Stande sein konnte, aber wir wissen mit Descartes gewiss, dass die substantiellen Zwischenformen für eine psychologische Lösung nichts leisten konnten, da hiebei eine Seelenwirksamkeit aus einer anderen zu erklären unternommen wurde. Descartes gerieth aber dadurch, dass er durch seine neuen Principien und seine neue Methode theilweise über das Alte

1) In La vie et les travaux de Buffon. p. 122.

hinausgetrieben wurde und Neues noch nicht wahrhaft und entscheidend begründen konnte, in ein eigenthümliches Schwanken, welches, seinen speculativen Grundgedanken selbst, das „punctum fixum, et immobile et inconcussabile" ausgenommen, sein ganzes begriffliches Lehrgebäude mehr oder weniger berührt, so dass wir in nothwendiger Folge fast bei jedem Centralbegriffe auf ein Netz innerer Widersprüche stossen. Wir trafen solche fatale Punkte im Substanzbegriff, und weitere begegneten uns im Zweckbegriff, in der Grundlehre von der Sinnesperception, in der Leidenschaftslehre in den Grundbegriffen seiner Ethik. Und wenn wir so einen Knäuel von Widersprüchen entwirren und das Scheinbare von dem Wirklichen darin absondern, so zeigt sich allemal als Ursache: Mangel an gründlicher, principieller Begriffsbildung, wobei Descartes meist ebenso entschlossen über das Alte hinwegfuhr, als er rasch und kühn zu neuen Aufstellungen hinging, und Beides dann doch wieder nicht radical bethätigte, d. h. weder mit den alten Lehren gründlich aufräumte, noch seine eigenen gründlich einräumte und ausbaute. Dass in einem derartigen Verfahren erhebliche Mängel mit unverkennbaren Vorzügen zusammengehen, ist einleuchtend und Schelling dürfte Beides am zutreffendsten und kürzesten gekennzeichnet haben, wenn er sagt, Descartes erscheine überhaupt in der Philosophie fast nur, „um einem anderen Geiste die Grundlage zu einem ganz anderen System darzubieten".[1])

Dieses zeigt sich neben dem beleuchteten Substanzbegriff am deutlichsten in dem Gebrauche, den Descartes im Verlaufe seines ganzen psychologischen Systems vom Zweckbegriff machte. Da dieser Begriff wie ein rother Faden durch das ganze psychologische Gewebe hindurchgeht, so kann an ihm die Kritik am sichersten ihren beabsichtigten Gang durch das Ganze machen und wird sie hiebei die bedeutsamsten Punkte des Systems berühren und damit auch im Zusammenhange beleuchten können. Ja, wir können sagen, dass gerade der Zweckbegriff das System Descartes' als solches am zweckmässigsten zu beleuchten vermag.

Ausgehend von dem herkömmlichen Gedanken, dass der menschliche Intellect die möglichen Schöpfungen des göttlichen, unendlichen Geistes nur theilweise zu erfassen vermöge, findet Descartes in rich-

1) Gesch. d. neueren Philos. s. W. W. I, 10. S. 28.

tiger Folgerung, dass es eben unmöglich sei, in jedem einzelnen Dinge einen bestimmten Zweck desselben zu erkennen. Das Woher und Wozu eines jeden Dinges liegt in einem Anderen und nicht in ihm selbst. Zweck ist keine erkennbare Form am Dinge, sondern eine Form unseres eigenen Denkens. Wo es sich also um Erklärung der Körpererscheinungen, wie in der Physik handelt, da, sagt Descartes, dürfe „totum illud causarum genus, quod a fine peti solet",[1]) keinerlei Anwendung finden. Die Naturphänomene müssen vielmehr ganz ausnahmslos nur aus ihrer causa efficiens herausgeleitet und erklärt werden. Descartes bewegt sich mit diesem Gedanken auf dem fruchtbaren Boden modernster Naturerkenntnissweise und hat mit Beseitigung der qualitates occultae einen glücklichen Schritt gethan. — Aber Descartes erhebt sich sofort auch noch auf den Standpunkt einer allgemeinen, universellen Naturauffassung. „Occurrit etiam non unam aliquam creaturam separatim, sed omnium rerum universitatem esse spectandam, quoties, an opera Dei perfecta sint, inquirimus".[2]) — In ganz richtiger Erwägung unterscheidet Descartes die Frage nach der Ursache der Naturerscheinungen von der Frage nach deren Vollkommenheit. Die erste Frage löst sich ihm nur durch einen Blick auf die eine einzelne Erscheinung bewirkenden und herstellenden Factoren; die letzte durch Betrachtung dieser Einzelnwirkung im Verhältniss zum Ganzen, zum Universum (ratio partis in rerum universitate). In ersterer Weise explicirt die Physik, in letzterer die Ethik — zwei vollständig getrennte Gebiete. Gebührt den Causae finales in der Physik keinerlei Berechtigung, so mögen sie in der Ethik immerhin ihre guten Dienste thun.

Nun verbindet aber, wie bemerkt ist, Descartes in seiner Weltbetrachtung den auf das Einzelne gerichteten Empirismus mit dem auf das Allgemeine blickenden Idealismus, also den physikalischen Standpunkt mit dem metaphysischen und respective ethischen. Seine Metaphysik giebt ihm die allgemeinen Principien alles Seienden und Gott als Causa totalis et efficiens; seine Physik weist nach, dass alle einzelnen Phänomene der Natur von der allgemeinen Ursache allein dependiren und daraus zu erklären seien; seine Ethik macht einen

---

1) Medit. IV, p. 23. cf. pr. ph. I, 28. III, 2, 47; Resp. ad. obj. IV. Ep. II, 16.

2) Medit. IV, p. 23.

abschliessenden Blick auf das gesammte Reich des Geschaffenen und findet wieder im summum bonum das letzte gemeinsame Ziel des vernünftigen Geschöpfes, dem das unvernünftige unterworfen werden soll. Durch diese reale Beziehung und Hinwendung alles möglichen Geschaffenen auf Gott als dessen Ursache, Anfang und Ende, ist dem Descartes die Welt wahrhaft ein Universum geworden.

Und aus dem Charakter seiner Weltauffassung wird es uns klar, in welchem Sinne Descartes den Zweckbegriff gelten zu lassen und in welchem er denselben zu verwerfen berechtigt war. Zweck ist kein objectives Princip, daher der Zweckbegriff in Descartes' Metaphysik oder Principienlehre keine Stelle findet; Zweck ist auch kein objectives Element, keine reale Ursache eines Einzelndings, also „in rebus physicis (causas finales) nullum usum habere existimo"; endlich wenn wir die Naturdinge auffassen als Ganzes und in ihrer Bewegung und Beziehung zu ihren gemeinsamen, göttlichen Grunde, so erscheint dieser als gemeinsames Ziel und Endzweck; und da erst in der ethischen Weltbetrachtung erhält der Zweckbegriff seine volle Bedeutung und Berechtigung.

Offenbar hat Descartes mit einer gegen die früheren wohlthätig abstechenden Klarheit und Consequenz die Teleologie am richtigen Platze angebracht, zu bemängeln bleibt nur, dass er dieses mehr andeutungs- als ausführungsweise bethätigt, und Missverständnissen nicht genügend vorgebeugt habe.

Wenn aber die teleologische Betrachtung der Dinge und ihrer Verhältnisse vorzüglich, ja ausschliesslich in der Ethik Recht und Platz behält und wenn anderseits Descartes' Psychologie, wie gezeigt, unmittelbar in die Ethik einmündet und mit ihr allerinnigst verflochten bleibt, so erhellt von selbst die bedeutsame Rolle, welche wir den Zweckbegriff in der vorgetragenen Psychologie fortwährend spielen sahen, welche wir aber erst jetzt beim Gesammtblick voll zu würdigen im Stande sind. — Es berührte uns immer etwas peinlich und es fühlte uns wie ein Paradoxon an, wenn wir, wie diess oft der Fall war, in der Darstellung des psychologischen Entwicklungsganges so scheinbar ganz ex abrupto den Zweck mitspielen sahen; es widerte uns diese Begriffsverbindung um so mehr und leichter an, als unsere Entwicklung ganz neu und eben von der Physik heraufführte und uns also die dort berechtigte und so energisch ausgesprochene

Verpönung der Finalursachen noch in frischer Erinnerung lag. — Nunmehr aber, da die Grundvorstellung Platz gegriffen, dass die Welt ein System sei und die ganze unbestimmte Vielheit des Geschaffenen einen gemeinsamen Ausgangs- und Endpunkt besitze, kann auch die Alles umfassende Mitte nicht fehlen. Alles Einzelne ohne Ausnahme hat als Theil eine Beziehung zum Ganzen, und ist hingeordnet auf ein Weltziel. Also sind auch Geist und Körper nicht absolut von einander geschieden; auch diese beiden Substanzen haben ein Gemeinsames vor sich, über sich, aber auch in sich; sie besitzen dann nicht nur zwei Berührungspunkte, an denen sie sich wie zwei ausser einander liegende Kreise gegen einander abgrenzen, sondern noch mehr: sie haben gemeinsam eine innere Tendenz und Anlage, in einem Dritten als cooperirende und constituirende Factoren zusammenzugehen. Descartes weicht dieser Folgerung keineswegs aus; er spricht es aus, dass auch sein Ich zum Universum in einem Theilverhältniss stehe (adeo, ut ego rationem partis in rerum universitate obtineam. Med. IV, 23); er giebt zu, dass cogitatio und extensio, einzeln betrachtet jedes eine complete Substanz sei, dass aber Beide in Beziehung zum Menschenwesen zu substantiae incompletae herabsinken; er sieht endlich ein, dass er behufs Herstellung dieser neuen Einheit, welche eine Einheit in der Getrenntheit ist (ein quodammodo unum, unum quid), sowohl im Geiste, wie im Körper eine gegenseitige dispositio für einander annehmen müsse. Wir haben diese disponirende Potenz auf Seite der Seele in der vis imaginativa, auf Seite des Leibes in der ganz mechanisch auf die Seele wirkenden Bewegungskraft nachgewiesen. Mannigfach zeigt sich diese gegenseitige Hinneigung der beiden Substanzen in den verschiedenen psychischen Prozessen. Jedes der verschiedenen Sinnesorgane ist, wie Descartes sich ausdrückt, von Natur aus dazu eingerichtet, in der Seele eine bestimmte dem äusseren Objecte adäquate Vorstellung zu wecken, und zwar ohne irgend eine verborgene Kraft, in einem rein mechanischen Ablauf körperlicher Wirkungen. Ebenso findet die Seele gleichfalls vermöge einer teleologischen Naturbestimmung von selbst für ihre Bethätigung ihr zutreffendes körperliches Organ und Object. Im Wesen der einzelnen Seele für sich liegt nichts von einer Beziehung zu einer körperlichen Substanz begründet, ebenso umgekehrt im Wesen eines einzelnen Körpers. Aber einmal die Seele in eine Verbindung mit einem Leibe gebracht, stellt sich das speciell auf einander bezogene Interesse der

Erhaltung des Ganzen ein. Die Seele ist bedacht auf die Gesundheit ihres Leibes und der Leib ist von Natur aus so angelegt, dass er durch alle seine Bewegungen nur jene Vorstellungen in der Seele hervorruft, die zur besten und zuträglichsten Bewahrung des gesunden Menschen dienen (Adverto denique . . . etc. Medit. VI, p. 39). Nicht minder liegt es in der Menschennatur als solcher, dass die Seele z. B. ein äusseres Object als äusseres erfasse, obgleich die Empfindung davon in der Seele selbst sich bildet und auslöst. Auf gleicher Grundlage ruhen die verschiedenen Perceptionen der Bewegung, Grösse, Distanz, Farbe und Töne, Gerüche u. s. w. und die mannigfachen Sensationsformen wie Kitzel und Schmerz, Hunger und Durst, Wohl- und Uebelbefinden u. s. f. — Bei all' diesen Vorgängen liegt auf der einen Seite lediglich ein mechanisches Wirken der einzelnen Körpertheile und auf der anderen eine reine Seelenthätigkeit und es bleibt jeder der beiden Substanzen ihr eigenes Wesen und ihre Thätigkeit völlig gewahrt. Weder der eine noch der andere der beiden Factoren enthält, was wir Empfindung oder eine sinnliche Perception nennen; aber Beide in wechselseitiger Durchdringung ihrer Thätigkeiten in Folge ihrer Verbindung und Vereinigung auf höherer Stufe im Weltsystem erzeugen als neues Product das ganze bunte Heer der cogitationes confusae. — Alle psychischen Acte bekunden ein Zusammentreffen und Wirken der begrifflich gänzlich geschiedenen Substanzen: Geist und Körper, und dieses kann sich Descartes nur auf dem Stand- und unter dem Gesichtspunkte des Universums denken, worin die eine göttliche, allein wirksame Weltursache auch die alle einzelnen Producte, seien sie geistig oder körperlich, einheitlich beherrscht und überragt — und darum auch zugleich als allgemein synthetische Ursache wirksam ist.

Diese vom System geforderte einheitliche, teleologisch gefärbte Zusammenfassung des im Grunde und Einzelnen Getrennten, die nothwendigerweise Descartes wegen Mangel an zu Ende führender Analyse nur mehr äusserlich bethätigen konnte, zeigt sich auf jeder höheren Stufe wirksamer und deutlicher. Die fünf äusseren Sinnesorgane sind in organischer, einheitlicher Gliederung an einander gebaut mit dem ihnen gemeinsamen Zweck, der Erhaltung des Ganzen zu dienen. Sie alle sind peripherisch an ein gemeinsames Central-Organ gebunden und sind die für alle Lebenszwecke ausreichenden Werkzeuge der Seele in ihrem äusseren Wirken. Dieselben sind zur Perception **aller**

äusseren Einwirkungen befähigt und ebenso im Stande, durch passende Gegenwirkung und Reaction den Organismus oder leiblichen Mechanismus im Kampfe ums Dasein zu erhalten. Im Sinne Descartes' ist es nun völlig gleichwerthig, ob das organisirte Gefüge beseelt oder unbeseelt ist. Im ersteren Falle ergreift die Seele Besitz von einem für jedwede Seelenthätigkeit ausgerüsteten und vorbereiteten Leibe; im letzteren entfaltet das unbeseelte Gebilde seine automatische, künstliche Fertigkeit zum vollen Daseinszwecke. Im Menschen ist der Leib ebenso für sich ein fertiges Ganzes als für die Seele ein Compliment, und anderseits erscheint der Leib teleologisch für die Seele und die Seele ebenso für den Leib bestimmt; beide Substanzen schliessen sich auf der praktischen Höhe des menschlichen Daseins ebenso einander ein, wie sie auf der theoretischen Stufe der principiellen Betrachtung in ihrer Einzelnheit einander ausschliessen. Die Sinnesorgane percipiren alle körperlichen Einwirkungen und Vorgänge bis zur Grenze des Geistigen, wo die intellectuelle Thätigkeit der Seele ansetzt. Und indem nach Descartes die intellectuelle Thätigkeit sowohl in den Sinnesperceptionen, als auch in den rein geistigen Productionen auftritt, wird sie für die Seele das „instrumentum universale", das im ganzen Menschen wirksam sich erweist, urtheilend, distinguirend in der äusseren Sinneswahrnehmung, anschauend und erkennend in der inneren Anschauung der Ideen; die vis intellectiva theilt sich in die vis intuitiva und imaginativa und erscheint in ihr die substanzielle Verschiedenheit vom Körper wie aufgehoben.

Noch mehr tritt die teleologische Einheit beider Substanzen hervor in der Wirksamkeit der sogenannten Sensus interni. Obgleich der Verlauf ihres Wirkens rein mechanisch ist, tragen sie doch die Schmerz- und Lust-, Hunger- und Durstempfindungen und die verschiedenen natürlichen Begehrungen so aufdringlich zur Seele, dass diese von jenen her ihre eigenen Empfindungen sozusagen andictirt und aufgedrungen erhält. Der Körper wirkt hiebei auf den Geist nicht bloss ganz unbestimmt und allgemein; er bestimmt die Intensität und Qualität seiner Empfindung und fordert vom Geiste eine ganz entsprechende und abermals dem Zweck der Erhaltung des Ganzen (Menschen) dienende Reaction. — Immer, so denkt Descartes, muss eine fördernde Affection des Leibes in der Seele eine Lustempfindung hervorrufen und im Gegentheil eine entgegengesetzte Empfindung. Wären nicht Leib und Seele teleologisch zu einander in Verbindung

gestellt, wie liesse sich auch nur annehmen, dass und wie die Seele nicht nur überhaupt, sondern ganz im Einzelnsten von der Bedeutung der Vorgänge in der leiblichen Substanz unterrichtet wäre? Descartes geht, wie wir wissen, über diese Frage allerdings hinweg und begnügt sich mit der Annahme einer weisen, teleologischen Natureinrichtung. Diese selbst ist das Nützliches vom Schädlichen Unterscheidende, welches Ersteres an sich zieht und Letztes von sich abstösst.

Am höchsten gesteigert erscheint die Teleologie im System der Leidenschaften. Mit der ganzen Erkenntniss- und Willenskraft steht die Seele im eindringlichsten Kampfe mit dem heftigsten Anprall der vom ganzen Leibe hervorgehenden Lebensgeister. Diese verfeinerten Körperchen treten an die Seele heran und nicht genug, dass sie eine Seelen-Erregung der tiefsten und eingreifendsten Art hervorbringen sondern dieselben bestimmen auch den Grad und specifischen Charakter dieser-Erregung; noch mehr, sie stellen der Seele ein moralisches Problem, von dessen Lösung ihr ganzes Lebensglück bedingt ist! Geist und Körper sind auf dieser Stufe und Spitze aus ihrer anfänglichen Getrenntheit und Ausschliesslichkeit in eine gegenseitige Durchdringung gerathen und beide Factoren unter die beherrschende Einheit eines letzten Zweckes gebracht. Der Anfang des Systems erscheint an dessen Ende aufgehoben und zwar durch allmälige Annäherung und Ausgleichung des zum Grunde gelegten Gegensatzes.

Hier der entscheidende Punkt, auf welchen die kritische Betrachtung der Psychologie Descartes' ganz besonders zu blicken *hat*. Ist der Kernpunkt der Psychologie Descartes', nämlich dessen Lehre von dem Verhältniss von Geist und Körper im Menschen der consequente Ausbau der metaphysischen Grundlagen desselben Autors und inwieweit wird sich aus der Beantwortung dieser Frage etwas Entscheidendes über die Wahrheit und Richtigkeit des Einen oder Anderen ergeben? Darnach hat die Kritik zu fragen und zu suchen.

Sicherlich halten wir Descartes' Grundgedanken rein, wenn wir dieselben, insoweit sie den kritischen Punkt betreffen, in folgenden Sätzen zusammenfassen.

Geist und Körper, Seele und Leib (= organisirter Körper) sind real verschiedene Substanzen, in deren Wesensbestimmung schlechterdings nichts Gemeinsames liegt. Das findet Descartes mit dem ersten Schritte, den er in der Analyse seines Selbstbewusstseins über dieses hinausmacht. — Geist und Körper sind aber auch im Menschen in

eine reale Verbindung und Wechselwirkung zu einander gesetzt. Das findet Descartes in innerer, sicherster und evidentester Erfahrung, „quae una est ex rebus per se notis“ [1]; — er ist sich dessen unmittelbar bewusst, „alioquin enim (mens) ad membra movenda voluntatem suam non inclinaret.“ (ibid.) — Wie aber diese Verbindung und Wechselwirkung stattfinde, das könne der menschliche Geist weder durch Vernunftschlüsse noch durch Analogien sich zur Klarheit erheben; im Gegentheil jede Erklärung dieses Wie verdunkelt es, und führt unser Denken in einen ganz unvermeidlichen Widerspruch. [2] — Die Thatsache der realen Verschiedenheit von Geist und Körper ist für sich betrachtet ebenso klar und wahr, wie die Thatsache ihrer realen Vereinigung im Menschen. Diese beiden Thatsachen, auf einander bezogen, verhalten sich genau wie Geist und Körper; sie schliessen einander aus, lassen sich schlechterdings nicht vermitteln. — Diess Descartes' Grundgedanken.

Dann ist aber die Folgerung unabweislich: Ist die eine der beiden Thatsachen wahr, so kann es nicht zugleich auch die andere sein; mit anderen Worten: Ist Descartes' Metaphysik wahr, so ist seine Psychologie unmöglich; ist Descartes' Psychologie wahr, so ist seine Metaphysik unmöglich. Wir können nicht bestreiten, dass dem so sei. Aber wir könnten bestreiten, dass überhaupt eine der beiden Disciplinen im Sinne Descartes' wahr oder unmöglich sei; es könnten ja beide falsch und unmöglich sein. — Nun aber vermögen wir keine der beiden grundlegenden Thatsachen als falsch oder unmöglich zu erklären. Sie erscheinen uns wie dem Descartes als selbstverständlich, klar und wahr. Im Geiste liegt nichts Körperliches, im Körper nichts vom Geiste; im Menschen wirken Leib und Seele unbestreitbar zusammen in innigster Durchdringung, als wären beide Substanzen völlig homogen.

Wie können wir diesen vielseitigen Widerspruch, der dem scharfen Blicke Descartes' nicht entgangen sein kann, erklären oder lösen? — Es ist klar, dass bei der kritischen Auflösung dieser Fragepunkte die principiellen Mängel, die im System Descartes' liegen, besonders her-

---

1) Ep. II, 6 (ad 29 Juli 1649 ad quend. amicum Parisiensem). Cf. Ep. I, 29, I, 15, I, 24, I, 8. Resp. V, Ep. II, 2, worin Descartes auf verschiedene Weisen des gemeinsamen Thuns und Leidens zwischen Seele und Leib blickt.

2) Ep. II, 6 u. I, 30.

vortreten müssen, — wie nicht minder, was von speculativem Werthe in demselben enthalten ist.

Was Descartes zur Auflösung der psychologischen Frage beibringt, ist ihm selbst nicht genügend. Es beschränkt sich sein Versuch darauf, den strengen Gegensatz zwischen Geist und Körper gelten zu lassen, ihn aber doch im Verlaufe seiner Construction des Universums durch den teleologischen Gedanken wenigstens abzumildern und wo es gilt, Geist und Körper in individuo et concreto, in ihrem factischen Beisammensein und Zusammenwirken zu erklären, diess durch Herbeiziehung einer phänomenalen Analogie zu bethätigen, obgleich es anderseits Descartes' ausgesprochene Ueberzeugung ist, dass durch „ratiocinatio et comparatio" unser Problem nicht geklärt, vielmehr durch jeden Erklärungsversuch verdunkelt wird, ja dass es, wie es vor Descartes namentlich Augustin betonte, dem menschlichen Geiste überhaupt unmöglich sei, die Art der Vereinigung von Leib und Seele im Menschen zu begreifen.

Descartes' eigene Unzufriedenheit mag immerhin ein Zeichen von der stillen Ahnung eines Tieferen sein, es mag auch als Beweis seines edlen Forschergeistes hingenommen werden: für uns ist sie noch mehr, sie ist eine Forderung, den Spuren und Gründen seiner Unzufriedenheit nachzugehen und die seiner Lehre wirklich zu Grunde liegenden Mängel aufzudecken.

Hierbei können nur drei, Anfang, Mitte und Ende der Psychologie Descartes' betreffende Fragepunkte zur kritischen Erledigung sich einstellen. Es sind diess die Fragen erstens nach der Berechtigung der Bestimmung der beiden Grundbegriffe von Geist und Körper, zweitens nach der Berechtigung des teleologischen Vermittlungsgedankens, drittens nach der Berechtigung des Descartes'schen Versuches, die Art des realen Verkehrs zwischen Geist und Körper zu erklären.

1) Das Wesen der Seele soll im Denken, das des Körpers in Ausdehnung bestehen. Das Denken soll weiter nichts, als ein actueller Bewusstseinszustand sein. Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. (Pr. ph. I, 9.) Denken ist also dem Descartes die Bezeichnung für jede Art von Bethätigung unseres Geistes; es ist im Grunde nur das Mittel, wodurch der Geist sich thätig erweisen kann, und dieses muss als Mittel des Geistes, ein Geistiges sein, eine

rein geistige Thätigkeit. Kein Geist ohne Denken und kein Denken ohne Geist. Ganz richtig! Aber noch lange nicht genügend. Wir erblicken darin vielmehr den Gedankenzirkel, dass hiebei Descartes den Geist aus dem Denken und das Denken aus dem Geiste begriffen, in der That aber Beides unbegriffen gelassen hat, — ein Zirkel, aus dem Descartes erst hätte kommen können durch den doppelten Nachweis, wie sich das Denken zu seinem Subjecte verhalte und wie aus dem subjectiven Grunde des Denkens dieses selbst hervorgehen könne. Beides lässt Descartes ausser sich stehen und begnügt sich mit einer verhältnissmässig rohen Annahme, welche der von den empirischen Naturforschern immer noch festgehaltenen, wenn auch noch so haltlosen, ganz ähnlich ist, der Annahme nämlich: Kein Stoff ohne Kraft und keine Kraft ohne Stoff. — Anstatt also, dass uns Descartes, wie wir erwarten durften, das Wesen der Seele kenntlich machte, bleibt er bei der Substanziirung der allgemeinen Aeusserung und Bethätigung der Seele stehen. Denkkraft = Denksubstanz = Seele = Geist = Ich. Eine weitere Analyse bietet Descartes nicht mehr. In seinem Gedanken wäre aber noch die Forderung gelegen, zu untersuchen, wie das Denken möglich sei. Er hätte finden müssen, dass die Denkbethätigung mehrfache Momente in sich schliesse: ein subjectives, objectives und Beide verbindendes; er hätte das Denken in seine Elemente auflösen sollen. Und das unterliess Descartes.

Ebenso verhält es sich mit der Wesensbestimmung des Körpers. Körpernatur = Ausdehnung, eine Vorstellung, welche sich ergibt nach Abstraction von allen sinnlichen Erscheinungsqualitäten . . Extensio — ist es eine ausdehnende Kraft? Es kann nur ein Geistiges, Ideelles sein, da es ja aller Sinnlichkeit beraubt ist. Aber es trägt in sich die Möglichkeit, gestaltet, getheilt und bewegt zu werden (figurabilis, divisibilis, mobilis). Die Bewegung erscheint als das Sondernde, Formende. Es ist somit extensio gleich der Materie, welche der Grund aller ausgedehnten Körper und deren mannigfachen, unendlichen Formen ist. Descartes kann sich die Extensio nicht ohne Bewegung denken, sie ist wie nach modernster Annahme die mit Kraft ursprünglich imbuirte Materie, hinter welcher Gott als schöpferischer Grund und als bewegende Ursache unmittelbar steht. Es ist leicht ersichtlich, dass Descartes den Begriff Körper weiter analysirt hat, als den Begriff Geist. Er hat nicht schlechtweg die Extensio substanziirt, sondern ihr durch Verknüpfung mit dem Begriff

Bewegung eine ganz vortreffliche Bestimmung gegeben. Liegen in der Extensio Gestaltbarkeit, Trennbarkeit und Beweglichkeit, so kann dieselbe nur als expansive unendliche Kraft gedacht werden, auf welche die bewegende Kraft formirend, trennend, also auch verbindend wirkt. Die Kant'sche Expansiv- und Repulsivkraft, ja sogar die Schelling'sche synthetische Kraft liegen potenziell in der Descartes'schen Extensio. Die Elemente der Körper sind Kräfte und die moderne dynamische Naturerklärung darf schon Descartes für sich beanspruchen, wenn er auch mehr nur gute Ansätze als eine genügende Aus- und Durchführung darbietet. Prüfen wir indess die Ansätze.

Die Natur jedweder körperlichen Substanz liegt nur darin, dass sie ein Ausgedehntes ist. Ausdehnung die Substanz aller Körper und jeder Körper eine Substantia extensa. — Idea ejus extensionis, quam in spatio qualicunque concipimus, eadem plane est cum idea substantiae corporeae.[1]) — Extensio, substantia extensa, substantia corporea, materia sind lauter identische Begriffszeichen. Die Materie ist hienach für alle wirklichen und möglichen körperlichen Welten nur eine und dieselbe. Materia itaque in toto universo una eademque existit. ib. II, 23. — Sie ist eine allgemeine, passive Weltpotenz, welche sich offen hält für alle möglichen Formbestimmungen durch eine bewegende, formirende Ursache, woraus dann erst alle die sinnlichen Qualitäten und die verschiedenen Körper entstehen; — proinde capax (est), illarum omnium affectionum, quas ex ejus partium motu sequi posse percipimus. ib. II, 23. — Wie fasst Descartes die Bewegung? Indem er diese nur in ihrer Wirksamkeit gegenüber der Materie auffasst, unterscheidet er wohl die bewegende Kraft von dem Bewegten. Zufolge der vulgären Auffassung von der Bewegung (als örtliche, motus localis) ist sie: „actio, qua corpus aliquod ex uno loco in alium migrat. — Descartes giebt der materiellen Bewegung noch eine genauere Fassung im folgenden Gedanken. Die an sich gestalt-, form- und theillose, unbewegte Materie (extensio) wird bei eingeleitetem Werdeprozess der materiellen Welt von einer formgebenden Kraft ergriffen. Dadurch entsteht Theilung und Verschiedenheit in der Materie, wodurch indess, wie Descartes bemerkt, noch keine Aenderung des Zustandes der Materie herbeigeführt wird. Ein reales Anderssein der Materie (omnis materiae variatio) wird erst

1) Pr. philos. II, 21.

herbeigeführt, wenn eine weitere Kraft, die bewegende eingreift, welche die einzelnen Theile erfasst und in ein neues Lagerungsverhältniss zu einander bringt. Die materielle Bewegung ist darnach „ex rei veritate" nichts Anderes, als: „translatio unius partis materiae, sive unius corporis ex vicinia eorum corporum, quae illud immediate contingunt et tamquam quiescentia spectantur, in viciniam aliorum" [1]), — worauf Descartes den nicht bedeutungslosen Zusatz machte: „Et dico esse translationem, non vim vel actionem, quae transfert, ut ostendam illum (sc. motum [localem]) semper esse in mobili, non in movente, quia haec duo non satis accurate solent distingui; ac esse ejus modum, non rem aliquam subsistentem, sicut figura est modus rei figuratae, ac quies rei quiescentis". [2])

Damit sind wir vollständig über die Elemente der Körper aufgeklärt, soweit Descartes dieselben eruirt. Der einzelne Körper entsteht aus der allgemeinen Materie; er entsteht durch Einwirkung einer formenden Kraft und einer bewegenden, welche die körperlichen Formbestimmungen zu einem Ganzen verbindet. Das Subsistirende ist die Materie; was noch hinzutritt ist zwar ebenso nothwendig zur Existenz eines Körpers, wie die Materie; aber es erhält seine Existenz doch nur an der Materie und durch dieselbe; diese ist das als Untergrund aller Formen und Eigenschaften des Körpers Bestehende (subsistens). Die Materie aber, da sie weder nichts, noch ein fertiger Körper ist, kann nur ein Mittleres, ein Potenziales sein, eine Kraft, deren Natur es ist, auszudehnen, eine expansive Kraft. — Die auf die Materie wirkende Form- und Bewegungskraft muss aber auch, um auf die Materie wirken zu können, ein ihr Homogenes sein, also ebenfalls eine Kraft, deren Natur es ist ein Ausgedehntes in eine bestimmte Form einzuschränken, und dadurch aus einem Unbestimmten aber Bestimmbaren ein Bestimmtes, Abgegrenztes herzustellen. Wir sehen hier die aristotelischen Ursachen mit Ausnahme der causa finalis in neuer Auflage wiederkehren, ein Ergebniss zu welchem jede gründliche Analyse der Erscheinungen gelangen muss.

Fragen wir: woher die Materie, die formgebende und bewegende Ursache? so ist selbstverständlich Gott der Quellpunkt aller Ursachen. Er ist der immaterielle Grund der Materie und der unbewegte Be-

1) Pr. phil. II, 25.
2) ibid. II, 25.

weger aller materiellen Theile. Fragen wir weiter, wie die Weltursachen aus Gott entspringen, so fällt es uns auf, dass Descartes in dem Masse, als er beim Wesen der Seele die tiefergehende Analyse vernachlässigt und dafür auf die Art der Entstehung derselben wenigstens in Etwas eingeht, umgekehrt mit der tiefergreifenden Analyse der Materie über die Weise ihres Hervorganges aus ihrem göttlichen Grunde uns mit dem herkömmlichen, nichts erklärenden Creationsbegriff abfertigt.

Halten wir nun die letzten durch Analyse von Descartes erreichten Elemente des Geistes und Körpers gegen einander: so finden wir einerseits die unbegrenzte Denkkraft und anderseits die drei, von denen aber Descartes nur zwei ausgeprägt erscheinen lässt, ebenso unbegrenzten Kräfte oder reale Ursachen: Causa materialis, formalis und movens. Da aber die von den letzten zwei Ursachen hergeführten Effecte: Form und Bewegung nur den Modus des Körpers bedingen, so bleibt als Wesentliches an demselben nur die Extensio, also die Causa materialis, die Materie selbst.

Denkkraft und Expansivkraft sind die beiden Grundprincipien für die materielle und geistige Welt. Liegt in diesen der ausschliessende Gegensatz, welchen Descartes in sie gelegt hat? — An sich gewiss nicht. Vielmehr im Gegentheil die Kraft im Denken und die Kraft, welche in der Ausdehnung wirksam ist: sind offenbar identisch, da es im Grunde nur eine unendliche Kraft giebt. Descartes hat aber darin nicht unbedeutend gefehlt, dass er die Denkkraft ohne Weiteres mit dem so complicirten Prozess des Denkens, die Expansivkraft mit der körperlichen Ausdehnung identificirte. Zum Denken, wie zur körperlichen Ausdehnung bedarf es des Zusammenwirkens mehrerer Factoren, von denen freilich jeder nur eine bestimmt wirksame Kraft sein kann. Zu dieser weiteren, für eine fruchtbare Analyse unumgänglich nothwendigen Untersuchung ist Descartes nicht mehr aufgestiegen. Er hat zwar, um aus der Materie einen Körper zu construiren zur Extensio noch eine formirende, bewegende Kraft hinzutreten lassen, und ist dadurch einigermassen der Forderung der Analyse gerecht geworden. Er hat aber die gleich zudringliche Anforderung bezüglich des Denkens nicht entfernt befriedigt. Descartes hat, überall grundsätzlichst nach einem letzten Einfachen strebend, in beiden Fällen die Sache doch zu einfach sich zurecht gelegt. Er konnte sich dadurch zwar leicht über

die aristotelische Principienlehre hinwegsetzen, aber wir fürchten, er hat dieses nicht zu eigenem Gunsten und Vortheil gewagt. Unser kühne Autor hat durch völlige Gleichsetzung der Begriffe: Denken, Seele, Geist, Ich sich allerdings die mühevollsten Untersuchungen erspart und ist der ungerechtfertigten vorzeitlichen Begriffe: Leib, Seele, Vernunft allerdings mit einem Schlage ledig geworden; aber was auch damit gewonnen? Er verarmte allzubald auf dem Wege seiner Ableitungen; ja wir können sagen, er war am Anfange seiner Construction schon auch zu Ende gekommen. Es ist ein wissenschaftlich berechtigtes Fortschreiten und eine Aussicht auf wirkliche Erkenntnisse mit den Principien Descartes', so wie er sie festsetzte, — nicht etwa aber, wie er sie consequent hätte fassen und erforschen können — nicht zu gewinnen, und auf keine Weise möglich. Geist und Körper sind Gegensätze im Sinne von Descartes' Denken und Ausdehnung. — Aber Descartes' Denken ist noch lange nicht persönlicher Geist, und dessen Ausdehnung ebenso weit entfernt vom einzelnen Körper. Descartes hebt bei Bestimmung beider Substanzen ein richtiges, positives Moment hervor; aber er gelangt bei ungenügender und ungleich bethätigter Analyse beider Begriffe zu theilweise entgegengesetzten Vorstellungen. Denn während Ausdehnung wirklich die einzig richtige Voraussetzung eines Körpers ist, ist das Denken nicht ebenso Voraussetzung des Geistes; sondern hier ist es gerade umgekehrt. — Wir müssen demzufolge sagen: soweit Descartes seine beiden Grundbegriffe, Geist und Körper, bestimmt und ausgeführt hat, sind diese nicht Gegensätze von dem Grade und der Stärke als sie der Autor auffasste, und inwieweit Geist und Körper wirklich Gegensätze aufzeigen: das hat Descartes nicht bestimmt und ausgeführt. — Dem Descartes genügte bekanntlich zur Aufstellung des schroffsten Gegensatzes zwischen denkenden und ausgedehnten Substanzen schon die clara et distincta perceptio ihrer Verschiedenheit. Aber warum genügte ihm das ganz ungenügende Verfahren? Nur weil er es an speculativer Analyse ermangeln liess. So ersehen wir, dass auch Descartes' formales Erkenntnissprincip, dessen clara et distincta perceptio keine hinreichende Bürgschaft für wahre Auffassung der Dinge bietet, wenn dieselbe nicht auf eine bis zum Einfachsten und Ursprünglichsten vorgedrungene Analytik gestellt ist. Erst dann kann von der unbedingten und allgemeinen Giltigkeit der Descartes'schen Gewissheitsregel die Rede sein, wenn die Elemente der Dinge

auf die Elemente des Denkens zurückgeführt sind, — eine Bedingung, welche Descartes in seiner neuen Methode sehr bestimmt zwar forderte, aber nur nicht zur allseitigen Erfüllung bringt, ausser in seiner Mathematik.

Descartes hat sonach allerdings einen unberechtigten Dualismus oder zwei von einander geschiedene Anfänge für sein Universum aufgestellt. Aber er hat dieses nicht gethan, ohne zugleich für eine weitergehende Speculation auch schon die Möglichkeit zur Aufhebung dieses Dualismus zu bieten. Dadurch erhält seine Lehre trotz ihrer evidenten Mängel einen entschiedenen Vorzug vor den diessbezüglichen Anschauungen der Vorzeit, welche ihrerseits ja doch im aristotelischen Dualismus anderer Art — Gott und Materie — stecken blieb. Ebenso ist der Dualismus Descartes' entschieden nicht schlechter, um nicht zu sagen besser, als der naturwissenschaftlicherseits jetzt noch festgehaltene zwischen Kraft und Stoff.[1])

2. Die von der denkenden und ausgedehnten Substanz anhebende Entwicklung und Ausgestaltung des Universums anlangend, müssen wir vor Allem betonen, dass Descartes hiebei mit kühner, rücksichtsloser Consequenz verfuhr. Er stellt auf die eine Seite eine unbestimmte Vielheit geistiger Einzelnheiten und Substanzen (Seelen, Geister), und auf die andere Seite die ganze aus der Extensio und Bewegung herausgebildete Reihe der Einzelnkörper. Beide Substanzenreihen stehen parallel und unabhängig einander gegenüber. Und trotzdem Descartes seine Weltconstruction mit einem grossen Riss beginnt, gelang es seinem Genius doch, in seinem Aufbau des materiellen Weltgebäudes Gedanken von weittragender Bedeutung aufzunehmen. Indem er nämlich alle Körper nur aus ihren Elementarursachen, aus den wirklich constitutiven Elementen, aus Materie und Bewegung herleitete und nichts als die materiellen Ursachen zuliess, also die causa finalis hievon eliminirte, hat er die heute noch übliche mechanische Naturauffassung glänzend durchgeführt und dadurch das Lob der modernsten Naturforscher verdient, welchen es zur Ueberzeugung geworden ist, dass Naturwissenschaft überhaupt erst beginne, wenn nur die Mechanik der empirischen Thatsachen und der wirkenden Ursachen

---

1) Die gründlichste speculative Abfertigung dieser dualistischen Anschauung fanden wir in Rosenkrantz' Wissenschaft des Wissens Bd. I, S. 159, Bd. II, S. 302 und dessen Principien der Naturwissenschaft S. 83 ff.

erkannt und angewandt wird. — Descartes gelangt ferner in seiner Annahme von einer allmäligen Entwicklung des Universums und in Consequenz seiner materiellen Voraussetzung zu der Hypothese, dass sich in der bewegten Materie ursprünglich unzählige Wirbel (vortices) durch die Bewegung gebildet haben und daraus später die verschiedenen Weltkörper sich consolidirten. Dadurch machte Descartes offenbar die Einleitung zur Lehre Laplace's und zur Nebulartheorie Kant's.

Es wäre offenbar falsch, diese Grundanschauungen bloss für geniale Einfälle Descartes' zu halten. Sie folgen in regelrechter Ableitung und Entfaltung der materiellen Principien von selbst. Es folgte für seine Naturphilosophie noch ein Weiteres. Die Materie ist dem Descartes für alle möglichen Körper nur eine und dieselbe; ebenso die gestaltende und bewegende Kraft. Dadurch ist ihm die Einheit der Naturkräfte gesichert, und die wirksamen Kräfte der Natur sind die wahren Universalien, die in ihren Effecten ein Universum herstellen, welches durch eine bestimmte Quantität von Bewegung und Ruhe im Gleichgewicht erhalten und in seinem Umfange zwar nicht unendlich (infinitum), sondern indefinitum ist. Den Bauplan seines Weltgebäudes konnte Descartes allerdings nicht speculativ aus dem erzeugenden Grunde entnehmen; denn diesen gerade hat er ziemlich mangelhaft erforscht. Er entnahm denselben daher der Erfahrung, welche ihm die Entwicklungslinien vom Chaos zum Kosmos anzeigte. Descartes gelangt auf diese Weise zu einer materiellen, einheitlich ausgebauten und mit göttlicher Kunstmeisterschaft mechanisirten Welt (mundus aspectabilis), in der sich die einzelnen Theile wunderbar zum Ganzen einfügen. — Ist aber diese ganze Verknüpfung und Ordnung in der Welt eine teleologische? Kann man von der Descartes'schen Welt sagen, dass in ihr Zweckmässigkeit, Zielstrebigkeit in den einzelnen Theilen oder im Ganzen herrschen? Auf den ersten Blick scheint diess unzweifelhaft der Fall zu sein. Eine Maschine, welche ihrer Bestimmung dient, ihren Zweck erreicht, muss doch zweckmässig construirt sein, und die Welt Descartes' ist mit absoluter Kunstfertigkeit hergestellt. — Und doch ist sie, streng und genau besehen, von ihrer Bestimmung getrennt und von ihrem Ziele gänzlich abgeschnitten, also in ihrer Totalität völlig zwecklos; denn:

Für's Erste, sollte Descartes von einem Weltzweck reden können, so müsste er zuerst von einer Weltidee in Gott und von der Art

ihrer Verwirklichung ausser Gott geredet haben; denn Zweck = die durch die bewegende Ursache realisirte Idee. Nun hat aber Descartes weder den Ursprung der Ideen überhaupt, wie er selbst bekennt, sattsam erforscht, ja kaum einen ernsten Versuch gemacht, noch weniger dargethan, wie die Welt aus ihrem Ursprunge hervorging. — Zweitens, können wir in der Welt Descartes', die nur eine materielle ist, von Theil zu Theil fortgehend, immer sagen, dass jegliches Einzelnstück genau gefertigt, bloss aus seinen erzeugenden Ursachen hergestellt und in Bezug auf weitere, höhere Stufen der Entwicklung sich als passendes Glied, als Basis eigne. Aber beim letzten und höchsten Product angelangt, bei dem Mechanismus, der dem Menschenleibe ähnlich ist, fragen wir vergeblich, wozu der noch da sei; denn mit ihm schliesst die materielle Production plötzlich ab, und gerade, was einem Dinge den Stempel der Zweckmässigkeit verleiht, das ideale Gepräge und die Hinbeziehung zu einem Geistigen ist in Descartes' Weltconstruction ausgeschlossen. — Drittens, obgleich zur Welt (= Inbegriff alles Geschaffenen, Gewordenen) auch der Geist gehört, — er ist bei Descartes ja eine substantia creata — ist seine Erscheinungs-Welt doch völlig geistlos. Der Geist bleibt gänzlich verlassen ausser der Körperwelt, spielt nicht einmal die Rolle eines berechtigten fernstehenden Zuschauers und musste ähnlich dem aristotelischem Geiste (Nus) von aussen in die Welt hineinsteigen, um überhaupt zur Welt zu kommen; und er kann selbst dieses nicht nach eigener Bestimmung und in eigener Macht, er muss in die Körperwelt vom Weltbaumeister eingeführt werden, oder er weiss und sieht von der Welt überhaupt gar nichts. Wie die Materie alleranfänglich dem Geiste fremd und fern stand, so bleibt es auch die ausgestaltete Materie in allen ihren Formen. Aus den Descartes'schen Weltprincipien und aus dessen Weltconstruction folgt niemals eine Tendenz des Körperlichen zum Geistigen und umgekehrt.

Das Brüchige und Verkehrte dieser Weltauffassung bedarf gar keiner ferneren Beleuchtung und Descartes selbst war weit entfernt, sich dieser Einsicht zu verschliessen. — Aber er wusste sich in seiner Weise zu helfen. Was sein Idealismus verdarb, sollte sein Empirismus wieder ausbessern, oder besser gesagt, was der Philosoph getrennt, sollte Gott wieder einigen. Gott zieht immer hinter oder neben der Constructionsarbeit unseres Philosophen her und hilft jeglichem Mangel sofort wieder ab. Die Philosophie wird selbstverständlich diese oder

ähnliche göttliche Nothhelfereien stest ablehnen, da sie mit der Wissenschaft gar nichts zu thun haben, aber wir haben unserer Aufgabe gemäss für einen Augenblick hiebei zu verweilen.

So ateleologisch Descartes seine ganze Welt construirt und einrichtet, so teleologisch richtet sie Gott wieder zurecht. Wir sagten oben, dass Descartes durch Einführung des Begriffes Universum in seine Welt gewissermassen berechtigt sein konnte, eine einheitliche, zweckmässige Hinordnung des Einzelnen zu einem Allgemeinen anzunehmen und zuzulassen, und diess umsomehr, als er auch den Geist in sein Universum stellte und ihn im Verhältniss zum Ganzen betrachtete. Aber jetzt, wo wir nicht Descartes' Annahmen und Auffassungen bloss uns ansehen, sondern deren Begründung und Berechtigung prüfen, finden wir die Lage geändert, und je nach der Betrachtungsweise gänzlich verschieden. Es entspricht vollends dem Sinne Descartes', anzunehmen, dass für fromme, erbauliche ethische Weltbetrachtung das Universum immerhin nach einheitlichem Weltplan und Zweck geordnet, und vom anthropocentrischen Gesichtspunkte aus die Welt betrachtet, diese immerhin den Menschen als realisirten Weltzweck erscheinen lasse. Wird aber der für die Kritik allein massgebliche Standpunkt, der wissenschaftliche Betrachtungspunkt, geltend gemacht, wird Descartes' Welt von ihrem Constructionspunkte aus gesehen oder, um wieder im Sinne Descartes' zu reden, metaphysisch und physikalisch betrachtet, so zeigt sich alleweg das gerade Gegentheil. Descartes' Welt repräsentirt weder ein Universum, noch eine teleologische Verfassung. Die Körperwelt steht vom Anfang bis zum Ende, im Ganzen wie im Einzelnen ohne alle Beziehung zum geschaffenen Geiste. Dieser bildet für sich selbst eine eigene Welt und lässt die materielle Welt durchweg ausser seinem Wesen und Sein. Und wenn dann doch anderseits Descartes wieder Beziehungen zwischen Geist und der Körperwelt geltend macht, so kommt die Annahme nicht vom Metaphysiker und Physiker Descartes, sondern vom Empiriker Descartes, der hiebei seine Welt von Aussen betrachtet, die Thatsachen nach ihrer Erscheinung nimmt und auslegt nach dem anthropocentrischen, gemäss seinen Principien gar nicht einmal möglichen Standpunkt. Geht Descartes' metaphysische Welt noch so sehr ausser Rand und Band, oder vielmehr kommt sie überhaupt nie in Rand und Band, die wirkliche, erfahrungsgemässe Welt findet Descartes doch ohne Bedenken stets in schönster Harmonie, Einheit und Ordnung.

Wir kennen zur Genüge die Quelle dieser doppelten Buchführung, welche in Descartes' Weltauffassung eingehalten wird, worin immer auf dem einen Blatte die principielle Welt des Philosophen und auf dem anderen die wirkliche Welt der Erscheinung aufgezeichnet ist, und welche beide Welten sich zu einander verhalten wie die gerade Linie zum Kreise, wobei als gemeinsames Element nur die Linie erscheint. Damit allein ist wohl das Unberechtigte der Descartes'schen Kosmologie dargethan. Aber es frägt sich immerhin, wie viel Wahres doch darin liege und ob Descartes auf Grund seiner Principien die klaffende Kluft seiner zwei Welten nicht hätte überbrücken können, ob also in denselben nicht ein gesunder Keim zu einer einheitlichen dem philosophischen Denken wie der Erfahrung entsprechenden Naturauffassung gelegen wäre?

Niemand kann verkennen, dass Descartes die einzig richtigen Grundsätze zum Aufbau einer wahren Naturphilosophie erkannte und aussprach, — Grundsätze, nach denen sich viel fruchtbarer und wahrer in der Erkenntniss der Natur vorwärts gehen liess, als nach den vielfach verschwommenen seines Zeitgenossen in England, Baco von Verulam. Ebenso offen als wahr sind einige seiner gerade nach seinen Grundsätzen erreichten Ergebnisse über die Grundgesetze und Formen der Erscheinungen der Materie. Nicht minder offenkundig aber ist uns, dass seine Construction im rein Körperlichen stecken blieb und seine Synthese nur desshalb eine engbegrenzte blieb und die erforderliche Höhe nicht erreichte, weil deren nothwendige Voraussetzung die Analyse des Wirklichen zu eng angelegt und zu wenig tief hinabgestiegen war. Blicken wir nochmals auf den Ausgangspunkt zurück, der den Fortgang und das Ende der ganzen Entwicklung zum vorhinein entscheidend erkennen lässt.

Denken ist nicht Ausdehnung. Ganz richtig. Aber, was Descartes im Grunde unter Denken versteht ist völlig identisch mit dem, was er im Grunde unter Ausdehnung versteht: beidemal ist es unbegrenzte Kraft, ein absolut Einfaches. — Denken ist aber nicht Geist, und Ausdehnung nicht Körper; weder des Geistes Wesen ist mit Denken, noch des Körpers Wesen mit Ausdehnung völlig bestimmt. — Weder kann das Denken aus einer einzigen geistigen Kraft erklärt werden, noch der Körper aus dem einzigen Element der Ausdehnung. Denken (Geist) und der Körper fordern eine Mehrheit von Elementen, welche alle wesentlich nothwendig sind für den Geist

und den Körper. Das Wesen des Geistes wie das Wesen des Körpers kann dann nichts Anderes sein, als die Einheit oder das Product aus ihren Elementen und Factoren. Dann ist aber Descartes nicht mehr berechtigt, wie er wirklich annimmt, die Ausdehnung als das Wesen des Körpers zu bezeichnen, Bewegung und Form aber als dessen Modus. Alle drei Elemente sind gleich wesentlich; sie erst constituiren den Körper selbst, also dessen Wesen. Ein bloss Ausgedehntes ist kein Körper. Im Körper muss immer Ausdehnung (Materie) mit bestimmter Form verbunden sein, und die Verbindung wird durch die bewegende Ursache hergestellt, und diese ist das, dritte, synthetische Element eines jeden Körpers. — Das Gleiche ergibt die Analyse des Denkens.

Dass nun Descartes Cogitatio und Extensio, obwohl im Grunde nur als identisch denkbar, als grundverschieden (toto genere, Resp. III) verstand: diess das proton pseudos seiner ganzen Philosophie. Und dieser Grundriss (im eigentlichsten Sinne) hat die Spaltung des ganzen Universums zur Folge, und damit die Aufhebung des Universums selbst.

Sobald nun Descartes darangeht, sein philosophisches Werk zu krönen und den Menschen in sein Universum einzuführen, — was er denn doch nicht umgehen konnte — ist er genöthigt, entweder seiner unheilvollen Urthat vergessend, rein empirisch und dogmatisch, ohne alle wissenschaftliche Legitimation Geist und Körper von seinem geschickteren Gott einfach zusammenleimen zu lassen, — oder aber, wenn er denn doch eine vernünftige Auflösung des anthropologischen Problems versucht, prüfend auf die Grundlagen seines Systems zurückzugehen. Und indem er diess wirklich theilweise bethätigt, betreffen wir ihn auf einer Selbstcorrectur, welche er zu seinem grössten Vortheil schon beim Ausgang seines Philosophirens hätte vornehmen sollen. Denn es zeigt sich, dass Descartes bei der Erklärung des commercium animae cum corpore wirklich das als identisch fasst, was er principiell als grundverschieden gedacht hat.

3. Nachdem Descartes trotz des beharrlichsten Protestes seitens seiner Principien den Menschen doch in seine Welt aufnehmen musste, konnte es ihm vor Allem nur darum zu thun sein, diese That Gottes auch irgendwie zu rechtfertigen. Doch ehe Descartes die factische Vereinigung von Leib und Seele zu rechtfertigen hatte, lag ihm ob, jene göttlichen Vorbereitungen zu begründen, vermöge deren der

Leib eine für die Seele passende Gestaltung (dispositio conveniens, apta configuratio) und die Seele eine zum Körperlichen hinanreichende Fähigkeit (facultas se corporeis formis applicandi, apta est corpori uniri Ep. II, 6) erhielt. Aber diesen Punkt fertigte Descartes mit der blossen Annahme einer göttlichen Verfügung, einer Natureinrichtung ab und überhebt sich der Mühe, den hier factisch vorliegenden Widerspruch mit seinen eigenen Grundlehren auszugleichen.

Dagegen war der Hauptpunkt der Frage: wie kann eine Seele in einem Leibe sein und darin wirksam sich erweisen, nachdem beide Substanzen im Grunde völlig verschieden sind, für Descartes nicht mehr zu umgehen. Da uns aus Obigem die Antwort Descartes' bekannt ist, bleibt uns nur die Arbeit der kritischen Abschätzung seiner Beantwortung übrig.

Wenn Descartes einerseits die Möglichkeit einer philosophischen Erklärung des gemeinsamen Zusammenwirkens von Leib und Seele entschieden in Abrede stellt,[1]) und doch anderseits Erklärungsversuche macht, — siehe: de Pass. an. I, 34 Quomodo anima et corpus agant in se invicem; und Ep. I, 69; II, 6; II, 16; und besonders I, 29, 30. — so liegt darin kein Widerspruch, da ja diese Versuche nur nichts erklärende Analogien sind und von Descartes nur auf specielle Veranlassungen unternommen wurden. Aber darin sehen wir einen Widerspruch, dass Descartes die conjunctio corporis et animae und deren gegenseitiges Wirken vermöge specieller innerer Erfahrung und Vorstellung bis zur Unbezweifelbarkeit begriffen sein lässt, während er vermöge seiner principiellen Sätze zum Gegentheile kommt. Wie soll sich dieses specielle Erfahrungswissen — per notionem peculiarem, nobis inditam ad concipiendum modum, quo anima corpus movet zu Descartes' principieller Erkenntniss, zur clara et distincta perceptio verhalten, da er gerade von demselben keine clara et distincta perceptio besitzen, wenigstens nicht rechtfertigen kann? Descartes führt damit eine neue Erkenntnissquelle ein, und verschafft einem schalen Dogmatismus eine Geltung, wie es seine metaphysischen Grundsätze geradezu verbieten. Oder wie soll die Erkenntnissgrundregel: illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio, vereinbar sein mit dem Satze Ep. I, 30: Quae ad animae et corporis conjunctionem pertinent, non nisi obscure per intellec-

1) Ep. I, 30 und Clerselier's Observationes. Ep. III, 115.

tum . . . cognoscuntur, sed per sensus clarissime? Für uns kann diese von Descartes dem psychologischen Problem zugewiesene Ausnahmsstellung nur als authentisches Geständniss gelten, dass eben in der Philosophie Descartes' die Psychologie keine Stelle finden kann, — wenigstens nicht nach der Ausgestaltung seines Systems.

Blicken wir auf die wenigen Gedanken, durch welche Descartes gleichwohl in der Form gefälliger Aufschlüsse mehr, als wirklicher Erklärungen seine Auffassung des Problems darlegt, so finden wir an erster Stelle, dass hiebei der Begriff „Bewegung" eine vermittelnde Rolle behauptet. Nicht nur, dass Descartes die psychologische Grundfrage in die wenigen Worte oftmals fasst: quomodo anima movere possit corpus; — sondern es hat uns auch der ganze Verlauf der psychologischen Prozesse gezeigt, dass alle psychischen Erscheinungen und Thatsachen nur verschiedene Arten von Bewegungsvorgängen sind, welche desshalb in ihrem Ablaufe einen mechanischen Charakter an sich tragen. Die Bewegung vermittelt den Verkehr zwischen Geist und Körper, Leib und Seele im Menschen.

In der Philosophie Descartes' ist diess nicht eine zufällige Annahme. Die Bewegung vermittelt auch alle Wirksamkeit Gottes auf die Welt der Erscheinung und Descartes bekennt, von dieser Art des Wirkens keinen anderen Begriff zu besitzen, als von der Weise, wie die Seele auf den Leib wirkt.[1]) Gott schafft die Materie und gestaltet sie mit einer abgemessenen, constanten Bewegungsquantität zu den verschiedensten Erscheinungsformen der sichtbaren Welt aus. Hiebei kann Descartes der Folgerung nicht entgehen, dass die vis oder actio movens in eben der Weise von Gott ausgehe, wie die Materie und dass Beide nur verschieden wirksame Weltkräfte (Naturelemente) sind. deren Wesen an sich und im göttlichen Grunde Eins ist; denn wären die bewegende Kraft und die Materie nicht homogen, könnten sie auf einander gar niemals wirken. — In der Bewegung liegt das doppelte Moment des Bewegenden und des Bewegten, des Movens und Mobile. Das Movens ist nur eine „vis vel actio", welche ausserhalb der Ma-

1) Ep. I, 69. Et quamvis existimem nullum agendi modum Deo et creaturis univoce convenire, fateor tamen, me nullam in mente mea ideam reperire, quae repraesentet modum, quo Deus (vel angelus) materiam potest movere, diversam ab ea, quae mihi exhibet modum, quo ego per meam cogitationem corpus meum movere posse mihi conscius sum.

terie bleibt, das mobile stets ein Theil der Materie. Erstere ist in „movente", Letzteres nur als translatio erkennbar und wirksam. Wie verhält sich aber die bewegende Kraft zu Gott dem Weltbeweger? Descartes vermag dieses Verhältniss nur wie substantia zur potentia zu fassen. Die Substanz bleibt bei der Bewegung ausser und über alle Beziehung zu Räumlichem, Oertlichem und Materiellem; die Macht hingegen kann Räumliches erfassen und umfassen. Wie kann Descartes dieses behaupten, wie sagen, die Substanz kann durch ihre Macht Körperliches erfassen (ad majora vel minora corpora applicare Ep. I, 69)? Er kann es in Consequenz seiner Grundlehre, dass die bewegende Macht mit der Ausdehnung (Materie) in jedem Körper und Räumlichen als constitutives Element enthalten ist, jedoch derart, dass die Ausdehnung Körper und Raum erfüllt, die Bewegung aber diese abgrenzt.[1])

Wir haben bei diesem Gedankengange Descartes' nur das Eine zu beanstanden, dass er den Ausgangspunkt seiner Entwicklung zu wenig, ja sachlich betrachtet, gar nicht untersuchte. Denn Gott zu seiner weltbewegenden Kraft in das Verhältniss von substantia und potentia stellen, heisst nur logische Formen und Zeichen für Etwas einführen, was man nicht zu erklären vermag. Geht die Macht aus

1) Die Materie erscheint daher in jedem Körper als die ruhende, gehemmte und gegen jede Veränderung und Bewegung gespannte Kraft, und die Form als das Verändernde und Bewegende. Materie und Form sind in jedem Körper wesenseinheitlich beisammen; oder wie wir auch sagen können, die Form ist der Materie im Körper immanent. Nur in diesem Sinne können wir den naturwissenschaftlichen Satz: „Kraft eine wesentliche Eigenschaft des Stoffes" gelten lassen. Und in Bezug auf einen Körper kann man diesen Satz offenbar auch umkehren und sagen: der Stoff ist eine wesentliche Eigenschaft der Kraft d. h. für den Körperbestand ist Materie so wesentlich wie die Form. — Von einer Immanenz der Kraft in der Materie reden, halten wir geradezu für sinnlos, da ja die Materie selbst nur als Kraft (expansive) gedacht werden kann (wie die Form als repulsive Kraft). Dass wir das Formprincip nur als Kraft gelten lassen, kommt daher, dass das Denken sich nur mit der Erscheinung beschäftigt und hierbei nur aus den Formveränderungen auf die Ursache zurückgeleitet wird, welche dann als Kraft bezeichnet wird. Aber Kraft ist kein empirischer Begriff, sondern nur im reinen Denken erfassbar. Diess aber ist kein Grund, der Kraft die Realität abzusprechen, oder ihr eine andere (geringere) Realität zuzuschreiben als dem Stoffe. In dieser Annahme gibt sich immer ein unfertiges, unbehilfliches Denken kund. Vgl. die gründlichen Untersuchungen hierüber von W. Rosenkrantz, W. d. W. Bd. II, § 148.

einer Substanz hervor, so muss diese ein Mächtiges sein und kann nicht mehr als Einfach-Mächtiges, sondern als Mächtiges in mehreren inneren Momenten gedacht werden. Und diese Momente hätte Descartes durch tiefergehende Speculation erheben sollen. Statt dessen bleibt er dem leeren Formalismus der Scholastik verhaftet.

Ganz ähnlich wie die Welt zu Gott, steht der Leib zur Seele im Menschen. Die Seele als geistige, denkende Substanz hat keinerlei Beziehung zur körperlichen, ausgedehnten Substanz, zum Raume. Also vermag die Seele als solche weder im Leibe zu sein, wie ein Körper in einem anderen, noch auch den Leib und dessen Glieder irgendwie zu bewegen, denn diess erforderte bald eine Ausdehnung, bald eine Zusammenziehung. Nec vero mens mea potest se modo extendere, modo colligere in ordine ad locum ratione substantiae suae — Ep. I, 69. Die Seele findet am Körperlichen keinen Widerstand, sie existirt unter allen Umständen unberührt und unbehindert von einem Körper. In gleicher Weise erreicht der Körper niemals die Seele, welche lediglich nur in sich sein kann, während der Körper dieser Selbstheit entbehrt und nur in einem Anderen ist. Um diese Kluft zu überbrücken und dem factischen Ineinandergreifen von Seele und Leib im Menschen einigermassen in der Erklärung gerecht zu werden, legt Descartes der Seelensubstanz eine Macht bei, quam potest (mens) ad majora vel minora corpora applicare (Ep. I, 69). — Diese geistige Macht kann sich also räumlich ausbreiten, wie die Strahlen der Sonne, und Körperliches umfassen, wie die Schwere in der Natur, ohne desshalb eine von der Substanz verschiedene qualitas realis zu sein, welche ja Descartes grundsätzlich ablehnt. Aber wie soll diese Seelenwirksamkeit gedacht werden und möglich sein? Die Macht des Geistes kann nur eine geistige Macht sein; als solche ist sie aber ebenso ausser aller Beziehung zu einem Nichtgeistigen oder Ausgedehnten. Andererseits kann eine Macht nur wirken durch Ausbreitung und Entfaltung; dadurch wird sie aber selbst ein Ausgedehntes.[1]) — Ferner, wie soll eine unausgedehnte, geistige Substanz eine Macht besitzen, welche sich ausbreitet und auf Körperliches erstreckt? — Descartes lässt uns hier gleichfalls ohne

1) Daran musste Descartes gedacht haben, als er Ep. I, 30 der Prinzessin Elisabeth rieth, unbedenklich der Seele eine Art Materie und Ausdehnung zuzuschreiben.

Bescheid; er dogmatisirt und stellt scholastische Begriffe als Antwort hin, — d. h. hier lässt sich mit Descartes nicht mehr reden, und die Kritik kann nur mehr bestimmen, was Descartes nicht bestimmt hat, aber hätte bestimmen sollen.

Auch das Wesen des menschlichen Leibes kann Descartes nicht bloss in der Ausdehnung bestehen lassen; er braucht hiezu noch *die* gestaltende, mechanisirende und bewegende Kraft in einer bestimmten Grösse. Und in dieser Bewegungsmacht scheint nun Descartes den Anknüpfungs- und Applicationspunkt finden zu wollen für die geistige Macht der Seele, welche wir oben „Wille" genannt haben. Denn jene unmittelbar von der Seele, als ihrem Grunde entspringenden Actionen nennt eben Descartes speciell Willensacte.[1]) Die actio mentis (inclinatio voluntatis) und die actio (vis) movens a parte corporis sind einander homogen und vermitteln die Wirksamkeit der Seele auf den Leib und umgekehrt. Oder, da dem Descartes cogitatio (Denkthätigkeit) und voluntas (Willensthätigkeit) im Grunde das Nämliche sind, kann auch gesagt werden, Denken und Bewegung greifen im psychischen Leben innigst ineinander. Und da Denken ebenso innig mit der Seelensubstanz zusammenhängt, wie die Bewegung mit dem Körper, so scheint Descartes das Commercium corporis cum anima bis zur vollen Befriedigung erklärt zu haben. Dem steht auch gar nicht entgegen, dass Descartes in einem Briefe[2]) cogitatio und motus zu einander in den Gegensatz von Schwarz und Weiss, von Feuer und Eis setzt; denn er bekennt ja selbst (ebenda) keinen sachlichen Unterschied zwischen Beiden angeben zu können: nullam autem aliam viam habemus, qua cognoscamus, utrum (cogitatio et motus) duo sint, an vero unum idemque, quam considerando, utrum diversas duas de illis ideas, an vero unam tantum habeamus. Und es genügt uns, zu wissen, dass Descartes von den beiden Vorstellungen einen Gebrauch machte, als wäre vollständig Identisches darunter begriffen. Denn darauf beruht ja Descartes' psychologisches (eigentlich psychophysisches) Generalgesetz, dass jede Glandula-Bewegung einen bestimmten Gedanken zur Folge hat, und umgekehrt jeder Gedanke und Wille ein

---

1) Pass. an. I, 17. Quas ejus (animae) actiones voco, sunt omnes nostrae voluntates, quia experimur eas directe venire ab anima nostra et videntur ab illa sola pendere.

2) ad P. Mersenne dat. 21 Jan. 1641. Ep. II, 52.

entsprechendes Mass von Bewegung im Leibe auslöst. Und wenn Descartes dieses zweckvolle, harmonische Zusammenwirken zwischen Denken und Bewegung, Seele und Leib nur mehr durch die göttliche Natureinrichtung und nicht durch principielle Erklärung zu rechtfertigen vermag: nun dann ist es eben hier klar geworden, dass in diesem Punkte Descartes' Dogmatismus als ebenso stark, wie dessen Metaphysik sich als schwach erweist.[1])

---

1) Hier ist der Ort, wo wir die kritische Erledigung des Verhältnisses Descartes' zum Okkasionalismus anzubringen haben. Es ist in der historisch-philosophischen Literatur dieses Verhältniss auf mehrfache Weise bestimmt worden. Die Einen lassen Descartes einen fertigen Okkasionalisten sein (Hegel, Tennemann, Michelet, Sigwart u. A.), Andere rücken Descartes so nahe als möglich an Geulinx hinan (Erdmann, K. Fischer, Harms), und wieder Andere (Thilo, Volkmar) suchen Descartes wieder theilweise davon zu befreien und lassen den Okkasionalismus von Descartes mehr okkasionirt, als wirklich verschuldet und begründet sein. Wir befinden uns diessmal in der Lage, in gewisser Weise sämmtlichen Autoren Recht geben zu müssen. Aus Descartes heraus kann man den Okkasionalismus Descartes' ebenso bejahen wie verneinen. Man kann und muss ihn bejahen, wenn man aus Descartes' Grundbegriffen und Dualismus die nächste Folge zieht; man kann denselben verneinen, wenn man auf die von Descartes selbst gegebene Ausbildung seiner dualistischen Grundsätze blickt. In beiden Fällen hat man Descartes Recht widerfahren lassen. In ersterer Beziehung ist nämlich klar, dass in Descartes Substanzbegriff und dessen Gegensatz in Denken und Ausdehnung, ferner in dessen bedenklicher Lehre vom concursus divinus, welchen Descartes nicht nur jeder einzelnen Substanz, sondern auch jedweder Art ihrer Verbindung zuschreiben muss — und in dem von Descartes unbedenklich zugelassenen und auf göttliche Ursache zurückgeführten Factum der Verbindung von Geist und Körper im Menschen die Prämissen zum Okkasionalismus Geulinx' vollständig gelegen sind. Und ob Descartes selbst die Folgerung zieht oder nicht: — und man kann Stellen in Descartes' Werken finden, wo die Consequenz ausgesprochen ist z. B. Ep. II, 53 — er muss Beides auf sich nehmen. — In der anderen, letzteren Beziehung ist zu bemerken, dass Descartes, wahrscheinlich im festesten Vertrauen auf die Gnade Gottes, den geistigen wie körperlichen Substanzen doch wieder eine eigene Activität zuerkennt, den Körpern die eigene Kraft, die Bewegung fortzusetzen Ep. I, 115. den Geistern, eine Bewegung zu determiniren und eigene zu erzeugen Ep. I, 72, Ep. III, 115 (Clerseliers') cf. Ep. II, 16; I, 10. Insbesondere werden die Gedanken und noch bestimmter die Willensacte als actiones bezeichnet, quae directe ab anima nostra veniunt et videntur ab illa sola pendere. Pass. an. I, 17, wobei sich freilich Descartes nur auf die Erfahrung (experimur) berufen kann. Ferner beschränkt Descartes die von der unwandelbaren Gottheit in die Welt gelegte feste und constante Quantität von Bewegungs- und Ruhe-

Es ist ersichtlich, dass wir uns auf einem Punkte der Untersuchung befinden, der auf die Grundlagen des Systems selbst direct zurückweist und wir müssen sagen: hätte Descartes beim Ausgange seines Philosophirens auch nur den mittelmässigen Grad seiner Speculation und Analyse angewendet, wie am Ende seines Systems bei der

---

kraft nur auf die körperliche Welt mit Vorbehalt und Ausnahme der geistigen. Pr. philos. II, 40; Ep. I, 72. Endlich erwägen wir noch Folgendes. Gott soll nach Descartes stets die Vermittlung aller Empfindungen und Bewegungen im Menschen leiten, derart, dass er entweder gelegentlich einer Vorstellung die entsprechende leibliche Bewegung direct bewirkt und verursacht, — oder gelegentlich einer leiblichen Affection in der Seele die congruente Empfindung auslöst. Geist und Körper verkehrten darnach nie unmittelbar miteinander; jede der beiden Substanzen erscheint nur als Veranlassung (causa occasionalis), dass Gott als causa efficiens in Wirksamkeit auf den Leib oder die Seele trete; Bewegung (Handlung) und Empfindung sind nur Effecte Gottes. — Der Causalnexus zwischen Leib und Seele ist zerrissen. — Aber von alledem ist in Descartes' anthropologischer Lehre nicht die Rede. Von der niedersten Stufe der Affection der Seele bei den Sinneswahrnehmungen bis zu deren höchstem Grade der Leidenschaften findet nach Descartes die unmittelbarste gegenseitige Mittheilung der Affection statt. Allerdings fungirt hiebei Gott im stillen Hintergrunde als beide Substanzen disponirend und zu einander hinordnend, also die Bedingung des Zusammenwirkens beider Substanzen setzend. Aber die Substanzen selbst treten bei Descartes entschieden nicht als causae occasionales auf, sondern als cooperirende, wahrhaft efficiente Factoren, aus deren Cooperation der Effect der Empfindung, Vorstellung und Bewegung entsteht. Von einer Interruption der Causalreihe bei den psychischen Prozessen ist Seitens Descartes weder in seinen Worten, noch in seinen Gedanken eine Spur bemerkbar. Die Kraft der Causalität fliesst bei allen diesen Vorgängen vom Grunde der Seele unmittelbar zur glandula und umgekehrt. Descartes ist sohin weder Okkasionalist im Sinne Geulinx', noch Influxionist im Sinne der Früheren; er ist nicht Letzteres, weil er die sogenannte species intentionales entschieden verwirft (cf. Dioptr. I, 5, IV, 6. Resp. VI, p. 141. n. 9.) und nicht Ersteres, weil er den Geist selbst gelegentlich äusserer Einwirkungen seine Ideen unmittelbar bilden lässt (Pr. philos. IV, 189. Dioptr. IV, 7, VI, 1. u. a.). Die göttliche Vermittlung geht bei Descartes jedem psychischen Acte schon vorher und bildet die Grundlage und Möglichkeit eines Zusammenwirkens von Seele und Leib, während dieselbe bei Geulinx als nachfolgend gedacht ist, indem hier die causa occasionalis, eine Vorstellung, ein Willensact unmittelbar zur causa efficiens, Gott, hingehend und durch diese zur entsprechenden Bewegung des Leibes — und umgekehrt — sich erstreckend vorgestellt wird, so dass die Causalreihe zwischen Wille und Bewegung, Affection und Empfindung trotz Einschiebung einer göttlichen Causalität auch hier nicht unterbrochen erscheint. Weder Descartes noch Geulinx geben eine rationelle Lösung des anthropologi-

psychologischen Kernfrage, er hätte nie zu seinem verhängnissvollen Dualismus der Principien kommen können. Denn obgleich bei Descartes das Wesen der Seele bald als in reine Denkthätigkeit aufgelöste Substanz erscheint und bald als eine von der Denkthätigkeit verschiedene Substanz, so ist Descartes' eigener Gedanke und Begriff doch mehr, ja nur in ersterer Fassung enthalten und lässt letztere nur gelten, wo er ohne weitere Bedenken scholastizirt. Geradeso wie ihm das Wesen des Körperlichen in nichts Anderem als in der Ausdehnung liegt, — in einer für unser Denken allereinfachsten Vorstellung, — ist ihm auch das Wesen des Geistes in lauterster, einfachster Denkthätigkeit gelegen. In der reinen Passivität des Ausgedehntseins liegt das Wesen des Körperlichen, und in der reinen Activität des Denkens das Wesen des Geistes. Damit ist aber für beide Wesen nur ihr Potenzzustand bezeichnet und verhalten sich beide zueinander wie eine passive Potenz zu einer activen. Denn aus der Ausdehnung allein entsteht nie ein Körper; denn dieselbe ist wohl materiell, aber im Zustand der reinen Materie, sie besitzt noch keinerlei Qualitäten und materiellen Bestimmtheiten; ebenso ist das reine Denken allein noch nicht der Geist; dasselbe ist wohl geistig, ist aber noch ohne alle individuelle Bestimmtheit. Die Ausdehnung ist die Potenz, welche durch eine ihr fremde Bestimmung ebenso erst zur Actualität gelangt, wie die Potenz des Denkens durch eigene Bestimmung an einem Objecte. Denken wie Ausdehnung in ihrer reinen Fassung sind wirksame Potenzen, reale Mächte von denen die eine besitzt, was der anderen mangelt. Die Ausdehnung kann sich nur wirksam erweisen, indem sie eine fremde Bestimmung aufnimmt und ihr widersteht, — und das Denken nur, indem es eine Bestimmung setzt an einem bestimmbaren Objecte. Als Potenzen sind Denken und Ausdehnung identisch; aber als Potenzen mit verschiedener, entgegengesetzter Natur ihres Wirkens sind sie Gegensätze, — aber Gegensätze die sich einander fördern und ergänzen, um ein wirkliches Einzelwesen zu constituiren.

Was hatte also Descartes für einen Grund, als er Denken und

---

schen Problems, aber jedem der beiden gebührt das Verdienst, einen Fortschritt insoferne angebahnt zu haben, als der Eine eine neue Lage des Problems schafft, und der Andere diese verdeutlicht in der Art, dass aus den Versuchen Beider der neue Versuch Spinoza's unmittelbar hervorgeht.

Ausdehnung ohne Weiteres als reine Gegensätze an die Spitze seines Systems stellte? Da er den wahren Grund der Sache nicht aufsuchte, hatte er in Wahrheit keinen Grund für seine dualistische Grundlegung. In ziemlich rohem und oberflächlichem Zugriff erfasste er von Denken und Ausdehnung das sich von selbst darbietende Gegensätzliche in ihnen und kümmerte sich nicht d. h. suchte nicht das Beiden Gemeinsame, Identische, noch auch das beiderseitige Verhältniss auf. — Bei diesem halben Blicke auf die Sache entging ihm, dass, was er in schroffen Gegensatz zu einander stellte, im Grunde identischer Natur sei und er musste bei Ausführung seines Systems am Ende inne werden, zu seiner Ueberraschung und gegen seine theoretische Erwartung, dass, was er so gegensätzlich erkannte, sich factisch homogen und natureinheitlich erweise. — Hätte Descartes Denken und Ausdehnung mehr der inneren Sache, als dem äusseren Wortlaute nach aufgefasst, so hätte er in dem, was er unter Denken sich dachte jenes active Element erkannt, welches der Ausdehnung, als dem passiven, ergänzend zum wirklichen körperlichen Dasein verhilft, und welches er später doch unter dem Begriffe der Bewegung einzuführen sich genöthigt sah — in der That freilich überflüssig und zu spät. Und Descartes erkannte später selbst an, dass er Denken (in seinem Sinne) und Bewegung an sich nicht zu unterscheiden vermöge, sondern nur nach unserer verschiedenen (empirischen) Vorstellung.

Also vom Anfang an hätte Descartes seine cogitatio mit *seiner* extensio zu gemeinsamen Wirken als entgegengesetzte Elemente von homogener Natur zusammenschliessen sollen und aus der unendlichen Mannigfaltigkeit ihrer Verhältnisse und möglichen Bestimmungen den Prozess und die Entwicklung des Universums herleiten sollen. Vielleicht hätte er auch noch klar gefunden, dass diese zwei Elemente dieser Aufgabe nicht genügen können, sondern noch ein drittes fordern, welches die beiden ersteren ebenso aus ihrer ursprünglichen Einheit in die Entzweiung herausführt, wie aus dieser Gegensätzlichkeit zu einer ganz bestimmten neuen Einheit und Verbindung wieder hineinführt. — Von dem Augenblick an, als Descartes diesen Grundgedanken sich klar gelegt hätte, wäre er der Begründer einer wissenschaftlich unanfechtbaren Naturphilosophie geworden. Er hätte aus zureichenden einheitlichen Principien ein Universum begriffen und dargestellt, in welchem auch der Geist seine gebührende Stelle gefunden hätte. Der Geist wäre dann nicht in durchlaufender Trenn-

ung von dem ihm einmal von Natur aus zugehörigen Leibe. Der Geist würde in einer principienstarken Weltauffassung ebenso aus dem materiellen Entwicklungsprozesse hervorwachsen wie die Frucht und Blüthe aus dem rohen Stamm und der in die tiefe Erde versenkten Wurzel. Das in Bezug auf Leib und Seele im Menschen immer noch geltend gemachte Gerede als von zwei verschiedenen Entitäten müsste verstummen, wo nur von Natureinheitlichkeit des Menschen und der absoluten Einheit der Naturkräfte kraft feststehender metaphysischer Principien zu sprechen wäre. Denn nur die Psychologie ist wissenschaftlich berechtigt und kann sich im Einklang mit den Thatsachen wissen, welche das Geistige im Menschen aus der Basis materieller, leiblicher Entwicklung und Organisation herauszuleiten und zu begreifen vermag. Der Mensch muss als untheilbare Wesenseinheit erkannt sein, oder er ist gar nicht erkannt.

Dass nur und warum Descartes dieses Ziel in seiner Psychologie nicht erreichte, ist zur Genüge dargethan; ebenso aber auch, dass darin Principien und Grundsätze zur Geltung gebracht sind, aus welchen „neue Denkweisen und Weltansichten hervorgegangen sind, die auch in der Psychologie eine Reform erzeugt haben“ [1]). „Ohne Descartes kein Begriff des Okkasionalismus, Idealismus und Materialismus in der neueren Philosophie.“ [2]) Und „der Idealismus — wie auch der Materialismus — in der neueren Philosophie nach Descartes ist etwas Anderes, als der Idealismus vor Descartes, wo die Probleme fehlen oder doch in ihrer Bestimmtheit nicht vorhanden sind, welche erst aus dem Cogito ergo sum, dem Begriff vom Geiste entstanden sind, den Descartes gegeben hat, das Problem, wie der denkende Geist empfinden und handeln kann“.[3])

Die Geschichte der Psychologie mag, indem sie die von Descartes' Psychologie auslaufenden Entwicklungsfäden und Systeme genetisch aufzeigt, über Descartes' Psychologie und deren grosse Bedeutung aus ihrer Folge entscheiden; wir haben darüber aus ihrem gegebenen Inhalte entschieden und darin neben dem vielen Unbrauchbaren und Unhaltbaren doch einige bleibende Elemente gefunden, welche heute noch werthvoll sind oder wenigstens vortheilhaftest verwerthet werden

---

1) Harms, Gesch. d. Psychol. S. 235.
2) Ebenda S. 243. und Einleitung S. VI.
3) Ebenda S. 243.

können. Mit Descartes' Cogito ergo sum ist eine neue Quelle gegeben, der es freilich nicht auch sofort gelingt, einen fest gebetteten Abfluss sich zu graben. Diese Quelle sprudelt in grösster Unruhe noch in der Nähe ihres Quellpunktes und dieses giebt der ganzen Descartes'schen Psychologie die innere Unruhe und den in ihr gelegenen Drang nach Abfluss und Ausbreitung in ruhiger, gesetzmässiger Entwicklung und Fortleitung. Dabei bleibt es stets unvermeidlich, dass bei der Fülle neuer, lebensfrischer Gedanken und Begriffe diese vielfach embryonal auftreten und damit die mannigfachsten Widersprüche zu einander erzeugen. Aber Ruhm und Verdienst genug für Descartes, dass er die theils der Stagnation verfallene, theils principienlos dahineilende Philosophie vor ihm in Fluss und in die Bahn fester Principien brachte und dass seine keimartigen, principiellen Begriffe durch die folgenden Systeme ausgewickelt und fruchtbar gemacht worden sind.

Aus Descartes, für sich betrachtet, kann man am Ende Alles machen, er ist ein Embryonaltypus, dem das fertige, individuelle Gepräge noch fehlt. Auf diesem Punkt der Betrachtung steigt Descartes nicht sonderlich hoch im Werthe. Sucht man aber in der Geschichte nach, wie Descartes Vielen nach ihm Alles, und jedenfalls Allen nach ihm Vieles geworden ist, so muss Descartes erscheinen im Lichte erster Grösse. Harms, der eine sehr schöne, freilich mehr generelle Geschichte der Psychologie in jüngster Zeit geschrieben hat und dadurch den Mängeln der veralteten gleichnamigen Arbeit von Carus *erfolg*reichst entgegengekommen ist, vermag in der bisherigen Psy*chologie* der neueuropäischen Völker nur drei Entwicklungsepochen zu verzeichnen, deren mittlere — zwischen Augustin und Kant — Descartes begründete. Vielleicht findet Harms' Ueberzeugung in unserer Gesammtdarstellung ihre eingehendere Begründung. Dann würde unsere Arbeit, soferne sie richtig gelöst ist, von ihrem Thema selbst die beste Rechtfertigung erhalten.

Corrigenda: Vorw. S. VII dritte Zeile v. u. zu lesen: Bonner theolog. Litt. Bl. J. 1866 u. 1869. — Ferners: S. 143 Anm. 3 z. l. Müller Johannes.

Inhaltsverzeichniss.

Seite

Einleitung 1

I. Theil.

Grundlagen der Psychologie Descartes'.

1. Philosophische Strömungen vor Descartes 10
2. Aufgabe des Descartes 17
3. Geist des Descartes 19
4. Die neue Methode und der Zweifel 21
5. Principienlehre des Descartes 23
   a) Weg zur ersten Gewissheit 23
   b) Bedeutung der ersten Gewissheit 24
   c) Deduction aus dem Principe 27

II. Theil.

Aufbau der Descartes'schen Psychologie.

1. Uebergang zum anthropologischen Problem 33
2. Das anthropologische Problem 34
3. Das psychologische Problem 36

A. Die Lehre von der Seele.

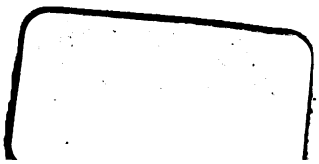
a) Ursprung der Seele 37
b) Wesen der Seele 39
   α) Grund der Seele 40
   β) Thätigkeit der Seele 42
   γ) Die Ideen der Seele 44
c) Freiheit der Seele 48
d) Unsterblichkeit der Seele 50
e) Die Seele und Gott 53

B. Die Lehre vom Körper.

a) Wesen und Eigenschaften der Körper 54
b) Gang durch die Kosmologie des Descartes 57
c) Lehre vom menschlichen Leibe 63

C. Lehre von der Einheit von Geist und Körper.

1. Möglichkeit einer Verbindung beider Substanzen 74
2. Wirklichkeit der Vereinigung von Leib und Seele 82
3. Art der Vereinigung von Leib und Seele 86

Verlag von **Christian Kaiser** in **München.**

Panzer, Fr.,	Beitrag zur deutschen Mythologie. 2 Bde. .	1855	Mark 6. –.
von der Pfordten, Hermann,	De Dialecto Thessalica commentatio	1879	„ 1. –.
von der Pfordten, Ludwig Freiherr,	Studien zu Kaiser Ludwigs Oberbayerischem Stadt- und Landrechte . .	1875	„ 8. –.
Prantl, Dr. Carl v.,	Geschichte d. Ludwig-Maximilians-Universität in Ingolstadt, Landshut, München. 2 Bde. .	1872	„ 20. –.
—„—	über die dianoetischen Tugenden in der nikomachischen Ethik des Aristoteles	1852	„ –.80.
—„—	Die Philosophie in den Sprichwörtern . . .	1858	„ –.90.
—„—	Ueber die Berechtigung des Optimismus. Rede gehalten am 29. Nov. 1879		„ –.60.
—„—	Das Wittelsbach'sche Regenten-Haus u. die Ludwig-Maxim.-Universität. Festrede gehalt. am 26. Juni 1880		„ –.40.
—„—	Aristoteles über die Farben, siehe Aristoteles.		
Rockinger, Dr. L.,	Ueber Formelbücher vom 13. bis zum 16. Jahrhundert als rechtsgeschichtliche Quellen . .	1855	„ 4.60.
Rönnefahrt, J. G.,	Schillers dramatisches Gedicht Don Carlos Infant von Spanien	1865	„ 1.50.
Roth, Dr. P. R.,	Ueber Entstehung der lex Bajuvariorum	1848	„ 1.20.
Seuffert, Dr. H.,	Ueber Schwurgerichte u. Schöffengerichte	1873	„ 1.50.
Sicherer, Dr. H. v.,	Ueber die Gesammtbelehnung in deutschen Fürstenthümern	1865	„ 1.50.
—„—	Staat und Kirche in Bayern	1874	„ 10. –.
—„—	Ueber Eherecht u. Ehegerichtsbarkeit in Bayern.	1875	„ 2. –.
Turmair's Johannes,	genannt **Aventinus** sämmtliche Werke. Auf Veranlassung Sr. Majestät des Königs von Bayern herausgegeben von der k. Akademie der Wissenschaften. Erster Band. Kleinere historische und philologische Schriften (herausgegeben von Prof. K. v. Halm und Dr. Franz Muncker). Erste Hälfte.	1880	„ 7.20.
	Die zweite Hälfte erscheint im Frühjahr 1881. Bd. II. III. wird Annales Boiorum herausgegeben von Archivrat J. Riezler, Bd. IV. V. die Bayerische Chronik herausgegeben von Prof. M. Lexer enthalten.		
Tzetzes, Dr. Joh.,	Ueber die altgriechische Musik in der griechischen Kirche	1874	„ 3.50.
Walther, Fr.,	Beitr. z. Lehre v. hochverrätherischen Komplott	1849	„ 1. –
Zink, E.,	Ermittl. d. Sachverh. im französ. Civilprocesse 2 Bde.	1860	„ 6. –.
Zorn, Dr. Ph.,	das Beweisverfahren nach Langob. Rechte.	1872	„ 1.50.