

**Friedrich
Ueberwegs
Grundriss der
geschichte der
philosophie**

Friedrich
Ueberweg

Phil 820.1.3



Harvard College Library

FROM THE FUND OF

CHARLES MINOT

(Class of 1828).

Received 4 May, 1896.



○

Friedrich Ueberwegs
Grundriss
der
Geschichte der Philosophie.

Dritter Theil.
Die Neuzeit.

Erster Band:
Vorkantische und kantische Philosophie.

Achte, mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register versehene
Auflage,

bearbeitet und herausgegeben

von

Dr. Max Heinze,

ordentl. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig.



Berlin 1896.

Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstrasse 69—71.

Friedrich Ueberwegs
Grundriss
der
Geschichte der Philosophie
der Neuzeit

von dem Aufblühen der Alterthumsstudien
bis auf die Gegenwart.

Erster Band:
Vorkantische und kantische Philosophie.

Achte, mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register versehene
Auflage,

bearbeitet und herausgegeben

von

Dr. Max Heinze,

ordentl. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig.



Berlin 1896.
Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstrasse 68-71.

~~Phil 820.1.3~~
Phil 820.1.3



Minot fund.

Alle Rechte aus dem Gesetze vom 11. Juni 1870 sowie das Uebersetzungsrecht
sind vorbehalten.

VORWORT.

Die Theilung der bisher in einem Bande behandelten „Geschichte der Philosophie der Neuzeit“ in zwei Bände war geboten durch den grösseren Umfang, den der dritte Theil des Grundrisses namentlich wegen der nöthig gewordenen eingehenderen Berücksichtigung der Philosophie der Gegenwart erhalten musste. Die Scheidung liess sich so am besten treffen, dass der erste Band die vorkantische und kantische Philosophie umfasst, während dem zweiten die nachkantischen Systeme und die Philosophie der Gegenwart zugewiesen wurden, wobei auch der ausserdeutschen Philosophie die gebührende Würdigung zu Theil werden soll.

Dieser erste Band hat auf Grund fremder Arbeiten, z. B. der sehr werthvollen W. Diltheys, sowie eigener Forschungen, nicht unwesentliche Ergänzungen erfahren, wovon man sich schon durch die Zunahme der Seitenzahl überzeugen kann. Die Litteratur habe ich in derselben Weise behandelt wie früher, auch die Reihenfolge der Philosophen habe ich beibehalten, wiewohl ich weiss, dass man berechtigte Gründe gegen die Stelle, die manche Philosophen einnehmen, vorbringen kann. Bei reiflicher Ueberlegung überwogen aber bei mir die Gründe für die Anordnung der vorigen Auflage.

Der zweite Band wird voraussichtlich in kurzer Frist folgen.

Im October 1895.

Max Heinze.

24

Inhalts-Verzeichniss.

Die Philosophie der christlichen Zeit.

Dritte Periode.

Die Philosophie der Neuzeit.

	Seite
§ 1. Die Philosophie der Neuzeit in ihren fünf Hauptabschnitten	1—4

Erster Abschnitt.

Die Zeit des Uebergangs zu selbständiger Forschung.

§ 2. Der erste Abschnitt der Philosophie der Neuzeit	4
§ 3. Die Erneuerung des Platonismus und anderer Doctrinen des Alterthums	4—21
§ 4. Der Protestantismus und die Philosophie	21—27
§ 5. Die neuere katholische Scholastik	27—31
§ 6. Bekämpfung des Aristoteles und Versuche zu einer Reform der Philosophie	31—36
§ 7. Naturphilosophie und Theosophie	36—54
§ 8. Anfänge der Rechts- und Staatsphilosophie	54—59

Zweiter Abschnitt.

Die neuere Philosophie oder die Zeit des ausgebildeten Gegensatzes zwischen Empirismus, Dogmatismus und Skepticismus.

§ 9. Der zweite Abschnitt der Philosophie der Neuzeit	59—61
§ 10. Francis Bacon	61—68
§ 11. Hobbes und andere englische Philosophen seiner Zeit	68—75
§ 12. Descartes, Anhänger und Gegner	75—93
§ 13. Goulinex und Malebranche	93—98
§ 14. Spinoza	98—133
§ 15. Locke	133—146
§ 16. Berkeley und andere englische Philosophen	146—152
§ 17. Englischer Deismus	152—154
§ 18. Shaftesbury und andere englische Moralphilosophen	154—161
§ 19. Leibniz und gleichzeitige Philosophen	161—191
§ 20. Wolff, seine Gegner und Anhänger	191—201
§ 21. Die deutsche Aufklärung und Popularphilosophie	201—209
§ 22. Die französische Philosophie im 18. Jahrhundert	209—211
§ 23. Der humesche Skepticismus und seine Bekämpfer: Reid, Beattie etc.	221—232

Dritter Abschnitt.**Der Kriticismus Kants. Unmittelbare Anhänger und Gegner.**

§ 24. Der dritte Abschnitt der Philosophie der Neuzeit	232—234
§ 25. Kants Leben und Schriften	234—261
§ 26. Kants Kritik der reinen Vernunft und metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft	261—302
§ 27. Kants Kritik der praktischen Vernunft, Religion in den Grenzen der blossen Vernunft, Tugendlehre und Rechtslehre	302—315
§ 28. Kants Kritik der Urtheilskraft	315—324
§ 29. Schüler und Gegner Kants. Reinhold, Schiller, F. H. Jacobi, Fries, Beck, Bardili u. A.	324—340
Nachträge und Berichtigungen	341
Register	342—365

Dritte Periode der Philosophie der christlichen Zeit.

Die Philosophie der Neuzeit.

§ 1. Die Philosophie der Neuzeit ist die Philosophie seit der Aufhebung des die Scholastik charakterisirenden Dienstverhältnisses gegen die Theologie, in ihrem stufenweisen Fortgange zur freien, durch die vorangegangenen Bildungsformen bereicherten und vertieften, mit der gleichzeitigen positiv-wissenschaftlichen Forschung und dem socialen Leben in Wechselwirkung stehenden Erkenntniß des Wesens und der Gesetze der Natur und des Geistes. Ihre Hauptabschnitte sind: 1. die Uebergangszeit seit der Erneuerung des Platonismus, 2. die Zeit des Empirismus, Dogmatismus und Skepticismus von Bacon und Descartes bis auf die Encyclopädisten und Hume, 3. die Zeit des kantischen Criticismus, 4. die Zeit der aus demselben hervorgegangenen Systeme, von Kant bis zur Gegenwart, 5. die Philosophie der Gegenwart.

Ueber die Philosophie der Neuzeit handeln ausser den Verfassern der umfassenden, Theil I, § 4 (8. Aufl., S. 8 ff.) citirten Geschichtswerke (Brucker, Tiedemann, Buhle in seinem Lehrbuche der Gesch. der Philosophie, Tennemann, Ritter, Hegel, Joh. Ed. Erdmann, erscheint von 1895 an, bearbeitet von Benno Erdmann, Lewes, von dessen Geschichte d. Philos. v. Thales bis Comte, Bd. 2, d. Gesch. d. neueren Philos. Berl. 1876 deutsch erschienen ist, Windelband, Bergmann u. A.) insbesondere Folgende:

Joh. Gottfr. Buhle, Gesch. d. neuer. Philosophie seit d. Epoche der Wiederherstellung d. Wissenschaften, Götting. 1800—1805, vergl. Grundr. Th. I, S. 10.

Joh. Ed. Erdmann, Versuch e. wissenschaftl. Darstellung d. Gesch. d. neueren Philos., Riga und Leipzig 1834—53; vergl. den zweiten Band von Erdmanns Grundriss d. Gesch. d. Philos., Berl. 1866, 3. Aufl. 1878.

Barchou de Penhoën, Histoire de la philos. allemande depuis Leibniz jusqu'à nos jours, Paris 1836.

Herm. Ulrici, Gesch. u. Kritik d. Principien d. neuern Philosophie, Leipz. 1845.

J. N. P. Oischingner, speculative Entwicklung der Hauptssysteme der neuern Philos., von Descartes bis Hegel, Schaffhausen 1853—54.

Kuno Fischer, Gesch. d. neuern Philos., Mannheim u. Heidelb. 1854 ff.; die einzelnen Bände in verschiedenen Auflagen. Neue Gesamtausg. v. 1889 an. I. Bd.: 1. Allgemeine Einleitung. Descartes. 2. Descartes' Schule. Genlincx, Malebranche, B. Spinoza. 2. Bd.: Leibniz u. s. Schule. 3. u. 4. Bd.: Kants Vernunftkritik

Ueberweg-Heinze, Grundriss III. I. 8. Aufl.

und deren Entstehung, System der reinen Vernunft auf Grund der Vernunftkritik. 5. Bd.: Fichte u. s. Vorgänger. 6. Bd. in 2 Abtheilungen: Schelling. 8. Bd.: Schopenhauer. Der 7. Bd., der Hegel behandeln soll, steht noch aus. Fischer weiss die Hauptpunkte sicher herauszufinden und von diesen aus die Lehren der Einzelnen in sehr verständlicher Weise zu entwickeln, bisweilen zu viel Eigenes hinzuzuhend und manche Schwierigkeiten übergehend. Die Darstellung behandelt die Metaphysiker von Descartes an bis Schopenhauer inclusive. Als Ergänzung zu diesem Werke dient: Franc. Bacon und seine Nachf., Entwicklungsgeschichte der Erfahrungsphilosophie, 2. Aufl., Lpz. 1875.

Carl Schaarschmidt, der Entwicklungsgang der neueren Speculation, als Einleitung in die Philos. der Geschichte, krit. dargestellt, Bonn 1857.

Ed. Zeller, Gesch. d. deutsch. Philos. seit Leibniz, Münch. 1872 (im XIII. Bde. der Gesch. d. Wiss. in Deutschland), 2. Aufl. 1875. Sehr fasslich geschrieben, ohne dass die Schwierigkeiten umgangen sind.

R. Natale, storia della filosofia moderna da Cartesio a Kant. Vol. I. Roma 1872.

F. Papillon, histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec le développement des sciences de la nature, Paris 1876.

F. Bowen, modern philosophy from Descartes to Schopenhauer and Hartmann, London 1877.

W. Windelband, die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Cultur u. d. besonderen Wissenschaften. 1. Bd., v. d. Renaissance bis Kant, Lpz. 1878, 2. Bd., die Blüthezeit d. deutsch. Philos., 1880.

G. M. Bertini, storia della filosofia moderna, parte prima dal 1596 al 1690, Vol. I., Torino 1881.

A. Stöckl, Gesch. der neueren Philos. von Baco u. Cartesius bis zur Gegenw., 2 Bde., Mainz 1883, vgl. dazu: Thdr. Weber, Stöckls Gesch. d. n. Ph., e. Beitrag zur Beurtheil. des Ultramontanismus, Gotha 1886.

R. Falckenberg, Gesch. der neuer. Philos. v. Nikolans v. Kues bis zur Gegenw., Lpz. 1886, 2. Aufl. ebd. 1892.

R. Eucken, Beiträge zur Gesch. der neueren Philos., vornehmli. der deutschen, Hdb. 1886.

J. Royce, Spirit of modern philosophy, Boston 1892.

H. Höffding, Den nyere Filosofis Historie, Kjøbenhavn. 1894 f.

Auf besondere Richtungen in der Philosophie beziehen sich:

W. v. Reichenau, d. monistische Philos. von Spinoza bis auf unsere Tage, Cöln 1881.

G. Barzellotti, il razionalismo nella storia della filos. moderna sino al Leibniz, Roma 1881.

Zu erwähnen ist hier auch O. B. Spruyt, Proeve van eene geschiedenis van de leer der angeboren begrippen, Leiden 1879, worin freilich auch Altherthum und Scholastik behandelt werden. K. Heidmann, d. Substanzbgr. v. Abälard bis Spiozoa, Diss., Berl. 1889.

Von der Geschichte der Naturphilosophie seit Bacon handelt Jul. Schaller, Leipz. 1841—44, J. Soury, de hylozoismo apud recentiores, Paris 1881, auch deutsch übers. in: Kosmos, Bd. X, 1881/82. Karl Lasswitz, Gesch. d. Atomistik vom Mittelalter bis Newton, 2 Bde., Hamb. 1889—90. Ein ebenso systematisches wie historisches Werk, ohne dass die Gründlichkeit der geschichtlichen Darstellung dabei zu kurz kommt. L. Lange, d. geschichtl. Entwickl. des Bewegungsbegriffs u. ihr voraussichtl. Endergebniss. Ein Beitrag zur histor. Kritik der mechanischen Principien. Lpz. 1886. Eine Gesch. des neuer. Occultismus v. Agrippa v. Nettesheim bis z. Carl du Prel giebt G. Kiesewetter, Lpz. 1891. Ueber die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neuern Philos. handelt Jul. Baumann, Berlin 1868—69. Ueber die Realität der Aussenwelt in der Philos. v. Descartes bis Fichte H. Keferstejn, Cöthen 1883. Ueber die christlichen Mystiker seit dem Reformationszeitalter handelt Ludw. Noack. Königsb. 1853; über die englischen, französischen und deutschen Freidenker handelt derselbe, Bera 1853—55. Ueber die rationalistische Denkart in Europa handelt Will. Edw. Hartpole Lecky, history of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe, 1. u. 2. Aufl., London 1865, 3. Aufl. 1866 (deutsch; Gesch. d. Aufklärung etc. von Heur. Jolowicz, 2 Bde., Leipzig 1867—68, 2. Aufl. 1870—71). Vergl. H. Deau, the history of civilisation, New-York and London 1869.

Geschichte der christl. Religionsphilos. seit der Reformation, 1. Bd. bis auf Kant, 2. Bd. v. Kant bis zur Gegenw., von G. Ch. B. Pünjner, Braunschweig 1880, 83. O. Pfeiderer, Religionsphil. auf geschichtl. Grundl., 3. Aufl., 1. Bd.: Gesch. d. Religionsphilosophie von Spinoza bis auf d. Gegenw., Berl. 1893. Ueber die Gesch. der

Beweise f. d. Dasein Gottes von Cartesius bis Kant handelt A. Krebs, Jena 1876. S. auch G. Runze, der ontolog. Gottesbew. Krit. Darstell. seiner Gesch. seit Anselm bis auf d. Gegenw., Halle 1881 (auch in d. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik 1880 und 1881).

Die Geschichte der Psychologie betrifft: Louis Ferri, la psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours, Paris 1883. Eine Geschichte der neuer. deutsch. Psychologie, 1. Bd. von Leibniz bis Kant giebt Max Dessior, Berl. 1894. S. auch das Werk von Sommer weiter u. Ueber die Geschichte der Ethik in der Neuzeit handeln insbesondere: J. Matter, hist. des doctrines morales et politiques des trois derniers siècles, Paris 1836. H. F. W. Hinrichs, Gesch. der Rechts- und Staatsprincipien seit der Reform., Leipzig 1848—52. Viet. Cousin, Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIII^e siècle, 5 vol., Paris 1840—41. I. H. Fichte, die philos. Lehren v. Recht, Staat u. Sitte seit d. Mitte d. 18. Jahrh., Leipz. 1850. F. Vorländer, Gesch. d. philos. Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen mit Einschluß Machiavelli's, Marburg 1855. Simon S. Laurie, notes expository and critical on certain british theories of morals, Edinburg 1868. F. Jodl, Geschichte der Ethik in d. neuern Philos., 1. Bd.: bis zum Ende des 18. Jahrh.s. 2. Bd.: Kant u. d. Ethik des 19. Jahrh.s, Stuttg. 1882, 89. Jodl behandelt namentlich auch das Verhältnis von Moral u. Religion. W. Gass, Gesch. d. christl. Eth., II, 1.: Sechzehntes u. siebzehntes Jahrh.: d. vorherrschend kirchl. Eth. II, 2.: achtzehntes und neunzehntes Jahrh.: d. philos. u. theol. Eth., Berl. 1886, 87. Ernst Luhardt, Gesch. d. christl. Ethik, 2. Hälfte: Gesch. d. christl. Ethik seit d. Reformation, Lpz. 1893. Auch auf die philosophische Staatslehre geht Rob. v. Mohl ein in seiner Gesch. u. Litt. d. Staatswissenschaften, in Monographien dargest., Bd. I—III, Erlang. 1855—58, ebenso J. C. Bluntschli, Gesch. des allgem. Staatsrechts u. d. Politik seit d. 16. Jahrh. bis zur Gegenw., Münch. 1884 (Gesch. d. Wiss. in Deutschland in d. neuern Zeit, Bd. I). Die Gesch. der Aesthetik in Deutschland stellt Herm. Lotze dar im VII. Bande der Gesch. d. Wiss. in Deutschland, München 1868. K. Hnr. v. Stein, d. Entstehung der neueren Aesthetik, Stuttg. 1886.

Wesentliche Beiträge zur Geschichte der Philosophie enthalten auch mehrere literaturgeschichtliche Werke, wie die von Gervinus, Hillebrand, Julian Schmidt, Aug. Koberstein, Goedeke, besonders Herm. Hettner, Litteraturgesch. des 18. Jahrh.s, in drei Theilen: die englische Litt. von 1660 bis 1770, die französ. Litt. u. d. deutsche Litt. im 18. Jahrhundert, der letzte Theil in 4 Bänden, ferner Werke über die Geschichte der Pädagogik, wie von Karl v. Raumer, Karl Schmidt, Frdr. Paulsen (Gesch. des gelehrt. Unterrichts auf d. deutsch. Schulen u. Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenw.) u. a., der Staats- und Rechtslehre, der Theologie, namentlich die Dogmengeschichte von A. Harnack, und der Naturwissenschaften. Reichhaltige literarische Nachweise findet man besonders bei Gumposch, die philos. Litt. der Deutschen von 1400 bis 1850, Regensburg 1851, wie auch in den anderen oben, Theil I, § 4, citirten Schriften und Zeitschriften, namentlich in dem Archiv für Geschichte der Philosophie. Die bloss auf einzelne Zeitabschnitte, insbesondere auf die neueste Philosophie seit Kant bezüglichen Schriften werden später Erwähnung finden.

Einheit, Dienstbarkeit, Freiheit sind die drei Verhältnisse, in welche nacheinander die Philosophie der christlichen Zeit zu der kirchlichen Theologie getreten ist. Das Verhältniss der Freiheit entspricht dem allgemeinen Charakter der Neuzeit, welcher in der aus den mittelalterlichen Gegensätzen wiederherzustellenden harmonischen Einheit liegt (vergl. Grdr. I, § 5 und II, § 2). Die Freiheit des Gedankens nach Form und Inhalt wurde von der Philosophie der Neuzeit stufenweise errungen, zuerst unvollkommen mittelst des blossen Wechsels der Autorität durch Anlehnung an Systeme des Alterthums ohne die Umbildung, welche die Scholastik mit dem aristotelischen vollzogen hatte, dann vollständiger mittelst eigener Erforschung der Natur und endlich auch des geistigen Lebens. Die Uebergangszeit ist die Periode des Aufstrebens zur Selbständigkeit. Die Zeit des Empirismus und Dogmatismus charakterisirt sich durch methodische Forschungen und umfassende Systeme, die auf dem Vertrauen beruhen, mittelst der Erfahrung und des Denkens selbständig zur Erkenntniß der natürlichen und geistigen Wirklichkeit gelangen zu können. Der dritte Abschnitt wird angebahnt durch den Skepticismus und begründet durch den Kriticismus,

der die Erforschung der Erkenntniskraft des Subjectes für die nothwendige Basis alles streng wissenschaftlichen Philosophirens hält und zu dem Resultate gelangt, dass das Denken die Wirklichkeit, wie sie an sich selbst sei, nicht zu erkennen vermöge, sondern auf die Erscheinungswelt beschränkt bleibe, über welche nur das moralische Bewusstsein hinausführe. Dieses Resultat wird von den Systemen des folgenden vierten Abschnittes negirt. Doch sind diese sämmtlich dem kantischen Gedankenkreise entstammt, der auch für die Philosophie unserer Gegenwart von unmittelbarer, nicht bloss von historischer Bedeutung ist, wenn sich auch in dieser die Naturwissenschaften besonders geltend gemacht haben. (Vgl. A. Heflerich, d. Analogien in d. Philos., e. Gedkblatt auf Fichtes Grab. Berl. 1862. Cour. Hermann, d. pragm. Zshang. in d. Gesch. d. Phil., Dresd. 1863; der Gegensatz des Classischen u. Romantischen in d. neueren Philos., Lpz. 1877. Kuno v. Reichlin-Meldegg, d. Parallelism. d. alt. u. neu. Phil., Leipz. u. Heidelberg 1865.)

Erster Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Die Zeit des Uebergangs zu selbständiger Forschung.

§ 2. Den ersten Abschnitt der Philosophie der Neuzeit charakterisirt der Uebergang von der mittelalterlichen Gebundenheit an die Autorität der Kirche und des Aristoteles erst zu selbständiger Wahl der Autoritäten, dann zu Anfängen eigener, autoritätsfreier, zum Theil echt wissenschaftlicher Forschung, jedoch noch ohne völlige Befreiung der neuen philosophischen Versuche von der Herrschaft des mittelalterlichen Geistes und ohne streng methodische Ausbildung selbständiger Systeme.

Ueber die geistige Bewegung in der Uebergangszeit handeln Mor. Carriere, d. Weltanschauung d. Reformationszeit, Stuttg. u. Tüb. 1847, 2. Aufl. Lpz. 1887; Jules Joly, histoire du mouvement intellectuel au 16^e siècle et pendant la première partie du 17^e. Paris 1860. Alb. Stöckl, Gesch. d. Philos. des Mittelalters, Bd. 3: Periode der Bekämpfung der Scholastik. Albert Desjardius, les moralistes français du XVI^e siècle, Paris 1870. Ch. Waddington, les antécédents de la philos. de la renaissance, Par. 1873. W. Dilthey, Auffassung u. Analyse des Menschen im 15. u. 16. Jahrh., A. f. G. d. Ph. IV, S. 604—652, V, S. 337—400 (geht besonders auf Petrarca, Machiavelli, Montaigne, Erasmus, Luther, Zwingli, Sebastian Franck ein.) S. auch desselb.: das natürl. System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrh. u. S. 60; die sehr anregenden Aufsätze D.s eröffnen eine Menge neuer Gesichtspunkte für die behandelten Perioden und bringen für Vieles neue Beleuchtung, betonen namentlich mit Recht die Bedeutung der Stoa für diese Periode des Uebergangs u. für die nächste. J. Freudenthal, Beiträge zur Gesch. d. engl. Philos., A. f. G. d. Ph. IV, S. 450—477, 578—603, V, S. 1—41: Ueb. Everard Digby u. Sir Will. Temple, deren beider Verhältniss zu Fr. Bacon daselbst auch erörtert ist. Ueber ihre Beziehungen zu Hobbes s. Croom Robertson, Academy, 1892, S. 110. Vgl. die zu §§ 3—7 citirten Schriften.

§ 3. Unter den Ereignissen, welche den Uebergang vom Mittelalter zur Neuzeit herbeigeführt haben, ist das früheste das Aufblühen der classischen Studien, negativ veranlasst durch die Einseitigkeit und immer grössere Dürre der Scholastik, positiv durch

die Reste antiker Kunst und Litteratur in Italien, die mehr und mehr bei wachsendem Wohlstande einen empfänglichen Sinn fanden, wie bei Dante, Petrarca, Boccaccio, und durch die engere Berührung des Abendlandes, besonders Italiens, mit Griechenland, zumeist seitdem sich viele gelehrte Griechen zur Zeit der von den Türken drohenden Gefahr nach Italien wandten in Erwartung erfreulicherer Zustände, als in ihrer Heimath herrschten. Es entstand so der Humanismus, welcher das Ideal rein menschlicher Bildung, das er anstrebte, aus den Werken der classischen Schriftsteller des Alterthums gewinnen zu können glaubte. Die Erfindung der Buchdruckerkunst erleichterte die Verbreitung litterarischer Bildung. Die Bekämpfung des scholastischen Aristotelismus durch die wieder bekannt gewordene und mit enthusiastischem Interesse aufgenommene platonische und neuplatonische Doctrin war auf dem Gebiete der Philosophie das erste wesentliche Resultat der erneuten Beziehung zu Griechenland. Gemistos Plethon, der leidenschaftliche Bestreiter der aristotelischen Lehre und begeisterte Platoniker, der gemässigte Platoniker Bessarion und der verdienstvolle Uebersetzer des Platon und des Plotin Marsilius Ficinus sind die bedeutendsten unter den Erneuerern des Platonismus. Ihren Mittelpunkt fand diese Richtung in der platonischen Akademie zu Florenz unter dem besonderen Schutze und eigener Bethheiligung der Mediceer. — Die Autorität des Aristoteles bekämpfte auch Laurentius Valla, der in der Ethik den Epikureismus vertrat, während Faber Stapulensis in Paris und Agricola den Aristoteles aus den Quellen zu verstehen suchten und sich zu ihm bekannten.

Die aristotelische Doctrin selbst wurde überhaupt durch Rückgang auf den Urtext und durch Bevorzugung griechischer Commentatoren vor arabischen in grösserer Reinheit, als durch die Scholastiker, vor classisch gebildeten Aristotelikern vorgetragen. Um Uebersetzungen der Schriften des Aristoteles bemühte sich besonders der Wissenschaften und Künste fördernde Papst Nicolaus V. Namentlich in Oberitalien, wo seit dem vierzehnten Jahrhundert die Deutung des Aristoteles im Sinne des Averroës (Ibn Roschd) üblich war, wurde das Ansehen dieses Commentators von einem Theile der Aristoteliker zu Gunsten griechischer Interpreten, vorzüglich des Alexander von Aphrodisias, bekämpft. Jener behauptete sich jedoch, freilich in beschränkterem Maasse, besonders zu Padua bis gegen die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts. Die averroëistische Doctrin, dass nur die Eine dem ganzen Menschengeschlechte gemeinsame Vernunft unsterblich sei, kam mit der alexandristischen, welche nur den weltordnenden göttlichen Geist als die active unsterbliche Vernunft

anerkannte, in der Aufhebung der individuellen Unsterblichkeit überein; doch wussten die meisten Vertreter des Averroismus, besonders in der späteren Zeit, denselben der Orthodoxie in dem Maasse anzunähern, dass sie nicht mit der Kirche in Widerstreit geriethen. Die Alexandristen, unter denen Pomponatius der bedeutendste ist, neigten sich zum Deismus und Naturalismus hin, unterschieden aber von der philosophischen Wahrheit die theologische Wahrheit, welche von der Kirche gelehrt werde, der sie sich zu unterwerfen erklärten; die Kirche jedoch lehnte die Lehre von der zweifachen Wahrheit ab.

Ausser der platonischen und aristotelischen Doctrin wurden auch namentlich später andere Philosophien des Alterthums erneut. Auf die selbständigere Naturforschung des Telesius und Anderer hat die ältere griechische Naturphilosophie einen beträchtlichen Einfluss geübt. Den Stoicismus haben Lipsius u. A., den Epikureismus Gassendi, den Skepticismus Montaigne, Charron, Sanchez, Le Vayer und Andere erneut und fortgebildet.

Eine quellenmässige Darstellung der Erneuerung der classischen Litteratur in Italien enthalten die betreffenden Abschnitte des Werkes von Girol. Tiraboschi, *Storia della letterat. italiana*, 13 Bde., Modena 1772—82; Ausg. in 16 Bdn., Mailand 1822—26; besonders in Tom. VI, 1 und VII, 2 (Vol. VII. und XI. der Mailänder Ausgabe). Ferner handeln darüber A. Hm. Heeren, *Gesch. d. Stud. d. class. Litt. seit d. Wiederaufleben d. Wissenschaften*, 2 Bde., Göt. 1797—1802 (vergl. dessen *Gesch. d. class. Litt. im Mtlalt.*). Ernst Aug. Erhard, *Gesch. d. Wiederaufblühens wiss. Bildung, vornehmli. in Dtschld.*, Magdeb. 1828—32. Karl Hagen, *Deutschlands lit. und relig. Verhältnisse im Reformationszeitalter*, Erlang. 1841—44, neu herausg. von Herm. Hagen, 3 Bde., Frankf. a. M. 1868. Ern. Renan, *Averroës et l'Averroïsme*, Paris 1852, S. 255 ff. Guill. Favre, *Mélanges d'hist. litt.*, Genève 1856. G. Voigt, die Wiederbeleb. d. class. Alterth. oder das erste Jahrhundert des Humanismus, Berl. 1859, 2. umgearb. Aufl., 2 Bde., Berl. 1880, 1881, 3. Aufl., herausgeg. v. M. Lehnerdt, Berl. 1893. Jac. Burckhardt, *d. Cultur d. Renaiss. in Italien* (bes. Abschn. III.: die Wiedererweckg. d. Alterth.), Basel 1860, 4. Aufl., besorgt v. L. Geiger, Lpz. 1886. Joh. Friedr. Schröder, *d. Wiederaufblühen d. class. Studien in Dtschld.* im 15. und zu Anf. d. 16. Jahrh.s, Halle 1864. Fritz Schultze, *Gesch. d. Phil. d. Renaiss.*, Bd. 1. *Geo. Gem. Plethon u. s. reformat. Bestrebgn.*, Jena 1874. L. Geiger, *Renaissance u. Humanism. in Ital. u. Deutschl.*, Berl. 1882. G. Koerting, *d. Anfänge d. Renaissanceelitter. in Italien*, 1. Th. 1883. S. auch H. v. Stein, *sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, Bd. 3: *Verhältniss des Platonismus zur Philos. der christl. Zeiten*, Göttingen 1875. Ad. Gaspary, *die italien. Litteratur der Renaissancezeit* (*Gesch. d. italien. Litt.*, Bd. 2), Berl. 1888; ders., *zur Chronologie des Streites der Griechen über Plato u. Aristoteles im 15. Jahrh.*, A. f. G. d. Ph. III, S. 50—53. R. Kocholl, *d. Platonism. d. Renaissancezeit*, *Ztschr. f. Kirchengesch.*, XIII, S. 47—107. Ferd. Gabotto, *L'Epicureismo italiano negli ultimi secoli del medioevo*; ders. *L'Epicureismo nella vita del Quattrocento, studi sulla filosofia della rinascenza in Italia*, *Riv. di filos. scientif.* 1889.

Ueber die Lehre von der zweifachen Wahrheit handelt Max Maywald, Berlin 1871.

Ueber Dantes Weltanschauung handeln Ozanam, Wegele, auch Hugo Delff, Dante Aligh., Leipz. 1869 (der Beziehungen Dantes zum Platonismus und zur Mystik nachzuweisen sucht), J. A. Scartazzini, *Dante Al.*, s. Zeit, s. Leben u. s. Werke, Berlin 1869, C. Vasallo, *Dante A. filosofo e padre della letteratura ital.*, Asti 1872, Frz. Hettinger, *D.s. Geistesgang*, Köln 1888, Frdr. Berger, *D.s. L. vom Gemeinwesen*, Pr. Berl. 1891, Edw. Caird, *D. in his relation to the Theology and Ethics of the middle ages*, in: *Essays on lit. and philos.*, Glasgow 1892., Bovio, *D. e la filosofia medievale*, *Rivista di filosofia scientifica*, 1891, D. V. Laureani, *le idee politiche di D.*, Lanciano 1893. A. s. Grundr. II, § 33, 7. Aufl., S. 237 f.

Ueber Petrarca vgl. J. Bonifas, de Petrarcha philosopho, Par. 1863; Maggiolo, de la philos. morale de Pétrarque, Nancy 1864. Im Allgem. s. über ihn: Gust. Koerting, P.s. Leben u. Werke, Lpz. 1878.

Ueber Boccaccio s. Gust. Koerting, B.s. Leben u. Werke, Lpz. 1880.

Ueber die florentinische Akademie handelt R. Sieveking, Gött. 1812. L. Ferri, Il Platonismo nell' Accad. Fiorentina, Nuova Antologia, Luglio 1891. Ueber Plethon handelt: Leo Allatius de Georgii diatriba, in: Script. Byzant., Par. 1651, XIV, p. 383—392, wiederabg. in Fabric. Bibl. Gr. X, Hamburgi 1721 (de Georgii S. 549—817), S. 739—758, ed. nov., curante Gottl. Christ. Harless, XII, Hamburg 1869 (de Georgii S. 1—136), S. 85—102. Bovin, querelle des philosophes du XV^e siècle, in: Mémoir. de litt. tirés des Registres de l'Acad. R. des Inscript. et bell. lett., tome II, 715 ff., deutsch in Hissmanns Magazin, Bd. I, Göttingen u. Lemgo 1778, S. 215 bis 242. W. Gass, Gennadius und Pletho. Aristotelism und Platonism. in d. griech. Kirche, nebst e. Abh. üb. d. Bestreitung d. Islam im Mittelalt.; 2. Abth.: Gennadij et Plethonis scripta quaedam edita et inedita, Breslau 1844. Ferner Πλήθωνος νόμον ἀγγραφῆς τῶ οὐδαμένο, Plethon, traité des lois, ou recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage, par C. Alexandre, traduction par A. Pellissier, Paris 1858, und A. Elissen, Analecten d. mittel- und neugriech. Litt. IV, 2: Plethons Denkschriften über den Peloponnes, Leipz. 1860. Fritz Schultze, Geo. Gemistos Plethon, s. o.

Bessarionis Opera omnia, ed. Migne (Patrol. graec. T. CLXI), Par. 1866 (enthält nicht alle gedruckten Schriften des B.). Ueber ihn handeln: Al. Baudinius, de vita et rebus gestis Bessarionis commentarius, Rom 1777, Hacke, Harlem 1840, O. Raggi, Rom 1844, Wolfg. v. Goethe, Stud. u. Forschungen üb. d. Leb. u. d. Zeit des Cardinals B., 1. Heft, als Msept. gedr., Jena 1874, H. Vast, Le cardinal Bessarion, étude sur la chrétienté et la renaissance vers le milieu du XV^e siècle, Paris 1878, Sadov, Bessarion de N., son rôle au concile de Ferrare-Florence, ses oeuvres théologiques et sa place dans l'histoire de l'humanisme, St. Petersburg 1883. Vergl. auch Boissonade, Anecd. gr. V. p. 454 ff. Ἄγγελος Κανέλλος, Πλατὼν π. Βησσαρίωνος ὡς ἡλιούσαν, ἐν Ἰόνῳ, 1889.

Des Marsilius Ficinus Uebersetzung des Platon ist Flor. 1483—84, des Plotin 1492 zuerst erschienen, seine Schrift: Theologia Platonica Flor. 1482, seine sämtlichen Schriften mit Ausnahme der Uebersetzung des Platon und des Plotin Basil. 1576. Vgl. über ihn: Leop. Galeotti, saggio intorno alla vita ed agli scritti di Marsilio Ficino, in Archivio storico Italiano, nuova serie 1859, L. Ferri, di Mars. Ficino, in: La filos. delle sc. Italiane, 1883, Vol. 28; ders. Platonismo di Ficino, ebend. 1884, Vol. 29. Die Schriften des Johann Pico von Mirandola sind zu Bononia 1496, die des Johann und seines Neffen Johann Franz zusammen zu Basel 1572 bis 1573 und 1601 erschienen. Vergl. Georg Dreydorff, das System des Johann Pico von Mirandola und Concordia, Marburg 1858. Colori Cesis, Giov. P. della Mirandola detto la fenice degli ingegni, 2. ed., Bologna 1872. Vincenzo di Giovanni, Pico della Mirandola, filosofo platonico, Firenze 1882.

Ueber Reuchlin handelt Meyerhoff, Berlin 1830, L. Geiger, Leipz. 1871, Taverni, R. ed Erasmo nel rinascimento alemanno, Torino 1893. Ueber Hatten handelt D. F. Straus, Leipz. 1858—60. Die beste Ausg. s. Schriften hat Böcking besorgt, Leipz. 1858—59, nebst Index bibliogr. Hattenianus, Leipz. 1858. Die Schrift des Agrippa von Nettesheim de occulta philos. ist Colon. 1510, 1531—33, und die Schrift de incertitudine et vanitate scientiarum Col. 1527 und 1534, Par. 1529, Antw. 1530 erschienen, seine Werke sind zu Lyon 1550, auch 1600 und deutsch zu Stuttgart 1856 gedruckt worden. H. Morley, Life of C. A., 2 Bde., Lond. 1856. Eine Lebensbeschreibung des Agrippa ist auch enthalten im ersten Theile von F. J. v. Bianco, die alte Universität Köln, Köln 1858. Chr. Sigwart, C. A. v. Nettesheim, in: Kl. Schrift. I, S. 1—24.

Ueber Theodorus Gaza Ludw. Stein, Der Humanist Th. G. als Philosoph, A. f. G. d. Ph., II, 1889, S. 426—458.

Des Laurentius Valla Werke sind Bas. 1540—43, einzelne Schriften schon früher gedruckt worden. Vergl. über ihn Joh. Vahlen, Lorenzo Valla, ein Vortrag (gehalten 1864), 2. Abdr., Berlin 1870. A. Paoli, Lor. V., ovvero la filosofia della politica nel rinascimento. Parte I, Roma 1872. D. G. Monrad, L. V. u. das Concil zu Florenz, aus dem Dänisch. von A. Michelsen, Gotha 1882. Ueber Vallas dialecticae disputationes referirt Prant, Gesch. d. Log. IV, Lpz. 1870, S. 161—67. Gabotto, L'Epicureismo di L. V., Rivista di filos. scientif. 1889. L. Barozzi e Gabbadini, Studi sul Panormita e sul Valla, Firenze 1891. Girol. Mancini, Vita di L. V., Firenze 1891. Ueber Angelus Politianus handeln Jacob Mähly, Angelus Politianus, ein Culturbild aus der Renaissance, Leipz. 1864.

Die Werke des Agricola sind cura Alardi, Col. 1539, 2 Bde., erschienen. Ausser seinen Erklärungen zu Boethius, de consolat. phil., ist besonders zu erwähnen die Schrift de inventiva dialectica, 1480, wieder gedruckt Lovan. 1515, Argent. 1522, Colon. 1527, Par. 1538, Colon. 1570, im Auszug Colon. 1532. Ueber ihn: Joannes Saxo (Phil. Melancthon), oratio de vita R. A., 1539. J. P. Tressling, vita et merita R. Agricola, 1830.

Gesammtausgabe der Schriften des Erasmus, veranstaltet von Beatus Rhenanus, erschien in 9 Foliobänden, Basel 1540—41, vermehrt ist die Ausgabe, welche Clericus besorgte, Leiden 1703—1706. 10 Foliobände. Ueber Erasmus handeln F. O. Stichard, Leipz. 1870, Phil. Woker, Diss., Paderb. 1872, am ausführlichsten H. Durand de Laur, Erasme, précurseur et initiateur de l'esprit moderne, 2 vols., Par. 1872 und R. B. Drummond, E., his life and character as shown in his correspondence and works, Lond. 1873. E. Amiel, E., un libre penseur au XVI. s., Par. 1890. A. Richter, Erasmusstudien, Leipz. 1891. S. auch b. Reuchlin.

Der Briefwechsel des Mutianus Rufus gesammelt u. bearbeit. v. Carl Krause, Ztschr. des Vereins f. hessische Gesch. u. Landeskunde, 9. Supplem., 1885. Geo. Winter, Ein Hauptführer des deutsch. Humanismus, Nord u. Süd, 47, 1888, S. 119—136.

Pomponatii de immort. animae, Bonon. 1516, Ven. 1524, Basil. 1634, ed. Chr. G. Bardili, Tub. 1791; Apologia (gegen die Angriffe Contarini), Bonon. 1517; Defensorium (contra Niphum), Bonon. 1519; de fato, libero arbitrio, praedest., provid. Dei libri quinque, Bonon. 1520, Basil. 1525, 1556, 1567; de naturalium effectuum admirandorum causis s. de incantationibus liber, verfasst 1520, Basil. 1556, 1567; de nutritione et augmentatione, Bonon. 1521. Ueber ihn handeln Francesco Fiorentino, Pietro Pomponazzi, Florenz 1868, G. Spicker, Inaug.-Diss., München 1868, Ludw. Muggenthaler, Inaug.-Diss., München 1868, B. Podestá, Bologna 1868, L. Ferri, Firenze 1872 (estratto dall' Archiv. stor. Italiano), la psicologia di P. Pomponazzi (commento al de anima di Aristotele), Roma 1877, Ad. Franck in seinen Moralisten et Philosophes, Par. 1872, S. 85—156. P. Raguisco, P. P. e. G. Zabarella (estr. dagli Atti del R. istituto veneto di sc. etc.), Ven. 1887. Ueber Cesare Cremonini handelt Mabileau, étude historique sur la phil. de la renaiss. en Italie, Paris 1881. Ueber Zabarella Labanca, G. Zabarella, Nap. 1878. Pietro Ragnisco, Giac. Z. il filosofo, la polemica tra Francesco Piccolomini e G. Z. nella università di Padova (estr. dagli Atti del R. istit. veneto di scienze etc.), Venezia 1886; G. Z. il fil., una polemica di logica nell' univers. di Pad. nelle scuole di B. Petrella e di G. Z. (estr. dagli Atti del R. istit. veneto di sc. etc.), Venezia 1886.

Montaigne, Essais, Bordeaux 1580, und seitdem bis auf die Gegenwart sehr häufig; neuerdings avec les notes de tous les commentateurs choisis et complétées par M. J. V. Leclerc, et une nouvelle étude sur M. par Prévost-Paradol, Paris 1865; ferner M. Montaigne, Essais, texte original de 1580, avec les variantes des éditions de 1582 et 1587, publ. par R. Dezeimeris et H. Barchhausen, Bordeaux 1870; accompagnés d'une notice sur sa vie et ses ouvrages, d'une étude bibliographique etc. par E. Courbet et Ch. Royer, Par. 1872; réimprimés sur l'édit. orig. de 1588 par H. Motheau et D. Jouanet, Par. 1873. Ueber ihn handeln u. A.: Eugène Bimbenet, Les Essais de M. dans leurs rapports avec la législation moderne, Orléans 1864. A. Lèveau, Étude sur les essais de Montaigne, Paris 1870. H. Thimme, der Skepticismus Montaignes, I. D., Jena 1876. Arend Henning, der Scepticismus M. s. u. seine geschichtl. Stellung. I. D., Jena 1879. Mme. Jules Favre, M. moraliste et pédagogue, Par. 1887. Ivan Georgov, M. als Vertreter des Relativismus in d. Moral, I. D., Lpz. 1889.

Charron, de la sagesse, Bordeaux 1601 u. ö., herausg. von Renouard, Dijon 1801 (das skeptische Hauptwerk Charrons; die frühere Schrift: trois vérités contre tous athées, idolâtres, juifs, Mohamétans, hérétiques et schismatiques, Paris 1594, ist dogmatischer gehalten). Hugo Liebscher, Ch. u. sein W. „de la sagesse“, Lpz. 1890. — Sanctius, tractatus de nultum nobilit et prima universalis scientia, quod nihil scitur, Lugd. 1581 u. ö.; tractatus philosophici, Rotterdam 1649. Ueber ihn handelt Ludwig Gerkrath, Wien 1860. — Le Vayer, cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Horatius Tubero, Mons 1673 u. ö.; Oeuvres (ohne jene Dialoge), Par. 1654—56 u. ö. — Simou Foucher, histoire des Académiciens, Paris 1690; de philos. Académica, Paris 1692. Ueber ihn handelt F. Rabbe, l'abbé Simon Foucher, chanoine de la Sainte Chapelle de Dijon. Dijon 1867.

Ueber die Geschichte des Skepticismus der neueren Zeit handelt: H. Was, geschiedenis van het Scepticisme der zeventiende eeuw in de vornameste Europeesche Staaten. 1. nñ. Geschiedenis van het Scepticisme in England, Utrecht 1870.

In dem Maasse, wie durch Gewerbeleiß und Handel der Wohlstand zunahm, Städte entstanden und ein freier Bürgerstand aufkam, der Staat sich consolidirte und an den Höfen, bei dem Adel und unter den Bürgern neben den Kriegen und Fehden auch für die Ausschmückung des Lebens durch die Künste des Friedens Musee blieb, erwuchs eine weltliche Bildung neben der geistlichen. Dichter priesen Kraft und Schönheit; der Mannesmuth, der sich in hartem Kampfe bewährt, die Zartheit des Gefühls in der Minne Wonne und Leid, die Innigkeit der Liebe, die Gluth des Hasses, der Adel der Treue, die Schmach des Verraths, jedes natürliche und sittliche Gefühl, das sich in der Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen entwickelt, fand in weltlicher Dichtung einen tief das Gemüth ergreifenden Ausdruck. Diese humane Bildung erschloss auch den Sinn für antike Dichtung und Weltanschauung. Am frühesten erwachte in Italien wiederum die niemals ganz erloschene Liebe zu der alten Kunst und Litteratur. An die politischen Parteikämpfe knüpfte sich Verständniß und Interesse für die altrömische Geschichte; das sociale Leben des emporblühenden Bürgerstandes und der zu Reichthum und Macht gelangten edlen Geschlechter gab Musee und Sinn für eine Wiederbelebung der erhaltenen Reste antiker Cultur. Die Beschäftigung mit der römischen Litteratur rief das Bedürfniss nach Kenntniß der griechischen hervor, die in Griechenland selbst sich noch grossentheils erhalten hatte. Man begann dieselbe dort aufzusuchen und wissenschaftlich hervorragende Männer von dort heranzuziehen, schon lange, bevor das Herannahen der Türken und die Einnahme Constantinopels (1453) gelehrte Griechen zur Auswanderung nach Italien bestimmen konnte. Wenn Heeren (Gesch. des Studiums der class. Litt. seit dem Wiederanfliehen der Wissenschaften Bd. I, S. 283) sagt, man würde die griechischen Museen nach Italien geholt haben, wenn sie sich nicht dahin geflüchtet hätten, so ist nicht richtig, dass sie sich nur dorthin geflüchtet haben, sondern man hat sie auch nach Italien geholt.

Dante Alighieri (1265—1321), dessen kühner Dichtung vom Weltgericht die scholastische Verflechtung der christlichen Theologie mit der aristotelischen Weltansicht zur theoretischen Grundlage dient, hat seinen Sinn für poetische Form besonders an Virgil gebildet. In seinem vor der Divina Comedia geschriebenen „Il amoroso Convivio“ (Convito) hatte er skeptische Neigungen gegenüber der kirchlichen Lehre gezeigt. Seine Schrift „De monarchia“ behandelt das Verhältniss zwischen Kirche und Staat und will letzteren von ersterer schon unabhängig wissen. Francesco Petrarca (20. Juli 1304 bis 18. Juli 1374), der Sänger der Liebe, hegte die mächtigste Begeisterung für die alte Litteratur; er war mit der römischen innig vertraut und hat sich durch eigene Sammlung von Manuscripten und durch den Eifer zur Aufsuchung und zum Studium der Werke der Alten, womit er Andere zu erfüllen wusste, ein unschätzbares Verdienst um die Erhaltung und Verbreitung derselben erworben. Petrarca liebte den Aristoteles nicht und sprach sich ziemlich rücksichtslos über ihn aus, den Platon verehrte er dagegen. Doch kannte er Beide nur wenig. Obgleich er eine Reihe der platonischen Dialoge im Urtext besass, konnte er sie doch nicht lesen. Er hasste den ungläubigen Averroismus. Ein populäres und paränetisches Philosophiren in der Weise des Cicero und des Seneca zog er der aristotelischen Schulphilosophie vor. In seinen Schriften wie im Leben wollte er ein Stoiker sein: die tranquillitas ist das zu erreichende Ziel. Von seinen philosophischen Tractaten sind die bedeutendsten *De contemptu mundi colloqu. III.* worin er *acedia*, Welt-schmerz, äussert, und *Secretum suum* (auch *De secreto conflictu curarum suarum* genannt), eine Art Confessionen, an die augustinischen erinnernd, in denen er strebt, durch rückhaltlose Offenheit den Frieden der Seele zu finden. Sodann

sind zu erwähnen: *De remediis utriusque fortunae* ll. II, zwei Gespräche, von welchen das erste den Gefahren der Glücksgüter zu entgehen, das zweite die Leiden des Lebens mit Gleichmuth zu ertragen lehrt, *De vita solitaria* ll. II. Unbedeutender ist sein Fürstenspiegel: *De republica administranda et de virtutibus et de officiis imperatoris*. Die ll. II *De vera sapientia* sind untergeschoben und grösstentheils dem Nicolaus Cusanus entlehnt. In der griechischen Sprache hat ihn Bernhard Barlaam (gest. 1348) unterrichtet, den wohl weniger die Liebe zu der Sprache und den Werken des Homer, Platon und Enklid als ehrgeiziges Streben aus Calabrien, in dessen Klöstern die griechische Sprache niemals unbekannt geworden war, nach Griechenland geführt hatte, von wo aus er als Gesandter des Kaisers Andronikus des Jüngeren an den Papst Benedict XII. nach Avignon kam. Der Unterricht, den er hier im Jahre 1339 dem Petrarca ertheilte, blieb zwar wegen der Kürze der Zeit unzureichend, ist aber dennoch durch die Anregung, die Petrarca empfing und verbreitete, höchst einflussreich geworden. Von Hr. Canisius in *Lectionum antiqu. T. VI, 1604* ist herausgegeben: *Ethica secundum Stoicos composita per D. Barlaamum*, auch in der *Biblioth. ser. eccl. T. XXVI, Leiden 1675*, wieder abgedruckt.

Mit Petrarca war Giovanni Boccaccio (Johann von Certaldo, 1313–1375) befreundet, der von Barlaams Schüler Leontius Pilatus, dem Uebersetzer des Homer, in den Jahren 1360–63 das Griechische etwas gründlicher als Petrarca erlernte. Freilich, einen griechischen Schriftsteller zu verstehen, war auch Boccaccio nicht im Stande. Bei ihm verband sich bereits mit dem Interesse am Alterthum die Gleichsetzung des Christenthums als einer nur relativ wahren Religion mit anderen Religionen; sein (sittlich höchst frivoles) *Decamerone* enthält (I. Nov. 3) die, später von Lessing im Nathan erneuert und modificirte, Geschichte von den drei Ringen, deren Grundgedanke bereits in der Philosophie des Averroes liegt. Auf Boccaccios Empfehlung wurde Leontius von den Florentinern an ihrer Universität als öffentlicher Lehrer der griechischen Sprache mit einem festen Gehalt angestellt. Seine Leistungen entsprachen zwar nicht ganz den Erwartungen, aber das Beispiel war gegeben und fand auch an anderen Universitäten Nachahmung.

Mit grossem Erfolg lehrte Johannes Mulpighi aus Ravenna, ein Zögling des Petrarca, die lateinische Litteratur zu Padua und seit 1397 zu Florenz. Sammlung von Handschriften ward mehr und mehr den Reichen und Mächtigen zur Ehrensache, und die Liebe zu Alterthumsstudien entzündete sich in immer weiteren Kreisen an der Lectüre der classischen Werke. Manuel Chrysoloras aus Constantinopel, gest. 1415 zu Kostnitz, ein Schüler Plethons, war der erste geborene Grieche, der als öffentlicher Lehrer der griechischen Sprache und Litteratur in Italien (zu Venedig, dann zu Florenz, Pavia, Rom) antrat. Er lieferte eine wortgetreue Uebersetzung von Platons Republik. Durch ihn haben sein Neffe, der zu Constantinopel und auch in Italien lehrende Joh. Chrysoloras, Leonardus Aretinus, Franciscus Barbarus, Guarinus von Verona u. A., durch Johannes Chrysoloras Franz Philadelphus (1398–1481), der Vater des (zu Constantinopel 1426 geborenen, zu Mantua 1480 gestorbenen) Marius Philadelphus (über den Guillaume Favre a. a. O. S. 7 ff. ausführlich handelt) u. A. ihre Bildung erhalten. Leonardus Aretinus (L. Bruni aus Arezzo, geb. 1369, gest. 1444 als Staatskanzler zu Florenz), der bedeutendste Schüler des Manuel Chrysoloras, hat in den Jahren 1397 und 98 zu Florenz, Rom und Venedig zuerst ein dauerndes Interesse für das Studium der griechischen Sprache begründet. Er hat platonische Schriften, den Phaedon, Gorgias, Kriton, die Apologie, die Briefe, den Phaedrus, sodann aristotelische Schriften, insbesondere die nikomachische Ethik und die Politik (die letztere nach einem Codex, den Palla Strozzi aus Constantinopel er-

halten hatte; vielleicht benutzte Bruni zugleich die Handschrift, die der ihm befreundete Francesco Filelfo aus Constantinopel 1429 mitgebracht hatte) ins Lateinische übersetzt, wodurch Moerbeckes durch Thomas von Aquino veranlasste wörtliche, geschmack- und verständnislose Uebersetzung verdrängt ward. Die Politik des Aristoteles ist ihm ein opus magnificum ac plane regium. Seine Uebersetzungen der aristotelischen Schriften in klarer und edler Sprache, aber frei gehalten, fanden ausserordentlichen Beifall und standen lange Zeit in höchstem Ansehen, da man in ihnen den wahren Aristoteles endlich zu haben glaubte. In seiner Schrift *De disputationum usu* (hrsg. von Feuerlin, Nürnberg 1735) bekämpft er die scholastische Barbarei und empfiehlt neben Aristoteles (dessen Text er für sehr corrumpt hält) besonders Varro und Cicero, wie er auch sonst auf letzteren und die Stoa grossen Werth legt. Ein *Isagogicon moralis disciplinae*, worin er namentlich die aristotelische, stoische und epikureische Ethik mit einander vergleicht, die erste aber bevorzugt, ist öfter gedruckt, schon 1475 in Löwen, freilich als eine Schrift des Aristoteles *de moribus ad Eudemum* Leonardo Aretino interpretet, auch von Joh. Weidner, Jena 1607, herausgegeben. (Vgl. Felice Tucco, *L'isagogicon moralis disciplinae di L. Br. A.*, A. f. G. d. Ph., VI. S. 157—169.) In einem Schriftchen *Dialogus de tribus vatibus florentinis* (herausgeg. von Th. Klette, Beiträge zur Gesch. u. Litteratur der italienisch. Gelehrtenrenaissance, II, Greifsw. 1889. u. von K. Wotke, Wien 1889) äussert sich Bruni über die gleichzeitige Philosophie, greift die Scholastiker u. englische Dialektiker, u. A. Occam an. Mit ihm war gleichgesinnt Aeneas Sylvius Piccolomini (Papa Pius II., gest. 1464; über ihn handelt Georg Voigt, 3 Bde., Berlin 1856—63). Zu gleicher Zeit mit diesen lebte Johannes Baptista Buonosegnius, der unter den Neuern zuerst eine Art kurzer Geschichte der alten Philosophie gab in einem Briefe aus dem Jahre 1458, dessen Empfänger unsicher ist (mitgetheilt von Ludw. Stein, Handschriftenfunde zur Philosophie der Renaissance, A. f. G. d. Ph. I, 1888, S. 534—553). Viel gebraucht war zu Anfang des 15. Jahrhunderts und im 16. Gualteri Burlaei, Walter Barleigh, Schüler des Duns, gest. 1357 in Oxford, *De vita et moribus philosophorum*, Köln 1472, zuletzt herausgeg. von Herm. Knust, Tübing. 1886. eine freilich sehr mangelhafte Geschichte der Philosophie von Thales bis Seneca). Zu Mailand und andern Orten lehrte Constantinus Lascaris aus Constantinopel die griechische Sprache. Sein Sohn Johannes Lascaris (1446—1535) hat als Gesandter des Lorenzo von Medici (geb. 1448, gest. 1492) an Bajasid II. den Ankauf vieler Manuscripte für die medicische Bibliothek vermittelt. An der aldinischen Ausgabe griechischer Classiker hat sich besonders sein Schüler Marcus Musurus eifrig betheiliget.

Am Hofe des Cosmus von Medici (geb. 1389, gest. 1464) lebte eine Zeitlang (seit 1438) Georgios Gemistos Plethon aus Constantinopel (geb. um 1355, gest. im Peloponnes 1450), der einflussreichste Erneuerer des Studiums der platonischen und neuplatonischen Philosophie im Occidente. Er änderte seinen Beinamen *Γεμιστός* (der Vollgewichtige, den er wahrscheinlich wegen seiner Gelehrsamkeit auf den verschiedensten Gebieten erhalten hatte) in den gleichbedeutenden, attischeren und an *Πλάτων* anklingenden Namen *Πλάτων* nm. Obwohl er zu der Isagoge des Porphyrius und den Kategorien und der Analytik des Aristoteles Erläuterungen schrieb, so verwarf er doch mit grösster Entschiedenheit die aristotelische Lehre, dass die Individuen die ersten Substanzen seien, das Allgemeine aber ein Secundäres, fand die Einwürfe gegen die platonische Ideenlehre unzutreffend und bekämpfte die aristotelische Theologie, Psychologie und Moral. Er setzte in seinem Compendium der Dogmen des Zoroaster und des Platon, welches vielleicht ein integrierender Theil seines umfassenden Werkes:

νόμων συγγραφή war (das infolge der Verdammung durch den Patriarchen Gennadius nur bruchstückweise auf uns gekommen ist), auch in seiner um 1440 zu Florenz verfassten Abhandlung über den Unterschied zwischen der platonischen und aristotelischen Philosophie (*περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρειται*, gedruckt Par. 1541, lat. Bas. 1574) und in anderen Schriften der aristotelischen Hinneigung zum Naturalismus die theosophische Richtung des Platonismus lobpreisend entgegen, ohne freilich Platons Lehre von der neuplatonischen zu unterscheiden und ohne die Abweichung einzelner platonischer Philosopheme von den entsprechenden christlichen Dogmen (insbesondere der platonischen Lehren über die Präexistenz der menschlichen Seelen vor dem irdischen Leben, über die Weltseele und die Gestirnsseelen, mancher ethisch-politischen Lehren, auch der neuplatonischen Annahme der Ewigkeit der Welt) sonderlich in Anschlag zu bringen. Das Christenthum war für ihn nicht der Maassstab für die Wahrheit des Platonismus, sondern musste sich diesem eher unterordnen. Neben Platon stellt er Pythagoras, Timaeus, Parmenides, Iamblichus u. A. Vieles schöpfte er aus Proklus, den er freilich nie nennt, und neigte sich sogar der Theurgie und Dämonologie zu. Es wurde ihm der Vorwurf gemacht, er wolle einen Polytheismus in „philosophischen Gewande“ einführen.

Durch Plethons Vorträge ist Cosmus von Medici für den Platonismus mit warmer Liebe erfüllt und zur Gründung der platonischen Akademie zu Florenz veranlaßt worden, deren erster Vorsteher Marsilius Ficinus war. Diese Akademie war weniger eine fest organisirte Gesellschaft als eine freie Vereinigung solcher, welche das Studium Platons und die Vorliebe für diesen verband. Von Cosmus von Medici vererbte sich die Begeisterung für Platon auf alle Mediceer. Ihre Blüthezeit erreichte die Akademie unter den jugendlichen Lorenzo und Guiliano von Medici; nach Lorenzos Tod verfiel sie allmählich. Von ihr aus verbreitete sich das Studium Platons nicht nur über Italien, sondern über das ganze gebildete Europa.

Bessarion zu Trapezunt, 1403 geb., 1436 Erzbischof von Nicäa, das er freilich nie gesehen hat, begleitete den Kaiser Johannes VII. Palaeologus nach Italien und brachte die Glaubensunion zu Florenz 1439 zu Stande, die aber nicht von langer Dauer war. Er selbst trat zur lateinischen Kirche über, wurde vom Papst Eugen IV. zum Cardinal erhoben, fungirte fünf Jahre als päpstlicher Legat zu Bologna, wäre nach Nicolaus' V. Tode beinahe Papst geworden, hatte seinen Wohnsitz später in Rom und starb den 19. Novbr. 1472 zu Ravenna. Zehn Jahre nach der Eroberung Constantinopels, 1463, hatte er von Papst Pius II. den Titel eines Patriarchen von Constantinopel erhalten. Ein Kreis von griechischen und lateinischen Gelehrten umgab ihn. Als ein Schüler des Plethon vertheidigte er gleich diesem, jedoch mit grösserer Mässigung und Unparteilichkeit, den Platonismus. Seine bekannteste Schrift: „Adversus calumniatorem Platonis“, Rom (1469), Venet. 1503 und 1506, ist gegen des Aristotelikers Georg von Trapezant *Comparatio Aristotelis et Platonis* gerichtet, der, durch Plethons Angriff auf den Aristotelismus gereizt, in leidenschaftlicher Weise den Platonismus bekämpft hatte. In einem Briefe vom 19. Mai 1462 an Michael Apostolius, einen noch jungen und leidenschaftlichen Vertheidiger des Platonismus, der den Aristoteles und den Aristoteliker Theodorus Gaza, einen Bekämpfer des Plethon, in seiner Schrift *Πρὸς τὰς ἐπιτὸν Ἀριστοτέλους περὶ οὐσίας κατὰ Πλάτωνα θεοδώρον τοῦ Γαζῆ ἀντιλήψεις* geschmäht hatte, sagt Bessarion: *ἐμὲ δὲ φιλοῦντα μὲν ἰσθὶ Πλάτωνα, φιλοῦντα δ' Ἀριστοτέλη καὶ ὡς σοφωτάτω ἀξιόζωνον ἑατέρω.* Er tadelt selbst an dem von ihm hochgeachteten Plethon die Heftigkeit der Bekämpfung des Aristoteles; den Michael aber ermahnt er, mit Achtung zu jenem grossen

Philosophen des Alterthums aufzuschauen, jeden Kampf aber nach dem Vorbilde des Aristoteles mit Mässigung, nicht durch Schnähungen, sondern durch Argumente zu führen. Bessarions Uebersetzung der xenophontischen Memorabilien, der Metaphysik des Aristoteles und des erhaltenen Fragments der theophrastischen Metaphysik sind durch strenge Wörtlichkeit oft unlateinisch (obschon nicht mehr in dem Maasse, wie frühere, von den Scholastikern benutzte Uebersetzungen), haben aber bessere Leistungen Späterer vorbereitet.

Marsilius Ficinus (Marsiglio Ficino), geb. zu Florenz 1433, durch Cosmus von Medici als Lehrer der Philosophie an der Akademie zu Florenz angestellt, gest. 1499, hat sich besonders durch seine, soweit es damals möglich war, zugleich treue und elegante Uebersetzung der Werke des Platon und Plotin, auch einiger Schriften des Porphyrius und anderer Neuplatoniker, ein bleibendes Verdienst erworben. In seinem Hauptwerke: *Theologia Platonica* neigt er sich dem Mysticismus zu.

Johann Pico von Mirandola (1463—94) hat mit dem Neuplatonismus kabbalistische Doctrinen verschmolzen. Gott hat sich nach ihm in allen Religionen, auch in der Philosophie, offenbart, ein Gedanke, der schon in den Hymnen Lorenzos von Medici ausgesprochen war. Mirandola stellte 900 Thesen auf, über die er in Rom zu disputiren gedachte (gedr. Rom 1486, Colon. 1619); doch ward die Disputation untersagt. Seine Richtung theilte sein Neffe Johann Franz Pico von Mirandola (gest. 1533).

Auch ein Jude, bekannt unter dem Namen Leo Hebraeus (geb. zu Lissabon zwischen 1460 und 1463, hatte viel unter seinem Glauben zu leiden, ist aber vielleicht später nach Christenthum übergetreten, gest. zwischen 1520 und 1535, vielleicht in Ferrara; ob er identisch ist mit Judah Aburhauel, ist zweifelhaft, vielleicht war er der Mantuaner Messer Leo, s. Ludw. Stein, A. f. G. d. Ph., III, S. 108 f.), ist hier zu erwähnen, da auf ihn der Platonismus bedeutenden Einfluss gewann, so dass er begeisterte Gespräche über die Liebe (*Dialogi di amore*, Roma 1535, Vened. 1541 u. ö.) schrieb. Die philosophische Theorie verwandelte sich ihm in die Liebe und zwar in die „intellectuale Gottesliebe“. S. üb. ihn Bernh. Zimmels, L. H. ein jüd. Ph. der Renaissance, Lpz. 1886; ders., Leone Hebreo, Neue Studien, Wien 1892. Vgl. auch Grundr. II, 7. Aufl., § 29, S. 219.

Durch Ficinus und namentlich durch Pico ist Johann Reuchlin (1455 bis 1522) für den Neuplatonismus und die Kabbala gewonnen worden. Er schrieb *Capitul sive de verbo mirifico* (Bas. 1494, Tüb. 1514, eine Unterredung zwischen einem Heiden, Juden und Christen) und *de arte cabbalistica* (Hagenau 1517; 1550). In der letzteren Schrift sagt er: *in mente datur coincidere contraria et contradictoria, quae in ratione longissime separantur*. Beschäftigung mit Mathematik und Physik tritt ein, nachdem die Seele des Sturms der Leidenschaften Herr geworden und zur Gemüthsruhe gekommen ist. Mit dem Studium der classischen Sprachen verband Reuchlin das der hebräischen; gegen den Fanatismus kölnischer Dominicaner, welche die Verbrennung der ausserkanonischen jüdischen Litteratur beabsichtigten, hat er diese gerettet. Sein Kampf gegen die „Dunkelmänner“, an dem sich namentlich auch Ulrich von Hutten (1488—1523) theilte, hat der Reformation vorgearbeitet.

Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (geb. 1486 zu Köln, gest. 1535 nach einem abenteuerlichen Leben zu Grenoble), der an Reuchlin und an Raymondus Lullus sich anschloss, verband neuplatonischen Mysticismus und Magie, sowie das Streben, sich die Natur zu unterwerfen, mit Skepticismus. Gott hat das All aus nichts geschaffen nach dem Vorbild der Ideen seines Geistes.

Gleichsam von ihm ausgehende Strahlen sind seine vielen Namen, die Götter der Alten, die Sephiroth der Kabbalisten, die göttlichen Eigenschaften der Neuern. Drei Welten bilden das All: das Reich der Elemente, die himmlische Welt der Gestirne, die intelligible Welt der Engel. Vermittelst der in allen Dingen wohnenden Seele, des *spiritus mundi*, des fünften, den anderen vier übergeordneten Elements (Aether des Aristoteles), wirkt jede höhere Welt auf die niederen ein. Dieser *spiritus mundi* ist die samenentfaltende Kraft, die alles Wachsthum, alle Erzeugung, alle Veränderung hervorbringt und bedingt, ähnlich dem *λόγος σπέρματικός* (den Keimformen) der Stoiker. Der Mensch steht im Mittelpunkt der drei Welten; da Alles in ihm sich vorfindet, kann er auch Alles erkennen. Auf den Zusammenhang der drei Welten gründet sich die Magie, in welche die *oculta philosophia* ausläuft; der menschliche Geist vermag die in den Dingen ruhenden Kräfte zu erkennen und vermittelst derselben die höheren Mächte zu seinem Dienst zu gebrauchen. In der kleinen Schrift *De triplici ratione cognoscendi deum* legt er dar, dass in der Erkenntniß und Liebe Gottes die wahre Gerechtigkeit, Weisheit und Glückseligkeit ruhe.

Unter den Aristotelikern des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts ist Georgius Scholarius mit dem Beinamen (den er, wie es scheint, als Mönch annahm) Gennadius, geb. zu Constantinopel, eine Zeit lang (seit 1453) unter dem Sultan Mohammed Patriarch, gest. um 1464, als Gegner des Plethon aufgetreten, den er besonders auf Grund der Schrift: *ρόμων συγγραφή* (die er zur Vernichtung verurtheilte) des Ethnicismus beschuldigte, nachdem er schon früher seinen Platonismus bekämpft und den Aristotelismus vertheidigt hatte. Ausser Plethons Abweichungen von christlichen Dogmen mussten seine Angriffe gegen das entartete Mönchthum, seine, der platonischen Polemik gegen orphische Sühnpriester nachgebildeten, Aeusserungen gegen solche Opfer und Gebete, durch welche Gott zu einem nicht gerechten Verhalten bestimmt werden solle, gegen ihn reizen. Des Gennadius Schrift: *κατὰ τῶν ἠλλήθων ἀνομιῶν ἐπὶ Ἀριστοτέλει* ist durch M. Minas Par. 1858 edirt worden. Gennadius hat einen Commentar zu des Porphyrius Isagoge und zu logischen Schriften des Aristoteles verfasst und scholastische Schriften, insbesondere des Thomas von Aquino und u. a. auch den *Tractat* des Gilbertus Porretanus *De sex principiis* (s. Grdr. II. 7. Aufl., § 25, S. 177), der als Ergänzung der aristotelischen Schrift über die Kategorien galt, ins Griechische übersetzt. Auch wird ihm in mehreren Handschriften eine Uebersetzung des grössten Theiles des logischen Compendiums des Petrus Hispanus zugeschrieben, die jedoch nach Anderen bereits Maximus Planudes (um 1350) angefertigt haben soll, wogegen derselbe griechische Text in einer münchener Handschrift und hiernach auch in der Ausgabe von Ehinger, Wittenberg 1597 als eine Schrift des (im 11. Jahrh. lebenden) griechischen Philosophen Psellus bezeichnet wird, aus welcher demnach das Compendium des Petrus Hispanus übersetzt sein muss (s. Grdr. II, § 27).

Georgius Trapezuntius, geb. 1396, wahrscheinlich auf Candia, gest. 1484, gegen den Bessarions oben erwähnte Schrift gerichtet ist, lehrte zu Venedig und Rom die Rhetorik und Philosophie. Er tadelt in seiner *Comparatio Platonis et Aristotelis* (veröffentlicht 1464, auch Venet. 1523) die Richtung des Plethon als unchristlich, wirft ihm vor, er habe eine neue Religion zu gründen beabsichtigt, die weder die christliche, noch die mohammedanische, sondern die neuplatonischheidnische sei, und behandelt ihn wie einen neuen und gefährlicheren Mohammed. Nicht bei Platon, sondern nur bei Aristoteles findet Georg von Trapezant bestimmte und haltbare philosophische Sätze in lehrhafter systematischer Form. Seine Schrift *de re dialectica* (gedr. Lugdan. 1559 u. ö.) bekundet bei der Re-

production der aristotelischen Schultradition den Miteinfluss des Cicero. Mehrere aristotelische Schriften sind von ihm übersetzt und commentirt worden. Auch die Gesetze Platons hat er ins Lateinische übertragen. Seine Uebersetzungen sind aber flüchtig und ungenau angefertigt.

Theodorus Gaza, geb. gegen 1400 zu Thessalonich, gest. 1478, kam 1440 nach Italien, war einige Jahre in der Schule Vittorinos da Feltré, wurde 1447 Professor in Ferrara, lehrte über griechische Sprache und Litteratur, hielt sich dann abwechselnd in Rom unter Papst Nicolaus V., in Neapel, auf einer Pfarrei in Catania, auch wieder in Ferrara, wo er über Aristoteles Vorträge hielt, auf. Er war ein gelehrter Aristoteliker, Gegner Plethous, jedoch mit Bessarion befreundet und zeichnete sich unter den Humanisten als reiner Charakter aus. Er hat besonders naturwissenschaftliche Schriften des Aristoteles und des Theophrast übersetzt, auch einige philosophische Abhandlungen, Aristoteles und dessen Verhältnis zu Platon betreffend, verfasst.

Laurentius Valla (Lorenzo della Valle), geb. 1407, wahrscheinlich zu Piacenza, obwohl er sich selbst einen Römer nannte, gest. in Rom am 1. August 1457, der Uebersetzer der Ilias, des Herodot und des Thukydides, Feind der Tradition und der Autoritäten, hat die Unkritik auf dem Gebiete der Geschichte und die geschmacklose Subtilität auf dem Gebiete der Philosophie scharf und erfolgreich bekämpft. Aus Cicero, an dem er freilich auch viel anzusetzen findet, und Quintilian, sowie aus eigenen Beobachtungen des Denkens und Sprechens entnimmt er logische und rhetorische Normen. Seine *Dialecticae disputationes contra Aristotelicos*, zuerst 1499 gedruckt, sind ein Lehrbuch der Logik als einer *scientia rationalis*, die zugleich *sermocinialis* ist. Die aristotelische Lehre von den Kategorien und Substanzen greift er heftig an, sowie er auch in des Aristoteles Lehren von der Ewigkeit der Welt und dem Wesen der Seele Widersprüche aufdeckt. In seinem Dialoge *De voluptate*, den er als Lehrer der Rhetorik an der Hochschule zu Pavia 1431 veröffentlichte (später arbeitete er ihn etwas um und gab ihm den Titel *de summo bono*; in dieser Umarbeitung mit der Schrift *de libero arbitrio* gedruckt Lovanii 1493), vertrat er ziemlich unverblümt die Ansicht, dass die Lust das wahre und sogar einzige Gut sei, und liess die sinnliche Natur zu ihrem Rechte kommen. Wenn er *De volupt.* I. 13 sagt: *idem est enim natura quod deus aut fere idem*, so erinnert dies sehr an die Stoa. Wegen der Vertretung der epikureischen Lehre wurde er hart angegriffen.

Johannes Argyropulus aus Constantinopel, gest. zu Rom 1486, lebte am Hofe des Cosmus von Medici, dessen Sohn Peter und Enkel Lorenz er im Griechischen unterrichtete, und war dann noch bis 1479 Lehrer der griechischen Sprache an der Akademie zu Florenz, in welchem Amt ihm Demetrius Chalcondylas (1424—1511), ein Schüler des Theodorus Gaza, folgte. Von den Schriften des Aristoteles hat Johannes Argyropulus das *Organon*, die *Anselutationes phys.*, die Bücher *de coelo, de anima* und die *Ethica Nicom.* ins Lateinische übersetzt oder doch ältere Uebersetzungen revidirt.

Angelus Politinnus (Angelo Poliziano, 1454—94), ein Schüler des Christoph Landinus in der römischen und des Argyropulus in der griechischen Litteratur, hielt zu Florenz Vorlesungen über Schriften des Aristoteles, übersetzte auch das *Enchiridion* des Epiktet und Platons *Charmides*, war aber mehr Philolog und Dichter als Philosoph.

Hermolaus Barbarus (Ermolao Barbaro) aus Venedig, geb. 1454, gest. 1493, ein Neffe des Franz Barbarus und Schüler des Guarinus, hat Schriften des Aristoteles und *Commentare* des Themistius übersetzt, auch ein *Compendium scientiae naturalis ex Aristotele* verfasst (gedruckt 1547). Er gehört zu den

hellenistischen Antischolastikern; ihm gelten Albert und Thomas gleich wie Averroës als „barbari philosophi“.

Einen quellenmässigen Aristotelismus hat Jacobus Faber (Jacques Lefèvre aus Etaples in der Picardie, Faber Stapulensis, geb. 1455, gest. 1537) an der pariser Universität mit vielem Beifall gelehrt. Er kam jedoch mit der Sorbonne und den Mönchen in Streit, so dass er verketzert wurde und von Franz I. und Margaretha von Navarra in Schutz genommen werden musste. Er hat aristotelische Schriften durch lateinische Paraphrasen erläutert. Renclin sagt: Gallis Aristotelem Faber Stapulensis restauravit. Zugleich aber war derselbe ein eifriger Mathematiker und Verehrer und Herausgeber der Schriften des Nicolaus Cusanus, dessen Richtung noch grösseren Einfluss auf Fabers Schüler Bovillus (s. unten § 6) gewonnen hat. In der Logik verfolgte er eine den Terministen (s. Grundr. II, § 36, S. 262) verwandte Richtung, in der sich die in Frankreich und Deutschland ziemlich verbreitete Schule der Fabristen ihm anschloss.

In ähnlicher Weise wie Valla bekämpfte Rudolph Agricola (Rolf Huysmann, geb. zu Baflo bei Groeningen 1442, gest. 1485) die scholastische Geschmacklosigkeit. Er studirte zu Löwen scholastische Philosophie, genoss aber später in Italien den Unterricht classisch gebildeter Griechen, besonders des Theodorus Gaza, hielt sich die letzten Jahre seines Lebens in Heidelberg und Worms auf, eingeladen von seinem Gönner, dem kurpfälzischen Kanzler, Bischof Johann von Dalberg. Es kommt nach ihm darauf an, prudentia und eloquentia sich zu erwerben, d. h. über die Dinge treffend zu urtheilen und sich gewandt auszudrücken. Nur durch Kenntniss der alten Schriftsteller ist dies Ziel zu erreichen, sie haben alles Wissenswerthe in richtiger Form vorgetragen. Lebensweisheit lernt man, abgesehen von der geoffenbarten Schrift, aus Aristoteles, Cicero, Seneca. Auch für die Naturwissenschaften reichen die Griechen aus. Durch Benützung der alten Schriftsteller kann man auf methodische Art zu eigenen Erfindungen gelangen, d. h. man muss erst sammeln und dann Wahrheiten analysiren, um Besitzthümer des eigenen Geistes zu entdecken. Freilich in die wahren Unterschiede der Dinge und in ihr eigentliches Wesen ausser unserem Geiste vermögen wir nicht einzudringen. Aus den Schriften des Aristoteles entnahm er einen reineren Aristotelismus und legte seine philosophischen Ansichten in reinem Latein dar. Melancthon, der sich vielfach an Agricola anschloss, sagt über die logisch-rhetorische Schrift *De inventione dialectica* (worin Agricola auf Aristoteles, Cicero und Quintilian fusst, nebenbei auch auf Boëthius und Themistius): *nec vero ulla extant recentia scripta de locis et usu dialectice meliora et locupletiora Rudolphi libris*. Auch Ramus hat günstig über diese Schrift geurtheilt. Von Agricola leitet sich der Humanismus der Niederlande und theilweise Deutschlands her.

Desiderius Erasmus (1467—1536), der den Agricola sehr hoch schätzte, hat durch Bekämpfung scholastischer Barbarei und positiv theils durch die von ihm mitbesorgte Ausgabe des Aristoteles, theils und besonders durch Begründung der Patrologie mittelst seiner Ausgaben des Hieronymus, Hilarius, Ambrosius, Augustinus auch für die Geschichte der Philosophie Bedeutung, ohne dass er selbst tiefere philosophische Neigungen gehabt hätte, wiewohl er Alles der denkenden Prüfung unterwarf und als Rationalist bezeichnet werden kann. Im Ganzen hält er an den Alten fest; er sagt: *Omnis fere rerum scientia a Graecis auctoribus petenda est, philosophiam optime docebit Plato et Aristoteles, cosmographiam brevissime tradet Pomponius Mela, doctissime Ptolemaeus*. Werth legte Erasmus auf die Selbständigkeit des Menschen und betont so die moralische Natur des Menschen gegenüber der Kirche und ihren Dogmen stark, war davon überzeugt,

dass auch in den besten Griechen und Römern der göttliche Geist, wie überhaupt in allen Religionen und Philosophien, gelebt und gewirkt habe.

Den Mittelpunkt eines Erfurter Humanistenkreises, dem Urbanus, Eobannus Hessus, Crotus Rubianus u. A. angehörten, bildete Mutianus Rufus (gest. als Canonicus 1526 in Gotha), der, ohne grössere Bücher zu verfassen, von seinen Zeitgenossen neben Renclin und Erasmus gestellt wurde. Aus seinen zahlreichen Briefen lernen wir seine Ansichten kennen: Er suchte christliche Theologie und antike Philosophie zu vereinigen und meinte, der eine göttliche Geist offenbare sich in allen Religionen. Wie er griechisch-römische Mythologie nicht minder schätzte als Altes und Neues Testament, sieht man aus seinen Worten: „Es giebt nur einen Gott und eine Göttin, aber verschiedene Vorstellungen und Namen davon, z. B. Juppiter, Sol, Apollo, Moses, Christus, Juno, Ceres, Proserpina, Tellus, Maria“. Nur soll man sich hüten, dies auszusprechen. Er greift auch christliche Dogmen und den christlichen Cultus geradezu an, wiewohl es gut sei, durch die Religion gefänscht zu werden. Im Grunde komme es auf sittliches Leben und auf Rechtschaffenheit an.

Die Humanisten hassten den scholastischen Aristotelismus und zumeist den in Oberitalien, besonders zu Padua und Venedig, herrschenden Averroismus als barbarisch. Viele von ihnen, namentlich die Platoniker, bekämpften den Averroismus auch als Feind religiöser Gläubigkeit. Bald aber kamen andere Gegner des Averroismus auf, die auf den Text des Aristoteles und auf die Schriften griechischer Commentatoren, insbesondere des Alexander von Aphrodisias, zurückgingen, um an die Stelle der mystisch-pantheistischen Interpretation eine deistisch-naturalistische zu setzen, welche übrigens in der Negation der Wunder und der individuellen Unsterblichkeit mit dem Averroismus übereinkam. Letzterer behauptete die Einheit des unsterblichen Intellec[t]s in dem ganzen Menschengeschlechte, so dass der vernünftige Theil der Seele in die allgemeine Vernunft zurückkehre und in dieser unsterblich sei; die Alexandristen dagegen nahmen an, dass auch dieser Theil der Seele beim Tode untergehe. So kam es, dass die Vertheidiger des christlichen Glaubens und der platonischen Lehren, wie Marsilius Ficinus, J. A. Marta, Casp. Contarini, später Anton Sirmond, beide zugleich bekämpften, und ein Lateranconcil (in der Sitzung vom 19. Dec. 1512) beide verdamnte und den Professoren die Pflicht auferlegte, Irrthümer, wenn sie dieselben in den zu interpretirenden Schriften vorfänden, nicht ohne Widerlegung zu lassen, indem es zugleich die Unterscheidung einer zweifachen Wahrheit verwarf und Alles, was der Offenbarung widerstreite, für falsch erklärte. Uebrigens gab es auch zu Padua reine Aristoteliker, die nicht Alexandristen waren, sondern die Unsterblichkeit der Seele annahmen, wie Nicolaus Leonicus Thomaeus (geb. 1456), der daselbst seit 1497 lehrte. Aber vorherrschend war doch zu jener Zeit in Oberitalien der Averroismus und bei den peripatetischen Bekämpfern desselben der Naturalismus, der sich an Alexanders Deutung des Aristoteles hielt. Marsilius Ficinus sagt in der Vorrede zu seiner Uebersetzung des Plotin, freilich nicht ohne rhetorische Ueberspannung: *Totus fere terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisius est, Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant, hi vero unicum esse contendunt, utriusque religionem omnem fuditus aequae tollunt, praesertim quia divinam circa homines providentiam negare videntur et utrobique a suo etiam Aristotele defecisse.*

In der Schule zu Padua hat von der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts an bis gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts der Averroismus geherrscht, freilich zu den verschiedenen Zeiten in sehr verschiedenem Sinne. Die heterodoxen Elemente

der averroistischen Doctrin wurden zwar von einzelnen Averroisten hervorgekehrt, von andern aber gemildert. Im Anfange des 16. Jahrhunderts erschien der Averroismus im Vergleich mit dem Alexandrinismus als der kirchlichen Lehre verwandter; in der Zeit der kirchlichen Reaction reducirte sich derselbe auf sorgsame Benutzung der Commentare des Averroës zur Erklärung der aristotelischen Schriften unter mildernder Umdeutung der von dem kirchlichen Glauben abweichenden Sätze. Viele deuteten die Einheit des Intellecfs auf die Identität der obersten Vernunftsätze (des Satzes vom Widerspruch etc.), ja die Averroisten der späteren Zeit wollten zugleich gute Katholiken sein. Allmählich wurde Averroismus Sache der Gelehrsamkeit und trug nicht mehr einen offensiven Charakter. Zahlreiche Abdrücke averroistischer Commentare bekunden das andauernde Interesse. Die erste Ausgabe des Averroës, welche zu Padua 1472 erschien, reproducirte die alten, im 13. Jahrhundert entstandenen, lateinischen Uebersetzungen; später wurden auf Grund hebräischer Uebersetzungen neue lateinische veranstaltet, die zu der Ausgabe von 1552—1553, welche jedoch auch einzelne ältere Uebersetzungen enthält, verwendet wurden.

Die averroistische Lehre von der Einheit der unsterblichen Vernunft in dem gesammten Menschengeschlechte trug in den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts Nicoletto Vernia vor, der den Lehrstuhl zu Padua von 1471 bis 1499 einnahm, in seinem Alter aber bekehrte er sich zu der Anerkennung der Unsterblichkeit jeder einzelnen Seele. U. A. schrieb er: *Quaestio an dentur universalia realia et De unitate intellectus*. (Vergl. Pietro Ragnisco, *Nic. Vernia, studi storici*, Venezia 1891; ders., *Documenti inediti e rari intorno alla vita ed agli scritti di N. V. e di Elia del Medigo*, Padova 1891.) Seit 1495 trat neben ihm als Lehrer der Philosophie Petrus Pomponatius (geb. zu Mantua 1462, gest. zu Bologna 1525) auf, der in seinen Vorträgen und in seinen Schriften die averroistische Doctrin verwarf, die thomistischen Argumente gegen dieselbe als widerlegungskräftig anerkannte, keineswegs aber mit Thomas in der Vielheit unsterblicher Intellecfe, sondern in der Sterblichkeit der menschlichen Seele mit Einschluss ihrer Vernunftkraft die wahre Meinung des Aristoteles fand und sich für diese Deutung auf Alexander von Aphrodisias berief, der den activen unsterblichen Intellecf mit dem göttlichen Geiste identificirt, die individuelle Vernunft eines jeden Menschen aber für sterblich erklärt. Der menschliche Verstand erkennt das Allgemeine nur im Besondern, das Denken kann niemals ohne das Vorstellungsbild (*phantasma*) sein, das in der Wahrnehmung wurzelt und niemals raumlos und zeitlos, daher auch stets an das leibliche Organ gebunden ist und mit diesem vergeht. Die Tugend ist von dem Glauben an Unsterblichkeit unabhängig; sie ist am reinsten, wenn sie ohne Rücksicht auf Lohn und Strafe geübt wird. Die Freiheit, diese Lehre vorzutragen, sucht sich Pomponatius durch die Unterscheidung einer zweifachen Wahrheit, der philosophischen und der theologischen, zu sichern, wodurch er gleich andern Denkern des Mittelalters und der Uebergangszeit auf eine für das nächste Bedürfniss zureichende, aber philosophisch noch unentwickelte Weise die moderne Unterscheidung zwischen symbolischem Vorstellen und speculativem Denken anticipirte. In der Consequenz des philosophischen Gedankens liegt nach ihm die Sterblichkeit der menschlichen Seelen; aber in den Kreis der theologischen Glaubenssätze passt nur die Unsterblichkeit. In gleicher Art behandelte Pomponatius die Lehre vom Wunder und von der Willensfreiheit.

Zu Padua und seit 1509 zu Bologna kämpfte mit Pomponatius Alexander Achillini (gest. 1518), der an der averroistischen Lehrform im Allgemeinen festhielt, ohne freilich die Einheit des Intellecfs im antikirchlichen Sinne behaupten zu wollen.

Ein Schüler des Vernias, Augustinus Niphus (Suessanus, Agostino Nifo, 1473—1546; er schrieb Commentare zu Aristoteles in 14 Foliobänden und Opuscula moralia et politica, Par. 1654), der sich anfangs zu der averroistischen Doctrin von der Einheit des Intellects bekannte, später aber seinen Averroismus zu mildern und mit der Kirchenlehre in Einklang zu setzen wusste, 1495—1497 die Schriften des Averroës, jedoch nicht ohne widerlegende Bemerkungen an manchen Stellen beizufügen, herausgab, verfasste im Auftrage des Papstes Leo X. eine Widerlegungsschrift gegen das Buch des Pomponatius *De immortalitate animae*. Da man sich aber am römischen Hofe für diese Verhandlungen lebhaft interessirte, so konnte Pomponatius unter dem Schutze des Cardinals Bembo (und unmittelbar des Papstes selbst) sein *Defensorium contra Niphum* verfassen. Das philosophische Interesse führte damals den römischen Hof über die Grenzen seines kirchlich-politischen Interesses hinaus; der am Hofe des Papstes herrschende „Unglaube“, der mit Sittenlosigkeit gepaart war, gereichte Luther und anderen Gläubigen zum Anstoss und ward zur Mitursache der Kirchentrennung, welche durch die bald von Seiten späterer Päpste erfolgende Reaction im Sinne strengster kirchlicher Gläubigkeit nicht rückgängig gemacht werden konnte.

Simon Porta aus Neapel (gest. 1555, zu unterscheiden von dem um die Physik verdienten Giambattista Porta aus Neapel, der von 1540—1615 lebte und besonders durch die Schrift: *Magia naturalis*, Neapel 1589 u. ö., berühmt ist), ein Schüler des Pomponatius, schrieb gleich diesem selbst im alexandristischen Sinne über die Unsterblichkeitsfrage (*De rerum naturalibus principiis, De anima et mente humana*, Flor. 1551). Gasparo Contarini (1483—1542), gleichfalls ein Schüler des Pomponatius, bekämpfte dessen Doctrin. Um die Erläuterung des Textes des Aristoteles und des Averroës machte sich der gelehrte Zimara aus Neapel (gest. 1532) verdient; seine Noten sind in die späteren Ausgaben des Averroës aufgenommen worden. Jacob Zabarella, geb. zu Padua 1532, Lehrer der Philosophie ebendasselbst von 1564 bis zu seinem Tode 1589, folgte in der Deutung des Aristoteles grösstentheils dem Averroës, schloss sich in der psychologischen Doctrin dem Alexander an, hielt aber dafür, dass der individuelle Intellect, obwohl seiner Natur nach vergänglich, indem die göttliche Erleuchtung ihn vervollkommne, der Unsterblichkeit theilhaftig werde. Zabarella wurde von Franz Piccolomini (1520—1604), einem Anhänger des Zimara, bekämpft. Andreas Caesalpinus (1519—1603), Leibarzt des Papstes Clemens VIII., vollzog die naheliegende Umbildung des Averroismus zum Pantheismus; sein Gott ist „anima universalis“, ohne dass wir ihn mit den Formen unseres Denkens fassen könnten. Er ist weder endlich noch unendlich, weder bewegt er sich, noch ruht er, und soll als Geist, unvermischt für sich seiend gedacht werden. Uebrigens betrieb er eifrig die Naturwissenschaften und hat sich um Thier- und Pflanzenphysiologie sowie um Mineralogie wesentliche Verdienste erworben. (*Quaestiones peripat.*, Venet. 1571; *Daemonum investigatio peripat.*, ib. 1583.) Zarabellas Nachfolger auf dem Lehrstuhle zu Padua, Cesare Cremonini (geb. 1552, gest. 1631), war der letzte bedeutende Repräsentant des mit alexandristischer Psychologie versetzten averroistischen Aristotelismus.

Den Stoicismus hat namentlich Justus Lipsius (1547—1606) zu erneuern gesucht in seinen Schriften *De constantia*, *Manuductio ad Stoicam philosophiam*, *Physiologia Stoicorum* und anderen. Auch Salmasius (1588—1635), *Commentarius Simplicii in enchiridion Epicteti* mit *notae et animadversiones in Epictetum et Simplicium*, Casp. Schoppe (*Scioppius* 1576—1649), *Elementa Stoicae philosophiae moralis*, Thomas Gataker (1574—1654), *De disciplina Stoica cum sectis aliis collata deque — Senecae, Epicteti, Marci scriptis* vor seiner Ausgabe des Marcus Aurelius

Daniel Heinsius (1580—1655) haben sich um Erläuterung der stoischen Doctrin bemüht. Stoische Ansichten, ethische und naturphilosophische, sind in dieser ganzen Uebergangszeit vielfach zu merken und haben einzelne Humanisten, auch Andere, die dem Humanismus fernstanden, stark beeinflusst. Vermittelt waren die stoischen Begriffe und Sätze wohl meist durch Cicero und Seneca, zwei in der damaligen Zeit besonders gern gelesene Schriftsteller.

Den Epikureismus hat Pierre Gassendi erneuert, über den weiter unten gehandelt werden wird. Wie dieser an Epikur, so hatten sich der Arzt und Physiker Daniel Sennert in Wittenberg (s. unten § 7, S. 48) und Magnusus (s. über ihn im zweiten Abschnitt) an die Atomistik des Alterthums angeschlossen. Maignan ging mehr auf Empedokles zurück (*Cursus philosophicus*, Tolosae 1652, Lugd. 1673).

Der Skepticismus der Alten wurde ernent und zum Theil in eigenthümlicher Weise fortgebildet, mehr oder minder auch auf christliche Lehren mitbezogen, schliesslich jedoch in der Regel durch eine — sei es ehrliche oder kluge — Anerkennung der gerade um der Schwäche der Vernunft willen dem Menschen unentbehrlichen Offenbarung mit der Theologie in Einklang gebracht, zunächst durch den geistreichen Weltmann Michel de Montaigne (1533—1592), der von Manchen, z. B. von de Lametrie, für den ersten Franzosen, der zu denken gewagt habe, erklärt wurde. Er betrachtete neben seiner Skepsis auf metaphysischem Gebiet, die von bedeutender Wirkung war für Untergrabung der kirchlichen und philosophischen Dogmen, den Menschen als sittlich selbständig, indem er sich hierbei an die Alten, namentlich an Sokrates und die Stoiker, hielt, deren ethisches Princip des naturgemässen Lebens er aufnahm. Sein Schüler und Freund, der Geistliche Pierre Charron (1541—1603), ging in der Schrift: *De la sagesse* nicht viel systematischer als Montaigne zu Werke. Nicht unsere Sinne sind im Stande, uns Erkenntniss zu geben, sondern die Kräfte der Seele, die freilich noch nicht dazu hinreichen, die im Schoosse Gottes wohnende Wahrheit zu finden. Die Weisheit beruht darin, dass man das Urtheil suspendirt, da die Wissenschaft nicht erreichbar ist, und sich frei von jeder Leidenschaft hält. Die Sittlichkeit soll nicht durch Frömmigkeit und Religion erzeugt werden, sie ist vielmehr von Natur in den Menschen gepflanzt, und man kann sie nicht vernachlässigen, ohne gegen das eigene Sein und die eigene Bestimmung zu verstossen. Es kommt darauf an, zur Natur zurückzukehren — ein Satz, der von der Stoa entlehnt scheint, wie Charron überhaupt Manches von den Stoikern genommen hat. Die allgemeine Vernunft ist in uns von der Natur gelegt; secundum naturam leben ist wohl-leben, das höchste Gut ist mit sich übereinstimmen. Die Sittlichkeit ist das Erste, die Religion das Zweite; eine Frucht der Sittlichkeit soll die Religion sein. Die Religion ist etwas Angelerntes, Offenbarung und Unterricht haben sie uns gegeben, und sie kann deshalb das Natürliche, die Sittlichkeit, nicht hervorbringen. — Ausserdem sind als Skeptiker zu nennen: der Lehrer der Medicin und Philosophie Franz Sanchez (*Sanctius*, geb. 1562, gest. Toulouse 1632, *Tractatus philosophici, quod nihil scitur*, Roterd. 1647), der die Zweifelsgründe der alten Skeptiker insbesondere auf die Theologie anwendende und diese auf den blossen Glauben einschränkende François de la Mothe le Vayer (1586—1672), seine Schüler Sam. Sorbière (1615—1670), welcher des Sextus Empir. *Hypotyposes Pyrrhoneae* übersetzte, und Simon Foucher, Canonicus von Dijon (1644 bis 1696), der die akademische Skepsis empfahl und des Malebranche *Recherche de la vérité* einer skeptischen Kritik unterwarf, ferner Joseph Glanville (gest. 1680), der Abt Hieronymus Hirnhaym (gest. zu Prag 1679), Pierre Daniel Huet

(1633—1721) und dessen jüngerer Zeitgenosse Pierre Bayle (1647—1706), von denen die letzten vier noch in dem zweiten Hauptabschnitte zu erwähnen sind.

§ 4. Dem Rückgang der gelehrten Bildung vom Scholasticismus auf die altrömische und griechische Litteratur steht der Rückgang des religiösen Bewusstseins von der Kirchenlehre auf die biblischen Schriften als Analogon zur Seite. Indem mit der Tradition gebrochen wird, erscheint das Ursprüngliche als das Reine, Echte und Wahre, der Fortgang aber nicht als Fortgang zum Höheren, sondern als Abschwächung und Entartung; doch wird thatsächlich über die Repristinatioⁿ der älteren Form zu einer neuen reformatorischen Entwicklung hinausgegangen, für welche die Negation der zunächst vorgegangenen Bildungsform den freien Raum schafft. An den biblischen Urkunden und an den Dogmen der ältesten Kirche principiell festhaltend, verwirft der Protestantismus die mittelalterliche Hierarchie und die scholastische Rationalisirung des Dogmas. Das Gewissen des Subjectes findet sich im Widerstreit mit dem von der Kirche vorgezeichneten Wege zum Heil, auf dem es nicht zum inneren Frieden und nicht zur Versöhnung mit Gott gelangt. Es kommt auf ihm nicht zur Ueberwindung des Gegensatzes zwischen Gesetz und Sünde, den die in den Mönchsgelübden culminirende Moral, da sie die sittliche Bedeutung der Arbeit, der Ehe, der Selbständigkeit, aller natürlichen Grundlagen des geistigen Lebens unterschätzte, unlösbar gemacht hatte, und den der Ablass und andere Sühnmittel verdeckten, nicht hoben; schliesslich findet sich die religiöse Ueberzeugung des Subjectes nicht gekräftigt, sondern gehindert und geschädigt durch die Schulvernunft. Nicht das kirchliche Werk, sondern der persönliche Glaube beseligt; die menschliche Vernunft widerstreitet dem Glauben, den der heilige Geist wirkt. In der ersten Hitze des Kampfes erscheint dem Reformator Luther das Oberhaupt der katholischen Kirche als Antichrist und Aristoteles, das Haupt der katholischen Schulphilosophie, als eine „gottlose Wehr der Papisten“. In der Consequenz dieser Anschauungen lag die Aufhebung aller Philosophie zu Gunsten der Unmittelbarkeit des Glaubens. In dem Maasse aber, wie der Protestantismus Bestand gewann, trat mit der Nothwendigkeit einer neuen kirchlichen Ordnung zugleich die Nothwendigkeit einer festen Lehrordnung hervor.

Luthers Genosse, Melancthon, erkannte die Unentbehrlichkeit des Aristoteles als des Meisters der wissenschaftlichen Form, und Luther gestand den Gebrauch des Textes aristotelischer Schriften zu, sofern dieselben nicht durch scholastische Commentare beschwert seien. So kam auf den protestantischen Universitäten zunächst ein neuer Aristotelismus auf, der sich durch Einfachheit und Freiheit

von leeren Subtilitäten von der Scholastik unterschied, sich aber durch die Nothwendigkeit, die naturalistischen Elemente der aristotelischen Doctrin, insbesondere der aristotelischen Psychologie, in einem dem religiösen Glauben conformen Sinne umzubilden, derselben wiederum annäherte. Die Bildung einer neuen, selbständigen Philosophie auf Grund des verallgemeinerten protestantischen Principis blieb einer späteren Zeit vorbehalten. — Melanchthon selbst will das Leben sittlich gestalten durch das Christenthum, aber auch durch die neue Lehre der Alten. Von der heidnischen Philosophie, die mit dem Christenthum vielfach übereinstimmt, findet ein geschichtlicher Fortschritt zum Christenthum statt. Den Menschen ist ein natürliches Licht eingeboren, vermöge dessen sie von Natur die wichtigsten Wahrheiten, auch den Glauben an Gott und die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit besitzen, aber weit höher steht doch die in der heiligen Schrift mitgetheilte Offenbarung. — Das Princip des „Philippismus“ ist im Gegensatz zu der Prädestination der Schweizer die sittliche Freiheit.

Der schweizerische Reformator Zwingli war nicht wie Luther durch innere Erlebnisse, sondern vielmehr durch humanistische Studien und durch das der heiligen Schrift zu einer reineren Lehre gelangt. Seine philosophischen Ansichten nähern sich dem Pantheismus, womit seine Lehre von der Prädestination eng zusammenhängt.

Bei Calvin zeigt sich tiefe theologische Speculation, in der besonders der absolute Rathschluss Gottes und die volle Abhängigkeit des Menschen von der göttlichen Actualität hervortritt.

Luthers Werke sind im Ganzen sechsmal gedruckt worden: 1. zu Wittenberg, 19 voll. fol. 1539—1558, 2. zu Jena, 12 voll. fol. 1555—1558, 3. zu Altenburg, 10 voll. fol. 1661—1664, 4. zu Leipzig, 23 voll. fol. 1729—1740, 5. zu Halle (Walschsche Ausgabe), 24 voll. 4^o, 1740—1753, 6. zu Erlangen (bei Carl Heyder, später bei Heyder und Zimmer in Frankfurt a. M.), 1826 ff., noch nicht ganz vollendet, berechnet auf ca. 105 Bde. in 8^o. Seit 1883 erscheint zu Weimar eine kritische Gesamtausgabe mit Unterstützung der preussischen Regierung, herausgeg. v. H. Knaake. Unter den zahlreichen Schriften über ihn mag hier um der philosophischen Beziehungen willen Chr. H. Weisse, Mart. Luth. Lips. 1845, und: die Christologie Luthers, Leipz. 1852 erwähnt werden, ferner Moritz Carriere, üb. d. philosoph. Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttg. u. Tüb. 1847, 2. Aufl., Lpz. 1887, daneben auch eine ältere Abhandlung: J. H. Stuss, de Luthero philosopho eclectico, Gotha 1730. Luthers Philos. von Theophilus, Hannov. 1870. Frdr. Nitzsch, L. ü. Aristoteles, Festschr., Kiel 1883. E. Elster, Ls Stellung zur Ph., in: Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. k. Leb. 1883, S. 582—588. Ferd. Bahlw, Ls Stell. zur Philos., Berl. 1891. M. Staub, d. Willensfrei. b. Luth. u. Zwingli, Berl. 1894. W. Reindell, L., Crotus u. Hutten. E. quellenmässige Darstell. des Verhs. Ls zum Humanism., Marb. 1891. Melanchthons Werke, von seinem Schwiegersohn Peucer, Wittenb. 1562—1564 hrsg., haben neuerdings Bretschneider und Bindseil im: Corpus reformatorum, Halle und Braunschw. 1834 ff. in 28 Bänden veröffentlicht, woran sich Annales vitae et indices, 1870, schliessen; Bd. XIII enthält die philosophischen Schriften mit Ausnahme der ethischen, die in Bd. XVI. stehen; auch in Bd. XI findet sich unter den Declamationen und in Bd. XX unter den Scripta varii argumenti einzelnes Philosophisches. Ueber Melanchthon handeln u. A.: Joach. Camerarius, de vita Mel. narratio, 1566, von Georg Th. Strobel 1777 und von Augusti 1819 neu hrsg. Buhle, Gesch. d. n. Philos. II, 2, Göt. 1801, S. 478 ff. Friedr. Galle, Charakteristik

M.s als Theologen, Halle 1840. Karl Matthes, Ph. M., sein Leb. und Wirk., Altenburg 1841. Ledderhose, M. nach s. äuss. u. inn. Leb., Heidelberg. 1847. Adf. Plank, Mel. praeceptor Germaniae, Nördlingen 1860. Const. Schlottmann, de Phil. Melanchthone reip. litterariae reformatore comm., Bonnae 1860. Bernhardt, Phil. Mel. als Mathematiker u. Physiker, Wittenb. 1865. Pansch, Mel. als Schulmann, Eutin 1868. Arth. Richter, M.s Verdienste um den philosoph. Unterricht, Leipzig. 1870. Chr. E. Luthardt, Melanchthons Arbeiten im Gebiete der Moral, Lpz. 1885. F. Költzsch, M.s philos. Eth., Freiberg 1889. E. Troeltsch, Vernunft u. Offenbarung v. J. Gerhard u. M., Diss. Halle 1891. Wilh. Dilthey, D. natürl. System d. Geisteswissenschaften im siebzehnt. Jahrh., Melanchth. u. die erste Ausbildung des natürl. Systems in Deutschl., A. f. G. d. Ph., VI, S. 225—256, 347—379. Ueber Zwingli s. E. Zeller, d. theol. System Zwinglis, Tübing. 1853, Christoph Sigwart, U. Zw., der Charakter seiner Theologie mit besonderer Rücksicht auf Pic. v. Mirandola, W. Dilthey, in d. eben erwähnten Abhandl., VI, S. 119—127, 523—528. Ueber Calvin s. Dilthey ebenda S. 528—543.

Ueber die Beschaffenheit der Logik und Metaphysik bei den sogen. reinen Peripatetikern handelt W. L. G. v. Eberstein, Halle 1800, und insbesondere über den Aristotelismus unter den Protestanten J. H. ab Elwisch, de varia Aristotelis in scholis Protestantium fortuna schediasma, bei der von ihm Viteb. 1720 neu herausg. Schrift von Launoy, de varia Arist. fortuna in Acad. Parisiensi (s. o. Grdr. II., 7. Aufl., § 19, S. 128), u. Brucker in seiner Hist. crit. philosophiae, IV, 1, S. 148—352: De philosophis genuinum Aristotelis philosophiam sectantibus.

Auch die Philosophie hielt Luther (10. Nov. 1483 bis 18. Febr. 1546), der die Scholastik der nominalistischen Richtung vornehmlich durch die Schriften des Gabriel Biel kennen gelernt hatte, der Reformation für bedürftig. Er sagt 1518 (Epist. t. I, 64 ed. de Wette, vgl. F. X. Schmid, Nic. Taurellus, S. 4): Credo, quod impossibile sit ecclesiam reformari, nisi funditus canones, decretales, scholastica theologia, philosophia, logica, ut nunc habentur, eradicentur et alia instituantur. Aber diese Philosophie soll nicht maassgebend für die Theologie sein. Luther sagt: „die Sorbonne hat die höchst verwerfliche Lehre aufgestellt, dass das, was in der Philosophie ausgemachte Wahrheit sei, auch in der Theologie als Wahrheit gelten müsse“, und nimmt keinen Anstoss daran, dass theologisch etwas wahr und philosophisch zugleich falsch sein könne. Die Vernunft ist in Allem, was das Heil unserer Seele betrifft, stockblind, höchstens in zeitlichen Dingen sollte sie genügen. Mit dieser Verachtung des Lichtes der Vernunft verband sich bei Luther die Neigung zur Mystik, namentlich zu eckhartschen Anschauungen. Er hält dafür, dass keineswegs der Rückgang von dem scholastischen Aristoteles auf den wirklichen Aristoteles genüge; jener sei eine Wehr der Papisten, dieser aber naturalistisch gesinnt, leugne die Unsterblichkeit der Seele; seine Ethik sei pessima gratiae inimica, nicht einmal zur Naturerkenntniss könnten seine Subtilitäten dienen. Luther erwartet von Aristoteles nicht nur keine Hilfe, sondern perhorrescirt ihn in dem Maasse, dass er urtheilt: Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem. Wenn es auch in dem Traktat von der Freiheit eines Christenmenschen und anderen Schriften den Eindruck machen kann, als hinge in ihnen Manches von der antiken Philosophie, namentlich von der stoischen Lehre ab, so hielt Luther doch selbst nur die Bibel für die Quelle seiner Ueberzeugungen. Am höchsten schätzte er unter den Philosophen Cicero.

Melanchthon (16. Febr. 1497 bis 19. April 1560) wurde eine Zeitlang einigermaassen in Luthers Stimmung hineingezogen. Aber auf die Dauer konnte die Reformation nicht ohne Philosophie bestehen; man machte die Erfahrung, dass man ihrer bedurfte. Mit der blossen Berufung auf die frühesten Urkunden des Christenthums hatte man zwar eine dem religiösen Bewusstsein adäquate Autorität für die Negation der späteren kirchlichen Entwicklung gewonnen; da aber die wirkliche Herstellung vergangener Formen nur bei einer (dem Pharisäer-

thum analogen) Erstarrung möglich gewesen wäre, wovon gerade die Reformation in ihrem ersten Stadium am allerweitesten entfernt war, so liess sich mit dem blossen Rückgang auf den Keimzustand keine Kirche bauen. Wurde mit der Forderung Ernst gemacht, so entstanden schwärmerische Secten, wie die Bilderstürmer und die Anabaptisten. Ein entwickeltes theologisches Lehrgebäude und ein geordneter Lehrgang war auch für eine protestantische Kirche eine Lebensbedingung, blieb aber ohne Hülfe philosophischer Begriffe und Normen unerreichbar. Eine neue Philosophie liess sich nicht leicht schaffen. Luther war ein religiöses, nicht ein philosophisches Genie, und Melancthon eine reproductive und ordnende, nicht eine productive Natur. Also musste man, da man die Philosophie nicht entbehren konnte, unter den Philosophien des Alterthums wählen. Melancthon sagt (in einer 1536 gehaltenen Rede, in: Corp. Ref. XI, S. 282): unum quoddam philosophiae genus eligendum esse, quod quam minimum habeat sophisticas et justam methodum retineat: talis est Aristotelis doctrina. Er fand die Epikureer zu gottlos, die Stoiker zu fatalistisch in ihrer Gotteslehre und zu überspannt in ihrer Ethik, Platon und die Neuplatoniker theils zu unbestimmt, theils zu häretisch, die (mittleren) Akademiker zu skeptisch; der einzige Aristoteles entsprach dem Bedürfnis der jungen Kirche, wie er dem der alten entsprochen hatte, als Lehrer der Form, der „*justa docendi et discendi ratio*“. Somit erkannte M.: „*carere monumentis Aristotelis non possumus*.“ „*Ego plane ita sentio, magnam doctrinarum confusionem secuturam esse, si Aristoteles neglectus fuerit, qui unus ac solus est methodi artifex*.“ „*Quamquam is, qui duce[m] Aristotelem praecipue sequitur et unam quandam simplicem ac inime sophisticam doctrinam expetit, interdum et ab aliis auctoribus sumere aliquid potest*.“ Aristoteles stimmt nach ihm auch meist mit der Offenbarung überein; wo dies nicht der Fall ist, muss man ihn verlassen. Auch Luther lenkte ein. Schon im Jahre 1520 giebt er zu, dass die Bücher des Aristoteles über die Logik, Rhetorik und Poetik, falls sie ohne scholastische Zuthaten gelesen werden, nützlich sein können, „*junge Leut zu üben wohl reden und predigen*“. In dem (Luthers und Melancthons gemeinsame Ansichten enthaltenden, von dem Letzteren niedergeschriebenen) „*Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstenthum zu Sachsen*“ 1527, und dem „*Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn in Herzog Heinrichs zu Sachsen Fürstenthum*“ 1539 (bei Walch im X. Bde.; vgl. Trendelenburg, Erläut. zu den Elementen der arist. Logik, Vorwort) wird gefordert, dass dem grammatischen Unterricht der dialektische und rhetorische folge. Der dialektische Unterricht aber konnte nur auf Aristoteles fussen.

Melancthon verfasste zum Unterricht trefflich geeignete philosophische Lehrbücher, die in vielen Auflagen erschienen und durchgehends auf deutschen gelehrten Schulen lange Zeit gebraucht wurden, so dass er mit Recht „*Praeceptor Germaniae*“ genannt wird. Klassisch gebildet, schon in früher Jugend von Erasmus Roterodamus öffentlich gepriesen, mit Reuchlin verwandt und befreundet, auch an dessen Kampf gegen die Dominicaner bereits mitbetheiligt, konnte er nicht an der geschmacklosen Subtilität der Scholastiker Gefallen finden; er ging nach dem Beispiele des Valla und des Rud. Agricola auf den Text des Aristoteles zurück, schwächte freilich die aristotelischen Gedanken ab. Auch die Stoa, die er durch Cicero kennen lernte, blieb nicht ohne Einfluss auf ihn. Seine Darstellung ist mehr klar, wohlgeordnet und elegant als tief. In seinen *Declarationes* finden sich Reden über den Nutzen der Philosophie, über alte Philosophie, über das Leben des Aristoteles u. A. Im Jahre 1520 erschien zu Leipzig seine erste Bearbeitung der Logik: *Compendiaria dialectices ratio* (1522 die erste Ausg. der *Loci theologici*, die in den spezifisch reformatorischen Dogmen,

insbesondere der Lehre von der Erbsünde und Prädestination, strenger, in der Trinitätslehre und andern aus der katholischen Kirche überkommenen Dogmen minder streng ist, als die späteren Ausgaben), 1527 die *Dialectica Ph. M.* ab auctore adacta et recognita, auch Hag. 1528 und in dritter Ausg. 1529: de *dialectica libri quatuor*, auch 1533 u. ö. Melanchthon definiert (*Dial. I. I. init.*) die Dialektik als *ars et via docendi*; nicht auf die Methode der Forschung (da das Wesentlichste theils durch angeborene Principien, theils durch Offenbarung gegeben ist), als vielmehr auf die des Unterrichts fällt ihm das Hauptgewicht. Er handelt (gemäss der Folge: Isagoge des Porphyrius; *Categ.*, de interpret., *Analyt.*, *Top.* im *Organon* des Aristoteles) zuerst von den fünf *Praedicabilia*: *species*, *genus*, *differentia*, *proprium*, *accidens*, dann von den zehn Kategorien oder *Praedicamenta*: *substantia*, *quantitas*, *qualitas*, *relatio*, *actio*, *passio*, *quando*, *ubi*, *situs*, *habitus*, dann (im zweiten Buch) von den Arten der Sätze, demnächst von der Argumentation (Buch III) und endet mit der Topik (Buch IV). Das Hauptgewicht legt er auf die Lehre von der Definition, von der Eintheilung und von der Argumentation. Melanchthon huldigt entschieden dem nominalistischen Grundsatz: *omne quod est, eo ipso quod est, singulare est*. Er definiert die *species* als *nomen commune proximum individuis, de quibus praedicatur in questione quid sit*, das *genus* als *nomen commune multis speciebus etc.* Er preist die Dialektik als eine edle Gottesgabe. *Erotemata dialectices, epist. dedicatoria p. VII*: „ut numerorum notitia et Donum Dei ingens est et valde necessaria hominum vitae, ita veram et docendi rationandi viam sciamus Dei donum esse et in exponenda doctrina coelesti et in inquisitione veritatis et in aliis rebus necessarium“. Die letzten Gründe sind ihm nach Aristoteles Gott, Materie, Beraubung, oder nach Platon Gott, Materie, Idee, indem er meint, die beiden Philosophen ergänzten sich hier. Die drei Bücher über die Rhetorik erschienen Wittenberg 1719.

Die Ethik des Aristoteles hielt Melanchthon hoch, weil sie gemässigte Meinungen liebe, die Wahrheit erforsche und nicht auf Zänkereien ausgehe, doch schätzt er auch die Platons. Die Schrift: *Philosophiae moralis Epitome* erschien bei Wittenberg 1537, nachdem Melanchthon schon früher zur aristotelischen Ethik (*Witt. 1529*) und zu einzelnen Büchern der Politik (ebend. 1530) einen Commentar veröffentlicht hatte. Später (*Witt. 1530*) erschien die Schrift: *Ethicae doctrinae elementa et enarratio libri quinti Ethicorum* (Aristotelis). Melanchthon schliesst sich auch hier meist an Aristoteles an, giebt aber besonders in der letztgenannten Schrift derselben eine mehr theologische Wendung, indem ihm der Wille Gottes als das oberste Moralgesetz gilt, und die Tugend in der Gotteserkenntnis und im Gehorsam gegen Gott besteht. Die älteste Fassung von Melanchthons Ethik hat zum ersten Mal nach einer Abschrift aus dem Jahre 1532 herausgegeben Herm. Heineck, *Philos. Monatsb.* 29., 1893, Seite 129—177.

In dem *Commentarius de anima*, Wittenberg 1540, 1542 u. ö., wie auch den *Initia doctrinae physicae, dicta in academia Witebergensi*, ebend. 1549, legt Melanchthon die aristotelischen Begriffe zu Grunde. M. hält an der arist.-ptolemäischen Lehre vom Weltgebäude fest, auch nach dem Hervortreten der copernicanischen; er hält die letztere für eine „böse und gottlose Meinung“ und erklärt die Obrigkeit für verpflichtet, dieselbe zu unterdrücken. (Auch Luther betrachtete die copernicanische Doctrin als eine eitle Nenerung, die der Bibel widerstreite, welche ihm nicht bloss für „christliche Heilswahrheiten“, sondern nach ihrem gesammten Inhalt als Norm galt. Der protestantische Theologe Osiander, der sich mit der Doctrin des Copernicus befreundete, half sich, wie später die Jesuiten in Rom, durch Abschwächung derselben zur blossen Rechnungshypothese mittelst des

die materielle Wahrheit hinter die formelle Exactheit hintansetzenden Satzes: „neque enim necesse est eas hypotheses esse veras, immo ne verisimiles quidem, sed sufficit hoc unum, si calculum observationibus congruentem exhibeant“.) den Gestirnen schreibt Melanchthon Einfluss nicht nur auf die jedesmalige Temperatur (ortus Pleiadum ac Hyadum regulariter pluvias affert etc.), sondern auch auf die menschlichen Geschieke zu. Die Naturursachen wirken mit Nothwendigkeit, sofern nicht Gott den modus agendi ordinatus unterbricht (interumpit). Die Autorität des Aristoteles, sofern dieser die Ewigkeit der Welt lehrt, erkennt Melanchthon nicht an. In der Definition der Seele vertheidigt er die falsche Lesart *ἰνδελύχεια* gegen Amerbach (1504–1557, l. quatuor d. anima Arg. 1542), den der Kampf um *ἐντελέχεια* schliesslich zum Weggang von Wittenberg und zum Katholischwerden veranlasst hat. Das Seelenleben theilt M. nach den drei aristotelischen Hauptstufen in das vegetative (das *θρεπτικόν* des Aristoteles), sensitive mit Einschluss der vis appetitiva und locomotiva (*αισθητικόν, ὄρεκτικόν, κινητικόν κατὰ τόπον*) und rationale (*νοητικόν*). Der anima rationalis gehören der intellectus und die voluntas an. M. rechnet zu den Actionen des intellectus (hierin von Aristoteles abweichend) auch die memoria, wodurch er auch dieser an der (von Aristoteles dem *νοῦς ποιητικός* zugesprochenen) Unsterblichkeit Antheil vindicirt. Die Annahme, dass Begriffe, wie die von Zahl und Ordnung, auch von den geometrischen, physischen und moralischen Principien, angehoren seien, möchte er nicht fallen lassen, hält aber dafür, dass durch die Sinne der Intellect zur Bethätigung angeregt werde, und dass die meisten Begriffe aus den Sinnen stammen. Von den philosophischen Beweisen des Platon, Xenophon und Cicero für die Unsterblichkeit sagt er: haec argumenta cogitare prodest, sed tamen sciamus, patefactiones divinas intuendas esse. Zu der sinnlichen Erfahrung, den Principien des Intellects und der Schlussfolgerung tritt als viertes und oberstes Criterium die göttliche Offenbarung in den biblischen Schriften hinzu. — Philosophischen Umdenkungen theologischer Begriffe war M. nicht hold; die Beziehung der drei Personen in Gott auf mens, cogitatio und voluntas (in qua sunt laetitia et amor) lässt er nur als einen einigermaassen zutreffenden Vergleich gelten. Der Miturheber der Reformation hat die Hinrichtung von Häretikern gebilligt; er nennt die Verbrennung des Antitrinitariers Servet durch die Calvinisten in Genf „pium et memorabile ad omnem posteritatem exemplum“.

Ulrich Zwingli (1. Jan. 1484 bis 11. October 1531) war Schüler des Humanisten Thomas Wyttenbach in Basel, studirte fleissig Platon, Cicero, Seneca, auch neuere Humanisten, von denen namentlich Franz Pico Mirandola grossen Einfluss auf ihn gewann. Seine philosophischen Ansichten lernt man nicht sowohl aus der *Fidei ratio*, oder der *Christianae fidei expositio*, als aus seinen Schriften De providentia und Apologeticus kennen. Er zweifelt nicht daran, dass Männer wie Sokrates, Aristides, Cato die Seligkeit von Gott durch Gnadenwahl empfangen, er zögert nicht, neben Paulus auch Platon und Seneca als Gewährsmänner zu nennen. Gott offenbart sich allgemein in allen Religionen und Philosophien, nur nicht vermöge des angebornen lumen naturale, sondern vermittelt fortwährender Wirkung auf die geschaffenen menschlichen Seelen. Gott ertheilt sich selbst gleichsam im religiösen Leben, und die Anlage zu diesem ist das Höchste im Menschen. Das höchste Gut, summum bonum, ist zugleich die höchste Macht und die höchste Wahrheit. Dies Dreies vereinigt Gott in sich und hat so die beste Welt geschaffen, die er auch aufs beste verwaltet, indem er auch für den Menschen die Vorsehung ist. Alle Creatur lebt in Gott: „Das Sein des Universums der Dinge ist das Sein Gottes.“ So ergab sich für Zwingli der Determinismus von selbst.

Calvin (10. Juli 1509—27. Mai 1564) trieb vorzüglich in Paris humanistische Studien und bekennt sich in der Erklärung von Senecas Schrift *De clementia*, die er herausgab, zu stoischen Grundsätzen, die auch auf seine spätere Entwicklung nicht ohne Einfluss gewesen sein mögen. In seinem theologischen System, *Institutio religionis Christianae*, spielt die Prädestination eine Hauptrolle.

Die sogenannte reine peripatetische Doctrin, grossentheils als das *genus Melancthonianum* oder als die *methodus philosophiae Philippica*, herrschte auf protestantischen Schulen bis zum Aufkommen der cartesianischen und leibnizischen Philosophie. Sie war vertreten von zahlreichen Docenten, wie Joach. Camerarius, dem Freunde Melanchthons (1500—1574), in Leipzig, Jac. Schegk (1511—1587, s. C. Sigwart, Jac. Schegk, Prof. d. Philos. u. Mediz., in: Besondere Beilage des Staatsanzeigers f. Württemb., No. 5, 1883, S. 65—79, auch in d. 2. Aufl. der klein. Schriften I, S. 256—291; ders. ein Collegium logicum im XVI. Jahrh. Mittheilung. aus e. Handschr. d. Univ. Biblioth. in Tübing., Frb. i. B. 1890) in Tübingen, der in Aristoteles die höchste Vollendung des menschlichen Geistes erblickte, auf die Interpretation von dessen Schriften grossen Fleiss verwandte und mit P. Ramus in heftigen Streit gerieth, David Chytraeus in Rostock, Victorin Strigel, dem Schüler Melanchthons in Jena, Phil. Scherbius (gest. 1605 in Altorf), Cornelius Martini (1568—1621) in Helmstädt, wo nach den Statuten die Schriften des Aristoteles und Melanchthons für den philosophischen Unterricht gebraucht werden mussten, Jacob Martini (1570—1649) in Wittenberg, Christ. Scheibler in Giessen (gest. 1653), Daniel Stahl in Jena (gest. 1656) etc. Nur wenig beschränkt wurde der Aristotelismus durch den Ramismus, dem manche sich vollständig hingaben, andere wenigstens Concessionen machten (s. unt. § 6). Doch fanden sich, abgesehen von den Ramisten, einzelne Gegner des Aristoteles, die Luthers anfängliche Polemik wieder aufnahmen, wie namentlich Nicol. Taurellus (s. unt. § 6). Sollte aber das Motiv der Befreiung des Geistes von jeder äusseren, ungeistigen Macht und seiner positiven Erfüllung mit dem höchsten Wahrheitsgehalte auf allen Gebieten seines Lebens zur vollen Geltung gelangen, so bedurfte es einer Verallgemeinerung und Vertiefung des protestantischen Principis, die daselbe über die bloss religiöse Sphäre hinausführte und auch innerhalb dieser selbst die ihm hier noch anhaftenden Schranken, die je länger je mehr die reformatorische Bewegung hemmten und fälschten, aufhob, und dieser Fortgang konnte sich nicht durch eine blosse immanente Entwicklung der historischen Anfänge des kirchlichen Protestantismus, sondern nur durch das Mithinzutreten anderer Momente vollziehen. Neben diesem reinen Aristotelismus fand freilich bald eine neue katholische Scholastik (s. folgenden §) auch auf protestantischen Universitäten ihre Anhänger. Ueber die holländischen Scholastiker s. weiter unten bei Spinoza.

Hier mag auch der Engländer Everard Digby (etwa 1550 geb.) genannt werden, der freilich nicht eigentlich Aristoteliker, sondern mehr Eklektiker war, indem er aristotelische und neuplatonische Lehren mit Scholastik und Kabbalistik in sehr unkritischer Weise verband. Er brachte zuerst neuplatonische Lehren nach England, ist aber sonst in mancher Beziehung Vorgänger Fr. Bacons. Sein Hauptwerk ist *Theoria analytica, viam ad monarchiam totius philosophiae et reliquarum scientiarum demonstrans, nec non primorum postremorumque philosophorum mysteria arcanaque dogmata demonstrans*, Lond. 1579 (vgl. über ihn die ob. S. 4 genannte Abhandl. v. J. Freudenthal).

§ 5. Hatte es auch beim Ausgang des Mittelalters den Anschein, als wäre mit dem entschiedenen Nominalismus und durch die Reformation die Bedeutung der Scholastik erschöpft, so war die thomistische

Form der Scholastik doch keineswegs erloschen, ja sie erhielt bald nach der Reformation wieder neues Leben namentlich in Spanien, wo die Universitäten Salamanca und Coimbra dem aristotelischen Thomismus zu grossem Ansehen und Einfluss verhalfen. Auch die scotistische Richtung fand noch ihre Vertreter. Unter diesen neuen Scholastikern ragt besonders hervor der Jesuit Franz Suarez, dessen Darstellung in seinen philosophischen Werken eine systematisch wohlgeordnete ist und sich durch Klarheit auszeichnet. So machte sich dem protestantischen Peripateticismus gegenüber der scholastische unter den Katholiken wieder geltend und ist auch nicht ohne Einwirkung auf das selbständige Philosophiren der neueren Zeit geblieben.

Vgl. Jac. Brucker, *Hist. crit. philosophiae*, IV, 1, cap. 2: *De philosophis Aristotelico-Scholasticis recentioribus*.

Die Werke der Jesuiten s. b. Augustin et Alois de Backer, *Bibliothèque des Ecrivains de la compagnie de Jésus*, 5 Bde., Liège, 1852 ff., die Werke des Suarez sind in 23 Folibänden, Vened. 1740—1751 erschienen, zwei neue Pariser Ausgaben seit 1856. *Metaphysicarum disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur*, P. I u. II, zuerst Salamanca 1597, auch Mainz 1600, 1605, 1614, 1690, und sonst. In der Venediger Ausgabe füllen sie Tom. 22 u. 23. Ueber ihn u. über diese ganze Scholastik sowie über ihre Nachwirkungen Karl Werner, *Frz. S. u. d. Scholastik der letzten Jahrhunderte*, 2 Bde., Regensb. 1861, auch Stöckl in dem S. 2 angef. Werke.

Schon der Dominicaner Franc. de Vittoria (1480—1556) u. Dominicus Soto, der Beichtvater Kaiser Karls V. (gest. 1560), wirkten für den Thomismus. Bei den Jesuiten, die sich zunächst praktische Zwecke vorgesetzt hatten und ihnen nachgingen, wurde durch die Polemik gegen die Protestanten die gelehrte, auch die philosophische, Arbeit, namentlich das Studium und die Erklärung des Aristoteles, hervorgebracht und gefördert, wobei man meist auf Thomas zurückging, ohne sich doch sklavisch an ihn zu halten. Auch nöthigten die zwei sehr einflussreichen Collegien in Rom, das Collegium Romanum u. Germanicum, beide von Ignatius selbst gegründet, zur wissenschaftlichen Beschäftigung. Bereits der erste Lehrer des Collegium Germanicum, der Franzose Frusius oder Desfreux, schrieb *Assertiones theologicae tam ad P. I. Divi Thomae Aquinatis spectantes, tam vero ad omnes libros V. et N. T.*, Romae 1554. Mehr im Zusammenhang, sich aber doch nicht weit entfernt von der Weise der alten Scholastik, behandelte dialektische und ethische Fragen der Spanier Jac. Ledesma (gest. 1575): *De dialectica eiusque tradendi methodo, Quaestiones controversae adversus haereticos, Ethice seu philosophia et theologia de moribus*. In dieser Richtung schritt weiter fort der berühmte Franc. Toletus, geb. 1532 zu Cordova, gest. 1596, der, seit 1558 Jesuit, nach Rom geschickt wurde, um aristotelisch-scholastische Philosophie und später thomistische Theologie zu lesen, daselbst päpstlicher Hofprediger und schliesslich Cardinal wurde. Er schrieb ausser theologischen Werken u. A.: *Introductio in dialecticam Aristotelis, Commentaria una cum quaestionibus in VIII ll. Aristotelis de anima*. Berühmt sind die Commentare zu einer Reihe von Schriften des Aristoteles von dem Collegium Conimbricense (Coimbra) herausgegeben unter dem Titel: *Commentarii collegii Conimbricensis societatis Jesu in etc.* Betheilligt waren an diesem Werke namentlich Petr. Fouseca (gest. 1599) u. Emanuel Goes (gest. 1593).

Alle diese und die gleichzeitigen Aristoteliker überragte Franz Suarez, der 1548 in Granada von vornehmen Eltern geboren war, zuerst in Salamanca Rechtswissenschaften studirte, dann, in den Jesuitenorden aufgenommen, sich eifrigst mit Theologie und Philosophie beschäftigte. Als Lehrer wirkte er in Segovia, Rom, Alcalá, Salamanca, zuletzt längere Zeit in Coimbra und starb 1617 in Lissabon, wohin er gegangen war, um ganz den frommen Betrachtungen und den Wissenschaften leben zu können. Er wird als Muster eines strengen, heiligen Lebenswandels gerühmt, auch soll er öfter der Zeit und der Welt entrückt worden sein. Als Schriftsteller entwickelte er eine ausserordentliche Fruchtbarkeit, auch wurden seine Werke sehr viel gebraucht, wenigstens erschienen sie zum Theil in einer Reihe von Auflagen auch in Deutschland. Auf die Philosophie beziehen sich besonders die Bücher *de anima* und seine *Disputationes metaphysicae*, ein gross angelegtes Werk, das sich zwar in viele metaphysische Spitzfindigkeiten nach Art der alten Scholastik weitläufig einlässt, aber durch grössere Leichtigkeit der Behandlung gegen die frühere Weise vorthellhaft absticht und in der ganzen Anlage sowie in dem Aufbau einen Fortschritt aufweist. Während z. B. Johannes Versor (gest. etwa 1485 zu Cöln) noch in seinen zahlreichen ausführlichen Commentaren zu Aristoteles, die viel studirt wurden, in der trockensten Weise nach dem jeweilig angeführten Text des Aristoteles seine Erklärungen ganz regelmässig mit Fragen beginnt, dann *Scienda*, hierauf *Conclusiones* folgen lässt, woran sich wieder *Dubitaciones* anschliessen, giebt Suarez doch ein ziemlich abgerundetes System in 54 *Disputationes*, die wiederum in *Sectiones* zerfallen, ohne dabei die Ordnung der aristotelischen *Metaphysik* einzuhalten und ohne den aristotelischen Text jeweilig voranzustellen. Zu Anfang bringt er freilich eine Angabe des Inhalts der einzelnen Capitel der aristotelischen *Metaphysik*, indem er zugleich die Stellen seiner *Disputationes* bezeichnet, wo die betreffenden Lehren des Aristoteles behandelt werden, damit man sein Werk zum Verständnis der aristotelischen *Metaphysik* gebrauchen könne. Reiner Scholastiker ist er insofern, als er immer im Auge haben will, dass seine Philosophie christlich und eine Dienerin der heiligen Theologie sein müsse (*nostram philosophiam debere Christianam esse ac divinae theologiae ministrantem*), und als er es offen anspricht, dass er solchen Ansichten sich besonders zuneigen wolle, die der Frömmigkeit und der offenbaren Religion mehr zu dienen schienen. Zugleich zeigt Suarez eine grosse Gelehrsamkeit, indem er Aristoteles und seine Commentatoren Alexander von Aphrodisias, Averroës, Avicenna, ferner Platon, Cicero u. A., die *Patristiker*, sowie neben Thomas eine Menge früherer Scholastiker citirt, deren Ansichten vorführt und sich mit ihnen auseinandersetzt, so dass man in die scholastischen Controversen durch ihn gründlich eingeführt wird.

Die erste *Disputatio* handelt *de natura primae philosophiae seu metaphysicae* und bezeichnet als deren Gegenstand *ens quale ens reale*, und zwar nach allen Möglichkeiten seiner Existenz: als geistiges und körperliches, als unerschaffenes und geschaffenes; das *ens* wird weiterhin nach seinen *passiones* besprochen, wobei der Satz, der von Thomas an (s. Grundr. II, S. 239) bis in das vorige Jahrhundert eine Rolle spielte, auch in der protestantischen Philosophie, besonders genau erörtert wird: *Quodlibet ens est unum, verum, bonum*, womit die transcendentale Eigenschaften, die über alles *Praedicamentale* hinausgehen, angegeben sind. Die transcendentale Einheit des Seienden ist eine individuelle, formale und universelle: individuelle Wesen giebt es in der Wirklichkeit, die numerisch eins sind; die formelle Einheit geht auf die Wesenheit jedes einzelnen Dinges und kommt nicht etwa der Mehrheit einer *Species* oder Gattung gemeinsam zu; die universelle ist allerdings nur ein Werk des Verstandes, aber auf Grund

der Einorleiheit des Wesens einer Mehrheit von Dingen. Die transcendente Wahrheit ist die Intelligibilität des Seienden als mit seinem Wesen unlöslich verbunden, und zwar in Beziehung auf den geschaffenen Verstand wie auf den göttlichen. Die dritte transcendente Bestimmung, das Gute, drückt die Vollkommenheit eines Dinges in sich aus, zugleich aber auch, dass es eben wegen dieser Vollkommenheit mit allen anderen Dingen zusammenstimmt.

Auf diese Untersuchung folgt die Erörterung der letzten oder höchsten Ursachen, indem danach überhaupt nicht gefragt werden soll, ob es eine Ursache, z. B. eine wirkende, gebe, weil nichts an sich schon bekannter sei. Es werden vier Ursachen, wie auch sonst gewöhnlich, angenommen: *causa materialis, formalis, efficiens, finalis*. Eine materielle Ursache giebt es nur für materielle Dinge, welchen die erste Materie zu Grunde liegt; substantielle Formen als Ursachen sollen namentlich durch den Hinweis auf die menschliche Seele erwiesen werden, die die substantielle Form des Leibes sei. Diese beiden ersten Arten sind innerliche Ursachen, die beiden letzten äusserliche (*extrinsecue, nicht intrinsecue*). Die wirkende Ursache theilt sich nicht selbst, *sum proprium et individuum esse, der Wirkung mit, sondern aliud realiter profluens et manans a tali causa media actione*. Sie muss aber, wenn sie nicht blind wirken soll, eines anderen wegen wirken, und so hängt die Wirkung von einem anderen ab, dessenwegen sie geschieht, das ist der Zweck.

Hiermit kommt Suarez auf Gott, welcher der höchste und letzte Zweck ist, auf den alle anderen Zwecke bezogen werden, da eine unendliche Reihe von Zwecken nicht möglich ist. Gottes Dasein ist erweislich. Schon durch die richtige und nothwendige Eintheilung des Seins als solchen in unendliches und endliches, ferner durch die *in ens a se* und *ens ab alio, in ens increatum* und *ens creatum*, ergiebt sich das Sein Gottes als beweisbar. Was soll aber als Mittelglied dafür gebraucht werden? Eine physikalische Beweisführung aus dem Satze: *Omne quod movetur ab alio movetur*, genügt nicht, da der Satz selbst nicht sicher steht, auch aus ihm nicht die Existenz eines immateriellen Gottes folgt; so muss der metaphysische Satz zu Grunde gelegt werden: *Omne quod fit, ab alio fit*. Ein progressus in infinitum ist nicht möglich, so muss es eine erste unerschaffene Ursache geben, d. h. Gott. In der 29. und 30. Disputatio wird dann *de primo et increato ente, an sit*, und *de primo ente seu Deo, quid sit*, gehandelt, indem nach Feststellung des Daseins und der Einheit Gottes auf die Eigenschaften Gottes sehr ausführlich eingegangen wird. Freilich kann Gott nicht mit dem natürlichen Licht erkannt werden, wie er an sich ist, auch können diese Attribute nicht alle a priori demonstrirt werden, weil wir nur durch seine Wirkungen zu seiner Erkenntniss gelangen können. Ist aber erst einmal aus den Wirkungen ein Attribut erkannt, so können wir andere a priori aus diesem erschliessen. Gott wird nun bestimmt als absolut vollkommen, als unendlich, als reine Actualität, *actus purus*, als absolut einfach u. s. w., bis dieser Abschnitt endet mit dem göttlichen Wissen, Willen und Können, wobei auch die Frage behandelt wird, ob der göttliche Wille durch den göttlichen Verstand determinirt werde; eine absolute Determination, so dass der Act gar nicht unterlassen werden könnte, soll nicht stattfinden, da sonst die Willensfreiheit aufgehoben wäre. Es folgt hierauf die Behandlung des endlichen Seienden: *De essentia entis finiti ut tale est et illius esse eorumque distinctione, de divisione entis creati in substantiam et accidens*, und die Bestimmung dieses Seienden, d. h. Erörterung der Kategorien.

In der Seelenlehre schliesst sich Suarez auch meist an Thomas an; schon in der Definition der Seele, sodann in der Unterscheidung der vegetativen,

sensitiven und intellectiven Seele. Sowohl durch Glaubens- als Verunftgründe kann dargethan werden, dass sie eine geistige Substanz ist, zugleich ist sie als solche einfach und unsterblich. Ausser diesem metaphysischen giebt es noch moralische Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, die hergenommen sind von der Forderung des Ausgleichs zwischen Tugend und Belohnung, Laster und Strafe, der in diesem Leben nicht durchweg gefunden wird, von dem Streben nach Glückseligkeit, das in dem irdischen Leben auch nicht vollkommen erfüllt wird, von dem natürlichen Streben des Menschen nach Immersein, das unmöglich ganz nichtig sein kann. Von dem Wesen der Seele sind ihre Vermögen verschieden, es steht da neben den äusseren Sinnen der innere Sinn, durch welchen die äusseren Wahrnehmungen sinnliche Erkenntniss werden, und der nach seinen verschiedenen Richtungen Gemeinsinn, Phantasie, Gedächtniss genannt wird. Bei den sensitiven Functionen spielen die aus dem Blute erzeugten Lebensgeister eine Rolle. Höher als diese sinnlichen Thätigkeiten steht der Intellect, der sowohl ein potentieller als ein actualer ist und sich auf das Uebersinnliche, Ewige, auf die Wesenheit der Dinge, das Allgemeine richtet. Ausserdem unterscheidet Suarez noch zwischen theoretischem und praktischem Erkennen. Wie ein doppeltes Erkenntnissvermögen giebt es auch doppeltes Begehungsvermögen, ein niederes und ein höheres, ein sinnliches und ein intellectives, von denen das erstere auf das sinnlich Gute, das letztere auf das geistig Gute geht. Der Wille ist frei, d. h. er wird weder von aussen noch von innen mit Nothwendigkeit bestimmt. Die Tugenden theilen sich in intellectuelle und moralische, die ersteren gehen auf das Verum, die letzteren auf das Bonum. — Der Gesetzes- und Rechtslehre hat Suarez ein eigenes Werk *De legibus* gewidmet.

Neben und nach Suarez seien noch von derselben Richtung hier genannt: Gabriel Vasquez, bedeutender Lehrer an der Academia Complutensis (gest. 1604, *Disquisitiones metaphysicae*), nicht zu verwechseln mit dem Cistercienser Marsilius Vasquez (gest. 1611), der einen grossen Commentar zur ganzen Philosophie des Aristoteles und einen zu dessen Ethik geschrieben hat, Paulus Vallius (gest. 1622) B. Pereira, Peter Hurtado de Mendoza.

Die scholastische Gelehrsamkeit setzte sich auf katholischen wie auf protestantischen Universitäten fest: Wir finden Aeusserungen und Klagen darüber in Schriften von Burgersdijck, Heereboord (1654) n. A.; Heereboord nennt den Suarez geradezu *omnium metaphysicorum papa atque princeps* und meint, alle kürzeren und geordneter geschriebenen Methaphysiken der damaligen Zeit seien aus ihm genommen (s. Freudenthal, Spinoza und die Scholastik, S. 91 ff.); wir wissen, dass z. B. Jungius in Rostock Anfang des 17. Jahrhunderts die Metaphysik des Suarez fleissig studirte und die scholastische Philosophie nach diesem bei Slekerus hörte. Bis Ende des erwähnten Jahrhunderts scheint sich Suarez auf manchen deutschen Universitäten desselben Ansehens erfreut zu haben, das früher Melancthon genoss (Gulrauer, Jungius, Seite 12 f.), woraus es erklärlich ist, dass gar Manches aus seinen und verwandten Lehren in die neuere Philosophie geflossen ist. Einer der Neuesten, der Suarez noch schätzt, ist Schopenhauer, der ihn öfter nennt, seine *Disputationes metaphysicae* als das „wahre Compendium“ der Scholastik bezeichnet und von ihm öfter den Satz citirt: *Causa finalis movet non secundum eum esse reale sed secundum esse cognitum*.

Ueber die Staatslehre der Jesuiten, namentlich Bellarmin, s. § 8.

§ 6. Den scholastischen Aristoteles bekämpfte der Spanier Johannes Ludovicus Vives, der in der Metaphysik sich an die wirkliche Lehre des Aristoteles zwar noch anschloss, auf ethischem Gebiete sich

jedoch mehr dem Platonismus und Stoicismus näherte, im Ganzen aber, und namentlich in der Psychologie, eine die Traditionen des Alterthums verlassende Erfahrungswissenschaft anstrebte und so mit dieser neuen Methode die selbständige philosophische Forschung vertrat. In ähnlicher Weise betonte Marius Nizolius die Erfahrung und den Weg der Induction, indem er schon an neuere Empiristen hierbei erinnert, und hob ferner gegenüber der Metaphysik die Rhetorik hervor. An Vives hat sich vielfach angelehnt der heftige Feind des Aristoteles Petrus Ramus, der den Versuch zu einem selbständigen System der Philosophie machte und, namentlich für seine Logik, zahlreiche Anhänger fand, so dass sich eine Schule der „Ramusisten“ bildete. — Diese drei wollten alles Sachliche aus der Logik entfernt haben.

Vielleicht war durch Ramus Nicolaus Taurellus beeinflusst, der, von der Voraussetzung ausgehend, dass Philosophie und Theologie sich nicht widersprechen dürften, selbständig eine Philosophie als Grundlage für die Theologie zu finden suchte.

Die Werke des Ludovicus Vives sind in 2 Foliobänden 1555 zu Basel erschienen mit einer Dedicationschrift von Ulr. Coccius, in 8 Foliobänden sind sie von Don Gregor Majans herausgegeben, Valencia 1782—1790. Im 1. Bande dieser letzteren Ausgabe findet sich eine vom Editor verfasste vita Vivis. Das Hauptwerk Vives' de disciplinis erschien zuerst 1531 zu Brügge, in demselben Jahre auch zu Antwerpen, später öfter gedruckt. Vergl. über ihn Schaumann, de L. Vive, Halae 1792, A. J. Namoire, Mémoire sur la vie et les écrits de Jean Louis Vives, in: Mémoires couronnés par l'ac. royale des sc. et des belles L. de Bruxelles, T. XV, prem. partie, Brux. 1841, F. A. Lange in d. Encyclopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens, herausg. von K. A. Schmid, B. 9, S. 737—814, B. Pade, d. Affectenl. d. Joh. Ludw. Vives, Diss., Münster 1894. Ueber Nizolius handelt H. Ritter in seiner Gesch. d. Ph. IX, S. 445—471, am ausführlichsten, M. Glossner, Nicolaus v. Cusa u. N. Nizolius als Vorläufer der neuer. Philosophie, Münster 1891 (vorher unter etwas anderem Titel im Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol.). Die Schriften des Nizolius s. im Text.

Eine Gesamtausgabe der Schriften des Ramus giebt es nicht. Ueber ihn handeln Ch. Waddington, de P. Rami, vita, scriptis, philosophia, Paris 1849. Ders., Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions, Paris 1855 (in diesen beiden Monographien finden sich Register der 50 Schriften des Ramus). Charles Desmaze, P. R., professeur au Collège de France, sa vie, ses écrits, sa mort, Paris 1864. M. Cantor, Petrus Ramus, ein wiss. Märtyrer des 16. Jahrh., in: Gelzer's prot. Monatsbl. Bd. 30, 1867, S. 129—142. W. Schmitz, P. R. als Schulmann, in: N. Jahrb. f. Philol. u. Päd. Bd. 98, 1868, S. 567—574 u. als Anh. in seiner Schrift: Francisc. Fabric. Marcoduranaus, Köln 1871. Benj. Chagnard, Ramus et ses opinions religieuses, Strassburg 1869. K. Prantl, üb. Petr. Ramus, in: Sitzungsber. d. Kgl. bayer. Akademie der Wissenschaften, Philos. phil.-hist. Cl. 1878, S. 157 ff. P. Lobstein, P. Ramus als Theologe, Strassburg 1878. Geo. Voigt, Ueb. d. Ramismus d. Universit. Leipzig, Ber. d. Sächs. Gesellsch. d. W. 1888, 2. S. 31—62. Schriften seines Gegners Carpentarius sind: Animadversiones in II. III institutionum dialecticarum Petri Rami, 1554, Descriptio universae naturae ex Aristotele, 1562, Orationes contra Ramum 1566, Platonis cum Aristotele in universa philosophia comparatio 1573.

Den Triumph der von dem Aristotelismus befreien, mit der Theologie harmonirenden Philosophie feiert Taurellus in der Schrift: Philosophiae triumphus, hoc est, metaphysica philosophandi methodus, qua divinitus inditis menti notitiis humanae rationes eo deducuntur, ut firmissimis inde constructis demonstrationibus aperte rei veritas elucescat et quae diu philosophorum sepulta fuit autoritate philosophia victrix erumpat; quaestionibus enim vel sexcentis ea, quibus cum revelata nobis veritate philosophia pugnare videbatur, adeo vere conciliantur, ut non fidei solum servire dicenda sit, sed

ejus esse fundamentum, Basil. 1573. Gegen Caesalpin ist seine Schrift gerichtet: *Alpes caesae, hoc est, Andreae Caesalpini Itali monstrosa et superba dogmata discussa, et excussa*, Francof. 1597. Eine polemische Schrift ist auch *Synopsis Arist. Metaphysices ad normam Christianae religionis explicatae, emendatae et completae*, Hanoviae 1596; *de mundo*, Ambergae 1603; *Uranologia*, Amb. 1603; *de rerum aeternitate*; *metaph. universalis partes quatuor*, in quibus placita Aristotelis, Valesii, Piccolominei, Caesalpini, societatis Conimbricensis aliorumque discutuntur, examinantur et refutantur, Marpurgi 1604 etc. Ueber Taurellus handeln insbesondere: Jac. Wilh. Feuerlin, *diss. Apolog. pro Nic. Taurello philosopho Altdorfino atheismi et deismi injuste accusato et ipsius Taurelli Synopsis Arist. metaphysices recusa cum annot. editoris Norimb.* 1734. F. X. Schmidt aus Schwarzenberg, *Nic. Taur., der erste deutsche Philosoph, aus den Quellen dargest.*, Erlangen 1860, n. Ausg. 1864.

Ueber Bovillus handelt insbesondere Jos. Dippel, *Versuch einer systemat. Darstell. der Philos. des C. B. nebst einem kurzen Lebensabriss*, Würzb. 1865.

Als Antischolastiker hat Joh. Ludovicus Vives, geb. zu Valencia 1492. von 1523 bis 1528 jedes Jahr einige Zeit in London sich aufhaltend, am Hofe beschäftigt, theilweise wahrscheinlich als Lehrer der Prinzessin Maria, geht zu Brügge gegen 1540, ein jüngerer Zeitgenosse und Freund des Erasmus, durch viele Schriften für eine auf die Erfahrung gegründete Wissenschaft kräftig gewirkt und kann als Vorläufer von Descartes und Fr. Bacon gelten. In einer kleinen Schrift aus dem Jahre 1518: *De initiis, sectis et laudibus philosophiae*, giebt er eine Uebersicht über die Geschichte der alten Philosophie, eine der ersten, die wir aus der neueren Zeit besitzen. In seiner Flugschrift gegen die Pseudodialektiker aus dem Jahre 1519 deckt er die Gebrechen der scholastischen Sophistik schonungslos auf. Nachdem er schon in dem *Dialogue Sapiens*, 1512, die einzelnen Wissenschaften in ihrer damaligen Verfassung streng gegeißelt, übt er eine scharfe und ausführlichere Kritik derselben in seinem gross angelegten encyclopädischen Werke: *De disciplinis*, 1531, dessen erster Theil die 7 Bücher *de causis corruptarum artium*, der zweite die 5 Bücher *de tradendis disciplinis* enthält. Als dritter Theil wird in den älteren Ausgaben noch eine Anzahl logischer und metaphysischer Abhandlungen bezeichnet, so die 3 BB. *de prima philosophia*, *de censura veri*, *de instrumento probabilitatis* u. a. Zunächst bringt er treffende allgemeine Bemerkungen über den Verfall der Wissenschaften, indem er besonders über den Mangel an Wahrheitssinn, über Hochmuth, Sucht nach dem Ruhme eines Erfinders, über die Dunkelheit in den Schriften der Alten, vor Allen des Aristoteles, klagt. Von den Kritiken der einzelnen Disciplinen ist hier hervorzuheben die der Dialektik, in welcher er die Verneinung von Logik und Metaphysik namentlich tadelt und den Gedanken einer formalen Logik klar und sicher durchführt. Bei der Besprechung der Naturwissenschaften, der Medicin und Mathematik verwirft er die Beschränkung auf Aristoteles und will an dessen Stelle selbständige Forschung, schweigende Betrachtung der Natur, an die Stelle der metaphysischen Erörterungen Beobachtung der Erscheinungen und Nachdenken über dieselben gesetzt wissen. Nur durch directe Untersuchung auf dem Wege des Experiments ist die Natur zu erkennen. Die echten Schüler des Aristoteles, lehrt er, befragen die Natur selbst, wie auch die Alten dies gethan haben. In der Metaphysik hält sich Vives viel an Aristoteles, lässt aber manche von diesem betonte Begriffe zurücktreten und stellt in den Mittelpunkt die Lehre von Gott und seiner Schöpfung, indem er freilich öfter die Unzulänglichkeit des menschlichen Geistes für die Lösung dieser Probleme hervorhebt und die theoretischen Beweise für das Dasein Gottes sowie auch für die Unsterblichkeit der Seele nicht hochschätzt, dagegen auf das sittliche Bedürfniss in beiden Beziehungen schon bestimmt hinweist. In der Ethik nimmt er die aristotelische Lehre von der Glückseligkeit und deren Inhalt nicht an, zieht im Gegensatz zu ihr die sokratisch-platonische und stoische

vor, die auch nach seiner Ansicht mit dem Christenthum näher verwandt sind. Wichtig sind noch seine 3 Bücher *de anima et vita*, 1539, in denen er es tadelt, dass man sich in der Lehre von der Seele bisher mit dem begnüge, was das Alterthum biete. Um nun weiter zu kommen benutzt er, zum Theil mit Erfolg, die eigene Beobachtung. Nicht was die Seele sei, solle man zu erforschen suchen, sondern welche Eigenschaften sie habe und wie sie wirke. Er wird in Folge dieser Principien und der Durchführung derselben in dieser Schrift nicht mit Unrecht von Alb. Lange als Vater der neueren empirischen Psychologie bezeichnet. — Aus seinen Schriften haben Viele geschöpft, ohne ihn zu nennen, namentlich ist Fr. Bacon in Manchem von ihm abhängig.

Marius Nizolius aus Bersello, geb. 1498, lehrte zuerst in Parma, dann an der Universität zu Sabbioneta, wo er 1576 starb. Er hat die Scholastik bekämpft in seinem *Thesaurus Ciceronianus* und besonders in seinem *Antibarbarus sive de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos*, Parm. 1553, den G. W. Leibniz hochgeschätzt und deshalb Francof. 1670, auch 1674 wieder herausgegeben hat. Nizolius stellt in Abrede, dass wir unter den Alten einen sicheren Führer in der Philosophie haben. Die Schriften des Aristoteles besitzen wir nur in fragmentarischer und nicht in der echten Gestalt, und deshalb eifert Nizolius gegen die Schule der Peripatetiker. Den Cicero hält er für zu skeptisch. Die Rhetorik ist ihm die allgemeine Wissenschaft, welche die Fähigkeit giebt, über Alles zu urtheilen, die übrigen Wissenschaften liefern ihr den Inhalt für ihre Formen. Die Philosophie, die es mit dem Stoffe zu thun hat, ist theils Physik, theils Politik, die Metaphysik ist nichts als Dichtung. Er vertritt die nominalistische Doctrin, dass nur die Individuen wirkliche Substanzen, die Arten und Gattungen aber subjective Zusammenfassungen seien: *Nostra universa, ut sunt a natura facta sine ulla abstractione, nihil aliud esse dicimus, nisi omnia singularia unius cuiuslibet generis simul comprehensa*. Seine neue Methode nennt er *comprehensio*; sie ist *actio quaedam sive operatio intellectus, qua mens hominis singularia omnia sui cuiusque generis simul et semel comprehendit*. Alle Erkenntniss muss aber von der Wahrnehmung ausgehen, die allein unmittelbare Gewissheit hat.

Nicht bloss die Scholastik, sondern auch die dialektische Doctrin des Aristoteles selbst ist von Petrus Ramus (Pierre de la Ramée) bekämpft worden, der, geb. 1515 in Vermandois, zum Calvinismus übertrat und in der Bartholomäusnacht 1572, wahrscheinlich auf Anstiften seines scholastischen Gegners Charpentier (Jacobus Carpentarius), ermordet wurde. Zu Paris hatte er lange Zeit gelehrt, einige Jahre sich auch in Deutschland aufgehalten, namentlich in Heidelberg, wo er Vorlesungen über Cicero mit grossem Beifall hielt, aber daran gehindert wurde, seine Dialektik vorzutragen. In den *Animadversiones in dialecticam Aristotelis*, Paris 1534 u. ö., warf er der Logik des Aristoteles vor, dass dieselbe die dem menschlichen Geiste eingeborene Logik nicht treu darstelle, sondern diese vielmehr durch Künste der Scholastik verdürbe. Hieran schloss sich der wenig bedeutende Versuch einer verbesserten Logik in den *Institutiones dial.*, Par. 1543, indem er, an Cicero (und Quintilian) anknüpfend, die Logik mit der Rhetorik vereinigt und diese Wissenschaft „*ars disserendi*“ nennt, was schon durch die sokratisch-platonische Bezeichnung „Dialektik“ wiedergegeben sei. Der erste Theil (de *inventione*) umfasst die Lehre von dem Begriff und der Definition, der zweite (de *iudicio*) — daher *Secunda Petri* gleich Urtheilskraft, z. B. noch bei Kant — die Lehren vom Urtheil, vom Schluss und von der Methode. Diese Reihenfolge ist dann von den Logikern bis auf die Gegenwart meist beibehalten worden. Will man sich über eine Frage klar werden, so ist

zuerst Erfindung nöthig, d. h. man muss einen Grund suchen, aus dem man die Frage lösen kann, sodann Urtheil, d. h. man hat den Beweis für den Satz zu bilden. Um die Erfindung zu erleichtern werden Gemeinplätze aufgestellt, loci, aus welchen man Beweisgründe entnehmen kann. Die hauptsächlichsten derselben sind die Division und Definition. Bei dem Urtheil werden drei Stufen unterschieden: 1) der Syllogismus, bei dem es darauf ankommt, den Grund mit einer Frage so zu verbinden, dass daraus Wahrheit oder Falschheit des Satzes folgt; 2) das System, indem eine Kette von Schlüssen gebildet und eine Anordnung miteinander zusammenhängender Lehrsätze getroffen wird; 3) es werden die Wissenschaften alle auf Gott bezogen, zu dem wir uns aus dem Sinnlichen erheben, und so kommen wir zur Kenntniss der Idee. Ramus stützt sich hier, freilich nur sehr äusserlich, auf Platon, den er weit über Aristoteles stellt. Auch auf physikalischem und metaphysischem Gebiet bestritt er den Aristoteles in seinen *Scholarum physic. ll. octo, Par. 1565*, und seinen *Scholarum metaphys. ll. quatuordecim, Par. 1566*. Ramus wechselte übrigens seine Ansichten. Während er in jugendlichem Eifer bei seiner Magisterpromotion im J. 1536 den Satz als These aufgestellt hatte: *Quaecunque ab Aristotele dicta sunt, commenticia sunt*, schrieb er gegen Ende seines Lebens eine *Defensio pro Aristotele adversus Jacobum Schecium*, in der er behauptet, der einzig wahre Aristoteliker zu sein, und zeigt in den 1569 erschienenen *Scholae dialecticae* eine grosse Bewunderung für Aristoteles, behauptet freilich immer noch wie früher, die in dem *Organon* zusammengefassten Schriften seien nicht echt. Melanchthon sagte, wenn ein Gallus quidam behaupte, von den dialektischen Schriften des Aristoteles seien nur Trümmer vorhanden, *illum hoc suo somnio delectari sinamus*.

Die Logiker schieden sich lange Zeit in Ramisten und Antiramisten. Begünstigt wurden die ramistischen Lehren durch den bekannten Pädagogen Johannes Sturm in Strassburg (1507—1589), und namentlich traten für sie in Deutschland ein zwei Schüler des Ramus: Thomas Freigius, Professor in Altorf (gest. 1583), und Franz Fabricius, Rector des Düsseldorfer Gymnasiums (gest. 1573), so dass es bald auf fast allen deutschen Universitäten Ramisten gab, obwohl die neue Lehre auf manchen, z. B. in Leipzig, Wittenberg, Helmstädt, verboten wurde. In Leipzig gerieth der Magister und Professor Joh. Cramer, der ramistische Lehre vortrug, in langen ärgerlichen Streit mit der Facultät darüber, sollte seiner Professur entsetzt werden, behielt aber dieselbe auf Befehl des Kurfürsten, nur unter der Bedingung, dass er die *conclusiones*, darüber der Streit entstanden, ferner nicht auziehen solle. Nach dem Weggange Cramers im J. 1592 wurde von den kurfürstlichen Visitatoren ein förmliches Verbot des Ramismus ausgesprochen. Als Anhänger desselben sind noch zu nennen Ad. Scribonius und Andomar Talaeus. Unter den Antiramisten zeichneten sich neben Carpentarius aus: Nic. Frischlin und die schon genannten Aristoteliker Corn. Martini, Schegk und Scherb. Eine Vermittelung zwischen der aristotelischen Dialektik, wie sie Melanchthon vertrat, und der des Ramus versuchten die Semiramisten, unter denen sich auszeichneten Joh. Hnr. Alstedt (1588—1638), längere Zeit Professor in Herborn, und Rud. Goclenius in Marburg (1547—1628), Verfasser einer Reihe logischer, psychologischer und ethischer Schriften, auch eines für die damalige Zeit brauchbaren *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperitur*, Francof. 1613. Die eine Art des Kettenschlusses hat von ihm ihren Namen.

In England führte den Ramismus ein Sir William Temple (1553—1626), Schüler und später heftiger Gegner Digbys. Ausser manchen Streitschriften gegen Anhänger des Aristoteles rühren von ihm her: *P. Rami dialecticae ll. duo*,

scholiis G. Tempelii Cantabrigiensis illustrati, Cambridge 1584, Frankf. 1591 u. 1595. Siehe über ihn die ob. S. 4 angeführte Abhandlung von Freudenthal.

In protestantisch-kirchlichem Sinne hat Nicolaus Taurellus (geb. 1547 zu Mömpelgard, gest. zu Altdorf 1606) nicht nur den averroistischen Aristotelismus und Pantheismus des Caesalpin, sondern den Aristotelismus überhaupt und jegliche menschliche Autorität in der Philosophie bekämpft („maximam philosophiae maculam inuissit auctoritas“) und ein neues Lehrgebäude aufzuführen unternommen, in welchem zwischen der philosophischen und theologischen Wahrheit kein Widerstreit sein soll. Taurellus will nicht, während er christlich glaubt, heidnisch denken, nicht Christo den Glauben, dem Aristoteles aber die Einsicht verdanken. Er hält dafür, ohne den Sündenfall würde die Philosophie genügen (dicam uno verbo quod res est: si peccatum non esset, sola viginisset philosophia), in Folge des Sündenfalls aber ward die Offenbarung erforderlich, welche unsere philosophische Erkenntniß durch das, was den Stand der Gnade betrifft, ergänzt. Das Sittengesetz erhalten wir durch die Vernunft, aber wir erfahren durch sie nichts über die Heilsabsichten Gottes, da muss die Offenbarung mit der Lehre von der Gnade und Erlösung eintreten. Die Lehre von der zeitlichen Entstehung der (in Atome gegliederten) Welt (im Gegensatz zu der Annahme einer Schöpfung der Welt von der Ewigkeit her), wie auch das Dogma der Trinität sieht Taurellus nicht (mit den Aristotelikern) als bloss geoffenbarte und theologische, sondern (mit Platonikern) als auch philosophisch begründbare Sätze an. Gott hat die Welt so geordnet, dass sie einen gesetzmässigen Gang einhält: der Schöpfer braucht nicht im Einzelnen wieder einzugreifen, sondern das Uhrwerk läuft zufolge der ursprünglichen Einrichtung ab. Nicht die Erkenntniß, sondern die Liebe zu Gott ist das höchste zu erstrebende Ziel des Menschen. — Das Christenthum des Taurellus knüpft sich übrigens an die Fundamentaldogmen: er will nicht Lutheraner, noch Calvinist, sondern Christ heissen. Die Ergreifung des Heils in Christo ist ihm Sache der menschlichen Freiheit. Die sich überzeugen, dass Christus für sie gestorben sei, werden selig, die Uebrigen auf ewig verdammt werden. Die Aristoteliker Schegk und dessen Schüler Scherbinus haben die peripatetische Doctrin gegen Taurellus, wie gegen Ramus, vertheidigt; Goelenius dagegen war ihm günstig gesinnt. Im Allgemeinen fand Taurellus bei seinen Zeitgenossen wenig Anklang. Leibniz hat ihn als geistvollen Denker, dem er sich in Manchem verwandt fühlte, hochgeschätzt und mit Scaliger, dem scharfsinnigen Bestreiter des Cardanus, verglichen.

Im katholisch-kirchlichen Sinne hatte, an Nicolaus Cusanus anknüpfend, der auch als Mathematiker nicht unbedeutende Carolus Bovillus (Charles Bouillé, geb. um 1470 oder 1475 zu Sancourt in der Nähe von Amiens, gest. um 1553, ein unmittelbarer Schüler des Faber Stapulensis, s. o. § 3, S. 16) eine philosophisch-theologische Doctrin entwickelt.

§ 7. Nicht nur auf die classische Litteratur des vorchristlichen Alterthums und auf die biblischen Offenbarungsschriften ging der von der Scholastik unbefriedigte Geist der Neuzeit zurück; sondern er wandte sich auch, an die Wissenschaften des Alterthums anknüpfend, mehr und mehr einer selbständigen Erforschung der natürlichen und geistigen Wirklichkeit, wie auch einer von äusseren Normen unabhängigen sittlichen Selbstbestimmung zu. Auf den Gebieten der Mathematik und Mechanik, der Geographie und Astro-

nomie wurde die Wissenschaft der Alten zunächst wiederhergestellt, dann aber auch, theils in allmählichem Fortschritt, theils durch rasche und kühne Entdeckungen und Theorien wesentlich erweitert; an die gesicherten Ergebnisse der Forschung schlossen sich mannigfache, grossentheils phantastisch-tumultuarische, begeisterte Versuche einer auf dem Grunde der neuen Wissenschaft ruhenden Gottes- und Weltanschauung, welche vielfach Keime zu späteren, gereifteren Doctrinen enthielten. Mehr oder minder war die Naturphilosophie der Uebergangsperiode mit einer Theosophie verschmolzen, die sich zunächst an den Neuplatonismus und an die Kabbala anlehnte, allmählich aber, besonders auf dem Boden des Protestantismus, zu selbständigerer Gestaltung gelangte.

Noch mit der Scholastik verbunden, der kirchlichen Lehre nicht widerstreitend, aber auf der neuen Basis mathematischer und astronomischer Studien ruhend, erscheint die mit Theosophie verflochtene Naturphilosophie um die Mitte des 15. Jahrhunderts in Nicolaus Cusanus, der an den Platonismus und Pythagoreismus und auch an die Mystik Meister Eckharts anknüpft, die verschiedenen Richtungen und Strömungen, die später auseinandergingen, in sich vereinigt und einen pantheistischen Mysticismus vertritt, freilich auch von dualistisch-mystischen Elementen nicht frei ist. Aus ihm hat später Giordano Bruno Grundzüge seiner kühneren und freieren Doctrin entnommen. Im 16. und demnächst noch im 17. Jahrhundert wurde die mit Theosophie verschmolzene Naturphilosophie ausgebildet durch den Arzt Paracelsus, den Mathematiker und Astrologen Cardanus, durch den Gründer der naturforschenden Academia Consentina Bernardinus Telesius und seine Anhänger, durch den averroistischen Aristoteliker Andreas Caesalpinus, durch die antikirchlichen Freidenker Giordano Bruno und Lucilio Vanini und durch den gelehrten, kirchlich gesinnten Antiaristoteliker Thomas Campanella. Unter ihnen ist der bedeutendste Giordano Bruno (1548–1600), der manche Gedanken Späterer vorausgriff und für seine wissenschaftliche Ueberzeugung den Märtyrertod erlitt. Voll edelster Begeisterung für die Natur und die neuen naturwissenschaftlichen Gedanken, von heisser Liebe für das Ideale und das Unendliche erfüllt, sich aber doch vielfach an die griechische Philosophie, namentlich an Epikur, an die Stoiker und Neuplatoniker anlehnend, hat er die verschiedensten Elemente zu einem pantheistischen System aufgenommen, in welchem sich reiche dichterische Phantasie zeigt, die Gegensätze aber nicht zu voller Einheit verarbeitet sind. Auch der individualistischen Richtung suchte er gerecht zu werden.

Der durch seine Verdienste in der Physik mehr als durch die in der Philosophie bekannte Galileo Galilei leitete die Betrachtung

der ganzen Natur als eines Mechanismus ein, indem nur durch Quantitäten eine Erkenntniss möglich sein sollte. Auch auf die Methode der Forschung ist er nicht ohne Einfluss gewesen, indem er namentlich die Bedeutung des Experiments für den Process der Erkenntniss richtig erfasste und hervorhob. Seine Einwirkung auf gleichzeitige Philosophen wie auf die spätere Entwicklung der Philosophie ist nicht unbedeutend, so dass man ihn mit Recht zu denen zählte, welche die neuere Philosophie begründet haben.

Das religiöse Element prävalirt bei den protestantischen Theologen Schwenkfeldt und Valentin Weigel und bei dem Theosophen Jakob Böhme (1575—1624), zu dessen Anhängern H. More, John Pordage, Pierre Poiret und in neuerer Zeit St. Martin gehören, und an dessen Principien Baader und auch Schelling bei seinem Uebergang von der Naturphilosophie zur Theosophie sich angeschlossen haben.

Ueber mehrere Naturphilosophen der Uebergangsperiode handeln Thadd. Ans. Rixner und Thadd. Siber in ihren Beiträgen zur Geschichte der Physiologie im weiteren und engeren Sinne (Leben und Meinungen berühmter Physiker im 16. und 17. Jahrh.), 7 Hefte, Sulzbach 1819—1826. Kurd Lasswitz, d. Lehre v. d. Elementen während des Uebergangs v. d. scholast. Philosophie zur Corpusculartheorie, G. Pr., Gotha 1882. Vgl. die Schriften über die Gesch. der Naturwissenschaften. Alb. Errera, saggio sui precursori italiani (aus d. Atti del istituto veneto di scienze ecc. vol. XIX, ser. III), Ven. 1869. P. Ragnisco, della fortuna d. S. Tommaso nella Università di Padova durante il rinascimento, Padova 1893.

Die Werke des Nicolaus Cusanus sind schon im 15. Jahrh., vermuthlich zu Basel, dann durch Jacob Faber Stapulensis Par. 1514, ferner Bas. 1566 herausgegeben worden; eine deutsche Uebersetzung seiner wichtigsten Schriften hat F. A. Scharpf, Freiburg 1862 veröffentlicht. Ueber ihn handeln: Harzheim, Vita N. v. C., Trevir. 1730. F. A. Scharpf, der Card. N. v. C., Mainz 1843; d. Card. u. Bisch. N. v. C., als Reformator in Kirche, Reich und Phil. d. 15. Jahrh., Tüb. 1871. Fr. J. Clemens, Giordano Bruno und Nic. Cus., Bonn 1846. Joh. Martin Düx, der deutsche Card. N. v. C. und d. Kirche s. Zeit, Regensb. 1848. Rob. Zimmermann, der Card. Nic. Cusanus als Vorgänger Leibnizens, aus d. Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wiss. v. 1852 bes. abg., Wien 1852, auch in Zs. Stud. u. Kr., I, S. 61—83 wieder abgedr. Jäger, der Streit des Cardinals N. C. mit dem Herzoge Sigismund von Oesterreich, Innsbruck 1861. T. Stumpf, d. polit. Ideen des Nic. von Cues, Köln 1865. Vgl. Martini, das Hospital Cues und dessen Stifter, Trier 1841. Kraus, Verzeichn. d. Handschriften, die N. C. besass, in Naumanns Serapeum 1864, Heft 23 und 25, und 1865, Heft 2—7. Jos. Klein, über eine Hdschr. des Nic. v. Cues, Berl. 1866. Clem. Frid. Brockhaus, Nic. Cus. de concilio universalis potestate sententia, diss. inaug., Lips. 1867. L. Ferri, il cardinale N. di C. e la filosofia della religione, in: Nnova Antologia di scienze ecc. Anno VII, Vol. XX, 1872, 100—125. J. B. Liwicki, de cardinalis N. C. pantheismo, Diss. Münst. 1873. Storz, d. specul. Gotteslehre des N. C. in: Theol. Quartalschrift, Tüb. 1873, S. 1—57, 220—285. Schanz, d. astron. Anschauungen des N. v. C., Rottweil 1873. R. Eucken, Nicolaus v. Cues, in Philos. Monatsh. Bd. 14, 1878, S. 449—470, auch in d. Beiträgen z. G. d. n. Ph. Rich. Falckenberg, Grundzüge der Philos. des Nicol. Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der L. vom Erkennen (ein Theil davon vorher als Jenens. Habilitationsschr. erschienen), Bresl. 1880. J. Uibinger, Philosophie d. N. C., I.-D., Würzb. 1881; ders., die Gottesl. des N. C., Münster u. Paderborn 1888, im Anhang zum ersten Mal herausgeg. die Schr. des N. C. De non aliud; ders., die philos. Schriften des N. C., Ztschr. f. Ph., 103, 1893, S. 65—121; 105, 1894, S. 46—105 (Analyse der Schriften, Art u. Zeit ihrer Entstehung). Uib. unterscheidet zunächst: I. die grundlegenden Schriften 1440: 1. De docta ignorantia, 2. De coniecturis; II. d. kleinen Schriften der vierziger Jahre: 1. De quaerendo Deum, 1445, 2. De filiatione Dei, 1445, 3. De dato patris luminis, 1496, 4. De genesis, 1447, 5. Apologia doctae ignorantiae

1449; III. die Gespräche des Laien. 1450: De sapientia dialogi duo (dem ersten Gespräch sind der Hauptsache nach die dem Petrarca untergeschobenen zwei Gespräche über die wahre Weisheit entnommen), 2. De mente, 3. De staticis experimentis; IV. die symbolisirenden Schriften seit d. fünfziger Jahren, 1. De novissimis diebus, 1453, 2. De visione Dei, 1453, 3. De beryllo, 1458, De non aliud 1462; ders., zur Lebensgesch. des N. C., histor. Jahrb., 1893. M. Glossner, N. v. C. u. Marius Nizolius als Vorläufer der neuer. Philosophie, Münster 1891. G. Rossi, N. d. C. e la direzione monastica del rinascimento, Pisa 1894. S. auch Joh. Uibinger, der Begr. docta ignorantia in s. geschichtl. Entwickel., A. f. G. d. Ph. VIII, S. 1—32, 206—240.

Ueber Leonardo da Vinci s. Herm. Grothe, L. d. V. als Ingenieur u. Philosoph; von Prantl, L. d. V. in philosophischer Beziehung, in: Sitzungsber. d. königl. bayer. Ak. d. W., philos.-philol. Cl. 1885, S. 1—26; G. Séailles, L. da V., l'artiste et le savant, Par. 1892.

Die Werke des Paracelsus sind Bas. 1589, Strassb. 1616—1618, Genf 1658 erschienen. Ueber ihn handeln: J. J. Loos im 1. Bande der von Daub und Creuzer hrsg. Studien. Kurt Sprengel im 3. Theile s. Gesch. d. Physiol., Sulzb. 1819. M. B. Lessing, Par., sein Leb. und Denken, Berl. 1839. Emil Schmeisser, d. Medicin d. Par. im Zshg. mit s. Philos. dargest., I.-D., Berlin 1869. H. Mook, Th. P., Würzb. 1876. K. Eucken, des Par. Lehren v. d. Entwickelung, in: Philos. Monatsh., 1880. S. 321—338, auch in d. Beitr. z. G. d. n. Ph. Chr. Sigwart, Th. Parac., in: Kl. Schr. I, S. 25—48. R. Stanell, d. Zukunftsphilos. des Parac. als Grundlage einer Reform d. Medicin u. Naturwissenschaften, Wien 1884, vergl. denselb., Philosophie d. Künste, Lpz. 1886. E. Schubert und K. Sudhoff, Paracelsus-Forschungen, Frkf. a. M., H. I, 1887, H. II, 1889. K. Sudhoff, Vers. e. Krit. der Echtheit der paracelsisch. Schriften, I, Berl. 1894. F. Hartmann, the life of P. and substances of his teachings, Lond. 1887. Frz. Hartmann, Th. P. als Mystiker. Ein Vers., die in d. Schriften v. Th. P. verborgene Mystik durch d. Licht d. in d. Veden der Inder enthaltenen Weisheitslehren anschaul. z. machen, Lpz. 1894. Rob. Fludd, hist. macro- et microcosmi metaph., physica et technica, Oppenheim 1617. Philos. Mosaica, Gudae 1838. Bapt. Helmont, opera, Amst. 1648 u. ö. Franc. Merc. Helmont, opusc. philos., Amst. 1690. Vgl. über J. B. v. Helmont Rixner und Sibers Beitr. Heft VII. Spiess, H. s. System der Medicin, Frankf. 1840. M. Rommelaere, études sur J. B. Helmont, Brux. 1868. Joh. Marc. Marci a Kronland, idearum operatricium idea s. hypothesis et detectio illius occultae virtutis, quae semina foecundat et ex iisdem corpora organica producit, Prag 1634; philosophia vetus restituta: de mutationibus, quae in universo fiunt, de partium universi constitutione, de statu hominis secundum naturam et praeter naturam, de curatione morborum, Prag 1662. Ueber Marcus Marci handelt Guhrauer im XXI. Bde. der Fichteschen Zeitschr. für Ph., Halle 1852, S. 241—259.

Cardans Schrift de subtilitate erschien zuerst 1552, de varietate rerum 1556, die Arcana aeternitatis erst nach seinem Tode in der Sammlung seiner Werke: Hieronymi Cardani Mediolanensis opera omnia cura Caroli Sponii, Lugduni 1663. Die cardanische Regel zur Auflösung von Gleichungen des 3. Grades findet sich in der 1543 erschienenen Schrift: Ars magna s. de regulis algebraicis. Cardan hat eine Selbstbiographie verfasst, welche schon Bas. 1542, dann fortgeführt ebd. 1575 erschienen ist. Seine Naturphilosophie wird ausführlich dargestellt in den oben citirten Beitr. zur Gesch. der Physiol. von Rixner und Siber, Heft II. F. Buttrini, Girol. Cardano, Savona 1884. Tarozzi, Studi sulla Rinascenza Italiana. — I principi della natura secondo G. Cardano, Rivista di filos. scientif., Aprile 1891. G. Vidabi, saggio storico filosof. su Girol. C., Rivista ital. di filos., 1893. Scaligers gegen Cardans Schrift de subtilitate gerichtete Exercitationes exotericae erschienen Par. 1557; Cardan hat dagegen eine Apologia verfasst, die den späteren Ausgaben seiner Schrift de subtilitate beigelegt ist.

Von des Telesius Hauptwerke: de natura juxta propria principia sind zwei Bücher zuerst zu Rom 1565 erschienen, die ganze aus neun Büchern bestehende Schrift (die ersten vier Bücher dieser Ausgabe bestehen aus den früher edirten zwei Büchern) zu Neapel 1586, dann auch zu Genf 1588 zugleich mit Andr. Caesalpins Quaestiones peripateticae, einzelne Abhandlungen des Telesius sind in einer Sammlung zu Venedig erschienen. Ueber ihn und seine Naturphilos. handeln: Fr. Bacon, de principiis et originibus secundum fabulas cupidinis et coeli, s. de Parmenidibus et Telesii et praecipue Democriti philosophia tractata in fabula de Cupidine, in den Gesamtausg. der Werke B. s. C. Bartholmæus, de B. T., Paris 1830. Das 3. Heft der oben citirten Beiträge von Rixner u. Siber. F. Fiorentino, Bernardino T., ossia studi storici sull' idea della natura nel risorgimento italiano, 2 voll., Firenze 1872—1874. L. Ferri, la filos. della

not. e le doctrine di B. T., Torino 1873. K. Heiland, Erkenntnistheorie u. Ethik des B. T., Diss., Lpz. 1891.

Franciscus Patritius hat den Commentar des Philoponus über die Metaphysik des Aristoteles übersetzt, auch den Hermes Trismegistus und die Orakel des Zoroaster. Seine eigene Doctrin entwickelt er in der Schrift: *Nova de universis philosophia*, in qua Aristotelica methodo non per motum, sed per lucem et lumen ad primam causam ascenditur, deinde propria Patritii methodo tota in contemplationem venit divinitas. postremo methodo Platonica rerum universitas a conditore Deo deducitur, Ferr. 1591, Ven. 1593, Lond. 1611. Ueber ihn handeln Rixner und Siber im 4. Heft der oben cit. Beiträge.

Sebastian Basso, philos. natur. adv. Arist. libri duodecim, Par. 1621, auch ebd. 1649. S. üb. ihn K. Lasswitz, S. 46—55 des Artikels: Giordano Bruno u. d. Atomistik, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph. 8, 1884. C. G. Berigardus, Circuli Pisani seu de veterum et peripat. philosophia dialogi, Udin. 1643—1647, Par. 1661. Sennerti Epitome scientiae naturalis, Viteb. 1618, Physica hypomnemata, Viteb. 1636, opera omnia, Par. 1633, 1645, Venet. 1641, 1645, 1651, Lugduni 1650 u. ö. Vgl. K. Lasswitz, die Erneuerung der Atomistik in Deutschland durch D. S. und sein Zusammenhang mit Asklepiades von Bithynien, in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. P., 1879, S. 408—434. Ueber Caesalpinus s. G. Marchesini, La dottrina di A. Cesalpino, Rivista italiana di filos. 1891.

Unter den Schriften Giordano Brunos sind die, in welchen er zumeist sein System entwickelt, in italienischer Sprache verfasst: unter denselben ist die bedeutendste: *de la causa, principio ed uno*, Venet. (oder London) 1584, woraus F. H. Jacobi einen Auszug seiner Schrift üb. d. Lehre des Spinoza (Werke, Bd. IV, Abth. 1) beigefügt hat; deutsch übers. u. m. erläutert, Anm. versehen v. Adf. Lassin in Kirchmanns phil. Bibl. Heft 151, 152, Berl. 1872, 2. Aufl. 1889. In demselben Jahre erschien: *de l'infinito, universo e mondi*. Weniger philosophischen als allegorisch-mystisch-satirischen u. astronomischen Inhalts sind: *spaccio de la bestia trionfante*, Parigi (London) 1584, *la cena delle ceneri*, Parigi (London) 1584; *degli eroici furori*, Parigi (London) 1585. Unter den lateinischen Schriften sind hervorzuheben: *Jordani Bruni de compendiosa architectura et complemento artis Lullii*, Venet. 1580; Par. 1582; *de umbris idearum et arte memoriae*, Par. 1582. Während er sich in diesen beiden auf Raymundus Lullus stützt, entwickelt er seine eigenen Gedanken in: *de triplici minimo (d. h. über das mathematische, physikalische und metaphysische Minimum) et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum artium principia libri quinque*, Francof. 1591; *de monade, numero et figura liber, item de innumerabilibus, immenso et indfigurabili seu de universo et mundis libri octo*, Francof. 1591. Die italienischen Schriften hat Ad. Wagner, Leipz. 1829, herausgegeben, ristampate da Paolo de Lagarde, vol. I, Götting. 1888, vol. II, 1889, die lateinischen theilweise (insbesond. die logischen) A. F. Gröfner, Stuttg. 1834, neuerdings Fiorentino u. A.: *Brui Nolani opera latine conscripta*, I. I et II, Napoli 1880 u. 1886, P. III et IV curantib. F. Tocco et H. Vitelli, Florentiae 1889. *Jord. Br. de umbris idearum ed. nov. cur. Salvator Tugini*, Berlin 1868. G. Br. s. Gesammelte philosophische Werke, Bd. I: *Reformation des Himmels*, verdeutscht u. erläutert v. Ldw. Kuhlbeck, Lpz. 1890. Vom Unendlichen, dem All u. d. Welten verdeutscht u. erkl. v. dems., Berl. 1893. W. Lotoslawski „*Jordani Bruni Nolani Opp. inedita manu propria scripta*“, A. f. G. d. Ph. II, S. 326—371 (Beschreibung eines Heftes mit diesem Titel in d. Moskauer Bibliothek des Rumianzow-Museums. In d. Heft finden sich ein abgeschlossenes W. Br. s. *Ars inventiva per 30 statusus*, ein nicht vollkommen durchgearbeitetes: *De rerum principii, elementis et causis*, ein Fragment u. Auszüge, von denen zwei vielleicht nicht von Br. herrühren). Ders. eine neu aufgefundene Logik aus d. XVI. Jahrh., ebd., S. 394—417, worin einige CC. aus der *Ars inventiva per 30 statusus* mitgetheilt werden. Vgl. F. Tocco, *Le opere inedite di G. Br.*, Napoli 1891. Renig. Stölzle, *Eine neue Handschr. v. G. Br. s. Lib. triginta statuarum*, A. f. G. d. Ph. III, S. 389—393; über weiteres Handschriftliches berichtet ders. ebd. S. 573—578. Ldw. Kuhlbeck, *Lichtstrahlen aus G. Br. s. WW.*, Lpz. 1891.

Ueber Bruno handeln ausser F. H. Jacobi a. a. O. und Schelling in seinem Gespräch: Bruno od. üb. d. natürl. u. göttl. Princip der Dinge, Berlin 1802, insbesondere Rixner u. Siber in d. ob. angef. Beitr., Heft 5, Sulzb. 1824. Steffens in den nachgelassenen Schriften, Berl. 1846, S. 43—76. Falkson, G. Bruno (in der Form eines Romans verfasst), Hamb. 1846. Chr. Bartholmæus, *Jordano Bruno*, Par. 1846—1847. F. J. Clemens, *Giordano Bruno und Nicolaus v. Cusa*, Bonn 1847. M. Carriere, *de philos. Weltansch. d. Reformationszeit* 2. Aufl., Lpz. 1887, und in der Zeitschrift f. Philos. N. F. 54, 1869, S. 128—134. Schaarschmidt, *Descartes u. Spinoza*, Bonn 1850, S. 181 ff. Joh. Andr. Scartazzini, *Giordano Bruno*, ein Blutzug des Wissens,

Vortrag, Biel. 1867. Domenico Berti, vita di G. Bruno da Nola, Turin 1868. Matth. Koch, Vierzig Sonette von G. Br. übers., erläutert u. nit e. Einleit. versehen, Gymn. Pr., Stolp. 1870. Hugo Wernecke, Giord. Brunos Polemik geg. d. Aristotel. Kosmologie (Lpz. Diss.), Dreed. 1871. N. Corrazini, di alcuni grandi Italiani dimenticati e di G. Bruno, Firenze 1873. Pietro Bionda, Giord. B., discorso, Lecce 1873. A. Colocci, Giordano Bruno, Cenni biografici con documenti, Roma 1876. C. S. Barach, üb. die Philos. des G. Br., in den Philos. Monatsheften, Bd. 13, 1877, S. 40—57, 179—196. E. Br. Hartung, Grundlinien einer Ethik bei Giordano Bruno, besonders nach dessen Schr. lo spaccio della bestia trionfante, I.-D., Lpz. 1879. D. Berti, documenti intorno a G. Br. di Nola, Roma 1880. Chr. Sigwart, d. Lebensgesch. G. Br.s, Universitätsprog., Tübing. 1880, Umarbeitung dieses Pr.s: G. B. vor d. Inquisitionserger, in: Kl. Schr., I. K. H. v. Stein, üb. d. Bedeut. des dichterisch. Elements in d. Philos. des G. Br., I.-D., Halle 1881. R. Mariano, G. Br., la vita e l' uomo, Roma 1881. Herm. Brunnhöfer, G. Br.s Weltanschauung u. Verhängniss, Lpz. 1882; ders. Giordano Brunos Lehre vom Kleinsten als Quelle der prästabilierten Harmonien von Leibnitz, Lpz. 1890, H. v. Stein, Ueb. L. u. Person G. Br.s, in: Internationale Monatschr., Bd. 1, 1882, H. 1—3. A. Lassou, G. Br., in: Preuss. Jahrb., 52, 1883, S. 559—578. K. Lasswitz, G. Br. u. d. Atomistik, in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., 8, 1884, S. 18—55. Th. Dufour, G. Br. à Genève, Genève 1884. Thom. Wittaker, G. Br., in: Mind, IX, 1884, S. 236—264. Plumtree, Life and works of G. B., 2 Bde., Lpz. 1884. Felice Tocco, G. Br. Conferenza tenuta nel circolo filologico di Firenze, Firenze 1886. Paris Zejin, G. Br. y su tiempo. Ricardo Fuente, la intoleranza religiosa, Madrid 1886; ders. le fonti piu ricenti della filosofia di G. Br., Roma 1892. Levi, Giordano Br. o la religione del pensiero: l'uomo, l'apostolo, il martire, Torino 1887. J. Frith, life of G. Br. the Nolan, revised by M. Carriere (engl. and foreign philos. library), Lond. 1887. R. Schiattarella, La dottrina di G. Br., Palermo 1888; ders. I precursori di G. Br., Riv. di filos. scientif., 1889. C. Cantoni, G. Br., Rivista Ital. di filos., 1888. Vincenzo di Giovanni, G. Br. e i fonti delle sue dottrine, Palermo 1888. Enrico Morselli, G. Br., Rede, Torino—Napoli 1888. A. Riehl, G. B. E. populärwissensch. Vortr., Lpz. 1889. Raffaele de Martinis, G. Br., Napoli 1889. Fel. Tocco, Le opere latine di G. Br. esposte e confrontate colle italiane, Firenze 1889. Hedwig Bender, G. Br. e Märtyrer der Geistesfreiheit., Samml. gemeinverständlich. Vorträge, Hamburg 1890. C. Cantoni, G. Br., Ritratto storico, Riv. ital. di filos., III. A. Landseck, G. B., der Märtyrer der neuen Weltanschauung. Sein Leb., seine Lehren u. s. Tod, Lpz. 1890. D. Berti, G. Br. da Nola, sua vita e sue dottrine, Roma 1889. Jul. Thikötter, G. Br. u. das hierarchische System Roms, Brem. 1890. Acanfora-Venturelli, il monismo teosofico in G. Br., Palermo 1894. W. Dilthey, G. Br. u. Spinoza, I. Artikel, A. f. G. d. Ph. VII, 1894, S. 269—283.

Opere complete di Galileo Galilei von Alberi in 16 Bdn., Flor. 1842—1856. Seit 1887 erscheint auf Staatskosten eine neue vollständige Ausgabe, besorgt von Favaro. Il sagggiatore, Florenz 1623. Der Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, Flor. 1632, ins Deutsche übers. u. erläutert v. Strauss, Lpz. 1892. Ueber Galilei handelt u. A.: Max Parchappe, Galilée, Paris 1866. Emil Wohlwill, der Inquisitionsprocess des G. G., Berlin 1870. Die Litteratur über den Process Galileis, die sehr angeschwollen war, ist angegeben von Schanz in d. Liter. Handweiser, 1879. S. auch dens., Galileo Galilei u. sein Process, Würzb. 1878. Th. Henri Martin, Galilée, des droits de la science et la méthode des sciences physiques, Par. 1868. S. auch von dems. Verfasser einen längeren Art. üb. Galilei im Dictionnaire des sciences philosophiques, 2. éd., Par. 1875. Ciavarini, della filosofia di G., Firenze 1869. C. Pranti, Galilei u. Kepler als Logiker, in: Sitzungsber. der bayr. Ak. d. Wissensch., phil. hist. Cl., 1875. P. Natorp, G. als Philosoph, in: Philos. Monatsh. 1882, S. 193—229. Karl v. Gebler, G. G. u. d. röm. Curie, 2 Bde., Stuttg. 1877. H. Grisar, Galilei-studien, Regensb. 1882. K. Lasswitz, G.s Theorie der Materie, I. d. intensive Realität im Zelmoment; II. d. extensive Realität im Raummoment. Schluss: Galilei u. Descartes, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos., 12, 1888, S. 450—476; 13, 1889, S. 32—50. Al. Riehl, Ueb. d. Begr. d. Wissensch. b. G., ebd. 17, 1893, S. 1—14. Löwenheim, d. Einfluss Demokrits auf G., A. f. G. d. Ph. VII, 1894, S. 230—268.

Campanella hat in Paris eine (unvollendet gebliebene) Gesamtausgabe seiner Werke veranstaltet; neuerdings sind die opere di Tommaso Campanella, Torino 1854, von Alessandro d'Ancona mit einer langen vorangeschickten Abhandlung über Cs Leben und Lehre herausgegeben worden. Domenico Berti, Lettere inedite di T. C. e catalogo dei suoi scritti. Ueber ihn handelt: Rixner und Siber in G. Heft der ob. angef. Beitr. Baldachini, vita e filosofia di Tommaso Campanella, Neapel 1840—1843. Mamiani in

seinen Dialoghi di scienza prima, Par. 1846. Spaventa, in: Carattere e sviluppo della filos. ital. dal secolo XVI. sino al nostro tempo, Modena 1860. Sträter, Briefe üb. ital. Philos., in d. Zeitschr.: der Gedanke, Berl. 1864—1865. Silv. Centofanti im Archivio stor. Italiano, Ser. 3, T. IV. Parte I, p. 1, 1866. Chr. Sigwart, Thomas Camp. u. seine polit. Ideen, in: Preuss. Jahrb. 1866, Bd. 18, S. 516—546, wieder aufgenommen in: Kl. Schr., I. D. Berti, nuovi documenti di T. C., Roma 1881. Luigi Amabile, Fra Tommaso C. e la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia, 3 vol., Napoli 1883. Giov. Sante Felici, d. religionsphilos. Grundanschauungen des Th. C., Diss., Halle 1887.

Vaninis Amphitheatrum aeternae providentiae erschien Lugd. 1615; de admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis libri quatuor, Par. 1616. Ueber ihn handelt W(ilh). D(ar). F(uhrmann), Leben und Schicksale, Charakt. u. Meinungen des L. V., e. Atheisten im 17. Jahrh., Lpz. 1800; ferner: Emile Vaisse, L. V., sa vie, sa doctrine, sa mort, Extrait des Mémoires de l'Acad. imp. des sc. de Toulouse. J. Toulan, étude sur Lucilio Vanini condamné et exécuté à Toulouse le 9 Février 1619 comme coupable d'athéisme, Strassb. 1869. A. Baudouin, histoire critique de Jul. Cés. V., dit Lucilio, in: Rev. philos., Bd. 8, 1879, S. 49—71, 157—178, 259—290, 387—410. G. Cattaneo, Idee di V. sull' origine ed evoluzione degli organismi, in: Rivista della fil. scientifica, vol. IV, 1885.

Jak. Böhmes 1612 verfasste Hauptschrift ist unter d. Titel: „Aurora oder die Morgenröthe im Aufgang“ zuerst 1634 im Auszuge, vollständiger Amsterdam 1656 u. ö. gedruckt worden. Alle anderen Schriften hat Böhme 1619—1624 verfasst. Zuerst ist, noch zu B.s. Lebzeiten, der „Weg zu Christo“, Görlitz 1624, erschienen. Böhmes Schriften sind grösstentheils zu Amsterdam einzeln gedruckt worden, gesammelt durch Gichtel, ebd. 1682, wiederabg. Hamburg 1715 und s. l. 1730, neuerdings herausgegeben durch K. W. Schiebler, Leipzig 1831—1847, 2. Aufl., 1861 ff. J. Böhme, sein Leb. u. seine theosoph. WW. in geordnet. Auszuge mit Einleitung, u. Erläuterung, durch J. Classen, 3 Bde., Stuttg. 1885 ff. Mehrere Schriften Böhmes sind durch Louis Claude St. Martin, der von 1743—1804 lebte, ins Französische übersetzt worden; l'aurore naissante, les trois principes de l'essence divine, de la triple vie de l'homme, auch quarante questions sur l'âme, avec une notice sur J. B., Paris 1800. (Ueber St. Martin, dessen Dichtungen F. Beck, München 1863, übersetzt und erläutert hat, handelt Franz v. Baader im 12. Bde. seiner sämmtl. Werke, herausg. v. Frhr. v. Osten-Sacken, Leipzig 1860, ferner Matter, St. Martin, le philosophe inconnu, Par. 1862, 2. éd. 1864. Joh. Classen, Ludw. v. St. M. S. Leben und seine theosoph. WW. in geordnetem Auszuge; Stuttg. 1891.) — Ueber Jak. Böhme handeln: Abr. Calov, Anti-Böhmius, Witt. 1684. Erasm. Francisci, Gegenstrahl der Morgenröthe, Nürnberg 1685. Adlung in s. Gesch. der menschlichen Narrheit, II, S. 210 ff. J. G. Rätze, Blumenlese aus B.s. Schriften, Leipz. 1819. Fr. v. Baader, Vorles. über B.s. Theologumena und Philosopheme, in Baaders sämmtl. Werk., III, 357—436. Vorles. u. Erläut. üb. J. B.s. Lehre, hrsg. v. Hamberger, in B.s. sämmtl. W., XIII. Hamberger, d. Lehre des deutsch. Philosophen J. B., Münch. 1844 (im Anschluss an Baader verfasst). Mor. Carrière, d. phil. Weltansch. d. Reformationszeit, S. 607—725. Chr. Frd. Baur, z. Gesch. d. prot. Mystik, in: Theol. Jahrb. 1848, S. 453 ff., 1849, S. 85 ff. H. A. Fechner, J. B., s. Leb. u. s. Schriften, Görlitz 1857. Alb. Peip, J. B., der deutsche Philosoph, d. Vorläufer christl. Wiss., Leipz. 1850. Adolf v. Harless, J. B. und d. Alchymisten, nebst e. Anhang über J. G. Gichtels Leben und Irrthümer, Berl. 1870, 2. Ausg. Leipz. 1882. E. Elster, J. B., in: Ztschr. der ges. luth. Theol., 35. Jahrg., 1874, S. 264—276. M. Schönwälder, Rede (aus d. „Neuen Lausitzischen Magazin“, Bd. 52), Görlitz 1876. C. Heinrich Scharling, J. Böhmes Theosophie, ein religionsphilos. og dogmatisk undersøgelse, Kjøbnh. 1879. H. Martensen, J. B., Theosoph. Studien, deutsche Ausg. v. A. Michelsen, Lpz. 1882.

Nicolaus der Cusaner (Nicol. Chryppffs oder Krebs), geb. 1401 zu Kues an der Mosel im Trierschen, also ein Deutscher, erhielt seine Jugendbildung zu Deventer bei den Brüdern des gemeinsamen Lebens, studirte zu Padua die Rechte und die Mathematik, wandte sich dann aber der Theologie zu, bekleidete geistliche Aemter, nahm am Concil zu Basel Theil, ward 1448 Cardinal, 1450 Bischof von Brixen, starb 1464 zu Todi in Umbrien. Er nimmt eine Mittelstellung zwischen der Scholastik und der Philosophie der Neuzeit ein. Mit der Scholastik vertraut, mehr von ihr nehmend, als er selbst wohl glaubt, jedoch auch voll regen

Antheils an dem neuauftkommenden Studium des classischen Alterthums, insbesondere des Platonismus, steht er, wie grossentheils schon die Nominalisten, nicht mehr in der Ueberzeugung der Beweisbarkeit theologischer Fundamentalsätze durch die schulmässig ausgebildete Vernunft. Seine Weisheit ist die Erkenntniss des Nichtwissens, die er in der 1440 verfassten Schrift *de docta ignorantia* und in der *Apologia doctae ignorantiae* aus dem Jahre 1449 dargelegt (der Ausdruck *docta ign.* findet sich schon bei Augustinus und bei Bonaventura). In der sich an die erstere anschliessenden Schrift *de coniecturis* erklärt er alles menschliche Erkennen für ein blosses Vermuthen. Mit den Mystikern geht er über den Zweifel und über das Unadäquate menschlicher Begriffe in der Gotteslehre hinaus durch die Annahme einer unmittelbaren Erkenntniss oder Anschauung Gottes (*intuitio, speculatio, visio sine comprehensione, comprehensio incomprehensibilis*), indem er sich an die neuplatonische Doctrin von der Erhebung über die Endlichkeit durch Ekstase (*raptus*) anschliesst. Er lehrt, dass die intellectuelle Anschauung (*intuitio intellectualis*) auf die Einheit des Entgegengesetzten gehe (welches in der pseudo-dionysischen Mystik angelegte Princip schon in Eckharts Schule hervortritt und später auch von Bruno wieder aufgenommen wird). Aber auch mit der skeptischen und mystischen Richtung verbindet sich bei Nicolaus die auf Beobachtung und Mathematik basirte mechanische und astronomische Forschung; in deren Einfluss auf seine philosophische Gedankenbildung ist die wesentliche Gemeinschaft seiner Doctrin mit der Philosophie der Neuzeit begründet. Schon 1436 hat Nicolaus eine Schrift *de reparatione Calendarii* verfasst, worin er eine der gregorianischen analoge Kalenderreform vorschlägt; seine astronomische Doctrin enthält den Gedanken einer Axendrehung der Erde, durch den er ein Vorläufer des Copernicus geworden ist, dessen Schrift *De revolutionibus orbium coelestium* mit einer Vorrede von Osiander und der Widmung an den Papst, Paul III., zu Nürnberg 1543 erschien. (Vgl. über ihn n. A. Franz Hilper, *Nic. Cop. u. Martin Luther*, Braunsberg 1868, D. Berti, *Copernico e le vicende del sistema copernicano in Italia nella seconda metà del secolo 16^o e nella prima del 17^o, con documenti inediti intorno a Giordano e Galileo Galilei*, Roma 1876, Natorp, die kosmog. Reform des Cop. in ihrer Bedeut. f. d. Philosophie, in: Preuss. Jahrbücher, Bd. 49, S. 355—375, Leop. Prowe, *Nic. Copernicus*. I. Bd., 2 Theile, das Leben, Berl. 1883, 2. Bd., *Urkunden*, 1884.) Im Zusammenhang mit der Doctrin der Erdbewegung gelangte der Cusaner zu der Annahme einer zeitlichen und räumlichen Unbegrenztheit des Universums, wodurch er die mittelalterliche Gebundenheit der Weltanschauung an die Grenze des auscheinenden Fixsterngewölbes überschritt.

In der philosophischen Ausführung seiner Gottes- und Weltlehre schliesst sich Nicolaus Cusanus vielfach an die pythagoreische Zahlenspeculation und an die platonische Naturphilosophie an. Gott ist das absolute Maximum, er umfasst als das Grösste Alles, wird durch nichts begrenzt, Raum, Zeit, Bewegung finden sich nicht an ihm. Er ist auch zugleich das Minimum, indem er in Allem ist. Er bildet die Substanz der Dinge, das an ihnen, was wahrhaft ist. Es kommt ihm absolute Nothwendigkeit zu, während alles Andere von ihm abhängt. Er ist dreifache Ursache für alles Seiende (*causa efficiens, formalis, finalis, deus est tricausalis*), er ist die reine Wirklichkeit (*purissimus actus, infinita actualitas*), immateriell, er ist Einheit ohne Anderheit (das *ἓν*, das *ταυτόν* ohne das *ἕτερον*), aber dreieinig, da er zugleich denkendes Subject, Denkobject und Denken (*intelligens, intelligibile, intelligere*) ist. Als *unitas, aequalitas* und *connexio* ist er Vater, Sohn und Geist. Ab *unitate* gignitur *unitatis aequalitas; connexio*

vero ab unitate procedit et ab aequalitate. Da Gott Alles in sich fasst, hat er auch die Gegensätze in sich, er ist die *complicatio omnium etiam contradictorium*, er ist die *oppositorum coincidentia*. Er ist das absolute Können, d. h. die Allmacht (*possibilitas absoluta*), absolutes Wissen, absolutes Wollen, jegliche Tugend. Er ist die Wahrheit und das höchste Gut für die Menschen. Aber er ist dies Alles eher nicht, als dass er es ist. Nach der negativen Theologie, die Nicolaus bevorzugt, ist er nur unendlich (*negationes sunt verae, affirmationes insufficientes in theologicis*). Sein wahres Wesen ist nicht zu fassen, nicht auszusprechen (*sapientia non aliter scitur, quam quod ipsa est omnia scientia altior et inscibilis, ineffabilis, inintelligibilis, impropotionabilis, inapprehensibilis etc.*). er überragt das Seiende, den Geist, das Eine. Nur durch Nichtwissen wissen wir ihn (*non accedi potes deus, qui es infinitus, nisi per illum, qui scit se ignorantem tui*). Hier tritt das unmittelbare Schauen ein, in Betreff dessen sich aber manche Widersprüche in den Schriften des Cusanus finden. In seiner früheren Zeit vertrat Nicolaus mehr die Unmöglichkeit einer absoluten Erkenntnis Gottes, nur symbolisch sei er zu fassen als die Einheit der Gegensätze, während er später der Ansicht war, durch genaue Erforschung des Endlichen könne man zur Erkenntnis des Unendlichen, „der Ureinheit“, emporsteigen.

Was nun die Gottheit complicit enthält, das zeigt die Welt explicirt (*explicatio*): sie ist die veränderte in Vielheit getheilte Einheit. Die Zahl ist dem Nicolaus Cusanus die *ratio explicata*. Er sagt: *rationalis fabrica naturale quoddam postulaus principium numerus est*. Auch die Körperwelt ist die Entfaltung des Punktes. Die ganze Welt ist ein Abbild Gottes, sogar die Dreieinigkeit spiegelt sich in ihr ab (*mundus triuus: foecunditas, proles, amor*), sowie in dem Geiste (*trinitas intellectualis: foecunditas, notitia seu conceptus, amplexus seu voluntas*), und mit Platon hält er die Welt für das Beste unter dem Gewordenen; auch jedes einzelne Ding ist in seiner Art vollkommen. Die Welt ist ein beseeltes, gegliedertes, fortlaufendes Ganzes, und Gott ist mit der Fülle seiner Kraft überall gegenwärtig. In der Welt ist jedes Einzelne an seiner bestimmten Stelle, nimmt eine bestimmte Stufe ein und kann durch nichts ersetzt werden. Jedes Ding spiegelt an seiner Stelle das Universum; es enthält der Anlage nach die ganze Realität und kann sich ins Unendliche entfalten, und jedes Wesen bewahrt sein Dasein vermöge der Gemeinschaft mit den andern. Alles ist in allem und jedes in jedem, es ist jedes Ding eine besondere *Contraction* des Ganzen (*omnis res actu existens contrahit universa, ut sint actu id quod est*). Vollkommener als in den übrigen Wesen spiegelt sich in dem Menschen die Welt: dieser ist in Wahrheit ein *parvus mundus*. Unsere Aufgabe ist die Selbstvervollkommnung, d. h. zur Entwicklung zu bringen, was in uns potentiell enthalten ist, den Lebensinhalt immer reicher zu entfalten. Da dies Streben nie zu Ende gelangt, werden wir durch dasselbe der Unsterblichkeit des Geistes sicher. Daneben kommt es darauf an, ein Jegliches nach seiner Stelle in der Stufenordnung des Ganzen zu lieben. Auch die Sehnsucht nach dem Absoluten erfüllt uns. Liebe zu Gott ist Einswerden mit Gott. In dem Gottmenschen ist der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen vermittelt.

Bedeutung für die Naturwissenschaften, namentlich für Mechanik und Optik, hat Leonardo da Vinci (1452—1519), der die organische Auffassung der Bewegung aufgibt und die mechanische vertritt, aber auch in der Erkenntnislehre vorgeschrittene Ansichten äussert. Alle unsere Erkenntnis beruht nach ihm auf Erfahrung; jedoch sind die Sinneseindrücke nur das Material, das durch Vernunft zu Erkenntnissen verarbeitet wird. Die betrachtende Vernunft steht ausserhalb

der Sinne. Zur Sicherheit kommt das Wissen nur da, wo sich Mathematik anwenden lässt; die Mechanik ist das Paradies der mathematischen Wissenschaften. Materie und mathematische Beweise bilden den Bestand der Naturwissenschaften, indem man bald von den Ursachen auf die Wirkungen, bald umgekehrt schliesst. Von L's sachlichen Lehren sei nur die erwähnt, die wir dann bei Telesius und bei Spinoza als bedeutungsvoll kennen lernen werden, dass jedes Ding sich in seinem Sein zu erhalten trachtet (*naturalmente ogui cosa desidera mantenersi in suo essere*).

Bei den Platonikern der nächstfolgenden Zeit, namentlich bei denen, die auch die Kabbala hochhielten, wie bei Picus von Mirandola und Reuchlin und besonders bei Agrippa von Nettesheim, auch bei Franciscus Georgius Venetus (F. G. Zorzi aus Venedig), dem Verfasser einer Schrift: *de harmonia mundi totius cantica* (Ven. 1525), giebt sich ein Miteinfluss der neuaufkommenden Mathematik und Naturforschung kund, obschon die durch Naturkenntniss vermittelte Einwirkung auf die Natur sich meist (namentlich bei Agrippa) in die Form der Magie kleidet. Auch dem damals sich weit verbreitenden astrologischen Glauben (den auch Melancthon theilte) lag das in mystische Form sich kleidende Bewusstsein einer von Gott in die Dinge gelegten Natureansalität zu Grunde. Die Verbindung von selbständiger Naturbetrachtung und Theosophie erscheint aber zu jener Zeit am ausgeprägtesten bei (Philippus) Theophrastus Bombast von Hohenheim, der sich (den Namen von Hohenheim übertragend) Aureolus Theophrastus Paracelsus nennt (geb. 1493 zu Einsiedeln in der Schweiz, gest. 1541 zu Salzburg). Er trennt sehr bestimmt die Philosophie, die nur erkannte „unsichtige“ Natur ist, von der Theologie. Als Quelle für letztere gilt ihm nicht das natürliche Licht, sondern die Offenbarung in der heiligen Schrift. All unser Wissen ist nichts als Selbstoffenbarung der Natur, es kommt darauf an, die Natur zu belauschen. Er legt deshalb viel Werth auf Experimente, zu denen freilich die *scientia*, die Speculation, hinzutreten muss, damit eine wahre *experientia* daraus werde. Gegenstände des Wissens sind die grosse (Makrokosmos) und die kleine Welt (Mikrokosmos), der Mensch. Dieser ist das Letzte in der Schöpfung, Gottes eigentliche Absicht, und man kann die Welt nur erkennen, indem man aus dem Menschen die Geheimnisse der Natur herausliest. Andererseits ist er wieder nur durch die Welt zu verstehen. Alle Wesen, und so auch der Mensch, bestehen aus einem elementarischen, irdischen, sichtbaren und einem himmlischen, astralischen, unsichtbaren Leib, welcher letztere, *spiritus* genannt, aus dem siderischen Reiche stammt. Dieses ist selbst unsichtbar, hat aber an den sichtbaren Sternen seinen Körper. Alle Kunst, alle weltliche Weisheit hat in dem *spiritus* ihren Sitz. Bei dem Menschen kommt zu diesen beiden noch die von Gott (aus der „dealischen“ Welt) stammende und im Herzen ihren Sitz habende Seele hinzu, auf deren Entscheidung die moralische Qualität des Menschen beruht. Die Medicin, welche Paracelsus, indem er den Galen und Avicenna bekämpfte, vornehmlich zu reformiren suchte, ist nach ihm die höchste Wissenschaft, da sie das Wohl des Menschen zu befördern strebt, und muss zu Grundpfeilern haben die drei Wissenschaften der Philosophie, der Astronomie, der Theologie, da der Mensch den erwähnten drei Welten angehört. Die Medicin ist aber nicht nur Theorie, sondern auch Praxis, und so muss sie zu viert auf eine Wissenschaft sich gründen, die praktische Anweisungen giebt; diese ist die Alchymie, die eine grosse Rolle spielt, und in deren Betreiben Paracelsus nicht nur zu Abenteuerlichkeiten kam, sondern auch theilweise wohl zum Charlatan wurde. — Die Elemente sind dem Paracelsus nicht einfacher Natur, sondern bestehen aus drei Grundsubstanzen, die in alchymistischen Schriften als solche ge-

nannt werden, aus Mercurius, Sal, Sulphur. Während in den Elementen eine Naturkraft, Vulcanus, herrscht, durch welche die einzelnen Dinge entstehen, waltet in jedem dieser wieder eine besondere Kraft, Archeus, „Regierer“, genannt, nicht als persönlicher Geist, vielmehr unbewusst wirkend. Die Krankheiten sollen nun vielmehr durch Anregung und Kräftigung dieses Lebensprinzips in seinem Kampfe gegen das Krankheitsprincip und Entfernung der Hindernisse als durch directe chemische Gegenwirkungen geheilt werden. Es soll nicht das Kalte durch das Warme, das Trockene durch das Feuchte bekämpft, sondern die schädliche Wirkung eines Prinzips durch seine wohlthätige vernichtet werden (eine Anticipation der homöopathischen Doctrin). Die paracelsische Richtung theilt im Ganzen u. A. Robert Fludd (de Fluctibus), geb. 1574, gest. 1637, ferner der bedeutende Chemiker Joh. Baptista van Helmont, geb. 1577, gest. 1644 in Vilvorden bei Brüssel. Nach ihm geschieht in der Natur nichts durch äussere Ursachen, sondern Alles durch innere, und zwar giebt es deren zwei: die äussere Materie, der fluor generativus als Substanz aller Dinge, das initium ex quo, und als das gestaltende Princip die unvergängliche Zeugungskraft der Elemente, aus welcher die allen Dingen einwohnende *aura seminalis* entsteht, das *initium per quod*. — Für den dritten Aggregatzustand hat er das Wort „Gas“ eingeführt. — Er nähert sich in seinen Ansichten schon der *Corpusculartheorie*. Sein Sohn Franc. Mercurius van Helmont, geb. 1618, gest. nach einem abenteuerlichen Leben 1699 in Berlin, stellte, polemisirend gegen Descartes und Spinoza eine vielfach an die *Monadentheorie* Leibnizens erinnernde Doctrin auf, der freilich der wissenschaftliche Zusammenhang fehlt. Alles besteht den letzten Theilen nach aus Monaden, die aber auf verschiedenen Stufen der Entwicklung stehen. Die Seele umfasst viele Monaden und beherrscht diese als Centralgeist. Monaden, die erst Theile eines Leibes waren, können allmählich zu dem Range von solchen Centren gelangen. Zu nennen ist hier noch Marcus Marci von Krouland (gest. 1655 in Prag?), der die platonisch-stoische Doctrin der *ideae operatrices*, oder *seminales*, erneuerte.

Hieronymus Cardanus (1501—1576), Mathematiker, Arzt und Philosoph, verbindet mit aristotelischen auch neuplatonische Elemente und schliesst sich in der Verschmelzung der Theologie mit der Zahlenlehre an Nicolaus Cusanus an. Er schreibt der Welt eine Seele zu, die er mit Licht und Wärme identificirt. Alles soll durch natürliche Causalität erklärt, also auf Naturmechanismus zurückgeführt werden. Elemente giebt es nur drei: Wasser, Erde, Luft. Das Feuer ist keine Substanz, sondern nur ein *Accidens*. Es wird durch die Wärme, diese aber durch die Bewegung hervorgebracht. Dem Cardanus gilt die Wahrheit als nur Wenigen zugänglich. Die Menschen theilt er in drei Classen ein: bloss Betrogene, betrogene Betrüger und nichtbetrogene Nichtbetrüger. Die letzten sind die Weisen. Dogmen, die ethisch-politischen Zwecken dienen, soll der Staat durch strenge Gesetze und harte Strafen aufrecht erhalten; denkt das Volk über die Religion nach, so entstehen daraus nur Tumulte. (Nur die Offenheit des Bekenntnisses zu dieser Doctrin ist dem Cardanus eigenthümlich; thatsächlich hat jede ideell überwundene, äusserlich aber noch herrschende Macht dieselbe befolgt.) Den Weisen freilich binden diese Gesetze nicht; für sich selbst folgt Cardanus dem Grundsatz: *veritas omnibus anteponenda neque impium duxerim propter illam adversari legibus*. Uebrigens war Cardanus ein Visionär und voll kindischen Aberglaubens und sucht auch die Geistererscheinungen in den Zusammenhang der Naturgesetze einzureihen. Sein Gegner Julius Caesar Scaliger (1484—1558), ein Schüler des Pomponatius, urtheilt über ihn: *eum in quibusdam interdum plus homine sapere, in plurimis minus quovis puero intelligere*.

Bernardinus Telesius, geb. zu Cosenza 1508, gest. ebend. 1588, ist einer der Begründer der Philosophie der Neuzeit geworden durch sein Unternehmen, die aristotelische Philosophie nicht zu Gunsten des Platonismus oder eines andern antiken Systems, sondern eigener Naturforschung zu bekämpfen; jedoch lehnte er sich bei demselben an die vorsokratische, besonders an die von Parmenides (freilich nur als Lehre vom Schein) aufgestellte Naturphilosophie an; in der Erkenntnistheorie, Psychologie und Ethik nahm er dagegen viel von der Stoa, die er wahrscheinlich durch Cicero, Seneca, Laërtius kannte. Lediglich auf Erfahrung soll die Erkenntnis sich gründen, da der reine Verstand durch sich selbst zu ihr nicht kommen könne. Das Erkennen durch Schlüsse gilt ihm höchstens als Vorahnung der Wahrheit, für welche die Verificirung durch die Erfahrung noch verlangt wird. Freilich wandte er selbst diese Principien bei seiner Construction der Natur nicht hinreichend an. Die Erfahrung lehrt nach Telesius zunächst den Gegensatz zwischen dem Himmel mit seinen Wärme ausstrahlenden Gestirnen und der Erde, von der nach Sonnenuntergang Kälte ausgeht. So giebt es zwei thätige Principien, nämlich Wärme und Kälte, ausser diesen noch ein Körperliches (*corporea moles*), das, der Quantität nach stets gleich bleibend, der Ausdehnung und Verdünnung durch die Wärme, der Verdickung und Zusammenziehung durch die Kälte ausgesetzt ist. Die Wärme erzeugt alles Leben und alle Bewegung, die Kälte Starrheit und Ruhe. Diese beiden Principien stehen fortwährend im Kampfe miteinander: zuerst entstanden auf diese Art Himmel und Erde, sodann alle übrigen Dinge. Der Geist (*spiritus*) in dem thierischen und menschlichen Körper, welcher die einzelnen Theile zusammenhält und Bewegung hervorbringt, ist ein feiner Stoff, aus Wärme bestehend, der sich vermittelt der Nerven durch den ganzen Körper verbreitet, im Gehirn aber seinen eigentlichen Sitz hat. Bei dem Menschen kommt noch als „*forma superaddita*“ die unsterbliche, unmittelbar von Gott gegebene Seele hinzu, welche die Form des Leibes und des Geistes zugleich ist. Doch wird die Lehre von dieser Seele nicht organisch mit dem sonstigen System des Telesius verbunden. — Auf ethischem Gebiete stellt Telesius Sätze auf, die den Naturalismus Spinozas vorbereiten: das ganze Streben des Menschen geht nach Selbsterhaltung, um derentwillen er alles Andere begehrt. Freude ist das Gefühl der Selbsterhaltung, Liebe entsteht zu dem, was die Selbsterhaltung fördert, Hass gegen das, was sie hindert. Die Cardinaltugenden: *sapientia, solertia, fortitudo, benignitas*, zeigen sich darin, dass der Mensch nach verschiedenen Seiten seines Wesens den Trieb, sich selbst zu erhalten, erfüllt. — Telesius gründete zu Neapel, wo er lange Jahre gelebt hat, eine naturforschende Gesellschaft, die *Academia Telesiana* oder *Consentina*, nach deren Muster später viele andere gelehrte Gesellschaften sich gebildet haben. Fr. Bacon nennt ihn den Ersten unter den Neuen.

Franciscus Patritius, geb. zu Clissa in Dalmatien 1529, 1576–93 Lehrer der platonischen Philosophie zu Ferrara, gest. zu Rom 1597, hat den Neuplatonismus mit telesianischen Ansichten verschmolzen, hat aber selbst nur ein nukleares ins Mystische hinüberspielendes System aufgestellt, dessen Hauptgedanke der von der Belebtheit des Universums ist. In seinen *Discussiones peripateticæ, quibus Aristotelicæ philosophiæ universæ historia atque dogmata cum veterum placitis collata elegantè erudite declarantur, pars I–IV, Venet. 1571–81, Basil. 1581*, erklärt und bekämpft er zugleich die aristotelische Doctrin. Viele als aristotelisch überlieferte Schriften hält er für unecht. Er legte den Wunsch, dass der Papst durch seine Autorität den Aristotelismus unterdrücken und den modificirten Platonismus, die von ihm ausgebildete Lichtemanationsdoctrin, begünstigen möge.

In der Bekämpfung der aristotelischen Physik und Metaphysik und dem Versuch einer Reformation dieser Doctrinen kommen mit Telesius und Patritius in etwas späterer Zeit unter Andern auch überein: Sebastian Basso (*Philosophia naturalis adv. Aristotelem*, Genève 1621), dessen mathematische Atomistik sehr an die Giordano Brunos erinnert, Claude Guilletet de Berigard (oder Bauregard, der noch um 1667 eine Professur zu Padua bekleidete, *Circuli Pisani seu de veteri et Peripatetica philosophia dialogi*, Utini 1643). Dan. Sennert (1572—1637, s. ob. § 3, S. 20) stellte eine Art Corpusculartheorie schon auf. Er unterscheidet die *atoma corpuscula*, welche so weit getheilt sind, als es die Natur zulässt, und aus denen die zusammengesetzten Körper entstehen, von den Elementaratomen, deren es vier Arten nach den vier Elementen giebt. Die ersteren sind die *prima mixta*, und man muss sich die Ansicht Sennerts wohl so vorstellen, dass diese aus Elementaratomen bestehen, wiewohl er dies nicht klar ausspricht. Alle Atome haben nun bestimmte Formen oder Gesetze von vornherein, die unveränderlich sind, und nur auf der Bewegung der Atome oder *Corpuscula* beruht alle Veränderung, auch die scheinbar qualitative. Und zwar ist die Ursache für die Vereinigung der Atome in den Formen zu sehen, in denen Gott diese von Anfang an so gestaltet hat, dass ihnen gemäss die kleinsten Theilchen zusammenpassen. Gegen den blinden Zufall, durch den die Atome zusammengeführt werden und die Einzeldinge bilden, spricht sich Sennert bestimmt aus.

Unter den oben (§ 3, S. 14—19) genannten Aristotelikern ist hier als selbständiger philosophischer Forscher der den averroistischen Aristotelismus zum Pantheismus fortbildende Andreas Caesalpinus (1519—1603) von Neuem zu erwähnen.

Giordano Bruno, geb. 1548 zu Nola im Neapolitanischen, hat die Doctrin des Cusaners in einem antikirchlichen Sinne fortgebildet. In Neapel erhielt er den Jugendunterricht in den Humanitätsstudien und in der Dialektik. In den Dominicanerorden eingetreten, verliess er denselben, als er zu einer dem Dogma widerstreibenden Ueberzeugung gelangt war, 1576, begab sich ins Genuesische, dann nach Venedig, bald darauf nach Genf, dessen reformirte Orthodoxie ihm jedoch ebenso wenig wie die katholische zusagte, dann über Lyon nach Toulouse, Paris, Oxford und London. Ein von ihm während seines Aufenthalts in London, der von 1583—85 datirt, verfasstes Lustspiel „*Il Candelajo*“ und vielleicht auch andere Schriften Brunos hat nach der Annahme von Falkson, G. Bruno, S. 289, von Benno Tschischwitz, *Shs Hamlet*, Halle 1868, Wilh. König, *Jahrb. der deutsch. Shakespeare-Gesellsch.*, XI, 1876, S. 97 ff., Shakespeare kennen gelernt und einzelne Gedanken Brunos, wie über Unzerstörbarkeit der Elementartheile und über die Relativität des Uebels, dem dänischen Prinzen in den Mund gelegt, Muthmassungen, die von Rob. Beyersdorf (*G. Br. u. Sh., Pr.*, Oldenb. 1889) widerlegt worden sind. Bruno reiste danach über Paris nach Wittenberg, von dort nach Prag, Helmstedt, wo er wie in Wittenberg Vorlesungen hielt, hierauf nach Frankfurt am Main, wo er nur kurze Zeit blieb, dann nach Zürich und Venedig. Hier am 23. Mai 1592 auf die Denunciation des Verräthers Mocenigo hin von der Inquisition verhaftet, ward er 1593 nach Rom angeliefert, erduldet hier noch eine siebenjährige Gefangenschaft im Kerker der Inquisition und wurde, da seine Ueberzeugung ungebrochen blieb und er eine heuchlerische Unterwerfung mit edler Wahrheitstreue verschmähte, zum Scheiterhaufen verurtheilt, mit der gewöhnlichen lünerischen Formel, er werde der weltlichen Obrigkeit übergeben mit der Bitte, ihn so gelinde wie möglich und ohne Blutvergiessen zu strafen. Bruno erwiderte seinen Richtern: Ihr mögt mit grösserer Furcht das Urtheil fällen, als ich es empfanqe. Er ward zu Rom auf dem Campofiore am 17. Februar 1600 ver-

brannt. Zeit seines Lebens ein unsteter Geist, wurde er ruhelos von Ort zu Ort getrieben, stand überall im Kampfe mit dem Bestehenden, ist wohl auch nicht freizusprechen von Ruhnsucht. Das befreite Italien hat ihn durch eine Statue in Neapel geehrt, vor welcher am 7. Januar 1865 Studenten die päpstliche Encyclica vom 8. December 1864 verbrannten. In Rom wurde ihm auf dem Platze, wo er verbrannt worden war, am 9. Juni 1889 unter Anwesenheit zahlreicher, auch ausländischer, Deputationen zum Aergerniss der Curie ein Standbild errichtet. Zu dieser Gelegenheit erschien auch eine grosse Zahl von Schriften über Bruno.

Mit dem copernicanischen Weltsystem, dessen Wahrheit ihm zur Gewissheit geworden war, fand er das Dogma in dessen kirchlicher Fassung unverträglich, wie auch andererseits bald hernach, am 5. März 1616, durch die Index-Congregation die copernicanische Doctrin, die anfangs von Seiten der kirchlichen Autorität nicht mit Ungunst aufgenommen worden war, bezeichnet wurde als eine Meinung, die sich zu verbreiten beginne „in perniciem catholicae veritatis“ und als „falsa illa doctrina Pythagorica, Divinaeque Scripturae omnino adversans“. Bruno erweitert die copernicanische Doctrin. Ihm ist das Universum unendlich nach Zeit und Raum (vgl. schon Nicolaus Cusanus), unser Sonnensystem eine Welt neben unzähligen (für welche Lehre er sich auch auf Epikur und Lucretius beruft), Gott ist die dem Universum immanente erste Ursache; Macht, Weisheit, Liebe sind seine Attribute. Die Gestirne werden nicht durch einen primus motor, sondern durch die ihnen selbst innewohnende Seele bewegt. Bruno bekämpft den Dualismus von Materie und Form; nach ihm fallen im Organismus nicht nur Form, bewegende Ursache und Zweck untereinander, sondern auch mit der Materie in Eins zusammen. Der unendliche Aether, welcher den unendlichen Raum erfüllt, birgt in sich selbst das Ziel aller Entwicklung, die Keime aller Einzeldinge, und lässt letztere aus sich nach bestimmten Gesetzen, aber auch bestimmte Ziele verfolgend, also nach festen Begriffen hervorgehen, wie der Urstoff in der stoischen Philosophie auch die sich später nach Gesetzen der Vernunft entwickelnden Keime in sich trägt. Formen ohne Materie haben kein Sein, nur in der Materie entstehen und vergehen sie, die Materie allein ist die Quelle aller Actualität. Die Form ist die den Dingen innewohnende Seele oder der Geist, und so findet sich in allen Dingen Geist, Seele, Leben. Von Gott, d. h. der höchsten Ursache, dem Princip und dem Einen, muss Alles ohne Unterschied ausgesagt werden: in ihm sind alle Gegensätze zu finden, alles Denkbare und Mögliche ist in jedem Punkte seines Wesens. Er ist das Maximum, weil Alles aus ihm, und das Minimum, weil Alles in ihm ist, er ist das Einfache und das Mannigfaltige. Begreifen kann ihn ein endlicher Geist nicht, weil ein solcher die Gegensätze nicht vollständig zu überwinden vermag, sondern nur zu einer species intelligibilis von ihm gelangen. Diese kommt nur dadurch zu Stande, dass die Vernunft sich selbst betrachtet und dann die Einheit, die sie in sich wahrnimmt, auch in der objectiven Welt als vorhanden denkt. Die drei „Personen“ der Gottheit reducirt Bruno auf die drei Attribute: Macht, Weisheit, Liebe. Das Dogma, dass die zweite Person menschliches Fleisch angenommen habe, gilt ihm als philosophisch unverständlich; aber er nimmt eine Gegenwart göttlichen Wesens in dem Stifter des Christenthums an, wofür, mehr als die Wunder, das Sittengesetz des Evangeliums zeuge. Die Welten hat Gott nicht durch einen Act der Willkür, sondern mit innerer Nothwendigkeit, eben darum aber auch ohne Zwang, also mit Freiheit, aus sich hervorgehen lassen; sie sind die gewordene Natur (natura naturata), Gott ist die wirkende Natur (natura naturans). Gott ist in den Dingen so gegenwärtig, wie das Sein dem Seienden, die Schönheit den schönen Objecten. Jede der Welten ist in ihrer und jedes Wesen in

seiner Art vollkommen; es giebt kein absolutes Uebel: nur in Bezug auf Anderes besteht der Unterschied zwischen gut und übel. Alle Einzelwesen sind dem Wechsel unterworfen, das Universum aber bleibt in seiner absoluten Vollkommenheit stets sich selbst gleich. Bruno selbst war von edler und tiefster Begeisterung für das Universum oder die Natur ergriffen. Mit dem Aufgehen in das All ist nach ihm das seligste Entzücken verbunden. Liebt ein Weib, ruft er ans, wenn ihr wollt, aber vergesst nicht, Verehrer des Unendlichen zu sein. Die elementaren Theile alles Existirenden, die nicht entstehen und nicht vergehen, sondern sich nur mannigfach verbinden und trennen, sind die Minima oder Monaden, die sich Bruno als punctuell und doch nicht schlechthin unansgedehnt, sondern als sphärisch vorstellt, sie sind psychisch und materiell zugleich. Die Seele ist eine Monade, sie ist unsterblich, wie auch die Körper ihrer Substanz nach unvergänglich sind; sie ist nie ganz ohne einen Körper. Gott ist die Monade der Monaden. — Wer nun danach ringt, in dem Mannigfaltigen das Gemeinsame, in dem Vielen das Eine zu erkennen, wer eine möglichst vollkommene Anschauung des Absoluten erstrebt, der ist der wahre furioso eroico, der heroische Enthusiast. Freilich kann er nie das Ziel seiner Sehnsucht voll erreichen; er empfindet Qualen darüber, wird auch von seinen Mitmenschen verkannt und verfolgt, aber er hat doch die Seligkeit des Bewusstseins, seiner Bestimmung nachzuleben, sich selbst zu vervollkommen, dem Urquell aller Wahrheit, Güte und Schönheit sich immer mehr zu nähern. — Die Ethik Brunos finden wir vornehmlich in der „Austreibung der triumphirenden Bestie“, einem allegorischen Romane, grossentheils dialogischer Form, in dem auch viel Religionsphilosophisches vorkommt, und in dem „heroischen Enthusiasmus“, einem Werke, das aus 71 Sonetten, 3 Canzonen und längeren erklärenden Dialogen besteht und die Liebe zum Göttlichen, die Sehnsucht des Herzens nach dem Ideal der Schönheit schildert.

Dem Scholasticismus, also dem Aristoteles, feindlich gesinnt, wollte sich Bruno lieber an Pythagoras, Platon, die Stoiker, sogar an Epikur anschliessen, hielt aber auch die Versuche zu neuer Gedankenbildung hoch, die er bei Raymondus Lullus und bei Nicolaus dem Cusaner vorfand. Er trug oft die raymundsche Kunst vor, wenn die Möglichkeit des Docirens an das Betreten eines neutralen Bodens geknüpft war. Von Nicolaus Cusanus, von dem er das principium coincidentiae oppositorum angenommen hat, redet er mit hoher Achtung, ohne jedoch zu verschweigen, dass auch ihn der Priesterrock beengt habe. Er freut sich der neuen von Telesius eröffneten Bahn, hat jedoch dieselbe nicht durch eigene Einzelrecherche verfolgt. Er will, dass wir von dem Untersten, Bedingtesten aufsteigend uns stufenweise bis zum Höchsten erheben, ohne jedoch selbst diesen methodischen Gang streng einzuhalten. Seine Virtuosität liegt in der phantasievollen Ergänzung der ersten naturwissenschaftlichen Errungenschaften der Neuzeit zu einem dem Geiste der modernen Wissenschaft gemässen Gesamtbilde des Universums. Nach ihm muss der Philosoph ein Dichter sein, wie denn auch seine eigenen Werke zum Theil in poetischer Form verfasst sind. Zu starke Phantasie und mystische Unklarheit bilden die Schwächen seiner Philosophie. Jedoch birgt seine Lehre Keime mancher späteren philosophischen Systeme in sich, so namentlich des spinozistischen und leibnizschen, sowie neuerer pantheistischer.

Galileo Galilei (1564—1641) hat durch die Erforschung der Fall- und Bewegungsgesetze wie des Beharrungsgesetzes sich nicht nur um die positive Wissenschaft, sondern auch um die Naturphilosophie ein bleibendes Verdienst erworben. Er ist es namentlich, durch den die aristotelisch-scholastische Physik ihre Geltung verlor, durch den die neue mechanische Physik und die kinetische

Atomistik begründet wurde, indem er zu einer ähnlichen Weltanschauung gelangte wie Demokrit, mit dessen Ansichten er genau vertraut war, während er nach seiner eigenen Aussage den Epikur nicht kannte. Er scheut sich nicht, den Demokrit an Feinheit des gründlichen Philosophirens über Aristoteles zu stellen. Alle Veränderung ist nach Galilei wie nach Demokrit nichts als Umstellung der Theile, ein Entstehen und Vergehen im strengen Sinne giebt es nicht. In einer Schrift, „Il saggiatore“ (Goldwage) betitelt, lehrt Galilei, wiederum nach Demokrit, die Subjectivität der sinnlichen Qualitäten (Geschmack, Geruch, Farbe u. s. w.) und führt dieselben auf Quantitätsunterschiede zurück; die Geschmacks-, Geruchs- und Tonempfindungen werden durch Grösse, Gestalt, Menge, langsame oder schnelle Bewegung der ausser uns befindlichen Körper hervorgebracht; Gestalt, Menge, Bewegung bleiben, auch wenn die Sinnesorgane nicht da sind, aber die betreffenden Empfindungen sind ausserhalb des lebenden Thieres nichts Anderes als Namen. Beachtenswerth sind auch seine methodologischen Anforderungen: Verwerfung der Autorität in Fragen der Wissenschaft, Zweifel, Basirung der all-gemeingültigen Sätze auf Beobachtungen und Experimente, Aufsuchen der Beweisgründe für die Schlussätze nach analytischer Methode (*metodo risolutivo*), sodann das synthetische Verfahren in dem Bilden regelrechter Schlüsse (*metodo compositivo*). „Sensate esperienze“ müssen jeder wissenschaftlichen Erörterung zu Grunde liegen. Das wahre Buch der Philosophie ist nach ihm das Buch der Natur, das stets aufgeschlagen vor uns liegt, nur ist es in anderen Buchstaben geschrieben als in denen unseres Alphabets, nämlich in Triangeln, Quadraten, Kreisen, Kugeln und sonstigen mathematischen Figuren. Zum Lesen desselben kann nicht Speculation dienen, sondern ist Mathematik nöthig. Auf den Einwurf gegen die Induction, dass dieselbe nicht Alles in erschöpfender Weise durchlaufen kann, erwiderte er schon sehr richtig, wenn sie dies thun müsse, so sei sie entweder unmöglich oder unnütz, ersteres, weil das Einzelne sich unendlich oft wiederhole, letzteres, weil dann der Schlusssatz zu unserer Erkenntniss nichts Neues hinzubringen würde. Doch huldigt Galilei nicht dem rein sensualistischen Empirismus, da er lehrt, dass wir die Wahrheit der nothwendigen Erkenntniss von uns aus wissen müssen. Die Einsicht der Mathematik kann nicht aus blosser sinnlicher Erfahrung sich herleiten, sondern beruht in einem Wissen von sich aus (*da per se*), ja Galilei nimmt hier sogar die platonische Lehre von der Wiedererinnerung zu Hülfe. Freilich ist er zu einer vollen Klarheit und Sicherheit in den Principien der Erkenntnisstheorie kaum gelangt.

Der Astronom Joh. Kepler (1571—1630), um diesen hier sogleich zu erwähnen, war metaphysischen Untersuchungen nicht abgeneigt und stellte pythagoraisirend den Begriff der Weltharmonie an die Spitze. Es sollen dieser feste mathematische Proportionen zu Grunde liegen, und Alles lässt sich nach quantitativen Verhältnissen darstellen. Soll die Welt Harmonie sein, so muss sie ein Ganzes sein, als einem Ganzen kann ihr aber Unendlichkeit nicht zukommen. Indem er die Harmonia mundi begründen wollte, fand er die nach ihm genannten berühmten drei Gesetze, streng inductiv zu Werke gehend. In seiner *Apologia Tychonis contra Ursum*, die gegen des Ursus Schrift *de hypothesisibus astronomicis*, Prag 1597, gerichtet war, giebt er eine Art Monographie über den Begriff und die Bedeutung der Hypothese. Sein vorzüglichstes Werk ist: *Astronomia nova seu Physica coelestis tradita commentariis de motibus stellae Martis*, Pragae 1609. (Vgl. über ihn und Galilei als Logiker Prantl in den Sitzungsber. der bayer. A. d. W., phil. hist. Cl., 1875, Chr. Sigwart, Joh. K., in: Kl. Sehr. I, S. 182—220, E. Eucken, K. als Philos., in: Ph. Monatsh. 1878, S. 30—45, auch in d. Beitr. z. G. d. n. Ph.)

Thomas Campanella, geb. zu Stilo in Calabrien 1568, gest. zu Paris 1639, war ein streng kirchlich gesinnter Dominicaner und Schwärmer für eine katholische Universalmonarchie, entging jedoch, weil er als Neuerer auftrat, nicht dem Verdacht und der Verfolgung. Von 1599—1626 wurde er, einer Conspiration gegen die spanische Regierung angeklagt, in strenger Haft gehalten, danach kam er drei Jahre lang in die Gefängnisse der römischen Inquisition; endlich freigegeben, brachte er seine letzten Lebensjahre (seit 1634) in Paris zu, wo er eine ehrenvolle Aufnahme fand. Campanella erkennt eine zweifache göttliche Offenbarung an, in der Bibel und in der Natur. Die Welt, sagt er in einer (von Herder übersetzten) Canzone, ist das zweite Buch, darin ewiger Verstand selbsteigene Gedanken schrieb, der lebendige Spiegel, der uns Gottes Antlitz im Reflexe zeigt; menschliche Bücher sind nur todte Copien des Lebens, voll Irrthum und Trag. Er polemisirt insbesondere gegen das Studium der Natur aus den Schriften des Aristoteles und verlangt, dass wir (mit Telesius) selbst die Natur erforschen (*de gentilismo non retinendo; utrum liceat novam post gentiles condere philosophiam; utrum liceat Aristoteli contradicere; utrum liceat jurare in verba magistri*, Par. 1636). Die Grundlage aller Erkenntniss ist die Wahrnehmung und der Glaube; aus diesem erwächst die Theologie, aus jener die Philosophie durch wissenschaftliche Verarbeitung. Campanella geht (wie Augustin und mehrere Scholastiker, besonders Nominalisten, und wie später Descartes) von der Gewissheit der eigenen Existenz aus, um daraus zuerst auf das Dasein Gottes zu schliessen. Aus unserer Gottesvorstellung sucht er Gottes Existenz zu erweisen, aber nicht ontologisch (mit Anselm), sondern psychologisch: als endliches Wesen, meint er, kann ich nicht die Idee eines menschlichen, die Welt überragenden Wesens selbst erzeugt, sondern nur durch eben dieses Wesen, das darum wirklich sein muss, dieselbe erhalten haben. Campanella erkennt auch eine unmittelbare Erfassung des Göttlichen durch einen „*tactus intrinsecus*“ an und preist diese als die wahre, lebendige und werthvollste Erkenntniss, die zugleich Liebe Gottes ist. Das unendliche Wesen oder die Gottheit, deren „*Primalitäten*“ Macht, Weisheit und Liebe sind, hat die Ideen, die Engel, die unsterblichen Menschenseelen, den Raum und die vergänglichen Dinge producirt, indem mit seinem reinen Sein immer mehr das Nichtsein sich mischt. Diese Wesen alle sind beseelt; es giebt nichts Empfindungsloses. Der Raum ist beseelt; denn er scheut die Leerheit und begehrt nach Erfüllung; die Pflanzen tranern, wenn sie welken, und empfinden Freude nach erquickendem Regen; auf Sympathie und Antipathie beruhen alle freien Bewegungen der Naturobjecte. Die Planeten kreisen um die Sonne, diese selbst um die Erde. *Mundus est Dei viva statua*. Feuer und Erde gelten ihm für die beiden Elemente, die zugleich unveränderlich sein sollen. Alle Vorgänge sind durch die Wechselwirkung zwischen allen Theilen der Welt bedingt. Unsere Erkenntniss ist eine sehr eingeschränkte. Campanellas Staatslehre ruht (in der *Civitas Solis*) auf der platonischen Rep.; doch werden von ihm die zur Herrschaft berufenen Philosophen als Priester betrachtet, und so schliesst sich ihm an diese platonische Doctrin (in seinen späteren Schriften) der Gedanke einer universellen Herrschaft eines idealen Papstes an. Er fordert Unterordnung des Staates unter die Kirche und Verfolgung der Ketzer in dem Sinne, wie Philipp II. von Spanien sie geübt hat.

An den Alexandrismus des Pomponatins anknüpfend, hat der Neapolitaner Lucilio Vanini (geb. um 1585, verbrannt zu Toulouse 1619) eine naturalistische Doctrin entwickelt. Dass er der Kirche sich zu unterwerfen erklärte, hat ihn nicht vor einer — mehr grauenhaften als tragischen — Verurtheilung geschützt.

In England haben den Kampf gegen die Scholastik vor Allen Will. Temple und Bacon von Verulam (1561—1626) erfolgreich geführt. Bacon steht auf der Grenze der Uebergangsperiode, mag jedoch, theils weil er das theosophische Element abstreift und eine Methodologie für reine Naturforschung sucht, theils weil mit ihm eine neue Entwicklungsreihe, die sich weiter fortsetzt, in wesentlichem Zusammenhange steht, unten (§ 10) die angemessenere Stelle finden.

In der Naturphilosophie aller bisher genannten Denker liegen mehr oder minder auch theosophische Elemente. Prävalirend aber ist die Theosophie besonders bei Sebastian Franck (1499—1542, s. E. Tausch, S. F., Diss., Berl. 1893), Valentin Weigel und Jakob Böhme. Valentin Weigel (geb. 1533 in Hayna bei Dresden, gest. nach 1594; vgl. über ihn Jul. Otto Opel, Leipzig 1864, A. Israel, V. W.s Leben und Schriften, Zschopau 1889) hat sich an Nicolaus Cusanus und an Paracelsus, zum Theil auch an den eine Vergeistigung des Lutheranismus anstrebenden Caspar Schwenckfeld aus Ossing (1490—1561) angeschlossen. Durch die Bibel und durch die dogmatische Theologie seiner Zeit, durch Paracelsus und Weigel und durch astrologische Schriften ist der görlitzer Schuster Jakob Böhme (1575 in Alt-Seidenberg geb., von 1594 an in Görlitz, viel im Kampf mit der starren Orthodoxie, † 1624) angeregt worden, der durch den ihm inmitten des dogmatischen Streits über die Erbsünde, das Böse und den freien Willen auftauchenden Gedanken eines (ewig ins Licht verklärt werdenden) finstern negativen Principis in Gott (worin ihm die eckhartsche Lehre von dem an sich unoffenbaren Absoluten unschlug) eine philosophische Bedeutung gewonnen und insbesondere auch der Speculation Bauders, Schellings und Hegels, welche eben diesen Gedanken wieder aufnahm, einen willkommenen Anknüpfungspunkt geboten hat, übrigens aber in der Durchführung seiner Theosophie theils nur religiös-erbaulich verfährt (wobei er, nach Harless' Urtheil, „den Christus für uns rich und nur den Christus in uns stehen liess“), theils, sofern er philosophiren will, in Phantasterei verfällt, unverständene chemische Termini psychologisch und theosophisch deutet, Mineralien mit menschlichen Gefühlen und göttlichen Persönlichkeiten identificirt. Gott ist, sagt Böhme im *Mysterium magnum*, keine Person, als nur in Christo. Der Vater ist der Wille des Ungrunds, des Nichts, das nach dem Etwas hungert, der Wille zum Ichs (Etwas), der fusset sich in eine Lust zu seiner Selbstoffenbarung. Und die Lust ist des Willens gefasste Kraft, und ist sein Sohn, Herz und Sitz, der erste ewige Anfang im Willen; der Wille spricht sich durch das Fassen aus sich aus, als ein Aushauchen oder Offenbarung, als der Geist der Gottheit. Der Ungrund führt sich durch seine eigene Lust in eine Imagination ein, in welcher das Nichts zum Etwas wird. Es ist in allen Dingen Böses und Gutes; ohne Gift und Bosheit wäre kein Leben noch Beweglichkeit, auch wäre weder Farbe, Tugend, Dickes oder Dünnes oder einigerlei Empfindniss, sondern es wäre Alles ein Nichts. Ohne Gegenwurf ist keine Bewegung. Das Böse gehört zur Bildung und Beweglichkeit, das Gute zur Liebe und das Strenge oder Widerwillige zur Freude. Das Böse ursachtet das Gute als den Willen, dass er wieder nach seinem Urstand als nach Gott dringe, und das Gute als der gute Wille begehrend werde; denn ein Ding, das nur gut ist und keine Qual hat, begehrt nichts, denn es weiss nichts Besseres in sich oder vor sich, danach es könne lüstern. Das Gute wird in dem Bösen empfindlich, wollend und wirkend. Sofern die Creatur im Lichte Gottes ist, so macht das Zornige oder Widerwillige die aufsteigende ewige Freude; so aber das Licht Gottes erlischt, macht es die ewige aufsteigende peinliche Qual und das höllische Feuer. Die zwei Welten als Licht und Finsterniss sind ineinander als eine. Alle Dinge bestehen in Ja und Nein, es sei göttlich, teuflisch, irdisch oder was sonst genannt werden mag. Das Eine als das Ja ist eitel Kraft und Leben und ist die

Wahrheit oder Gott selber. Dieses wäre aber in sich selbst unerkennbar, es wäre da keine Würde oder Erheblichkeit ohne das Nein. Das Nein ist der Gegenwurf des Ja oder der Wahrheit, und so ist die Wahrheit selbst etwas, darinnen ein Contrarium ist.

§ 8. Die Lehre vom Rechte und vom Staate wurde in einer selbständigen, von der aristotelischen und kirchlichen Autorität unabhängigen und mehr den veränderten politischen Verhältnissen der Neuzeit entsprechenden Weise entwickelt. — Nicolo Machiavelli schätzte einseitig die politische Macht zu hoch und ordnete ihrer Erlangung und Aufrechterhaltung alle anderen Lebenszwecke unter, hielt aber für die Aufgabe des Politikers die Hebung der nationalen Macht und Selbständigkeit namentlich gegenüber der Alles beanspruchenden Kirche. Thomas Morus sah besonders auf Verminderung der socialen Ungleichheit und Milderung der Härten in der Gesetzgebung und stellte in seiner Utopia einen Idealstaat auf. Jean Bodin lehrte auf Grund geschichtlicher Betrachtung den Vorzug monarchischer Staatsform und vertheidigte religiöse Toleranz, während Joh. Althusius die Majestätsrechte ganz und gar dem Volke zuschrieb. Albericus Gentilis lehrte schon in liberaler Weise Naturrecht, und Hugo Grotius betonte neben dem positiven geschichtlichen Recht das in der Natur des Menschen liegende überall gleiche und ewige Recht und begründete die Theorie des Völkerrechts.

Ueber Rechtsphilosophen und Politiker der Uebergangsperiode handelt insbesondere C. v. Kaltenborn, die Vorläufer des Hugo Grotius, Leipzig 1848. Vgl. auch Joh. Jac. Schmauss, neues System des Rechts der Natur, Gött. 1754, Buch I, S. 1—370: Historie des Rechts der Natur (von besonderem Werth für die Zeit vor Grotius) und die betreffenden Abschnitte bei L. A. Warnkönig, Rechtsphil. als Naturlehre d. Rechts, Freiburg i. Br. 1839 (neue Titelaufg. 1854), bei H. F. W. Hinrichs, Gesch. d. Rechts- und Staatsprincipien seit d. Reform., Leipz. 1848—1852, bei Rob. v. Mohl, Gesch. u. Litt. d. Staatswissenschaften, Erlang. 1855—1858, ferner in Wheatons Gesch. d. Völkerrechts und in anderen die Geschichte des Rechts und der Rechtsphilosophie und der Politik betreffenden Schriften.

Machiavellis Werke, zuerst zu Rom 1531—1532 veröffentlicht, sind bis auf die neueste Zeit sehr häufig gedruckt, auch öfters ins Französische u. Englische übersetzt worden, ins Deutsche von Ziegler, Karlsruhe von 1832—1841. Das Buch vom Fürsten, *il Principe*, ist zuerst italienisch 1515 in Venedig erschienen, nachher öfter, lateinisch, mit Anmerkung, von Conring, Helmstedt 1643. Ins Deutsche ist es mehrere Male übersetzt worden, schon 1580 Frankf., in den letzten Jahrzehnten von Alfr. Eberhard übers. und erläut., Berl. 1868, auch von W. Grützmacher in der hist.-polit. Bibl. (worin auch Friedrichs II. Antimachiavell, übers. von L. B. Förster, nebst zwei kleineren polit. Aufs. F.s aufgenommen ist), Berlin 1870. Die Literatur über M. stellt Rob. v. Mohl, Gesch. u. Litt. d. Staatswissensch., Bd. III, Erlang. 1858, S. 519—591 zusammen und giebt mit grossem Organisationstalent üb. die mannigfachen Ansichten der verschiedenen Autoren eine lichtvolle Uebersicht. Besonders bemerkenswerth ist unter den Widerlegungsversuchen Friedrichs des Grossen Jugendschrift: *Anti-Machiavelli*, s. darüber ausser Mohl (der hier einseitig urtheilt, indem er an eine Schrift, die als historische Würdigung und Widerlegung M.s, wofür freilich Friedrich selbst sie ansah, sehr schwach, als ethisch-politische Reflexion über das Verhalten, das einem Fürsten bei schon gesicherter Herrschaft zieme, und Selbstorientirung über die künftig einzuhaltenden Regierungsmaximen aber sehr achtungswerth ist, ausschliesslich den ersten Maassteb anlegt, was durch Friedrichs eigene Nichtunterscheidung beider Aufgaben nicht gerechtfertigt wird) besonders Trendelenburg, M. und A.-M., Vorträge zum Gedächtniss F.s d.

Gr., geh. 25. Jan. 1855 in der k. Akad. d. Wiss., Berlin 1855, und Theod. Bernhardt, Machiavellis Buch vom Fürsten und F.s d. Gr. Anti-Machiavelli, Braunsch. 1864. Vgl. ferner Karl Twisten, M., in d. 3. Serie der Sammlg. gemeinverständlicher Vorträge u. Abhandl., Berl. 1868 u. d. Schrift v. C. Giambelli über M., Turin 1869. Villari, N. M., e i suoi tempi (3 Bde., Flor. 1877 ff., deutsch v. Mangold, Lpz. 1877—1883). W. Lutoslowski, Erhalt. u. Unterg. der Staatsverfassung. nach Plat., Aristot. u. Mach., Breslau 1888. Geo. Ellinger, d. antiken Quellen d. Staatsl. Ms., Tübing. 1888 (aus „Ztschr. f. d. gesammte Staatswissensch.“).

Ueber Thomas Morus handeln: Rudhardt, Nürnberg 1829, 2. Aufl. 1855. James Mackintosh, Life of Sir Th. M., London 1830, 2. ed., ebd. 1844. W. Jos. Walter, Sir Th. M., his life and times, Philadelphia 1839, trad. de l'anglais par Aug. Savagner, 5. ed., Tours 1868. R. Baumstark, Th. Morus, Freiburg i. Br. 1879. Lina Beger, Thom. Morus und Plato, I. Ein Ueberblick über d. platon. Humanismus, Bern. I.-D., Tübing. 1879. Theob. Ziegler, Th. Morus u. s. Schr. v. d. Insel Utopia, Rede, Strassburg 1889.

Joh. Bodin, six livres de la république, Par. 1577, dann lateinisch Par. 1584. Von dem Colloquium heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis hat Guhrauer einen Auszug in deutscher Sprache (nebst partiellem Abdruck des lateinischen Textes) Berl. 1841 veröffentlicht; vollständig ist der Originaltext aus einem Manuscript der Bibliothek zu Giessen durch Ludw. Noack, Schwerin 1857, edirt worden. Eine Notiz zur Geschichte des Werkes hat auch schon E. G. Vogel in Serapeum 1840, No. 8—10 gegeben. Ausführlich handeln über Bodin H. Baudrillart, J. B. et son temps, tableau des théories politiques et des idées économiques du seizième siècle, Paris 1853, und N. Planchenault, études sur Jean Bodin, magistrat et publiciste, Angers 1858.

Johann Althusii Politica methodice digesta et exemplis sacris et profanis demonstrata, Herborn 1603, sehr verändert und erweitert Gröning. 1610, später noch öfter gedruckt. Hecaeologiae ll. tres, totum et universum jus, quo utitur methodice complementes, Herborn 1617. Der Vergessenheit hat den Althusius entrissen Otto Gierke, Joh. Althusius u. d. Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, in: Untersuchungen zur deutsch. Staats- u. Rechtsgesch., Bresl. 1880.

Des Hugo Grotius Hauptwerk: De jure belli et pacis, ist Paris 1625, 1632 u. ö. erschienen. Seine ausgedehnten biblischen Studien sind besonders in den Annot. in N. T., Amst. 1641—1645 u. ö., und Annot. in V. T., Par. 1644 u. ö., enthalten. Der Kanzler Samuel Cocceji gab 1751 in 5 Quartbänden seinen und seines Vaters Commentar zu Grot. de jure belli ac pacis heraus. Ueber Grotius handeln in neuerer Zeit namentlich H. Luden, H. G. nach s. Schicksal u. Schrift., Berl. 1806. Ch. Butler, Life of H. Gr. Lond. 1826. Friedr. Creuzer, Luther und Grotius od. Glaube u. Wissensch., Heidelb. 1846. Vgl. auch Ompeda, Litt. d. Völkerrechts, Bd. I, S. 174 ff.; Stahl, Gesch. d. Rechtsphil., S. 158 ff.; v. Kaltenborn, Krit. d. Völkerrechts, S. 37 ff.; Rob v. Mohl, d. Gesch. u. Litt. d. Staatswiss., I, S. 229 f. Hartenstein, in: Abh. der sächs. Ges. d. Wiss. I, 1860, auch in H.s hist.-philos. Abh., Leipz. 1860. Ad. Franck, du droit de la guerre et de la paix par Grotius, im Journal des Sav. 1867, p. 428—441. C. Broere, H. G.' Rückkehr z. kath. Glaub., aus d. Holländ. v. Ludw. Clarus (pseud. für Wilh. Volk), hrsg. v. F. X. Schulte, Trier 1871. Das Hauptw. des Grotius „vom Recht des Kriegs und Friedens“ hat v. Kirchmann übers. und erläut. in der phil. Bibl., Bd. 16. Berl. 1869.

Nicolo Machiavelli (geb. zu Florenz 1469. gest. 12. Juni 1527), war als Secretär der Kanzlei des Raths der Zehn in diplomatischen Sendungen mehrfach nach Rom gekommen und hatte die ganze Verderbtheit des Curie kennen gelernt, hatte auch in der Romagna mit Cesare Borgin zu verhandeln gehabt. Durch seine eigenen Schicksale, indem er bald Berather von Medicern in Florenz, bald von allen politischen Geschäften ausgeschlossen, oder auch aus seiner Vaterstadt verbannt wurde, hatte er das ganze Elend des damaligen öffentlichen Lebens in Italien erfahren. Auf dem Gebiete der Rechts- und Staatslehre brachte er in seinen Istorie Fiorentine 1215 bis 1494 (Florenz 1532, deutsch von Reumont, Leipzig 1846, vgl. darüber u. A. Ranke, zur Kritik neuerer Geschichtschreiber, Berl. und Leipzig 1821), ein wesentlich modernes Princip zur Geltung, indem ihm, zunächst im Hinblick auf Italien, die nationale Selbständigkeit und Macht und, soweit sie jedesmal mit denselben vereinbar ist, die bürgerliche Freiheit als das

Ideal gilt, welches der Politiker durch die zweckentsprechendsten Mittel zu erstreben habe. In einseitiger Begeisterung für dieses Ideal misst Machiavelli den Werth der Mittel ausschliesslich an ihrer Zweckdienlichkeit ab mit Unterschätzung der moralischen Würdigung des Charakters, den dieselben, an und für sich selbst und im Hinblick auf andere sittliche Güter betrachtet, tragen. Machiavellis Fehler liegt nicht in der Ueberzeugung (auf welcher unter Anderm jede sittliche Rechtfertigung des Krieges allein beruhen kann), dass ein Mittel, an welches sinnliche und sittliche Uebel unvermeidlich sich knüpfen, dennoch aus sittlichen Gründen gewollt werden müsse, wenn der allein durch eben dieses Mittel erreichbare Zweck durch die in ihm liegenden sinnlichen und sittlichen Güter jene Uebel aufwiegt und überwiegt, sondern nur in der Einseitigkeit der Abschätzung, die, durch den Einen Zweck bestimmt, alles Uebrige bloss in seiner Beziehung zu diesem würdigt. Diese Einseitigkeit ist das relativ nothwendige entgegengesetzte Extrem zu derjenigen, die von Vertretern des kirchlichen Princips geübt wurde, der Würdigung aller menschlichen Verhältnisse anschliesslich aus dem Gesichtspunkte der Beziehung zu der mit der absoluten Wahrheit identifizierten kirchlichen Lehre und zu der mit dem Reiche Gottes gleichgesetzten kirchlichen Gemeinschaft. Machiavelli befeindet die Kirche, die nicht im Stande sei, das Leben sittlich zu gestalten, als das Hinderniss der Einheit und Freiheit seines Vaterlandes; er zieht der christlichen Religion, die den Blick von den politischen Interessen ablenke und zur Passivität verleite, die altrömische vor, welche die Mannhaftigkeit und politische Activität begünstige. Machiavellis Weise, jedesmal gegen den einen Zweck, den er verfolgt, alles Uebrige hintanzusetzen, hat seinen verschiedenen Schriften einen verschiedenen Charakter aufgedrückt; von den beiden Seiten seines politischen Ideals, nämlich der bürgerlichen Freiheit und der Unabhängigkeit, Grösse und Macht des Staates, wird in den *Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio* (über die Grundsätze für die Erhaltung eines Staates) jene, in der Schrift „*il Principe*“ (über die Möglichkeit, einen verderbten Staat wiederherzustellen) aber diese hervorgehoben, und zwar so, dass im „*Principe*“ die republikanische Freiheit der absoluten Fürstenmacht mindestens zeitweilig geopfert wird. Doch mildert Machiavelli die Discrepanz durch die Unterscheidung verborbener Zustände, welche despotischer Heilmittel bedürfen, und echten Gemeinsinnes, der die Freiheit bedinge. An sich ist die republikanische Staatsform, die sich in Sparta, Rom, Venedig glänzend bewährt hat, die beste. Aber für besonders entartete Zustände, wie die zur Zeit Machiavellis, ist ein unbedingter herrschender Fürst, der sogar tyrannische Mittel nicht verschmäht, am Platze. „Wer mit Grausen M.s Buch vom Fürsten liest, darf nicht vergessen, dass M. vorher lange Jahre hindurch sein heissgeliebtes Vaterland unter den Söldnerschaaren aller Nationen bluten sah und vergeblich in einem besonderen Buch die Einführung von Milizheeren aus Landeskindern empfahl.“ (Karl Knies, das moderne Kriegswesen, ein Vortrag, Berlin 1867, S. 19.)

Platons Idealstaat frei nachbildend, hat Thomas Morns, geb. zu London 1480, enthaupet 1535, in seiner Schrift: *de optimo reip. statu deque nova insula Utopia* (Lovan. 1516, dann sehr oft lat. und in engl. Uebsz. gedr., am besten hrsg. von E. Arber, Lond. 1869, deutsch v. Oettinger, Leipz. 1846, H. Kothe, Leipz. 1874) philosophische Gedanken über Entstehung und Aufgabe des Staates in phantastischer Form geäussert. Er fordert u. A. Gleichheit des Besitzes und religiöse Toleranz.

Die philosophische Rechts- und Staatslehre ist zu jener Zeit bei Katholiken und Protestanten im Wesentlichen die aristotelische, bei jenen durch die Scholastik und das kanonische Recht, bei diesen besonders durch biblische Sätze mo-

dificirt. Luther hat nur das Criminalrecht im Auge, indem er sagt (in einem Schreiben an den Herzog Johann von Sachsen): „Wenn alle Welt rechte Christen wären, so wäre kein Fürst, König, Herr, Schwert, noch Recht nöthig oder nütze. Denn wozu sollte es dienen? Der Gerechte thut von sich selbst Alles und mehr, denn alle Rechte fordern. Aber die Ungerechten thun nichts recht, darum bedürfen sie des Rechts, das sie lehre, zwingt und dränge, wohl zu thun.“ Die Grundzüge des *ius naturale* finden Melanchthon (im zweiten Buch seiner Schrift: *philosophiae moralis libri duo*, 1538), Joh. Oldendorp (*εἰσαγωγή, sive elementaris introductio juris naturalis, gentium et civilis*, Colon. Agr. 1539), Nic. Hemming (*de lege naturae methodus apodictica* 1562 u. ö.), Benedict Winkler (*principiorum juris libri quinque*, Lips. 1615) u. A. in Decalog, Hemming insbesondere in der zweiten Gesetzestafel, wogegen die erste ethischer Art sei und die *vita spiritualis* betreffe. (Oldendorps, Hemmings und Winklers naturrechtliche Schriften sind im Auszuge wieder abgedr. in v. Kaltenborns oben citirtem Werke.) Wie in der Ethik, so betonen auch in der Rechts- und Staatslehre Protestanten die göttliche Ordnung, Katholiken und zumeist Jesuiten (wie Ferd. Vasquez, Lud. Molina, Mariana, Bellarmin, auch Suarez u. A.) den Mittheil menschlicher Freiheit. Der Staat ist (gleich wie die Sprache) nach scholastisch-jesuitischer Doctrin von menschlichem Ursprung. Nach Bellarmin hat das Volk das Recht, dem Fürsten die Macht zu entziehen, da es ihm dieselbe erst verliehen hat, und der spanische Geschichtsschreiber Mariana, wie Bellarmin Jesuit, lehrte in seinem Buche *de rege et regis institutione*, Toledo 1599, das Volk dürfe den König zur Rechenschaft fordern, und werd er tyrannisch, so sei es sogar erlaubt, ihn zu beseitigen oder zu tödten. Luther nennt die Obrigkeit ein Zeichen der göttlichen Gnade; denn ohne Regiment würden die Völker mit Morden und Würgen sich untereinander selbst hinwegrichten. Die Obrigkeit kann in ihrem Amt und weltlichen Regiment ohne Sünde nicht sein, aber Luther billigt weder Selbsthülfe der Verletzten, noch kennt er constitutionelle Garantien, sondern will, dass man Gott für die Obrigkeit bitte. Die altprotestantische Doctrin begünstigt einen (durch das Bewusstsein der Verantwortlichkeit gegen Gott zu Gerechtigkeit und Milde geneigten) politischen Absolutismus, ist aber der socialen und religiösen Freiheit des Individuums förderlich.

Das Verdienst, den verschiedenen Confessionen im Staate die Gleichberechtigung vindicirt und Naturrecht und Politik auf die Völkerkunde und Geschichtsbetrachtung gegründet zu haben, hat vor Allen Jean Bodin (geb. zu Angers 1530, gest. 1596 oder 1597) sich erworben durch seine Bücher über den Staat. Nach Prüfung der in der Geschichte hervorgetretenen Staatsverfassungen kommt er zu dem Ergebniss, dass ein durch Gesetze eingeschränktes erbliches Königthum die beste Verfassung sei, in welcher der Monarch den Gesetzen Gottes oder der Natur zu gehören habe und nur Gott gegenüber verantwortlich sei. Sein Colloquium heptaplomeres ist ein unparteiisch, von sieben verschiedenen Religionsparteien angehörnden Personen gehaltenes Gespräch über die einzelnen Religionen und Confessionen, welches durch die Anerkennung relativer Wahrheit in einer jeden derselben die Forderung der Toleranz begründet. Blosser Vernunft und das Naturgesetz genügen zur Erlangung des Heils und der Glückseligkeit, dazu bedarf es nicht unzähliger Gesetze der heidnischen und der geoffenbarten Religionen. Alle Religionen sind Töchter der einen, der natürlichen, die jedem Menschen von vornherein innewohnt, und als hauptsächlichsten Inhalt hat die Einheit Gottes, ein moralisches Bewusstsein, den Glauben an die Freiheit, die Unsterblichkeit und die Vergeltung im jenseitigen Leben. Das Colloquium galt lange Zeit für höchst gefährlich und konnte nur in Abschriften heimlich weiter verbreitet werden. Bodins Moral ruht auf deistischem Grunde.

Im Gegensatz zu Bodinus steht entschieden auf der Seite der „Monarchomachen“ Johannes Althusius (Althus, Althusen, geb. 1557 zu Diedenhausen in der Grafschaft Witgenstein-Berleburg, seit 1586 Lehrer des Rechts in Herborn, seit 1604 Syndicus in Emden, gest. 1638). Der Staat ist nach ihm eine *universalis publica consociatio, qua civitates et provinciae plures ad jus regni — habendum, constituendum, exercendum et defendendum se obligant*. Das Volk ist durchaus souverain, und die Träger der Regierungsgewalt, wenn sie auch Macht über die Einzelnen empfangen haben, bleiben stets der souverainen Gesamtheit unterthan. Der Regent oder *summus magistratus* wird durch die Ephoren entweder in völlig freier oder durch die Verfassung beschränkter Art gewählt; sein Verhältnis zum Volke ist ein beiderseitig beschworener und bindender Contract, es ist ihm nur ein widerruflicher Auftrag erteilt. Bricht das Volk den Contract, so ist der Regent frei von seinen Pflichten, bricht der Herrscher ihn, so kann sich das Volk einen neuen Regenten wählen. Die Ephoren haben als die Mitglieder der verschiedensten Behörden die Rechte des Volkes dem Regenten gegenüber zu wahren. In manchen grundlegenden Gedanken erinnert der *contrat social* Rousseaus, dessen Hauptidee übrigens lange vor Althusius vorkommt, auffällig an die *Politica* des Althusius.

Althericus Gentilis (geb. 1551 in der Mark Ancona, gest. als Professor zu Oxford 1611) ist besonders durch seine Schriften: *de legationibus libri tres*, Lond. 1585 u. ö., *de jure belli libri tres*, Lugd. Bat. 1558 u. ö., *de justitia bellica* 1590, worin er aus der Natur, insbesondere der menschlichen, das Recht ableitet, mit Morus und Bodinus für Toleranz eintritt und u. A. auch Freiheit des Verkehrs zur See fordert, ein Vorläufer des Hugo Grotius geworden.

Hugo Grotius (Huig de Groot, geb. zu Delft 1583, gest. 1645 zu Rostock) hat sich theils durch die Schrift: *Mare liberum seu de jure, quod Batavis competit ad Indica commercia*, Lugd. Bat. 1609, worin er, um den Niederländern die Freiheit des Handels nach Ostindien zu vindiciren, die Grundzüge des Seerechts philosophisch entwickelt, theils durch sein rechtswissenschaftliches Hauptwerk: *De jure belli et pacis*, Paris 1625, 1632 n. ö., ein bleibendes Verdienst um das Naturrecht erworben, indem er sich vielfach dabei an die Stoa hält und das internationale oder Völkerrecht wissenschaftlich begründet. Eine volle Scheidung zwischen Moral und Recht ist bei Grotius in Wahrheit nicht durchgeführt, wie schon aus der Definition des natürlichen Rechtes hervorgeht, welches nach ihm ein Gebot der Vernunft ist und anzeigt, dass einer Handlung wegen ihrer Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der vernünftigen Natur selbst eine moralische Nothwendigkeit oder Hässlichkeit innewohne. Das Naturrecht steht so fest, dass es nicht einmal von Gott verändert werden könnte, so wenig als Gott bewirken könnte, dass zwei Mal zwei nicht vier sei. Wie bei dem Rechte der Personen, so unterscheidet Grotius auch bei dem der Völker oder dem internationalen Rechte das *jus naturale* und das *jus voluntarium* (oder *civile*); das letztere beruht auf positiven Bestimmungen, das erstere aber fließt mit Nothwendigkeit aus der menschlichen Natur. Unter dem *jus divinum* versteht Grotius die Vorsehriften im alten und neuen Testament; er unterscheidet davon das Naturrecht als ein *jus humanum*. Der Mensch ist mit Vernunft und Sprache begabt, daher zum Leben in der Gemeinschaft bestimmt; was zum Bestehen der Gemeinschaft erforderlich ist, ist natürliches Recht, und auch, was die Annehmlichkeit des socialen Lebens fördert, gehört als *jus naturale laxius* zum Naturrecht im weiteren Sinne. Aus diesem Geselligkeitsprincip ergibt sich die vernunftgemässe Entscheidung, mit deren Resultat das Herkommen bei gesitteten Völkern zusammentreffen pflegt, welches in diesem Sinne ein empirisches

Kriterium des natürlichen Rechtes ist. Die Staatsgemeinschaft beruht auf freier Einwilligung der Beteiligten, also auf Vertrag. Das Strafrecht steht dem Staate nur insoweit zu, als das Princip der custodia societatis es fordert, also nicht als Vergeltung (quia peccatum est), sondern nur zur Verhütung der Gesetzesübertretungen durch Abschreckung und Besserung (ne peccetur). Grotius fordert Toleranz gegen alle positiven Religionen, Intoleranz aber gegen die Leugner der auch von dem blossen Deismus anerkannten Sätze von Gott und Unsterblichkeit. Doch vertheidigt er in seiner (1619 erschienenen) Schrift *de veritate religionis christianae*, die in historisch-kritischer Weise die Quellen für die Entstehung des Christenthums in ihrem Werthe abzuschätzen versucht, auch die den Confessionen gemeinsamen christlichen Dogmen.

Zweiter Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Die neuere Philosophie oder die Zeit des ausgebildeten Gegensatzes zwischen Empirismus, Dogmatismus und Skepticismus.

§ 9. Den zweiten Abschnitt der Philosophie der Neuzeit charakterisirt der ausgebildete Gegensatz zwischen Empirismus und Dogmatismus, neben welchen Richtungen auch der Skepticismus zu selbständigerer Entwicklung als in der Uebergangsperiode gelangt. Der Empirismus ist die Einschränkung der Methode der philosophischen Forschung auf Erfahrung und Combination von Erfahrungsthatsachen und des Bereichs der philosophischen Erkenntniss auf die durch diese Methode erkennbaren Objecte, ohne die philosophischen Specialdoctrinen auf eine philosophische Erkenntniss des absoluten Principis zu basiren. Der Dogmatismus ist diejenige philosophische Richtung, welche durch das Denken den gesammten Kreis der Erfahrung und der Analoga der Erfahrung überschreiten und zur Erkenntniss des absoluten Principis gelangen zu können glaubt und auf die Erkenntniss des Absoluten alle andere philosophische Erkenntniss gründet. Der Skepticismus ist der principielle Zweifel an jeder Gewissheit, mindestens an der Gältigkeit aller den Erfahrungskreis überschreitenden Sätze, ohne dass von ihm, wie es durch den kantischen „Kriticismus“ geschieht, vermittelt einer Kritik der menschlichen Erkenntnisskraft ein unserer Vernunftkenntniss unzugängliches Gebiet methodisch abgegrenzt wird.

Man kann mit demselben Rechte diese Periode auch charakterisiren durch den Gegensatz des Empirismus, der alle Erkenntniß ihrem Ursprung nach aus der Erfahrung ableitet, und des Rationalismus, der in der Vernunft die Quelle aller Erkenntniß sieht. Der letztere deckt sich ungefähr mit dem Dogmatismus. In diesen beiden Richtungen, der empiristischen und der rationalistischen, zeigt sich überhaupt der erkenntnistheoretische Charakter der neueren Philosophie, wengleich sie selten rein eingehalten worden sind, sondern die Vertreter der einen oder der anderen auch von der entgegengesetzten Manches aufnahmen.

Ueber die Philosophie dieses Zeitabschnittes vgl. ausser den betreffenden Abschnitten der oben (S. 1—2) angeführten umfassenderen Geschichtswerke, wie auch der Gesch. des 18. Jahrh.s von Schlosser und anderen historischen Schriften, insbesondere noch Ludw. Feuerbach, Gesch. d. neuer. Phil. von Bacon bis Spinoza, Ansbach 1833, 2. Aufl. Leipz. 1844, nebst dess. Specialschriften über Leibniz und Bayle. Damiron, Essai sur l'hist. de la philos. au XVII^e siècle, Par. 1846; au XVIII^e siècle, Par. 1858—64. G. N. Roggero, storia della filosofia da Cartesio a Kant, Torino 1868 (67). J. Tulloch, rational Theology and christian philosophy in England in the 17th century, 2 vols., Lond. 1872. P. Kannengieser, Dogmatismus und Skepticismus. Eine Abhandlung üb. d. methodolog. Problem in d. vorkant. Philos., I. D., Strassburg 1877. Hans Heussler, d. Rationalism. des 17. Js in s. Beziehungen zur Entwicklunsl., Breslau 1885. Alles. Chiappelli, la dottrina della realtà del mondo esterno nella filos. moderna prima di Kant; P. I: da Descartes a Berkeley, Firenze 1886. Nourrisson, Philosophes de la nature. Bacon, Bayle, Toland, Bufon, Par. 1887. Edm. Koenig, d. Entwickel. des Causalproblems v. Cartesius b. Kant, Lpz. 1888; die Entw. des Causalproblems seit Kant, ebd. 1890. Ed. Grimm, zur Gesch. des Erkenntnisproblems. Von Bacon zu Hume, Lpz. 1890. Hnr. v. Stein, die Entstehung der neuern Aesthetik, Stuttg. 1886. C. Grube, Ueb. d. Rationalism. i. d. neuer. englisch. u. französ. Philos., diss., Halle 1889. Max Steinizer, die menschl. u. thierischen Gemüthsbewegungen als Gegenstand der Wissensch. E. Beitr. zur Gesch. des neueren Geisteslebens, Münch. 1889. Geo. Baku, d. Streit üb. d. Naturbegr. am Ende des 17. Jahrh.s, Ztschr. f. Ph., 98, 1890, S. 162—190. G. Grupp, Beiträge zur Gesch. d. neuer. Philos.: Cartesius, Locke, Spinoza, Kant, Herbart, Schopenhauer, Lotze, Ztschr. f. Philos. u. spec. Th., IV, V, VI. F. Pillon, l'évolution historique de l'idéalisme de Démocrite à Locke, L'Année philos. III, 1893, S. 76—212. H. Vohz, d. histor. Skepsis des 17. u. 18. Jahrh.s in Frankr., Pr., Cöln 1891. Wih. Dilthey, d. natürl. System d. Geisteswissensch. im siebzehnt. Jahrh., A. f. G. d. Ph. V, S. 480—502, VI, S. 60—127, 225—256, 347—379, 509—545; ders., d. Autonomie des Denkens, d. konstruktive Rationalismus u. d. pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenh. im 17. Jahrh., A. f. G. d. Ph., VII, S. 28—91.

Ueber die englische Philosophie, besonders handelt Ch. de Rémusat, Histoire de la Philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke, T. I u. II, Paris 1875. Carrau, La philos. religieuse en Angleterre, Par. 1888.

Die ersterwähnten Begriffsbestimmungen sind die kantischen. Die Charakteristik, welche Kant von den seiner eigenen Philosophie zunächst vorangegangenen philosophischen Richtungen gegeben hat, erweist sich auch dann noch als historisch zutreffend, wenn der philosophische Standpunkt Kants nur als relativ den nächst vorangegangenen Richtungen gegenüber berechtigt und nicht als die absolute philosophische Wahrheit und als der absolute Maassstab der Würdigung philosophischer Richtungen gilt. — Kants Criticismus schränkt nicht die Erkenntnismittel der Philosophie auf reine Empirie, aber ihre Erkenntnisobjecte auf den Erfahrungskreis ein.

Allerdings verfährt auch der Empirismus „dogmatisch“ in dem allgemeineren Sinne, dass er auf der Zuversicht beruht, die Objecte seien unserer Erkenntniß nicht schlechthin unzugänglich, sie seien vielmehr eben insoweit erkennbar, als

die Erfahrung und die auf ihr fussenden Schlüsse und Combinationen reichen. Aber darum fällt doch nicht der Empirismus unter den Begriff des Dogmatismus in dem oben näher bezeichneten Sinne, den mit diesem Worte zu verknüpfen seit Kant üblich ist. Ebenso wenig trifft gegen die obige Bezeichnung der Einwurf zu, der Begriff des Empirismus sei zu enge, weil er nur auf die Richtung passe, welche von Bacon bis auf Locke herrsche; denn auch der condillacische Sensualismus und der hobbesche Materialismus schränken die philosophische Erkenntniß nach Form und Inhalt auf Empirisches ein. „Realismus“ und „Idealismus“ aber sind Ausdrücke, die zur Bezeichnung der Unterschiede in dieser Periode sich nicht in irgend einem klar und scharf bestimmbarren Sinne verwenden lassen, weshalb auch mit Recht gesagt worden ist, dass „die Principien des Descartes und Bacon nicht in dem Gegensatze von Idealismus und Realismus stehen“.

Der empiristischen Richtung gehören im Ganzen an: Bacon, der nicht als Schüler Bacons zu bezeichnende Hobbes und mehrere ihrer Zeitgenossen, Locke und die an ihn mehr oder weniger, sei es zustimmend oder auch polemisch, anknüpfenden englischen und schottischen Philosophen, der französischen Sensualismus und Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts und zum Theil auch die deutsche Aufklärung. Die Koryphäen der dogmatischen sowie der rationalistischen Richtung sind: Cartesius, Spinoza und Leibniz. Der Skepticismus erreicht seinen Höhepunkt in Hume. Der historische Zug, der sich in der Zeit des Humanismus in dem Zurückgehen auf die Alten so mächtig zeigte, tritt in dieser Periode zurück, abgesehen davon, dass die Stoa noch vielfach einwirkt, dagegen gewinnt die Naturwissenschaft auch für die Philosophie namentlich in methodologischer Beziehung mehr und mehr an Bedeutung. Der Kampf gegen die scholastischen Formen des Denkens, besonders gegen den Syllogismus, durch den man ein neues Wissen nicht erlangen könne, wird von der empiristischen sowohl als von der rationalistischen Seite aus geführt, und an Stelle der scholastischen Methode wird von der ersteren Richtung die Induction, von der zweiten die mathematische Deduction betont.

Da die Philosophen der verschiedenen Richtungen einen wechselseitigen, wesentlichen Einfluss aufeinander geübt haben, der nicht nur auf Polemik hinauslief, so kann nicht wohl eine jede der Hauptrichtungen in ununterbrochener Folge vollständig für sich dargestellt werden, sondern die chronologische Ordnung ist, sofern sie dem genetischen Verhältniss entspricht, die angemessene.

§ 10. Durch Abstreifung des theosophischen Charakters, den die Naturphilosophie in der Uebergangsperiode an sich trug, durch Einschränkung ihrer Methode auf Erfahrung und Induction und durch die Erhebung der Grundzüge dieser Methode zum philosophischen, von der Gebundenheit an irgend einen einzelnen naturwissenschaftlichen Forschungskreis befreiten Bewusstsein ist Francis Bacon, Baron von Verulam (1561—1626), der Begründer — zwar nicht der empirisch-methodischen Naturforschung, wohl aber — der empiristischen Entwicklungsreihe der neueren Philosophie geworden. Bacons höchstes Ziel ist die Erweiterung der Macht des Menschen vermittelt des Wissens. Wie die Buchdruckerkunst, das Pulver und der Compass das Culturleben umgestaltet haben und den Vorzug der Neuzeit vor jedem früheren Zeitalter begründen, so soll durch immer

neue und fruchtbare Erfindungen die betretene Bahn mit Bewusstsein weiter verfolgt, was diesem Ziele dient, gefördert, was von ihm ablenkt, gemieden werden. Religionsstreitigkeiten schaden. Die Religion soll unangetastet gelassen, aber nicht nach der Weise der Scholastiker mit der Wissenschaft vermengt werden; die Einmischung der Wissenschaft in die Religion führt zum Unglauben, die Einmischung der Religion in die Wissenschaft zur Phantasterei. Vom Aberglauben und von Vorurtheilen jeder Art muss der Geist befreit sein, um als reiner Spiegel die Dinge so, wie sie sind, aufzufassen.

Mit der Erfahrung muss die Erkenntniss anheben, von Beobachtungen und Experimenten ausgehen, dann stufenweise mittelst der Induction erst zu Sätzen von geringerer, dann zu Sätzen von höherer Allgemeinheit methodisch fortgehen, um endlich von diesen aus zu dem Einzelnen wieder herabzusteigen und zu Erfindungen zu gelangen, welche die Macht des Menschen über die Natur erhöhen. In der Bezeichnung wesentlicher Ziele und Mittel der Neuzeit, in der kräftigen (obschon einseitigen) Hervorhebung des Werthes echter, selbsterrungener Naturerkenntniss, in der Beseitigung des scholastischen Ausgehens von vermeintlich unmittelbar in der Vernunft liegenden Begriffen und Sätzen und der darauf basirten, empirielosen Streitwissenschaft, und in der Bezeichnung der Grundzüge der Methode empirisch basirter inductiver Forschung liegt Bacons historische Bedeutung. Die nähere Ausführung der methodischen Grundsätze hat neben einzelner Bedeutenden vieles Verfehlte, und die von Bacon unternommenen Versuche, durch eigene Naturforschung die von ihm auf ihren allgemeinsten philosophischen Ausdruck gebrachte Methode zur praktischen Anwendung zu bringen, sind grösstentheils sehr unvollkommen und halten nicht den Vergleich mit den Leistungen älterer und gleichzeitiger Naturforscher aus. An Bacon hat sich die Einseitigkeit der Hochschätzung der materiellen Culturmittel, die blosser Unterwerfung unter traditionelle, ihm selbst äusserlich bleibende Dogmen und das ehrgeizige, um den Werth der Mittel wenig bestimmte Streben nach Macht durch Mangel an sittlicher Kraft und Würde gerächt.

Bacons Schrift: *De dignitate et augmentis scientiarum* ist in englischer Sprache unter dem Titel: *the two books of Francis Bacon on the proficience and advancement of learning divine and human*, Lond. 1605, latein. (vollständiger ausgeführt) ebd. 1623, ferner Lugd. Bat. 1652, Argent. 1654 u. ö. ersch., ins Deutsche übers. v. Joh. Herm. Püngsten, Pest 1783. Im Jahre 1612 erschien die Schrift: *Cogitata et visa*, welche später zu dem *Novum Organum scientiarum* umgearbeitet wurde, das zuerst Lond. 1620, dann sehr häufig erschienen ist, neuerdings auch Leipz. 1837 und 1839, ins Deutsche übers. v. G. W. Bartholdy (unvollendet), Berl. 1793, v. Brück, Leipz. 1830, und von J. H. v. Kirchmann, mit Erläut., „ph. Bibl.“, Berl. 1870. Die *Essays moral, economical and political*, zuerst 1597 erschienen, haben neuerdings u. A. W. A. Wright, Lond. 1862, Rich. Whately, 6. edit., London 1864, F. Storr und C. H. Gibson, Lond. 1885, edirt; in latein. Uebersetzung tragen sie den Titel *Sermones fideles*. Kleinere Schriften

ins Deutsche übers. u. erläutert v. J. Fürstenhagen, Lpz. 1884. Cf. A harmony of Lord Bacon's essays etc. (1597—1638) arranged by Edw. Arber, Lond. 1871. Die Werke Bacons sind gesammelt durch William Rawley, mit beigefügter Lebensbeschreibung Bacons, Amst. 1663 hrsg. worden, auch abgedr. zu Frankf. a. M. 1665, vollständiger von Mallet, gleichfalls mit e. Biogr. des Bacon, Lond. 1740 und 1765. Latein. Ausg. der Werke sind Francof. 1666, Amst. 1684, Lips. 1694, Lugd. Bat. 1696, Amst. 1730 ersch., eine französ. v. F. Riaux, Oeuvres de Bacon, Paris 1852. In neuerer Zeit haben die Werke edit: Montague, London 1825—1834, Henry G. Bohn, London 1846, und R. L. Ellis, J. Spedding und D. D. Heath, London 1857—1859, wozu als Ergänzung (voll. VIII—XII der Werke) gehört: Letters and Life of Fr. Bacon, including all his occasional works, newly collected, revised and set out in chronolog. order, with a commentary biograph. and histor. by James Spedding, I—VI, London 1862—1872. Auszug daraus: J. Spedding, Account of the life and times of Fr. B., 2 vols., Lond. 1879.

Von den zahlreichen Schriften über Bacon sind hervorzuheben: Analyse de la philosophie du chancelier Fr. B., avec sa vie, Leyden 1756 und 1778. J. B. de Vauzelles, hist. de la vie et des ouvrages de Fr. B., Paris 1833. Jos. de Maistre, examen de la phil. de B., Par. 1836, 7. éd., Lyon et Paris 1865, 9. éd. ebd. 1873. Macaulay, in: Edinb. Review, 1837, deutsch von Bälau, Leipz. 1850. John Campbell, the lives of the Lord Chancellors of England, vol. II, Lond. 1845, chap. 51. M. Napier, Lord B. and Sir Walter Raleigh, Cambridge 1853. Charles de Rémusat, B., sa vie, son temps, sa philos. et son influence jusqu'à nos jours, Par. 1854, auch 1858 und 1868. Kuno Fischer, Fr. B. von Verulam, die Realphilos. und ihr Zeitalter, Leipz. 1856, 2. Aufl., 1875, ins Engl. übers. von John Oxenford, London 1757; vgl. J. B. Meyer, B.s Utilismus nach K. Fischer. Whewell und Ch. de Rémusat, in: Ztschrft. f. Ph. u. ph. Kritik, N. F., Bd. 36, 1860, S. 242—247. C. L. Craik, Lord B., his writings and his philosophy, new edit., Lond. 1860. H. Dixon, the personal hist. of Lord B., from unpublished letters and documents, Lond. 1861, ein Versuch der Vertheidigung des Charakters Bacons, worauf entgegenet wird in der Schrift: Lord Bacon's life and writings, an answer to Mr. H. Dixon's pers. hist. of L. B., Lond. 1861. Adolf Lasson, Montaigne u. Bacon, in: Archiv f. neuere Spr. u. Litt., XXXI, 259—276; über B.s wissenschaftl. Principien, Progr. d. Luisenst. Realsch. z. Berlin, 1860. Just. v. Liebig, üb. Fr. B. v. Verulam u. d. Methode der Naturforschung, Münch. 1863. Lasson und Liebig bekämpfen (zum Theil nach dem Vorgange von Brewster, Whewell u. A.) die Ansicht, als habe Bacon die Methode der modernen Naturforschung begründet, geübt oder auch nur zutreffend bezeichnet. Was Beide an Bacon tadeln, wird fast durchgängig mit Recht von ihnen getadelt, aber das Werthvolle, Bacons Bekämpfung der Scholastik, Hervorhebung der Bedeutung der Naturwissenschaft für das gesammte Culturleben und seine Bezeichnung der Grundzüge inductiver Forschung, ist mit gleichem Recht von Anderen betont worden. C. Sigwart, e. Philosoph u. e. Naturforscher über B., in den preuss. Jahrb. Bd. XII, 1863, S. 93—129, vgl. dessen Antwort auf e. in d. Augsb. Allg. Zeitg. enthalt. Entgegn. Liebig's in den preuss. Jahrb. XIII, 1864, S. 79—89. Heinrich Böhmcr, üb. B. u. d. Verbindung d. Phil. m. d. Naturwiss., Erlang. 1864 (1863). E. Wohlwill, B. v. V. und d. Gesch. d. Naturwissenschaft, in: D. Jahrb. f. Pol. u. Litt., Bd. IX, 1863, S. 383 bis 415 und Bd. X, 1864, S. 207—244. Georg Henry Lewes sagt in seiner Schrift über Aristoteles (London 1864, deutsch v. J. V. Carus, Leipzig 1865, S. 115): „so grossartig Bacon die verschiedenen Ströme des Irrthums bis zu ihren Quellen verfolgt, so wird er doch von denselben Strömen mit fortgezogen, sobald er die Stellung eines Kritikers verlässt und die Ordnung der Natur selbst zu untersuchen unternimmt.“ Albert Desjardins, de jure apud Franciscum B., Par. 1862. Const. Schlottmann, B.s Lehre v. d. Idolen und ihre Bedeutung f. d. Gegenwart, in Gelzers prot. Monatsbl., Bd. 21, 1863, S. 73—98. Th. Merz, B.s Stellung i. d. Culturgesch., ebd. Bd. 24, 1864, S. 166—196. H. v. Bambergcr, über B. v. V. bes. vom medic. Standp., Würzburg 1855. Ed. Chaigne et Ch. Sedail, l'influence des travaux de B. d. V. et de Descartes sur la marche de l'esprit humain, Bordeaux 1865. Karl Grüniger, Liebig wider Bacon, G. Pr., Basel 1866. Aug. Dorner, de Baconis philosophia, diss. inaug., Berolini 1867. Pensées de Bacon, Kepler, Newton et Euler sur la relig. et la morale, rec. par Emery, Tours 1870. J. H. v. Kirchmann, B.s Leb. und Schriften, in: philos. Bibl. Bd. 32, Berlin 1870, S. 1—26. P. Stapfer, qualis sapientiae antiquae laudator, qualis interpres Fr. B., extiterit, thesis, Par. 1870. Ders., B. et l'antiquité, in: Biblioth. univers. et Revue Suisse, 1871, XLII, 161—182, 426—458. Max Müller, B. in Deutschland, in sein. Essays, deutsch übers. v. Fel. Liebrecht, Lpz. 1872, S. 186—201. A. E. Finch, on the inductive philosophy, including a parallel between Lord B. and A. Comte as

philosophers, Lond. 1872. M. Walsh, *Lord Bacon*, Lpz. 1875. E. A. Abbott, *Bacon and Essex. A sketch of Bacon's earlier life*, Lond. 1877. W. H. Laing, *Lord B.s philosophy, a criticism*, Lond. 1878. Angelo Valdarini, *principio, intendentimo e storia della classificazione delle umane coscienze secondo Franc. Bacone*, 2. ed., Firenze 1880. Thom. Fowler, *Bacon (English philosophers)*, London 1881. E. A. Abbott, *Fr. B., an account of his life and works*, Lond. 1885. Eugen Reichel, *Wer schrieb das „Novum Organon“ von Francis Bacon?* Stuttgart 1886. John Nicol, *Fr. B., his life and philosophy*, T. I, II, Lond. 1888, 1889. H. Heussler, *Fr. B. u. s. geschichtl. Stell.*, Breslau 1889. C. Pamer, *B. v. V., Pr.*, Triest 1889. Janet, *Baco Verulamius Alchemicus philosophis quid debuerit*, Thes., Angers 1890. Barthélemy St. Hilaire, *Etude s. Fr. B.*, Par. 1890. Chr. Adam, *Philosophie de Fr. B.*, Par. 1890. Hans Natge, *üb. Fr. B.s Formentl.*, Lpz. 1891. Borchard, *La philos. de B.*, Rev. philos. 1891. Avril. H. Pott, *Fr. B. and his secret society*, Lond. 1891. G. L. Fonsegrive, *Fr. Bacon*, Par. 1893. E. Jung, *Causa finalis, c. Baconstudie*, Diss., Giessen 1894. Ephr. Liljequist, *Om Fr. Bacons Filosofi*, Upsala 1894. Walt. Schmidt, *Zur Würdig. der philos. Stell. B.s*, *Zschr. f. Ph.*, 106, 1895, S. 79—92.

Geboren am 22. Januar 1561 zu London als der zweite und jüngste Sohn des Grosssiegelbewahrsers von England, Nicolaus Bacon, durch Studien in Cambridge und durch einen zweijährigen Aufenthalt in Paris als Begleiter des englischen Gesandten vorgebildet, widmete sich Francis Bacon der juristischen Praxis, ward ausserordentl. Kron-Advocat, trat 1595 in das Parlament, ward 1604 ordentlicher und besoldeter Rechtsbeistand der Krone, 1617 Grosssiegelbewahrer, 1618 Lordkanzler und Baron von Verulam, 1621 Viscount von St. Albans, verlor aber in demselben Jahre, durch das Parlament wegen empfangener Bestechungen zur Einkerkung in den Tower und zu einer Geldbusse von 40 000 Pfd. Sterl. verurtheilt, seine sämtlichen Aemter und seinen Sitz im Parlament und lebte, obwohl nach wenigen Tagen wieder in Freiheit gesetzt, dann in der Zurückgezogenheit. Er starb zu Highgate, dem Schloss des Grafen Arundel bei London, am 9. April 1626 an den Folgen einer Erkältung, die er sich beim Ausstopfen eines Huhns mit Schnee, um die Wirkung auf die Verzögerung der Fäulnis zu beobachten, zugezogen hatte. Bacon war von wirklicher Liebe zur Wissenschaft erfüllt; aber noch mächtiger war in ihm der politische Ehrgeiz und die Prachtliebe. Er war kein grosser und reiner Charakter, doch sind oft die Anschuldigungen gegen ihn überspannt worden. Die Anklage gegen den Grafen Essex, seinen früheren Gönner, zu erheben, nachdem dieser sich in verrätherische Verhandlungen mit König Jakob von Schottland gegen Elisabeth eingelassen hatte, war er als Kron-Advocat amtlich verpflichtet. Es ist nicht zu rechtfertigen, dass Bacon als Oberrichter Geschenke seitens der Parteien und als Lord-Kanzler seitens der Bewerber um Patente und Lizenzen angenommen hat. Er hat sich in seiner schriftlichen Antwort auf die ihm vom Oberhause im April 1621 zugestellte Anklage-Acte bei sämtlichen 28 Punkten derselben als schuldig bekannt, jedoch nur in dem Sinn, dass er die Geschenke stets erst nach entschiedener Sache erhalten habe, was durchgängig wahr zu sein scheint, und dass er (was freilich bezweifelt werden mag) durch die Erwartung derselben sich niemals zu einer parteiischen Entscheidung habe verleiten lassen. Die Annahme solcher Geschenke fund freilich damals so häufig statt, dass durch den herrschenden Missbrauch die Schuld des Einzelnen zwar keineswegs aufgehoben wird, aber doch als gemindert erscheint; denn ein gerechtes sittliches Urtheil wird nur gewonnen, wenn nicht bloss die absolute Norm, sondern auch das Durchschnittsmaass des sittlichen Verhaltens der Zeitgenossen in Betracht gezogen wird.

Nenerdings ist die Vermuthung öfter ausgesprochen, ja der Beweis zu liefern versucht worden, dass die unter dem Namen Shakespeare uns überlieferten Dramen von Bacon verfasst seien. Englische, amerikanische und deutsche Schrift-

steller haben sich dafür entschieden, zuletzt Edwin Bormann, Das Shakespeare-Geheimnis, Lpz. 1894, ohne dass die Argumente dafür aber ausreichend wären. Leugnen lässt sich nicht, dass Manches gegen Shakespeare, Manches für Bacon als Verfasser spricht, doch wird man vor der Hand der traditionellen Annahme beipflichten müssen. An diesem Orte ist die Frage nicht weiter zu verfolgen.

Das Ziel bei Bacons Philosophiren ist ein durchaus praktisches. Nicht für eine Schule, nicht für beliebige Ansichten will er arbeiten, sondern für den Nutzen und die Grösse der Menschheit sucht er neue Grundlagen. Der Mensch muss so viel als möglich wissen, um die Herrschaft über die Aussenwelt zu erwerben. Wissenschaft und Macht fallen so zusammen. *Tantum possumus quantum scimus*. Sein Plan einer Neugestaltung der Wissenschaften umfasst zuvörderst die allgemeine Umschreibung des Gebietes der Wissenschaften (des *globus intellectualis*, es soll bei jeder Wissenschaft gezeigt werden, was sie noch zu wünschen übrig lasse), dann die Methodenlehre, endlich die Darstellung der Wissenschaften selbst und ihrer Anwendung zu Erfindungen. Demgemäss beginnt das Gesamtwerk, dem Bacon den Titel *Instauratio magna* gegeben hat, mit der Schrift *De dignitate et augmentis scientiarum*; daran schliesst sich als zweiter Haupttheil das *Novum Organon*. Zu der Darstellung der Naturgeschichte aber, die dem Bacon als *verae inductionis supellex sive sylvula* gilt, und zu der Naturerklärung, wie auch zu einem Verzeichniss der schon gemachten Erfindungen und einer Anleitung zu neuen, hat Bacon nur einzelne Beiträge geliefert. Zur Naturgeschichte gehört insbesondere die erst nach seinem Tode von seinem Secretär William Rawley veröffentlichte *Sylvula sylvarum* (Sammlung mehrerer *Materialiensammlungen*) sive *historia naturalis*, zur Naturerklärung seine Theorie der Wärme, die eine Art der Bewegung sei, nämlich expansive Bewegung, aufwärts strebend, durch die kleineren Theile des Körpers sich erstreckend, gehemmt und zurückgetrieben, mit einer gewissen Schnelligkeit erfolgend.

Die Eintheilung der Wissenschaften beruht bei Bacon auf einem psychologischen Princip. So viele seelische Kräfte die wirkliche Welt vorstellen können, in so viele Haupttheile zerfällt das Gesamtbild des Universums. Auf das Gedächtniss gründet sich nach Bacons Ansicht die Geschichtskunde, auf die Einbildungskraft die Poesie, auf den Verstand die Philosophie oder die eigentliche Wissenschaft. Die Geschichtskunde theilt Bacon in die *historia civilis* und *naturalis* ein; bei jener bezeichnet er namentlich die Litteraturgeschichte und die Geschichte der Philosophie als *Desiderata*. Die Poesie theilt er in die epische, dramatische und allegorisch didaktische ein. Die Philosophie geht auf Gott, den Menschen und die Natur. *Philosophiae objectum triplex: Deus, natura et homo: percipit autem natura intellectum nostrum radio directo, Deus autem propter medium inaequale radio tantum refracto, ipse vero homo sibi ipse monstratur et exhibetur radio reflexo*. Sofern die Erkenntniss Gottes aus der Offenbarung fliesst, ist sie nicht ein Wissen, sondern ein Glauben. Dass Gott existirt, kann allerdings aus der Natur erkannt werden, und so reicht die natürliche oder philosophische Theologie zur Widerlegung des Atheismus aus, da die Erklärung aus physischen Ursachen der Ergänzung durch die Zuflucht zur göttlichen Vorsehung bedarf. Bacon sagt (*de augm. sc. I. 5*): *leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniore haustus ad religionem reducere*. Die dem Christenthum eigenthümlichen Wahrheiten sind freilich nicht durch Vernunft zu finden, so dass Glauben und Wissen scharf voneinander getrennt werden. Der Sieg des Glaubens ist um so glänzender, wir erweisen Gott um so mehr Ehre, je ungereimter ein göttliches Geheimnis ist, das wir als wahr annehmen. Wir finden demnach bei Bacon die

Lehre von der zweifachen Wahrheit gebilligt. Ebenso wie Gott ist nach Bacon auch der von Gott dem Menschen eingehauchte Geist (*spiraculum*) wissenschaftlich nicht erkennbar; nur die physische Seele, die ein dünner, warmer Körper ist, ist ein Object wissenschaftlicher Erkenntniß. Die Begriffe und Sätze, welche allen Theilen der Philosophie gleichmässig zum Grunde liegen, wie die Begriffe Sein und Nichtsein, Aehnlichkeit und Verschiedenheit, das Axiom von der Gleichheit zweier Grössen, die einer dritten gleich sind, entwickelt die *philosophia prima* oder *scientia universalis*. Die Naturphilosophie geht theils auf die Erkenntniß, theils auf die Anwendung der Naturgesetze, ist demnach theils *speculativ*, theils *operativ*. Die *speculative* Naturphilosophie ist Physik, sofern sie die wirkenden Ursachen, *Metaphysik*, sofern sie die Zwecke betrachtet. An die Stelle der *causae efficientes* im einzelnen Fall sollen nicht die *causae finales* treten, aber schliesslich muss die Natur doch *teleologisch* erklärt werden, da durch blosses Zusammentreffen von Atomen ohne voraussehenden Verstand die Welt nicht gebildet sein kann. Die *operative* ist als Anwendung der Physik *Mechanik*, als Anwendung der *Metaphysik* natürliche *Magie*. Die *Mathematik* ist eine *Hilfswissenschaft* der Physik. Die *Astronomie* soll nicht bloss die Erscheinungen und Gesetze *mathematisch* construiren, sondern auch *physikalisch* erklären. Zur Erfüllung der letzten Forderung verschloss ihr freilich Bacon durch Verwerfung des *copernicanischen* Systems, das er für einen abenteuerlichen Einfall hielt, und durch Unterschätzung der *Mathematik* den Weg. Die *philosophische* Lehre vom Menschen betrachtet denselben theils als Einzelnen, theils als Glied der *Gesellschaft*; sie ist demnach theils *Anthropologie* (*philosophia humana*), theils *Politik* (*philosophia civilis*). Die *Anthropologie* geht theils auf den menschlichen Leib, theils auf die menschliche Seele. Die *Seelenlehre* betrachtet zunächst die *Empfindungen* und *Bewegungen* und ihr gegenseitiges Verhältnis. Bacon schreibt allen *Körperelementen* *Perceptionen* zu, die sich durch *Anziehungen* und *Abstossungen* bekunden; die (*bewussten*) *Empfindungen* der Seele unterscheiden sich von den blossen *Perceptionen*; er will, dass die Natur und der Grund dieses Unterschieds genauer untersucht werde. Hieran schliesst sich die *Logik* als die Lehre von der auf die Wahrheit gerichteten Erkenntniß und die *Ethik* als die Lehre von dem auf das Gute (das individuelle und das Gemeinwohl) gerichteten Willen. *Logica ad illuminationis puritatem, ethica ad liberae voluntatis directionem servit.* — *Ut manus instrumentum instrumentorum, et anima humana forma est formarum, sic istae duae scientiae reliquarum omnium sunt claves.* Die *Ethik* geht auf die *bonitas interna*, die *Politik* (*philosophia civilis*) auf die *bonitas externa in conversationibus, negotiis et regimine sive imperio*. Bacon will die *Politik* von *Staatsmännern*, nicht von blossen *Schulphilosophen*, noch auch von *einseitigen Juristen* behandelt wissen.

Die *Methodenlehre* entwickelt Bacon in dem *Novum Organon*. Er will zeigen, wie zur Erkenntniß der Naturgesetze zu gelangen sei, deren Anwendung die Macht des Menschen über die Natur erweitere. *Anbitio (sapientis) reliquis sanior atque augustior est: humani generis ipsius potentiam et imperium in rerum universitatem instaurare et amplificare conari artibus et scientiis, cujus quidem potentiae et imperii nsum sana deinde religio gubernet.* — *Physici est, non disputando adversarium, sed naturam operando vincere.* Die *Wissenschaft* ist das *Abbild* der Wahrheit. *Scientia nihil aliud est, quam veritatis imago: nam veritas essendi et veritas cognoscendi idem sunt, nec plus a se invicem differunt, quam radius directus et radius reflexus.* — *Ea demum est vera philosophia, quae mundi ipsius voces quam fidelissime reddit et veluti dictante mundo conscripta est, nec quidquam de proprio addit, sed tantum iterat et resonat.*

Um die Natur getrennt zu interpretiren, muss der Mensch sich zuvörderst der Idole (Trugbilder) entledigen, d. h. der falschen Vorstellungen, die nicht aus der Natur der zu erkennenden Objecte, sondern nur aus seiner eigenen geflossen sind. Die in der Natur eines jeden Menschen begründeten trügerischen Vorstellungsweisen (insbesondere die Anthropomorphismen), z. B. die Ersetzung der causae efficientes durch causae finales in der Physik, nennt Bacon *idola tribus*, die in der Eigenthümlichkeit Einzelner wurzelnden *idola specus* (der Höhle, in welche das Licht nur unvollkommen eindringt), die durch den menschlichen Verkehr mittelst der Sprache verursachten *idola fori*, die auf Ueberlieferung beruhenden *idola theatri*, die er namentlich in der aristotelischen Lehre vereinigt sieht. Die Lehre von den Idolen hat in Bacons neuem Organon eine ähnliche Bedeutung wie bei Aristoteles die Lehre von den Trugschlüssen; die Lehre von den *idola tribus* anticipirt in gewissem Maaße den Grundgedanken von Kants Vernunftkritik.

Der von den Idolen gereinigte Verstand muss, um zur Naturerkenntniß zu gelangen, auf Erfahrung fussen, aber nicht auf blosser Erfahrungen sich einschränken, sondern methodisch dieselben combiniren. Wir sollen weder, wie die Spinnen ihre Fäden aus sich ziehen, bloss aus uns unsere Gedanken schöpfen, noch, wie die Ameisen, bloss sammeln, sondern, wie die Bienen, sammeln und verarbeiten. Es sind zuerst durch Beobachtungen und Versuche Thatsachen zu constatiren, dann sind diese übersichtlich zu ordnen, endlich ist mittelst gesetzmässiger und wahrer Induction von den Experimenten zu Axiomen, von der Erkenntniß der Thatsachen zu der Erkenntniß der Gesetze, d. h. des Wesens der Erscheinungen, fortzuschreiten. Diejenige Induction, welche Aristoteles und die Scholastiker lehrten, bezeichnet Bacon als *inductio per enumerationem simplicem*; ihr fehle der methodische Charakter, den freilich auch Bacon mehr erstrebt, als wirklich erreicht. Neben den positiven Instanzen sind die negativen zu berücksichtigen, ferner die Gradunterschiede zu bestimmen; die Fälle von entscheidender Bedeutung sind als prärogative Instanzen vorzugsweise zu beachten; von dem Einzelnen ist nicht sofort zum Allgemeinsten gleichsam im Fluge hinzueilen, sondern erst zu den mittleren Sätzen, den Sätzen von geringerer Allgemeinheit, aufzusteigen, die gerade die fruchtbarsten sind. Obwohl Bacon auch den Rückweg von den Axiomen zu neuen Experimenten, insbesondere zu Erfindungen, fordert, so hält er doch den Syllogismus (in welchem Aristoteles das methodische Mittel der Deduction erkannt hat) nicht hoch; derselbe reiche, meint Bacon, an die Feinheit der Natur nicht heran und diene mehr den Disputationen als der Wissenschaft. Diese Verkennung des wissenschaftlichen Werthes des Syllogismus hängt mit Bacons Unterschätzung der Mathematik aufs Engste zusammen. Die Theorie der Induction hat Bacon wesentlich gefördert, obschon nicht vollständig und rein durchgeführt; die Lehre von der Deduction aber ist bei ihm nicht zu ihrem Rechte gelangt. In der Hochschätzung des Experiments ist Bacon besonders dem Telesius gefolgt. — Den Aristoteles, der durch seine Dialektik die Naturwissenschaft verdorben habe, schätzt Bacon sehr gering, dagegen stellt ihm hoch Demokrit, da es auf das Seciren der Natur, also auf Analyse (*dissectio atque anatomia mundi*), nicht auf das Abstrahiren ankommt. In die Naturforschung dürfen keine Zwecke eingemischt werden, vielmehr muss man darauf ausgehen, die Ursachen der Erscheinungen aus materieller Nothwendigkeit abzuleiten. Freilich sollen auch die Formen der Dinge, die *formae substantiales*, erforscht werden, die Bacon etwas unklar nur bestimmt, bald an Aristoteles erinnernd, bald an die Bewegung und Lagerung der Atome bei Demokrit. Er nähert sich damit wieder der von ihm verabscheuten Scholastik, von der er freilich auch sonst Manches herübernimmt.

Seine logischen Lehren, namentlich die vom Urtheil. Schluss, sind den scholastischen verwandt, sogar seine Lehre der Induction ist wenigstens der Scholastik nicht entgegengesetzt (s. Freudenthal in der S. 105 angeführten Abhandlung, S. 89).

Bacon hält dafür, dass nach seiner Methode nicht nur die Naturwissenschaft, sondern auch die Moral und Politik zu begründen sei, ist jedoch auf diese letztere Aufgabe nicht in zusammenhängender Lehrentwicklung, sondern nur durch geistreiche Aphorismen eingegangen, in denen er häufig an Montaigne sich anschliesst. Allerdings hebt er schon als die Haupttriebfedern des menschlichen Handelns das Streben nach dem eigenen Wohl und das nach dem Gesamtwohl hervor und scheint das letztere als die eigentliche Quelle des Sittlichen anzusehen, so dass er hiermit die Richtung späterer englischer Ethiker schon angeben hätte. Ebenso legt er Werth auf das Studium der Affecte und spricht den Satz schon aus, der dann durch Spinoza bekannter wurde, dass ein Affect nur durch einen Affect zu beherrschen sei. Einen Versuch naturgesetzlicher Auffassung des Staates hat Bacons jüngerer Zeitgenosse und Freund, Thomas Hobbes, gemacht.

§ 11. Nicht sowohl im Anschluss an Bacons Principien, als vielmehr an Galileis Physik, kommt der mit Bacon befreundete Hobbes (1588—1679) consequent zu einem Sensualismus, bezeichnet zwar die Philosophie als Körperlehre, da auch der Staat ein künstlicher Körper sei, nähert sich aber mehr als dem Materialismus der Lehre, dass wir nur Phänomene erkennen, indem er wie Galilei die Empfindungsqualitäten als subjectiv ansieht. Auch auf das Gebiet der Psychologie wendet er die mechanische Causalität an, woraus sich der volle Determinismus ergibt. Von der Naturerklärung werden alle Zwecke fern gehalten. Alles Geschehen ist Bewegung, aber alles Bewegende ist körperlich, und alles Körperliche ist zu berechnen, so dass sich die ganze Physik als mathematische oder rationale Wissenschaft behandeln lassen muss. Das Princip der Ethik ist Selbstsucht, die Begriffe „gut“ und „schlecht“ haben nur relative Geltung. Am bekanntesten sind Hobbes' politische Theorien, nach welchen der Staat auf unbedingter Unterwerfung der Handlungen und selbst der Gesinnungen unter den Willen eines absoluten Monarchen beruht. In der Gewaltherrschaft desselben findet Hobbes, unter Verkennung der Kraft des politischen Gemeinsinnes, der die Vereinigung von Freiheit und Einheit ermöglicht, das einzige Mittel zum Heraustreten aus dem Naturzustande, dem Kampf Aller gegen Alle.

Des Hobbes älterer Zeitgenosse Herbert von Cherbury begründet einen aus den positiven Religionen eine allgemeine oder Naturreligion abstrahirenden und in dieser allein das Wesentliche der Religion erkennenden Rationalismus, indem er die Selbständigkeit der Vernunft auf religiösem Gebiet behauptet. Auch die Offenbarung hat sich dem Urtheilsspruch der Vernunft zu unterwerfen.

In der nächstfolgenden Zeit herrscht unter den englischen Philosophen, namentlich in der Cambridger Schule, ein erneuter Plato-

nismus vor, der sich von der aristotelischen Scholastik ebensowohl wie von dem hobbesschen Naturalismus entfernt, dem Mysticismus aber und zum Theil auch dem Cartesianismus befreundet ist. Er bildet mit dem Naturalismus, den er selbst heftig bekämpft, die Opposition gegen den religiösen Dogmatismus der Puritaner und vertritt das intellectualistische oder rationalistische Princip. Der vorzüglichste Repräsentant dieser Richtung ist Ralph Cudworth. Einzelne, wie Joseph Glanville, huldigen in der Wissenschaft dem Skepticismus, um den religiösen Glauben gegen jeden Angriff zu sichern.

Die Schriften des Hobbes sind lateinisch in einer durch ihn selbst veranstalteten Sammlung Amst. 1668 erschienen; die erste engl. Gesamtausg. seiner moral. u. polit. Werke Lond. 1750. *Opp. philosophica, quae latine scripsit, ed. Molesworth, 5 vol. Lond. 1839—1845, and English Works, edited by Molesworth, 10 vol., in vol. XI Index, Lond. 1839—1845. The Elements of Law, Natural and Politic, edit. with a preface and critical notes by F. Tönnies. To which are subjoined selected extracts from unprinted Mas. of Th. H., Lond. 1888. Behemoth or the Long Parliament. Edit. for the first time from the original Mas. by F. Tönnies, Lond. 1889. Siebzehn Briefe des Th. H. an Samuel Sorbière nebst Briefen Sorbières, Mersennes u. A., hersg. u. erläut. v. Ferd. Tönnies, A. f. G. d. Ph., III, S. 58—78, 192—232. Notizen über das Leben des Hobbes finden sich theils in seinen eig. Schriften, insb. in s. Selbstbiogr. (the life of Th. H., written by himself in a latin poem and transl. into english, Lond. 1680), theils in dem von Radulph Bathurst herausgegebenen Sammelwerk: Th. H. Angli Malmesburiensis vita, Caropoliti apud Eleutherium Anglicum 1681. Ueber H. Leb. u. Schriften und Lehre handeln besonders Buble, *Gesch. d. neuer. Philos.*, Bd. III, Gött. 1802, S. 223—325 u. Charles de Rémusat in: *Revue des deux mondes*, T. 88, p. 162 bis 187. Eine Monographie üb. H.' Staatstheorie, verfasst von H. Nüscheler, hat Kym, Zürich 1865, herausgegeben. Ferd. Tönnies, *Anmerkungen üb. die Philos. des H. 4 Artikel*, in: *Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph.* 1879—1881; *Leibniz u. H., Philos. Monatsh.* 1887, S. 557—573; Th. H., in: *Deutsche Rundschau*, 1889, 7, S. 94—125. T. hat sich um Kenntniss und besseres Verständniss der hobbesschen Philos. sehr verdient gemacht u. sucht in den Anmerkungen besonders über die Entwicklung von H. Aufklärung zu bringen. V. Jeanvrot, *de l'origine et des principes des lois d'après Th. H.*, Par. 1881. V. Mayer, *Tb. H. Darstell. n. Kr. seiner philos., staatsrechtl. und kirchenpolit. Lehren*, Freib. i. Br. 1886. George Croom Robertson, *Hobbes (philos. class.* — ed. by W. Knight, vol. X), Edinb. and London 1886, s. dazu die Recension von F. Tönnies, *Philos. Monatsh.* 23, 1887, S. 287—306. Bernh. Gühne, *über H.'s naturwissenschaftl. Ansichten u. ihren Zusammenh. mit der Naturphil. seiner Zeit*, I. D., Lpz. 1886. K. Gaul, *die Staatsl. v. H. u. Spinoza nach ihr. Schrift. Leviathan u. tractatus politicus verglich.*, Pr., Alsfeld 1887. Anonyme Artikel üb. Hobbes in *Quarterly Review*, April 1887, S. 415—444 u. in *Edinburgh Review* (Januar 1887), S. 88—108. Joh. Hnr. Loewe, *John Bramhall, Bisch. v. Derry, u. s. Verh. z. Th. H.*, *Abhandl. d. K. Böhm. Gesellsch. d. W.*, VII, 1. Br. Wille, *d. Phänomenalism. des Th. H.*, Diss., Kiel, 1888. Mathias Kappes, *d. Erkenntnissl. des Th. H.*, *Ztschr. f. Ph.*, 99, 1891, S. 209—233. Ed. Larsen, *Th. Hobbes's filosofi*, Kjöbenh. 1891. *Giov. Cesca, Il fenomeno del Hobbes*, Padova-Verona 1891. Gust. Louis, *üb. d. Individualism. b. H.*, Diss., Halle 1892. *Cb. Lyon, la philos. de H.*, Par. 1893. H. Schwarz, *d. L. v. d. Sinnesqualitäten b. Descartes u. H.*, Diss., Halle 1894.*

Ueb. Herbert v. Cherbury s. Charles de Rémusat, *Lord H. de Ch., sa vie et ses oeuvres ou les origines de la philosophie du sens commun et de la théologie en Angleterre*, Par. 1853. W. R. Sorley, *the philosophy of H. of Ch.*, Mind. 1894. W. Dilthey in d. zuletzt angeführt. Aufsatz, S. 30—42. Ueb. d. Schule v. Cambridge s. Tulloch a. a. O. u. G. v. Hertling, u. b. Locke.

Geboren am 5. April 1588 zu Malmesbury als Sohn eines Landgeistlichen studirte Thomas Hobbes in Oxford insbesondere die aristotelische Logik und Physik und eignete sich die nominalistische Doctrin an. In seinem zwanzigsten Lebensjahre ward er Erzieher und Gesellschafter in dem Hause des Lord Cavendish, nachmaligen Grafen von Devonshire, nahm an Reisen nach Frankreich und Italien Theil; nach der Rückkehr hatte er mit Bacon Verkehr. Im Jahre 1628 übersetzte

er den Thukydides ins Englische, in der ausgesprochenen Absicht, von der Demokratie abzuschrecken. Bald hernach studirte er in Paris Mathematik und Naturwissenschaften, worin er später den nachmaligen König Karl II. unterrichtete; in Paris stand er mit Gassendi und mit dem Franciscanermönche Merenne in beständigem Verkehr. Hobbes hat die Lehren des Copernicus, Kepler, Harvey und namentlich des Galilei, welchen letzteren er auch 1636 höchst wahrscheinlich besuchte, nach ihrem vollen Werthe zu schätzen gewusst. Kurze Zeit vor dem Beginn des langen Parlaments (1640) verfasste er in England die Schrift: *Elements of law natural and politic*, ohne jedoch dieselbe sofort erscheinen zu lassen. Sie wurde wider sein Wissen von einigen seiner Verehrer zehn Jahre später als zwei getrennte Werke unter den Titeln: *Human nature* und *De corpore politico*, veröffentlicht, so auch noch in der letzten Ausgabe seiner Schriften. In Paris entstanden die Hauptwerke: *Elementa philo. de cive*, zuerst Paris 1642, dann erweitert 1647 zu Amsterdam gedruckt (ins Französische durch Sorbière übersetzt 1649; deutsch von J. H. v. Kirchmann, Lpz. 1873), und *Leviathan or the matter, form and authority of government*, Lond. 1651, latein. Amst. 1668, deutsch Hulle 1794—1795. — Der *Leviathan* ist hier der Staat. — Nach England kehrte Hobbes, durch den *Leviathan* mit Katholiken und Protestanten verfeindet, 1652 zurück. In London erschienen die schon erwähnten zwei Schriften, ferner: *Quaestiones de libertate, necessitate et casu*, 1656; *Elementorum philosophiae Sectio prima: de corpore*, englisch London 1655, *Sectio secunda: de homine*, englisch London 1658, beide Sectionen lateinisch Amst. 1668 (in der von Hobbes selbst veranstalteten Sammlung seiner Schriften); die *Sectio tertia* ist das Werk *de cive*. Als Achtzigjähriger verfasste Hobbes noch „*Behemoth* oder das lange Parlament“, eine mit Bemerkungen begleitete Geschichte der revolutionären Jahre 1640—1660, indem unter *Behemoth* der Bürgerkrieg verstanden wird. Das Werk, dessen Druck der König nicht genehmigt hatte, erschien doch in unrechnthässigen, verkürzten Ausgaben noch vor dem Tode des Philosophen und erregte grosses Aufsehen. Hobbes starb zu Hardwicke am 4. Dezember 1679.

Hobbes definirt die Philosophie als die Erkenntniß der Wirkungen oder der Phänomene aus den Ursachen und andererseits der Ursachen aus den beobachteten Wirkungen vermittelt richtiger Schlüsse; ihr Ziel liegt darin, dass wir die Wirkungen voraussehen und von dieser Voraussicht Gebrauch im Leben machen können. Hobbes kommt demnach mit Bacon in der Annahme einer praktischen Abzweckung der Philosophie überein, hat aber mehr die politische Anwendung als technische Erfindungen im Auge; er theilt Bacons mechanistische Weltansicht und fasst auf Erfahrung, will aber im Unterschiede von Bacon ebensowohl wie die *methodus resolutiva sive analytica* auch die *methodus compositiva sive synthetica*, deren Werth er besonders durch seine mathematischen Studien erkannt hatte, in der Philosophie zur Anwendung gebracht wissen (s. Galilei, ob. S. 50 f.). So ist es erklärlich, wie Hobbes auch als Rationalist bezeichnet wird: er hat rationalistische Elemente in seiner Erkenntnißlehre, die mit den sensualistischen ohne Widerspruch zu vereinigen, ihm nicht vollständig gelungen ist. Gegenstand der Philosophie ist jeder Körper, weshalb die Philosophie auch als Körperlehre bezeichnet wird. Den Begriff des Körpers aber fasst Hobbes als identisch mit dem der Substanz: eine unkörperliche Substanz ist ihm ein Unding. Wird dagegen gesagt, Gott existire doch und sei Geist, so antwortet Hobbes darauf, Gott sei kein Object der Philosophie, und ausserdem habe es sehr fromme Männer gegeben, die Gott Körperlichkeit zugesprochen hätten. Die Körper sind natürliche oder künstliche, unter den letzteren ist der Staatskörper (*Staatsorganismus*) der wichtigste, der wie eine Maschine behandelt werden muss, wie ein Uhrwerk etwa, das man

auseinandernimmt, um es in seinen Theilen zu erkennen. Gerade so ist es nöthig, den Staat als einen aufgelösten zu betrachten, d. h. die Beschaffenheit der menschlichen Natur, inwiefern sie tüchtig oder untüchtig sei, um ein Staatswesen zusammenzubringen, und auf welche Weise sich die Menschen untereinander verbinden müssen, die eine Einigung fertig bringen wollen, zu erkennen; so entwickelt sich ein politischer Naturalismus oder Mechanismus. Die Philosophie ist hiernach theils natural, theils civil philosophy. Den Ausgang nimmt Hobbes von der philosophia prima, die sich ihm auf einen Inbegriff von Definitionen der Fundamentalbegriffe, wie Raum und Zeit, Ding und Qualität, Ursache und Wirkung, reducirt. Hieran schliesst sich die Physik und Anthropologie an, dann folgt die Politik.

Die Körper bestehen aus kleinen Theilen, die jedoch nicht als schlechthin untheilbar zu denken sind. Es giebt nicht eine durchaus unbestimmte Materie; der allgemeine Begriff der Materie ist eine blosse Abstraction von den bestimmten Körpern. Hobbes reducirt alle realen Vorgänge auf Bewegungen. Was Anderes bewegt, muss selbst bewegt sein, mindestens in seinen kleinen Theilen, deren Bewegung sich zu entfernten Körpern nur durch Medien fortpflanzen kann, eine unmittelbare Wirkung in die Ferne giebt es nicht. Die Sinne der Thiere und Menschen werden durch Bewegungen afficirt, die sich nach innen zum Gehirn, von da zum Herzen fortpflanzen; vom Herzen geht dann eine Rückwirkung aus, welche Rückbewegung und Empfindung ist. Die Empfindungsqualitäten (Farben, Tonempfindungen etc.) sind demnach als solche nur in den empfindenden Wesen. Das, was man sinnliche Eigenschaften nennt, sind nichts als Modificationen des afficirten Subjects. So heissen sie denn mit Recht *ideae, phaenomena*. Auch Undurchdringlichkeit, Ausdehnung sind ihm bisweilen nur unwirkliche Accidentien der Körper, ja in der Schrift *de corpore* erklärt er das Bewegtsein auch für ein *Accidens*, so dass von der Wirklichkeit ausser uns nichts übrig bleibe als der blosse Begriff eines Körpers oder einer Substanz, als das letzte, um überhaupt noch Dinge, die für sich existiren, bestehen zu lassen. In der Regel sieht aber Hobbes die Bewegung als etwas Reales an; und wenn er den Raum erklärt als: *phantasma rei existentis, quatenus existentis, i. e. nullo alio eius rei accidente considerato praeterquam quod apparet extra imaginantem*, so ist diese subjective Vorstellung doch durch die im Raum wirklich existirenden Dinge vermittelt sinnlicher Wahrnehmung hervorgebracht; nur sind wir im Stande, von der besondern Qualität dieser Dinge abzusehen und das Allgemeine des Ausserunsseins uns vorzustellen. Wahrnehmung oder Empfindung haben wir nur, wenn auf die Wirkung des äusseren Gegenstandes der Sinn reagirt; diese Reaction hat aber mit den Bewegungen im Gegenstande oder gar mit dem Gegenstande selbst gar keine Aehnlichkeit. Alle Materie trägt übrigens die Anlage zu Empfindungen in sich. Aus den Empfindungen erwächst alle Erkenntniss. Von der Empfindung bleibt die Erinnerung zurück, die wieder hervortreten kann, indem die Affectio des Sinnesorgans, wenn auch die Einwirkung von aussen aufgehört hat, noch fortdauert. *Sentire se sensisse est memoria*. Der Inhalt unseres Gedächtnisses ist die Erfahrung. Es geht dies Alles auf mechanische Weise vor sich, auch die Ideenassociation wird mechanisch erklärt.

Die Erinnerung an Wahrgenommenes wird bei den Menschen unterstützt und die Mittheilung an Andere möglich gemacht durch Zeichen, die wir mit den Vorstellungen der Objecte verknüpfen; hierzu dienen uns insbesondere die Namen, die Worte, die also nichts als erfundene Zeichen zu den angegebenen Zwecken sind. Das nämliche Wort dient als Zeichen für viele einander ähnliche Objecte und gewinnt hierdurch den Charakter der Allgemeinheit, welcher immer nur Worten,

niemals Dingen zukommt, und so ist das Allgemeine ein künstliches Product des Menschen. Es steht bei uns, welche Objecte wir jedesmal durch das nämliche Wort bezeichnen wollen; wir erklären uns darüber mittelst der Definition. Alles Denken, das Urtheilen und auch das Schliessen, ist ein Verbinden und Trennen, Addiren und Subtrahiren von Namen, d. h. Zeichen der Vorstellungen; Denken ist Rechnen. Werden bewiesene Sätze miteinander verbunden, so entsteht die Wissenschaft. Da die Worte Erfindung der Menschen sind, so haben sie für den Weisen nur den Werth von Rechenpfennigen, für den Narren sind sie aber Gold.

Mit den Empfindungen, je nachdem die Eindrücke unsern Blutumlauf fördern oder hemmen, ist Lust und Unlust verbunden, und werden diese auf Zukünftiges bezogen, so entsteht Begehren und Abscheu. Von Freiheit ist bei dem Menschen nicht die Rede; jeder Willensakt geht aus den vorhergehenden Bewegungen mit Nothwendigkeit hervor. Gegen den hobbeschen Determinismus richteten sich die Streitschriften des Bischofs von Derry, Bramhall. Hobbes hält den Menschen nicht (gleich der Biene, Ameise etc.) für ein schon durch Naturinstinct geselliges Wesen (*ζῷον πολιτικόν*), sondern setzt den Naturzustand der Menschen in einen Krieg Allen gegen Alle, indem die menschliche Natur nur von der Selbstsucht ursprünglich getrieben wird, sich selbst zu erhalten und Genuss zu haben. Der Mensch hat von Natur ein Recht auf alle Dinge, wünscht freilich nur das, was ihm gut ist. Ein solcher Zustand des allgemeinen Krieges ist aber für den Einzelnen nicht vortheilhaft, deshalb muss man aus ihm heraustreten. Es kann dies geschehen theils durch Affecte, theils durch Vernunft. Die Affecte, welche den Menschen zum Frieden bringen, sind Furcht vor dem Tode, Verlangen nach Dingen, die zu einem bequemen Leben nothwendig sind, Hoffnung, diese durch Arbeit sich zu verschaffen. „Die Vernunft unterscheidet schickliche Friedensartikel, auf Grund deren die Menschen zum Frieden gebracht werden können.“ Diese bestehen in der vertragsmässigen Unterwerfung Aller unter die Obmacht eines absoluten Herrschers, dem Alle unbedingten Gehorsam leisten, um dagegen von ihm Schutz zu erhalten und eben dadurch erst die Möglichkeit eines wahrhaft humanen Lebens zu gewinnen. Das Naturstreben des Einzelnen nach Selbsterhaltung und nach möglichst viel Lust wird durch die Gesetze der menschlichen Gesellschaft erst befriedigt, und so sind die letzteren eigentlich als natürliche anzusehen. Ausserhalb des Staates findet sich nur Herrschaft der Affecte, Krieg, Furcht, Armuth, Schmutz, Vereinsamung, Barbarei, Unwissenheit, Wildheit, im Staate aber Herrschaft der Vernunft, Friede, Sicherheit, Reichthum, Schmuck, Geselligkeit, Zierlichkeit, Wissenschaft, Wohlwollen. (Hiernach ist die Behauptung falsch, dass der Staat des Hobbes „ohne allen idealen und ethischen Inhalt“ sei und nur Sicherheit des Lebens und sinnliches Wohlsein bezwecke.) Der Herrscher kann ein Monarch oder auch eine Versammlung sein; die Monarchie aber ist als die strengere Einheit die vollkommene Form, und alle republikanischen Staatstheorien werden verworfen. Der Krieg ist ein Rest des Urzustandes. An das Zusammenleben im Staat knüpft sich der Unterschied von Recht und Unrecht, Tugend und Laster, Gutem und Bösem. Was die absolute Macht im Staate sanctionirt, ist gut, das Gegentheil verwerflich. Etwas, das an sich gut oder schlecht wäre, giebt es nicht. Das öffentliche Gesetz ist das Gewissen des Bürgers. Er soll nicht um des vergangenen Bösen, sondern um des zukünftigen Guten willen gestraft werden; die Furcht vor der Strafe soll die Lust, die Jemand von der durch den Staat verbotenen That erwartet, aufzuwiegen vermögen; nach diesem Princip ist das Strafmaass zu bestimmen. Religion und Aberglaube kommen darü überein, dass sie Furcht vor erdichteten oder traditionsmässig angenommenen unsichtbaren Mächten sind; die Furcht vor denjenigen unsichtbaren Mächten, welche

der Staat anerkennt, ist Religion, die Furcht vor solchen, welche derselbe nicht anerkennt, ist Aberglaube. Religiöse Privatüberzeugung dem sanctionirten Glauben entgegensetzen, ist ein revolutionäres Treiben, welches den Staatsverband auflöst. Die Gewissenhaftigkeit besteht in dem Gehorsam gegen den Herrscher.

Die Vertragstheorie, die freilich nicht sowohl den historischen Entstehungsgrund des Staates bezeichnen, als vielmehr eine ideale Norm zur Messung bestehender Zustände aufstellt, konnte mit gleicher und grösserer Consequenz zu entgegengesetzten Resultaten führen, die später von Spinoza, Locke, Rousseau und Anderen vertreten wurden.

Nicht bis zu der (hobbeschen) Negation der inneren Berechtigung aller Religion gingen andere Denker in jener und der nachfolgenden Zeit fort, sondern hielten sich an eine bloss auf Vernunft zu gründende Religion, eine Richtung, die durch frühere, eigentlich schon durch Erasmus, aber namentlich durch Holländer wie Dirk Volkertszoon Coornhert (1522—1590), auch durch Bodin, vorbereitet war, indem von solchen bereits eine gemeinsame Grundlage aller Confessionen und Religionen angenommen wurde. Bestimmter formulirte dies Hobbes' älterer Zeitgenosse, Lord Eduard Herbert of Cherbury (1581—1648), der als Politiker auf der Seite der parlamentarischen Opposition stand und lange ein abenteuerliches Leben als herumziehender Ritter führte. Sein Hauptwerk ist: *Tractatus de veritate prout destinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso*, Paris 1624 u. ö.; auch schrieb er: *de religione gentiliū errorumque apud eos causis*, Theil I, Lond. 1645, vollständig Lond. 1663 und Amst. 1670, ferner: *de religione laici* und historische Schriften. Er nimmt an, dass alle Menschen bei gewissen *communes notitiae* einstimmig seien, und will, dass diese als Kriterien bei allen Religionsstreitigkeiten dienen. Das discursive Denken verwirft er, dagegen soll die Wahrheit inductiv aufgefasst werden, der *instinctus naturalis*, der auch sonst in dieser Zeit vorkommt, die volle Gewalt haben. Er findet fünf solcher Wahrheiten: 1) das Dasein eines höchsten Wesens, 2) die Pflicht, dieses höchste Wesen zu verehren, 3) Tugend und Frömmigkeit sind die vorzüglichsten Bestandtheile dieser Verehrung, 4) die Forderung der Reue über Unterlassen dieser Verehrung und Vergehen, 5) die aus der Güte und der Gerechtigkeit Gottes folgende Belohnung und Bestrafung in diesem und in jenem Leben. Auf Grund dieser allgemeinen Sätze sollte eine allgemeine Religion geschaffen werden, durch welche die positiven Religionen überflüssig würden. — Herbert wird oft als Urheber des englischen Deismus angesehen. Seine Doctrin, sowie die mehr oder minder durch dieselbe bedingte Lehre späterer Freidenker (worüber besonders Victor Lechler, *Gesch. des engl. Deismus*, Stuttg. u. Tüb. 1841, eingehend handelt) ist jedoch mehr für die Geschichte der Religion als der Philosophie von Wichtigkeit. Da sie im Gegensatz zur Offenbarungslehre die Religion auf die menschliche Vernunft allein gründet, kann man sie auch als Rationalismus bezeichnen.

Bis auf die Zeit Lockes gewann an den englischen Schulen der Empirismus nicht die Herrschaft; die Scholastik ward beschränkt, aber vielfach zu Gunsten eines erneuten Platonismus, Neuplatonismus und Mysticismus. Neuplatonisch-mystische Ansichten, wenn auch vielfach mit scholastisch-aristotelischen verbunden, vertrat Robert Greville, Lord Brooke (1608—1643; bei einer Belagerung erschossen, s. üb. ihn J. Freudenthal, *A. f. G. d. Ph.*, VI, S. 191—207, 380—399), der in seinem Werke *The nature of truth, its union and unity of the soul, which is one in its essence, faculties, acts, one with truth*, London 1641, sich zu einem „spiritualistischen Idealismus“ bekannte, indem er die äussere Realität ausgedehnter Dinge leugnete, Raum und Zeit nur in unserer Vorstellung bestehen liess und die Ursachen der Dinge als unergründlich bezeichnete, abgesehen davon, dass Gott die absolute

Ursache und die von ihm ausgehende Emanation die „erste geschaffene Ursache aller Dinge“ ist. Die Seele ist nach ihm eins mit der Erkenntniß und Wahrheit, alle Dinge haben ihre Einheit in Gott. Es ist mit Recht darauf hingewiesen worden, dass Lord Brooke ein Vorgänger des berkeley'schen Idealismus, ebenso gewisser Gedanken Humes sei. Dem Skepticismus stand näher Joseph Glanville (Karl II. Hofkaplan, gest. 1680), der in seinen Schriften (*Scep̄sis scientifica or confessed ignorance, the way to science*. London 1655, und *de incrementis scientiarum*, London 1670) besonders den aristotelischen und cartesianschen Dogmatismus bekämpft und zur Vorsicht im Urtheilen mahnt. Er bemerkt, dass wir die Causalität nicht erfahren, sondern erschliessen, aber nicht mit Sicherheit: nam non sequitur necessario, hoc est post illud, ergo propter illud.

Der bedeutendste Platoniker unter den englischen Philosophen jener Zeit ist Ralph (Rudolph) Cudworth (1617—1688, seit 1639 Professor in Cambridge), der den durch die Lehre des Hobbes begünstigten Atheismus bekämpfte, die Zweckarsuchen auch der Physik viduirte und zur Erklärung des Organismus, gemäss der aus der platonischen Ideenlehre hervorgegangenen aristotelischen Lehre von den Entelechien und stoischen Lehre von den *λόγοι σπερματικοί*, eine bildende Kraft, eine plastische Natur annahm. Er will den Platonismus in religiöser Hinsicht gemessen wissen an der Norm des Christenthums im Gegensatz zu Plethon. Sein Hauptwerk ist: *The true intellectual system of the universe, wherein all the reason and the philosophy of atheism is confuted*, London 1678, auch 1743, ins Lat. übers. von Joh. Laur. Mosheim, *Systema intellectuale huius universi*, mit Anmerkungen, Zusätzen und einer Biographie Cudworth's versehen, Jena 1733, auch Lugd. Bat. 1773. Erst 1731 wurde von dem Bischof Chandler sein *Treatise concerning eternal and immutable morality* veröffentlicht, auch von Mosheim als Anhang zu dem *Systema* übersetzt. Das Sittliche und seine verbindliche Kraft sind nicht aus dem Natürlichen herzuleiten, sondern haben ihre Quelle im göttlichen Geiste, der als Intelligenz gedacht wird. Die sittlichen Grundsätze haben dieselbe Gültigkeit wie die mathematischen Wahrheiten. Zu ihrer Erkenntniß kommt der menschliche Geist durch ursprünglichen Besitz und nicht auf sensualistische Weise. Die sittlichen Ideen sind dem Menschen also angeboren. Vgl. über ihn H. v. Stein in: *Sieben BB. zur Gesch. des Platonismus*, Bd. 3, S. 160 ff.; C. E. Lowrey, *the philosophy of Ralph Cudworth*, New-York 1885. Auch Sam. Parker (gest. 1688) bekämpfte die atomistische Physik und gründete (in seinen *Tentamina physico-theologica*, Lond. 1669, 1673, und anderen Schriften) den Glauben an das Dasein Gottes hauptsächlich auf die in dem Bau der Naturobjecte sich bekundende Zweckmässigkeit. Mit dem Cabbalismus verschmolz Henry More (1614—1687; H. Mori Cantabrigiensis *Opp. omnia, tum quae latine, tum quae anglice scripta sunt, nunc vero latinitate donata*, 2 voll., Lond. 1679; unter den philosophischen Schriften sind die bedeutendsten: *Enchiridion metaphysicum, in quo agitur de existentia et natura rerum incorporearum*; *Enchiridion ethicum* das letztere auch besonders herausgeg. Nürnberg 1668. S. üb. ihn Rich. Ward, *the life of the learned and pious Dr. H. M.*, Lond. 1710, Rob. Zimmermann, *H. More u. d. vierte Dimension des Raumes*, aus d. Sitzungsber. der Ak., Wien 1881) den Platonismus. Alle Körper, auch die physikalischen, sind von Geistern durchdrungen, welche auf den unteren Stufen keimkräftige Formen, auf den höheren Seelen heissen. Alles ist erfüllt vom Weltgeist, der aber nicht Gott selbst, sondern nur dessen Werkzeug ist; es existirt der immaterielle reale Raum. Um auf dem praktischen Gebiet die Vermittelung zwischen Vernunft und Trieben herzustellen, nimmt er ein eigenes Vermögen an, das er *bonifirm faculty* nennt, obwohl er der Vernunft auch noch praktische Bedeutung zuschreibt. Das Sittliche

schliesst nicht nur die Tugend, sondern auch die Glückseligkeit ein. Neben Cudworth und More vertraten in Cambridge das theologisch-rationalistische Princip Whichcote (1610–1683) und John Smith (1618–1652). — Theophilus Gale (1628–1677; *Philosophia universalis* und *Aula deorum gentilium*, Lond. 1676) leitete alle Gotteserkenntniss aus der Offenbarung ab, und sein Sohn Thomas Gale (*Opuscula mythologica etc.*, Cambridge 1682) edirte Documente theologischer Dichtung und Philosophie. Der Richtung Jakob Böhmes huldigten John Pordage (1625 bis 1698), sein Schüler Thomas Bromley (gest. 1691) u. A.

§ 12. An der Spitze der dogmatischen oder rationalistischen Entwicklungsreihe der neueren Philosophie steht die cartesianische Lehre. René Descartes (1596–1650), in einer Jesuitenschule gebildet, kam durch Vergleichung der verschiedenen Anschauungen und Sitten unter verschiedenen Nationen und Parteien und durch allgemeine philosophische Betrachtungen, insbesondere durch die Erkenntniss des weiten Abstandes aller Demonstrationen in der Philosophie und anderen Doctrinen von der mathematischen Gewissheit, zum Zweifel an der Wahrheit aller überlieferten Sätze und fasste den Entschluss, durch eigenes voraussetzungsloses Denken zu gesicherten Ueberzeugungen zu gelangen. Das Einzige, woran sich, wenn alles Uebrige, auch Raum und Zeit, bezweifelt wird, nicht zweifeln lässt, ist das Zweifeln selbst und überhaupt das Denken im weitesten Sinne als die Gesamtheit aller bewussten psychischen Prozesse. Mein Denken aber hat meine Existenz zur Voraussetzung: cogito ergo sum. Ich finde in mir die Gottesvorstellung, die ich nicht aus eigener Kraft gebildet haben kann, da sie eine vollere Realität involvirt, als ich in mir selbst trage; sie muss Gott selbst zum Urheber haben, der sie mir einprägte, wie der Architekt seinem Werke seinen Stempel aufdrückt. Auch folgt schon aus dem Gottesbegriff Gottes Existenz, da das Wesen Gottes die Existenz und zwar die ewige und nothwendige Existenz involvirt. Zu den Eigenschaften Gottes gehört die Wahrhaftigkeit (*veracitas*): Gott kann mich nicht täuschen wollen; daher muss Alles, was ich klar und bestimmt erkenne, wahr sein. Aller Irrthum beruht auf dem Missbrauch der Willensfreiheit zu einem vorsehnlichen Urtheil über solches, was ich noch nicht klar und bestimmt erkannt habe. Neben der Gottheit, als der Substanz im höchsten Sinne, die keines andern Dinges zu ihrer Existenz bedarf, giebt es noch zwei Substanzen zweiter Ordnung, die nur Gottes zu ihrer Existenz bedürfen. Ich kann nämlich die Seele als denkende Substanz klar und bestimmt auffassen, ohne sie als ausgedehnt vorzustellen; das Denken involvirt keine an die Ausdehnung geknüpften Prädicate. Ich muss andererseits den Körper als ausgedehnte Substanz denken und als solche für real halten, weil ich durch die Mathematik eine klare und bestimmte Erkenntniss von

der Ausdehnung gewinnen kann und mir zugleich der Bedingtheit meiner Sinnesempfindungen durch äussere, körperliche Ursachen klar bewusst bin. Figur, Grösse, Bewegung kommen als Modi der Ausdehnung den Aussendungen zu; die Empfindungen der Farben, der Töne, der Wärme etc. aber existiren ebensowohl wie Lust und Schmerz nur in der Seele und nicht in den körperlichen Objecten. Nur durch Druck und Stoss werden die Körper bewegt. Denken und Ausdehnung sind vollständig verschieden. So werden denn auch die beiden Lehren, die sich auf sie beziehen, nichts miteinander gemein haben, so dass weder die Physik aus der Geistesphilosophie, noch umgekehrt die Geistesphilosophie aus der Physik abgeleitet werden kann. Die Seele steht mit dem Körper in unmittelbarer Beziehung und Wechselwirkung nur an einem einzigen Punkte inmitten des Gehirns, und zwar in der Zirbeldrüse. — In der Ethik schloss sich Descartes den Alten, namentlich den Stoikern, an.

Von den Anhängern Descartes' ist besonders zu nennen: Ant. Arnauld, unter den Gegnern sind die bedeutendsten Hobbes und Pierre Gassendi, die Beide auf naturalistischem Boden stehen.

Von den Schriften, die Descartes veröffentlicht hat, ist die früheste der *Discours de la méthode, pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences*, der zugleich mit der *Dioptrique*, den *Météores* und der *Géométrie* unter dem Titel *Essays philosophiques*, Leyden 1637, erschien, in lateinischer, von Abbé Etienne de Courcelles angefertigter, von Descartes durchgesehener Uebersetzung, *Specimina philosophica*, Amst. 1644. (Die hierin nicht mitenthaltene *Geom.* hat van Schooten übersetzt, Lugduni Bat. 1649.) In lateinischer Sprache hat Descartes die *Meditationes de prima philosophia*, ubi de Dei existentia et animae immortalitate; his adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes (nämlich 1. von Caterus in Antwerpen, 2. von pariser Gelehrten, gesammelt von Mersenne, 3. von Hobbes, 4. von Arnauld, 5. von Gassendi, 6. von verschiedenen Theologen und Philosophen) cum responsionibus auctoris, Paris 1641 veröffentlicht und der Sorbonne zu Paris, deren Ansehen er für seine Lehre zu gewinnen wünschte, gewidmet. Die zweite Ausgabe ist zu Amst. 1642 unter d. Tit.: *Meditationes de prima philosophia*, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur, erschienen; zu den objectiones und responsiones der ersten Aufl. sind hier noch als *objectiones septimae* die Einwürfe des Jesuiten Bourdin nebst den Antworten des Descartes hinzugekommen; eine französ. Uebersetzung der *Meditationes* durch den Herzog von Luynes und der Einwürfe und Antworten durch Clerseilier, von Descartes durchgesehen, erschien 1647, auch 1661, eine andere von René Fedé ausgearbeitete Uebersetzung 1673 und 1724. Die systematische Darstellung der gesammten Doctrin erschien unter d. Titel: *Renati Descartes Principia philosophiae* zu Amsterdam 1644 u. 5., die französ. Uebersetzung von Picot, Paris 1647, 1651, 1658, 1681. Eine Streitschrift: *Epistola Renati Descartes ad Gisbertum Voëtium* erschien Amst. 1643, eine zweite: *Notae in programma quoddam sub finem anni 1647 in Belgio editum* (anonym, aber höchst wahrscheinlich von Regius), Amst. 1648, die psychologische Monographie: *Les passions de l'âme*, Amst. 1650. Mehrere Abhandlungen und Briefe wurden nach Descartes' Tode aus seinem Nachlass herausgegeben, namentlich durch Claude de Clerseilier Fragmente der von Descartes selbst wegen der Verurtheilung Galileis nicht veröffentlichten Schrift: *Le monde ou traité de la lumière*, zuerst Paris 1664, dann besser Paris 1677; ferner, gleichfalls durch Clerseilier: *Traité de l'homme et de la formation du foetus*, Par. 1664, lat. mit Noten von Louis de la Forge, 1677, Briefe, Par. 1657—1667, lat. Amst. 1668 und 1692; später wurden auch die *Regulae ad directionem ingenii* (*Règles pour la direction de l'esprit*) und: *Inquisitio veritatis per lumen naturale* (*Recherche de la vérité par les lumières naturelles*), zuerst in den *Opera posthuma Cartesii*, Amstel. 1701, veröffentlicht. (Die Entstehung der auch im 11. Bande der

cousinschen Ausgabe der Werke des Descartes abgedr. „Regeln für die Leitung des Geistes“ setzt Baumann in der Zeitschr. f. Philos. N. f. Bd. 53, 1868, S. 188—205, in die Zeit vom 23. bis 32. Lebensjahre Descartes' und betrachtet sie als ein Document des Entwicklungsganges des Philosophen.) Latein. Gesamtausgaben der philos. Werke des Descartes sind Amst. 1650 u. ö. erschienen; in französ. Sprache sind die Werke Par. 1701, 1724 und durch Victor Cousin 1824—1826 herausg. worden, die philos. Werke durch Garnier, Paris 1835, durch Aimé-Martin, Paris 1882. Einiges früher Unveröffentlichte hat Foucher de Careil herausg.: *Oeuvres inédites de Descartes, précédées d'une préface et publiées par le comte F. d. C.*, Par. 1859—1860. Desc., lettres inéd. préc. d'une introd. par E. de Budé, Par. 1868. Bisher nicht herausgegebene Briefe (14) von D. an Mersenne hat P. Tannery veröffentlicht, A. f. G. d. Ph. IV., S. 442—449, 529—556, V, S. 217—222, 469—479. S. dens., la correspondance de D. dans les inédits, Par. 1893. Sehr häufig sind bis auf die neueste Zeit einzelne Schriften und Sammlungen der philosophischen Hauptwerke erschienen, u. a. der *Discours de la méthode*, hrsg. v. Em. Lefranc, Paris 1866, G. Vapereau, die *Méditations*, hrsg. v. S. Barach, Wien 1866. *Oeuvres de Desc.*, nouv. édit., collationnée sur les meilleurs textes et précédée d'une introd. par Jules Simon, Par. 1868 u. ö. Ins Deutsche hat Kuno Fischer den *Disc.*, die *Med.* und den ersten Theil der *Princ. philos.* des Descartes übertragen und mit einem Vorwort begleitet, Mannheim 1863, v. Kirchmann (in der „philos. Bibl.“) die sämtlichen philos. Schriften (nämlich ausser *Disc.*, *Med.* und den vollständigen *Princ. philos.* auch noch de *pass. animae*) übersetzt und commentirt, Berlin 1870. Der *Discours de la méthode*, erklärt von C. Schwalbach, Berlin 1879. Betrachtung. üb. d. Grundlagen d. Philos., übers. von Ludw. Fischer, Universabiblioth., Lpz. s. a.

Die Hauptzüge aus seinem Entwicklungsgange hat Descartes selbst in seinem *Discours de la méthode* mitgetheilt. Kurze Biographien erschienen schon bald nach seinem Tode, eine ausführliche, von A. Baillet verfasst, unt. d. Tit.: *la vie de Mr. des Cartes*, Par. 1691, im Auszuge 1693. *Eloge de René Descartes*, par Thomas, Par. 1765 (von der pariser Akademie mit dem Preise gekrönt). *Eloge de René Descartes* par Gaillard, Par. 1765; par Mercier, Genève et Par. 1765. In den Werken über die Geschichte der neueren Philosophie und in manchen Ausgaben von Schriften des Descartes findet man Skizzen seines Lebens- und Entwicklungsganges, u. a. auch im ersten Bande der *Hist. de la Philos. Cartésienne* par Francisque Bouillier, Par. 1854, 3. Aufl. 1868; in den *Oeuvres morales et philosophiques de Descartes, précédées d'une notice sur sa vie et ses ouvrages* par Amédée Prevost, Paris 1855 etc. Eine anziehende Schilderung seines Lebensganges giebt Kuno Fischer, *Gesch. d. neuer. Philos.* I, 1, 3. Aufl., München 1878, S. 147—270. J. Millet, Desc., sa vie, ses travaux, ses découvertes avant 1637, Paris 1867, und Desc., son hist. depuis 1637, sa phil., son rôle dans le mouvement général de l'esprit humain, Par. 1870. Paul Janet, Descartes, in: *Rev. d. deux mond.* t. 73, 1868, S. 845—369. Ch. Jul. Jeannel, Desc. et la princesse palatine, Par. 1869. W. Ernst, Desc., sein Leb. u. Denk., Skizze, Böhm. Leipa 1869. Foucher de Careil, Desc. et la princesse Palatine, Par. 1862; ders., Desc., la princesse Elisabeth et la reine Christine d'après des lettres inédites, Paris 1879.

Ueber die Geschichte des Cartesianismus ist das Hauptwerk: *Histoire de la philosophie Cartésienne* par Francisque Bouillier, Paris 1854, 3. éd. 1868 (eine Erweiterung der bereits 1843 veröffentlichten, von der Acad. des sciences moral. et polit. gekrönten Preisschrift: *Histoire et critique de la révolution cartésienne*); vgl. die betreffenden Abschnitte bei Damiro, *Histoire de la philosophie du XVII. siècle*, auch E. Saisset, *précurseurs et disciples de Desc.*, Paris 1862, Ad. Franck, *moralistes et philosophes*, Par. 1872, p. 157—227. F. Papillon, de la rivalité de l'esprit Leibnizien et de l'esprit Cartésien au XVIII. s., Orléans 1873. Georges Monchamp, *Hist. du Cartesianisme en Belgique*, Bruxelles 1887.

Von den zahlreichen neueren Abhandlungen und Schriften über den Cartesianismus sind folgende zu erwähnen: H. Ritter, üb. d. Einfluss d. Cart. auf die Ausbild. d. Spinozism., Leipzig 1816. H. C. W. Sigwart, üb. d. Zsmhng. d. Spinozism. mit der Cartesian. Philos., Tübing. 1816. H. G. Hotho, de philos. Cart., diss., Berol. 1826. P. Knoodt, de Cartesii sententia: cogito ergo sum, diss., Breslau 1845. Carl Schaarschmidt, *Des Cartes et Spinoza*, urkundl. Darstellg. der Philos. Beider, Bonn 1850. J. N. Huber, die Cartesian. Beweise von Dasein Gottes, Augsb. 1854. Joh. Hr. Löwe, d. specul. Syst. des René Desc., seine Vorzüge u. Mängel, Wien 1855 (aus den *Ber. der Acad.*, phil. hist. Cl., Bd. XIV, 1854). X. Schmid aus Schwarzenberg, R. D. und seine Reform d. Philos., Nördl. 1859. E. Melzer, Augustini atque Cartesii placita de mentis humanae sui cognitione quomodo inter se congruant a seseque differant, quaeritur,

diss. in., Bonnae 1860. Chr. A. Thilo, die Religionsphilos. des Desc., in: Ztschr. f. ex. Ph. III. 1862, S. 121—182. Jul. Baumann, doctrina Cartesiana de vero et falso explicata atque examinata, diss. inaug., Berol. 1863. Jac. Guttman, de Cartesii Spinozaeque philosophiis et quae inter eas intercedit ratio, diss. inaug., Vratil. 1868. P. J. Elvenich, die Beweise für d. Dasein Gottes nach Cart., Breslau 1868. Charl. Waddington, Desc. et le Spiritualisme, Paris 1868. E. Buss, Montesquieu u. Cart., in: ph. Monatsh. IV, 1869, S. 1—38. Lud. Carrau, expos. crit. de la théorie des passions dans Desc., Malebranche et Spinoza, thèse, Strassb. 1870. M. Heinze, d. Sittenlehre des D., Lpz. 1872. E. Grimm, Ds Lehre von den angeb. Ideen, Jena 1873. E. Boutroux, de veritatibus aeternis ap. Cartesium, Paris 1875. Jahnke, über d. ontolog. Beweis von Dasein Gottes mit besond. Bez. auf Anselm u. Descartes, G. Pr., Stralsund 1875. W. Cunningham, Descartes and English speculation. Influence of Descartes on metaphysical speculation in England, London 1875. S. Paulus, Ueber Bedeutung, Wesen und Umfang des cartesianischen Zweifels, I. D. Jena 1875. Gust. Glogau, Darlegung und Kritik des Grundgedankens der cartesianisch. Metaphysik, in: Ztschr. f. Phil. u. phil. Kr., Bd. 73, 1878, S. 209 bis 263. P. Mahaffy, Descartes (philosophical Classics for engl. read.), Edin.—Lond. 1880. Vict. Brochard, Desc. Stoicien, in: Rev. phil., 1880, Bd. 9, S. 548—552. L. Liard, la méthode de D. et la mathématique universelle, in: Rev. phil., 1880, Bd. 10, S. 569—600. Ant. Koch, die Psychologie Descartes', systemat. u. historisch-kritisch bearbeitet, München 1881. E. Duboux, la physique de Descartes, Lausanne 1881. L. Liard, Descartes, Par. 1882. P. Natorp, Descartes' Erkenntnistheorie, eine Studie zur Vorgesch. des Criticism., Marb. 1882. E. Krantz, Essai sur l'esthétique de D., Par. 1882. Fougère, les prétendues contradictions de D., in: Rev. philos., XV, 1883, S. 510—532, 643—657. Rud. A. Meincke, D.' Beweise vom Dasein Gottes, I. D., Heidelb. 1883. Grg. Bierendempfel, D. als Gegner des Sensualism. u. Material., Jen. I. D., Wolfenbüttel 1884. E. H. Rhodes, A view of the philos. of D., Journ. of spec. ph., 18, 1884, S. 225—246. Alex. Barthel, Descartes' Leben u. Metaphysik, I. D., Erlang. 1885. Adam, de methodo ap. Cartesium, Spinozam et Leibnitium, Paris 1885. Krl. Hnr. v. Stein, üb. d. Zusammenh. Boileaus mit D., in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 86, 1885, S. 199—275. Wilh. Kahl, d. L. vom Primat des Willens b. Augustinus, Duns Scotus u. Descartes, Strassb. 1886. K. Lasswitz, zur Genesis der cartesianischen Corpuscularphysik, in: Vierteljahrsschr. f. wissenschaft. Ph., X, 1886, S. 166—189. P. Plessner, d. L. v. d. Leidenschaften bei D., Lpz. 1888. Otto Stock, D.' Grundlage d. Philos., Diss., Greifsw. 1889. R. Sommer, d. Entsteh. d. mechanisch. Schule in d. Heilkunde am Ausgang des 17. Jahrh., Vortr., Lpz. 1889. Johs. Müller, d. Begriff der sittl. Unvollkommenh. bei D. u. Spinoza, Lpz. 1890. Oprescu, D.' Erkenntnisth., Diss., Götting. 1890. Ludw. Fischer, Cogito ergo sum, Diss., Lpz. 1890. F. Pillon, La première preuve cartésienne de l'existence de Dieu et la critique de l'infini, L'Année philos., I, 1891, S. 43—190. Alfr. v. Berger, Hielt D. d. Thiere f. bewuslos? (Aus Sitzungsber. d. Wiener Ak.), Wien 1892. Edw. Caird, Cartesianisme in Essays on lit. and philos., Glasgow 1892. K. Twardowsky, Idee u. Perception b. D., Wien 1892. C. Felsch, d. Causalitätsbegr. b. D., Diss., Berl. 1892. (Vorher in d. Ztschr. f. ex. Philos. 18, 1891.) F. Bark, D.' L. v. d. Leidenschaften, Diss., Rostock 1892. Carl Ludewig, S. J., d. Substanz b. Cart. im Zusammenh. m. d. scholastisch. u. neuer. Philos. (aus „Philos. Jahrb.“), Fulda 1893. Ernst Goldbreck, D.' mathemat. Wissenschaftsideal, Diss., Berl. 1893. Hans Kolligs, des C. Ansichten üb. d. Urspr. unserer Vorstellung mit besond. Berücksicht. der eingeborenen Vorstellungen, Pr., Siegburg 1892. F. Seyring, Ueb. D.' Urtheilsk., A. f. G. d. Ph., VI, S. 43—59. G. Dandolo, La dottrina della memoria in Cartesio, Malebranche, Spinoza, Riv. Ital. di Filos., 1893. G. Nooët, d. Principien d. D.schen Naturphilos. krit. beleuchtet, Diss., Rost. 1893. A. Fouillée, D., Par. 1893; ders., D. et les doctrines contemporaines, Rev. philos., 19, 1894. H. Liedtke, d. Beweise f. d. Dasein Gottes b. Ans. v. Canterb. u. Desc., Diss., Heidelb. 1894. H. Schwarz, d. L. v. d. Sinnesqualitäten b. Desc. u. Hobbes, Diss., Halle 1894. S. auch unt. b. Locke.

Petri Gassendi Opp., Leyd. 1658, Flor. 1727. Ueb. ihn Martin, Hist. de la vie et les écrits de P. G., Par. 1853, Ph. Damiro, Hist. de la philos. au XVII, 3, Lange, Gesch. d. Mat., I, K. Lasswitz, Ueb. G.s Atomist., A. f. G. d. Ph., II, S. 459—470, F. Thomas, La ph. d. G., Par. 1889, Fr. Xav. Kiefl, P. G.s Erkenntnisth. u. s. Stell. zum Materialism., Fulda 1893. Pascal, Lettres provinciales, Cologne 1657 u. ö., zuletzt von Franc. de Neufchâteau, Par. 1872, deutsch von J. J. G. Hartmann, Berl. 1830; Pensées sur sa religion, 1669, Amst. 1697, Par. 1720 u. ö., hrsg. v. Faugère, Par. 1844, v. J. E. Astié, Par. et Lausanne, 1857, von Victor Rocher, Tours 1873; deutsch von C. F. Schwarz, Lpz. 1844, 1865, und von Friedr.

Merschmann, Halle 1865. Oeuvres, à la Haye 1779, hrsg. von Bossut in 6 Bänd., Par. 1819; Opuscules philos., Par. 1864, 1865, 1866, par Fél. Cadet, Par. 1873. Ueber ihn handeln u. A. Herm. Reuchlin, P.s Leb. u. d. Geist seiner Schriften, Stuttg. u. Tübing. 1840. A. Vinet, Etudes sur P., Paris 1848, 2. éd. 1856. A. Neander (in N.s wiss. Abh. hrsg. von J. L. Jacobi, Berl. 1851, S. 58 ff.) Cousin, Etudes sur P., 5. éd. Par. 1857. Havet (Pensées publ. dans leur texte authent. avec une introduct., des notes et des remarques, par M. E. Havet, Paris 1866). Märker in d. Zeitschr.: der Gedanke, Bd. IV, 1863, S. 149—160. Osc. Ulbrich, de Pascalis vita, diss. inaug., Bonnae 1866. Habersang, Essai sur P., Progr., Bücheb. 1868. J. Tissot, Pascal, réf. sur ses Pensées, Dijon et Par. 1869. J. G. Dreydorff, Pascal, s. Leben u. s. Kämpfe, Leipz. 1870 (69), Pascals Gedanken üb. d. Religion, Lpz. 1875. Theophil Wilh. Ecklin, Bl. Pascal, ein Zeuge der Wahrheit, Basel 1870. Herzog in d. Zeitschr. f. d. hist. Theol., 1872, S. 471—513. K. Jetter, P.s Erkenntnistheorie, in: Jahrb. f. deutsche Theol. XVII, 1872, S. 280—320. M. Cantor, Blaise P., in: Preuss. Jahrb., 32, 1863, S. 212—237. Nourrisson, P. physicien et philosophe, Par. 1886; ders. P., physicien et philosophe, Défense de P., Par. 1888. Edouard Droz, Etude sur le scepticisme de P. considéré dans le livre des pensées, Par. 1886. Schall, B. P., Berl. 1893. Sierp, P.s Stellung zum Skepticismus, Philos. Jahrb. II.

Poiret, cogitationes rationales de Deo, anima et malo, Amst. 1677 u. 5.; Oecon. div., Amst. 1687; de eruditione triplici: solida, superficialia et falsa, Amst. 1692 u. 5.; fides et ratio collatae ac suo utraque loco redditae adversus principia Jo. Lockii, Amst., 1707; opera posthuma, Amst. 1721. J. W. Fleischer, P. P. als Philosoph, Diss., Erlang. 1894.

Ueber Huet handeln: C. Bartholmäss, Huet, évêque d'Avranches ou le scepticisme théologique, Paris 1850. A. Flottes, Etudes sur Dan Huet, Montpellier 1857. K. Sigm. Barach, Pierre Dan. Huet als Philosoph, Wien und Leipzig 1862.

Ueber Bayle handeln: Des Maizeaux, la vie de P. B., Amst. 1730 u. 6. L. Feuerbach, P. B. nach seinen für d. Geschichte d. Philos. u. Menschh. interessantesten Momenten, Ansbach 1838, 2. Aufl. Leipzig 1844. Em. Jeanmaire, Essai s. la critique relig. de P. B., Strassb. 1862. A. Deschamps, la genèse du scepticisme érudit chez Bayle, Liège 1879.

Geboren am 31. März 1596 zu LaHaye in Touraine, erhielt René Descartes (aus der früheren Form; de Quartis; Renatus Cartesius) in der Jesuitenschule zu Laflèche in Anjou seine Jugendbildung (1604—1612), lebte dann meist in Paris, hauptsächlich mit mathematischen Studien beschäftigt, diente (1617—1621) als Freiwilliger erst unter Moritz von Nassau, dem Sohne des Prinzen Wilhelm von Oranien, dann (seit 1619) unter Tilly und Boucquoil und war bei dem Heere, das die Schlacht bei Prag gegen den König von Böhmen, Friedrich V, von der Pfalz, gewann, dessen Tochter Elisabeth später Descartes' Schülerin ward. (S. üb. Elisabeth: Guhrauer, in Raumers histor. Taschenb., 1850 u. 1851; M. Heinze, Pfalzgräf. El. u. Desc., ebend. 1886, S. 257—304; Jos. Bertrand, Rev. d. d. mond, 1890, 6.) Die nächsten Jahre brachte Descartes auf Reisen zu, führte 1624 eine Wallfahrt nach Loreto aus, die er für eine Lösung seiner Zweifel gelobt hatte, nahm auch an der Belagerung von la Rochelle (1628) Theil. Mit der Ausbildung seines Systems und der Abfassung seiner Schriften beschäftigt, lebte Descartes (1629—1649) an 13 verschiedenen Orten der Niederlande ganz unabhängig, meist verborgen, nach dem Grundsatz: Bene qui latuit bene vixit, nur mit seinem vertrauten Freunde Mersenne (geb. 1588, gest. 1648 zu Paris, vom Orden der fratres minimi) in regelmässigem schriftlichen Verkehr, aber doch mehrfach im Kampfe mit der orthodoxen Geistlichkeit. Während eines Aufenthaltes in Paris nach dem Tode Mersennes soll er auch einmal mit Gussendi und Hobbes zusammengekommen sein. Einem Rufe der Königin Christine von Schweden folgend, siedelte er 1649 nach Stockholm über, wo er der Königin Unterricht erteilte, auch eine Akademie der Wissenschaften begründen sollte, aber bereits am 11. Februar 1650 dem für ihn zu rauhen Klima erlag. — Obwohl ein edler Charakter und ganz der Wissenschaft lebend, scheute er doch vor dem philosophischen Märtyrertum zurück. So erkannte er die copernicanische Lehre als richtig an, wagte es aber nicht, sie öffentlich

zu vertreten. Nach der Verurtheilung Galileis arbeitete er sogar Manuscripte, die er damals fertig hatte, wieder um.

Descartes ist der Sohn einer Zeit, in welcher die confessionellen Interessen zwar bei der Menge des Volkes und bei einem Theile der Gebildeten noch ihre alte Macht behaupteten, aber nicht nur von Fürsten und Staatsmännern fast durchgängig politischen Zwecken entschieden nachgesetzt wurden, sondern auch bereits bei Vielen hinter die Macht der freien wissenschaftlichen Erkenntniss zurücktraten. Die Unterscheidungslehren waren das Product der vorangegangenen Generationen, die sich in ihrer Ausbildung einer neuen Geistesfreiheit erfreut hatten; in der damaligen Zeit aber waren bereits die überkommenen Resultate scholastisch fixirt, der Kampf wurde schon längst nicht mehr mit der ursprünglichen Frische, aber mit um so grösserer Bitterkeit geführt und hatte sich mehr und mehr in Subtilitäten verloren, der Riss war klaffend und unheilbar geworden, und zugleich musste mehr als in der früheren Zeit das Leid der Spaltung in unablässigen, den Wohlstand und die Freiheit der Länder vernichtenden, Rohheit und Laster aller Art begünstigenden Kriegen empfunden werden. So bildete sich eine Richtung aus, welche zwar mit scheuer Ehrfurcht zu der Kirche aufschaute, Collisionen mit ihren Vertretern fürchtete und nach Möglichkeit mied, aber ohne positives Interesse für die kirchlichen Dogmen war und Befriedigung für Geist und Gemüth nicht in ihnen, sondern nur theils in allgemeinen Sätzen der rationalen Theologie, theils in der Mathematik, Naturforschung und psychologisch-ethischen Betrachtung des Menschenlebens fand. Auf diesem Standpunkte war die Verschiedenheit der durch Geburt und äussere Verhältnisse bedingten Confession kein Hinderniss inniger persönlicher Freundschaft, die sich an die Gemeinschaft des wesentlichen Lebensinteresses, des Studiums und der Erweiterung der Wissenschaften knüpfte. Ob Kriegsdienste bei Katholiken oder bei Protestanten genommen wurden, hing weniger von der Confession als von äusseren politischen und specifisch militärischen Rücksichten ab. Die gewohnten religiösen Gebräuche hafteten fester als die Dogmen; aber sie bestimmten nur die Aussen- und nicht die Innenseite des Lebens, dessen geistiger Gehalt ein wesentlich neuer ward. Die Philosophie des Descartes ist nicht eine katholische und nicht eine protestantische Philosophie, sondern ein selbständiges Streben nach Wahrheit auf dem Grunde und nach dem Vorbilde der apodiktischen Gewissheit der mathematischen und mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntniss. Den „*vérités révélées*“ macht er seine Reverenz, aber hütet sich sorgsam vor jeder näheren Berührung. Bossuet sagt: „M. Descartes a toujours craint d'être noté par l'Église et on lui voit prendre sur cela des précautions qui allaient jusqu'à l'exces.“ Der Uebertritt der Tochter Gustav Adolfs zum Katholicismus soll seinen ersten Anlass in dem Umgang dieser Fürstin mit Descartes gehabt haben. Dass nicht ein directer Einfluss im Sinne einer „Proselytenmacherei“ stattgefunden habe, ist selbstverständlich; aber im Sinne einer Vergleichgültigung der confessionellen Unterscheidungslehren, welche die natürliche Folge der neuen Erkenntniss war, und etwa noch positiv durch Descartes' Betonung der menschlichen Freiheit, die besser zum katholischen als zum protestantischen Dogma stimmte, ist ein Einfluss des Descartes wenigstens möglich.

Descartes ist nicht nur als Philosoph, sondern auch als Mathematiker und Physiker von hervorragender Bedeutung. Sein mathematisches Hauptverdienst ist die Begründung der analytischen Geometrie, welche die räumlichen Verhältnisse durch Bestimmung der Entfernungen aller Punkte von festen Linien (Coordinationen) auf arithmetische zurückführt und mittelst der (algebraischen) Rechnung mit Gleichungen geometrische Aufgaben löst und Lehrsätze beweist. Auch die Be-

zeichnung der Potenzen durch Exponenten wird ihm verdankt. Als Physiker hat er sich um die Lehre von der Refraction des Lichtes, um die Erklärung des Regenbogens, um die Bestimmung der Schwere der Luft verdient gemacht. Der fundamentale Irrthum des Descartes, die Materie nur durch Druck und Stoss und nicht durch innere Kräfte bewegt zu denken, ist durch die newtonsche Gravitationslehre berichtigt worden; andererseits enthält die Lehre des Descartes vom Licht und von der Entstehung der Weltkörper manche Ahnungen des Richtigen, welche von den Newtonianern verkannt wurden, aber durch die von Huyghens und Euler vertretene Undulationstheorie und durch die von Kant und Laplace aufgestellte Lehre von der Entstehung des Weltgebäudes wieder zu Ehren gekommen sind. Auch auf dem Gebiete der Anatomie hat Descartes mit Erfolg gearbeitet. — Sein Philosophiren erinnert in materieller und in formeller Hinsicht mehr an die Scholastik, als man bisher meist angenommen hat.

Der *Discours de la méthode* zerfällt in sechs Abschnitte: 1. *considérations touchant les sciences*; 2. *principales règles de la méthode*; 3. *quelques règles de la morale, tirées de cette méthode*; 4. *raisons qui provient l'existence de Dieu et de l'âme humaine, ou fondement de la métaphysique*; 5. *ordre des questions de physique*; 6. *quelles choses sont requises pour aller plus avant en la recherche de la nature*. In dem ersten Abschnitt erzählt Descartes, wie ihn in seiner Jugend alle Wissenschaften nasser der Mathematik unbefriedigt gelassen haben. Von der Philosophie, die er in dem Jesuitencollegium gelernt hat, weiss er nur zu rühmen, dass sie „*donne moyen de parler vraisemblablement de toutes choses et se faire admirer des moins savants*“; er hält Alles in ihr für zweifelhaft. Er ist darüber erstaunt, dass man auf die so feste Basis der Mathematik nichts Höheres als die mechanischen Künste gebaut habe. Die überlieferten Wissenschaften, sagt Descartes in der zweiten Abhandlung, sind grösstentheils nur Conglomerate von Meinungen, ebenso unförmlich wie Städte, die nach keinem einheitlichen Plane gebaut sind. Was ein Einzelner planmässig schafft, wird in der Regel weit besser, als was sich ohne Plan und Ordnung historisch gestaltet hat. Es wäre zwar nicht wohlgethan, den Staat von Grund aus umzubilden „*en le renversant pour le redresser*“, denn die Gewohnheit lässt die Uebelstände leichter ertragen, der Umsturz wäre gewaltsam und der Neubau schwierig; aber die eigenen Meinungen sämmtlich aufzuheben, um methodisch ein wohlgegründetes Wissen zu gewinnen, dies setzt Descartes sich zur Lebensaufgabe. Die Methode, welche Descartes befolgen will, ist durch das Vorbild der Mathematik bedingt. Er stellt vier methodische Grundsätze auf, die, wie er glaubt, vor der aristotelischen Logik, insbesondere der Syllogistik, welche mehr dem Unterrichte als der Forschung diene, und noch viel mehr vor der lullischen Kunst zu schätzen, den Vorzug verdienen. Diese vier methodischen Grundsätze sind: 1. Nichts für wahr zu halten, was nicht mit Evidenz als wahr erkannt sei, indem es sich mit einer jeden Zweifel ausschliessenden Klarheit und Bestimmtheit dem Geiste darstellt (*si clairement et si distinctement, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute*). 2. Jedes schwierige Problem möglichst in seine Theile zu zerlegen. 3. Ordnungsmässig zu denken, indem vom Einfacheren und Leichterem successiv zum Complicirteren und Schwierigeren fortgegangen, und selbst da, wo nicht durch die Natur des Objects eine bestimmte Ordnung gegeben ist, um des geordneten Fortschritts der Untersuchung willen eine solche angenommen wird. 4. Durch Vollständigkeit in den Aufzählungen und Allgemeinheit in den Ueber-sichten sich zu vergewissern, dass nichts übersehen werde.*) In dem dritten

*) Diese Regeln betreffen das subjective Verhalten des Denkenden als solches, nicht die durch das Verhältniss des Denkens zur Objectivität bedingten

Abschnitt des *Discours de la méthode* theilt Descartes einige moralische Regeln mit, die er provisorisch, solange nicht eine befriedigende Moralphilosophie begründet sei, zu seinem eigenen Gebrauch sich gebildet habe. Die erste ist, die Gesetze und Gewohnheiten seines Landes zu befolgen, an der Religion, in der er erzogen sei, festzuhalten und im praktischen Leben durchweg die gemässigtesten und verbreitetsten Maximen zu befolgen; die zweite geht auf Consequenz im Handeln, die dritte auf Mässigung der Ansprüche an das äussere Leben; die vierte ist der Entschluss, sein Leben der Ausbildung seiner Vernunft und der Entdeckung wissenschaftlicher Wahrheiten zu widmen. In dem vierten und fünften Abschnitt giebt Descartes die Grundzüge der *Doctrin*, die er später in den *Medit.* und den *Princip. philos.* entwickelt hat, und verbreitet sich im sechsten über das zur Förderung der Physik und erweiterten Anwendung derselben auf die Heilkunde einzuhaltende Verfahren.

In den *Meditationes de prima philosophia* sucht Descartes das Dasein Gottes und die selbständige, vom Leibe trennbare Existenz der menschlichen Seele darzuthun. In der ersten Meditation zeigt Descartes, dass sich an Allem zweifeln lasse, nur nicht daran, dass wir zweifeln, also, da das Zweifeln ein Denken ist, nicht daran, dass wir denken. Von meiner Jugendzeit an, sagt der Verfasser (zum Theil im Anschluss an Charron und andere Skeptiker), habe ich eine Menge überlieferter Ansichten als wahr angenommen und darauf weiter gebaut; was aber auf so unsicherem Grunde ruht, kann nur sehr ungewiss sein; es thut daher noth, sich irgend einmal im Leben von allen überkommenen Meinungen loszumachen und vom Fundament an einen Neubau anzuführen. Die Sinne täuschen oft; ich darf ihnen daher in keinem Falle unbedingt trauen. Der Traum täuscht mich durch falsche Bilder; ich finde aber kein sicheres Kriterium, um zu entscheiden, ob ich in diesem Augenblick schlafe oder wache. Vielleicht ist unser Körper nicht so, wie er sich unseren Sinnen darstellt. Dass es überhaupt Ausdehnung gebe, scheint sich freilich nicht wohl bezweifeln zu lassen; jedoch weiss ich nicht, ob nicht vielleicht ein höheres böswilliges Wesen oder auch ein guter Gott bewirkt habe, dass zwar in der That keine Erde, kein Himmel, kein ausgedehntes Object, keine Figur, keine Grösse, kein Ort existirt, und dass ich nichtsdestoweniger die sinnlichen Vorstellungen habe, die mir die Existenz aller dieser Objecte vorspiegeln, dass ich sogar in der Addition von zwei und drei, in der Zählung der Seiten eines Quadrats, in den leichtesten Schlüssen mich täusche. Meine Unvollkommenheit kann so gross sein, dass ich mich immer täusche. Wie Archimedes, sagt Descartes in der zweiten Meditation, nur einen festen Punkt forderte, um die Erde bewegen zu können, so werde ich grosse Hoffnungen fassen dürfen, wenn ich glücklich genug bin, auch nur einen Satz zu finden, der völlig gewiss und unzweifelhaft ist. In der That ist Eins gewiss, während mir Alles als ungewiss erscheint, nämlich eben mein Zweifeln und Denken selbst

Denkformen und Denkgesetze, welche die aristotelische Logik durch Analyse des Denkens zu verstehen sucht: sie sind daher, so zweckmässig sie in ihrer Art sein mögen, doch nicht im mindesten dazu geeignet, die aristotelische Logik zu ersetzen; schon die aus der Schule des Descartes hervorgegangene Schrift: *La logique ou l'art de penser*, Paris 1662 n. ö., hat vielmehr diese cartesianischen Regeln mit einer modificirten aristotelischen Logik verbunden. Auf den Gang des Denkens im Verhältniss zur Objectivität bezieht sich die von Descartes der aristotelischen Schule entnommene Unterscheidung der analytischen Methode, die von dem Bedingten zum Bedingenden, und der synthetischen Methode, die umgekehrt von dem Bedingenden zum Bedingten fortschreitet. Doch hat Descartes auch dieser Unterscheidung eine subjectivere Wendung gegeben, indem er die analytische Methode als die der didaktischen Darstellung bezeichnet, was höchstens a potiori, aber keineswegs durchgängig zutrifft.

und daher meine Existenz. Gäbe es auch ein mächtiges Wesen, welches es darauf angelegt hätte, mich zu täuschen, so muss ich doch existiren, um getäuscht werden zu können. Indem ich denke, dass ich sei, so beweist eben dieses Denken, dass ich wirklich bin. Der Satz: ich bin, ich existire, ist allemal, da ich ihn ausspreche oder denke, nothwendigerweise wahr. *Cogito, ergo sum*. Nur das Denken ist mir gewiss, ich bin eine *res cogitans*, id est *mens sive animus sive intellectus sive ratio*. Die *res cogitans* ist eine *res dubitans*, *intelligens*, *affirmans*, *negans*, *volens*, *nolens*, *imaginans* *quoque et sentiens*. (Nämlich als „*cogitandi modus*“ habe ich gewiss auch sinnliche Empfindungen, obschon die Beziehung zu äusseren Objecten und Affection der Sinne zweifelhaft sein mag.) Nonne ego ipse sum qui jam dubito fere de omnibus, qui nonnihil tamen intelligo, qui hoc unum verum esse affirmo, nego caetera, cupio plura nosse, nolo decipi, multa vel invitus imaginor, multa etiam tamquam a sensibus venientia animadverto? Ich kenne mich selbst als denkendes Wesen besser, als ich die Aussendinge kenne. Diesen Fundamentalsatz für einen Schluss anzusehen, dagegen verwahrt sich Descartes selbst. Er soll eine eigenthümliche Wahrheit sein, die sich der Seele ohne Hilfe eines allgemeinen Satzes und ohne alle logische Ableitung durch eine einfache Intuition aufdrängt, ist aber eine klare und deutliche Perception.*) Das Wesen der Seele besteht im Denken, deshalb kann eigentlich von einer Fähigkeit derselben, zu denken, nicht gesprochen werden, quia mens semper actu cogitat.

In der dritten Meditation geht Descartes zur Gotteseerkenntniss fort. Ich bin, sagt er, dessen gewiss, dass ich ein denkendes Wesen bin; aber weiss ich nicht auch, was dazu gehört, irgend einer Sache gewiss zu sein? In der ersten Erkenntniss, die ich gewonnen habe, hat nichts Anderes mich der Wahrheit vergewissert als die klare und bestimmte Perception dessen, was ich behaupte, und diese würde mich nicht der Wahrheit haben gewiss machen können, wenn es geschehen könnte, dass irgend etwas, das ich mit solcher Klarheit und Bestimmtheit auffasse, falsch

*) Die Aehnlichkeit mit dem Ausgangspunkte des augustinischen Philosophirens und mit Sätzen des Occam (Grdr. II, § 16. S. 106 u. § 36, S. 263) und des Campanella (s. o. § 7, S. 52) ist augenfällig. Descartes führt die *res cogitans*, also die Anwendbarkeit des Substanzbegriffs, wenn auch das Wesen der Substanz ganz im Denken bestehen soll, und das *ego*, also die Individualität, die Einheit des Bewusstseins in sich und Verschiedenheit von Anderem, ohne Ableitung mit in seinen Fundamentalsatz ein. Lichtenberg hat geurtheilt, Descartes habe nur schliessen dürfen: *Cogitat, ergo est*. Descartes bringt selbst (*Inquis. verit. p. lum. nat.*) den Einwand, um so zu folgern, wie er, müsse man vorher wissen, was Zweifel, was Denken und was Existenz sei. Allein, antwortet er darauf, dies wisse ein Jeder, nicht durch eine Definition, sondern viel gewisser und unmittelbarer durch eigene Erfahrung, durch das Bewusstsein und das innere Zeugniss, das er in sich finde, wenn er die Sachen prüfe. — Mit Kant kann in Frage gestellt werden, ob das Bewusstsein, das wir von unserem Denken, Wollen, Empfinden, überhaupt von unsern psychischen Functionen haben, diese Functionen so, wie sie an sich sind, auffasse oder mit einer Form behaftet sei, die nur der Selbstauffassung und nicht dem Aufzufassenden an sich zukomme, in welchem Falle die durch den „innern Sinn“ vermittelte Selbsterscheinung ebenso wie die durch die äusseren Sinne vermittelte Erscheinung räumlicher Objecte, von dem, was eben diese Erscheinungen veranlasst, z. B. unser Bewusstsein über unser Zweifel, Denken, Wollen von dem wirklichen innern Vorgang beim Zweifel, Denken, Wollen verschieden und mit demselben ungleichartig sein würde. (Doch wird diese letztere Frage zu Gunsten der descartesschen Ansicht entschieden werden müssen, s. Ueberwegs Syst. der Log. § 40.) — Uebrigens weist dieser Fundamentalsatz Descartes' schon auf Kants reine Apperception „Ich denke“, die aller unser Erkenntniss zu Grunde liegt, hin. Wenn auch die Vorstellung „Ich“, welcher alle meine sonstigen Vorstellungen verknüpft werden, ganz inhaltsleer ist, so bezeichnet sie doch nach Kant eine „Wirklichkeit schlechtweg“.

wäre; hiernach darf ich wohl als allgemeine Regel annehmen, Alles sei wahr, was ich sehr klar und bestimmt percipire (jam videor pro regula generali posse statnere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio). Nur die Möglichkeit, dass ein Wesen, welches über mich Macht habe, mich in Allem täusche, könnte die Gültigkeit dieser Regel einschränken. Ich habe daher Anlass, zunächst das Dasein Gottes zum Gegenstand meiner Untersuchung zu machen.*) Meine Gedanken, sagt Descartes, indem er sich zur Untersuchung über das Dasein Gottes wendet, sind theils Vorstellungen (Ideen, d. h. in meine Seele aufgenommene Formen, *ideæ*, von Dingen), theils Willensacte und Gefühle, theils Urtheile. Wahrheit und Irrthum ist nur in den Urtheilen. Das Urtheil, dass eine Vorstellung einem Object ausser mir conform sei, kann irrhümlich sein; die Vorstellung für sich allein ist es nicht. Unter meinen Vorstellungen erscheinen mir die einen angeboren, andere von aussen gekommen, andere durch mich selbst gebildet zu sein (*ideæ aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi videntur*). Zu der ersten Klasse bin ich geneigt, die Vorstellungen des Dinges, der Wahrheit, des Denkens zu rechnen, die ich aus meinem eigenen Wesen schöpfe, ab *ipsamet mea natura*, wobei von Descartes kein Unterschied zwischen dem Angeborenssein einer Vorstellung als solcher und dem durch Abstraction vermittelten Ursprung einer Vorstellung aus der innern Wahrnehmung der psychischen Functionen, zu denen die Fähigkeit uns angeboren ist, gemeint wird. In den *notae in programma* quoddam sagt er freilich, der Geist bedürfe keiner Ideen, *quæ sint aliquid diversum ab eius facultate cogitandi*, so dass es sich also bei den *ideæ innatae* nicht um einen ursprünglichen Besitz von Erkenntnissen handeln würde, sondern um eine Anlage, gewisse Vorstellungen zu bilden. Der zweiten Klasse scheinen die sinnlichen Wahrnehmungen, der dritten aber Fictionen, wie die einer Sirene, eines Flügellostros etc., anzugehören. Es giebt einen Weg, aus dem psychischen Charakter einer Idee selbst zu schliessen, ob sie von einem realen Objecte ausser mir herstamme. Die verschiedenen Ideen haben nämlich ein verschiedenes Maass von *realitas objectiva*, d. h. sie participiren als Vorstellungen an höheren oder geringeren Graden des Seins oder der Vollkommenheit. (Unter dem Objectiven versteht Descartes noch ganz wie die Scholastiker das, was als Vorstellung im

*) Descartes übersieht hierbei, indem er in der Klarheit der Erkenntniss das Kriterium ihrer Wahrheit findet, die Relativität dieser Begriffe. Ich muss allerdings jedesmal dasjenige, was ich klar und bestimmt zu erkennen überzeugt bin, als wahr annehmen; aber ich soll auch eingedenk bleiben, dass eine unscheinend klare Erkenntniss bei einer vertieften Betrachtung sich als ungenügend und irrhümlich erweisen kann. Wie die Wahrheit der klaren und sinnlichen Anschauung, z. B. vom Himmelsgewölbe, durch eine klare, wissenschaftliche Einsicht eingeschränkt und aufgehoben werden kann, so kann wiederum die Gültigkeit einer Stufe des Denkens durch eine höhere, insbesondere die Gültigkeit des unmittelbar auf die Objecte gerichteten Denkens durch ein erkenntnisstheoretisches Denken eingeschränkt und aufgehoben werden. Es ist falsch, die vollere Wahrheit, die der höheren Stufe eignet, einer niederen, die, solange noch keine höhere erreicht ist, in natürlicher Selbsttäuschung für die höchste gehalten wird, zu vindiciren und, falls sie sich dort nicht findet, von malitioser Täuschung, von verwerflichem Trug zu reden. — In formellem Betracht involvirt das cartesianische Kriterium eine Zweideutigkeit, indem es entweder auf die Deutlichkeit der Vorstellung als solcher oder auf die Deutlichkeit des Urtheils, dass gewissen Vorstellungen oder Verstellungsverhältnissen objective Gültigkeit zukommt, bezogen werden kann. Im ersten Fall ist das Kriterium falsch; im zweiten Fall aber schiebt es die Frage nur zurück, indem unentschieden bleibt, worauf die Deutlichkeit der Ueberzeugung von der objectiven Realität des Vorgestellten beruhe. Diese Mängel des Kriteriums bekunden sich augenfällig in der Anwendung desselben auf das Verhältniss von Leib und Seele (s. unten).

Geiste ist, nicht das äussere Object, die *res externa*; unter dem Subject aber jedes Substrat, *ὑποκείμενον*.) Ideen, durch welche ich Substanzen vorstelle, sind vollkommener als solche, die nur Modi oder Accidentien repräsentiren; die Vorstellung eines unendlichen, ewigen, unveränderlichen, allwissenden, allmächtigen Wesens, des Schöpfers aller endlichen Dinge, hat mehr Vorstellungsrealität als die Vorstellungen, welche endliche Substanzen repräsentiren. Nun aber kann in einer Wirkung nicht mehr Realität sein als in der vollen Ursache; die Ursache muss alles Reale der Wirkung entweder formaliter oder eminenter (d. h. entweder die nämlichen Realitäten oder andere, die noch vorzüglicher sind) in sich enthalten. Daher kann ich, falls die Vorstellungsrealität irgend einer meiner Ideen so gross ist, dass sie das Maass meiner eigenen Realität überragt, schliessen, ich sei nicht das einzige existirende Wesen, sondern es müsse noch irgend etwas Anderes, das die Ursache jener Idee sei, existiren. Da ich endlich bin, so könnte in mir nicht die Idee einer unendlichen Substanz sein, wenn nicht diese Idee von einer wirklich existirenden unendlichen Substanz herstammte. Ich darf nicht die Vorstellung des Unendlichen für eine blosser Negation der Endlichkeit halten, wie ich Ruhe und Finsterniss nur durch Negation der Bewegung und des Lichts percipire; denn im Unendlichen liegt mehr Realität als im Endlichen.*) Zu diesem Argument für die Existenz Gottes fügt Descartes folgendes hinzu: Ich selbst, der ich jene Idee habe, könnte nicht existiren, wenn nicht Gott wäre. Wäre ich durch mich selbst, so würde ich mir alle möglichen Vollkommenheiten gegeben haben, die ich doch thatsächlich nicht besitze. Bin ich durch Andere, durch Eltern, Voreltern etc., so muss es doch eine erste Ursache geben, die Gott ist; ein regressus in infinitum ist um so weniger anzunehmen, da auch mein Fortbestehen von einem Augenblick zum andern nicht von mir selbst und nicht von endlichen Ursachen meines Daseins, sondern nur von der ersten Ursache abhängig sein kann. Die Gottesvorstellung ist mir ebenso eingeboren, wie die Vorstellung, die ich von mir selbst habe, mir eingeboren ist. Die Art des Angeboreneins lässt Descartes ziemlich unbestimmt; er sagt: *et sane non mirum est, Deum me creando ideam illam mihi indidisse, ut esset tamquam nota artificis operi suo impressa, nec etiam opus est, ut nota illa sit aliqua res ab opere ipso diversa, sed ex hoc uno quod Deus me creavit, valde credibile est me quodammodo ad imaginem et similitudinem ejus factum esse, illamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior, hoc est, dum in me ipsum mentis aciem converto, non modo intelligo me esse rem incompletam et ab alio dependentem remque ad majora et majora sive meliora indefinite aspirantem, sed simul etiam intelligo illum, a quo pendeo, majora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed re ipsa infinite in se habere, atque ita Deum esse, totaque vis argumenti in eo est, quod agnoscam fieri non posse ut existam talis naturae, qualis sum, nempe ideam Dei in me habens nisi re vera Deus etiam existeret.* Zu den nothwendigen Eigenschaften Gottes gehört die Wahrheitsliebe. Gott kann nicht täuschen wollen. Velle fallere vel malitiam vel imbecillitatem testatur nec proinde in Deum cadit.

Aus dieser Eigenschaft Gottes, der *veracitas*, zieht Descartes in den folgenden Meditationen Schlüsse. Die Ursache aller meiner Irrthümer, sagt Des-

*) Descartes hat, indem er in Abrede stellt, dass die Vorstellung des Unendlichen eine blosser Negation sei, die successive Idealisierung, durch welche der positive Inhalt dieser Vorstellung gewonnen wird, zu wenig beachtet und nicht erwogen, ob auch das Hinausschreiten über das auf diesem Wege erreichbare Maass von vorgestellter Vollkommenheit noch einen positiven Vorstellungsinhalt hinzufüge oder auf eine durch blosser Abstraction zu vollziehende Negation aller Schranken hinauslaufe.

cartes in der vierten Meditation, liegt darin, dass meine Willenskraft weiter reicht als meine Einsicht, und ich die Anwendung jener nicht so einschränke, wie das Maass meiner Einsicht es fordert, sondern auch über das, was ich nicht einsehe, statt mich des Urtheils zu enthalten, ein Urtheil zu fällen mir anmaasse. Was ich klar und bestimmt erkenne, dem darf ich zustimmen; denn das die klare und bestimmte Erkenntniss wahr sein muss, folgt aus Gottes Wahrhaftigkeit.*) Zu den deutlichen Erkenntnissen rechnet Descartes in der fünften Meditation die der räumlichen Ausdehnung sammt allen mathematischen Sätzen. In derselben Weise aber, wie aus dem Wesen eines Dreiecks folgt, dass die Summe seiner Winkel gleich zwei rechten Winkeln sei, folgt aus der Natur Gottes, dass er existire; denn unter Gott ist das schlechthin vollkommene Wesen zu verstehen, zu den Vollkommenheiten aber gehört die Existenz, die Existenz ist also von Gottes Wesen untrennbar, also existirt Gott.***) In der sechsten Meditation folgert Descartes aus der klaren und bestimmten Erkenntniss, die wir von der Ausdehnung und den Körpern haben, und aus unserem deutlichen Bewusstsein des Bestimmtwerdens unserer Vorstellungsfähigkeit durch eine äussere und zwar körperliche Ursache, dass die Körper (ausgedehnten Substanzen) wirklich existiren, und wir nicht durch die Vorstellung einer Körperwelt getäuscht werden, da sonst der Grund der Täuschung in Gott selbst liegen müsste; die Farbenempfindung aber und Tonempfindung, Geschmacksempfindung etc. gilt ihm ebensowohl wie die Lust und der Schmerz für bloss subjectiv. Daraus aber, dass wir eine klare und bestimmte Vorstellung von dem Denken im weitesten Sinne (mit Einschluss des Empfindens und Wollens) haben, ohne dass darin Körperliches mitvorgestellt werde, folgert Descartes die von dem Leibe gesonderte selbständige Existenz unserer Seele.***)

*) Freilich hat Descartes eben dieses auf Gottes Wahrhaftigkeit gestützte Kriterium schon zu dem Beweis für Gottes Dasein brauchen müssen; soll dasselbe durch eine Erkenntniss, die von ihm selbst abhängig ist, gesichert werden, so ergibt sich unleugbar ein Circelschluss, den bereits Hobbes mit Recht getadelt hat.

**) Descartes begeht hier den gleichen Fehler wie Anselm, die Bedingung jedes kategorischen Schlusses aus der Definition, dass nämlich die Setzung des Subjectes anderweitig gesichert sein müsse, zu vernachlässigen. Dieser Vorwurf wird ihm von dem die thomistische Widerlegung des anselmischen Argumentes gegen ihn kehrenden Caterus in den *Objectiones primae* mit Recht gemacht; seine Vertheidigung ist unzutreffend. Descartes' Prämissen führen logisch nur zu dem nichtssagenden Schlusse, dass, wenn Gott ist, die Existenz ihm zukommt, und wenn Gott fingirt wird, er als seiend fingirt werden muss. Zudem hat die cartesianische Form des ontologischen Argumentes einen Mangel, von dem die anselmische frei ist, dass nämlich die Prämisse: das Sein gehört zu den Vollkommenheiten, eine sehr bestreitbare Auffassung des Seins als eines Prädicates neben anderen Prädicates involviret, während Anselm eine bestimmte Art des Seins, nämlich das nicht bloss in unserem Geiste, sondern auch ausserhalb desselben statthabende Sein, als etwas Vollkommeneres bezeichnet hatte. Nur wenn Gott selbst und unser Gottesbegriff identificirt würden, könnte in dem Gottesbegriff als solchem die Bürgschaft des Seins Gottes gefunden werden; denn dass der Gottesbegriff, indem wir ihn denken, eben vermöge dieses Denkens in uns ist oder Existenz hat, ist freilich unleugbar und sogar selbstverständlich; aber jene Identificirung ist eben nicht cartesianisch, da Descartes unter Gott, dem Schöpfer der Welt, zwar das durch unseren Gottesbegriff gedachte Object (ens), aber nicht diesen Begriff selbst versteht.

***). Hierbei bleibt jedoch sehr fraglich, ob nicht die *ἀγαθότητα* mit dem *χωρισμός*, die abstractio mit der *realis distinctio* verwechselt werde; mit Recht haben Gassendi und Andere in ihren Einwüfen die descartesche Verwechslung zweier Sätze gerügt: a) ich kann das Denken vorstellen, ohne die Ausdehnung mitvorzustellen, b) ich kann nachweisen, dass das Denken thatsächlich bestehen bleibe, wenn das ausgedehnte Wesen, mit dem es verbunden erscheint, zu bestehen aufhört. Gassendi wendet feruer ein, es erhelle nicht, wie in einem unausgedehnten Wesen Bilder des

Die Gedankenentwicklung in den Meditationen bezeichnet Descartes selbst als eine analytische, das thatsächlich Gegebene zerlegende und so die Principien aufsuchende, die der Weise der Erfindung gemäss sei; die synthetische Darstellung, die von den allgemeinsten oder principiellen Begriffen und Sätzen ausgeht, eigne sich für metaphysische Betrachtungen weniger als für mathematische. Descartes macht einen Versuch synthetischer Darstellung in einem kurzen Anhang zu seiner Beantwortung der zweiten Reihe von Einwüfen, ohne jedoch darauf grosses Gewicht zu legen. Es führt dieser Anhang den Titel: *Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes, more geometrico dispositae*. Anf Definitiones, Postulata, Axiomata folgen vier Propositiones, von denen die erste lautet: *Dei existentia ex sola eius naturae consideratione cognoscitur*.

Die systematische Hauptschrift: *Principia philosophiae*, handelt in vier Abschnitten de principiis cognitionis humanae, de principiis rerum materialium, de mundo aspectabili, de terra. Nach einer Recapitulation der in den Meditationen aufgestellten Grundsätze folgt in synthetischer Entwicklung das philosophische System, insbesondere die Naturlehre des Descartes. Das vollkommenste Wissen ist die Erkenntniss der Wirkungen aus ihren Ursachen, der beste Weg des Philosophirens daher die Erklärung der gewordenen Dinge auf Grund der Erkenntniss Gottes als ihres Schöpfers. In den grundlegenden Betrachtungen zu Anfang der „Principia“ ist insbesondere die Ordnung der Beweise für das Dasein Gottes geändert, indem (wie auch schon in der synthetischen Darstellung bei der Antwort auf die obj. secundae) das ontologische Argument den übrigen vorangestellt wird; im Begriffe Gottes, sagt hier Descartes, liege die nothwendige, ewige und vollkommene Existenz, wogegen im Begriff der endlichen Dinge nur die zufällige Existenz enthalten sei.*) Bemerkenswerth sind die Definitionen, die in den Princ. philos. in grösserer Zahl und zum Theil mit grösserer Präcision, als in den Medit., auftreten. Von fundamentaler Bedeutung sind die Definitionen der Klarheit und Bestimmtheit und der Substanz. Descartes sagt Princ. ph. I, 45: *Ad perceptionem, cui certum et indubitatum iudicium possit inniti, non modo requiritur ut sit clara, sed etiam ut sit distincta. Claram voco illam, quae menti attendenti praesens et aperta est, sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae oculo intuenti praesentia satis fortiter et aperte illum movent; distinctam autem illam, quae quum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se continueat.* Zur Erläuterung führt Descartes das Beispiel des Schmerzes an: *ita dum quis magnum aliquem sentit dolorem, clarissima quidem in eo est ista perceptio doloris, sed non semper est distincta; vulgo enim homines illam confundunt cum obscuro suo iudicio de natura ejus, quod putant esse in parte dolente simile sensui doloris, quem solum clare percipiunt.* Was wir percipiren, sind theils res und rerum affectiones (sive modi), theils aeternae veritates, nullam existentiam extra cogitationem nostram habentes. Zu den aeternae veritates rechnet Descartes Sätze, wie: *ex nihilo nihil fit; impossibile est, idem simul esse et non esse; quod factum est, infectum esse nequit; is qui*

Ausgedehnten existiren können. Descartes hat diesem Einwurf gegenüber zwar die Körperlichkeit der Bilder gelehnet, aber die Thatsache ihres Ausgedehntseins in drei Dimensionen unberührt gelassen.

*) Dies ist freilich nur unter der Voraussetzung richtig, dass die objective Nothwendigkeit von der subjectiven Gewissheit der Existenz streng unterschieden werde; dann aber lässt sich immer nur folgern: falls es einen Gott giebt, so ist seine Existenz eine ewige, an sich selbst nothwendige und nicht durch Anderes bedingte.

cogitat, non potest non existere, dum cogitat. Die res theilt er in zwei oberste Genera: unum est rerum intellectualium sive cogitatarum, hoc est ad mentem sive ad substantiam cogitantem pertinentium; aliud rerum materialium sive quae pertinent ad substantiam extensam, hoc est ad corpus. Der denkenden Substanz gehören an: perceptio, volitio, omnesque modi tam percipiendi quam volendi, der ausgedehnten Substanz aber: magnitudo sive ipsa extensio in longum, latum et profundum, figura, motus, situs, partium ipsarum divisibilitas, et talia. Von der Vereinigung (unio) des Geistes mit dem Körper gehen aus die sinnlichen Begehungen, Gemüthsbewegungen und Empfindungen, die der denkenden Substanz, sofern sie mit dem Körper verbunden ist, angehören. Dieser Classification (Princ. ph. I, 48—50) lässt Descartes die Definition der Substanz nachfolgen (ib. 51). Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Er fügt bei (ib. 51—52): Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus; alias vero omnes non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus; atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis in voce, ut dici solet in scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis; possunt autem substantia corporea et mens sive substantia cogitans creata sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum. Aus jedem Attribute kann auf eine res existens oder substantia, der es zukomme, geschlossen werden; aber jede Substanz hat eine praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiali quae constituit et ad quam aliae omnes referuntur; nempe extensio in longum, latum et profundum substantiae corporeae naturam constituit, et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis; nam omne aliud, quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit estque tantum modus quidam rei extensae, ut et omnia, quae in mente reperimus, sunt tantum diversi modi cogitandi. Figur und Bewegung sind Modi der Ausdehnung; Einbildung, Sinnesempfindung, Wille sind Modi des Denkens (ib. 53). Die Modi können in derselben Substanz wechseln; die jedesmalige Beschaffenheit ist die Qualität der Substanz; was nicht wechselt, ist nicht eigentlich als Modus oder Qualität, sondern nur mit dem allgemeineren Ausdruck als Attribut zu bezeichnen (ib. 56). Diese Definitionen sind besonders auf die Doctrin des Spinoza von maassgebendem Einfluss gewesen.

Das Einzelne der in den Princ. philos. dargestellten Doctrin ist mehr von naturwissenschaftlichem als eigentlich philosophischem Interesse. Mit Anschluss der Zwecke (causae finales) sucht Descartes nur die wirkenden Ursachen (causae efficientes) zu erkennen (Pr. ph. I, 28). Der Materie legt er nur Ausdehnung und Modi der Ausdehnung, keine inneren Zustände, keine Kräfte bei; Druck und Stoss sollen zur Erklärung der Erscheinungen ausreichen. Die Materie besteht aus kleinsten Körperchen von verschiedener Gestalt und Grösse, deren Theilung durch Gott freilich immer noch denkbar sein soll (Corpusculartheorie). Das Quantum der Materie und der Bewegung,* das von Gott ursprünglich herrührt, bleibt im Universum unverändert (Princ. philos. II, § 36). Descartes setzt die Bewegungsgrösse gleich dem Product aus Masse und Geschwindigkeit (mv.). Den Beweis für die Constanz dieses Productes im Weltall führt Descartes theologisch: aus Gottes Eigenschaft der Unwandelbarkeit folge die Unwandelbarkeit seiner Gesamtwirkung. Die Seele

*) Allerdings bleibt das Quantum der Materie, aber nicht nothwendig das Quantum der Bewegung, sondern nur die Summe dessen, was man heute „lebendige Kraft“ und „Spannkraft“ zu nennen pflegt, im Universum unverändert. S. darüber insbesondere Helmholtz, über die Erhaltung der Kraft in „Populäre wissensch. Aufsätze“, H. 2, Braunschw. 1876.

kann nur die Richtung von Bewegungen bestimmen, aber das Quantum derselben weder vermehren noch vermindern. Die Weltkörper können betrachtet werden als entstanden aus Wirbelbewegungen einer chaotischen Materie. Wo Raum ist, ist auch Materie; diese ist gleich dem Raume ins Unendliche theilbar und sie erstreckt sich, wenn nicht ins Unendliche (in infinitum), jedenfalls unbestimmbar weit hin (in indefinitum). Dass mit Aufhebung der Voraussetzung eines kugelförmig begrenzten Universums auch die Annahme einer periodischen Rotation desselben um die Erde aufgehoben ist, ist selbstverständlich. Doch scheut sich Descartes, zu der copernicanischen Doctrin (vgl. oben S. 25, S. 43 und S. 49), um deren willen Galilei verdammt ward, sich offen zu bekenne: er hilft sich durch die Wendung, die Erde ruhe, wie jeder Planet, in dem bewegten Aether, wie der schlafende Reisende in einem bewegten Schiffe oder wie ein nur vom Strome getriebenes Schiff in diesem. Aus den Gesetzen des Druckes und Stosses allein sucht Descartes nicht nur die physikalischen Erscheinungen (wie er z. B. die magnetische Anziehung durch Wirbelbewegungen schraubenförmiger Moleküle erklärt), sondern auch die Pflanzen und Thiere zu begreifen. Er spricht den Pflanzen das von den Aristotelikern angemommene Lebensprincip ab, da nur die Ordnung und Bewegung ihrer Theile die Vegetation bewirke, und er ist auch nicht geneigt, den Thieren Seelen zuzugestehen, wie schon Gomez Pereira, ein spanischer Arzt des 16. Jahrhunderts und Gegner des Aristoteles, in seiner *Antoniana margerita* die Seelenlosigkeit der Thiere behauptet hatte. Was im menschlichen Seelenleben an die Beziehung der Seele zum Körper geknüpft ist, erklärt Descartes durchaus mechanistisch, z. B. die Ideenassociation aus beherrschenden materiellen Veränderungen, die das Gehirn bei der Affection der Sinne erleide, und aus der Bedingtheit der späteren Vorstellungsbildung durch diese Veränderungen. Leib und denkende Seele sind einander entgegengesetzt. Zwar ist ihre Verbindung in dem Menschen anzuerkennen, sie ist aber eine gewaltsame, und in der Maschine des Leibes wird nichts geändert, wenn die denkende Seele hinzutritt. Descartes ist infolge dieser Ansicht als einer der Urheber der materialistisch-mechanischen Richtung in anthropologischer Beziehung zu betrachten, wie sich de Lametrie auch mit Vorliebe auf ihn beruft. Als unausgedehntes Wesen kann die Seele sich mit dem Leibe nur an einem Punkte berühren und zwar im Gehirn (*Princ. philos.* IV, 189, 196, 197), nämlich (*Dioptr.* IV, 1 ff., *Pass. anim.* I, 31 ff.) in der Zirbeldrüse (*glaus pinealis*), als dem Organ inmitten des Hirns, welches einfach und nicht, wie die meisten Theile, doppelt, sowohl rechts als links, vorhanden ist.*) Die Einwirkung der Seele auf den Leib und des Leibes auf die Seele setzt Gottes Beihülfe (*concursus* oder *assistencia Dei*) voraus. Dass übrigens die gegenseitige Einwirkung durch die völlige Verschiedenheit des Wesens nicht ausgeschlossen werde, hat Descartes schon in seinen Antworten auf die Einwürfe des Gassendi gegen seine Meditationen behauptet.

Die Abhandlung über die *passiones animae* ist ein physiologisch-psychologischer Erklärungsversuch der Affecte im weitesten Sinne nach den in den *Principia philos.* entwickelten Grundsätzen. Von sechs primitiven Affecten: Bewunderung, Liebe, Hass, Verlangen, Freude und Traurigkeit, sucht er alle anderen abzuleiten. Der vollkommenste aller Affecte ist die intellectuelle Liebe zu Gott. Nur gelegentlich hat Descartes ethische, den aristotelischen und den stoischen verwandte Ansichten geäußert, namentlich in dem Briefe *de summo bono* an die

*) Dieser Ansicht, dass die Seele einen punctuellen Sitz habe, steht die Doctrin des Spinoza gerade entgegen, aber die leibnizische Lehre von der Seele als Monade beruht auf ihr. Der Annahme, dass die Zirbeldrüse der Sitz der Seele sei, widerspricht die Thatsache der Fortdauer des Seelenlebens in dem Fall einer Zerstörung jenes Organs.

Königin Christine. Als Ziel wird die Glückseligkeit aufgestellt, und diese geht hervor aus dem consequenten guten Willen oder der Tugend. Der Wille hängt aber von der Vorstellung ab, so dass auf letztere wieder Alles ankommt. Deutliche und klare Vorstellungen sind die Grundlage für das wahre sittliche Leben. Die Unfreiheit der Seele, welche in der Abhängigkeit von den Affecten besteht, muss überwunden werden und zwar durch die Weisheit, welche die Lust an vernunftgemässer Thätigkeit aller niederen Lust vorzieht.

Zu den Anhängern des Cartesius gehören Renerius und Regius in Utrecht, Raey, Heereboord, der freilich mehr die jüngere aristotelische Scholastik vertritt, Heidanus in Leyden (s. üb. ihn J. A. Cramer, *Abrah. H. en zyn Cartesianisme*, Diss., Utrecht 1890) und andere holländische Gelehrte, ferner in Frankreich Claude de Cerselier, der Herausgeber der *Opera posthuma Descartii*, gest. 1686, viele Oratorianer und Jansenisten, deren Augustinismus sie für die neue Doctrin empfänglich machte. Unter den Jansenisten der Abtei Port-Royal (worüber Herm. Reuchlin, *Geschichte von Port-Royal*, Hamb. und Gotha 1839—1844 und St. Beuve, *Port-Royal*, 3. éd. Paris 1867, handeln) ist der namhafteste Freund der cartesianischen Richtung der im Einzelnen vom augustinischen Standpunkt aus manche Bedenken erhebende, die cartesianische Gewissheitsregel auf Wissensobjecte einschränkende Verfasser der *Objectiones quartae Anton Arnauld* (1612 bis 1694; *oeuv. complét.*, Lansan. 1775—1783, 45 Bde., die philosophischen Schriften füllen Bd. 38—40, sind auch besonders herausgegeben von J. Simon und von C. Jourdain, Par. 1893, s. üb. ihn: F. R. Vicajee, *Antoine Arnauld, his place in the history of Logic*, Bombay 1881). Zu den bedeutenderen Cartesianern gehören ferner: Pierre Silvain Regis (1632—1707; *cours entier de la philos.*, Paris 1690, Amst. 1691), Pierre Nicole (1625—1695; *essais de morale*, Paris 1671—1674 u. ö.; *oeuvres mor.*, Par. 1718) u. A. Von Arnauld und Nicole wurde unter Benutzung einer Abhandlung von Pascal die Logik von Port-Royal *„l'art de penser“* 1662 herausgegeben, die im Ganzen als cartesianisch gelten kann und heutigen Tages noch nicht antiquirt ist. S. ob. S. 82 Anm. Eine neue Ausgabe davon avec introduction et notes suivie d'éclaircissements et d'extraits d'Aristote, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibnitz, Kant, Hamilton, Stuart Mill hat besorgt Alfr. Fouillée, Par. 1879. Unter den deutschen Cartesianern ist zu nennen: Balthasar Bekker (1634—1698; *de philos. Cartesiana admonitio caudida et sincera*, Wesel 1668), der sich besonders durch Bestreitung des Unwesens der Hexenproceße in seiner Schrift: *die verzauberte Welt* (holländisch: *betoverde Weereld*, Leenwarden 1690 und Amst. 1691—1693, in viele Sprachen übersetzt) verdient gemacht hat. Da Geistiges auf Körperliches nicht einwirken kann, ist alle Zauberei unmöglich (vgl. von Gegenschritten u. A.: Fürstellung vier neuer Weltweisen, namentlich R. des Cartes, Th. Hobbes, Ben. Spinoza, Balth. B.s, nach ihr. Leb. und fürnehmst. Irrthum., 1702). Ferner huldigen der Lehre Descartes' Joh. Clauberg (1625—1665), Lehrer zu Duisburg (*Logica vetus et nova etc.* Duisb. 1656; *opera philos.*, Amst. 1691), Sturm in Altdorf u. A. Für England vermittelte die cartesianische Lehre Antoine Le Grand aus Donay, später in England lebend, durch seine Schriften: *Philosophia veterum e mente Renati des Cartes*, Lond. 1671, *Institutiones philosophiae secundum principia R. d. C. nova methodo adornatae*, Lond. 1672 u. 1678, oft wieder aufgelegt, *Apologia pro Cartesio contra Sam. Parkerum*, Lond. 1672, Nürnberg. 1681. Auch in Italien erwarb sich trotz des päpstlichen Verbotes die Lehre Descartes' Anhänger. Einer der letzten war der Cardinal Gerdil, gest. 1802, der später noch zu erwähnen ist.

Einen bemerkenswerthen Einfluss gewannen die Ansichten Descartes' auf die französische Aesthetik. Während Corneille als Hauptwirkung des Tragischen

die Bewunderung ansieht und sich hier eine Parallele wenigstens zeigt zu der Rolle, welche die Bewunderung in der Affectenlehre Descartes' spielt, so tritt dessen Princip des clare et distincte percipere bei Boileau deutlich hervor in einem Rationalisiren des Schönen. Einer seiner Hauptsätze ist: Rien n'est beau que le vrai. Nur das klar Gedachte, wenn man es einfach wiedergiebt, ist schön.

Von den Gegnern des Descartes stehen Hobbes und Gassendi auf naturalistischem Standpunkt. Petrus Gassendi (Pierre Gassend), in der Provence 22. Januar 1592 geboren, erhielt schon in seinem 16. Jahre einen Lehrstuhl der Rhetorik, dann einen der Theologie in Aix, hierauf lebte er lange Zeit als Kanonikus in Dijon und widmete sich der Philosophie und den Naturwissenschaften, namentlich der Astronomie. Er starb in Paris 24. October 1655. Ansser den *Objectiones* (s. ob. S. 76) gehen auch seine *Disquisitiones Anticartesianae*, 1649, gegen Descartes. Unter den vielen zum Theil höchst scharfsinnigen und treffenden Einwürfen des Gassendi, in denen er alle Fundamentalsätze Descartes', namentlich auch die Möglichkeit des absoluten Zweifels, die volle Verschiedenheit der körperlichen und der denkenden Substanz, angreift, findet sich gerade derjenige nicht, der oft allein erwähnt wird, der aber nur von Descartes in seiner Antwort dem Gassendi in den Mund gelegt worden ist: es könne auch aus dem Spazierengehen das Sein erschlossen werden. Gassendi sagt nur, aus jeder Action könne das Sein erschlossen werden, und missbilligt die cartesianische Subsumtion aller psychischen Actionen unter „Cogitare“. Aber nicht in der Gegnerschaft gegen Descartes liegt seine vorzügliche Bedeutung, sondern vielmehr darin, das er den Atomismus Epikurs wieder aufgefrischt und die neuere physikalisch-mechanische Weltanschauung und damit den Materialismus mit angebahnt hat. So hat seine Erneuerung des Epikureismus durch die Anknüpfung an die neuere Naturforschung einen ungleich höheren Werth in der Geschichte der Wissenschaft als die Erneuerung irgend eines anderen antiken Systems. Gegen Aristoteles kämpfte er mit Entschiedenheit in seinen *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteles* (1. Buch Grenoble 1624, 2. Buch Haag 1659, die übrigen Bücher unterdrückte er), durch die er grosses Aufsehen erregte. Dagegen versuchte er in seinen Werken *De vita, moribus et doctrina Epicuri*, Dijon 1647, u. *Syntagma philosophiae Epicuri*, Lyon 1649, den Epikureismus gegen ungerechtfertigte Vorwürfe zu vertheidigen und in Bezug auf die Naturlehre als die vorzüglichste Doctrin zu erweisen, jedoch die christliche Theologie damit zu vereinigen, so dass er meist in Frieden mit der Kirche blieb. Die erste Ursache von Allem ist Gott, welcher von vornherein eine bestimmte Anzahl von Atomen geschaffen hat, substantielle Einheiten, denen absolute Solidität zukommt. Diese bilden die Samen aller Dinge. In der Erklärung der Natur, des Entstehens und Vergehens der Dinge hat man es dann nur mit secundären Ursachen zu thun und braucht auf Gott nicht wieder zurückzugreifen. Neben den Atomen giebt es einen absoluten leeren Raum, und jedes Atom hat einen ihm von Gott bei der Schöpfung mitgegebenen, unverlierbaren Antrieb (*impetus*) zur Bewegung, der auch während der Ruhe nur gehemmt ist. Die Bewegung ist nichts als Umstellung der letzten Substanzen im Raume. Unumwunden gesteht Gassendi die Unmöglichkeit ein, zu erklären, wie aus blossen mechanischen Vorgängen Empfindung entstehen könne, und beruft sich hierfür nur auf die Thatsache, dass es so sei. Nicht weniger als in der Physik ging Gassendi auch in der Ethik auf Epikur zurück und hat dadurch die französische Ethik des 18. Jahrhunderts beeinflusst. Seine Anhänger, die Gassendisten, bekämpften nach seinem Tode weiter die Cartesianer und die Jesuiten, welche letzteren sich namentlich wegen der Unvereinbarkeit der Transsubstantiationslehre mit den Ansichten Gassendis als Feinde derselben

erklärt hatten. Gegen die Jesuiten wandte sich besonders ein eifriger Anhänger Gassendis, der Mediciner Bernier in Montpellier, der die Philosophie Gassendis in einem ausführlicheren Abriss darstellte (*Abrégé de la ph. de G.*, 8 voll., Lyon 1678 u. 1684) und sich nur in einigen Punkten gegen Gassendi aussprach, z. B. die Einfachheit der Atome durch den absoluten Widerstand, den sie der Trennung entgegensetzten, begründete. Auf den Epikureismus Gassendis hatte übrigens schon Einfluss ausgeübt Magnenus mit seinem Werke *Democritus reviviscens s. de atomis*, nebst einem Anhang: *De vita et philosophia Democriti*, Pavia 1646, Haag 1658, Lond. 1688. Er war in der Franche Comté geboren, wirkte um die Mitte des 17. Jahrh. als Professor der Philosophie in Pavia und schloss sich, wie schon aus dem Titel seines Werkes hervorgeht, in der Atomistik mehr an Demokrit an.

Vom Standpunkte theologischer Orthodoxie und aristotelischer Philosophie haben besonders der Protestant Gisbertus Voëtius und die Jesuiten Bourdin (der Verf. der *Objectiones septimae*), Daniel (*voyage du monde de Descartes*, Par. 1691, lat. Amst. 1694; *nouvelles difficultés proposées par un Péripatéticien*, Amst. 1694, lat. ebend. 1694) u. And. den Cartesianismus bekämpft. Die Synode zu Dortrecht im Jahre 1656 hat denselben den Theologen verboten; zu Rom wurden 1663 Descartes' Schriften auf den Index librorum prohibitorum gesetzt, und 1671 wurde durch königlichen Befehl auf der pariser Universität der Vortrag der cartesianischen Doctrin untersagt.

In einem theilweise befreundeten, theilweise gegnerischen Verhältnisse standen zum Cartesianismus mystische Philosophen, wie Blaise Pascal (1623—1662), Pierre Poiret. Der Grundgedanke Pascals ist: *la nature confond les Pyrrhoniens et la raison confond les dogmatistes; nous avons une impuissance à prouver invincible à tout le dogmatisme, nous avons une idée de la vérité invincible à tout le Pyrrhonisme*, *Pensées*, art. XXI. Das religiöse Gefühl nimmt für sich Erkenntniß in Anspruch, Erkenntniß der Gottheit und der Gnade. *Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas*. Die Vernunft schwankt immer zwischen Zweifel und Gewissheit, doch ist die positive Erkenntniß bis zu einem bestimmten Grade noch möglich. Die volle Wahrheit kann die Vernunft nicht aus ihren eigenen Mitteln finden, aber sie vermag das im Christenthum gegebene Heil zu erkennen und anzunehmen. Poiret (1646 zu Metz geb., einige Jahre in Hamburg, starb 1719 in Rhynsburg bei Leyden) veröffentlichte 1677 eine an Cartesianus anknüpfende Schrift: *Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo* II. IV; später huldigte er theosophischen Anschauungen, in denen er besonders beeinflusst war durch Ant. Bourignon und sich vielfach an Jac. Böhme anschloss, dessen Grundlehren er in einer anonym veröffentlichten Schrift zusammenfasste: *Idea theologiae Christianae juxta principia Jacobi Bohemi philosophi tentionici brevis et methodica*. 1687. Seine mystischen Ansichten hat er niedergelegt in: *L'économie divine ou système universel et démontré des oeuvres et des desseins de Dieu envers les hommes*, 1687. Gegen Locke ist die Schrift gerichtet: *Fides et ratio collatae ac suo utraque loco redditae adversus principia Lockii*, 1707. Ferner sind hier zu erwähnen die Platoniker Ralph Cudworth (s. ob. § 11. S. 74) und Andere, insbesondere der Platoniker und Cabbalist Henry More, der im Jahre 1648 mit Descartes selbst Briefe gewechselt hat (abgedr. im X. Bde. der consinschen Ausgabe der Werke des Descartes), worin er u. A. den Begriff einer immateriellen Ausdehnung, die Gott und den Seelen zukomme, gegen Descartes behauptet und Descartes' exclusiv-mechanistische Naturlehre bestreitet. (S. auch üb. ihn ob. § 11 S. 74 f.) Der in der Theologie orthodoxe philosophische Skeptiker Bischof Huet (1630—1721) schrieb eine *Censura philosophiae Cartesianae*. Paris 1689 u. ö., die mehrere Gegenschriften von Cartesianern hervorrief, ferner (anonym) *Nouveaux*

Mémoire, pour servir à l'hist. du Cartésianisme, Par. 1692 u. ö. Auch der Skeptiker Pierre Bayle (1647—1705; Dictionnaire historique et critique, zuerst Rotterdam 1695 u. 1697 in 2 Bdn. erschienen, dann 1702 verbessert und vermehrt, am vollständigsten von Des-Maizeaux herausgegeben. 4 Bde. Amsterd. u. Leyden 1740; Oeuvr. divers., à la Haye 1725—1731, aus seinem Nachlasse 1737 *Système de la philosophie*, in dem er eine kurze Darstellung der Grundgedanken der cartesianischen Philosophie giebt) hat, obschon der cartesianischen Philosophie nicht abgeneigt, doch derselben, wie jeglichem Dogmatismus, seine skeptischen Argumente entgegengehalten. Er behauptete von der menschlichen Vernunft überhaupt, was von seiner individuellen Vernunft galt, dass sie stark sei in der Entdeckung von Irrthümern, schwach in der positiven Erkenntniß. Das altprotestantische Princip des Widerstreits zwischen Vernunft und Glauben beutete er zur Aufzeigung von Absurditäten in der orthodoxen Glaubenslehre aus. Er verwirft den Satz der Deisten, dass die Religion nichts Widervernünftiges, sondern Uebervernünftiges bringe. Die religiösen Sätze seien durchaus widervernünftig, und nur unter dieser Voraussetzung sei es ein Verdienst, an sie zu glauben. Bayle ist mit seinem zersetzenden Zweifel von bedeutendem Einfluss auf die ganze geistige Entwicklung des 18. Jahrhunderts gewesen.

§ 13. Bei dem dualistischen Verhältniss, welches Descartes zwischen Leib und Seele annahm, indem er beide für völlig heterogen ansah und keine Mittelstufen anerkannte, ward die von ihm behauptete, obschon durch Gottes Assistenz gestützte Wechselwirkung zwischen beiden schwer denkbar, weshalb der Cartesianer Geulinx nach dem Vorgang Anderer den Occasionalismus ausbildete oder die Lehre, dass bei Gelegenheit des seelischen Vorgangs der entsprechende leibliche und bei Gelegenheit des leiblichen der psychische einträte. Diese Uebereinstimmung wird auf einen höheren Willen zurückgeführt, Gott hat sie so geordnet. Der höchste Grundsatz der Sittenlehre, welche Geulinx viel mehr als Descartes berücksichtigte, ist: Wo du nichts vermagst, da wolle auch nichts. Als erste Tugend gilt ihm die Demuth, d. h. die Einsicht in unsere Ohnmacht und die volle Ergebung in die Macht Gottes. Doch betont er nachdrücklich die Pflicht, mit deren Erfüllung auch das höchste Glück verbunden ist, und huldigt keineswegs dem Quietismus.

Malbranche (1638—1715), der für den zweitgrössten Metaphysiker Frankreichs gilt und auch an Descartes anknüpfte, stellte die mystische Lehre auf, dass wir alle Dinge in Gott schauen, welcher der Ort der Geister sei, wie der Raum der Ort der Körper. Gott fasst auch die Ideen der Körper in sich, nach denen die ganze Körperwelt geschaffen ist. Da die Geister nun mit Gott geeinigt sind, ist es ihnen möglich, diese Ideen zu erkennen.

Arnoldi Geulinx, *Quaestiones quodlibeticæ*, mit einer bedeutsamen Einleitungsrede, Antverpiae 1653, 2. ed. Lugd. 1665. Zwei weitere Antrittsreden (*Orationes*) hielt er 1662 und 1665, die letztere, als er ausserordentlicher Professor wurde. *Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta*, Lugd. Bat. 1662, Amst. 1698. *Methodus inveniendi argumenta, quae solertia quibusdam dicitur*, Lugd. 1663.

Ueber die Ausgaben der Ethik s. namentlich die unt. angeführte Abh. v. E. Zeller. Zuerst erschien 1664 Lugd. Bat. eine Disputatio ethica de virtute et primis eius proprietatibus, welche Jac. van Hoogemede unter Geulinx' Präsidium verteidigte. Ausgearbeitet wurde dieser kurze Entwurf als: Arnoldi Geulinx Antverpiensis De virtute et primis eius proprietatibus, quae vulgo Virtutes cardinales vocantur. Tractatus Ethicus primus, Lugd. Bat. 1665. Sechs Jahre nach Geulinx' Tode wurde das Werk, vervollständigt durch weitere 5 Abhandlungen und sonstige Ergänzungen aus den Heften Geulinx' herausgegeben unter dem Titel: Γνωσις σεαυτου, sive Arn. Geulinx — Ethica. Post tristia autoris fata omnibus suis partibus in lucem edita per Philarethum, Lugd. Bat. 1675 (der pseudonyme Herausg. war der holländische Arzt u. Philos. Cornelius Bontekoe), dann wieder abgedruckt Lugd. Bat. 1683, Amsterd. 1691, 1696, 1709 (die Ausgabe von 1696 wurde von Joh. Flender, Rector u. Prof. in Zütphen, und dem Prediger Hazeu mitbesorgt). Physica vera, 1688. Metaphysica vera et ad mentem peripateticam, Amstel. 1691. Ausserdem Annotata (praecurrentia und majora) zu Descartes' Principien der Philosophie, Dordraci 1690 und 1691, mit einer Sammlung von Thesen, die unter Geulinx verteidigt wurden. In einem Manuscript der Leidener Bibliothek finden sich nachgeschriebene Vorlesungen Geulinx' über Logik, Physik, Metaphysik, Ethik, auch Anmerkungen zu Descartes' Principia. Eine vollständig, sehr sorgfältig gearbeitete Ausgabe der Werke besitzen wir jetzt von J. P. N. Land: Arnoldi Geulinx Antverpiensis Opera philosophica, 3 Voll., Hagae Com. 1891—1893.

Ueber Geulinx handeln: E. Grimm, Arnold Geulinx' Erkenntnisstheorie und Occasionalismus, Jena 1875. Edmund Pfeleiderer, A. G. als Hauptvertreter der occasionalist. Metaph. u. Eth., Univ. Pr., Tübing. 1882, s. dazu Rud. Eucken, Leibniz u. Geulinx, in Philos. Monatsh., 1883, S. 525—543, dann wieder Edm. Pfeleiderer, Leibniz u. Geulinx mit besonderer Bez. auf ihr beiderseitiges Uhnengleichnis, Univ. Pr., Tübingen 1884; ders., noch einmal Leibniz u. Geulinx, in: Philos. Monatsh., 1885, S. 20—39. E. Göpfert, Geulinx' ethisches System, Breslau 1883. E. Zeller üb. d. erste Ausgabe von Geulinx' Ethik u. Leibniz' Verh. zu Geulinx' Occasionalismus, in: Sitzungsber. d. Ac. d. W. zu Berlin, 1884, S. 673—695. Gust. Samtleben, Geulinx ein Vorgänger Spinozas, Halle 1885. J. P. N. Land, Arn. Geulinx zu Leyden (1658—1669), Amsterd. 1886 (aus den Verslagen u. Mededeelingen der Koninkl. Akad. van Wetensch.), ders., A. G. u. d. Gesamtausgabe seiner Werke, A. f. G. d. Ph. IV, S. 106—108. (Hier das Leben Geulinx' ausführlich behandelt); ders., A. G. als Essayist (De Gids, Aug. 1892) Amsterd.; ders., A. G. u. s. Philosophie, Haag 1895, eine sehr lesbare, ziemlich ausführliche Monographie. Victor van der Haeghen, Geulinx. Etude sur sa vie, sa philos. et ses ouvrages, Gent 1886. — Ldw. Stein, zur Genesis d. Occasionalismus, A. f. G. d. Ph., I, S. 53—61; ders., Antike u. Mittelalterl. Vorläufer des Occasionalism., ebd., II, S. 193—245. Mart. Paulinus, d. Sittl. Geulinx', dargest. in ihg. Zusammenh. m. d. Metaphys. u. beurth. in ihr. Verh. z. d. Sittl. Spinozas, Diss., Lpz. 1893.

Nic. Malebranche, De la recherche de la vérité où l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences, Par. 1675 u. s.: am vollständigsten 1712, nouvelle éd. avec une introduction de F. Bouillier, Paris 1880; Conversations métaphysiques et chrétiennes, 1677; Traité de la nature et de la grâce, Amst. 1680; Traité de morale, Rotterdam. 1684; Méditations métaph. et chrétiennes, 1684; Entretiens sur la métaph. et s. la relig. (eine compendiarische Darstellung seiner Doctrin) 1688; Traité de l'amour de Dieu, 1697; Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur la nature de Dieu, Par. 1708; Oeuvres, Par. 1712; nouv. édit. collat., sur meilleurs textes et précéd. d'une introd. par Jul. Simon, 4 vols., Par. 1871, nicht die sämtlichen Schriften; es fehlt der Traité de morale, der besonders herausgegeben ist von Henri Joly, Par. 1882. Vgl. den betreffenden Abschnitt bei Bouillier, Hist. de la philos. Cartésienne und in and. Geschichtswerken, ferner Blampignon, étude sur Mal. d'après des documents manuscrits, suivie d'une correspond. inéd., Par. 1863. Ch. A. Thilo, üb. M.s religionsphilos. Ansichten, in: Ztschr. f. ex. Ph. IV, 1863, S. 181—198 u. S. 209—224. Aug. Damien, étude sur la Bruyère et Malebranche, Paris 1866. B. Bonieux, expenditur Malebranchii sententia de causis occasionalibus, diss. Lugdunensi lit. fac. propos., Clermont 1866. Léon Ollé-Laprune, la phil. de M., 2 vols., Paris (1870—1872), vgl. Janet, rapp. s. le concours r. l. à l'exam. de la phil. de M., in den Mém. de l'acad. des sc. mor. et pol. de l'inst. de France, T. XIII, 1872, p. 221—255. E. Grimm, Malebranches Erkenntnisstheorie u. deren Verh. zur Erkenntnisstheorie des Desc., in Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kr., Bd. 70, 1877, S. 15 bis 55. Sebast. Turbiglio, le antitesi tra il medioevo e l'età moderna nella storia della filosofia in specie nella dottrina morale di Malebranche, Roma 1877. P. Stany, üb. d.

Sinne nach Malebr., Posen 1882. George Zechalas, l'oeuvre scientifique de M., in: *Revue philos.* 18, 1884, S. 293—313. Emile Farny, étude sur la morale de M., *Chaux de Fonds* 1886. André, de la vie de R. P. Malebranche, prêtre de l'oratoire avec l'histoire de ses ouvrages, publiée par Ingold, Par. 1886. Max Granwald, d. Verh. M. s. z. Spinoza, Diss., Rostock 1892. Mario Novaro, d. Philos. des N. M., Berl. 1893; ders., la teoria della causalità in M., *Reale Acc. dei Lincei, Estratto dei Rendiconti*, 1893, (stellt Malebranche viel zu hoch). F. Klattenhof, die Gottesl. M. s. im Verh. z. Descartes, Diss., Lpz. 1894. F. Pillon, L'évolution de l'idéalisme en dix-huitième siècle. Malebranche et ses critiques, *L'Année philos.*, III, 1894, S. 109—206.

Der cartesianische Dualismus stellte Mens und Corpus als zwei völlig heterogene Substanzen nebeneinander. Er sprach der Seele die (von Aristoteles derselben zugeschriebenen) vegetativen Functionen ab, um dieselben dem Leibe, insbesondere den durch denselben verbreiteten Lebensgeistern (*spiritus vitales*), die eine feine Materie seien, zu vindiciren; er sprach andererseits der Materie alle inneren Zustände ab. Eben hierdurch wurde die thatsächliche Beziehung zwischen psychischen und somatischen Vorgängen unbegreiflich. Ein natürlicher Einfluss (*influxus physicus*) des Leibes auf die Seele und der Seele auf den Leib liess sich bei absoluter Verschiedenartigkeit beider consequentermaassen nicht wohl annehmen, obschon Descartes gegenüber Gassendi einen solchen für möglich hielt; nur Gottes Wirksamkeit allein blieb als Erklärungsgrund übrig. Hierfür trat besonders Arnould Geulincx (auch Geulix, Geulines, Geulings, Geulincx geschrieben) auf, geb. zu Antwerpen 1625, Schüler des dem Cartesius zugewandten Löwener Professors Willem Philippi. Er war längere Zeit Professor an einem Pädagogium zu Löwen, hatte sich hier als Feind der mittelalterlichen Wissenschaft missliebig gemacht, wurde 1658 aus seiner Stellung, wahrscheinlich wegen seiner beabsichtigten Verheirathung, entlassen, ging nach Leiden, wo er zur calvinischen Confession übertrat, sich verheirathete und hier nach mancherlei Enttäuschungen ausserordentlicher Professor an der Universität wurde. Als solcher starb er 1669. Für erste Erkenntnisse gelten ihm das Dasein des denkenden Ich, die Vielheit dessen, was den Inhalt des Bewusstseins bildet, und die Einfachheit des eigenen denkenden Wesens. Einer der Hauptsätze Geulincx' ist: Wovon man nicht weiss, wie es bewirkt wird, das bewirkt man auch nicht (*impossibile est, ut is faciat qui nescit, quomodo fiat*). So ist auch der Körper nicht Ursache für die bewusste Empfindung im Geiste, nicht der Wille, der in der Seele entsteht, unmittelbar Ursache für die Bewegung, sondern der Reiz im Körper und der innere Wille sind nur gelegentliche Ursache, *ocasio, causa occasionalis*, um eine Empfindung in der Seele, eine Bewegung im Leibe hervorzubringen. Gott ruft bei Gelegenheit des leiblichen Vorgangs die Vorstellung in der Seele hervor, und bei Gelegenheit des Willens bewegt Gott den Leib, daher der Name *Occasionalismus*.

Diese Consequenz hatten theilweise schon Clauberg (gest. 1665 als Professor der Philosophie in Herborn, *Opp. philosophica*, Amstelod. 1691, s. jedoch Herm. Müller, J. Cl. und seine Stellung im Cartesianis. mit besonderer Berücksichtigung seiner Stell. zur occasionalist. Theorie, Diss., Jena 1891), Louis de la Forge (*Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés — d'après les principes de Descartes* 1664, vgl. H. Seyfarth. L. de la F. u. s. Stell. im Occasionalism., Diss., Gotha 1887, E. Wolff, de la F. s. Psychol. u. ihr. Abweichung v. D., Diss., Jena 1894) und Cordemoy (*le discernement de l'âme et du corps en six discours*) erkannt und ausgesprochen. Ob Gott bei jeder gelegentlichen Ursache selbst eingreift, also eine unmittelbare Einwirkung desselben stattfindet, oder ob die Uebereinstimmung zwischen diesen beiden Seiten von Gott als dem ersten Urheber von vornherein geordnet ist, darüber kommt es bei Geulincx zu keiner widerspruchlosen Klarheit. Dem Ersteren neigt sich Geulincx in den Stellen zu,

nach welchen Gott die Wahrnehmungen *interventu corporis cuiusdam* hervorbringt oder sich der Körper als Werkzeuge für die Wahrnehmungen bedient. Für das Letztere spricht das später bei Leibniz weiter angewandte Gleichniß von zwei Uhren, die einen gleichmässigen Gang haben, zu gleicher Zeit schlagen und die Stunden angeben, ohne irgend eine gegenseitige causale Abhängigkeit, sondern lediglich infolge der Geschicklichkeit des Künstlers, der sie angefertigt hat (*idque absque ulla casualitate, qua alterum hoc in altero emusat, sed propter meram dependentiam, qua utrumque ab eadem arte et simili industria constitutum est*, Eth., Tract. I, Sect. II, § 2, nota 19). So soll es auch z. B. mit meinem Willen zu sprechen und der Bewegung meiner Zunge sein. Sie sind beide von einem und demselben höchsten Künstler zur Uebereinstimmung unter sich gebildet.

Wir finden in unserem Selbstbewusstsein verschiedene von ihm unabhängige Gedanken. Sie müssen von einem Andern, und zwar einem bewussten Willen herrühren, dieser ist aber die Gottheit. Die einzelnen Körper sind modi des unendlichen und an sich untheilbaren Körpers, wie unsere Geister modi des Geistes sind. Nicht absolute Geister sind wir, sondern begrenzte, wir gehören auch nicht wesentlich zu dem Geiste: *sumus igitur modi mentis, si auferas modum, remanet ipse deus*. Können wir selbst nichts thun, sondern sind nur Zuschauer dessen, was Gott in uns wirkt, so kann ethisch nur gefordert werden demüthige Ergebung in den Weltlauf, die *humilitas*, zu deren Besitz die Selbst-erkenntniß (*γνωσις αετιώδης*) nothwendig ist, *inspectio et despectio sui*. *Sum igitur nudus spectator huius machinae*. Ita est, ergo ita sit! In der Körperwelt, zu der die Seele in gar keiner wirklichen Beziehung steht, darf nichts begehrt werden: *Ubi nil valet, ibi nil velis*. Statt der Resignation Gott gegenüber will Geulinx lieber die volle Hingabe an Gottes Abbild, die Vernunft, setzen, die entsteht, wenn wir die Werthlosigkeit alles Endlichen eingesehen haben. So ist ihm die Tugend gleich Liebe zu Gott und zur Vernunft und besteht vor Allem in dem Ablegen aller Selbstsucht und in Betrachtung des ganzen Daseins vom Standpunkte der Pflicht aus. Werthvoll ist allein die Gesinnung, der Wille. Lohn und Strafe sind aus der Ethik ganz zu entfernen, aber in der Hingabe an die Vernunft oder an Gott liegt doch das wahre Glück, auf das wir nur bei der Ausübung der Tugend keine Rücksicht nehmen dürfen. Als Cardinaltugenden gelten dem Geulinx die *diligentia*, Fleiss in Anhören der Gebote der Vernunft, *obedientia*, Gehorsamhaftigkeit in der Befolgung der Gebote, *iustitia* und die *humilitas*.

Etwas anders fasste den Occasionalismus Nicole Malebranche, geb. 1638 zu Paris. Schon im 22. Jahre trat er in die Congregation der Väter des Oratoriums Jesu. Diese Congregation war von einem Freunde Descartes', dem Cardinal Berulle, gegründet und bezweckte wissenschaftliche Ausbildung der Kirchenlehre. Sie hielt sich mehr an Augustin als an Thomas, und hierdurch war die Annäherung an Descartes schon gegeben. Malebranches Hauptwerk wurde viel gelesen, er zog sich aber durch dasselbe auch mancherlei Streitigkeiten zu, namentlich mit Arnauld, der als ein rein rationalistischer Cartesianer sich mit mystischen Anschauungen nicht befreunden konnte. Malebranche starb 1715, wie es heisst infolge der Aufregung, in die er durch eine Unterredung mit dem seinen eigenen Ansichten sich vielfach nähernden Berkeley gekommen war. Er sah es bei seinen Speculationen auf die Einheit von Religion und Philosophie, von Metaphysik und Christenthum ab. Das unmittelbare Object unserer Seele, also das ursprünglichste Element unseres Wissens, sind nach Malebranche die Ideen, aber Gegenstand der Ideen ist die Ausdehnung des Un-

endlichen, Uebersinnlichen, Unveränderlichen, aus dessen Anschauung wir bilden, was wir immer in und ausser uns anschauen. Obiectum (generale) omnium idearum est extensio *totū* infiniti, intelligibilis, immutabilis et incommensurabilis, ex cuius intuitu formamus quicquid aspicimus sive intra sive extra nos. Da nun das Unendliche Gott ist, so ist das Bewusstsein von Gott das erste Element unseres Wissens, und wir schauen so Alles in Gott. Dann sind wir uns selbst als eines Theils des göttlichen Wesens bewusst, indem wir uns in derselben unmittelbaren Anschauung mit Gott zugleich umfassen. Gottes Unendlichkeit ist das „allgemeine Gesichtsfeld“, in dem uns alle Dinge erscheinen, und so ist es auch erklärlich, wie wir ein allgemeines Wissen von den Dingen haben können, ehe wir sie durch die Erfahrung kennen lernen. Spiritus creati quaecunq; vident et cognoscunt, in deo cognoscunt, in quo continentur et cuius substantia totum mundum seu universum ipsis exhibet, unde etiam liquet, quomodo possideamus quandam notitiam generalem (anticipatam) de omnibus entibus, antequam adhuc eorum experientiam fecerimus. Gott hat alle Dinge geschaffen und wirkt auch allein. Ehe aber die Dinge geschaffen wurden, hat Gott in sich eine Welt der Ideen, welche Limitationen des Unendlichen genannt werden. Und zwar giebt es zwei Grundideen, Denken und Ausdehnung, nach denen die Körper und die Geister geschaffen sind. Die geschaffenen Körper fasst nun Gott nicht in sich, sondern nur deren Ideen, aber wohl die geschaffenen Geister, nicht nur deren Ideen. Er wird der Ort der Geister genannt, und so ist es möglich, dass die Geister die Ideen, auch die der Körper, erkennen. In der Körperwelt geschieht nun Alles von Gott, so dass die Körper selbst nicht aufeinander wirken, und ebenso in der Geisterwelt, so dass Irrthum und Sünde eigentlich auch auf Gott zurückgeführt werden müssten. Jedoch wird hier die Freiheit plötzlich eingeführt, die, freilich unerklärbar, ein Mysterium sein soll. Zunächst werden uns die Ideen gegeben, die uns erleuchten, und dann die sinnlichen Empfindungen, Beides aber auf Anlass einer gelegentlichen Ursache. Bei den Ideen ist dies die Aufmerksamkeit, welche von unserem freien Willen abhängt, so dass es also auf uns ankommt, ob wir durch Ideen erleuchtet werden oder nicht. Bei der sinnlichen Empfindung ist hingegen die gelegentliche Ursache die körperliche Bewegung, die von Gott als dem sie Bewirkenden wieder abhängt. Das Anschauen von Ideen, d. h. von Modificationen der Ausdehnung des Unendlichen und Intelligibeln, giebt uns Wissen und Wahrheit. Die Empfindungen sind Modificationen unseres eigenen Subjects und geben uns also nur subjective Erfahrung. Jedoch sind die sinnlichen Empfindungen für die Erkenntniss nicht ganz unbrauchbar wie bei Descartes. Nämlich auch die sinnlichen Bilder sind Modificationen der Ideen der Ausdehnung, nur dunkel und verworren, während die Ideen der einzelnen Figuren selbst klar und deutlich sind. Uebrigens sind es nur die Ideen der Körper, welche uns wirkliches Wissen gewähren; die Idee der Ausdehnung und ihre Modificationen erkennen wir klar und deutlich. Dagegen haben wir eine solche Erkenntniss des Geistes nicht, und demnach wird uns die Idee des Geistes auch nicht durch Erleuchtung von Gott zu Theil.

Sind alle Dinge nur Modificationen Gottes, so muss alles Streben, worauf es auch gehe, zuletzt Streben nach Gott, d. h. Gottesliebe, sein. Auch in dem sinnlich Guten lieben und suchen wir schliesslich Gott. Aber freilich darf über dem Einzelnen das Ganze nicht vergessen werden, dessen Modification das Einzelne ist. So wird denn das ethische Ziel sein die Liebe, die auf das Ganze geht, welche das Einzelne hinter sich lässt. Der Gegenstand dieses Strebens ist Gott, und das Streben ist erfüllt, wenn Gott erkannt ist.

So viel Aehnlichkeit diese Lehre mit der Spinozas hat, so hebt Malebranche doch nicht unzutreffend als Hauptunterschied zwischen seiner und Spinozas Philosophie hervor: Nach ihm sei das Universum in Gott, nach Spinoza Gott im Universum.

§ 14. Baruch Despinoza (Benedictus de Spinoza), geb. zu Amsterdam 1632, gest. im Haag 1677, wandte sich, unbefriedigt durch die talmudische Bildung, der Philosophie des Cartesius zu, bildete aber den cartesianischen Dualismus zu einem Pantheismus um, dessen Grundgedanke die Einheit der Substanz ist. Seine Methode ist die streng mathematische, indem aus wenigen Elementen alles Uebrige synthetisch abgeleitet wird, und zwar ohne Zuhülfenahme der Erfahrung aus reiner Vernunft, so dass Spinoza sich zum vollen Rationalismus bekennt. Unter der Substanz versteht er das, was in sich ist und aus sich zu begreifen ist. Es gibt nur Eine Substanz, diese ist Gott, und Gott ist gleich der Natur. Die Substanz hat zwei uns erkennbare Grundeigenschaften oder Attribute, nämlich Denken und Ausdehnung, ausserdem, da sie unendlich in jeder Beziehung ist, noch unzählig viele uns unerkennbare Attribute. Es giebt nicht wie bei Descartes eine ausgedehnte Substanz neben einer denkenden Substanz. Zu den unwesentlichen, wechselnden Gestaltungen oder Modis dieser Attribute gehört die individuelle Existenz. Diese kommt Gott nicht zu, denn sonst wäre er endlich und nicht absolut; jede Determination ist eine Negation. Gott ist die immanente (nicht eine aus sich heraustretende) Ursache der Gesammtheit der endlichen Dinge oder der Welt. Gott wirkt nach der inneren Nothwendigkeit seines Wesens; eben hierin liegt seine Freiheit. Er bewirkt alles Einzelne nur mittelbar, durch anderes Einzelnes, womit es im Causalnexus steht. Es giebt kein unmittelbares Wirken Gottes nach Zwecken, sondern die Dinge müssen in streng mathematischer Weise aus Gott abgeleitet werden, und es ist demnach auch für Gott die Möglichkeit genommen, etwas willkürlich zu thun oder zu unterlassen. Es giebt auch keine von dem Causalitätsverhältniss eximirte menschliche Freiheit. Es wirkt immer nur ein Modus der Ausdehnung auf einen anderen Modus der Ausdehnung und ein Modus des Denkens auf einen anderen Modus des Denkens ein, so dass Spinoza den reinen und strengen Determinismus lehrt. Zwischen dem Denken und der Ausdehnung dagegen besteht kein Causalnexus, sondern eine durchgängige Uebereinstimmung; die Ordnung und Verbindung der Gedanken ist mit der Ordnung und Verbindung der ausgedehnten Dinge identisch, indem jeder Gedanke immer nur die Idee des zugehörigen Modus der Ausdehnung ist. In dieser Identität des Psychischen im weitesten Sinne (Seelischen, Geistigen, Kraft) mit

dem Ausgedehnten, das als Materielles percipirt wird, ist ein strenger Monismus von Spinoza aufgestellt, der neben dem Dualismus, Spiritualismus, Materialismus, Criticismus als eine der grossen und beachtenswerthen philosophischen Hypothesen angesehen werden muss und besonders für die Anthropologie von grosser Tragweite ist.

Es giebt nach Spinoza eine Stufenfolge in der Klarheit und dem Werthe der menschlichen Gedanken von den verworrenen Vorstellungen bis zu der adäquaten Erkenntniss, die alles Einzelne aus dem Ganzen, die Dinge nicht als zufällige, sondern als nothwendige unter der Form der Ewigkeit (*sub specie aeternitatis*) auffasst, d. h. sie auf Gott bezieht. An das verworrene, am Endlichen haftende Vorstellen knüpfen sich die Affecte, die leidenden Zustände der Seele, deren es drei ursprüngliche giebt, auf die alle übrigen zurückgeführt werden, nämlich Begierde, Freude, Traurigkeit, und von diesem verworrenen Vorstellen hängt auch ab die Knechtschaft des Willens. An die höchste Art der Erkenntniss knüpft sich aber die intellectuelle Liebe zu Gott, die entsteht, wenn wir Freude haben in adäquater Erkenntniss, in der Zurückführung der Dinge auf Gott. In der intellectuellen Liebe liegt unsere Freiheit, unsere Tugend, unser Glück. Nicht ein der Tugend beigegebener Lohn, sondern die Tugend selbst ist die Seligkeit. Das ethische Leben ist beherrscht durch den Trieb nach Selbsterhaltung, der in dem Wesen des Geistes liegt. Alle Affecte sind durch dieses Streben bedingt, sind theils Hemmungen (*passiones*), theils Förderungen (*actiones*) desselben, auch alle Tugend beruht auf ihm. In der intellectuellen Liebe zeigt sich trotz des ausgesprochenen Rationalismus die Hinneigung Spinozas zur Mystik.

Die Schriften Spinozas in ihren verschiedenen Ausgaben und die Schriften über Spinoza giebt am vollständigsten und mit bibliographischer Ausführlichkeit und Exactheit an: Ant. van der Linde in seiner Schrift *Benedictus Spinoza, Bibliographie* (holländ.), 's Gravenhage 1871.

Unter den Schriften des Spinoza ist am frühesten herausgegeben seine (durch mündlichen Unterricht an einen Privatschüler veranlasste) Darstellung der cartesianischen Lehren nach mathematischer Methode: *Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II, more geometrico demonstratae, per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem, accesserunt ejusdem Cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quae in Metaphysicis tam parte generali quam speciali circa ens eiusque affectiones, Deum eiusque attributa et mentem humanam occurrunt, quaestiones breviter explicantur, Amstelodami apud Johannem Rieuwertz 1663.* Demnächst erschien: *Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et republicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace republicae ipsaque pietate tolli non posse, mit dem Motto aus dem ersten Johannesbriefe: per hoc cognoscimus quod in Deo manemus et Deus manet in nobis, quod de spiritu suo dedit nobis, Hamburgi apud Henricum Künraht (Amst., Christoph Conrad) 1670.* Es existiren noch drei weitere Drucke des Tractats mit der Jahreszahl 1670. Der eine apud Henr. Künraht, welcher das Druckfehlerverzeichnis der ersten Ausgabe beibehält, aber im Text einen Theil der Fehler corrigirt hat, die beiden andern: apud Henr. Künraht, von denen der letzte das Druckfehlerverzeichnis gar nicht mehr hat. Dieser vierte ist von den Herausgebern dieses Jahrs benutzt. Paulus lässt bei

den Citaten aus dem alten Test. den hebräischen Text weg. In den drei letzten Drucken mit der Jahreszahl 1670 sind einige neue, zum Theil sinnenstellende Fehler hinzugekommen. Es ist nun sehr unwahrscheinlich, dass in dem Jahre des Erscheinens vier Auflagen dieses Werkes nöthig waren, und man ist deshalb geneigt, anzunehmen, dass die augenscheinlich späteren Drucke erst, nachdem das Buch verboten worden war, veranstaltet, aber vorsichtigerweise mit der Jahreszahl 1670 versehen worden, um sie nicht als neue Drucke erkennen zu lassen. Vgl. J. P. N. Land, over vier drukken met het jaartal 1670 von Spinoza's Tract. theol.-polit., Amsterd. 1881 (overgedrukt uit de Verslagen en Mededeelingen de Kon. Akad. van Wetenschappen). Eben dieser tractatus theologico-politicus wurde, nachdem er mit Beschlagnahme belegt war, 1673 zweimal zu Amsterdam und einmal zu Leiden unter falschen Titeln ausgegeben, dann sine loco 1674 wiederum als Tractatus theologico-politicus bezeichnet mit angehängtem neuem Abdruck der zuerst Eleutheropoli (Amst.) 1666 veröffentlichten (von Spinozas Freunde, dem Arzt Ludw. Meyer verfassten) Schrift: *philosophia scripturae interpres*. Randglossen Spinozas zu dem Tractatus theologico-politicus sind mehrfach veröffentlicht worden, theilweise schon in der 1678 erschienenen französischen Uebersetzung eben dieses Tractatus durch St. Glain, zum anderen Theil durch Christoph Theophil de Murr, Hague Comitum 1802, u. And. Aus einem von Sp. an Clefmann geschenkten, jetzt in der Wallenrodt'schen Bibliothek zu Königsberg befindlichen Exemplar hat Dorow, Berlin 1835, Noten edirt, die von den anderweitig veröffentlichten nur unwesentlich abweichen. Erst nach Spinozas Tode erschien sein philosophisches Hauptwerk, die Ethik, zugleich mit kleineren Tractaten unt. d. Tit.: B. d. S. *Opera posthuma*, Amst. bei Joh. Kiewertsz 1677, herausgegeben, wie jetzt feststeht (s. Ludwig Stein, Neue Aufschlüsse üb. d. litterarisch. Nachlass u. d. Herausgabe der *Opera posthuma Sp.*, A. f. G. d. Ph., I, 1888, S. 554—565), von dem Amsterdamer Arzt Geo. Herm. Schuller. Inhalt: Praefatio höchstwahrscheinlich von Ludwig Meyer verfasst. — *Ethica, ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, in quibus agitur I. de Deo, II. de natura et origine mentis, III. de origine et natura affectuum, IV. de servitute humana seu de affectuum viribus, V. de potentia intellectus seu de libertate humana.* (Vgl. J. P. N. Land, over de uitgaven en d. Text der *Ethica van Sp.*, Amsterd. 1881, overgedrukt uit de Verslagen en Mededeelingen der Kon. Ak. van Wetensch.). — *Tractatus politicus, in quo demonstratur, quomodo societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea, ubi Optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur, et ut pax libertasque civium inviolata maneat.* — *Tractatus de intellectus emendatione, et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur.* — *Epistolae doctorum quorundam virorum ad B. de S. et auctoris responsiones, ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes.* (Vgl. J. P. N. Land, over de eerste uitgaven der Brieven van Sp., Amsterd. 1879. Verslag. en Mededeeling. de Kon. Ak. van Wetensch.) — *Compendium grammaticae linguae Hebraeae.*

Neu aufgefundenes haben Böhmer und van Vloten veröffentlicht: *Ben. de Sp. Tractat. de Deo et homine ejusque felicitate lineamenta atque adnotationes ad tractatum theol.-polit. ed. et illust. Ed. Boehmer, Halae 1852, und: Ad B. de Sp. opera quae supersunt omnia supplementum, contin. tractatum hucusque ineditum de Deo et homine, tractatum de iride, epistolas nonnullas ineditas et ad eas vitamque philosophi Collectanea (ed. J. van Vloten), Amst. 1862. Vgl. darüber H. Ritter in: Gött. gel. Anz. 1862, St. 47. Chr. Sigwart, Sp. s. neuentdeckt. Tract. von Gott, dem Mensch. u. dess. Glückseligk. erläut. u. in s. Bedeutg. für das Verständniss d. Spinozism. unters., Gotha 1866. Paul Janet, Sp. et le Spinozisme d'après les travaux récents, in: Rev. d. deux mond., Par. 1867. Trendelenburg, üb. d. aufgef. Ergänzgn. zu Sp.'s Werken und deren Ertrag für Sp.'s Leb. und Lehre, im 3. Bd. von Trendelenburgs „hist. Beitr. z. Philos.“, Berl. 1867, S. 277—398. Rich. Avenarius, üb. d. beid. erst. Phasen des Sp. Pantheismus (s. unten). Der Tractatus de Deo et hom. ejusque felicitate ist nicht im lat. Original, welches verloren zu sein scheint, sondern in einer holländ. Uebersetzung aufgefunden worden (Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs welstand); nach einer jüngeren Handschrift hat van Vloten (im Supplem., Amst. 1865), nach einer älteren aber Schaarschmidt den holländ. Text herausg. und eine Vorrede de Sp. philos. fontibus beigefügt, Amstel. 1869; ins Deutsche übersetzt von Schaarschmidt ist dieser Tractat in der v. Kirchmann herausg. „philos. Bibl.“, Bd. 18, Berlin 1869, erschienen. Mit dieser Schaarschmidt'schen Uebersetzung ist gleichzeitig erschienen: Chr. Sigwart, B. d. Sp.'s kurz. Tractat. von Gott, dem Mensch. u. dessen Glückseligk. auf Grund e. neu. v. Dr. Antonius van der Linde vorgenomm. Vergleich. der Hdscriftn. ins Dtsche. übs., m. e. Einleitg., krit. u. sachl. Erläutergn. begleit., Tüb. 1870, 2. Ausg. 1881.*

Gesamtausgaben der Werke: Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia, iterum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris nec non notitias, quae ad historiam scriptorum pertinent, addidit Henr. Eberh. Gottl. Paulus, Jenae 1802—1803. B. d. Sp. opera philos. omnia ed. et praef. adjec. A. Gfrörer, Stuttgartiae 1830. Renati des Cartes et B. de Sp. praecipua opera philos. recognovit, notitias hist. philos. adj. Car. Riedel, Lips. 1843 (Cartesii Medit., Sp. diss. philos., Sp. Eth.). B. de Sp. opera quae supersunt omnia ex editionibus princ. denuo ed. et praef. est Carol. Herm. Bruder (mit zahlreichen bibliographischen Angaben), 3. voll., Lips. 1843—1846. Ethik, Briefwechsel, Theologisch-politischer Tractat und die unvollendeten lateinisch. Abhandlungen, herausgegeben und mit Einleitungen versehen von Hugo Ginsberg, 4 Bde., Leipz., später Heidelberg 1875—1882. (Auch in dieser, manche Druckfehler enthaltenden Ginsberggeh. Edit. findet sich der Tract. de Deo et hom. etc. nicht.) Die vollständigste Ausgabe ist: B. de Sp. opera quotquot reperia sunt. Recognover. J. van Vloten et J. P. N. Land, 2. voll., Hagae 1882, 1883.

Ins Holländ. sind die nachgelass. Werke bereits 1677 (von Jarrig Jellis) übersetzt worden. Eine schon bei Spinozas Lebzeiten angefertigte, aber damals seinem Wunsche gemäss unveröffentlicht gebliebene Uebersetzung des Tract. theol.-polit. ist unt. d. T.: De rechtzinnige Theologant, Hamburg by Henricus Koenraad (Amsterdam) 1693 herausg. worden. Eine franz. Uebers. des tract. theol.-pol. (wahrscheinl. von St. Glain) ist unter verschiedenen verborgenen Titeln 1678 erschienen. In neuerer Zeit hat Emile Saisset die Oeuvres de Sp. ins Französ. übersetzt, Par. 1842, 1861, zuletzt 3 vols. 1872. Den Tractatus politicus (von dem Tract. theol.-pol. wohl zu unterscheiden) hat J. G. Prat ins Franz. übersetzt: Traité politique de B. de Spinoza, Paris 1860. Oeuvres complètes, traduites et annotées par J. G. Prat, Paris 1863 ff. Ins Engl. übers. erschien der Tract. theol.-pol. London 1869, 1737, auch wiederum London 1862, 2. Aufl. 1868. Ins Deutsche übersetzt (von Joh. Lorenz Schmidt) ist die Ethik des Spinoza zugleich mit Chr. Wolffs (aus dessen Theol. nat. p. post., Frkf. u. Leipz. 1737, p. 672—730 entnommener Auserlegung) Frankf. und Leipz. 1744 erschienen. Seine Abh. über die Cultur des menschl. Verstandes u. üb. die Aristokratie und Demokratie hat S. H. Ewald übersetzt, Lpzg. 1785, und derselbe auch seine „philosoph. Schriften“, Bd. I: Bd. v. S. üb. h. Schrift, Judenth., Recht der höchsten Gewalt in geistl. Dingen u. Freiheit zu philosophir. (theol.-polit. Tractat), Gera 1787; Bd. II und III: Sp.s Ethik, Gera 1791 bis 1793. Die theol.-polit. Abhandlung hat auch C. Ph. Conz, Stuttg. 1806 und J. A. Kalb, Münch. 1826, die Ethik F. W. V. Schmidt, Berlin 1812, die sämmtl. Werke Berth. Auerbach ins Deutsche übers., 5 Bde., Stuttgart 1841, 2. verm. Aufl., 2 Bde. 1872. In der „philos. Biblioth.“ sind erschienen: B. v. Sp.s sämmtl. philos. Werke üb. v. J. H. v. Kirchmann u. C. Schaarschmidt in 2 Bdn.

Von den in Sp.s Werken mitabgedr. Briefen sind 1—25 zwischen Sp. und Hnr. Oldenburg (s. üb. ihn Fr. Althaus, ein deutsch. Freund Miltons u. erster Secretär der Kgl. Gesellsch. in d. Beil. zur Allgem. Zeit. 1888, No. 229 ff.) gewechselt worden, 26—28 zwischen Sp. und Simon de Vries, den 29. Brief hat Sp. an Ludw. Mayer gerichtet (ad virum doctiss. expertiss. L. M. philos. med. que doctorem), den 30. an Peter Balling; Br. 31—38 ist der Briefwechsel Sp.s mit Wilh. von Blyenbergh (Brief 38 von Sp. am 3. Juni 1665 geschrieben); Br. 39—41 sind wahrscheinlich an Chr. Huyghens, Brief 42 ist wahrscheinlich an den Dr. med. Joh. Bresser in Amsterdam gerichtet, Brief 43 an Joh. van der Meer, Br. 44—47 an Jarrig Jellis; Brief 48 ist ein Schreiben Lamberts von Velthuysen an Isaac Orobius de Castro (Joh. Oosten?), Br. 49 von Sp. an Isaac Orobius de Castro (Joh. Oosten?), Br. 50 von Sp. an Jarr. Jellis, Br. 51 von Leibniz an Sp., Br. 52 von Sp. an Leibniz, Br. 53 Ludw. Fabritius an Sp., Br. 54 Sp. an Ludw. Fabritius, Br. 55—60 an u. von Hugo Boxel, Br. 61—72 Briefwechs. m. Tschirnhausen, Br. 73 Albert Burgh an Sp., Br. 74 Sp. an Albert Burgh. Einen Brief Sp.s an Lambert van Velthuysen vom Jahr 1675 hat 1843 H. W. Tydemann herausg.; einige andere Briefe sind zuerst in dem oben angef. Supplem. veröffentlicht worden. In d. neuesten Ausg. finden sich 83 Briefe. Die wichtigsten dieser Briefe, soweit sie zum besseren Verständniss von Sp.s Schriften dienen, sind übers. von Kirchmann in der „philos. Bibliothek“. Alfr. Stern üb. einen bisher unbeachtet. Brief Sp.s u. d. Corresp. Sp.s und Oldenburgs im J. 1665 (cfr. Works of Rob. Boyle, Bd. V, London 1744, S. 339) in den Götting. Nachricht., 1872, No. 26.

Die Hauptquelle unserer Kenntniss des Lebens Spinozas bildet nächst Sp.s eigenen Schriften und Briefen, die von dem luther. Pfarrer Joh. Colerus verf. Biogr., die holländ. 1705 ersch., französ. à la Haye 1706 und 1733 (auch in den Opera ed. Paulus u. in dem Briefwechsel des Sp., herausgeg. von Ginsberg, abgedruckt), deutsch Frankf.

u. Leipz. 1733, auch von Kahler übers., Lemgo 1734. Minder zuverlässig sind die Angaben in: La vie et l'esprit de Mr. Benoit de Spinoza (Amst.) 1719 (vom Arzt Lucas im Haag); neue Ausg. des ersten Tbeils: la vie de Spinoza, par un de ses disciples, Hamb. 1785, wie auch die in der Schrift des Christian Kortholt: de tribus impostoribus magnis (Herbert von Cherbury, Hobbes und Spinoza), Kiel 1680, Hamb. 1700. Schon früher (1696) hatte Bayles Wörterb. Notizen üb. Sp.s Leben gebracht, die in holländ. Uebersetzung nebst beigefügten Abhdlgn., Utrecht 1698 (m. neu. Titl. 1711) erschienen, französ. abgedr. in der Ausg. des Theologisch-politisch. Tractats von Ginsberg. Die von Colerus verfasste Lebensbeschreibung ist nebst Notizen aus der von einem Freunde Sp.s (Lucas) verfassten Vie de Spinoza der Schriftensammlung beige druckt worden: Réfutation des erreurs de Benoit de Sp. par Mr. de Fénelon, par le P. Lamy Benedictin et par le Comte Boullainvilliers, Brux. 1731. H. F. v. Dietz, Ben. v. Sp. nach Leb. u. Lehren, Dessau u. Lpz. 1783. M. Philipson, Leben B.s Spinoza, Leipz. 1790. Zwei ungedruckte Briefe von Leibniz üb. Sp., von Ludw. Stein, A. f. G. d. Ph., III, S. 72—78.

Unter den neueren Schriften über Spinozas Leben und Werke ist hervorzuheben die Hist. de la vie et des ouvrages de B. de Sp., fondateur de l'exégèse et de la pbilos. moderne, par Amand Saintes, Par. 1842. Die spärlichen überlieferten Angaben über Sp.s Leben hat Berth. Auerbach poetisch zu ergänzen gesucht in der Schrift: Spinoza, ein Denkerleben, Mannheim 1855, in den gesamm. Schriften, Stuttg. 1863, 1864, Bd. 10, 11. Conr. v. Orelli, Sp.s Leben u. Lehre, 2. Ausg., Aarau 1850. Zu den preisenden Darstellungen Sp.s bildet ein Gegenstück die Einleitung des Ant. van der Linde zu seiner Schrift: Sp.s Lehre und deren erste Nachwirkgn. in Holland, Gött. 1862, der nicht nur jeder poetischen Idealisierung des wissenschaftlichen Stilllebens Sp.s sich abgeneigt zeigt, sondern über Leben und Lehre des Philosophen herabsetzend urtheilt. Durch neu aufgefundenes Material ist von Werth: J. van Vloten, Baruch d'Espinoza, zyn leven en schriften, Amst. 1862, 2. verm. druk, Schiedam 1871. Vergl. Ed. Böhmer, Spinozana, I—IV, in: Zeitschr. f. Philos., Bd. 36, 1860, S. 121—166, ebd. Bd. 42, 1863, S. 76—121, ebd. Bd. 57, 1870, S. 240—277. Anton van der Linde, zur Litt. des Spinozismus, ebd. Bd. 45, 1864, S. 301—305. J. B. Lebmans, Sp., sein Lebensbild u. s. Philos., Inaug.-Diss., Würzb. 1864. Ein mit Liebe gezeichnetes historisches Charakterbild liefert Kuno Fischer, Baruch Sp.s Leben und Charakter, e. Vortrag, Mannheim 1865, und in seiner Geschichte d. neuer. Phil. S. S. Coronel, Bar. d'Espinoza in de lyst van zyn tyd, Zalt-Bommel 1871; deutsch, Basel 1873. H. Ginsberg, Leben und Charakterbild B. Spinozas, Lpz. 1876. Fred. Pollock, Spinoza, his life and philosophy, Lond. 1880. Jam. Martineau, a study of Sp., London 1882. A. Baltzer, Sp.s Entwicklungsgang, besonders nach s. Briefen geschildert, Kiel 1888. A. J. Servaas van Rooijen, Inventaire des livres formant la bibliothèque de B. Sp. avec des notes biographiques et bibliographiques, la Haye 1889.

Von den Schriften und Abhandlungen, welche die Philosophie Spinozas im Ganzen oder einzelne Theile derselben, ihre Quellen oder ihren Einfluss auf spätere Lehren behandeln, seien folgende genannt:

G. S. Francke, üb. d. neuer. Schicksale d. Spinozismus u. seinen Einfl. auf d. Philos. übhp. u. d. Vernunfttheol. insbes., Preisschrift, Schleswig 1808 u. 1812. H. Ritter, über den Einfl. d. Philos. des Cartesius auf d. Ausbildg. der des Spinoza, Leipz. u. Altenb. 1817. H. C. W. Sigwart, üb. d. Zsmhg. des Spinozismus m. d. cartesian. Philos., Tüb. 1816; vgl. dessen Beiträge z. Erläutrn. d. Spinozismus., Tüb. 1838; der Spinozismus. histor. u. philos. erläut., Tüb. 1839; Vggleichung d. Rechts- u. Staatstheorie des B. Sp. und des Th. Hobbes, Tüb. 1842; L. Strümpell, D. sittl. Weltans. Sp.s, Blätt. f. litt. Unterh., 1840, abgedr. in Abhandl. aus d. Geb. d. Eth. etc., 1. H., Lpz. 1895. K. Thomas, Sp. als Metaphysiker, Kgsbg. 1840. (Thomas schreibt dem Spinoza einen Pluralismus zu, indem er die nominalistisch-individualistischen Elemente hervorhebt, die allerdings in Spinozas Doctrin enthalten, jedoch nur neben dem herrschenden pantheistischen Monismus nebenbei mitenthalten sind.)

J. A. Voigtländer, Spinoza nicht Pantheist, sondern Theist, in: Theol. Stud. u. Kritiken, 1841, Heft 3. F. Baader, üb. d. Nothwendigk. der Revision der Wissenschaft. in Bez. auf spinozist. Systeme, Erlang. 1841. Vgl. auch die den Spinozismus betreffenden Abschnitte bei Bouillier, Hist. de la philos. Cartésienne, und bei Damiron, Hist. de la philos. du XVII. siècle, und Victor Cousin, des rapports du Cartésianisme et du Spinozisme, in: Fragments de philos. Cartésienne, Paris 1852. Ad. Heflicher, Sp. u. Leibniz od. d. Wes. d. Idealism. u. d. Realism., Hamb. u. Gotha 1846. F. Keller, Sp. u.

Leibniz üb. d. Freih. d. menschl. Willens, Erlang. 1847. J. E. Erdmann, d. Grundbegriffe des Spinozism., in: Verm. Aufs., Leipzig 1848, S. 118—192. C. Schaarschmidt, Des Cartes u. Sp., urkundl. Darstellg. der Philos. Beider, nebst e. Abhdg. v. Jac. Bernays üb. Spinozas hebr. Grammatik, Bonn 1850. C. H(eble)r, Sp.s Lehre vom Vhåltm. d. Substanz zu ihr. Bestimmtheiten, Bern 1850; Hebler, Lessing-Studien, Bern 1862, S. 116 ff. R. Zimmermann, üb. einige logische Fehler d. spinozist. Ethik, im Octoberheft 1850 und Aprilheft 1851 d. Sitzungsber. d. philos.-hist. Cl. der kais. Akad. d. Wiss., auch in Zs. Studien u. Kr., Wien 1870 wieder abgedruckt. J. E. Horn, Sp.s Staatslehre, Dessau 1851, 2. A., Dresd. 1863.

A. Trendelenburg, üb. Sp.s Grundgedank u. dess. Erfolg, aus den Abhdng. der k. Akad. d. Wiss. im II. Bd. der Hist. Beiträge z. Phil., Berl. 1855, S. 31—111; vgl. dess. Abh. üb. d. letzt. Untersch. der philos. Systeme, in den Beitr. II, S. 1—30; ferner über die aufgefundenen Ergänzungen etc. (s. oben, S. 100). („Entweder steht die Kraft der wirkenden Ursache vor und über dem Gedanken, oder der Gedanke steht vor und über der Kraft, oder endlich Gedanke und Kraft sind im Grunde dieselben; — in Spinoza erscheint der Gegensatz von Gedanke und blinder Kraft als Denken und Ausdehnung, cogitatio und extensio, und Spinoza fasst beide ohne Ueberordnung und Unterordnung in Eins“, — so bezeichnet Trendelenburg Sp.s Grundgedanken, wobei jedoch — auch abgesehen davon, dass die Disjunction der möglichen Standpunkte den Kriticismus [im kantischen Sinne] nicht mitumfasst, der jenen Gegensatz nicht für real, sondern für bloss unserer subjectiven Auffassung angehörig hält — in Bezug auf Spinoza selbst sehr fraglich ist, ob die Identificirung der Ausdehnung mit „blinder Kraft“ im Sinne des Spinoza zutreffend sei, und nicht vielmehr nach Spinoza innerhalb der Cogitatio selbst „blinde“ Kraft und höhere, bewusste und zühöchst geistige Kraft als niederer und höherer Grad der Beseeltheit [vgl. Eth. II, prop. 13: „omnia, quavis diversis gradibus, animata sunt“] zu unterscheiden seien, denen innerhalb der Ausdehnung die elementare Form und Bewegung und die complicirtere [die letztere insbesondere im Gehirn] entsprechen. Es ist falsch, dass, „wo das Denken nicht auf die Ausdehnung wirken und sie nicht nach einer im Voraus vorgestellten Wirkung richten kann, der Zweck unmöglich“ sei. Nicht auf die „Ausdehnung“, sondern auf die untergeordnete Kraft wirkt das Denken, und die dem Denken zugehörige Bewegung wirkt auf die jener Kraft entsprechende Bewegung; der Intellectus infinitus geht dem endlichen Intellect, und dieser wiederum den niederen bewussten und unbewussten Kräften in der Weltordnung überhaupt und insbesondere in der sittlichen Ordnung bestimmend voran, und in diesem Sinne vermag der Mensch, aber freilich nicht Gott, der als unendliche Substanz nicht eine Person sein kann, nach Zwecken zu handeln.)

Th. Hub. Weber, Sp. atque Leibnitii philos., comm. Bonn. 1858. F. E. Bader, B. de Sp. de rebus singularibus doctrina, Berol. (Pr. der Kgsst. Realsch.) 1858. J. H. Löwe, üb. d. Gottesbegr. Sp.s u. dess. Schicksale, als Anh. zu Löwes Schrift üb. die Philos. Fichtes, Stuttg. 1862. (Löwe sucht durch Hervorhebung des Unterschieds zwischen der „cogitatio“ als unpersönlichem Attribut der Substanz und dem „infinitus intellectus Dei“ als unmittelbarer Wirkung der Substanz diesem unendlichen Intellect ein absolutes Selbstbewusstsein, eine persönliche Einheit zu vindiciren und so den Gottesbegriff des Spinoza dem theistischen anzunähern. Ueber dieselbe Frage vgl. u. A. Ed. Böhmer, Spinozana, III, in Z. f. Ph., Bd. 42, 1863, S. 92 ff. und Lehmanns a. a. O. S. 120—125. Emile Saisset, Maimonide et Spinoza, in: Rev. d. deux Mond., 37, 1862, S. 296—334.)

Spinoza et la Kabbale, par le rabbin Elie Benamozegh, Paris 1864 (Extrait de l'Univers israélite). N. A. Forsberg, Jemförande Beträktelse af Spinoza's och Malebranche's metafysiska princip., Akad. Afhandl., Upsala 1864. P. Kramer, de doctr. Sp. de mente humana, diss. inaug., Halae 1865. Chr. A. Thilo, über Sp.s Religionsphil., in: Ztschr. f. exacte Phil., Bd. VI, 1865, S. 113—145; Bd. VI, 1866, S. 389—409; Bd. VII, 1866, S. 60—99. A. v. Oettingen, Sp.s Ethik u. d. moderne Materialism. in: Dorpater Ztschr. f. Theol. u. Kirche, Bd. VII, Heft 3. Nourrisson, Sp. et le naturalisme contemporain, Par. 1866. M. Joël, Don Chasdaï Creskas religionsphilos. Lehren in ihr. gesch. Einflüsse dargest., Bresl. 1866, wo besonders Berührungen Spinozas mit diesem von ihm Epist. 29 pr. fin. erwähnten, um 1400 lebenden Talmudisten, welcher der nominalistischen Zeit und Richtung angehörte und dem Determinismus huldigte, aufgezeigt werden, die jedoch nicht sehr weit greifen. Beträchtlicher mag Sp.s frühe, besonders durch Gersonides (Levi ben Gerson, s. Grd. II, § 27) vermittelte Vertrautheit mit dem Averroismus gewesen sein. Paul Janet, Sp. et le Spinozisme d'après les travaux récents, in: Rev. d. deux mond., t. 70, 1867, S. 470—498. C. Siegfried, Sp.

als Kritiker und Ausleger des alt. Testam., Portenser Progr., Naumb. 1867. Waldem. Hayduck, de Sp. natura naturata, diss. inaug., Bresl. 1867.

Mor. Dessauer, Sp. und Hobbes, Inaug. Diss., Bresl. 1868; der Sokrates der Neuzeit und sein Gedankenschatz, Cöthen 1877. Ad. Gaspary, Sp. u. Hobbes, Inaug. Diss., Berl. 1873. Sal. Rubin, Sp. u. Maimonides, Wien 1868. P. Schmidt, Sp. u. Schleiermacher, Berl. 1868. F. Urtel, Sp. de voluntate doctra., Hal. 1868. Rich. Avenarius, üb. d. beid. erst. Phasen des Spinozisch. Pantheism. u. d. Vhåltn. der zweit. z. dritt. Phase, nebst e. Anh. üb. Reihenfolge u. Abfassungszeit der ålt. Schriften Sp., Lpz. 1868. (Avenarius hålt es für wahrscheinlich, dass die Dialoge, die sich in dem Tract. de Deo et hom. finden, um 1651 verfasst seien, dieser Tractat selbst 1654—1655, der Tract. de int. emend. 1655—1656, der Tract. theol.-pol. 1657—1661. Mit Sigwart übereinstimmend nimmt Avenarius an, dass der synthetische Anhang zu dem Tractatus de Deo et homine im Jahre 1661 verfasst worden sei. Er unterscheidet eine „naturalistische, theistische und substantialistische Phase“ der Alleinheitslehre Spinozas und findet die erste in den Dialogfragmenten des Tract. de Deo et hom., die zweite in diesem Tractatus selbst.)

J. H. v. Kirchmann, Erlåutrgn. zu Sp.s Ethik (als Anh. zur Uebersetzung der Ethik, eine Kritik der Doctrin Sp.s von Kirchmanns „realistischem“ Standpunkte aus), in der „philos. Bibl.“ Wilh. Liebreich, examen crit. du traité th.-pol. de Sp., Straessb. 1869. Jos. Hartwig, üb. d. Vhåltn. d. Spinozism. z. cartesiansch. Doctrin, Inaug. Diss., Bresl. 1869. Is. Misses, Sp. u. d. Kabbala, in der Zeitschr. f. ex. Philos. VIII, 1869, S. 359—367. (Nach Misses ist als Ausgangs- und Anhaltspunkt des Spinoza die kabbalistische, dem Maimonides und andern jüdischen Philosophen fremde Benennung Gottes als des Unendlichen, En Soph, anzusehen, die zum Pantheismus drånge; Gott wird auch von Kabbalisten als immanente Ursache und Wesen aller Dinge betrachtet und das Verhåltniss des Universums zu Gott mit dem der Falten eines Kleides zum Kleide selbst verglichen, also åhnlich wie von Spinoza das der Modi oder der Affectionen Gottes zu Gott selbst gedacht wird. Die Lehre, dass Alles beseelt sei, selbst der Stein, ist von Kabbalisten bereits aufgestellt worden, ebenso die Lehre von einer partiellen Unsterblichkeit der Seele; die Lehre Spinozas von den Attributen stimmt zwar nicht zu der kabbalistischen Vereinigung der extensio von der Gottheit, findet aber doch einen Anknüpfungspunkt in der kabbalistischen Doctrin von dem unendlichen Licht, das aus dem Unendlichen durch eine erste Concentration geworden sei und bereits den Keim der in dem Einen an sich nicht vorhandenen Verschiedenheit enthalte, und worauf allein der Name Jehovah, der stets Wirkende passe. Die spinozistische Negation der menschlichen Willensfreiheit ist nur eine von der Kabbala nicht gezogene, folgerechte Systemconsequenz. Auf die neuplatonischen und gnostischen Quellen der Kabbala selbst weist Misses hin in seiner Schrift: Zofnath Paaneach, Darst. und krit. Beleuchtung der jüd. Geheimlehre, Krakau 1862—1863. Ausser Ibn Gebirol hat auch der von Spinoza geschåtzte biblische Kritiker Ibn Esra manche neuplatonische Gedanken reproducirt. — Doch möchten diese Aehnlichkeiten wohl nur zum geringsten Theile genetische Bedeutung haben. In der Opposition des Spinoza gegen die dualistische Psychologie des Cartesius liegt wohl unzweifelhaft die Quelle seiner Identificirung der ausgedehnten und denkenden Substanz.)

Mor. Brasch, B. v. Sp.s System der Philos., nach d. Ethik n. d. übrig. Tractaten desselben in genet. Entw. darg. mit e. Biogr. Sp.s, Berlin 1870. R. Willis, Ben. de Spinoza, his Ethics, Life, Letters and Influence on modern religious thought, Lond. 1870. E. Albert Fraysse, l'idée de Dieu dans Spinoza, Paris 1870. M. Joël, Sp.s th.-pol. Tract. auf seine Quellen geprüft, Bresl. 1870; z. Genesis der Lehre Sp.s mit bes. Berücksichtigung d. kurz. Tractats „von Gott, d. Mensch. u. dess. Glückseligkeit“, ebd. 1871. E. Bratuschek, worin besteh. d. unzåhl. Attribute d. Substanz bei Sp.? in: phil. Monatsht. VII, 193—214. Hnr. Kratz, Sp.s Ansicht üb. d. Zweckbegr., Götting. Inaug.-D., Neuwied u. Lpz. 1871. Reinh. Walter, üb. d. Vhåtn. d. Subst. z. ihr. Attributen in d. Lehre Sp.s m. besond. Berücks. der Auffassg. desselb. bei Kuno Fischer, Erdmann u. Trendelenburg, Erlaug. Inaug.-D., Nürnberg. 1871. S. E. Löwenhardt, B. v. Sp. in s. Vhåltn. z. Philos. u. Naturforschg. d. neuer. Zeit, Berl. 1872 (1871). Joh. Volkelt, Pantheism. u. Individualism. im Syst. Sp.s, Leipz. 1872. Marc. Dienstfertig, d. menschl. Freib. nach Sp., Inaug.-D., Bresl. 1872. P. Wetzel, d. Zweckbegr. bei Sp., Lpz. 1873. G. Busolt, die Grundzüge der Erkenntnisstheorie u. Metaphys. Sp.s, Berl. 1875. Reinh. Albert, Sp.s L. üb. d. Existenz Einer Substanz, R. S. Pr., Dresden 1875. Henke, d. L. v. d. Attributen b. Sp., R. S. Pr., Perleberg 1875. S. Turbiglio, Bened. Sp. e le trasformazioni del suo pensiero, Roma 1875. A. Gordon, Sp.s Psychologie der Affecte mit Rücksicht auf Descartes, Jena 1875. F. G. Hann, die Ethik Sp.s u. d.

Philos. Descartes', Innsbruck 1876. J. H. Gunning, Sp. en de idee der persoonlijkheid, Aldaar 1876. Opitz, Sp. als Monist, Determinist u. Realist, in Philos. Monatsh. Bd. 12, 1876, S. 193—204.

T. Camerer, d. L. Spinozas, Stuttg. 1877. J. P. N. Land, Ter gedachtenis van Sp., Amsterd. 1877. Rothschild, Sp. Zur Rechtfertigung seiner Philos. u. Zeit, Lpz. 1877. F. Acri, una nuova esposizione del sistema dello Sp., Firenze 1877. W. Windelband, Zum Gedächtniss Spinozas, in Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., Bd. I, 1877, S. 419—440. M. Heinze, Zum Gedächtniss Spinozas, in Ztschr. Im neuen Reich, 1877, I, S. 337—351. C. Sarchi, della dottrina di Bened. de Sp. e di Giov. B. Vico, Milano 1878. Geo. Kriegsmann, die Rechts- u. Staatstheorie des B. v. Sp., Pr., Wandsbeck 1878. M. C. L. Lotz, Sp.s Wijsbegeerte, Amsterd. 1878. H. Sommer, d. Lehre Sp.s u. der Materialismus, in Ztschr. f. Philos., Bd. 74, 1879, S. 1—30, 209—238. J. Frohschammer, üb. d. Bedeut. der Einbildungskraft in der Philos. Kants u. Spinozas, Münch. 1879. Rich. Kalischek, üb. die drei in d. Ethik Sp.s behandelte Formen der Erkenntnis, Lpz. I.-D., Namslau 1880. Edm. Polsenet, de mentis essentia Spinoza quid senserit, Dissert., Par. 1880. W. R. Sorley, Jewish mediaeval philosophy and Spinoza, in: Mind, Bd. 5, 1880, S. 362—384. Rich. Salinger, Sp.s Lehre v. d. Selbsterhaltung, I.-D., Berl. 1881. Mor. Eisler, die Quellen des spinozistisch. Systems, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 1882, Bd. 80, S. 250—265. John Dewey, die Pantheism of Spinoza, in: the Journal of spec. phil., 1882, XVI, 3, S. 249—257. F. Tönnies, Studie zur Entwicklungsgesch. des Sp., in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Phil., VII, 1883, S. 158—183, 334—364. H. J. Betz, Spinoza en Kant, 's Gravenhage 1883. Spinoza, Four essays by Land, Kuno Fischer, J. van Vloten and E. Renan, ed. by Prof. Knight, Lond. 1883.

Lesbareilles, de Logica Spinozae, Par. 1884. C. Lüllmann, üb. d. Begr. amor dei intellectualis b. Sp., I.-D., Jena 1884. Metellus Meyer, die Tugendl. Sp.s, I.-D., Flensb. 1885. C. F. Schindler, üb. d. Begr. des Guten u. Nützlichen bei Sp., I.-D., Jena 1885. Ludw. Busse, üb. d. Bedeut. der Begriffe „essentia“ u. „existentia“ bei Sp., e. Beitr. zur Entwicklungsgesch. Sp.s, in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., X, 1886, S. 283—306; ders., Beiträge zur Entwicklungsgesch. Sp.s, I: die Reihenfolge seiner Schriften, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 90, 1887, S. 50—88, II: Avenarius' Ansicht üb. d. Entwickel. des spinozischen Pantheism., ebd. 91, S. 227—237; III: die Dialoge, ebd., S. 227—251; IV: Cogitata metaphysica, ebd. 92, 1888, S. 203 bis 239; V: Tract. brevis, ebd. 96, S. 62—99, 174—222. J. Bergmann, Sp., Vortr., in: Ph. Monatsh. 1887, S. 120—164. Ein scharfer Angriff auf Sp. in d. Vogelaten geschriften von Mr. H. du Marchie van Voorthuysen, 2. Th., Arnheim 1887. Fr. Schneider, d. Psychol. d. Sp. unt. besonder. Bezugnahme auf Cartesius, Pr. Waldenb. 1887. J. Nenitescu, d. Affectenl. Sp.s, Lpz. 1887. J. Freudenthal, Sp. u. d. Scholastik, in: Philos. Aufsätze, Ed. Zeller zu sein. 50jähr. Doctorjub. gewidmet, Lpz. 1887, S. 83—138. Fr. weist nach, dass die Quellen für Spinozas Cogitata metaphysica vorzüglich in der christlichen Scholastik späterer Entwickelung zu finden sind, dass aber auch in das eigentliche System Spinozas gar Manches aus der Scholastik, wie sie in der damaligen Zeit noch dominirenden Einfluss ausübte, übergegangen ist. Vgl. dazu M. Glossner, Zur Frage nach d. Einfluss der Scholastik auf d. neuer. Philos., Jahrb. f. Ph. u. spec. Theol., III, 1889, S. 486—493. Jos. Kniat, Sp.s Ethik gegenüber d. Erfahr., Posen 1888. Rich. Wahle, üb. d. geomet. Methode des Sp., a. d. Sitzungsber. d. Ak. d. W., Wien 1888; ders., üb. d. Verh. zwisch. Substanz u. Attribut in Sp.s Eth., ebd., 1888; ders., die Glückseligkeitsl. der „Ethik“ des Sp., ebd. 1889. J. Mourly Vold, Sp.s Erkendelsestheorie i dens indre Sammenhaeng og i dens Forhold til Sp.s metafysic, Christiania 1888. John Caird, Spinoza (Philos. classics), Edinb.-Lond. 1888. Arn. Schmidt, Krit. Studie zu d. 1. B. v. Sp.s Ethik, Berl. 1889. M. Berendt, d. rationelle Erkenntn. Sp.s, Abdr. aus d. „preuss. Philologenzeit.“, Berl. 1889. Ludw. Stein, Leibniz u. Sp., Berl. 1890. R. Zeitschel, d. Erkenntnisl. Sp.s, Diss., Lpz. 1890. Johs. Müller, d. Begriff d. sittl. Unvollkommenh. b. Descartes u. Sp., Lpz. 1890. Andr. Horner, Zur Einführ. in d. Spinozismus, Lpz. 1891. Mart. Berendt u. Jul. Friedländer, Sp.s Erkenntnisl. in ihr. Beziehung zur modern. Naturwissensch. u. Philos., Berl. 1891. B. Worms, La morale de Sp., Par. 1891. Ricardou, De humane mentis aeternitate ap. Spinozam, Thes., Par. 1891. Schoultz v. Ascheraden, gen. de Terra, d. Erkenntnisl. Sp.s krit. behandelt, Marb. 1892. Ewald Matthes, die Unsterblichkeit des B. Sp., Diss., Halb. 1892. B. Seligkowitz, Causa sui, causa prima et causa essendi, A. f. G. d. Ph., V, S. 322—336. C. Schmalz, die Grundbegriffe d. Eth. Sp.s, Diss., Berl. 1892. A. Zinsser, d. eth. Intellectualism. Sp.s, Diss., Leipz. 1892. Walt.

Pasig, Sp.s Rationalism. u. Erkenntnissl. im Lichte des Verh.s v. Denken u. Ausdehnung, Diss., Lpz. 1893. V. Delbos Le problème moral dans la ph. de Sp., Rev. de metaph. et mor. 1893. E. Brunschvicg, Sp., Par. 1894. R. Wrzeczonko, d. Grundgedanke d. Eth. des Sp., Wien 1894. Fullerton, Sp., N.-York 1894. Wilh. Bolin, Sp., e. Cultur- u. Lebensbild (9 Bd. der von Ant. Bettelheim unter dem Titel: „Geisteshelden“ herausgegebenen Biographien), Berl. 1894. Jos. Hoff, d. Staatsl. Sp.s, mit besond. Berücksichtig. der einzelnen Regierungsformen u. der Frage nach d. besten Staat, Berl. 1895. R. Schellwien in: D. Geist d. neuer. Philosophie, I, Lpz. 1895.

Die Abhandlungen über neuaufgefundene Ergänzungen zu Sp.s Werken etc. sind schon oben Seite 100 bei der Anführung von Sp.s Schriften erwähnt worden.

Zur Geschichte der Beurtheilung der Doctrin Spinozas kommen ausser den Monographien die gelegentlichen Aeusserungen in den Werken von Schleiermacher, J. G. Fichte, Schelling, Baader, Hegel, Herbart (besonders Schriften zur Metaph., Werke III, S. 158 ff.) und anderen Philosophen in Betracht, ferner die Darstellung und Kritik seiner Lehre in den Geschichten der (neueren) Philosophie von Brucker, Buhle, Tennemann, Ritter, Feuerbach, Erdmann, Kuno Fischer u. A., auch in Specialschriften über die Geschichte des Pantheismus, wie Buhle, de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane usque ad Spinozam, in: Comm. soc. sc. Gott. vol. X, 1791; Jäsche, der Pantheism. nach sein. versch. Hauptformen, Berl. 1826—1832 (vgl. H. Ritter, die Halbkantianer u. der Pantheism., Berl. 1827); J. Volkmoth, der dreieinige Pantheism. von Thales bis Hegel (Zeno, Spinoza, Schelling), Köln 1837, in den der Kritik philosophischer Standpunkte gewidmeten Werken und Abhandlungen von I. Herm Fichte, Ulrich, Sengler, Weisse, Hanne etc. und in vielen religionsphilosophischen Schriften, z. B. bei Pfeleiderer, in dem Werke von Pünjer.

Ueber die Geschichte der Lehre des Spinoza s. Antonius v. d. Linde in der S. 192 angeführten Schrift, ferner P. Schmidt, Sp. u. Schleiermacher, Berl. 1868, die beide eine Uebersicht geben. Ueber das System Sp.s u. Bayles Erinnerungen gegen dasselbe handelt de Jarigès in: Histoire de l'Académie royale des sciences de belles lettres à Berlin, année 1745, t. I, II, deutsch in Hissmanns Magazin f. d. Philosophie und ihre Geschichte, Bd. V, Götting. u. Lemgo 1782, S. 3—72. P. Janet, Le Spinozisme en France, Rev. philos. XIII, 1882, S. 109—132. — Ueber die Gesch. des Spinozismus in Deutschland s. M. Krakauer, Zur Gesch. des Spinozism. in Deutschl. während der ersten Hälfte des 18. Jahrh.s, Breslau 1881. L. Bäck, d. erste Einwirkung Sp.s auf Deutschland, Diss., Berl. 1895. Das Verhältniss Goethes zu Sp., behandeln: Wilh. Danzel, üb. Goethes Spinozism., Hamb. 1843. K. Heyder, üb. das Verhältniss Goethes zu Spinoza, in der Zeitschr. f. d. ges. luth. Theol. u. Kirche, 27, Leipz. 1866, S. 261 bis 283, auch E. Caro, la philosophie de Goethe, Paris 1866, 2. éd. 1881. Jos. Bayer, G.s Verhältniss z. relig. Fragen, Prag 1869. G. Jelinek, die Beziehungen Goethes zu Spinoza, Wien 1878. G. Suphan, Goethe u. Sp. 1783—1786, 1882. G. Schneege, G.s Verhältn. z. Sp., Pr., Pless 1891. S. auch unt. bei d. Litt. über Schiller.

Barnch Despinoza (das z ist als s zu sprechen), geb. zu Amsterdam am 24. Nov. 1632, stammte aus einer der jüdischen Familien, die, um den Bedrückungen in Spanien und Portugal zu entgehen, nach den Niederlanden ausgewandert waren. Er erhielt seine erste Bildung unter dem berühmten Talmudisten Saul Levi Morteira, lernte auch die Schriften des Maimonides kennen, den er hochhält, ebenso auch Schriften des Gersonides (der dem Averroismus nahe steht) und anderer jüdischer Gelehrter und Denker des Mittelalters, ferner auch kabbalistische Schriften, von denen er zwar selten redet und bei denen er Klarheit vermisst, mit denen er aber doch in einigen Grundgedanken übereinkommt. Lateinischen Unterricht genoss er bei dem gelehrten naturalistisch gesinnten Arzte Franz van der Ende (nicht bei dessen Tochter Clara Maria, die im Jahre 1656 erst zwölfjährig war). Nachdem er des Lateinischen kundig war, wandte er sich dem Studium der Theologie zu, d. h. wohl der damals noch mächtigen aristotelischen Scholastik, wie sie in Holland und Deutschland vertreten war. Dann, heisst es, habe er sich ganz und gar der Philosophie gewidmet, worunter wahrscheinlich ebenso die scholastische zu verstehen ist. Wenn er in seinen Schriften *Metaphysici*, *Scholastici*, *Philosophi* erwähnt, so hat er damit ohne Zweifel Vertreter der älteren und neueren Scholastik gemeint. Thomas citirt er selbst, ebenso Heereboord, den Verfasser der

Philosophia rationalis, moralis et naturalis (1654), der Meletemata philosophica (1654) und anderer philosophischer Werke. Es werden aber dazu auch gehört haben Suarez, Burgerdijck, der Lehrer Heereboords, der wie dieser Professor in Leiden war und Institutiones metaphysicae geschrieben hatte, sowie eine Logik, die noch der junge J. Stuart Mill im Jahre 1819 als Lehrbuch gebrauchte, u. A. Später trieb Spinoza eifrigst Naturwissenschaften, wobei ihm die Schriften Descartes' in die Hand kamen. Am 6. August 1656 wurde er, nachdem vorher sogar ein Mordversuch auf ihn gemacht worden war, wegen „schrecklicher Irrlehren“ aus der jüdischen Gemeinschaft gänzlich ausgeschlossen und der Bannfluch über ihn ausgesprochen. Er schloss sich hierauf keiner religiösen Gemeinschaft wieder an. Von 1656—1660 oder 1661 wohnte Spinoza, mit dem Studium der cartesianischen und der Ausbildung seiner eigenen Philosophie beschäftigt, in der Nähe von Amsterdam bei einem arminianisch gesinnten Freunde, später in Rhynsburg, wo die (das dogmatische Element hinter das erbauliche und sittliche zurücksetzende) Secte der Collegianten ihren Hauptsitz hatte, von 1664 bis 1669 in Voorburg beim Haag, dann im Haag selbst in Pension bei der Wittve van Velden, dann seit 1671 bei dem Maler van der Spycq bis zu seinem am 21. Februar 1677 erfolgten Tode. Durch Glasschleifen gewann er wenigstens theilweise seinen Lebensunterhalt. Vermuthlich hat das häufige Einathmen des Glasstaubes bei schwindsüchtiger Anlage das frühe Ende seines Lebens mit herbeigeführt. Einen im Jahre 1673 an ihn ergangenen Ruf nach Heidelberg, wo Karl Ludwig von der Pfalz ihm eine Professur der Philosophie antragen liess, schlug er aus, um sich nicht in der Freiheit des Philosophirens, obschon diese ihm zugestanden wurde, durch unvermeidliche Collisionen behindert zu finden. Persönlichen Umgang hatte er nicht viel. Zu seinen näheren Freunden gehörte der Arzt Ludwig Meyer aus Amsterdam, der sich auch um die Ausgabe seiner Werke verdient machte, und Heinrich Oldenburg aus Bremen, mit denen er in lebhaftem Briefwechsel stand. Auch Tschirnhausen war mit ihm persönlich bekannt, und Leibniz hatte auf seiner Durchreise durch den Haag mehrere zum Theil lauge Unterredungen mit Spinoza. In seinem Leben zeigte sich Spinoza als wahrer Philosoph und liess seine Lehre in seiner Individualität concrete Gestalt gewinnen. Herr seiner Leidenschaften, nie übermässig fröhlich oder traurig, im Verkehr mit Anderen, auch geistig viel tiefer Stehenden, voller Wohlwollen, über äussere Ehren und äusseren Besitz erhaben, zwar nicht asketisch gesinnt, aber doch ein Mann von sehr wenig Bedürfnissen, sein ganzes Leben der Erkenntniss widmend und in der durch die Erkenntniss geschaffenen Liebe aufgehend, so ist er das Musterbild eines Weisen. — Am 14. Sept. 1880 ist ein Standbild Spinozas im Haag enthüllt worden. — Die Reihenfolge der Schriften und die Zeit, in der die einzelnen verfasst worden sind, steht keineswegs fest. So weicht z. B. Busse in seinen Beiträgen zur Entwicklungsgeschichte Spinozas von den folgenden Annahmen nicht unerheblich ab.

Der Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate, der vor dem September 1661, vielleicht schon 1654 oder 1655 verfasst worden ist und einen synthetischen, im Jahre 1661 verfassten Anhang hat, ist ein Entwurf des Systems, der sich als eine Vorstufe der „Ethik“ bekundet. Eingefügt sind in dem 2. Capitel des Tractatus ziemlich unvermittelt zwei Dialogfragmente, in welchen Spinoza von dem Begriff der Natur als der ewigen Einheit, als dem Unendlichen, ausgeht. In dieser Weise ist aber die Natur bei Giordano Bruno gefasst, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass hierbei Spinoza an Bruno anknüpft. Gottes Existenz gehört nach der Abhandlung selbst zu seinem Wesen. Auch setzt die Gottes-Idee, die in uns ist, Gott als ihre Ursache voraus. Gott ist das vollkommenste Wesen (ens perfectissimum). Gott ist ein Wesen, von welchem unendliche Eigenschaften ausgesagt

werden, deren jede in ihrer Art unendlich vollkommen ist. Jede Substanz muss (mindestens in ihrer Art) unendlich vollkommen sein, weil sie weder durch sich, noch durch ein Anderes zur Endlichkeit determinirt sein kann; es giebt nicht zwei einander gleiche Substanzen, da solche einander einschränken würden; eine Substanz kann nicht eine andere Substanz hervorbringen und nicht von einer anderen Substanz hervorgebracht werden. Jede Substanz, die in Gottes unendlichem Verstande ist, ist auch wirklich in der Natur; in der Natur aber sind nicht verschiedene Substanzen, sondern sie ist nur Ein Wesen und identisch mit Gott, wie derselbe oben definirt worden ist. — Sp. geht hiernach in diesem Tractat nicht von einer Definition des Substanzbegriffs aus, um zum Gottesbegriffe zu gelangen; aber der Gedanke, dass Gott sei und alle Realität in sich vereinige, ist auch hier bereits das Beweismittel der Lehre, dass nur eine Substanz existire und Denken und Ausdehnung nicht Substanzen, sondern Attribute seien. Daneben weist Sp. darauf hin, dass wir in der Natur die Einheit sehen, dass insbesondere in uns Denken und Ausdehnung vereinigt seien; da nun Denken und Ausdehnung ihrer Natur nach keine Gemeinschaft miteinander haben und jedes ohne das andere klar gedacht werden kann, was Sp. dem Cartesius zugeibt, so ist ihre thatsächliche Vereinigung und Wechselwirkung in uns nur dadurch möglich, dass sie beide auf die nämliche Substanz bezogen sind. Den positiven Religionen gegenüber vertritt Sp. auch hier schon den Rationalismus, in dem es in religiöser Beziehung auch nur auf eine adäquate, d. h. klare und deutliche Erkenntniss ankommt. Die Erkenntniss Gottes muss aber in uns Liebe zu ihm erwecken, und in dieser Hingebung an das Höchste ist zugleich unsere persönliche Glückseligkeit gegeben, zu deren Verwirklichung es nicht äusserer Güter bedarf. — So tritt auch hier schon der praktische Standpunkt Spinozas deutlich hervor. — Es lässt sich annehmen, dass neben der durch die Erziehung im Judenthum festgewurzelten religiösen Ueberzeugung von der strengen Einheit Gottes und der Anlehnung an ältere jüdische Philosophie auch die psychologischen Betrachtungen, die damals in der cartesianischen Schule mit besonderer Lebhaftigkeit über die Wechselbeziehung zwischen Seele und Leib angestellt wurden, und dass insbesondere die unverkennbare Naturwidrigkeit der aus den cartesianischen Principien mit Nothwendigkeit herfließenden Occasionalismus, den namentlich Geulincx ausgebildet hatte, auf Sp.s Lehre von der Einheit der Substanz den beträchtlichsten genetischen Einfluss geübt haben. Dazu kam andererseits Sp.s Bekanntschaft mit neuplatonischen Doctrinen, sei es, dass diese durch die Kabbala oder durch Schriften Giord. Brunos oder, was das Wahrscheinlichste ist, durch Beides vermittelt war. Die hieraus stammenden poetisch-philosophischen Anschauungen hat Sp., indem er sie in wissenschaftliche Begriffe umzusetzen unternahm, mit den Resultaten verschmolzen, die sich ihm aus der Kritik des Cartesianismus ergaben. Ein vor der Kritik liegendes Stadium in diesem Entwickelungsforgang bezeichnet der Tract. de Deo etc. (S. Sigwart a. a. O. S. 131 ff.) Zwischen die Abfassungszeit der in den Tractatus mit aufgenommenen zwei Dialoge, oder doch des ersten derselben, und die Abfassungszeit des Tractatus selbst fällt das Stadium der cartesianischen Doctrin, zwischen die Abfassungszeit eben dieses Tractatus und des Tractatus de intellectus emendatione aber das Studium der Lehre Bacons. Von den Unterschieden zwischen dem Tractat und der Ethik sind die wichtigsten, dass im Tractat der Begriff Gottes als des vollkommensten Wesens vorgeht, in der Ethik der Begriff der Substanz als des in und durch sich Seienden, und dass in dem Tractat zwischen Denken und Ausdehnung trotz ihrer völligen Ungleichartigkeit, wonach sie begrifflich nichts miteinander gemein haben, ein reales Causalverhältniss angenommen wird, wogegen die Ethik alle Causalität an Gleichartigkeit bindet und daher zwischen Denken und Ausdehnung kein Causalverhältniss annimmt.

Der vielleicht schon 1655 oder 1656 oder doch vor 1662 verfasste (Fragment gebliebene) *Tractatus de intellectus emendatione* führt Gedanken über die Methode aus, die in dem Hauptwerk, der Ethik, den Grundzügen nach gleichfalls enthalten sind. Die Güter der Welt befriedigen nicht. Die Wahrheits-erkenntnis ist das edelste Gut. Auch hier findet sich die praktische Richtung Spinozas, indem die ganze Untersuchung geführt wird, um zu erforschen, ob es ein Gut gebe, das fortdauernde und höchste Freude gewähre. *Postquam me experientia docuit omnia, quae in communi vita frequenter occurrunt, vana et futilia esse —, constitui tandem inquirere, an aliquid daretur, quo invento et acquisito continua ac summa in aeternum fruere laetitia.*

Der *Tractatus theologico-politicus*, auf frühen Studien beruhend (in seinen Grundzügen nach Avenarius' Vermuthung, die an sich nicht unwahrscheinlich, obschon nicht durch directe Anzeichen unterstützt ist, bereits 1657—1661 aufgezeichnet, für den Druck bearbeitet 1665—1670), ist eine beredte, von persönlicher Erfahrung getragene Vertheidigung der Denk- und Redefreiheit auf dem Gebiete der Religion („quandoquidem religio non tam in actionibus externis, quam in animi simplicitate ac veritate consistit, nullius juris neque autoritatis publicae est“). Sein Hauptinhalt ist in dem längeren Titel schon angegeben. Er ruht in seiner speculativen Doctrin auf dem Grundgedanken der wesentlichen Verschiedenheit der Aufgabe der positiven Religion und der Philosophie. Keine von beiden dient (ancillatur) der andern, sondern jede hat ihre eigenthümliche Aufgabe. Sp. scheint an Maimonides in seiner eigenen Gedankenbildung kritisch angeknüpft zu haben, indem er von der Annahme des mittelalterlichen Philosophen, der zum philosophischen Denken hinführen wollte, das Gesetz sei nicht bloss zur Uebung des Gehorsams, sondern auch als Offenbarung der höchsten Wahrheiten der Juden gegeben, zu der entgegengesetzten, dem *Tract. theol.-polit.* zu Grunde liegenden fortging, die dem Bedürfniss dient, bei gesichertem Interesse an philosophischem Denken dasselbe von der nur zeitweilig wohlthätigen Gebundenheit zu befreien: die Religion ziele nicht auf Wahrheitserkenntnis als solche, sondern auf Gehorsam ab (wie später im gleichen Interesse Mos. Mendelssohn dem Judenthum Freiheit von bindenden Dogmen vindicirte und Schleiermacher die Religion als beruhend auf dem Gefühl und die Philosophie als das Streben nach objectiv gültiger Erkenntnis voneinander sonderte und einander coordinirte). *Ratio obtinet regnum veritatis et sapientiae, theologia autem pietatis et obedientiae.* Demgemäss soll weder (mit Maimonides) die Bibel zur Uebereinstimmung mit unserer Vernunft gedeutet, noch (mit Jehuda Alpkhar und anderen Rabbinen) die Vernunft der Bibel unterworfen werden; die Bibel will nicht Naturgesetze offenbaren, sondern Sittengesetze aufstellen. Sobald die Religion sich die Herrschaft über die Philosophie anmasset, so zeigt sich sogleich fanatischer Glaubenseifer, und mit dem Frieden ist es zu Ende. Hiermit sind die Grundlagen des Staates untergraben, und demnach darf dieser seines eigenen Bestandes wegen diese Uebergriffe nicht dulden. Aber die Freiheit der Wissenschaft liegt auch im Interesse der Religion selbst. Wenn nämlich dem Glauben es nicht mehr zusteht, in Sachen des Denkens zu richten, so liegt es ihm auch fern, anders Denkende zu verfolgen. Und erst dann kann das wahrhaft religiöse Leben sich entwickeln, das in Liebe und Frömmigkeit besteht. Durch sein Princip, dass wir nicht die wahre Deutung einer Schriftstelle mit der Wahrheit der Sache verwechseln dürfen, gewinnt Sp. die Möglichkeit einer nicht an dogmatische Voraussetzungen gebundenen historisch-kritischen Betrachtung der Bibel, besonders des Alten Testaments, die er dann, zum Theil im Anschluss an den im 11. Jahrh. n. Chr. lebenden Ibn Esra im Einzelnen durchführt. Er hat

wenigstens die Probleme für die ganze biblische Kritik richtig gestellt und ist so als „Vater der biblischen Kritik“ zu bezeichnen, wenn er auch in seinen Einzeluntersuchungen nicht immer glücklich war. Bemerkenswerth ist der Vorrang, den Sp. (Tr. th.-pol. c. 1) Christo vor Moses und den Propheten darum einräumt, weil er nicht durch Worte, wie Moses sie vernahm, und nicht durch Visionen Gottes Offenbarung empfangen, sondern dieselbe unmittelbar in seinem Bewusstsein gefunden habe, so dass in ihm in diesem Sinne die göttliche Weisheit menschliche Natur angenommen habe. Sp.'s philosophisches System ist in dem Tract. theol.-pol. nicht als solches entwickelt: viele Voraussetzungen stimmen nicht zur Ethik und können nur als Accommodationen gelten. — Die Bestimmtheit, mit der Spinoza in dieser Abhandlung die Freiheit der wissenschaftlichen Ueberzeugung gefördert hatte, zog ihm eine Fluth von Angriffen und Verwünschungen zu. Jüdische und christliche Theologen und ebenso Cartesianser äusserten sich entsetzt über den irreligiösissimus autor, den gottlosesten Atheisten, der je gelebt, und selbst seine Freunde wurden durch den Freimuth bedenklich gemacht, so dass sie ihn nicht mehr zur Veröffentlichung anderer Schriften aufmunterten.

In den „Principien der Philosophie des Descartes“ nebst den angehängten „Cogitata metaphysica“, geschr. im Winter 1662—1663, stellt Sp. nicht seine eigene Doctrin dar, was er in der Vorrede (durch den Herausgeber, seinen Freund L. Meyer) ausdrücklich erklären lässt. Das Werk war, wenigstens in einem Theil, zum Behuf des Unterrichts eines jungen Mannes, Alb. Burgh, abgefasst, den Spinoza nicht für reif hielt für seine eigene Philosophie. Auf Zureden seiner Freunde setzte er es später fort und liess es herausgeben. Er war zur Zeit der Abfassung im Wesentlichen bereits zu den in den späteren Schriften entwickelten Ueberzeugungen gelangt. Die Cogitata, deren Inhalt aus dem ausführlichen Titel hervorgeht, sind nach Freudenthal „eine vom Standpunkte des Cartesianismus aus entworfenene, in den Formen der jüngeren Scholastik sich haltende gedrängte Darstellung von Hauptpunkten der Metaphysik“ und weisen nach demselben eine nähere Beziehung zu Suarez, Martini, Combachius, Scheibler, Burgersdijk auf.

In dem (von Sp. kurz vor seinem Tode verfassten, aber unvollendeten) Tractatus politicus tritt Sp., so sehr er im Uebrigen des Hobbes Grundanschauungen billigt, doch der absolutistischen Theorie desselben scharf entgegen. Um aus dem bellum omnium contra omnes, das er mit Hobbes als den ursprünglichen Zustand ansieht, herauszukommen, ist nicht der Despotismus das richtige Mittel, sondern ein Gemeinwesen, das sich auf die freie Zustimmung der Staatsbürger gründet und dann gesetzlich geordnet ist, denn auch das Recht der Obrigkeit muss Grenzen haben. Die Regierung soll die Handlungen, aber nicht die Ueberzeugungen der Menschen zur Einstimmigkeit bringen. Thut sie den Ueberzeugungen Zwang an, so provocirt sie den Aufstand. Männer aus dem Volk, aber durch die Regierung ausgewählt, sollen der Regierung bei der Gesetzgebung und Verwaltung zur Seite stehen. Ein zu Spinozas Substantialismus ebenso, wie Rousseaus Volkssouveränität mit Parteienvertretung und antagonistischer Lähmung zu dessen Individualismus passender Vorschlag.

In dem Compendium grammaticae linguae Hebraeae hat man die Vorliebe des Substanzlehrers für das Substantivum bemerkenswerth gefunden. Vgl. darüber, besond. die ob. (S. 103) angef. Abh. von Jac. Bernays, im Anh. zu Schaar Schmidts Schrift, Bonn 1850, und Ad. Chajes, d. hebr. Gramm. Sp.'s, Bresl. 1869.

Die Ethik ist ihrem Hauptinhalt nach in den Jahren 1662—1665 verfasst worden, scheint aber bis zu Sp.'s Tod immerfort überarbeitet worden zu sein. 1665

war noch der Gesamttinhalt in drei Bücher vertheilt, die später zu fünf Büchern erweitert wurden. Nicht unwahrscheinlich ist es, dass Spinoza dem dritten und vierten Buch erst nach Bekanntschaft mit hobbesschen Werken ihre jetzige Gestalt gab. Er geht in der Ethik von der cartesianischen Definition der Substanz aus, die er consequenter durchführt, als von Descartes selbst geschehen war. Descartes hatte die Substanz schlechthin definiert als *res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*, die *substantia creata* aber: *res, quae solo Dei concursu eget ad existendum*. Sp. definiert (Eth. p. I, def. 3): *per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.**)

Was zunächst die Methode Spinozas anlangt, so wollte er seine Lehre zu mathematischer Gewissheit erheben. Diese konnte aber auf keine andere Weise besser erlangt werden, als nach Art der Mathematiker selbst. Deshalb wandte Sp. in seiner Ethik den *mos geometricus*, das synthetisch-mathematische Beweisverfahren, im Gegensatz zu dem syllogistischen, an. Er eröffnet demnach seine Ethik mit einer Reihe von Definitionen, indem zunächst die Begriffe, mit denen operirt werden soll, genau und klar bestimmt werden müssen. Sodann werden unangreifbare Sätze aufgestellt, durch welche das Folgende begründet wird, die selbst aber nicht weiter begründet werden können, das sind die Axiome. Aus diesen Definitionen und Axiomen werden nun die Lehrsätze, die propositiones, vermittelst besonderer Beweise abgeleitet. Dann folgen auch noch Corollarien, die sich unmittelbar aus den Lehrsätzen ergeben, und Scholien, d. h. Ausführungen, um den Beweis noch zu erläutern. Aus wenigen Elementen wird nun das ganze Gebäude der Metaphysik, Physik und Ethik fertig gebracht, und zwar kann man in der Methode schon die metaphysischen Grundgedanken Sp.s entdecken. Es muss ja, wenn sich die Welt nach dieser Methode begrifflich ableiten und begreifen lässt, die Ordnung in der Welt selbst mathematisch sein. Wie in der Mathematik Alles nothwendig ist, Alles in dem Verhältniss von Grund und Folge steht, so auch in der Welt der Dinge. Wie aus dem Wesen einer mathematischen Figur alle näheren Bestimmungen über dieselbe sich ergeben, so muss auch das Einzelne in der Welt Alles aus dem Urgrunde folgen. Die Mathematik kennt aber keine Zwecke, und so ist aus der Natur auch der Zweck entfernt. Ferner ist das Causalverhältniss

*) Spinoza sowohl wie Descartes haben in der Definition der Substanz die beiden Kategorien nicht auseinander gehalten, die Kant als Subsistenz (wozu die Inhärenz der Prädicate das Correlat bildet) und Causalität (wozu als Correlat die Dependenz der Folgen gehört) unterscheidet; die *causa* des Aristoteles wird mit der wirkenden Ursache gleichgesetzt. Da nun Gott von Beiden als die einzige Ursache alles Seienden anerkannt (obschon nicht durch fehlerfreie Beweise dargethan) wird, so folgt sofort, dass er Beiden auch als die einzige Substanz gelten muss. Dass Descartes Substanzen annimmt, die unter seine Definition der Substanz sich nicht subsumiren lassen, ist eine Inconsequenz, welche Spinoza vermeidet, der Gott als die einzige Substanz bezeichnet und Alles, was nicht Gott ist, auch nicht als eine Substanz anerkennt. Ist in die Definition der Substanz die Nichtinhärenz und die Nichtdependenz zugleich aufgenommen worden, so folgt daraus jedoch immer noch nicht, dass Bedingtes, wenn es gleich nicht Substanz genannt werden darf, nur als etwas Inhärentes existiren könne, sondern es folgt nur, dass noch ein anderer Terminus erforderlich sei, um solches zu bezeichnen, was Träger des Inhärenzenden und doch als Bedingtes von Anderen abhängig ist; falls aber die Bildung eines solchen Termins nicht erfolgen soll, dann muss die Definition der Substanz in einer Weise gebildet werden, welche die Unterscheidung der beiden wesentlich verschiedenen Verhältnisse: Inhärenz und Dependenz, involvirt. Andernfalls ist der vermeintliche Beweis eine Subreption.

umgewandelt in das Verhältniss von Grund und Folge, so dass *causa* bei Spinoza von *ratio* nicht verschieden ist.*)

Der erste Theil der Ethik handelt von Gott und beginnt mit der Definition der Ursache seiner selbst, welche lautet: Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesen die Existenz einschliesst, oder das, dessen Natur nur als existierend vorgestellt werden kann (*per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens.***)

*) Spinoza glaubt, durch seine Methode für seine Doctrin mathematische Gewissheit zu erzielen. Aber dieses Unternehmen ist illusorisch. Euklids Definitionen treten zwar zunächst als Nominalerklärungen auf (die nur bestimmen, was unter den betreffenden Ausdrücken verstanden werden soll), erweisen sich aber nachträglich als Realerklärungen, die auf mathematisch-reale Objecte gehen, indem sie für die Anschauung construiert werden. Spinoza dagegen hat den Nachweis der Realität der Objecte seiner Definitionen nicht wirklich erbracht. Euklids Definitionen haben Klarheit und Anschaulichkeit, die Spinozas Definitionen fast durchgängig fehlt oder bei dem Gebrauch bildlicher Ausdrücke (wie in *se esse* etc.) nur illusorisch ist. Er setzt so bei seinen Begriffen stillschweigend voraus, was Euklid der Anschauung vorführt, d. h. die reale Existenz. Euklid gebraucht die Termini durchgängig nur in dem durch die Definition festgestellten Sinne; Spinoza führt mitunter Argumentationen so, dass das eine Glied derselben (z. B. dass die Substanz, weil sie nicht durch Anderes entstehen könne, *causa sui sei*) durch den Gebrauch der Ausdrücke im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauchs plausibel wird, dann das andere Glied (z. B. dass die Substanz, weil sie *causa sui sei*, die Existenz involvire) dieselben Ausdrücke in dem durch seine (willkürliche) Definition bestimmten Sinne wiederholt und somit der Schlussatz durch einen Paralogismus, die *quaternio terminorum* mittelst Verwechslung einer „synthetischen“ Definition mit einer „analytischen“ (vgl. Ueberwegs System der Logik, § 61 und § 126) gewonnen wird. Spinozas Ethik ist demnach keineswegs (wie namentlich F. H. Jacobi gemeint hat) theoretisch unwiderlegbar, sondern es sind vielmehr (wie Leibniz, Herbart und Andere mit Recht gertheilt haben) manche Paralogismen in ihr aufzuweisen. — Einwendungen gegen die fundamentalen Sätze werden hier, um nicht die Uebersicht über die Folge der Sätze zu beeinträchtigen, in den nachfolgenden Noten unter dem Text gegeben. Die Tendenz strenger Beweisführung ist achtungswerth, die Meinung aber, dass Spinoza für seine Grundlehren unanfechtbare Beweise geführt habe, ist ein Vorurtheil, das Widerlegung verdient. Seine Theorien sind im Ganzen besser als seine Argumentationen.

**) Der Begriff „*causa sui*“, der keineswegs von Spinoza erfunden ist, sich vielmehr bei den Patristikern und Scholastikern, namentlich auch bei Suarez, sowie bei Descartes findet, ist, nach dem Wortsinne verstanden, ein Unbegriff; denn um sich selbst zu verursachen, müsste ein Object da sein, ehe es ist (da sein, um überhaupt irgend etwas verursachen zu können; ehe es ist, weil es selbst erst verursacht werden soll). Der Ausdruck geht nach Spinozas Absicht auf das Bedingtein der Existenz durch die Essenz; die Essenz aber kann nicht die Existenz verursachen, ohne bereits zu existiren, wonach also das schon da ist, was verursacht werden soll; ist aber nicht die Essenz selbst, sondern nur (in der Definition) unser Gedanke der Essenz (die *idea*, nicht das *ideatum*) gegeben, so involvirt dieser Gedanke zwar seine eigene psychische Existenz, verursacht aber nicht die objectiv-reale Existenz der *essentia*. Die nur durch Abstraction mögliche Sonderung der *essentia* und *existentia*, so dass diese jene voraussetze, jene aber diese bedinge oder verursache, hat Spinoza nach der Weise mittelalterlicher Realisten fälschlich objectivirt. Zulässig wäre der Terminus „*causa sui*“ nur als eine ungenaue Bezeichnung für das Ursache, wobei der hier allein adäquate negative Ausdruck in einen inadäquaten positiven Ausdruck umgesetzt wird.

Der Ausdruck, der dem Spinoza zur Definition von „*causa sui*“ dient, nämlich „*essentia involvens existentiam*“ oder „*non posse concipi nisi existens*“ involvirt den Fehler, der in dem ontologischen Argumente liegt (s. oben bei Anselm und bei Descartes). Dass jeder Beweis aus der Definition die anderweitig feststehende Existenz des Definirten zur Voraussetzung hat, ist ein logisches Gesetz, gegen das Spinoza ebenso wie Anselm und Descartes verstösst. Durch die Berufung auf das Involvirtsein der Existenz in der *essentia* wird das in willkürlichen

Die zweite Definition lautet: Derjenige Gegenstand heisst in seiner Art endlich, der durch einen andern derselben Natur begrenzt werden kann (ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest). Als Beispiele führt Spinoza an, ein Körper sei endlich, sofern sich stets ein anderer grösserer Körper denken lasse; gleichermaassen sei ein Gedanke endlich, sofern derselbe durch einen andern Gedanken begrenzt werde; aber es werde nicht ein Körper durch einen Gedanken oder ein Gedanke durch einen Körper begrenzt. *)

Hierauf folgen die Definitionen der drei Begriffe, welche in der Philosophie Spinozas grundlegend sind, der Substanz, des Attributs und des Modus. Unter Substanz, heisst es, verstehe ich das, was in sich ist und durch sich vorgestellt wird, das heisst das, dessen Vorstellung nicht der Vorstellung eines andern Gegenstandes bedarf, von der sie gebildet werden müsste (per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat). Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand an der Substanz auffasst, als ihr Wesen ausmachend (per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tanquam ejus essentiam constituens: „constituens“ ist hier Neutrum, auf quod zu beziehen, vgl. Def. VI.: substantiam constantem infinitis attributis und Eth. II. prop. VII. Schol.: quidquid ab infinito intellectu percipi potest tanquam substantiae essentiam constituens). Unter Modus verstehe ich die Zustände der Substanz oder das, was in einem Andern ist, durch das es auch vorgestellt wird (per modum intelligo substantiae affectiones sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur). Hiernach begründet das in se esse und in alio esse den Unterschied zwischen der Substanz und den Affectionen oder modis; die Attribute aber machen in

Definitionen zum Theil naturwidrig Gedachte (insbesondere die Verschmelzung unendlich vieler Attribute zu einer Substanz) mit dem trügerischen Scheine der Realität versehen und dadurch der Blick auf das thatsächlich Reale vielfach getrübt.

*) Diese Definition des in seiner Art Endlichen und Begrenzten ist nur insofern zutreffend, als sie auf solche Objecte (res) beschränkt bleibt, neben welchen andere gleichartige existiren können, und bei welchen das Zusammenbestehen eine gegenseitige Einschränkung involvirt; sie verliert jede Bedeutung, wenn sie nicht auf solche res, sondern auf Naturen oder Attribute bezogen wird, wie z. B. wenn gefragt würde, ob die quadratische Natur oder das Wesen des Quadrats, d. h. das Begrenzthein einer ebenen Figur durch vier einander gleiche gerade Linien bei lauter rechten Winkeln, in suo genere finita oder infinita sei, oder ob die menschliche Natur, die Adlernatur, die Löwenatur etc. begrenzt oder unbegrenzt sei. Und doch macht Spinoza, nachdem einmal die Definition im Hinblick auf die von ihm angeführten Beispiele, auf deren erstes wenigstens sie passt, zugegeben worden ist, später von ihr eben den unzulässigen Gebrauch, bei welchem die angegebene Grenze ihres Sinnes und ihrer Gültigkeit vergessen wird. Dieser Gebrauch knüpft sich an den irreführenden Ausdruck: substantia unius naturae, der die Vorstellung einer von der Natur oder dem Attribute selbst unterschiedenen concreten Existenz hervorruft, welche Vorstellung, nachdem sie (in der Demonstration zu Propos. VIII.: omnis substantia est necessario infinita) den Paralogismus vermittelt hat, von Spinoza durch Recurs auf seine Definitionen (wonach die Substanz mit der Gesamtheit ihrer Attribute, also eine substantia unius naturae mit eben dieser natura selbst wieder identisch ist) wieder abgeworfen wird. Der Paralogismus aber hat zu einem Satze geführt, durch welchen Spinozas Verfahren, nur solches, was unbegrenzt ist (die Ausdehnung) oder sich allenfalls als unbegrenzt betrachten lässt (die cogitatio), als ein Attribut oder eine natura gelten zu lassen und alles Uebrige unter die Affectionen oder Modi zu verweisen, anscheinend gerechtfertigt wird. (Auf das gleiche Resultat führt dann auch die mit dieser Definition der Endlichkeit eng zusammenhängende Definition der Affection oder des Modus durch den Terminus: „in alio esse“, siehe unten.)

ihrer Gesamtheit die Substanz aus. (Modus braucht Spinoza nach Descartes an Stelle des in den Schulen gewöhnlichen accidens, s. darüber Cogit. met. I, 1, 11.)

Durchweg verbindet in diesen Definitionen Spinoza die Angabe, wie ein Jedes sei und wie es vorgestellt werde (nämlich im adäquaten Begreifen, welches mit dem Sein übereinkommt). Man hat die Definition des Attributs in einer Weise zu verstehen gesucht, die den Unterschied des Spinozismus vom Kantianismus verwischen würde, dass nämlich nur unser Verstand den Unterschied der Attribute setze und denselben in die Substanz hineintrage, wie unserm Auge eine an sich weisse Fläche blan oder grün erscheint, wenn sie von uns durch ein blaues oder grünes Glas betrachtet wird. Aber diese (subjectivistische) Auffassung stimmt nicht zu dem (objectivistischen) Gesamtcharakter der Doctrin des Spinoza und auch nicht zu seiner ausdrücklichen Aussage, dass die Substanz aus den Attributen bestehe (vgl. die Definition Gottes als *substantia constans infinitis attributis*, und Eth. I prop. IV, wo es heisst, dass die Attribute *extra intellectum* gegeben sind, sowie Eth. I, prop. IX und Ep. 27, wo gesagt wird, dass, je mehr Realität etwas habe, desto mehr Attribute ihm beizulegen seien). Die Attribute sind, wie wir annehmen müssen, realiter in der Substanz zwar nicht voneinander geschieden, aber doch verschieden, und unser Verstand erkennt nur die an sich bestehende Verschiedenheit an; das Dasein unseres Verstandes setzt ja selbst bereits das Dasein des Attributes *cogitatio* und die reale Unterschiedenheit desselben von der *extensio* voraus. Nur die Isolirung des einzelnen Attributes, die Heraushebung desselben aus der an sich ungeschiedenen Einheit aller Attribute zum Behuf gesonderter Betrachtung (daher das „*quatenus consideratur*“) ist etwas bloss durch uns Vollzogenes. Was zu der subjectivistischen Auffassung der Attribute Anlass geben kann, ist im Sinne des Spinoza auf verschiedene zusammengehörige Momente im Objecte selbst, woran sich nur eine entsprechende Verschiedenheit in unserer subjectiven Auffassung knüpfen, zu beziehen. Diese drücken jedoch sämmtlich (gleich verschiedenen Definitionen des Kreises etc.) das ganze Object aus, weil sie mit allen übrigen untrennbar zusammenhängen (wie besonders Spinozas Vergleich der Attribute mit der Glätte und der Weisse Einer Fläche, oder mit Israel, dem Gotteskämpfer, und Jacob, dem Ergreifer der Ferse seines Bruders, dieses Verhältniss bekundet, s. Epist. 27, vgl. Trendelenburg, hist. Beitr. III, S. 368). Die Substanz ist die Gesamtheit der Attribute selbst, die Modi dagegen sind ein Anderes, Secundäres, weshalb Spinoza auch sagen kann (im Corollar zur Propos. VI), es existire nichts als Substanz und Affectionen, nicht als ob die Attribute nicht Existenz hätten und erst durch unsern Verstand geschaffen würden, oder als ob sie nicht realiter voneinander verschieden wären, sondern weil ihre Existenz durch die Erwähnung der Substanz bereits mitbezeichnet ist. Nicht als ein Positives kommen die Modi zu der Substanz hinzu, sondern sie bilden blosser Einschränkungen, Determinationen und daher Negationen („*omnis determinatio*“, sagt Spinoza, „*est negatio*“), wie ein jeder mathematische Körper vermöge seiner Begrenztheit eine Determination der unendlichen Ausdehnung (eine Negation des ausser ihm Liegenden) ist. Die Modi oder Affectionen sind nicht Bestandtheile der Substanz; die Substanz ist ihrer Natur nach früher als ihre Affectionen (nach Propos. I, die unmittelbar aus den Definitionen abgeleitet wird) und muss, um der Wahrheit gemäss betrachtet zu werden, ohne die Affectionen und in sich (Demonstr. zu Propos. V: *depositis affectionibus et in se considerata*) betrachtet werden. Hiernach kann Spinoza unter der Substanz nicht ein concretes Ding verstehen, da ja dieses niemals ohne alle individuellen Bestimmtheiten (die doch Spinoza zu den Affectionen rechnet) bestehen kann und nicht „*depositis affectionibus*“ wahrhaft oder seiner wirk-

lichen Existenz gemäss betrachtet wird. Unter der Substanz kann bei ihm nur das durch den abstractesten Begriff (des Seins) Gedachte zu verstehen sein, dem er aber Existenz zuschreibt, die freilich von dem Sein nicht wohl getrennt werden kann.*)

Die sechste Definition lautet: Unter Gott verstehe ich das unbedingt unendliche Wesen, d. h. die Substanz, welche aus unendlichen Attributen besteht, von denen ein jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt (per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit). Der Ausdruck absolute infinitum wird in der beigelegten Explicatio durch den Gegensatz zu in suo genere infinitum erläutert; was nur in seiner Art unbegrenzt oder unendlich ist, ist dies nicht hinsichtlich aller möglichen Attribute, das absolut Unendliche aber in Betracht aller Attribute.***) Was unter diesen unendlichen (der Zahl nach) Attributen zu verstehen sei, das macht Spinoza nicht klar.

*) Bei der Bestimmung des Unterschiedes zwischen der Substanz und den Affectionen verkennt Spinoza die Bildlichkeit der von ihm gebrauchten Ausdrücke: in se esse, in alio esse, und die Unfähigkeit derselben zu Kriterien des entwerder attributiven oder Modus-Charakters irgend welcher Elemente eines Objectes zu dienen. Warum die Attribute nicht in der Substanz seien, die aus ihnen besteht, wird nicht klar. Bei fortschreitender Determination des abstracten Begriffes des Seins wird ganz in gleicher Weise von dem Abstractesten zu dem minder Abstracten, wie von diesem zu dem Individuellen (d. h. von der Substanz zu den Attributen, wie von diesen zu den Modis) herabgestiegen, so dass das „inesse“, wenn einmal der logische Vorgang hypostasirt wird, ebenso wohl von den Attributen in ihrer Beziehung zur Substanz, wie von den Modis gelten müsste. Oder auch von beiden Verhältnissen gleich wenig. Das inesse (*ἔννεσθαι*) ist allerdings auch eine aristotelische Bezeichnung, aber sie hat bei Aristoteles ihren guten Sinn, da diesem die Substanzen, denen vorzugsweise der Name Substanz zukomme (die *πρώται οὐσίαι*) die Einzeldinge sind, in welchen solches ist, was sich von ihnen aussagen lässt; von den Einzeldingen kann nicht gesagt werden, dass sie „depositis affectionibus“ (also nach Abstraction z. B. von Figur und Begrenztheit unter blosser Festhaltung des Attributs der Ausdehnung und nach Abstraction von Allem, was ein denkendes Wesen von anderen unterscheidet, unter blosser Festhaltung des Attributs des Denkens) „vere“, d. h. nach ihrem wirklichen Sein betrachtet werden; dies Letztere setzt jene andere Bedeutung der Substanz und des Substantiellen voraus, wonach darunter die essentia und das Essentielle (Wesentliche) verstanden wird, was Aristoteles durch den Terminus *ἡ κατὰ λόγον οὐσία* bezeichnet und wovon er einerseits das *συμπερὶ πᾶσι κατ' αὐτό* (das „Attribut“ im Sinne der Aristoteliker), andererseits das *συμπερὶ πᾶσι κατ' ἕνα* (das „Accidentielle“) unterscheidet. Es bedarf einer schwierigen Untersuchung, um den Unterschied des Substantiellen als des Wesentlichen von dem Unwesentlichen durch allgemeine Kriterien festzustellen; Spinoza führt diese (allerdings auch von den Aristotelikern nicht gründlich in Angriff genommene, sondern durch Anlehnung an grammatische Unterschiede eludirt) Untersuchung nicht, sondern ersetzt sie durch Beibehaltung der nur bei jener ersten Bedeutung von „Substanz“, welche nicht die von ihm festgehaltene ist, einigermaßen zutreffenden Ausdrücke: „in se — in alio esse“, und diese Unkritik hat dann nothwendigerweise eine totale Verwirrung zur Folge. Die erste Bedeutung von „Substanz“ wird thatsächlich aufgegeben, obschon die Fassung der Definition an sie zu denken veranlasst; die zweite wird corruptirt, indem nur solches als der Substanz angehörend gilt, worin das „Darinsein“ einen wirklichen Sinn hat (d. h. die Ausdehnung) oder wobei es sich zur Noth deuten lässt (d. h. die cogitatio), alles Uebrige aber (z. B. das, was dem Quadrat wesentlich ist, um Quadrat zu sein, dem Menschen, um Mensch zu sein etc.) als unwesentlich zu den Affectionen oder Modis gerechnet wird.

**) Mit dieser Definition „Gottes“ ist es Spinoza, der dieselbe mittelst des Begriffes „essentia involvens existentiam“ durch den ontologischen Beweis zu realer Gültigkeit erheben kann, nicht schwer, alles factisch Vorhandene in die Einheit der Substanz hineinzuziehen, wobei jedoch selbstverständlich, wie bei allen seinen

Die siebente Definition ist die der Freiheit. Dasjenige heisst frei, was aus der blossen Nothwendigkeit seiner Natur existirt und von sich allein zum Handeln bestimmt wird; nothwendig aber oder vielmehr gezwungen, was von einem Andern bestimmt wird zum Existiren und Handeln in einer festen und bestimmten Weise (ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur. *Necessaria autem vel potius coacta quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione*).*)

Die achte Definition knüpft den Begriff der Ewigkeit an den ontologischen Beweis. Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, soweit sie vorgestellt wird als nothwendig folgend aus der blossen Definition des ewigen Gegenstandes (per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quateus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur).

Den acht Definitionen lässt Spinoza sieben Axiome nachfolgen.

Paralogismen, ihm keineswegs irgend eine sophistische Absicht, sondern nur eine unbewusste Selbsttäuschung zur Last zu legen ist. Dass „Gott“ als „Substanz“ doch zugleich auch „ens“ genannt wird, ist ein irreführender Ausdruck, der die der spinozistischen Definition der Substanz widerstreitende Vorstellung einer concreten Existenz nahelegt. Entweder existirt ein Gott im Sinne des religiösen Bewusstseins als ein persönliches Wesen, oder er existirt nicht; in keinem Falle ist das Wort „Gott“ unzulässig und am wenigsten auf etwas so ganz Heterogenes, wie die „Substanz“ (weit eher wäre eine pantheistische Umdeutung auf Ideelles, wie Wahrheit, Freiheit, sittliche Vollkommenheit, zulässig). Existirt ein persönliches Wesen als Welteschöpfer mit absoluter Macht, Weisheit und Güte, so ist der Theismus gerechtfertigt; existirt kein solches Wesen, so ist es eine Pflicht der Ehrlichkeit, entweder den Atheismus zu bekennen, die Gottesvorstellung nur als Dichtung zuzulassen und wissenschaftlich etwa durch den Begriff der ewigen Weltordnung zu ersetzen, oder auf theologische Fragen überhaupt nicht anders als historisch einzugehen. Die spinozistische Umdeutung religiöser Termini aber ist irreführend, obschon theils durch die damals herrschende Intoleranz, die in dem Atheismus ein „Verbrechen“ fand und Dogmen durch Strafgesetze schützte, theils und zumeist durch die Macht, welche die altgewohnte Vorstellung über Sp. selbst behauptete, erklärbar und entschuldbar. Welche Trübungen des Denkens und der Gesinnung aus solcher Umdeutung der Worte entstehen, zeigt die Geschichte des deutschen Spinozismus nach dem leidigen fichteschen Atheismusstreit, z. B. die Umdeutung der kirchlichen Dreieinigkeitslehre auf die hegelsche Dialektik, mit der seltsamen Behauptung, dass die Momente dieser Dialektik dem Inhalte nach mit den durch das religiöse Bewusstsein vorgestellten göttlichen Personen identisch und nur der Form nach davon verschieden seien.

*) Der erste Theil der Definition der res libera involvrt denselben Irrthum, wie der positive Gebrauch des Ausdrucks causa sui, nämlich die Verwechslung der Ursachlosigkeit des Ewigen und Primitiven mit einem Verursachtsein durch sich selbst, einer durch die eigene Natur (als ob diese — sei es auch unzeitlich — realiter der Existenz vorhergehen könnte) gesetzten Existenz. Der zweite Theil derselben kommt eher zum Ziele, weil sich die Freiheit in der That auf das Handeln und nicht auf das Eintreten in die Existenz bezieht, rückt aber das in dem gesammten Kreis der Erfahrung allein vorliegende Verhältniss aus den Augen, dass jedes Geschehen auf einem Zusammenwirken mehrerer Factoren beruht und dass es sich bei der Freiheit nur um das Verhältniss des inneren Factors zu dem äusseren handelt. Die Definitionen der Nothwendigkeit und des Zwanges aber hätten voneinander gesondert und nicht durch ein „vel potius“ amalgamirt werden sollen. Mit Recht findet übrigens Spinoza den eigentlichen Gegensatz der Freiheit nicht in der Nothwendigkeit überhaupt, sondern nur in einer bestimmten Art der Nothwendigkeit, nämlich dem Zwange, der als die nicht aus dem Wesen selbst, sondern aus irgend etwas dem Wesen Fremden (mag dies nun immer noch dem Innern angehören oder der Aussenwelt) herfließende und das aus dem Wesen selbst hervorgehende Streben überwältigende (und den Wunsch vereitelnde) Nothwendigkeit zu definiren ist.

Das erste Axiom lautet: Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem Andern (*omnia, quae sunt, vel in se vel in alio sunt*).*)

Das zweite Axiom lautet: Was nicht durch ein Anderes begriffen werden kann, muss durch sich begriffen werden (*id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet*).**)

Das dritte Axiom lautet: Aus einer gegebenen bestimmten Ursache folgt nothwendig eine Wirkung, und umgekehrt, wenn es keine bestimmte Ursache giebt, so ist es unmöglich, dass eine Wirkung folge (*ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra: si nulla datur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur*).***)

Das vierte Axiom lautet: Die Kenntniss der Wirkung hängt von der Kenntniss der Ursache ab und schliesst sie ein (*effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit*), indem nur in subjectiver Wendung (in Bezug auf unsere Erkenntniss) das ausgesprochen wird, was das vorangehende Axiom objectiv anspricht.

Das fünfte Axiom besagt: Dinge, die nichts miteinander gemein haben, können auch durch sich gegenseitig nicht erkannt werden, oder die Vorstellung des einen schliesst nicht die Vorstellung des anderen in sich (*quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit*), woraus in Verbindung mit den vorangehenden Axiomen (in Propos. III) gefolgert wird, dass, wenn zwei Dinge nichts miteinander gemein haben, das eine nicht die Ursache des andern sein könne.†)

Im sechsten Axiom sagt Spinoza: Die wahre Vorstellung muss mit dem vorgestellten Object übereinkommen (*idea vera debet eum suo ideato convenire*).††)

*) Durch dieses Axiom im Verein mit der dritten und fünften Definition wird (in der Demonstration zum vierten und im Corollar zum sechsten Lehrsatz) die Annahme begründet, dass es in Wirklichkeit nichts gebe, als Substanzen und deren Affectionen.

**) Hierbei ist ein Zweifaches ausser Acht gelassen: 1) dass, sofern das Begreifen auf den Causalnexus geht, jedes Causalverhältniss aber auf einer Beziehung zwischen zwei oder mehreren Elementen beruht, nicht sowohl das „Entweder — oder“, das *concupi per aliud* oder *concupi per se*, als vielmehr das „Sowohl — als auch“ sachgemäss war, das Begriffenwerden aus der Beziehung des Einen zum Andern, indem nur je nach der Verschiedenheit des Falles auf das Eine oder Andere das grössere Gewicht fällt; 2) dass nicht ohne Weiteres die Begrifflichkeit von Allem vorausgesetzt werden darf, sondern in Frage zu stellen ist, ob es Schranken unserer Erkenntniss gebe, welche Frage wiederum sich in die (kautische) Frage nach etwaignen absoluten Schranken der menschlichen Erkenntniss und die für die jedesmalige Bestimmung der nächsten wissenschaftlichen Aufgaben maassgebende Frage nach der zur Zeit bestehenden Grenze der Begrifflichkeit und den nächstnothwendigen Schritten zur Erweiterung dieser Grenze gliedert.

***) Dieses Axiom ist nur dann richtig, wenn der Begriff der Ursache richtig gefasst und die Ursache nicht als etwas Einfaches gedacht wird.

†) Bei diesem Satze gelten wiederum die obigen Bemerkungen über das Causalitätsverhältniss. Dass das Causalverhältniss etwas Gemeinsames voraussetze, sucht Spinoza (wohl mit Recht) in dem vierten seiner Briefe auch durch die Bemerkung zu begründen, dass andererseits die Wirkung Alles, was sie habe, aus nichts haben müsse.

††) Es hätte hier keines Axioms bedurft, sondern nur einer Definition der Wahrheit. Allerdings ist die Wahrheit im eigentlichen, theoretischen Sinne dieses Wortes die Uebereinstimmung zwischen dem Gedanken und derjenigen Wirklichkeit, auf welche der Gedanke gerichtet ist. Aber sie ist dies nur bei einem Gedanken, der die Voraussetzung, dass solche Uebereinstimmung bestehe, involvirt; daher ist nicht die vereinzelte Vorstellung (*idea*) wahr oder falsch,

Das siebente und letzte Axiom lautet: Alles, was als nicht existierend vorgestellt werden kann, dessen Wesen schliesst nicht die Existenz in sich (*quidquid ut non existens potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam*).

An die Definitionen und Axiome schliessen sich die Lehrsätze (propositiones) an.

Die *propositio prima*, aus den Definitionen III und V unmittelbar gefolgert, lautet: Die Substanz ist früher als ihre Affectionen. Der zweite Lehrsatz besagt, dass zwei Substanzen, deren Attribute verschieden seien, nichts miteinander gemein haben, was aus der Definition der Substanz abgeleitet wird.*) Daraus wird gefolgert, dass eine Substanz nicht Ursache einer Substanz mit einem von dem ihrigen verschiedenen Attribute sein könne; Spinoza behauptet aber ferner (in *Propos. V*), es gebe nicht zwei oder mehrere Substanzen mit dem nämlichen Attribut (weil ihm, wie oben bemerkt, die Substanz mit ihren Attributen identisch, also für alle Individuen derselben Art die Substanz die nämliche ist), so dass auch nicht eine Substanz Ursache einer anderen Substanz mit einem dem ihrigen gleichen Attribut sein kann; also, schliesst er, kann eine Substanz überhaupt nicht Ursache einer anderen Substanz sein (*Propos. VI*). Eine Substanz kann nicht von einer anderen Substanz, und daher, da es nichts Anderes als Substanzen und deren Affectionen giebt, überhaupt nicht von irgend etwas Anderem hervorgebracht werden (*Corollar zur Propos. VI*). Da eine Substanz nicht von einer andern hervorgebracht werden kann, so muss sie, sagt Spinoza (in der *Demonstratio zur Propos. VII*), Ursache ihrer selbst sein, d. h. nach der ersten Definition, ihr Wesen (*essentia*) involvirt ihr Sein (*existentia*), oder es gehört die Existenz zu ihrer Natur (*Propos. VII: ad naturam substantiae pertinet existere*).

Der für die *Propos. VIII*: Jede Substanz ist nothwendig unendlich, geführte Beweis stützt sich auf die Einzigkeit jeder Substanz von Einem Attribute.**)

sondern nur die Verbindung von Vorstellungen zu einem Urtheil (einer Aussage): wenn eine Vorstellung nicht in irgend eine Behauptung eingeht, so besteht nicht (oder doch nur implicite, nicht explicite) das Verhältniss der Wahrheit oder Falschheit. Diese richtige Bemerkung des Aristoteles hat Spinoza hier unbeachtet gelassen.

*) Diese Argumentation trifft nur bei totaler Verschiedenheit der Attribute zu, nicht unter der Voraussetzung, die Spinoza nicht zulässt, dass verschiedene Attribute generisch gleich und nur spezifisch verschieden seien.

**) Dieser Beweis ist ein Scheinbeweis, weil die *Def. 2*, worauf er sich stützt, eine falsche Voraussetzung involvirt. Die Einzigkeit und Nichtbegrenzbarkeit durch einen Doppelgänger ihrer selbst (der nicht vorhanden sein kann) bestimmt nichts über die Grösse des Verbreitungskreises einer „Substanz“. Ist z. B. jeder Gedanke als solcher jedem andern Gedanken gleichartig, giebt es also nur Ein „Denken überhaupt“, so folgt daraus eine Unbegrenztheit und ein Allverbreitesein dieses Denkens ebenso wenig, wie daraus, dass jeder Adler an der Einen Adlernatur Theil hat (oder, um nach Analogie der Weise des Sp. zu reden, in der Adlernatur ist), gefolgert werden kann, dass die Adlernatur unbegrenzt und allverbreitet sei. Der von Sp. im ersten Schol. beigefügte kürzere Beweis, der sich auf die blosse *Propos. VII (ad naturam substantiae pertinet existere)* stützt, jede Substanz müsse unendlich sein, weil das Endliche in Wahrheit „*ex parte negatio*“ sei und das Unendliche „*absoluta affirmatio existentia alicujus naturae*“ (was mit dem Satze Spinozas: „*omnis determinatio est negatio*“ übereinkommt), involvirt eine *petitio principii*, indem die Unendlichkeit alles Primitiven schon vorausgesetzt werden muss, um die Endlichkeit als eine theilweise Negation dieser primitiven Realität bezeichnen zu dürfen; wer Atome oder endliche Monaden, oder wer etwa eine endliche Welt als primitiv annähme, wäre nicht genöthigt, den spinozistischen Satz zuzugeben, und könnte durch denselben nicht widerlegt werden. Es ist begreiflich, dass auf einen Leibniz Spinozas Argumente keinen günstigen Eindruck machten. (*Considerations sur la doctrine d'un Esprit universel* in Erdmanns Ausgabe der *philos. Schr.* S. 179.)

Aus der Definition des Attributs folgert Spinoza den neunten Lehrsatz: Je mehr Realität oder Sein jedes Ding hat, um so mehr Attribute kommen ihm zu, und aus derselben Definition im Verein mit der Definition der Substanz den zehnten Lehrsatz: Jedes Attribut einer Substanz muss durch sich vorgestellt werden.*)

Prop. XI: Gott oder die aus unendlich vielen Attributen bestehende Substanz, von denen jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, existirt nothwendig (weil in seiner Essentia das Sein liegt). Mit der aus der Definition gezogenen Argumentation für das Dasein der unendlichen Substanz, welche Spinoza als Demonstratio a priori bezeichnet, verbindet er (in ähnlicher Art wie Descartes) eine andere, auf die Thatsache unserer eigenen Existenz basirte Demonstration, durch die Gottes nothwendiges Dasein a posteriori erwiesen werde: Es können nicht bloss endliche Wesen existiren, denn sonst würden dieselben als nothwendige Wesen mächtiger als das absolut unendliche Wesen sein, da das posse non existere eine impotentia, das posse existere dagegen eine potentia ist.**)

*) Der letztere Lehrsatz steht freilich zu der Definition, Substanz sei das, was in sich sei und durch sich zu begreifen sei, in einem bedenklichen Verhältniss, da füglich gefolgert werden könnte, das Attribut müsse als per se concipiendum (welche Bestimmung zu dem in se esse bei Sp. nicht als ein zweites von dem ersten trembares Merkmal der Substanz hinzutritt, sondern gemäss der Congruenz von Denken und Sein wesentlich das Gleiche besagt) auch Substanz sein, oder jede Substanz könne nur Ein Attribut haben. Sp. weist in einem Scholion diese Folgerung als unzulässig ab, weil sie dem Inhalt des neunten Lehrsatzes widerstreiten würde, ohne dass es ihm jedoch gelänge, ihre formale Gültigkeit und Nothwendigkeit aufzuheben; der Unterschied zwischen Attribut und Substanz kann mit dem jedem Attribute zugeschriebenen per se concipi nicht zusammen bestehen, und bei dem neunten Lehrsatz ist die Voraussetzung selbst, dass eine Substanz mehr Realität und Sein, als die andere, haben könne, ungerechtfertigt geblieben. Entweder besteht das sog. Attribut für sich, so ist es eine Substanz; — oder es ist mit andern sog. Attributen von der Substanz zu prädiciren, so ist es in der Substanz und nur durch die Substanz zu denken, also nicht ein Attribut, sondern ein Modus. Consequenter als die Annahme einer Vielheit von Attributen möchte die Annahme des Bestehens Einer Substanz mit Einem Attribut oder auch vieler, vielleicht unendlich vieler Substanzen mit je einem Attribut (so dass Substanz und Attribut durchgängig identisch wären) sein, wo dann bei Substanzen keine Unterscheidung zwischen höherer und geringerer Realität, noch auch zwischen einem Unendlichsein in seiner Art und einem absoluten Unendlichsein zulässig wäre.

**) Dass in dieser letzteren Argumentation unsere (subjective) Ungewissheit über die Existenz oder Nichtexistenz mit einer Ohnmacht des Objects (dessen Existenz eben hiernit schon präsumirt wird) unkritisch verwechselt werde, leuchtet sofort ein. Spinoza hat hier wiederum, wie er pflegt, die (von dem Nominalismus und noch mehr von dem kantischen Criticismus hervorgehobene) Verschiedenheit des subjectiven und objectiven Elementes in unserer Erkenntniss ganz unbeachtet gelassen (nach der Weise des einseitigen „Realismus“ und des „Dogmaticismus“, obschon in andern Betracht Spinozas Doctrin auch nominalistische Elemente enthält, da er nicht die ganze tabula logica hypostasirt, sondern nur den abstractesten Begriff und die zunächst angrenzenden; es blieb Schelling vorbehalten, die Kluft zwischen der Substanz mit ihren Attributen und den Individuen durch die platonischen Ideen auszufüllen). Nachdem Spinoza seiner Definition, die alle Realität in „Gott“ hineinzieht, mittelst des ontologischen Paralogismus eine anscheinend objective Gültigkeit verschafft hat, folgt nunmehr gar leicht der Satz: es existire gar nichts Anderes als „Gott“ allein und die Modi, die in ihm sind.

Herder sagt in einem (bei Düntzer u. Herder, „aus Herders Nachlass“ II, 251—256. abgedruckten) Briefe an F. H. Jacobi, es sei das *πρῶτον ψεύδος* der Gegner Spinozas, dass sie dessen Gott, das grosse enu, entium, die in allen Er-

Die Substanz ist als solche untheilbar; denn unter einem Theil der Substanz würde nichts Anderes verstanden werden können, als eine begrenzte Substanz, was ein Widerspruch ist. Neben Gott existirt keine andere Substanz; denn jedes Attribut, wodurch eine Substanz bestimmt werden kann, fällt in Gott hinein, und es giebt nicht mehrere Substanzen mit dem nämlichen Attribute. Es ist nur Ein Gott; denn es kann nur Eine absolut unendliche Substanz existiren. Es gehören nicht nur alle Attribute Gott an (indem die Substanz aus den Attributen besteht), sondern es sind auch alle Modi als Affectionen der Substanz in Gott: quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest (Propos. XV). Ausführlich rechtfertigt Spinoza (im Scholion zur Propos. XV) die Mitaufnahme der Ausdehnung in das Wesen Gottes. Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt unendlich Vieles auf unendlich viele Weisen; Gott ist daher die wirkende Ursache (causa efficiens) alles dessen, was unter den unendlichen Intellect fallen kann, und zwar die schlechthin erste Ursache. („Ursache“ freilich nur in einem sehr uneigentlichen Sinne, da er niemals ohne Modi war, die in ihm sind.) Gott handelt nur nach den Gesetzen seiner Natur und von Niemandem gezwungen, also mit absoluter Freiheit, und er ist die einzige freie Ursache. Gott ist aller Dinge immanente („inbleibende“), nicht transcendente (in Anderes hinübergelende) Ursache. (Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens, Propos. XVIII; vgl. Epist. XII, ad Oldenburgiam: Deum omnium rerum causam immanentem, ut ajunt, non vero transcendentem statuo. Omnia, inquam, in Deo esse et in Deo moveri cum Paulo affirmo et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis, licet alio modo, et auderem etiam dicere, cum antiquis omnibus Hebraeis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis, conjicere licet.)*)

scheinungen ewig wirkende Ursache ihres Wesens, als einen abstracten Begriff ansehen, wie wir ihn uns formiren; das sei er aber nach Sp. nicht, sondern das allerreellste, thätigste Ens, das zu sich spreche: ich bin, der ich bin, und werde in allen Veränderungen meiner Erscheinung sein, was ich sein werde. Allerdings ist nach der Absicht Sp.'s der Begriff der Substanz nicht bloss eine subjective Abstraction; aber thatsächlich ist derselbe dies doch. Durch die Hypostasirung dieser Abstraction gelangt Sp. nicht wirklich zu der Erkenntniss eines realen göttlichen Wesens (so wenig, wie die Neuplatoniker durch ihre Hypostasirung von Abstractionen zur Erkenntniss wirklich existirender Götter gelangt sind). Das Sein in allem Dasein, das Denken in allen Gedanken, das Ausgedehntsein in allen Körpern ist nicht ein Ens, das zu sich sprechen, ein Bewusstsein um seine Unveränderlichkeit haben und Gegenstand der Verehrung und intellectuellen Liebe sein könnte.

Es würde über die Grenzen, innerhalb deren die Darstellung in diesem Grundriss sich bewegen muss, hinausführen, wenn durchgehends in gleicher Weise, wie bisher, die logischen Fehler, die zumeist bei den ersten, mitunter jedoch auch noch bei den späteren Schritten in der „Ethik“ von Sp. begangen werden, einzeln aufgezeigt werden sollten. Die bisherige Ausführlichkeit mag sich durch die Wichtigkeit einer genauen Erwägung der Fundamente der spinozistischen Doctrin und durch die verhältnissmässige Seltenheit einer ins Einzelne der Demonstrationen genau eingehenden Kritik rechtfertigen. Von nun an möge eine blossе Übersichts über den ferneren Gang der Gedankenentwicklung genügen.

*) Ueber die Unterscheidung der Arten der Ursachen bei Spinoza und bei holländischen scholastischen Logikern, wie Burgersdijk und Heereboord, an die er sich hierbei zunächst anschliesst, s. Trendelenburg histor. Beitr. III, S. 316 ff.; freilich ist eine über die aristotelische Unterscheidung der vier *αἰτιαί*: Stoff, Form, bewirkende Ursache, Zweck, hinausgehende Specificirung der causae (womit Aristoteles selbst schon durch Unterscheidung von Arten der Zwecke, auch von Arten der Ursachen, wie Rhet. I, 6, Gesundheit, Nahrungsmittel und Leibesübungen als „Ursachen“ unterschieden werden, namentlich von *αἰτιαί ἐννάοχμοισι* und *ἐκτός*, Metaph. IV, 1; 1013 a 19 u. XII, 4, 1070 b 22, begonnen hat) in der

Gottes Existenz ist mit seinem Wesen identisch. Alle seine Attribute sind unveränderlich. Alles, was aus der absoluten Natur irgend eines göttlichen Attributes folgt, ist gleichfalls ewig und unendlich. Das Wesen der von Gott hervorgerufenen Dinge involvirt nicht die Existenz; Gott ist die Ursache ihres Wesens, ihres Eintritts in die Existenz und ihres Beharrens in der Existenz. Die Einzelobjecte sind nichts Anderes, als Affectionen der Attribute Gottes oder Modi, durch welche Gottes Attribute auf eine bestimmte Weise ausgedrückt werden (Corollar zur Propos. XXV: *res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimentur*). Alles Geschehene, auch jeder Willensact, ist durch Gott determinirt. Alles Einzelne, das eine endliche und begrenzte Existenz hat, kann zur Existenz und zum Handeln nur mittelst einer endlichen Ursache und nicht unmittelbar durch Gott determinirt werden, da Gottes unmittelbare Wirksamkeit nur Unendliches und Ewiges schafft (wodurch nach spinozistischem Lehrbegriff das Wunder im Sinne eines unmittelbaren Eingreifens Gottes in den Naturzusammenhang ausgeschlossen wird), Gott, in seinen Attributen oder als freie Ursache betrachtet, wird von Spinoza (nach dem Vorgange theils von Scholastikern, welche Gott *natura naturans*, das geschaffene Dasein aber *natura naturata* nannten, theils und wohl zunächst von Giordano Bruno, s. übrigens H. Siebeck, Ueb. d. Entsteh. der termini *n. naturans* und *n. naturata*, A. f. G. d. Ph., III, S. 370—378) *natura naturans* genannt; unter *natura naturata* aber versteht Spinoza alles das, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder eines jeden der Attribute folgt, d. h. alle Modi der Attribute Gottes, sofern sie als Dinge, die in Gott sind und nicht ohne Gott sein noch begriffen werden können, betrachtet werden. Der Intellect, der im Unterschiede von der *absoluta cogitatio* ein bestimmter *modus cogitandi* ist, der von anderen Modis, wie *voluntas*, *cupiditas*, *amor*, verschieden ist, gehört sowohl als unendlicher, wie auch als endlicher Intellect zur *natura naturata*, nicht zur *natura naturans*. *Voluntas* und *intellectus* verhalten sich zur *cogitatio* so, wie *motus* und *quies* zur *extensio*. Der unendliche Intellect darf nur als die immanente Einheit, somit nicht als die Summe, sondern als das *Prins* der endlichen Intellecte gedacht werden, indem auch auf *intellectus* und *voluntas*, *quies* und *motus*, Spinozas Hypostasirung des Abstracten sich mitbezieht; aber im Unterschiede von der *Cogitatio absoluta* ist jener Intellect eine *explicite* oder *actuelle* Einheit; jeder *Intellectus* ist etwas *Actuelles*, eine *Intellectio*. Eth. V, prop. 40. schol.: „*Mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus est, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur et hic iterum ab alio et sic in infinitum, ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituent.*“ In dem *Tractatus de Deo etc.* nennt Spinoza den *Intellectus Dei infinitus* Gottes eingebornen Sohn, in welchem von Gott das Wesen aller Dinge in ewiger und unveränderlicher Weise erkannt werde; diese Doctrin ist die ihrerseits durch die philonische Logoslehre bedingte plotinische Lehre vom *νοῦς*, in welchem die Ideen seien. Eine jüdische Umbildung dieser plotinischen Lehre unter Mitaufnahme eines christlichen Elementes ist der Adam Cadmon, den die Kabbalisten den eingebornen Sohn Gottes und den Inbegriff der Ideen nennen; vielleicht hat Spinoza aus kabbalistischen Schriften jene Begriffe entnommen, ohne dass darum im Uebrigen seine Doctrin aus der Kabbala abgeleitet werden dürfte. Die „Himmelsporte“ des Rabbi Abraham Cohen Irija, der, aus Portugal ausgewandert, in Holland

Logica modernorum bei Petrus Hisp. u. A. zu finden, wo insbesondere „de causa materiali permanente“ und „de causa materiali transeunte“ gehandelt wird; jene behalte in der Wirkung ihr Wesen, wie das Eisen im Degen, diese verliere es, wie Getreide im Brot.

1631 starb, kann eine Vermittelung dafür gebildet haben (vgl. Sigwart a. a. O. S. 96 ff.). Die Dinge haben auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott geschaffen werden können, als sie geschaffen sind, da sie aus Gottes unveränderlicher Natur mit Nothwendigkeit gefolgt und nicht nach Willkür um bestimmter Zwecke willen hervorgebracht worden sind. Gottes Macht ist mit seinem Wesen identisch. Was in seiner Macht liegt, ist mit Nothwendigkeit. Nichts existirt, aus dessen Natur nicht irgend eine Wirkung folgte, da alles Existirende ein bestimmter Modus der wirksamen göttlichen Macht ist.

Im zweiten Theile seiner Ethik handelt Spinoza von dem Wesen und Ursprung des menschlichen Geistes (de natura et origine mentis). Er beginnt wiederum mit Definitionen und Axiomen. Den Körper definiert er als den Modus, der Gottes Wesen, sofern Gott als ein ausgedehntes Ding betrachtet werde, auf eine bestimmte Weise ausdrücke.*) Zum Wesen eines Dinges rechnet Spinoza das, mit dessen Setzung das Ding selbst nothwendig gesetzt wird, und mit dessen Aufhebung das Ding nothwendig aufgehoben wird, oder das, ohne welches das Ding und welches seinerseits ohne das Ding weder sein noch gedacht werden kann. Unter der Idee (die Spinoza nur im subjectiven Sinne nimmt) versteht er den Begriff (conceptus), den der Geist (mens) als denkendes Ding (res cogitans) bildet. Er will sich lieber des Ausdrucks conceptus, als perceptio, bedienen, weil conceptus eine Activität, perceptio aber eine Passivität des Geistes auszudrücken scheine (womit freilich die Beziehung auf die primitive Bedeutung von idea: Gestalt oder Form eines Gegenstandes, welche Bedeutung bei der Uebertragung auf das Wahrnehmungs-bild als die in das Bewusstsein aufgenommene Form eines Gegenstandes immer noch maassgebend blieb, völlig beseitigt wird, was Spinoza um so leichter ward, da ihn die Rücksicht auf den griechischen Sprachgebrauch nicht band). Unter der idea adaequata versteht Spinoza die Idee, welche alle inneren Merkmale einer wahren Idee habe (im Unterschiede von dem äusseren Merkmale, nämlich der *conventientia ideae cum suo ideato*). Unter der Dauer (*duratio*) versteht er die unbestimmte Continuation der Existenz. Die Realität identificirt er mit der Vollkommenheit. Unter den Einzelobjecten (*res singulares*) versteht er die endlichen Dinge. An diese Definitionen knüpfen sich Axiome und Postulate. Das erste Axiom besagt, dass das Wesen des Menschen nicht die nothwendige Existenz involvire. Dann folgen mehrere Erfahrungssätze unter der Benennung „Axiome“ nach. Der Mensch denkt. Durch die Vorstellung (*idea*) eines Objectes sind Liebe, Verlangen, überhaupt alle Modi des Denkens, bedingt; die Vorstellung aber kann ohne die übrigen Modi da sein. Wir werden mannigfacher Affectionen inne, die einen gewissen Körper treffen (*nos corpus quoddam multis modis affici sentimus*). Wir empfinden und percipiren keine anderen Einzelobjecte, als Körper und Modi des Denkens. An einer späteren Stelle folgen Erfahrungssätze, die den Körper betreffen, insbesondere über dessen Bestehen aus Theilen, die wiederum zusammengesetzt seien, und über seine Beziehung zu anderen Körpern, unter dem Namen „Postulate“. Unter den Lehrsätzen dieses Theiles sind die bemerkenswerthesten folgende: Gott ist eine *res cogitans* und eine *res extensa*; *cogitatio* und *extensio* sind Attribute Gottes. In Gott ist mit Nothwendigkeit eine Idee sowohl von seinem Wesen, als auch von Allen, was aus seinem Wesen mit Nothwendigkeit folgt. Alle einzelnen Gedanken haben Gott als denkendes Wesen, wie alle einzelnen Körper Gott als

*) Dieses „Ausdrücken“ (*exprimere*) ist nicht im bloss subjectiven Sinne zu nehmen, der nur der kantischen Doctrin entsprechen würde, nach welcher die Erscheinungsweisen der objectiven Realität auf den Formen unseres Bewusstseins beruhen; nach Sp.s Principien ist es im objectiven Sinne zu nehmen, der freilich auch nicht rein und klar durchführbar ist, s. unten.

ausgedehntes Wesen zur Ursache; die Ideen haben nicht die *Ideata* oder percipirten Dinge zur Ursache, und die Dinge haben nicht Gedanken zur Ursache. Aber es folgen auf dieselbe Weise und mit derselben Nothwendigkeit die vorgestellten Dinge aus ihrem Attribute der Ausdehnung, wie die Vorstellungen aus dem Attribute des Denkens. Die Ordnung und Verbindung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verbindung der Dinge (*Propos. VII: ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*); denn die Attribute, aus denen jene und diese mit Nothwendigkeit folgen, drücken das Wesen Einer Substanz aus. Was aus der unendlichen Natur Gottes in der äusseren Wirklichkeit (formaliter) folgt, das Alles folgt aus Gottes Idee in derselben Ordnung und Verbindung im Vorstellen (objective). Ein Modus der Ausdehnung und die Idee desselben sind *una eademque res, sed duobus modis expressa* (*Eth. II, 7, schol.*, wo Spinoza hinzufügt: *quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, Deum, Dei intellectum resque ab ipso intellecta unum et idem esse*; *Trendelenburg, hist. Beitr. III, S. 395*, vergleiche hierzu *Mos. Maimonides More Nevochin I, c. 68*; *Arist. de anima III, 4*; *Metaph. XII, 7* und 9). Daher sind auch alle „Individuen“, wenn auch in verschiedenen Graden, beseelt. Die Idee einer jeden Weise, wie der menschliche Körper von äusseren Körpern afficirt wird, muss zwar zumeist die Natur des menschlichen Körpers, daneben aber auch die Natur des äusseren, afficirenden Körpers in sich tragen, weil alle Weisen, wie ein Körper afficirt wird, zugleich aus der Natur des afficirten und des afficirenden Körpers folgen. Der menschliche Geist fasst daher die Natur sehr vieler Körper zugleich mit der Natur seines eigenen Körpers auf und kommt so überhaupt zur Vorstellung der jenseit seines Körpers liegenden Aussenwelt.*)

*) So richtig diese Theorie von Spinozas Grundvoraussetzungen aus entwickelt ist, so wenig wird doch durch die Fundamentalbegriffe der Grund der Nothwendigkeit der Uebereinstimmung zwischen den Modis des Denkens und der Ausdehnung wirklich klar, denn wie aus der Einheit der Substanz die Conformität in der Duplicität folge, bleibt unbestimmt. Entweder sind die Modi des Denkens von denen der Ausdehnung realiter verschieden; dann ist ihre Conformität durch das bloss Inhären in der nämlichen Substanz nicht erklärt. Oder sie sind bloss verschiedene Auffassungsweisen des nämlichen realen Modus, der an sich nur einer ist, uns aber zweifach erscheint; dann würde eben diese zweifache Auffassungsweise selbst unverständlich bleiben; denn es steht nicht neben der Einen, Alles in sich befassenden Substanz ein Anderes als das Auffassende, sondern in ihr müsste die Duplicität der Auffassung begründet sein, was doch schwerlich der Fall sein könnte, wenn in ihr nicht realiter die Modi des Denkens von denen der Auffassung verschieden sind. Spinoza hat die erste jener beiden möglichen Annahmen am entschiedensten in seiner früheren Zeit aufgestellt, als er noch eine Wechselwirkung zwischen Ausdehnung und Denken, insbesondere ein Bestimmwerden des Denkens durch äussere Einwirkungen, für möglich hielt (wie aus dem *Tractat. de Deo et hom. etc.* hervorgeht); er hat sich später, als er einen Causalnexus zwischen den Attributen nicht mehr annahm, durch die oben, S. 113 f., erörterten Sätze und Vergleiche der zweiten Annahme angenähert. Aber das Nebelhafte, das er älteren Doctrinen vorwirft, haftet in vollem Maasse seinem eigenen Ausdruck „*duobus modis expressa*“ an, der zwischen jenen beiden möglichen Annahmen in einer unklaren Mitte schwebt. Consequent durchgeführt, ergiebt die erste, falls kein Causalverhältniss zwischen den Attributen besteht, eine „prästabilierte Harmonie“ im leibnizschen Sinne, die zweite einen „transscendentalen Idealismus“ im kantischen Sinne. Der Consequenz gemäss, die Spinoza anerkennt (*Eth. II, propos. 13, schol: individua omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt*), müssen alle Dinge bis zu den Mineralien und Gasen herab an dem Attribute des Denkens, dem jeder einzelne Gedanke immanent sein soll, unmittelbar da, wo sie selbst realiter sind, theilhaben, und nicht bloss mittelst ihrer Bilder im menschlichen Hirn, wie auch von dem späten Grundgedanken aus G. Th. Fechner Pflanzenseelen, Gestirnseelen und eine Welt-

Vermöge der Nachwirkung der Eindrücke, die der Körper von aussen empfangen hat, können andere Körper, auch wenn sie nicht mehr gegenwärtig sind, immer noch so, als ob sie gegenwärtig wären, vorgestellt werden. Haben zwei Körper zugleich unsern Körper afficirt, und wird der eine derselben wieder vorgestellt, so muss wegen der Ordnung und Verkettung der Eindrücke, die unser Körper empfangen hat, mit dem einen jener Körper zugleich auch der andere Körper vorgestellt werden.

Mit dem Geiste ist eine Idee des Geistes (das Selbstbewusstsein) auf gleiche Weise geeinigt, wie der Geist mit dem Körper geeinigt ist. Die Idee des Geistes oder die Idee der Idee ist nichts Anderes als die Form der Idee, sofern diese als ein Modus des Denkens ohne Beziehung zu dem körperlichen Object betrachtet wird. Wer etwas weiss, weiss eben hierdurch auch, dass er es weiss. Der Geist erkennt sich selbst nur insofern, als er die Ideen der Affectionen des Körpers percipirt. Da die Theile des menschlichen Körpers sehr zusammengesetzte Individua sind, die zum Wesen des menschlichen Körpers nur in gewissem Betracht gehören, in andern Betracht aber durch den allgemeinen Naturzusammenhang bestimmt sind, so hat der menschliche Geist in sich nicht eine adäquate Kenntniss der seinen Körper bildenden Theile, noch weniger eine adäquate Kenntniss der Aussendinge, die er nur mittelst ihrer Wirkungen auf seinen Körper kennt, und auch die Kenntniss seiner selbst, die er vermöge der Idee der Idee einer jeglichen Affection des menschlichen Körpers besitzt, ist nicht adäquat. Alle Ideen sind wahr, sofern sie auf Gott bezogen werden; denn alle Ideen, die in Gott sind, kommen mit ihren Gegenständen vollkommen überein (*cum suis ideatis omnino conveniunt*). Jede Idee, die in uns als eine absolute oder adäquate Idee ist, ist wahr; denn jede derartige Idee ist in Gott, sofern derselbe das Wesen unseres Geistes ausmacht. Falschheit ist nichts Positives in den Ideen sondern besteht in einer gewissen, nicht absoluten Privation (*in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae sive mutilae et confusae involvant*). Dem Causalnexus sind die inadäquaten und verworrenen Ideen ebensowohl wie die adäquaten oder klaren und bestimmten Ideen unterworfen. Von dem, was dem menschlichen Körper und den Körpern, die ihn afficiren, gemeinsam und in allen Theilen gleichmässig ist, hat der menschliche Geist eine adäquate Vorstellung. Der Geist

seele annimmt. Bei solcher Allbeseelung aber, die als eine mannigfach abgestufte zu denken ist, bleibt unklar, in welchem Sinne und mit welchem Rechte die niederen Stufen, unter denen wohl nur die vegetativen und physikalischen Kräfte verstanden werden können, noch unter das Attribut des Denkens zu subsumiren seien, da doch sehr wesentliche Merkmale des uns allein unmittelbar bei uns selbst bekannten bewussten Denkens fehlen, und da zudem die (schopenhauerische) Subsumtion derselben unter den „Willen“, wiewohl sie von dem gleichen Einwurf getroffen wird, doch auch mindestens den gleichen Anspruch auf Gültigkeit erheben kann. — Unser Afficirtwerden ist ein Afficirtwerden unseres Körpers von aussen her; dieser Vorgang lässt sich nach mathematisch-mechanischen Gesetzen verstehen. Nun müsste consequentermassen diesem mechanischen Nexus, welcher dem Attribut der Ausdehnung angehört, ein Nexus, welcher dem Attribute des Denkens angehörte, parallel gehen, der unsern Geist mit andern Geistern verbinde, ein solcher aber ist nicht nachweisbar. Demgemäss lässt sich der Parallelismus nicht durchführen; Spinoza kommt hier unwillkürlich auf die von ihm principiell abgewiesene Annahme einer Einwirkung von Modis der Ausdehnung auf Modi des Denkens zurück. Die durch Spinozas Princip geforderte Gleichmässigkeit zwischen den Beziehungen der Modi in beiden Attributen bleibt unerreicht; die mechanische Betrachtung (unter dem „Attribut der Ausdehnung“) muss bei der Erklärung des Affectionsprocesses eine dem Princip widerstrebende Prävalenz gewinnen, wogegen umgekehrt in der Lehre von der Herrschaft des Gedankens über den Affect die mechanische Parallele fehlt.

ist um so fähiger, viele adäquate Vorstellungen zu bilden, je mehr mit anderen Körpern Gemeinsames sein Körper hat; Vorstellungen, die aus adäquaten folgen, sind auch selbst adäquat. Näher unterscheidet Spinoza drei Arten von Erkenntnissen. Unter der Erkenntniß der ersten Art, die er *opinio* oder *imaginatio* nennt, versteht er die Bildung von Perceptionen und daraus abgeleiteten allgemeinen Vorstellungen theils aus Sinneseindrücken durch ungeordnete Erfahrung (*experientia vaga*), theils aus Zeichen, insbesondere Worten, welche mittelst der Erinnerung *Imaginationen* hervorrufen. Die zweite Erkenntnißart, von Spinoza *ratio* genannt, liegt in den adäquaten Ideen von Eigenthümlichkeiten der Dinge oder den *notiones communes*. Die dritte und höchste Art der Erkenntniß ist die *scientia intuitiva*, die der Intellect von Gott besitzt. Sie schreitet (wie Spinoza lehrt, indem er die Deduction aus den Principien dem die Principien erkennenden *νοῦς* mit vindicirt, wodurch aber der Unterschied von der *ratio* unklar wird) von der adäquaten Idee des Wesens einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntniß des Wesens der Dinge fort. Die Erkenntniß der ersten Art ist die einzige Quelle der Täuschung, die der zweiten und dritten lehrt uns das Wahre von dem Falschen unterscheiden. Wer eine wahre Idee hat, ist zugleich der Wahrheit derselben gewiss. *Sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est.* Unser Geist ist, sofern er die Dinge wahrhaft erkennt, ein Theil des unendlichen göttlichen Intellects (*pars est infiniti Dei intellectus*), und es müssen daher seine klaren und bestimmten Ideen ebenso nothwendig wahr sein, wie die Ideen Gottes. Die *Ratio* betrachtet die Dinge, weil sie dieselben, so wie sie wirklich sind, betrachtet, nicht als zufällig, sondern als nothwendig; nur die *Imaginatio* stellt dieselben als zufällig dar, sofern Erinnerungen an verschiedenartige Fälle verschiedene Vorstellungen in uns hervortreten lassen, und unsere Erwartung schwankt. Die *Ratio* fasst die Dinge „*sub quadam aeternitatis specie*“ auf, weil die Nothwendigkeit der Dinge die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes ist. Ebenso ist die Erkenntniß der dritten Stufe ein Erkennen unter der Form der Ewigkeit. Die *Ratio* erkennt die Wesenheiten der Dinge in ihren einzelnen ihnen mit allen Dingen gemeinsamen Eigenschaften; sie erkennt diese ewigen Eigenschaften als in Gottes Wesen ruhend. Diese Erkenntniß heisst demnach auch eine universelle, und sie giebt als Wahrheiten allgemeine Begriffe. Sie ist offenbar die demonstrierende Art, deren sich Spinoza in seinem System der Ethik selbst bedient. Bei der *scientia intuitiva* dagegen schaut man das Wesen jedes Einzeldings als in dem ewigen Wesen Gottes mit Nothwendigkeit gegründet. Spinoza sagt selbst, dass er nur sehr wenig Dinge auf diese dritte Art eingesehen habe. Es ist übrigens der Unterschied zwischen der zweiten und dritten Art der Erkenntniß von Spinoza nicht zur vollen Klarheit erhoben. Im menschlichen Geiste giebt es, da derselbe „*certus et determinatus modus cogitandi*“ ist, keine absolute Willensfreiheit; der Wille, Ideen zu bejahen oder zu verneinen, ist nicht ein ursachloses Belieben, sondern an die Vorstellung selbst gebunden, und wie die einzelnen Willensacte und Vorstellungen, so sind auch Wille und Intellect, die bloße Abstractionen und nichts Reales ausser den einzelnen Acten sind, miteinander identisch. (Die cartesianische Erklärung des Irrthums aus einer über das beschränkte Vorstellen übergreifenden unbeschränkten Willensfreiheit wird hierdurch aufgehoben.)

Der dritte Theil der Ethik handelt von dem Ursprung und Wesen der Affecte. Um eine Ethik zu schreiben, müsse man, meint Sp., vor allen Dingen die Leidenschaften erklären können. Denn ohne dies sei die menschliche Natur nicht zu verstehen. Nun sei die menschliche Natur aber nicht ein besonderer Staat im Staat und nicht eigenen Gesetzen unterworfen, und so könne man nur durch An-

wendung der allgemeinen Gesetze und Regeln der Natur einen Gegenstand derselben erkennen. Demnach müssten auch die Affecte ebenso behandelt werden wie Körper, Linien und Flächen, und sie ergäben sich aus derselben Nothwendigkeit der Natur, wie alles Andere. Unter dem Affect versteht Spinoza solche Affectionen des Körpers, durch welche seine Fähigkeit, zu handeln, vermehrt oder vermindert, gefördert oder eingeschränkt wird, und zugleich die Ideen dieser Affectionen. Was die Macht unseres Körpers, zu wirken, vermehrt oder vermindert, dessen Vorstellung vermehrt oder vermindert die Denkkraft unseres Geistes. Der Uebergang des Geistes zu grösserer oder geringerer Vollkommenheit begründet die Affecte Freude und Traurigkeit; jene ist der leidende Zustand, in welchem die Seele zu grösserer Vollkommenheit übergeht (*passio, qua mens ad majorem transit perfectionem*), diese der leidende Zustand, in welchem die Seele zu geringerer Vollkommenheit übergeht (*passio, qua mens ad minorem transit perfectionem*). Die Begierde oder das Verlangen (*cupiditas*) ist der bewusste Trieb, *appetitus cum ejusdem conscientia*; der Trieb aber ist *ipsa hominis essentia, quatenus determinata est ad ea agendum, quae ipsius conservationi inserviunt*. Jedes Ding sucht in seinem Sein zu beharren (*inaequaque res in suo esse perseverare conatur, Eth. III. Prop. VI*). Dieses Streben bildet das wirkliche Wesen eines Dinges, und soweit es ihm mit Erfolg nachkommt, hat das Individuum Macht und Tugend. Der ganze Organismus, auch der des Menschen, geht auf die Erhaltung und Förderung des eigenen Daseins, und auf diesem Satze baut sich das Weitere in der Ethik bei Sp. auf, indem sich aus dieser Begierde die Leidenschaften als nothwendige Folgen herleiten lassen. Diese Begierde wird entweder befriedigt oder gehemmt; wir vervollkommen entweder unser Dasein oder setzen es herab, und das Bewusstsein des ersteren ist Freude, des letzteren Traurigkeit. Diese drei Affecte: *cupiditas, laetitia, tristitia* (und nicht die sämmtlichen sechs von Descartes als unreducirbar angenommenen Affecte: Bewunderung, Liebe, Hass, Verlangen, Freude und Tranrigkeit), gelten dem Spinoza als die primären Affecte; alle anderen leitet er aus denselben ab. Die Liebe z. B. ist Freude, begleitet von der Vorstellung der äusseren Ursache (*amor est laetitia concomitante idea causae externae*), der Hass ist Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung der äusseren Ursache (*tristitia concomitante idea causae externae*); die Hoffnung ist *inconstans laetitia, orta ex imagine rei futurae vel praeteritae, de cuius eventu dubitamus*, die Furcht *inconstans tristitia ex rei dubiae imagine orta*. Die *admiratio* wird von Spinoza defnirt als *rei alicujus imaginatio, in qua mens defixa propterea manet, quia haec singularis imaginatio nullam cum reliquis habet connexionem, der contemptus als rei alicujus imaginatio, quae mentem adeo parum tangit, ut ipsa mens ex rei praesentia magis moveatur ad ea imaginandum, quae in ipsa re non sunt, quam quae in ipsa sunt*; beide aber lässt Spinoza nicht als eigentliche Affecte gelten.

Aus der Natur der Affecte leitet Spinoza die Gesetze derselben ab, die gerade so unumstösslich sind, wie die Gesetze der Mechanik. Die Seele liebt das, was ihre Kraft, zu handeln, vermehrt; sie betrübt sich über die Zerstörung, frent sich über die Erhaltung desselben. Sie frent sich über die Zerstörung dessen, was sie hasst; doch ist dieses Gefühl mit der Traurigkeit untermischt, welche sich nothwendig an die Zerstörung des uns Aehnlichen knüpft. Wir hassen den, der das von uns Gehasste erfreut; wir lieben den, der es betrübt. Das Mitleid ruht auf demselben Fundament, wie der Neid etc. Ausser den Arten der Freude und des Begehrens, welche Passionen sind, giebt es andere Affecte der Freude und des Begehrens, die auf uns, sofern wir handeln, sich beziehen, also Actionen sind; Affecte der Traurigkeit aber sind niemals Actionen. Alle

Actionen, die aus Affecten folgen, welche auf den Geist als intelligentes Wesen bezogen sind, subsumirt Spinoza unter den Begriff fortitudo und theilt die fortitudo in animositas und generositas ein; jene sei das Streben, das eigene Sein vernunftgemäss zu wahren, diese das Streben, vernunftgemäss die andern Menschen zu unterstützen und sich zu Freunden zu machen. Im Allgemeinen bemerkt Spinoza, die Namen der Affecte seien mehr ex eorum vulgari usu als auf Grund genauer Kenntniss derselben erfunden worden.*) Uebrigens ist die Affectenlehre Spinozas wahrscheinlich beeinflusst durch die Stoiker, deren Lehre nach Lipsius u. A. damals in der gelehrten Welt sicherlich allgemeiner bekannt war.

Der vierte Theil der Ethik handelt von der menschlichen Knechtschaft (de servitute humana), worunter Spinoza die menschliche Impotenz in der Lenkung und Einschränkung der Affecte versteht. Der den Affecten unterworfenen Mensch ist nicht in seiner Macht, sondern in der Macht der äusseren Umstände oder des Geschickes (fortuna) und oft genöthigt, während er das Bessere sieht, das Schlechtere zu vollziehen. Die Betrachtungen dieses Theiles ruhen besonders auf den Definitionen des Guten und des Uebels. Unter Gut versteht Sp. das, wovon wir sicher wissen, dass es uns nützlich sei, unter Uebel, wovon wir sicher wissen, dass es uns daran hindert, eines Guten theilhaftig zu werden (per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile, per malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus boni alicujus simus compotes). Das utile aber bestimmt Spinoza als Mittel, um das Ideal der menschlichen Natur, das wir uns vorsezen, mehr und mehr zu erreichen. Die Begriffe bonum und malum bezeichnen nicht etwas Absolutes, das in den Dingen wäre, sofern dieselben an und für sich betrachtet werden, sondern sind relative Begriffe, die sich aus der Reflexion auf die Beziehung der Dinge zueinander ergeben. S. auch den Anhang zu dem I. Buch der Ethik, wo es heisst: Nachdem die Menschen sich davon überzeugt hatten, dass Alles, was geschehe, ihretwegen geschehe, so mussten sie überall das für das Vorzüglichste halten, was ihnen das Nützlichste war, und alles das am höchsten schätzen, von dem sie am angenehmsten berührt wurden. Daraus bildeten sich die Begriffe, nach welchen sie die Natur der Dinge erklärten als: Gut, Schlecht, Ordnung, Unordnung, Warm, Kalt, Schönheit, Hässlichkeit u. s. w. Aus dem Axiome: es giebt nichts Einzelnes in der Natur, das nicht durch ein Anderes an Kraft übertroffen würde, folgt, dass der Mensch, der als Einzelwesen ein Theil der gesammten Natur, und dessen Macht ein endlicher Theil der unendlichen Macht Gottes oder der Natur ist, nothwendig

*) Bei einigen dieser Definitionen, z. B. bei der die Rücksicht auf das Gefühl des Andern nicht in sich schliessenden Definition der Liebe (während Spinoza die Misericordia als die Freude aus dem Wohl des Andern und die Trauer wegen des Leids des Andern definiert), kann man zweifeln, ob sie „analytisch“, d. h. durch Zergliederung des im allgemeinen Bewusstsein gegebenen Begriffs und dem allgemeinen Sprachgebrauche gemäss, oder „synthetisch“, d. h. durch freie Verknüpfung irgend eines nach dem Bedürfniss des Systems gestalteten Begriffs mit einem gegebenen Namen, gebildet seien, und ob im letzteren Falle nicht mitunter solches, was nur im Sinne dieser Definitionen gelte, auf die durch den Sprachgebrauch an die gleichen Worte geknüpften Begriffe paralogistisch übertragen worden sei. Doch liegt unlenkbar in der aufmerksamsten und freisinnigen Erforschung des Wesens der Affecte und ihrer gegenseitigen Verhältnisse ein grosses Verdienst des spinozistischen Werkes. Johannes Müller hat in seine „Physiologie des Menschen“ (Bd. II, Coblenz 1840, S. 543—548) die Hauptsätze des dritten Theiles der „Ethik“ unter dem Titel: „Lehrsätze von Spinoza über die Statik der Gemüthsbewegungen“ aufgenommen, mit dem (Spinozas eigener Lehre gemässen) Bemerkung, dass diese Statik bloss insofern ein nothwendiges Gesetz ausspreche, als der Mensch allein von Leidenschaften bewegt gedacht werden könne, dass sie dagegen durch die Vernunft des Menschen modifizirt werde.

Passionen unterworfen ist, d. h. in Zustände kommt, von denen er nicht selbst die volle Ursache ist, und deren Gewalt und Wachsthum durch das Verhältniss der Macht der äusseren Ursache zu seiner eigenen Macht bestimmt wird. Der Affect kann nur durch einen stärkeren Affect überwinden werden, daher nicht durch die wahre Erkenntniss des Guten und Bösen, sofern dieselbe wahr ist, sondern nur, sofern dieselbe zugleich ein Affect der Lust oder Traurigkeit, und sofern sie als solcher mächtiger als der entgegenstehende Affect ist. Mit Nothwendigkeit strebt ein Jeder nach dem, was ihm nützlich ist, und da die Vernunft nichts Wider-natürliches fordert, so fordert sie, dass Jeder das erstrebe, was ihm wirklich nützlich sei zur Erhaltung seines Seins und zur Erlangung grösserer Vollkommenheit. Was wir für gut und nützlich halten, um ein vernünftiges Leben zu führen, das dürfen wir in Besitz nehmen und gebrauchen. Was wir aber für ein Uebel ansehen, Alles, was uns hindert, ein vernünftiges Leben zu führen, das dürfen wir von uns abhalten. Ueberhaupt ist nach dem höchsten Rechte der Natur Jedem das zu thun erlaubt, was nach seiner Meinung zu seinem Nutzen beiträgt. Aus dem Selbsterhaltungstrieb ergibt sich nun, dass der Geist, sofern er vernünftig denkt, nichts für nützlich hält, als was zum richtigen Erkennen beiträgt. Denn wenn sich der Selbsterhaltungstrieb rein entwickelt, so fordert er ja nichts Anderes, als Ausübung derjenigen Thätigkeit, welche aus dem Wesen des Geistes mit innerer Nothwendigkeit folgt. Das ist aber das richtige Erkennen, und aus dem Streben hiernach geht die Tugend hervor. Also die Dinge sind insoweit gut, als sie dem Menschen zur wahren Erkenntniss verhelfen, und Uebel sind sie, wenn sie den Menschen hindern, die Vernunft zu vervollkommen. Aber die Vernunft vervollkommen ist nichts Anderes, als Gott, seine Attribute und seine Handlungen, die aus seiner Natur mit Nothwendigkeit folgen, einsehen, und so ist das höchste Ziel des Menschen, sich selbst und Alles, was unter seine Einsicht fallen kann, adäquat anzufassen. Erkenntniss ist nicht nur Macht, sondern auch Tugend und Glückseligkeit. *Beatitudo nihil aliud est quam ipsa animi acquiescentia, quae ex Dei intuitiva cognitione oritur.* So spielt das klare et distincte percipere des Descartes auch bei Sp. eine sehr wichtige Rolle. Die Leidenschaft aber ist eine Verworrenheit des Bewusstseins, wir erkennen, von ihr befangen, nicht klar und dentlich, wir sind blind, leiden unter ihr, stehen in Knechtschaft und erfüllen unser Wesen nicht. Aus diesem Zustand müssen wir in den Stand der Freiheit zu gelangen suchen. Uebrigens giebt es für den Menschen nichts Nützlicheres zur Erhaltung seines Daseins und zu dem Gemiss eines vernünftigen Lebens als einen von der Vernunft geleiteten Menschen, und darum streben die Menschen, die durch die Vernunft geleitet werden, d. h. die der Vernunft gemäss ihren Nutzen suchen, nichts für sich zu erlangen, was sie nicht auch für die übrigen Menschen begehren, und sind darum gerecht, treu und ehrbar. Der durch die Vernunft geleitete Mensch ist in höherem Grade frei in einem Staate, in welchem er nach gemeinsamem Gesetze lebt, als in einer Vereinzelung, in welcher er nur sich selbst gehorcht. Wiewohl es nun vernunftgemäss ist, dem Leidenden zu helfen, so ist das Mitleid als eine schmerzliche Empfindung, die nur auf Kosten der klaren Erkenntniss stattfinden kann, doch zu verwerfen, ebenso die Reue, welche zu den schlechten Handlungen, die ohnedies schon den Menschen leiden lassen, auch noch die Zerknirschung, also noch mehr Elend, hinzufügt.

In dem fünften Theile der Ethik handelt Spinoza von der Macht des Intellects oder von der menschlichen Freiheit, indem er zeigt, was die Vernunft oder der adäquate Gedanke über die blinde Kraft der Affecte vermöge. Der Affect ist als *passio* eine verworrene Vorstellung; sobald wir aber von demselben eine klare und bestimmte Vorstellung bilden, was stets möglich ist, hört derselbe auf,

eine Passion zu sein. In der wahren Erkenntniß der Affecte liegt daher das beste Heilmittel gegen dieselben. Je mehr der Geist alle Dinge als nothwendig erkennt, um so weniger leidet er von den Affecten. Sie kommen in unsere Gewalt, werden machtlos und wir freier. Wer sich und seine Affecte klar und bestimmt erkennt, freut sich dieser Erkenntniß, da sie uns zu grösserer Vollkommenheit bringt, unsern ursprünglichen Trieb befriedigt, unser Wesen erfüllt, und diese Freude wird von der Gottesvorstellung begleitet, da jede klare Erkenntniß diese Vorstellung involvirt; denn es wird dann jedes Ding auf seine letzte Ursache, auf Gott, bezogen. Je deutlicher wir die Dinge erkennen, um so deutlicher wird Gott selbst begriffen. Die von der Vorstellung der Ursache begleitete Freude aber ist Liebe; wer also sich und seine Affecte klar erkennt, liebt Gott, und zwar um so mehr, je vollkommener seine Erkenntniß ist. Diese Gottesliebe muss, weil sie mit der Erkenntniß aller Affecte verbunden ist, den Geist zumeist erfüllen. Sie ist unter allen Affecten der mächtigste, nichts von *passio*, reine *actio*; neben ihr kann vermöge des Gleichgewichts kein anderer bestehen. Hiermit ist alles Leiden ausgeschlossen, dann ist im Menschen nur Freude ohne Trauer, nur Liebe ohne Hass. Gott ist frei von allen Passionen, weil alle Ideen als Ideen Gottes wahr, also adäquat sind, und weil Gott nicht zu höherer oder geringerer Vollkommenheit übergehen kann; Gott wird also nicht durch Freude oder Traurigkeit affectirt, also auch nicht durch Liebe und Hass. Niemand kann Gott hassen, weil die Gottesvorstellung als adäquate Idee nicht von Traurigkeit begleitet sein kann. Wer Gott liebt, kann nicht nach Gottes Gegenliebe begehren; denn er würde dadurch begehren, dass Gott nicht Gott wäre. Die Fähigkeit des Geistes zur Imagination und zur Wiedererinnerung ist an die Dauer des Körpers gebunden. In Gott giebt es jedoch, weil derselbe nicht bloss die Ursache der Existenz, sondern auch des Wesens, der *essentia*, ist, nothwendig eine Idee, welche das Wesen des einzelnen menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit (*sub specie aeternitatis*) ausdrückt. Der menschliche Geist kann demnach nicht mit dem Körper völlig zerstört werden, sondern etwas Ewiges bleibt von ihm zurück. Die Idee, welche das Wesen (*essentia*) des Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt, ist ein bestimmter Modus des Denkens, der zum Wesen des Geistes (*ad mentis essentiam*) gehört und nothwendig ewig ist. Aber diese Ewigkeit kann nicht durch das Maass der Dauer in der Zeit bestimmt werden; wir können uns daher nicht einer Existenz vor dem Dasein unseres Körpers erinnern. Nichtsdestoweniger fühlen und erfahren wir uns als ewig und zwar durch die Augen des Geistes, die Demonstrationen. Dauerndes Bestehen innerhalb gewisser Zeitgrenzen kann unserm Geiste nur insoweit zugeschrieben werden, als er die actuelle Existenz des Körpers involvirt; nur insoweit hat er die Macht, die Dinge unter der Form der Zeit aufzufassen.

Das höchste Streben des Geistes und seine höchste Tugend ist, die Dinge zu begreifen durch die höchste Art der Erkenntniß (die Spinoza im zweiten Theil der Ethik als *tertium cognitionis genus* bezeichnet hat), welche von der adäquaten Vorstellung gewisser göttlicher Attribute zur adäquaten Erkenntniß des Wesens der Dinge fortgeht. Je befähigter der Geist ist, auf diese Weise zu erkennen, um so mehr begehrt er nach solcher Erkenntniß, und es entspringt aus derselben seine höchste Befriedigung. Soweit unser Geist sich und seinen Körper unter der Form der Ewigkeit auffasst, hat er mit Nothwendigkeit die Gotteserkenntniß und weiss, dass er in Gott ist und durch Gott gedacht wird; diese Art der Erkenntniß hat den Geist, sofern er ewig ist, zur Ursache, und die intellectuelle Liebe Gottes (*amor Dei intellectualis*), die daraus entspringt, ist ewig. Jede andere Liebe dagegen sammt allen Affecten, welche Passionen

sind, ist gleich der Imagination an den Bestand des Leibes gebunden und nicht ewig. Gott liebt sich selbst mit unendlicher intellectueller Liebe; denn die göttliche Natur erfreut sich unendlicher Vollkommenheit, welche von der Selbstvorstellung als der Vorstellung der Ursache begleitet ist (welche Aeussung Spinozas für speculative Constructionen der christlichen Dreieinigkeit als ursächliches Sein, Selbstbewusstsein und Liebe in Gott als Anknüpfungspunkt dienen konnte und gedient hat). Die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ist Gottes Liebe selbst, durch welche Gott sich selbst liebt, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch das unter der Form der Ewigkeit betrachtete Wesen des menschlichen Geistes erklärt werden kann, d. h. die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, mit welcher Gott sich selbst liebt (wie der menschliche Intellect ein Theil des unendlichen göttlichen Intellectes ist). Sofern Gott sich selbst liebt, liebt er die Menschen; die Liebe Gottes zu den Menschen und die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott sind identisch. Unser Heil oder unsere Glückseligkeit oder unsere Freiheit besteht in der beständigen und ewigen Liebe zu Gott oder der Liebe Gottes zu den Menschen. Diese Liebe ist unaufhebbar. Je mehr der Geist von ihr erfüllt ist, um so mehr Unsterbliches ist in ihm. Der ewige Theil des Geistes ist der Intellect, durch den allein wir uns activ verhalten, der untergehende ist die Imagination, durch die wir Passionen unterworfen sind; also ist der ewige Theil des Geistes der bessere. Auch wenn wir nicht wüssten, dass unser Geist ewig sei, so müssten wir doch die Frömmigkeit und Gewissenhaftigkeit, wie alles Edle, für das Höchste erachten. *Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus, nec eadem gaudemus, quia libidines coercemus, sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coercere possumus*

So ist in der Ethik von Sp. der Weg zu dem Ziele gezeigt, zu dem Ziele, das schon in dem *Tractat. de Deo et homine* und in dem *Tractat. de intellectus emendatione* ins Auge gefasst war. Wenn auch der Weg, meint Sp., sehr schwierig erscheine, so könne er doch gefunden werden. Und freilich müsse er beschwerlich sein, da er so selten gefunden werde. Denn wie wäre es sonst möglich, dass, wenn das Ziel so mühelos zu ergreifen wäre, es fast von Allen ausser Acht gelassen würde? „Aber alles Erhabene ist ebenso schwer als selten.“ Hiermit schliesst die Ethik, nachdem Spinoza mit der intellectuellen Liebe zu Gott die volle Mystik in seinen Rationalismus aufgenommen hat.

Die Lehre des Spinoza wurde zeitig in vielen Schriften bekämpft, andererseits fand sie auch bald eifrige Anhänger. Kaum war der *Tractatus theologico-politicus* anonym erschienen, so verfasste auch schon Jac. Thomasius in Leipzig eine Broschüre gegen ihn: *Programma adversus anonymum de libertate philosophandi*. 1670, die auch in den *Dissertationes Jac. Thomasiai*, ed. Christ. Thomasius abgedruckt worden ist. Ihm folgten Frdr. Rappolt, der in seiner Antrittsrede als neuernannter Professor der Theologie in Leipzig (*Oratio contra naturalistas*, 1. Juni 1670, abgedruckt in seinen *Opera theologica*, Lpz. 1692, I) den Verfasser als gottesleugnerischen Naturalisten bezeichnete, v. Blyenburg: *De veritate religionis Christianae*, Amstelod. 1674, der jenenser Theolog Joh. Musaeus, der den Spinoza schon als Autor kennt, in: *Tractatus theologico-politicus — ad veritatis lancem examinatus*, Jenae 1674. Weiter wurde von dem remonstrantischen Prediger im Haag, Jacob Vatel, gegen den theologisch-politischen *Tractat* die Schrift verfasst: *Vindiciae miraculorum, per quae divinae religionis et fidei Christianae veritas olim confirmata fuit, adversus profanum auctorem tractatus theol.-polit. B. Spinosam*, Amst. 1674. Ferner erschien als *opus*

posthumum Regneri a Mansfelt (Prof. zu Utrecht): *Adversus anonyum theologo-politicum liber singularis*, Amsterdam 1674. Der rotterdamer Collegiant Joh. Bredenburg schrieb eine, manche spinozistische Sätze zugebende, *Enervatio tractatus theol.-polit.*, una cum demonstratione geometrico ordine disposita, naturam non esse Deum, Roterod. 1675. Auf socinianischen Anschauungen ruht die eine volle Uebereinstimmung zwischen Bibel und Vernunft behauptende Schrift: *Arcana atheismi revelata, philosophice et paradoxe refutata examine tract. theol.-pol. per Franciscum Cuperum Amstelodamensem*, Roterod. 1676. Aber die bahnbrechenden historisch-kritischen Gedanken des theol.-polit. Tractats haben auch schon früh einen positiven Einfluss auf die Schriftforschung christlicher Theologen gewonnen. Von verwandter Art ist bereits die Forschung des Katholiken Richard Simon (über den A. Bernus, Lausanne 1869, handelt), besonders in dessen *Histoire critique du Vieux Testament*, Par. 1678. Zu den frühen Bekämpfern des Spinozismus überhaupt gehören auch der Mystiker Poiret: *Fundamenta atheismi eversa*, in seinen *Cogit. de Deo, anima et malo*, Amst. 1677 u. ö., der die Ethik Spinozas einen *curriculum et catechismus atheismi absolutus* nannte, und der Skeptiker Bayle, der den Spinoza namentlich als einen „systematischen Atheisten“ brandmarkte, sowie dessen Identificirung von Gott und Natur bekämpfte und viel Anlass zu weiteren Angriffen auf Spinoza gab. Gegen den *Tract. theol.-pol.* und die Ethik schrieb ferner der Cartesianer Lambert Velthuysen, *de cultu naturali et origine moralitatis*, Rot. 1680, gegen die Ethik der Cartesianer Christoph Wittich: *Anti-Spinoza sive Examen Ethices Ben. de Spinoza*, Amst. 1690. Von Einigen, wie Aubert de Versé (Albertus Versaeus), *l'impie convaincu*, Amst. 1684, und Joh. Regius, *Cartesius versus Spinozismi architectus*, Leeuwarden 1713, auch von V. C. Pappo, *Spinozismus detectus*, Weimar 1721, wurde mit dem Spinozismus zugleich auch der Cartesianismus als dessen Quelle bekämpft; von Anderen dagegen, wie von Ruards Andala: *Cartesius versus Spinozismi eversor*, Franequerae 1717, wurde die Solidarität des Cartesianismus mit dem Spinozismus bestritten.

In Deutschland erschien erst 1692 die erste eigentliche Streitschrift gegen die Ethik von Henr. Horchius, einem herborner Professor: *Investigationes theologicae VIII circa origines rerum ex Deo contra Spinozam*, 1692, während schon 1680 die Schmähschrift des Kieler Kanzlers Christian Kortholt: *De tribus impostoribus*, veröffentlicht worden war (s. d. Litteratur), worin neben Herbert von Cherbury und Hobbes als der dritte grosse Betrüger, aber unter den dreien als der grösste, Spinoza hingestellt wird, auch das später vielgebrauchte Wortspiel mit *spinae* und *spinosus* auftaucht: *Benedictus—Spinoza* (quem *rectius Maledictum dixeris, quod „spinosus“ ex divina maledictione terra maledictum magis hominem et cuius monumenta tot spinis obsita vix nunquam tulerit*). Dass die Lehren der Ethik des Spinoza mit kabbalistischen Sätzen übereinstimmen und wie diese durchaus materialistisch seien, indem die Welt darin vergöttert werde, versucht Johann Georg Wachter nachzuweisen in seiner Schrift: *der Spinozismus im Judenthum oder die von dem heutigen Judenthum und dessen geheimer Cabbala vergötterte Welt*, um Mose Germano, sonsten Joh. Pet. Speeth, von Augsburg gebürtig (einem amsterdamer Juden, der früher katholisch gewesen war), befunden und widerlegt von J. G. Wachter, Amsterd. 1699; hieran schloss sich später Wachers Schrift: *Elucidarius Cabbalisticus, sive reconditae Hebraeorum philosophiae brevis atque succincta recensio*, Rom (Halle) 1706, in der er zwar auch noch die Lehre der Kabbala mit der spinozistischen zusammenstellt, aber seine früheren Anklagen gegen die beiden zurücknimmt und erklärt, eine deutlichere Scheidung zwischen Gott und Natur als bei Spinoza könne es nicht geben, da die Substanz bei ihm nur Geist sei. Leibniz schrieb zu dieser letzteren Schrift

Animadversiones ad J. G. Wachteri librum de recondita Hebraeorum philosophia eine Kritik spinozistischer Doctrinen vom Standpunkte der Monadologie. Diese Bemerkungen blieben ungedruckt, bis sie A. Foncher de Careil in den Archiven der K. Bibliothek zu Hannover auffand und unt. d. Tit.: Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz, Par. 1854, veröffentlichte (vgl. Leibn. Theod. II. § 173, § 188, III, § 372 und § 373). Leibniz verhält sich hier durchaus ablehnend gegen Spinoza, indem er meint, dieser verstehe unter seiner Substanz nur die materielle Natur, die von einer blinden Nothwendigkeit abhängig sei, und lehre dasselbe wie der Physiker Straton (s. dazu und zu der früheren Stellung Leibnizens gegenüber Spinoza: Stein, L. u. Sp.). Energisch bekämpfte Christ. Wolff den Spinozismus in einem Abschnitt seiner Theologia naturalis (pars poster. § 671—716. Diese Partie erschien mit der Ethik zusammen ins Deutsche übersetzt, Frankf. u. Lpz. 1744). Der Gott des Spinoza ist nach Wolff nicht von den Dingen verschieden, sondern ihre Einheit; diese Ansicht ist vom Atheismus nicht gar weit entfernt, ist ebenso schädlich wie dieser, ja hat wegen ihres allgemeinen Fatalismus noch stärkere Entsittlichung im Gefolge als der gewöhnliche Atheismus. Besonders den spinozistischen Gottesbegriff griffen die beiden französischen Theologen, der Benedictiner Fr. Lamy und der Erzbischof von Cambrai Fénelon (s. die Litteratur S. 102), an. Im Ganzen lief die Polemik gegen den Spinozismus auf die Vorwürfe hinaus, dass er Naturalismus, Materialismus, Pantheismus oder Atheismus sei, ja es wurde sogar die Reihenfolge vom Atheismus zum Spinozismus als eine Steigerung angesehen, so dass einem Philosophen oder Theologen nichts Schlimmeres nachgesagt werden konnte, als dass er Spinozist sei. Damit der Spinozismus nicht etwa als eine ganz neue Lehre mehr Anziehungskraft ausübe, wurde Spinoza als ein veterator turpissimus hingestellt, und man gab sich Mühe, eine Menge Spinozisten vor Spinoza anzuzählen, z. B. nennt Francisc. Buddeus in seiner Dissertation de Spinozismo ante Spinozam (1701) als solche u. A.: Straton v. Lampsakus, Xenophanes, Aristoteles, die Stoiker, David von Dinant, Abälard, Andreas Caesalpinus.

So war es bis in das letzte Viertel des vorigen Jahrhunderts, weshalb Lessing sagen konnte, man habe Spinoza behandelt wie einen todten Hund. Zwar traten bald nach dem Tode des Philosophen Anhänger auf, die entweder seine Lehre tiefer erfassen und fortbilden wollten, so Abraham Joh. Cuffeler in seiner anonymen Schrift: Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis, ad pantosophiae principia manuducens, Hamburgi ap. Henr. Künraht (Amst.) 1684, Principiorum pantosophiae p. II, III, ib. 1684, oder sie allgemeinverständlich zu machen suchten, so der holländische Theolog Leenhof, nach dem es einen Spinozismus Leenhofianus gab, aber es musste bald eine Schen herrschen, sich als Spinozist zu bekennen. So hören wir freilich mancherlei Klagen, besonders in Deutschland, über das Zunehmen der verderblichen Lehre, es konnte auch eine Schrift von Staalkoppf: Spinozismus post Spinozam, erscheinen, aber es können nur Wenige geradezu als Anhänger Spinozas bezeichnet werden (s. zu dem ganzen Abschnitt die Dissertation von Bäck, der Manches entnommen ist), bis diese Klagen unter der Herrschaft der Leibniz-Wolffschen Philosophie allmählich verstummen, und gegen Ende des vorigen Jahrhunderts ein so bedeutender Umschwung in der Werthschätzung des Philosophen, namentlich in Deutschland, eintritt, wie ein solcher bei keinem andern Philosophen auch nur annähernd vorgekommen ist.

Dieser Umschwung wurde eingeleitet besonders durch den Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn über Lessings Beziehung zu der spinozistischen Doctrin. S. Fr. H. Jacobi, über d. Lehre d. Sp., in Briefen an Mos. Mendelssohn, Lpzg. 1785. 2. Aufl. Bresl. 1789, Mos. Mendelssohn, Morgenstunden od. Vorlesgn. üb. d. Das. Gottes, Berlin 1785 u. ö., an die Freunde Lessings, Berlin 1786, Fr. H. Jacobi,

wider Mendelssohns Beschuldigungen, betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza, Leipz. 1786. Jacobi, der Glaubensphilosoph, hielt das spinozistische für das einzig folgerichtige philosophische System, während schon Herder in: Gott, einige Gespräche über Spinozas Syst., nebst Shaftesburys Naturhymnus, Gotha 1787, 2. Anfl. 1800, einen Versuch machte, den Spinozismus nicht mit Jacobi als einen Pantheismus oder als Atheismus, sondern als einen Theismus zu deuten. Goethe fühlte sich zeitig zu Spinoza hingezogen und fand Beruhigung der Leidenschaften in der Hingabe an die „Gott-Natur“. Bald traten begeisterte Verehrer für die Lehre Spinozas auf, die z. B. von Heydenreich und Herder für durchaus vereinbar mit dem Christenthum angesehen wurde. Wie sich Schleiermacher, Schelling, Hegel in ihren Lehren zu Spinoza verhalten, werden wir weiter unten sehen, ebenso wie namentlich der Parallelismus zwischen Denken und Ausdehnung vielfach die Grundlage für das heutige Philosophiren bildet, und wie man in dem spinozistischen Monismus von verschiedenen Seiten aus das Heil zu finden glaubt. Ueber einige neuere Auffassungen der spinozistischen Lehre s. in der Litteratur.

§ 15. John Locke (1632—1704) sucht in seinem Hauptwerke, dem „Versuch über den menschlichen Verstand“, den Ursprung der menschlichen Erkenntniß zu ermitteln, um dadurch die Grenzen und das Maass der objectiven Gültigkeit derselben zu bestimmen. Er verneint die Existenz von angeborenen Vorstellungen und Sätzen. Der Geist ist ursprünglich ohne Inhalt. Alle Erkenntniß stammt theil aus der Sensation oder sinnlichen Wahrnehmung, theils aus der Reflexion oder inneren Wahrnehmung her. Jene ist die Auffassung der äusseren Objecte mittelst der äusseren Sinne, diese ist die Auffassung der psychischen Vorgänge durch den innern Sinn. Die verschiedenen Elemente der sinnlichen Wahrnehmung stehen in verschiedenem Verhältniß zu der objectiven Realität. Ausdehnung, alle räumlichen Bestimmungen, Undurchdringlichkeit, kommen auch den Objecten an sich selbst zu; Farbe und Ton aber, überhaupt die Empfindungsqualitäten, sind nur in dem percipirenden Subjecte und nicht in dem Objecte an sich selbst, sie sind nur Zeichen, nicht Abbilder von räumlichen Vorgängen, die in den Objecten stattfinden. Durch die innere Erfahrung oder Reflexion erkennen wir unser Denken und Wollen. Durch die äusseren Sinne und den inneren Sinn zugleich erhalten wir die Ideen der Kraft, der Einheit und andere. Aus den einfachen Ideen bildet der Verstand mit Freiheit durch Combination die zusammengesetzten (complexen) Ideen. Diese sind theils Ideen von Modis, theils von Substanzen, theils von Relationen. Wenn wir mehrere einfache Vorstellungen, Qualitäten, beständig miteinander verbunden finden, so setzen wir eine Substanz oder ein Substrat, dem sie inhären, als ihren Träger voraus; doch ist dieser Begriff dunkel und von geringem Nutzen. Das Princip der Individuation ist die Existenz selbst; die von den Aristotelikern sogenannten zweiten Substanzen oder die Gattungen sind nur unsere

subjectiven Zusammenfassungen vieler einander gleichartiger Individuen mittelst der Bezeichnung durch das nämliche Wort; Locke vertritt so den entschiedenen Nominalismus.

Die Erkenntniß ist die Wahrnehmung der Verbindung und Uebereinstimmung oder der Nichtübereinstimmung und des Widerstreits einiger unserer Vorstellungen nach den vier Verhältnissen der Identität oder Verschiedenheit, der Beziehung, der Coexistenz und der realen Existenz. Vernunftmässig sind Sätze, deren Wahrheit wir durch Untersuchung und Entwicklung der Begriffe, die aus Empfindung und Reflexion entspringen, entdecken können, z. B. die Existenz eines Gottes; über die Vernunft hinausgehend sind Sätze, deren Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit wir auf diesem Wege nicht entdecken können, z. B. die Auferstehung der Todten; auf solche Sätze geht der Glaube. Gegen die Vernunft sind Sätze, die mit sich selbst streiten oder mit klaren und deutlichen Begriffen unvereinbar sind, z. B. die Existenz mehrerer Götter; derartige Sätze können nicht offenbart sein und nicht geglaubt werden. Für das Dasein Gottes führt Locke den kosmologischen Beweis. Dass die Seele immateriell sei, ist ihm so gut wie gewiss, aber das Gegentheil nicht undenkbar. Sein Moralprincip ist die Glückseligkeit.

John Tulloch, *rational theology and christian philosophy in England in the 17th century*. 2 vols., Lond. 1872. Ueb. das 18. Jahrh. s. Leslie Stephen, *History of English thought in the XVIII. Cent.*, Lond. 1876. Ueber die englische Philos. seit Locke, auch üb. d. Vorgänger Lockes z. vergl. Appendix I, the philosophy in Great Britain and America von Noah Porter, in der englisch. Uebersetzung dieses Grundrisses v. Geo. S. Morris, Vol. II, New-York 1875. In diesem Anhang finden sich auch sehr reiche Litteraturangaben. Ludov. Carrau, *La philos. religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours*, Par. 1888.

Lockes Hauptwerk: *An essay concerning human understanding*, in four books, erschien zuerst London 1690, dann 1694, 1697, 1700, 1705 und bis auf die neueste Zeit hin sehr häufig, nach der vierten Ausg. unter Mitwirkung des Verfassers ins Franz. übersetzt von Coste, Amst. 1700, 1729 u. ö., lat. von Burridge, London 1701 u. ö., von G. H. Thiele, Lips. 1731, holländ. Amst. 1736, deutsch von H. E. Poley, Altenb. 1757, im Auszuge von G. A. Tittel, Mannh. 1791, vollständig von W. G. Tennemann nebst Abh. üb. d. Empirism. in d. Philos., Lpz. 1795—1797 u. von J. H. v. Kirchmann in d. „philos. Bibl.“, 1872, 1873. Die Schrift: *Thoughts on education*, Lady Masham gewidmet, erschien Lond. 1693 u. ö., franz. von Coste, Amst. 1705 u. ö., deutsch von Rudolphi, Braunsch. 1788, von M. Schuster in d. von K. Richter hrsg. „pädagog. Bibliothek“, Lpz. 1872. *Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures*, Lond. 1695; *Posthumous Works*, Lond. 1706, darunter auch: *Conduct of understanding*, nicht ganz vollendet, zuletzt unter dem Titel: *Leitung des Verstandes*, ins Deutsche übersetzt von Jürg. B. Meyer, Philos. Biblioth. 1883; *Oeuvres diverses de Locke*, Rott. 1710, Amst. 1732. Die sämtlichen Werke sind Lond. 1714, 1722 u. ö., eine Ergänzung derselben u. d. T.: *Collection of several pieces of J. Locke ist Lond. 1720* erschienen. Ferner sind Lockes sämtliche Werke in 9 Bdn., Lond. 1853, Lockes philos. Werke durch St. John in 2 Bdn., Lond. 1854, hrsg. worden.

Ueber Lockes Leben handelt Lockes Freund Jean Leclerc in seinem *Eloge historique* im 6. Bd. seiner *Bibliothèque choisie* (wiederabg. im 1. Bd. der *Oeuvres diverses de Locke*, in Heumanns *Acta philos.* VI, S. 975 u. ö.) auf Grund von Mittheilungen Lockes und des Grafen von Shaftesbury und der Frau Masham. In neuerer Zeit hat insbesond. Lord King e. Biogr. Lockes verfasst, Lond. 1829, und H. R. Fox Bourne, *the life of J. L.*, 2 vol., Lond. 1876. Seine Doctrin wurde gleich nach dem

Erscheinen seiner Schriften in manchen Gegenschriften bekämpft, gewann aber in Britannien, Frankreich, Holland, Deutschland etc. bis gegen das Ende des 18. Jahrh. einen wachsenden Einfluss. Die bedeutendste Schrift geg. den Essay concerning human understanding ist die umfassende Kritik desselben durch Leibniz: *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (s. unten § 19). Von den Schriften üb. Locke aus neuerer Zeit mögen hier folgende erwähnt sein: Tagart, *Les Writings and philos.*, Lond. 1855. Benj. H. Smart, *thought and language, an essay having in view the revival, correction, and exclusive establishment of Ls philos.*, 1855. Th. E. Webb, *the intellectualism of L.*, Lond. 1858. J. Brown, L. and Sydenham, Lond. and Edinb., 2. ed. 1859, 3. ed. 1866. Vict. Cousin, *la philos. de L.*, 6. éd., Paris 1863. John L., *seine Verstandes-theorie u. s. Lehr. üb. Relig., Staat u. Erzieh., psychol.-hist. dargest.* von Em. Schärer, Lpz. 1860.

G. Hartenstein, *Ls Lehre v. d. menschl. Erkenntnis in Vgleichg. mit Leibniz'* Kritik derselb., Lpz. 1865, auch in *Hs hist.-philos. Abh.*, Lpz. 1870. M. W. Drobisch, üb. L., den Vorläufer Kants, in: *Zeitschr. f. ex. Ph.* II, 1861, S. 1—32. E. Fritsche, *John Ls Ansichten üb. Erzieh.*, Naumb. 1866. S. Turbiglio, *Analisi storica della filos. di L. e di Leibniz*, Torino 1867. Rich. Quäbicker, L. et Leibniz de cognit. hum. sent., diss. inaug., Hal. 1868. Em. Strötzel, z. Kritik der Erkenntnislehre v. John L., Inaug.-Diss., Berl. 1869. Geo. v. Benoit, *Darstellg. der Lschen Erkenntnislehre, verglich. m. d. Leibnizschen Kritik derselb.*, Preisschr., Bern 1869. Frdr. Herbst, L. u. Kant, Rostock, Prom.-Schr., Stett. 1869. Max Kiesel, *de ratione quae L. inter et Kantii placita intercedat, comm.*, Rost. 1869. T. Ziemba, L. u. s. Werke n. d. f. d. Phil. interessantest. Momente, Diss., Lemberg 1870. J. Peters, John L. als pädag. Schriftst., in *N. Jahrbüch. f. Philol. u. Päd.*, Bd. 106, 1872, S. 113—139, Herrigs Arch. f. n. Spr., Bd. 50, 1872, S. 347—380, auch als Rostock. Prom.-Schr., Lpz. 1872. Rob. Cleary, *an analysis of Ls essay on the hum. understand.*, Dubl. 1873. T. Becker, *de philosophia Lockii et Humii, Spinozismi fractu, Criticismi germine*, In.-Diss., Halle 1875. O. Dost, die Pädagogik John Lockes im Zusammenhang mit seiner Philos., Plauen 1877. Marion, *Locke d'après des documents nouveaux*, in: *Revue philosophique*, T. V., 1878. A. de Fries, die Substanzenl. J. Lockes mit Bezieh. auf d. cartesian. Philos. krit. entwickelt u. unters., Bremen 1879, der ähnlich wie Webb die Auffassung, dass L. reiner Empirist oder Sensualist sei, widerlegt.

Thom. Fowler, *Locke*, Lond. 1880. R. Palm, *Wie begründet Locke die Realität der Erkenntnis?* Jena 1881. Edm. Koenig, üb. d. Substanzbegr. bei Locke u. Hume, I.-D., Lpz. 1881. Bernh. Münz, *Lockes Ethik*, in: *Philos. Monatsh.* 1883, S. 344—354. Herm. Winter, *Darlegung u. Krit. der lockeschen L. vom empir. Ursprung der sittl. Grundsätze*, I.-D., Bonn 1884. Theod. Loewy, *Common sensibles. Die Gemein-Ideen des Gesichts- und Tastsinns nach Locke u. Berkeley u. Experimenten an operirt. Blindgeborenen*, Lpz. 1884. George W. Manly, *Contradictions in Locke's Theory of Knowledge*, Lpz. 1885. Giuseppe Tarantino, *Giovanni Locke, studio storico*, Milano-Torino 1886, Mac Gosh, *Ls theory of knowledge, with a notice of Berkeley*, Lond. 1886. H. Rüter, *Ls Versuch üb. d. menschl. Verstand auf s. Originalität u. Neuheit hin untersucht*, Pr., Halberst. 1886. J. Gavanescu, *Versuch einer zusammenf. Darst. der pädagog. Ansichten J. Ls in ihr. Zusammenh. mit s. philos. System*, Berl. 1887. R. Sommer, *Ls Verh. zu Descartes*, Berl. 1887. Geo. Geil, üb. d. Abhängigk. Ls v. Descartes, Stras-b. 1887. In beiden letztgenannten Schriften ist die Abhängigkeit Ls v. Descartes zu sehr betont, vgl. dazu den ausführlichen Bericht E. Erdmanns, *A. f. G. d. Ph.*, II, S. 99—121. Ed. Martinak, *zur Logik Ls*, Graz 1887. J. Raffel, *d. Voraussetzung., welche den Empirism. Ls, Berkeleys u. Humes zum Idealism. führten*, Diss., Berl. 1887. Th. Pietsch, *Ueb. d. Verh. d. polit. Theorie Ls z. Montesquieus L. v. d. Theilung d. Gewalten*, Diss., Berl. 1887. Ferd. Zischer, *d. Substanzbegr., I. H.: d. Substanzbegr. bei L.*, Lpz. 1889. A. Campbell Fraser, L. (*Philosoph. classics f. engl. read.*), Lond. 1890. Geo. Geil, die Gottesidee b. L. u. dessen Gottesbeweis, *A. f. G. d. Ph.*, III, S. 579—596. K. Winkler, *Ls Erkenntnisl. u. Aristoteles*, Pr., Villach 1891. M. M. Curtis, *An outline of J. Ls ethical philosophy*, Lpz. 1890. E. E. Worcester, *The religious opinions of J. L.*, Diss., Lpz. 1891. Geo. v. Hertling, *J. L. u. d. Schule v. Cambridge*, Frb. i. Br. 1892 (führt den Intellectualismus bei Locke auf die Cambridger Philosophen zurück). Andrew Seth, *Epistemology in L. and Kant*, Philos. rev. 1893. P. Fischer, *Die Religionsphilos. des J. L. aus s. sämmtl. Werk. im Zusammenh. dargest.*, Diss., Erlang. 1893. N. A. Foots, *Ls Erkenntnistheorie I: d. Subjectivismus*, Diss., Würzb. 1894. Walth. Küppers, *J. L. u. d. Scholastik*, Diss., Bern 1894 (betont die Bedeutung der Scholastik für L. etwas zu stark).

John Locke, Sohn des Rechtsgelehrten John Locke, wurde am 29. August 1632 zu Wrington (fünf Meilen von Bristol) geboren. Er studirte in dem College von Westminster und später (seit 1651) in dem Christchurch-College zu Oxford. Mit Vorliebe trieb er naturwissenschaftliche und medicinische Studien. Die scholastische Philosophie mit der er sich eingehend beschäftigten musste, liess ihn unbefriedigt, wenn sie auch, namentlich in der nominalistischen Fassung des Wilhelm v. Occam, dessen Summa zu Lockes Zeit noch viel in England studirt wurde, auf seine spätere Lehre nicht unwesentlichen Einfluss gehabt haben mag. Die Schriften des Descartes zogen ihn an durch ihre Klarheit und Bestimmtheit und durch ihren Anschluss an die selbständige neuere Naturforschung. Sie haben ihn vielfach angeregt, aber die mannigfaltige Uebereinstimmung mit Descartes ist wohl meist auf die gemeinsame Schulung in der Scholastik zurückzuführen (s. Küppers). Im Jahre 1665 begleitete Locke als Legationssecretär den englischen Gesandten Sir Walter Vane an den brandenburgischen Hof und lebte zwei Monate lang in Cleve. Nach England zurückgekehrt, beschäftigte er sich mit naturwissenschaftlichen, insbesondere mit meteorologischen Untersuchungen. In Oxford wurde er 1667 mit Lord Ashley, späterem Earl of Shaftesbury, bekannt, in dessen Hause er seitdem eine Reihe von Jahren hindurch als Arzt und Freund gelebt hat. Im Jahre 1668 begleitete er den Earl von Northumberland auf einer Reise durch Frankreich und Italien. Dann leitete er im Hause des Grafen von Shaftesbury die Erziehung von dessen (damals sechzehnjährigem) Sohne.

Die Grundzüge des „Versuchs über den menschlichen Verstand“ hat Locke 1670 entworfen, denselben jedoch erst nach wiederholter Ueberarbeitung veröffentlicht. Als sein Gönner 1672 Lordkanzler von England wurde, erhielt Locke von ihm das Amt eines Secretary of the presentation of benefices, das er im folgenden Jahr, als derselbe in Ungnade fiel, wieder verlor. In den Jahren 1675—1679 lebte Locke in Frankreich, vorzugsweise in Montpellier im Umgange mit Herbart, dem späteren Earl of Pembroke, dem er seinen Versuch über den menschlichen Verstand gewidmet hat, auch in Paris im Verkehr mit wissenschaftlich hervorragenden Männern. Als Shaftesbury 1679 Conseils-Präsident geworden war, rief er Locke nach England zurück. Nachdem aber Shaftesbury, wegen seines Widerstandes gegen absolutistische Tendenzen des Königs aufs Neue seines Amtes enthoben, in den Tower geworfen worden war, dann, in dem Process, den der Hof gegen ihn eingeleitet hatte, durch die Jury freigesprochen, sich nach Holland begeben hatte, wo ihn der Statthalter, Prinz Wilhelm von Oranien, günstig aufnahm, folgte Locke ihm gegen Ende des Jahres 1683 nach und lebte zuerst in Amsterdam, dann, als durch die englische Regierung seine Auslieferung gefordert wurde, abwechselnd in Utrecht, Cleve und Amsterdam, bis er 1688 infolge der Revolution, durch welche Prinz Wilhelm von Oranien den englischen Thron erhielt, nach England zurückkehren konnte, wo er die Stelle eines Commissioner of appeals, später eines Commissioner of trade and plantages erhielt. Im Jahre 1685 veröffentlichte Locke seinen ersten Brief für Toleranz (anonym), 1689 den zweiten und dritten. Der „Versuch über den menschlichen Verstand“ ward 1687 beendet, im folgenden Jahre ein von Locke angefertigter Auszug durch Leclerc (Clericus) ins Franz. übersetzt und in dessen *Bibl. univers.* VIII, S. 49—142 veröffentlicht, 1689—1690 das Werk selbst zuerst gedruckt. Anonym liess Locke 1689 zwei Abhandlungen „Ueber die bürgerliche Regierung“ erscheinen, zur Rechtfertigung der vollzogenen Staatsumwälzung bestimmt und, wie bereits Algernon Sidneys (gest. 1683) *Discourses concerning government* (die jedoch Locke nicht näher kannte), gegen die Doctrin des Robert Filmer gerichtet, dass der König die patriarchalische Allgewalt von Adam geerbt habe. Drei

kleine Schriften über das Münzwesen erschienen ebenfalls im Jahre 1689. Die Schrift über Erziehung, welche Rousseau für seine pädagogischen Ansichten stark benutzt hat, erschien 1693. Die Schrift „über die Vernunftmässigkeit des Christenthums, wie es in der Schrift überliefert ist“, die auf Voltaire bedeutenden Einfluss ausgeübt hat, wurde 1695 veröffentlicht. Seine letzten Lebensjahre brachte Locke grösstentheils in Oates in der Grafschaft Essex im Hause des Sir Francis Masham zu, dessen Gemahlin eine Tochter Cudworths war. Er starb hier im 73. Jahre seines Lebens am 28. October 1704.

Locke bezeichnet als den Gegenstand und Zweck seines *Essay concerning human understanding* (I, 1, 2 und 3) „eine Untersuchung über den Ursprung, über die Gewissheit und den Umfang der menschlichen Erkenntniß, über die Gründe und Grade des Glaubens, der Meinung und des Beifalls“. Er will „die Art und Weise, wie der Verstand zu seinen Begriffen von Objecten gelangt, erklären, den Grad der Gewissheit unserer Erkenntniß bestimmen, die Grenzen zwischen dem Meinen und Wissen erforschen und die Grundsätze untersuchen, nach welchen wir in Dingen, wo keine gewisse Erkenntniß stattfindet, unsern Beifall und unsere Ueberzeugung bestimmen sollten“. Er erzählt (in der Vorrede), dass, da einige seiner Freunde bei einer philosophischen Disputation zu keinem Resultate gelangen konnten, er auf den Gedanken gekommen sei, dass eine Untersuchung, wie weit das Vermögen des Verstandes reiche, welche Objecte in seiner Sphäre und welche jenseits seines Gesichtskreises liegen, allen anderen philosphischen Forschungen vorangehen müsse.

In dem ersten Buche der Untersuchung über den menschlichen Verstand sucht Locke darzuthun, dass es keine angeborenen Erkenntniße gebe, wahrscheinlich in bewusster Polemik gegen Descartes' etwas unklar gehaltene Lehre von den *ideaе innatae* (s. ob. S. 84 ff.), wobei er freilich auch scholastische und neuere Philosophen, wie Herbert v. Cherbury und die Cambridger, mit im Sinne gehabt haben mag.

In unserem Verstande sind Ideen (welchen Ausdruck Locke mit Vorstellung, *notio*, als gleichbedeutend gebrauchen zu wollen erklärt). Jeder Mensch findet Vorstellungen in seinem eigenen Bewusstsein, und die Worte und Handlungen anderer Menschen beweisen, dass solche auch in ihrem Vorstellungsvermögen vorkommen. Wie kommen nun diese Ideen in den Verstand?

Es gibt eine Meinung, wonach in dem Verstande gewisse angeborne Grundsätze, ursprüngliche Begriffe angetroffen werden, indem gewisse Schriftzüge (*Characters*) demselben eingeprägt seien, welche die Seele mit sich in die Welt bringe. Diese Meinung liesse sich zwar durch den blossen Nachweis, wie alle Arten unserer Vorstellungen mittelst des Gebrauchs unserer natürlichen Kräfte wirklich entstehen, für den uneingenommenen Leser hinreichend widerlegen; doch müssen, da jene Meinung sehr verbreitet ist, auch die Gründe, auf welche ihre Vertheidiger sich stützen, geprüft und die Gegengründe angegeben werden.

Das wichtigste Argument der Vertheidiger jener Meinung liegt darin, dass gewisse theoretische und praktische Grundsätze allgemein für wahr gehalten werden. Locke bestreitet sowohl die Wahrheit, als auch die Beweiskraft dieses Argumentes. Die vorgebliche Uebereinstimmung über derartige Grundsätze besteht nicht, und bestände sie, so würde sie nicht das Angeborensein beweisen, sofern eine andere Weise, wie die Uebereinstimmung zu Stande komme, aufgezeigt werden kann.

Zu den theoretischen Grundsätzen, die man für angeborene ausgiebt, gehören die berühmten Fundamentalsätze der Demonstrationen: Was ist, das ist

(Satz der Identität) und: Es ist unmöglich, dass dasselbe Ding sei und nicht sei (Satz des Widerspruchs). Diese Sätze sind aber Kindern und Allen, die ohne wissenschaftliche Bildung sind, unbekannt, und es ist doch fast ein Widerspruch, anzunehmen, dass der Seele Wahrheiten eingepägt seien, von denen sie kein Bewusstsein und keine Erkenntniss habe. Sagt man, ein Begriff ist der Seele eingepägt, und behauptet zu gleicher Zeit, sie habe davon keine Kenntniss, so heisst das, den Eindruck zu einem Unding machen. Soll etwas in der Seele sein, was sie bisher nicht erkannt hat, so muss es dies in dem Sinne sein, dass sie das Vermögen hat, es zu erkennen; dieses gilt aber von allen erkennbaren Wahrheiten, auch solchen, die Mancher während seines ganzen Lebens niemals wirklich erkennt. Dass die Fähigkeit angeboren sei, die Erkenntniss aber erworben, gilt nicht von einzelnen, sondern von allen Erkenntnissen. Werden aber angeborene Ideen angenommen, so will man diese von andern Ideen, die nicht angeboren seien, unterscheiden; also will man das Angeborene nicht auf die blosse Fähigkeit beziehen. Dann aber muss man auch annehmen, dass die angeborenen Erkenntnisse von Anfang an bewusst seien, denn im Verstande sein, heisst Gedachtwerden. Sagt man: jene Sätze werden dann von den Menschen erkannt und für wahr gehalten, wenn diese zum Gebrauch ihrer Vernunft gelangen, so ist dies weder in dem Sinne wahr und beweiskräftig, dass wir sie mittelst des Vernunftgebrauchs durch Deduction erkennen, noch in dem Sinne, dass wir sie denken, sobald wir zum Gebrauch unserer Vernunft gelangen; wir erkennen vieles Andere früher. Dass das Bittere nicht süss, dass eine Ruthe nicht eine Kirsche sei, erkennt ein Kind weit früher, als es den allgemeinen Satz versteht und für wahr hält, dass das nämliche Ding unmöglich sein und auch nicht sein könne. Wäre das sofortige Fürwahrhalten eines Satzes ein zuverlässiges Merkmal des Angeborens, so müsste auch der Satz, dass Eins und Zwei gleich Drei sei, nebst unzähligen andern angeboren sein.

Ebenso wenig, wie angeborene theoretische Sätze, giebt es angeborene praktische Grundsätze. Keine moralischen Grundsätze sind so klar und gelten so allgemein, wie die oben genannten theoretischen. Die moralischen Sätze sind ebenso wahr, aber nicht ebenso evident wie die theoretischen. Der moralische Fundamentalsatz: Jeder soll so handeln, wie er wünschen kann, dass Andere gegen ihn handeln, und alle anderen moralischen Regeln bedürfen der Begründung und sind daher nicht angeboren. Auf die Frage: warum soll man Verträge halten? wird sich der Christ auf den Willen Gottes, der Anhänger des Hobbes auf den Willen der Gesellschaft, der heidnische Philosoph auf die Würde des Menschen berufen. Absurd wäre es aber, wenn sie als angeborene Sätze der Begründung bedürften, und diese noch dazu so verschieden ausfielen. Angeboren ist zwar das Verlangen nach Glückseligkeit und der Abscheu gegen Elend; diese Motive aller unserer Handlungen sind aber nur Richtungen des Begehrens und nicht Eindrücke auf den Verstand. Nur diese Motive wirken allgemein; die praktischen Grundsätze der einzelnen Personen und ganzer Nationen sind verschieden, ja einander entgegengesetzt; soweit sich dabei Uebereinstimmung findet, ist dieselbe darin begründet, dass die Befolgung gewisser moralischer Regeln als der nothwendige Weg zum Bestande der Gesellschaft und zur allgemeinen Glückseligkeit erkannt wird, und dass Erziehung, Umgang und Sitte Gleichheit der moralischen Ueberzeugungen bewirkt, was um so leichter geschehen kann, da der noch unachtsame und uneingenommene Verstand der Kinder alle Sätze, die man ihnen als Wahrheit einpägt, ebenso aufnimmt, wie unbeschriebenes Papier alle beliebigen Schriftzüge, und später diese Sätze, deren Ursprung man nicht kennt, heilig gehalten und keiner Prüfung unterworfen zu werden pfliegen.

Grundsätze können nicht angeboren sein, wenn die Begriffe, die in sie eingehen, nicht angeboren sind: in die allgemeinsten Sätze gehen die abstractesten Begriffe ein, und diese sind den Kindern die fernliegendsten und unverständlichsten die nur durch einen hohen Grad von Nachdenken und Aufmerksamkeit richtig gebildet werden können. Begriffe, wie Identität und Verschiedenheit, Möglichkeit und Unmöglichkeit, werden so wenig bei der Geburt auf die Welt gebracht, dass sie im Gegentheil von den Empfindungen des Hungers und Durstes, der Wärme und Kälte, der Lust und des Schmerzes, die thatsächlich die frühesten sind, am allerweitesten abliegen. Auch die Gottesvorstellung ist nicht angeboren. Nicht alle Nationen haben sie; nicht nur die Vorstellungen der Polytheisten und Monotheisten, sondern auch die Gottesvorstellungen verschiedener Personen, die derselben Religion und demselben Lande angehören, sind sehr voneinander verschieden. Die Spuren der Weisheit und Macht offenbaren sich so klar in den Werken der Schöpfung, dass kein vernünftiges Wesen, wenn es sie aufmerksam betrachtet, Gott verkennen kann, und nachdem einmal durch Nachdenken über die Ursachen der Dinge von Einzelnen dieser Begriff erlangt worden war, musste derselbe so allgemein einleuchten, dass er nicht mehr verloren gehen konnte. Wir haben von dem Dasein Gottes übrigens ein sicheres Wissen, als von irgend etwas, das unsere Sinne nicht unmittelbar entdeckt haben.

Im zweiten Buche sucht Locke positiv nachzuweisen, woher der Verstand seine Vorstellungen erhalte. Er nimmt an, die Seele sei ursprünglich gleich einem weissen unbeschriebenen Papier ohne alle Vorstellungen (*white-paper*, welches in der lateinischen Uebersetzung mit *tabula rasa* wiedergegeben wurde; letzterer Ausdruck war schon im Mittelalter, nach Prantl, *Gesch. d. Log.* III, 261, zuerst bei Aegidius Romanus, gebraucht für das *γραμματίον ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐπιτελεῖται γράμματιον*, wie der *voûs*, bevor er denkt, von Aristoteles bezeichnet wird, s. *Grdr.* I, 8. Aufl. S. 235, s. auch *tabula complanata* bei Erasmus, *De instit. matr.* christ. 602, 3, *anima vacua*, *De pueris*, 426, 34). Sie erlangt solche durch die Erfahrung. Alle unsere Erkenntniß gründet sich auf die Erfahrung und entspringt aus ihr. Die Erfahrung ist aber eine zweifache, eine äussere und innere, *Sensation* und *Reflexion*, je nachdem sie die äusseren, wahrnehmbaren Gegenstände oder die inneren Wirkungen unseres Geistes zum Gegenstande hat. Die Sinne führen von den äusseren Objecten dasjenige in die Seele, was in dieser die Vorstellungen von dem Gelben, Weissen, der Hitze, der Kälte, der Weichheit, Härte, Süssigkeit, Bitterkeit und überhaupt von den sogenannten sinnlichen Beschaffenheiten hervorbringt. An den vorhandenen Vorstellungen werden Wirkungen (*operations*) des Gemüths in uns selbst ausgeübt, welche theils Thätigkeiten, theils passive Zustände sind; wenn die Seele diese Thätigkeiten und Zustände beachtet und über sie reflectirt, so erhält der Verstand eine andere Reihe von Vorstellungen, welche nicht von den Aussendungen entspringen können; solche Thätigkeiten des Gemüthes sind unter andern das Wahrnehmen, Denken, Zweifeln, Glauben, Schliessen, Erkennen, Wollen. Aus einer dieser beiden Quellen stammen alle unsere Begriffe her. Es ist demnach durchaus nicht zutreffend, wenn Locke als Vater des consequenten Sensualismus der neueren Zeit bezeichnet wird. Der Satz: *Nil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*, müsste, um für Locke gültig zu sein, wenigstens den Zusatz bekommen: *externo et interno*. Aber den vollen Empirismus vertritt er, indem er sagt, dass es uns unmöglich ist, über die Vorstellungen hinauszukommen, welche Sinnlichkeit und Reflexion unserer Betrachtung dargeboten haben.

Der Mensch fängt an, Vorstellungen zu haben, wenn er den ersten Sinneneindruck empfängt; schon vor der Geburt mag er wohl Hunger und Wärme

empfinden. Vor dem ersten sinnlichen Eindruck aber denkt die Seele ebenso wenig, wie sie später im traumlosen Schlafe denkt. Die Behauptung, dass die Seele immer denke, ist ebenso willkürlich, wie die, dass jeder Körper unablässig in Bewegung sei.

Unsere Vorstellungen sind theils einfach, theils zusammengesetzt. Von den einfachen Vorstellungen kommen einige nur vermittelt Eines Sinnes, andere vermittelt mehrerer Sinne in die Seele, andere erhält sie bloss durch die Reflexion, wiederum andere endlich bieten sich ihr auf jedem Wege, durch die Sinne und durch die Reflexion dur. Durch den Sinn des Gefühls erhalten wir die Vorstellungen von der Hitze, Kälte und Dichtigkeit, ferner von der Glätte und Rauheit, Härte und Weichheit und andere, durch den Sinn des Gesichts die Vorstellungen vom Licht und von den Farben etc. Die Vorstellungen, welche wir durch mehr als einen Sinn, nämlich durch den Gesichts- und den Gefühlsinn, erlangen, sind die vom Raum oder der Ausdehnung, von der Gestalt, Ruhe und Bewegung. In sich selbst nimmt das Gemüth durch die Reflexion das Vorstellen (perception) oder Denken und das Wollen wahr. (Locke missbilligt die cartesianische Zusammenfassung des Denkens und Wollens unter cogitatio.) Das Vermögen, zu denken, wird Verstand, das Vermögen, zu wollen, Wille genannt. Sowohl durch die Sinne, als durch die Reflexion werden der Seele die Vorstellungen von Vergnügen oder Lust, von Schmerz oder Unlust, Existenz, Einheit, Kraft und Zeitfolge zugeführt.

Die meisten sinnlichen Vorstellungen sind ebenso wenig einem ausser uns existirenden Dinge ähnlich, als die Worte als blosser Zeichen den durch sie bezeichneten Vorstellungen, obgleich diese durch jene hervorgerufen werden. In den Körpern selbst sind wirklich und von ihnen in jedem Zustande unzertrennlich folgende Eigenschaften: Grösse, Gestalt, Zahl, Lage, Bewegung oder Ruhe ihrer dichten (raumerfüllenden) Theile. Diese nennt Locke ursprüngliche Eigenschaften (original qualities oder primary qualities), auch wohl reale Eigenschaften. Sofern wir die primären Eigenschaften wahrnehmen, sind unsere Vorstellungen von denselben Copien dieser Eigenschaften selbst, wir stellen dadurch das Ding so vor, wie es an sich ist. Die Körper haben aber ferner die Kraft, vermöge gewisser primitiver Eigenschaften, die nicht als solche wahrnehmbar sind, auf eine solche Weise auf unsere Sinne zu wirken, dass sie dadurch die Vorstellungen von Farben, Tönen, Gerüchen, Wärmeempfindungen etc. in uns hervorbringen. Farben, Töne etc. sind nicht in den Körpern selbst, sondern nur in der Seele. Wenn man von ihnen das Vorgestelltwerden trennt, wenn die Augen nicht das Licht oder die Farben sehen, die Ohren nicht die Töne hören, der Gaumen nicht schmeckt, die Nase nicht riecht, so verschwinden alle Farben, Töne, Geschmacksempfindungen, Gerüche, Wärmeempfindungen, und es bleibt nichts übrig, als das, was sie verursachte, nämlich die Grösse, Gestalt und Bewegung der Theile. Die Wärme ist eine sehr lebhaft bewegte Bewegung der un wahrnehmbaren kleinsten Theile eines Gegenstandes, welche in uns diejenige Empfindung hervorruft, wegen deren wir den Gegenstand als warm bezeichnen; was in unserer Empfindung als Wärme erscheint, ist im Gegenstand selbst nur Bewegung. Locke nennt die Farben, Töne etc. abgeleitete oder secundäre Eigenschaften (secondary qualities). Alle Vorstellungen dieser Klasse sind nicht Copien von gleichartigen Eigenschaften in realen Objecten, so wenig, wie das Gefühl von Schmerz mit der Bewegung eines Stückes Stahl durch empfindliche Theile eines thierischen Körpers hindurch Aehnlichkeit hat; sie werden in uns durch den Stoss erzeugt, der sich von den Körpern aus durch unsere Nerven hindurch bis in das Gehirn als den Sitz des Bewusstseins, gleichsam das Audienz-

zimmer der Seele, fortpflanzt. Wie dort Vorstellungen erzeugt werden, untersucht Locke nicht, sondern sagt nur, es sei ohne Widerspruch denkbar, dass Gott an Bewegungen auch solche Vorstellungen, die mit denselben keine Aehnlichkeit haben, geknüpft habe. Endlich stellt Locke noch eine dritte Klasse von Eigenschaften in den Körpern auf, nämlich die Kräfte der Körper, vermöge der besonderen Beschaffenheit ihrer ursprünglichen Eigenschaften in der Grösse, Gestalt, Zusammensetzung und Bewegung anderer Körper solche Veränderungen hervorzubringen, dass diese Körper nun unsere Sinne anders afficiren, als vorher; er rechnet hierher z. B. die Kraft der Sonne, das Wachs zu bleichen, des Feuers, das Blei zu schmelzen; diese Eigenschaften werden insbesondere Kräfte genannt.*)

Bei der Erörterung der durch Reflexion gewonnenen einfachen Vorstellungen macht Locke manche fruchtbaren psychologischen Bemerkungen. Er untersucht insbesondere das Vorstellungsvermögen (perception), das Behaltungsvermögen (retention) und das Vermögen des Unterscheidens, Verbindens und Trennens etc. In dem Vorstellungsvermögen erkennt Locke das Merkmal, durch welches das Thier und der Mensch sich von der Pflanze unterscheidet. Das Behaltungsvermögen (retention) ist die Fähigkeit der Aufbewahrung der Vorstellungen theils durch andauernde Betrachtung, theils durch Wiedererneuerung nach ihrem zeitweiligen Entschwinden aus dem zum gleichzeitigen Festhalten vieler Vor-

*) Es ist eine ungerechtfertigte partielle Accommodation Lockes an die vulgäre Voraussetzung, dass Farben, Töne etc. als solche in den unsere Sinne afficirenden Körpern seien, wenn er dieselben „secundäre Eigenschaften“ nennt; denn Empfindungen, die nicht in jenen Körpern, sondern nur in den empfindenden Wesen sind, können überhaupt nicht Eigenschaften jener Körper, also auch nicht abgeleitete Eigenschaften derselben sein, und es kann den Leser nur verwirren, wenn Locke, während er diese Einsicht zu begründen sucht, einen Ausdruck, der eben den Irrthum involvirt, welchen er zerstören will, sanctionirt und einen Terminus gebraucht, der in seinen beiden Bestandtheilen die Einsicht mit dem Vorurtheil auf eine unnatürliche Weise zusammenschmiedet. Doch lässt der Ausdruck eine Deutung zu, in welcher er nichts Irriges involviren würde, wenn er nämlich als Abbeviatur für „Eigenschaften in einem secundären Sinne“ aufgefasst wird, und wenn unter „Eig. im primären Sinne“ solches verstanden wird, was den Dingen an sich selbst zukommt, unter „Eig. im secundären Sinne“ aber, freilich sehr uneigentlich, solches, was in uns durch die Dinge angeregt wird. Die Unterscheidung geht auf Aristoteles (de anim. III, 1) zurück; doch lehrt Aristoteles nicht die blosse Subjectivität derjenigen Qualitäten, welche Locke die „secundären“ nennt; Demokrit, Scholastiker und Descartes sind in dieser Unterscheidung Lockes Vorgänger. Die Unterscheidung hat trotz Berkeley's, Humes und Kants Bekämpfung ihre Berechtigung. Doch hat Lockes Untersuchung die Mängel, dass die objective Realität der Ausdehnung ohne Beweis vorausgesetzt, und dass die Frage, wie Empfindungen mit Bewegungen im Gehirn zusammenhängen, durch Berufung auf Gottes Allmacht zur Seite geschoben wird. Er betrachtet die Seele zu sehr als passiv bei der Perception. Die Untersuchung selbst über das Verhältniss der Sinneswahrnehmung zu der die Sinne afficirenden objectiven Realität, worin sich Locke grossentheils an Descartes angeschlossen scheint, ist von fundamentalem Interesse. Leibniz und Kant haben ihre Bedeutung gewürdigt, Hegel aber hat dieselbe verkannt und die lockesche Philosophie überhaupt ebenso wie den kantischen Criticismus darum schief aufgefasst, weil er den Gegensatz des Ansichseins und unserer Auffassung mit dem Gegensatz des Essentiellen und Accidentiellen in den Objecten zusammenwirft. — Die Ausdrücke: *Qualitates primae* und *secundae* waren schon bei den Scholastikern üblich; so sagt Bartholomaeus Arnoldi Usingensis (gest. 1532): *qualitates primae sunt a quibus nliae fiunt et sunt quatuor: enlidad et frigiditas, siccitas et humiditas.* — *Secundae sunt quae ab aliis fiunt.* Sie wurden von Rob. Boyle auf die verschiedenartigen Qualitäten Descartes' übertragen und von Locke dann aufgenommen (s. Eucken, Gesch. der philos. Terminol., S. 196).

stellungen zu beschränkten menschlichen Verstände; es kommt schon den Thieren, und zum Theil in gleichem Grade wie den Menschen, zu. Locke hält für wahrscheinlich, dass die Beschaffenheit des Körpers grossen Einfluss auf das Gedächtniss habe, da oft die Fieberhitze anscheinend feste Gedächtnissbilder auslilge. Die Vergleichung der Vorstellungen untereinander aber wird von den Thieren nicht auf eine ebenso vollkommene Art, wie von den Menschen geübt. Das Vermögen, Vorstellungen miteinander zu verbinden, haben Thiere nur in geringem Grade. Dem Menschen eigenthümlich ist das Vermögen der Abstraction, wodurch die Vorstellungen einzelner Objecte, von allen zufälligen Beschaffenheiten der realen Existenz, wie Zeit und Raum, und allen begleitenden Vorstellungen abgesondert, zu allgemeinen Begriffen der ganzen Gattung werden und ihre sprachlichen Zeichen eine allgemeine Anwendbarkeit auf Alles, was mit diesen abstracten Begriffen einstimmig ist, erhalten.

Die einfachen Vorstellungen sind die Bestandtheile der zusammengesetzten. Während die Seele bei der Aufnahme der ersteren sich leidend verhält, ist sie bei der Bildung der letzteren, auch bei Abstraction, Vergleichung, Erinnerung selbstthätig, ja sie verfährt bei diesen Processen sogar willkürlich. Der bisherige Empirismus Lockes geht hier in Rationalismus über, wobei er wahrscheinlich Einfluss von der Cambridger Schule erfahren hat. Die zusammengesetzten Vorstellungen führt Locke auf drei Klassen zurück: es werden durch sie entweder Modi oder Substanzen oder Relationen vorgestellt. Die Modi sind zusammengesetzte Begriffe, welche nichts für sich Bestehendes enthalten. Sie sind reine Modi (*simple modes*) oder Modificationen einfacher Vorstellungen, wenn ihre Bestandtheile einander gleichartig, gemischte Modi (*mixed modes*), wenn ihre Bestandtheile einander ungleichartig sind. Die Begriffe von Substanzen sind solche Verbindungen einfacher Vorstellungen, welche gebraucht werden, um Dinge, die für sich bestehen, vorzustellen. Die Verhältnissvorstellungen bestehen in der Vergleichung einer Vorstellung mit einer anderen. Zu den reinen Modalbegriffen gehören die Modificationen des Raumes, der Zeit, des Denkens etc.; eben hierher gehört auch der Begriff des Vermögens. Die tägliche Erfahrung von der Veränderung der Gegenstände der einfachen Vorstellungen an Aussendungen, die Bemerkung, dass hier ein Ding aufhört zu sein, dort ein anderes an seine Stelle tritt, die Beobachtung des beständigen Wechsels der Vorstellungen in dem Gemüthe, welcher theils von den Eindrücken äusserer Objecte, theils von unserer eigenen Wahl abhängt, alles dieses leitet den menschlichen Verstand auf den Schluss, dass eben dieselben bisher beobachteten Veränderungen auch in der Zukunft an denselben Objecten durch dieselben Ursachen und auf dieselbe Weise stattfinden werden; er denkt sich demnach in dem einen Wesen die Möglichkeit, diesen Wechsel Merkmale desselben wechseln, und in dem anderen die Möglichkeit, diesen Wechsel hervorzubringen, und kommt hierdurch auf den Begriff von einem Vermögen. Das Vermögen ist leidendes Vermögen als Möglichkeit, eine Veränderung anzunehmen, thätiges Vermögen oder Kraft (*power*) aber als Möglichkeit, eine Veränderung zu bewirken. Den klarsten Begriff von thätigem Vermögen erhalten wir durch das Achten auf die Thätigkeiten unseres Geistes. Die innere Erfahrung lehrt uns, dass wir durch ein blosses Wollen ruhende Glieder des Körpers in Bewegung setzen können. Wenn die Substanz, welche eine Kraft besitzt, dieselbe durch eine Handlung äussert, so heisst sie Ursache; was sie hervorbringt, heisst Wirkung. Ursache ist das, was macht, dass ein Anderes zu sein anfängt, Wirkung das, was durch ein Anderes entstanden ist.

Indem dem Verstande eine grosse Anzahl von einfachen Vorstellungen durch Sensation und Reflexion zugeführt werden, bemerkt er auch, dass eine

gewisse Zahl einfacher Vorstellungen immer miteinander vergesellschaftet ist; da wir uns nun das, was durch dieselben vorgestellt wird, nicht als an sich subsistirend denken können, so gewöhnen wir uns, ein Substrat vorauszusetzen, in welchem dasselbe bestehe und woher es entspringe; dieses Substrat nennen wir eine Substanz. Die allgemeine Vorstellung der Substanz enthält nichts, als die Annahme eines unbekanntes Etwas, welches den Eigenschaften zu Grunde liege. Die Eigenschaften eines Dinges machen dann die wahre Vorstellung der betreffenden Einzelsubstanz aus, aber die zusammengesetzte Vorstellung einer bestimmten Substanz hat neben diesen sie bildenden einfachen Vorstellungen allemal auch die verworrene Vorstellung von etwas, dem jene angehören, in dem sie, als der unbekanntes Ursache ihrer Einheit, zusammen bestehen. So ist der Körper ein ausgedehntes, gestaltetes und bewegliches Ding, aber man stellt sich unter der Substanz neben diesen Eigenschaften immer noch etwas Besonderes vor, von dem man freilich nicht weiss, was es ist. Ebenso wenig wie von der materiellen Substanz hat man von der geistigen einen klaren Begriff. Man hält die Thätigkeiten der Seele wie Denken, Fürchten u. s. w. nicht für selbständig, man kann auch nicht annehmen, dass sie dem Körper zukommen, deshalb schreibt man sie einer andern Substanz, die man Geist nennt, zu. Wir haben ebenso wenig Grund, geistige Substanzen, wie körperliche, für unmöglich zu halten. Leugneten wir die ersteren, so müssten wir uns denselben Gründen die körperlichen Substanzen leugnen.*) Andererseits wäre jedoch auch nicht undenkbar, dass Gott die Materie mit der Fähigkeit, zu denken, begabt habe (Ess. IV, 3, 6: it being in respect of our notions, not much more remote from our comprehension to conceive, that God can, if he please, superadd to matter a faculty of thinking, than that he should superadd to it another substance with a faculty of thinking), ein Zugeständnis, das nicht selten für die materialistischen Theorien des vorigen Jahrhunderts verwerthet worden ist. Im Ganzen hält Locke streng an der Scheidung zwischen körperlicher und geistiger Substanz und so an dem Dualismus fest. Eine Veränderung im Körper, die nicht zur Seele gelangt, die also als etwas ganz Verschiedenes von der Seele gesetzt wird, ist kein Wahrnehmen. Das Feuer kann unsern Körper brennen, es ist das nicht mehr, als wenn ein Stück Papier brennt; sofern diese Bewegung nicht zum Gehirn vordringt und hier in der Seele die Empfindung der Hitze oder des Schmerzes erzeugt, ist es keine Wahrnehmung.

Die ersten Vorstellungen, die man vom Körper hat, sind der Zusammenhang dichter und damit trennbarer Theile und ein Vermögen, die Bewegung durch Stoss mitzuthemen, unsere Vorstellungen von Geiste, die ihm eigenthümlich zugehören, sind Denken und Wollen, oder das Vermögen, die Körper durch Denken zu bewegen, und Freiheit, aber der Zusammenhang dichter Theile im Körper ist ebenso wenig zu begreifen wie das Denken der Seele, die Mittheilung der Bewegung ebenso wenig wie die Bewegung durch Denken. Neben diesen beiden Arten von Substanzen, den körperlichen und den geistigen, haben wir noch die Vorstellung einer dritten, nämlich die von Gott. Kraft, Dauer, Verstand und

*) Locke legt nicht dem Verstand eine durch den Substanzbegriff geübte Herrschaft über die Dinge bei; er spricht ja ausdrücklich gerade darum dem Substanzbegriff nur geringen Werth für die Erkenntnis zu, weil derselbe nicht zureichend empirisch basirt sei. Soweit der Substanzbegriff ohne empirischen Grund gebildet ist, ist die Wahrheit desselben, d. h. die Uebereinstimmung mit der objectiven Realität, zweifelhaft. — Die Annahme aber, dass es von dem Geiste unabhängige Aussendungen gebe, hängt nicht von der Gültigkeit des Substanzbegriffs ab; sie besteht auch dann, wenn die Aussendungen nur Complexe von ausserhalb unseres Geistes für sich bestehenden Eigenschaften sind, die in Verbindung miteinander existiren.

Willen werden in das Unendliche gesteigert, und so gelangen wir zu der Vorstellung Gottes. Da wir aber eine deutliche Erkenntniß der Substanzen nicht haben, so leugnet Locke die Möglichkeit einer Metaphysik, sei es als Psychologie, Kosmologie oder Theologie, und greift Kant so vor, obgleich er der speculativen Bearbeitung des durch die Erfahrung gewonnenen Materials volles Recht einräumt. Ausser den zusammengesetzten Begriffen von einzelnen Substanzen kommen in dem Verstande noch zusammengesetzte collective Begriffe von Substanzen vor, wie Heer, Flotte, Stadt, Welt; diese collectiven Begriffe bildet die Seele durch ihr Verbindungsvermögen. Aus der Vergleichung mehrerer Dinge miteinander entspringen die Verhältnissbegriffe; zu denselben gehören die Begriffe von Ursache und Wirkung, Zeit- und Ortsverhältnissen, Identität und Verschiedenheit, Graden, moralischen Verhältnissen etc.

Im dritten Buche des Versuchs über den menschlichen Verstand handelt Locke von der Sprache, im vierten Buche von der Erkenntniß und Meinung. Die Worte sind Zeichen, die Gemeinamen gemeinsame Zeichen für vorgestellte Objecte. Wahrheit und Falschheit ist streng genommen nur in Urtheilen, nicht in einzelnen Vorstellungen. Sätze, wie der des Widerspruchs, dienen der Disputirkunst, aber nicht der Erkenntniß. Sätze, die ganz oder theilweise identisch sind, belehren nicht. Die sicherste Gewissheit haben wir von unserm eigenen Dasein, das wir unmittelbar wahrnehmen, so dass es keines Beweises bedarf. Wenn ich Schmerz empfinde, so habe ich offenbar eine ebenso sichere Wahrnehmung von meinem Dasein wie von dem Schmerz, ich denke, ich überlege, und dies ist mir nicht gewisser als mein eigenes Dasein. Sogar wenn ich alles Andere bezweifeln wollte, macht mich dies Zweifeln doch meines eigenen Daseins sicher. — Hier scheint sich Locke an Descartes anzuschliessen, freilich hatte Occam nach Augustin auch schon gesagt, die sicherste Erkenntniß ist die, dass ich bin, dass ich lebe. — Gott erkennen wir nun durch den Schluss vom Existirenden auf eine erste Ursache, von denkenden Wesen, von uns selbst, auf ein erstes und ewiges, höchst mächtiges denkendes Wesen mit voller Evidenz, die Aussenwelt aber mit geringerer Evidenz. Jenseits der Vernunftkenntniß liegt der Glaube an göttliche Offenbarungen, die Locke keineswegs verwirft. Für Offenbarung kann jedoch nichts gelten, was gesicherter Vernunftkenntniß widerstreitet. Dagegen giebt es im Christenthum Uebervernünftiges.

Gut und Uebel sind nur Lust und Schmerz, oder das, was diese verschafft. Das sittlich Gute und Schlechte ist die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer freiwilligen Handlungen mit dem Gesetz, wobei wir uns nach dem Willen des Gesetzgebers Gutes oder Uebles zuziehen, d. h. Lust oder Schmerz; diese heissen dann Lohn oder Strafe. So gründet sich die Sittlichkeit auf Lust und Schmerz, d. h. auf die Folgen unserer Handlungen. Die Gesetze, nach denen die Menschen Recht und Unrecht unterscheiden, sind das göttliche, das bürgerliche und das der öffentlichen Meinung, der Achtung und Verachtung. Das erste ist der Maassstab für die Sünde und die Pflicht, es wird also von diesem die Verpflichtung abgeleitet, mag uns dieses Gesetz nun durch das Licht der Natur oder durch die Stimme der Offenbarung mitgetheilt sein. Das zweite ist der Maassstab für Verbrechen und Unschuld, das dritte, das Locke auch das philosophische Gesetz oder das der Mode nennt, ist der Maassstab für Tugend und Laster. Durch dies letzte Gesetz lassen sich die meisten Menschen hauptsächlich, wenn nicht ausschliesslich bestimmen, indem sie die Strafen für die Uebertretung des göttlichen Gesetzes nicht ernstlich bedenken und ebenso wenig die von den bürgerlichen Gesetzen angedrohten. Der Achtung erfreut sich aber das, was Jeder überall als für sich nützlich ansieht. Da nun nichts in der Welt

das Wohl der Menschen so fördert als der Gehorsam gegen das von Gott gegebene Gesetz, so muss Achtung und Verachtung im Grossen und Ganzen mit den Regeln des Rechten und Unrechten, die von Gott in der Offenbarung gegeben sind, übereinstimmen. Abweichungen im Einzelnen finden sich allerdings; daher kommen die verschiedenen Sitten bei den verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten.

Die Aeusserungen Lockes über religiöse, pädagogische und politische Fragen bekunden einen edlen und humanen Sinn und haben zur Milderung mancher traditioneller Härten wesentlich beigetragen. Inconsequenterweise gesteht Locke den Atheisten keine Gewissensfreiheit zu und bricht dadurch selbst die Kraft seiner philosophischen Argumente für die Toleranz.*)

Lockes philosophische Bedeutung knüpft sich zumeist an die Untersuchung über den menschlichen Verstand, die zwar keineswegs frei war von rationalistischen, auch scholastischen Elementen, aber doch der Ausgangspunkt der empiristischen Richtung der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts in England, Frankreich und Deutschland geworden ist. Diese trug dann in den beiden erstgenannten Ländern den Sieg über den Scholasticismus und Cartesianismus davon, wurde aber in Deutschland zumeist durch den Leibnizianismus stark eingeschränkt. Spinozas Einheitslehre, welche die Ordnung der Gedanken mit der Ordnung der Dinge unmittelbar gleichsetzt, erhielt durch Lockes auf die Erkenntnisgrenzen des Subjects gerichtete Forschung ihr unabweisbares Complement. Leibniz, der gegen Locke die *Nouveaux essais sur l'entendement humain* schrieb, hat doch die Wichtigkeit der lockeschen Forschung anerkannt, obschon er die Prüfung unserer Erkenntniskraft nicht für die erste, alle anderen philosophischen Untersuchungen bedingende Aufgabe der Philosophie hielt, sondern für eine solche, die mit Erfolg nur dann behandelt werden könne, wenn vorher schon manches Andere festgestellt sei; in ähnlicher Art hat in der nachkantischen Zeit wiederum Herbart geurtheilt. Kant dagegen ist als Begründer des Kriticismus zu der lockeschen Ueberzeugung zurückgekehrt, dass die Untersuchung über den Ursprung und die Grenzen unserer Erkenntnis für die Philosophie von fundamentaler Bedeutung sei, hat aber diese Untersuchung in einem zwar vielfach durch Lockes Vorgang bedingten, jedoch sowohl in dem Gang, wie in dem Ergebniss wesentlich verschiedenen Sinne geführt. Hegel misst der Untersuchung über den Ursprung der Erkenntnis nur eine untergeordnete Bedeutung bei, erkennt eine Grenze der philosophischen Erkenntnis principiell nicht an, hält die menschliche Vernunft für wesentlich identisch mit der aller Wirklichkeit inwohnenden Vernunft und will nicht psychologisch den Ursprung der Begriffe, sondern dialektisch ihre Bedeutung und ihr System ermitteln; er billigt, dass nicht bei der blossen Definition der einzelnen Begriffe stehen geblieben, sondern ein Zusammenhang aufgesucht werde, hält aber die psychologische Erforschung der Genesis der Begriffe im denkenden Subject für eine blosser Veräusserlichung der philosophischen Aufgabe, die in der dialektischen Begriffsentwicklung liege. Das hegelsche Urtheil würde richtig sein, wenn zwischen dem (objectiven) Dasein und dem (subjectiven) Bewusstsein nur Uebereinstimmung und nicht auch Discrepanz in wesentlichen Beziehungen bestände; ist die Uebereinstimmung eine durch stufenweise An-

*) Dem es verschlägt praktisch wenig, ob einer Richtung auf Grund ihres nach fremdem Urtheil falsch religiösen oder ihres nach fremdem Urtheil irreligiösen Charakters die Duldung versagt wird; den Christen ist als „Atheisten“ mit formeller Aufrechterhaltung des Principis der Religionsfreiheit die gesetzliche Existenzberechtigung abgesprochen worden. Gesetzeszwang kann nicht die Ueberzeugung bewirken, ohne welche das Bekenntniss Hehelei wäre.

näherung zu erreichende Aufgabe, so hat auch die Kritik der menschlichen Erkenntniskraft eine wesentliche philosophische Bedeutung, und Locke wird nicht von dem Vorwurf getroffen, dass er mit ihr eine unphilosophische oder wenig philosophische Betrachtung an die Stelle einer allein wahrhaft philosophischen gesetzt habe. Mit Recht aber kann geurtheilt werden, dass er nicht die ganze philosophische Aufgabe, sondern nur den einen Theil derselben zu lösen unternommen habe.

§ 16. An Locke anknüpfend und dessen Ansichten zum Theil consequent weiter führend, hat Berkeley (1684—1753) durch die Behauptung, dass nur Geister und deren Ideen (Vorstellungen, nebst Willensacten) existiren, einen Idealismus oder Phänomenalismus oder Immaterialismus ausgebildet. Nach ihm bringen nicht reale Aussen-dinge unsere Vorstellungen als ihre Abbilder hervor. Ungleichartiges könnte nicht auf Ungleichartiges wirken. Aber dennoch sollen die wirklichen Vorstellungen, Wahrnehmungen nicht aus uns entstehen, sondern, da sie gesetzmässig sind, unwiderstehlich auf uns einwirken, müssen sie eine äussere Ursache haben. Diese ist der unendliche Geist, d. h. die Gottheit.

Dagegen nähert sich einer materialistischen Psychologie Hartley, von dem die englische Associations-Psychologie ausgegangen ist. Er nahm freilich nur den vollen Parallelismus zwischen psychischen und physischen Vorgängen an. Entschiedener Materialist auf psychologischem Gebiet war Priestley, der jedoch ebenso wie Hartley theologische Ueberzeugungen damit zu vereinigen wusste. Newton hielt sich philosophischen Fragen ferner, erachtete aber den teleologischen Beweis für das Dasein Gottes als ausreichend.

Georg Lyon, *L'idéalisme en Angleterre au XVIII^e siècle*, Par. 1888.

G. Berkeley, *Theory of vision*, Dublin 1709, auch Lond. 1711 u. 1733 u. in den Werken. *Treatise on the principles of human knowledge*, Dublin 1710 u. ö., deutsch von F. Ueberweg in der „phil. Bibl.“, Berlin 1869. *Three dialogues between Hylas and Philonous*, Lond. 1713 u. ö., franz. Amst. 1750, deutsch (als 1. Theil einer Uebers. der Werke, wovon aber nicht mehr erschienen ist), Leipz. 1781 (auch schon Rostock 1756, s. u.). *Alciphron or the minute philosopher*, London 1732, franz. Haye 1734, deutsch von W. Kahler, Lengo 1737. *Siris*, London 1744. *Miscellanies*, Lond. 1752. *Sammlg. d. vornehmst. Schriftsteller, die d. Wirklichk. ihr. eig. Körper u. d. ganz. Körperwelt leugn.*, enthaltend Berkeleys Gespräche zw. Hylas und Philonous (nach der franz. Uebers. verdeutsch) und *Colliers Allgemeinen Schlüssel* (*Clavis universalis or a new inquiry after truth*, by Collier, Lond. 1713), übers. und widerlegt von Joh. Christ. Eschenbach, Rostock 1756. *The works of G. Berkeley* (nebst seiner Biogr. v. Arbutnot), Lond. 1784, wiederabg. 1820 u. 1843; *Works, including many of his writings hitherto unpublished, with preface, annotations, life and letters, and an account of his philosophy* by Alex. Campbell Fraser, 4 vols., Lond. 1871. *Selections from Berkeley, with introduction and notes* by Al. Campbell Fraser, 2. ed., Lond. 1879.

Zur Erläuterung der beschn. Ansichten dienen u. a. Aufsätze in: *Lectures on Greek philosophy and other philos. remains of J. F. Ferrier*, ed. by Grant and Lushington, Lond. 1866, ferner Thom. Collyns Simon, *on the nature and elements of the external world, or universal immaterialism, fully explained and newly demonstrated*, London 1862; vgl. mehrere Abhandlungen desselben in verschiedenen Zeitschriften, insbes. B. doctrine on the nature of Matter, in: *the Journal of specul. philos.* III, 4. Dez. 1869, S. 336—344; is thought the thinker? ebd. S. 375 f.; Ueberweg,

ist B.s Lehre wissenschaftl. unwiderlegbar? (Sendschreiben an Simon) in Fichtes Z. f. Ph., Bd. 55, 1869; Simons Antwort, nebst Ulrichs Anmerkung, ebd. Bd. 57, 1870; Ueberwegs kurz. Schlusswort, ebd. Bd. 59, 1871. R. Hoppe u. H. Ulrichs, ebd., Bd. 58 u. 59, 1871. Hoppe, zu Ueberwegs Kritik der b.schen Lehre, in d. philos. Monatsh., VII, 385—392. Thom. K. Abbot, sight and touch, an attempt to disprove the received (Berkeleyan) theory of vision, Lond. 1864 (vgl. Ulrichs in d. Ztschr. f. Philos., N. F., Bd. 54, 1869, S. 166—188). Thom. Doubleday, matter for materialists, letters in vindication of principles regard. the nature of existence of Berkeley, Newcastle 1870. F. Frederichs, üb. B.s Idealismus, Realschul-Progr., Berl. 1870, d. phänomenale Idealism. B.s u. Kants, 1871. Charl. R. Teape, Berkeleyian Philosophy, Gött. Diss., 1871. Geo. Colborne, B.s Phil., Inaug.-D., Münch. 1873. A. Smirnow, die Philos. B.s (russ.), Warsch. 1874. G. Spicker, Kant, Hume u. Berkeley, eine Kritik der Erkenntnistheorie, Berl. 1875. A. Penjon, Etude sur la vie et sur les oeuvres philosophiques de G. Berkeley, évêque de Cloyne, Thèse présentée à la faculté des lettres de Paris, Paris 1878. J. Janitsch, Kants Urtheile üb. B. Strassb., 1879. A. C. Fraser, Berkeley (philosoph. classics), Edinb. and Lond. 1881. C. R. Teape, Berkeleyian philosophy, Gött. I.-D., Edinb. s. a. A. Cook, Ueb. d. Berkeleysche Philos., Diss., Halle 1887. M. Ludov. Carrau, la philos. religieuse de B., Rev. philos. 1886, II, S. 376—399. Gust. Dieckert, üb. d. Verh. des Berkeleysch. Idealism. zur Kantseh. Vernunftkritik, Pr., Konitz 1888. Fr. Claussen, Krit. Darst. der Lehren B.s üb. Mathem. u. Naturwissensch., Diss., Halle 1889. Thdr. Loewy, d. Idealismus B.s in d. Grundlagen untersucht (Sitzungsber. d. k. Ak. d. Wissensch.), Wien 1891. R. Böhme, die Grundlagen des Berkeleyschen Immaterialismus, Diss., Erlang. 1893. E. Meyer, Humes u. B.s Philos. der Mathematik, Halle 1894.

A. Collier, clavis universalis or a new inquiry after truth, being a demonstration of the non-existence or impossibility of an external world, Lond. 1713. deutsch v. Eschenbach, Rostock 1756 (s. o. S. 146), engl. auch in der von Sam. Parr edirt. Samml.: Metaph. tracts by English philosophers of the eighteenth century, Lond. 1837. Ueber ihn handeln Rob. Benson, London 1837, Geo. Lyon, un idéaliste Anglais au XVIII^e S., in: Rev. phil., 1880, Bd. 10. S. 375—395.

D. Hartley, Conjecturae quaedam de motu, sensus et idearum generatione, London 1746; observations on man, his frame, his duty and his expectations, Lond. 1749, 6. edit., 1834; deutsch (von v. Spieren) u. m. Anm. u. Zustz. (von H. A. Pistorius), Rostock u. Lpz. 1772—1773. S. Geo. Spencer Bower, Hartley and James Mill (Engl. philosophers), Lond. 1881. Bruno Schoenlank, Hartley u. Priestley die Begründer des Associationismus in Engl., In.-Diss., Halle 1882.

J. Priestley, Hartley's Theory of human mind on the principles of the association of ideas, Lond. 1775, Disquisitions relating to matter and spirit, Lond. 1777, the doctrine of philosophical necessity, Lond. 1777, free discussions of the doctrines of materialism, London 1778. Priestley wurde bekämpft von dem Platoniker Richard Price, 1723—1791, in dessen Letters on materialism and philos. necessity, Lond. 1778. Ueb. Priestley handelt J. Carry, the life of Jos. Priestley with critical observations on his works etc., London 1804, ferner H. Lord Brougham in seinen lives of philosophers of the time of George III. (Works Vol. 1, Edinb. 1872, S. 68—90.) Bruno Schoenlank, s. b. Hartley.

Is. Newton, naturalis philosophiae principia mathematica, Lond. 1687, auch 1713, 1726 u. 5., deutsch m. Bemerkgn. u. Erläuterung, hrsg. v. J. Ph. Wolfers, Berl. 1872; treatise of optic, London 1704 u. 5., opera ed. Horsley, Lond. 1779. Ueber ihn handelt Dav. Brewster, Edinbg. 1831, deutsch von Goldberg, Lpz. 1833: Memoirs of the life, writings and discoveries of Sir J. N., Edinb. 1855. Vgl. auch K. Snell, N. u. d. mechanisch. Naturwissensch., Dresd. u. Lpz. 1843. E. F. Apelt, d. Epochen der Gesch. d. Menschh., Jena 1845. A. Struve, N.s naturphil. Ansichten, G.-Pr., Sorau 1869. J. Durdik, Leibniz u. N., Halle 1869. C. Neumann, üb. d. Principien der Galilei-Newtonsch. Theorie, Lpz. 1870. K. Dieterich, Kant u. N., Tübing. 1877. S. auch Ludw. Lange, die geschichtl. Entwickel. des Bewegungsbegriffs, Lpz. 1886, S. 47—72.

Unter den Fortbildnern der theoretischen Philosophie Lockes in seinem Vaterlande ist von hervorragender Bedeutung der Begründer eines universellen Immaterialismus (Idealismus oder Phänomenalismus), George Berkeley, geb. zu Killerin nahe bei Thomastown in Irland am 12. März 1684, von 1728—1731 in Rhode-Inland, im Christenthum und Civilisation daselbst zu verbreiten, seit 1734 Bischof zu Cloyne, gest. zu Oxford am 14. Jan. 1753. Nicht nur in Theologie und

Philosophie war er wohlbewandert, sondern beinahe auf allen Gebieten des menschlichen Wissens, namentlich auch in den Naturwissenschaften, hatte er ernste Studien gemacht, wie seine Theorie des Sehens zeigt, in der er den neueren Ansichten über das Sehen schon nahe kommt, seine spätere philosophische Lehre aber noch nicht vorträgt. An Formvollendung wird über seine übrigen Schriften gestellt Alciphron, Gespräche, in denen er die Freidenker angriff, besonders Mandeville (geb. 1670 zu Dordrecht, lebte als Arzt zu London, gest. 1733). Dieser hatte in seiner Schrift: *the fable of the bees, or private vices made public benefits*, London 1714 u. 1719, den Nutzen privater Laster, z. B. des Luxus, für das allgemeine Wohl behauptet und darzulegen gesucht, dass ein Staat nicht aus lauter moralischen Menschen bestehen könne, sowie dass die Cultur mit den sittlichen Schäden eng zusammenhänge. Ueber die Bienenfabel vgl. Leslie Stephen in seinen *Essays on freethinking and plain speaking* S. 243–278, P. Goldbach, *B. de M.s Bienenfabel*, Diss., Halle 1886. Mandeville vertheidigt seine Ansicht in der Schrift: *A letter to Dion occasioned by his book called Alciphron*, Lond. 1732.

Mit vollster Entschiedenheit wendet sich Berkeley in der Einleitung zu seinen *First principles* gegen die abstracten allgemeinen Ideen, d. h. gegen die Vorstellungen allgemeiner Dinge und Eigenschaften, z. B. Mensch, Farbe, Mensch im Allgemeinen als Abstractum kann ebenso wenig vorgestellt werden, wie ein blosses Dreieck als Abstractum, das weder schiefwinkelig noch rechtwinkelig, weder gleichseitig noch gleichschenkelig noch ungleichseitig, sondern dies Alles und zugleich auch nichts von diesem ist. Kein Mensch kann zu solchen abstracten Vorstellungen gelangen, sie sind nichts als Erfindungen der Schulphilosophen. Worte, die mehr als einen Gegenstand bezeichnen, geben den Anlass zu der Lehre von den abstracten Ideen. In Wahrheit giebt es nur Einzelvorstellungen, Wahrnehmungen, deren Bestandtheile Empfindungen einzelner Sinne sind. Insofern kann freilich eine Einzelvorstellung allgemein sein, als sie eine ganze Art, die mit demselben Worte bezeichnet wird, repräsentirt. So wurde der lockesche Nominalismus weiter gebildet.

Berkeley hielt die Existenz einer an sich seienden Körperwelt nicht nur (nach dem Vorgange Augustins und Lockes selbst) nicht für streng erweisbar, sondern für eine falsche Annahme. Es existiren nur Geister und deren Functionen (Ideen und Willensacte). Das *Esse* der nicht denkenden Dinge ist *Percepti*. Die äusseren Dinge, soweit sie existiren, sind nichts als Ideen, und zwar sind die letzteren flüchtige, abhängige Wesen, die nicht in sich selbst beruhen, sondern in den Geistern existiren und also auch von ihnen getragen werden. Allerdings giebt es eine sehr verbreitete Meinung, die sinnlichen Objecte hätten eine reale Existenz, welche von ihrem Aufgenommenwerden durch den Verstand verschieden sei. Allein Licht, Farbe, Hitze, Kälte, Ausdehnung und Figuren (der Unterschied zwischen primären und secundären Eigenschaften nach Locke wird nicht anerkannt), kurz alle Dinge, die wir sehen und fühlen, sind nur Sinnesempfindungen, Vorstellungen, und es ist nicht möglich, sie auch nur in Gedanken vom Perceptivtenden zu trennen. Sollte dies möglich sein, so müssten sie existiren, ohne wahrgenommen, ohne gedacht zu werden, was ein offener Widerspruch ist. Man könnte ebenso leicht ein Ding von sich selbst abtrennen, als diese Operation fertig bringen. Wenn man nun sagt, die Ideen selbst existirten allerdings nicht ausserhalb des Geistes, aber es könne doch ihnen ähnliche Dinge, deren Ebenbilder sie seien, geben, so wendet hiergegen Berkeley ein, eine Idee könne nur einer Idee ähnlich sein, eine Farbe oder Figur nur einer anderen Farbe oder Figur. Und selbst angenommen, es existirten ausserhalb des Geistes feste Substanzen, die den Ideen entsprächen, so wäre es uns doch nicht möglich, dies zu wissen. Entweder müssten wir es durch

die Sinne oder durch Denken erreichen. Durch die Sinne haben wir diese Erkenntnis nicht, sondern nur die unserer Sinnesempfindungen. Wir müssten also die Existenz der äusseren Dinge durch das, was unmittelbar sinnlich percipirt wird, schliessen. Aber dieser Schluss ist trügerlich. Er wird widerlegt durch die Unmöglichkeit, das Zusammenwirken völlig heterogener Substanzen zu erklären. Es ist durchaus nicht zu begreifen, in welcher Art ein Körper auf den Geist Einfluss haben könne. Es würden also diese Körper ausserhalb des Geistes zu keinem Zwecke dienen, und man müsste so voraussetzen, Gott habe unzählige Dinge geschaffen, die durchaus nutzlos seien. So wird denn die Körperwelt aufgehoben, und gegen den ganzen Begriff der Materie, der materiellen Substanz, als etwas, in dem die Eigenschaften sich finden sollen, polemisiert Berkeley ganz besonders, als mit den schlimmsten Widersprüchen behaftet. Den Begriff der Substanz hebt er freilich nicht auf.

Eine äussere Ursache müssen unsere Vorstellungen allerdings haben; denn wir selbst sollen sie nicht hervorbringen können. Da diese Ursache nicht materiell sein kann, so muss sie geistig sein, und zwar sind die Geister thätige untheilbare Substanzen. Die Vorstellungen in den endlichen Geistern werden nun hervorgebracht von dem unendlichen, allmächtigen, allweisen und allgütigen Geist in geordneter Weise. Von ihm werden sie uns eingedrückt. Die Lebhaftigkeit, Regelmässigkeit, Unwiderstehlichkeit gewisser Vorstellungen zeugt dafür, dass sie eine Ursache ausser uns haben. Durch diese Eigenschaften unterscheiden sich die von Gott hervorgebrachten Vorstellungen, die sogenannten wirklichen Wahrnehmungen, von den bloss durch uns erzeugten, wie sie in Träumen, bei Illusionen vorkommen. Was wir Naturgesetz nennen, ist in der That die Ordnung der Aufeinanderfolge unserer Ideen.*) Aehnliches wie Berkeley hat, von Malebranche ausgehend, der

*) Gegen das Ende des dritten Gesprächs zwischen Hylas und Philonous fasst Berkeley seine Lehre über die Natur der Sinnenwelt in folgende zwei Hauptsätze zusammen, von welchen der eine ein richtiger Satz des gemeinen Menschenverstandes, der andere aber ein wissenschaftlicher Satz sei. Der erste Satz (der des gemeinen Verstandes) lautet, dass der reale Tisch und überhaupt die realen nicht denkenden Objecte der Tisch und die Welt seien, die wir sehen und fühlen (sinnlich wahrnehmen); der zweite Satz (der wissenschaftliche) besagt, dass das, was wir sehen und fühlen, ganz in Phänomenen besteht, d. h. gänzlich aus gewissen Eigenschaften, wie Härte, Gewicht, Gestalt, Grösse besteht, die unseren Sinnesempfindungen inhärent, folglich aus diesen Sinnesempfindungen selbst. Aus der Verbindung beider Sätze miteinander folgt, dass solche Phänomene die realen Objecte sind, dass also in der Welt nichts Anderes existirt, als diese Objecte, deren Esse das Percipirt ist, und die percipirenden Subjecte. Es möchte sich jedoch sehr fragen, ob nicht die beiden ersten Sätze nur dann als wahr gelten können, wenn in ihnen der Ausdruck: „das, was wir sehen und fühlen“ in einem verschiedenen Sinne genommen wird. Werden nämlich unter diesem Ausdruck die sinnlichen Perceptionen selbst verstanden, so ist der zweite Satz wahr, aber der erste nicht; werden darunter andererseits die transcendenten Objecte (oder Dinge an sich) verstanden, welche unsere Sinne so afficiren, dass infolge dieser Affectionen in uns die Perceptionen entstehen, so ist der erste Satz wahr, aber der zweite falsch, und nur bei einem Wechsel der Bedeutung sind beide wahr, weshalb der Schluss mit dem Fehler der „quaternio terminorum“ behaftet ist. Die Wahrnehmung ist mehr als der blosser Empfindungscomplex; sie enthält ausserdem das durch ein ursprüngliches mit unbewusster Nothwendigkeit sich vollziehendes und zur Gestaltung des Empfindungsstoffes selbst noch mitwirkendes Denken gewonnene Bewusstsein von Aussendungen, auf welche die Empfindungen schon von dem Kinde gedeutet und von welchen die Empfindungen, sobald auf sie die Reflexion sich richtet, unterschieden werden. Dieses Moment hat B bei seiner Analyse der Wahrnehmung übersehen. Die gegebene Ordnung der Ideen erkennt Berkeley zwar principiell als eine naturgesetzliche an; es ist aber nicht möglich, dieselbe wirklich als eine naturgesetzliche zu verstehen, wenn

englische Geistliche Arthur Collier gelehrt (1680—1732). Collier sagt, er sei bereits 1703 zu seiner Theorie gelangt. Dieselbe findet sich in einem handschriftlichen Aufsatz von ihm aus dem Jahre 1708 vor; die Durchführung derselben in Colliers *Clavis univ.* aber scheint einen Miteinfluss der berkeley'schen *Principles* zu bekunden. In dem ersten Theil weist er die Existenz einer sichtbaren Aussenwelt zurück, in dem zweiten auch die einer unsichtbaren; können diese erkennbar oder nicht erkennbar sein. Die Vorstellungen von Körpern, welche Gott in uns hervorbringe, wie wir nach Malebranche die Dinge in Gott schauten, seien freilich nicht in mir allein, sondern auch in anderen Geistern, und so können wir mit Recht sagen, dass die Körper ausser uns existiren. Näher steht der Ansicht Lockes die des Bischofs Peter Brown (*the procedure, extent and limits of human understanding*, London 1728), der freilich nicht mehr fern von dem reinen Sensualismus ist. Mit seiner Lehre hängt vielleicht die *Condillae* zusammen. Gegen Locke schrieb u. A. auch John Norris (1657—1711), der in seinem *Essay towards the theory of the ideal or intelligible World*, 1701 n. 1704, sich an Malebranche anschliesst; dieser ist für ihn der Galilei der intellectuellen Welt. Auch neigte er sich der mystisch-platonischen Theorie von Henry More zu und verfasste gegen Tolands Schrift über das Christenthum ohne Geheimniss: *An account of reason and faith in relation to the mysteries of Christianity*, 1697. Auf ihn nimmt Collier öfters Bezug.

Als Vater der englischen Associationspsychologie ist David Hartley (1704—1757) zu bezeichnen, welcher den allerdings schon von Locke gebrauchten Namen „Association“ für einen solchen Vorgang einbürgerte (in Lockes *Essay* findet sich schon ein Abschnitt, der von der *association of ideas* handelt), durch den aus den Elementen ein neues seelisches Gebilde entsteht. Zugleich aber legte er Gewicht auf die Verbindung der psychologischen und physiologischen Prozesse. Wenn beide auch nicht identisch sein sollten, so statuirte er doch einen festen Zusammenhang zwischen beiden. Es sollen den psychischen Vorgängen Vibrationen der Gehirn- und Nervensubstanz entsprechen, und zwar einfache den einfachen, zusammengesetzte den zusammengesetzten; dadurch scheint aber das seelische Leben von dem mechanisch leiblichen abhängig und in seiner Selbständigkeit aufgehoben. Es tritt wie für die Gehirnfunctionen, so auch für die Vorstellungsassociationen, namentlich für die Affecte, feinen Triebe, Willensentschlüsse, die auch aus den einfachen Grundelementen entstehen, die mechanische Nothwendigkeit in Kraft, so dass Hartley dem Materialismus nahe kam, und seine wissenschaftliche Ueberzeugung mit seinem religiösen Sinn sich in Zwiespalt befand. Freilich soll nach ihm die Analyse psychischer Prozesse immer nur auf psychische Elemente, nicht auf leibliche führen, und die Empfindung nie sich durch Bewegung erklären lassen. — Bei ihm finden wir auch die Anfänge des durch G. Boole und neuerdings durch Stanley Jevons ausgebildeten logischen Algorithmus oder Logikcalculus.

Ohne Vorbehalt bekennt sich zu dem Materialismus auf psychologischem Gebiete der Schüler Hartleys, Josef Priestley (geb. 1733 in der Grafschaft York, gest. 1804 in Philadelphia), Entdecker des Sauerstoffs. Sowohl die Vor-

angenommen wird, dass die „Ideen“ des einzelnen Geistes nur untereinander und zur Gottheit in directer Beziehung stehen. Die Ordnung der „Ideen“ des Einzelnen wird nur dadurch begreiflich, dass ein causales Verhältniss derselben zu endlichen Dingen, welche unabhängig von dem Bewusstsein des einzelnen existiren, angenommen wird; insbesondere müssen, wenn die causale Ordnung verständlich werden soll, die Beziehungen denkender Wesen zueinander durch an sich reale nicht denkende Wesen vermittelt sein.

stellungsassociationen, als auch die Willensentschlüsse, sowie die Handlungen, sind durchaus bedingt durch die Gehirnschwingungen. Einen principiellen Unterschied zwischen psychischen und physischen Erscheinungen giebt es nicht. Deshalb entscheidet sich nach Priestley von vornherein für den Determinismus. Die Psychologie soll ein Theil der Physiologie werden; anstatt die psychischen That-sachen zu analysiren, soll man Physik des Nervensystems treiben. Dagegen bekämpft er auf das Heftigste den Materialismus auf dem metaphysischen Gebiete. Die Welt zeigt durch den vollendeten Mechanismus ihrer Bewegungen, dass sie von einer höchsten Intelligenz hervorgebracht ist. Ebenso lehrt Priestley die Unsterblichkeit der Seele. — Die Associationspsychologie wurde weiter ausgebildet durch Erasmus Darwin (1731—1802, *Zoonomia or the Laws of organic life*, 2 vols., Lond. 1794—1796), auch durch Abraham Tucker (1705—1774, *Light of Nature pursued* bei Edw. Search, Pseudonym, 1768—1778).

Ein merkwürdiges Beispiel für das Streben, den Widerspruch zwischen der strengen wissenschaftlichen, dem Mechanismus huldigenden Forschung und dem Inhalte des christlichen Glaubens zu heben, bietet der berühmte Chemiker Robert Boyle (1627—1691), der die chemische Zusammensetzung der Luft in den Bereich seiner Untersuchungen zog. Er gründete ein Institut, in welchem zur Befestigung der christlichen Lehre und der teleologischen Weltanschauung Vorträge gehalten wurden. (S. K. Fischer, R. B. E. christl. Natur- u. Schriftforscher, Pr., Dillenb. 1891, u. b. Clarke.)

Lockes jüngerer Zeitgenosse, der grosse Mathematiker und Physiker Isaak Newton (1642—1727) stand den spezifisch philosophischen Untersuchungen ferner. Er rief der Physik zu: hüte dich vor der Metaphysik! Er preist die Verbannung der scholastischen „*formae substantiales*“ und „*qualitates occultae*“, empfiehlt die mathematisch-mechanische Erklärung der Erscheinungen und sagt: „*omnis philosophiae difficultas in eo versari videtur, ut a phaenomenis motuum investigemus vires naturae, deinde ab his viribus demonstremus phaenomena reliqua.*“ Newton verlangt, dass die analytische Betrachtung stets der synthetischen vorausgehe; er glaubt, dass die Cartesianer dieser Forderung zu wenig gerecht geworden seien und sich in ein Hypothesenspiel verloren haben. Die analytische Methode geht von Experimenten und Beobachtungen zu allgemeinen Schlüssen fort; sie schliesst aus den zusammengesetzten Dingen auf die einfachen, aus den Bewegungen auf die bewegenden Kräfte und überhaupt aus den Wirkungen auf die Ursachen, aus den besonderen Ursachen auf die allgemeineren bis zu der allgemeinsten hin; die synthetische Methode dagegen erklärt aus den erforschten Ursachen die daraus herfließenden Erscheinungen. Hypothesen verwirft Newton principiell, ohne jedoch in der wirklichen Forschung dieselben ganz entbehren zu können. Er basirt auf die Erscheinungen die Doctrin der allgemeinen Schwere, welche proportional den Massen und umgekehrt proportional den Quadraten der Entfernungen wirke. Er lehrt, die Schwere der Planeten gegen die Sonne sei zusammengesetzt aus ihrer Schwere gegen die einzelnen Sonnentheile. Den Grund der Schwere lässt er unerforscht. Von Newtonianern wird die Schwere zu den primären Qualitäten der Körper gerechnet (wie z. B. Rogerus Cotes in der Vorrede zu der zweiten, 1713 erschienenen Auflage der newtonschen *Principia philos. nat.* sagt, die Schwere sei inter primarias qualitates corporum universorum ebensowohl enthalten, wie die Ausdehnung, Beweglichkeit und Undurchdringlichkeit, was Leibniz tadelt, *Lettre à Bourguet*, in Erdmanns *Ans. S. 732*). Newton dagegen sagt (in der Vorrede zur zweiten, 1717 erschienenen Auflage seiner *Optik*): „*et ne quis gravitatem inter essentialia corporum proprietates me habere existimet, quaestionem unam de ejus causa investiganda subjeci, quaestionem inquam, quippe qui experimentis rem istam*

nondum habeam exploratam.* Er führt nämlich in der Quaestio XXI des dritten Buches der Optik die Schwere versuchsweise auf die Elasticität des Aethers zurück, dessen Dichtigkeit mit seinem Abstand von den festen Körpern wachse. Naturwissenschaftlich hochgebildete Zeitgenossen Newtons, wie Huyghens, wussten sich in das neue Princip nicht zu finden; die Erklärung der Ebbe und Fluth durch das Attractionsprincip findet Huyghens unbefriedigend, und er sagt, dieses Princip erscheine ihm absurd (in einem Briefe an Leibniz vom 18. Nov. 1690). In der Optik verwirft Newton die von Huyghens vertretene Vibrationsstheorie, weil dieselbe gewisse Erscheinungen nicht zu erklären vermöge, insbesondere auch weil aus ihr eine Verbreitung des Lichts, die der des Schalls gleichartig wäre, also ein Sehen um die Ecke gleich dem Hören um die Ecke folgen würde (die Entgegnung auf diesen Einwurf giebt u. A. Helmholtz in seiner „physiol. Optik“). Doch nimmt auch Newton an, dass mit den aus leuchtenden Körpern emittirten materiellen Strahlen Vibrationen verbunden seien; insbesondere sollen solche in den Sinnesorganen selbst statthaben. Mittelst derselben werden die Gestalten (species) der Dinge dem Gehirn zugeführt und in das Sensorium gebracht, welches der Ort ist, wo die empfindende Substanz gegenwärtig ist und die ihr hier gegenwärtigen Bilder der Dinge percipirt. Nach H. More nimmt Newton die Existenz des immateriellen leeren Raums an. Ohne dass es einer Vermittelung durch Sinne bedarf, percipirt der allgegenwärtige Gott unmittelbar die Dinge selbst, die in ihm sind; der unendliche Raum ist gleichsam das Sensorium der Gottheit. In dieser letzteren Ansicht schliesst sich Newton an Platons Lehre von der räumlichen Ausbreitung der Weltseele durch das Ganze der Welt an, bezieht dieselbe aber mit Henry More und anderen Platonikern auf Gott, den er jedoch nicht Seele der Welt genannt wissen will, da die weltlichen Dinge zu ihm nicht in dem gleichen Verhältniss stehen, wie unser Leib zu uns, sondern eher in dem Verhältniss, wie die Species in unserm Sensorium zu uns. Der Beweis für Gottes Dasein liegt in der ausgesuchten Kunst und Verständigkeit, die sich uns in dem Bau der Welt und insbesondere auch in dem Organismus eines jeden lebenden Wesens bekundet.

§ 17. Von Herbert von Cherbury leitet sich der englische Deismus her, der in seinen späteren Vertretern auch durch Locke beeinflusst wurde. Im Gegensatz zu der Offenbarungsreligion nimmt er eine natürliche oder vernünftige Religion (Rationalismus) an, die den Glauben an Gott einschliesst. Diese ist ihm zugleich die Norm für den Werth aller positiven Religionen, auch des Christenthums, in das sich während seiner geschichtlichen Entwicklung viel Irrthümliches eingeschlichen hat. Da eine freie Prüfung der Religionen stattfindet, sind die Deisten zugleich Freidenker. Zu ihnen werden namentlich gezählt John Toland, der freilich später einen consequenten Pantheismus vertrat, die Einheit von Materie und Kraft lehrte und die specifische Verschiedenheit von Geist und Materie leugnete, Anthony Collins, Matthews Tindal, auch der im Leben und Denken frivole Staatsmann Bolingbroke.

Ueber den englischen Deismus s. das ob. S. 73 citirte Werk von Viet. Lechler. Ueber Herbert v. Cherbury s. auch ob. S. 73.

John Toland, Christianity not mysterious, Lond. 1696 (zuerst anonym erschienen); letters to Serena, an die Königin von Preussen, Sophie Charlotte, gerichtet, nebst einer

Confutation of Spinoza an einen Holländer und einem weiteren Briefe, in dem dargelegt wird, dass die Materie mit Bewegung begabt sei, London 1704; Nazarenus or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity, Lond. 1718; Pantheisticon, Cosmopoli 1710 (anonym). Vgl. über Toland: Mosheim, de vita, factis et scriptis Johannis Tolandi, in Vindiciae antiquae Christianorum disciplinae, 2. ed., Hamburg 1722. John Hunt, the contemporary review 1868, Juni, S. 178—198. Gerh. Berthold, John Toland und der Monismus der Gegenwart, Heidelberg 1876.

Collins, A discourse of freethinking, occasioned by the rise and growth of a sect call'd freethinkers, Lond. 1713, im Haag 1714 französisch: Discours sur la liberté de penser; A discourse of the grounds and reasons of the Christian religion, Lond. 1724 (anonym). H. G. Thorschmid, krit. Lebensgesch. A. Collins, des ersten Freidenkers in England, 1755.

Tindal, Christianity as old as the creation; or the gospel a republication of the religion of nature, Lond. 1730, ins Deutsche übers. v. Lorenz Schmidt: Beweis, dass das Christenthum so alt ist als die Welt, 1741.

Morgan, The moral philosopher, Lond. 1737—1740.

Die Bezeichnung „Deist“ stammt aus dem 16. Jahrh. s. Eucken, Beiträge, S. 171, und wurde zuerst im Gegensatz zu Atheismus gebräuchlich für einen solchen, der im Allgemeinen an eine Gottheit glaubte. Die Vertreter der Kirchenlehre brachten dann auch im Gegensatz zu Atheismus „Theist“ auf. So hat sich allmählich ein Unterschied zwischen Deist und Theist ausgebildet und zwar dahin, dass der erstere einen Gott annimmt, der die Welt geschaffen hat, sie nun aber ihrem gesetzlichen Gange überlässt, so dass auch keine lebendige Beziehung Gottes zu dem Menschen da ist, während der letztere einen lebendigen und persönlichen Gott glaubt, der ebenso über als in der Welt ist. S. dazu auch Kant, Kr. d. r. V., Rosenkr. 491 f. — Die Bezeichnung „Pantheist“ rührt von Toland her.

John Toland, 1670 in Irland geboren, hatte wegen seiner Schrift: Christianity not mysterious, welche als eines der Hauptbücher des englischen Deismus zu betrachten ist, viel Anfechtungen zu erdulden. Er hielt sich 1701 am Hofe in Hannover und 1701 und 1702 längere Zeit an dem Hofe der Königin Sophie Charlotte von Preussen in Berlin und Charlottenburg auf. Er starb 1722 in bitterer Armuth in der Nähe von London. In seiner ersten Schrift schloss er sich an Lockes Erkenntnisslehre an und suchte zu zeigen, dass die Lehren des Evangeliums nichts gegen die Vernunft, aber auch nichts Uebervernünftiges enthielten. In einer späteren deistischen Schrift sucht er nachzuweisen, dass die frühesten Christen als Judenchristen zu betrachten seien, die das Gesetz beobachteten und gleichgesinnt mit den später als Häretiker von der Kirche angeschiedenen Nazarenern oder Ebioniten gewesen seien, und dass die Heidenchristen partiell ihre heidnischen Vorstellungsweise in das Christenthum hineingetragen hätten. In seiner Widerlegung Spinozas hat er an diesem zweierlei anzusetzen, erstens, dass Spinoza unterlassen habe, eine Definition der Bewegung zu geben, und zweitens, dass er behaupte, jeder Theil der Materie denke beständig. Nach Toland ist Bewegung eine wesentliche Eigenschaft der Materie. Undurchdringlichkeit, Ausdehnung und Action sind drei verschiedene Begriffe, aber keine drei verschiedenen Dinge. Es sind bloss drei verschiedene Betrachtungsweisen ein und derselben Materie; das Princip der Erhaltung der Kraft nimmt Toland nicht in der leibnizischen, sondern in der cartesianischen Fassung. Da die Materie nicht inactiv ist, bedarf es zur Erklärung der Lebenserscheinungen und der psychischen Prozesse nicht einer besonderen Lebenskraft und einer vom Körper verschiedenen Seele. Aber freilich kommt das Denken nicht jedem Theilchen der Materie zu, auch nicht jedem Partikelchen des Menschen, sondern es ist Gehirnfuction. Wie die Zunge das Organ des Geschmacks ist, so ist das Gehirn Organ des Denkens. In seinem „Pantheisticon“ giebt er den Entwurf einer

Religion der Zukunft an und sogleich einen Cultus der pantheistischen Brüder. — Toland, auf welchen die Bezeichnung „Freidenker“ zuerst angewandt wird (von Molyneux in einem Brief an Locke aus d. J. 1697; Toland selbst schreibt 1711 von sich und den ihm Gleichgesinnten: we freethinkers), hat bedeutenden Einfluss auf die Entwicklung des Materialismus in Frankreich gehabt.

Andere Freidenker und Deisten, wie Anthony Collins (1676—1729), Matthews Tindal (1656—1733), gingen über Lockes biblisches Christenthum zum Vernunftglauben hinaus. Collins suchte zu beweisen, dass freies Denken nicht beschränkt werden könne, nicht beschränkt werden dürfe und geübt werden müsse, um gegenüber den voneinander abweichenden Ansichten christlicher Priester zur richtigen Erkenntnis Gottes und zur richtigen Auffassung der heiligen Schrift zu kommen. Unter den ihn bekämpfenden Gegenschriften ist am bekanntesten Phileleutherus Lipsiensis von Rich. Bentley, 1710 erschienen. Das Werk Tindals: *Christianity as old as the creation*, das oft als die eigentliche Bibel des Deismus bezeichnet wird, sucht darzuthun, dass die natürliche Religion von vornherein durchaus vollkommen gewesen sei, dass durch Offenbarung nichts habe hinzukommen können, und dass Christus die natürliche Religion oder das Gesetz der Natur wieder hergestellt habe. Thomas Morgan preist in seiner Schrift, welche die Form eines Dialogs zwischen dem christlichen Deisten Philalethes und dem Judenchristen Theophanes hat, das mosaische Gesetz und überhaupt das alte Testament.

Zu den Deisten ist auch Lord Bolingbroke (Henry St. John, 1662—1751) zu rechnen, dessen sämtliche Werke von dem schottischen Dichter Dav. Mallet 1753—1754 in 5 Bdn. herausgegeben, aber bald darauf von der grossen Jury zu Westminster als dem Glauben, den Sitten und der öffentlichen Wohlfahrt gefährlich verdammt wurden. Er huldigt der Erkenntnistheorie Lockes, hält mit Buchanan die speculativen Philosophen von Platon bis Malebranche für eine „gens ratione furens“, glaubt jedoch, durch die Erfahrung zur sicheren Erkenntnis Gottes zu kommen. Die Freiheit des Denkens soll nur für die höheren Klassen der Gesellschaft gelten, die Massen müssen an der herrschenden Religion festhalten und durch dieselbe geleitet werden. Er erklärt sogar in einem Briefe an Swift die Freethinkers für eine Pest der Gesellschaft. Ein grosser Verehrer Bolingbrokes war Voltaire. Vgl. Fr. v. Raumer, *Lord B. u. seine philos., theol. u. polit. Werke*, in d. Abhandl. der kgl. Ak. d. W. z. Berlin 1840.

§ 18. Nachdem schon vor Lockes Auftreten Richard Cumberland die Moral in einem den hobbeschen Ansichten entgegengesetzten Sinne behandelt hatte, fand in der Zeit nach Locke und grossentheils infolge der von ihm ausgegangenen Anregung in England und Schottland die Moralphilosophie zahlreiche Bearbeiter. Freilich befolgten diese grossentheils von der lockeschen Erkenntnislehre, soweit sie empiristisch ist, abweichende Principien. Als der bedeutendste dieser Moralphilosophen muss der jüngere Shaftesbury (1671—1713) gelten, der seiner Ethik eine Theorie der Affecte zu Grunde legte, unterscheidend zwischen selbstischen, geselligen und Reflexions- oder rationalen Affecten, und in der Ethik zugleich den ästhetischen Gesichtspunkt geltend machte. Das richtige Verhältniss zwischen selbstischen und wohlwollenden Affecten gefällt, und in dieser Harmonie beruht

die Tugend. Mit der Tugend ist zugleich die Glückseligkeit gegeben. — Die religions-philosophischen Ansichten Shaftesburys neigen sich mehr einem optimistischen Pantheismus als dem Deismus zu. — Seine namhaftesten Schüler waren Butler und Hutcheson, von denen der erstere dem „Gewissen“ als dem Princip der Reflexion die Herrschaft über alle anderen Affecte zuerkannte, der letztere, die Moral noch mehr in das Gebiet der Aesthetik ziehend, den „moralischen Sinn“ in den Vordergrund stellte.

Clarke lehrte, man müsse sich nach der Eigenthümlichkeit der Dinge in seinem Verhalten gegen sie richten, und Wollaston ganz Aehnliches, indem er Wahrheit durch die Handlungen ausgedrückt wissen wollte. Ferguson verbindet die drei Principien der Selbstliebe, des Wohlwollens und der Vollkommenheit.

Vgl. hierzu Geo. v. Gizycki, die Ethik David Humes, Einleitung: die englische Ethik vor Hume. James Mackintosh, on the progress of Ethical philosophy, chiefly during the XVIIth and XVIIIth centuries, ed. by Will. Whewell, 4. edit. Edinburgh 1872.

Cumberland, de legibus naturae disquisitio philosophica, in qua earum forma, summa, capita, ordo, pronulgatio e rerum natura investigantur, quin etiam elementa philosophiae Hobbianae cum moralis tum civilis considerantur et refutantur, Lond. 1672. Ins Englische übers. v. Jean Maxwell, Lond. 1727, ins Französische von Barbeyrac, Amst. 1744. Frank E. Spaulding, R. C. als Begründer d. englisch. Eth., Diss., Lpz. 1894. Ernest Abbee, The Ethical system of R. C., Philos. Rev., IV, 3, 1895, S. 264—290.

Shaftesbury, Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, London 1711, 1714 u. ö., zuletzt 1869, 3 Bde., von Walt. M. Hatch; deutsch Lpz. 1776, die deutsche Uebersetzung v. 1769 enthält nur die beiden ersten Abhandlungen des Werkes. Die Characteristics enthalten: 1. a letter concerning Enthusiasm, to Mylord Sommers, 2. Sensus communis, an essay on the freedom of Wit and Humour, 3. Soliloquy, 4. an inquiry concerning Virtue and Merit, 5. the Moralists, 6. Miscellaneous reflexions on the preceding treatises and other critical subjects, 7. a notion of the historical draught or tablature of the judgment of Hercules. Am bedeutendsten sind die 4. und 5. dieser Abhandlungen. Die 4. ist von Diderot franz. bearbeitet u. hiernach auch ins Deutsche übersetzt, Lpz. 1780. Ausserdem rühren noch von Sh. her: Several letters, written by a noble Lord to a young man at the University, Lond. 1716. Ueber ihn handeln Gideon Spicker, die Phil. d. Graf. v. Sh., Freib. i. Br. 1872. Leslie Stephen in s. Essays on freethink. and plainsp., S. 198—242. Georg v. Gizycki, die Philos. Shaftesburys, Lpz. u. Heidelberg. 1876. Th. Fowler, Sh. and Hutcheson, Lond. 1882.

Jos. Butler, the analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature, London 1736; fifteen sermons upon human nature, or man considered as a moral agent, London 1726. Ueber ihn L. Carrau, la philos. de Butler, in: Revue philos., 21, 1886, S. 144—158 (la morale), 265—280 (l'analogie). W. Coak, The Ethics of Bishop, Butler and I. Kant, 1888. W. Luc. Collins, Butler (Philos. classics), Edinb.-Lond. 1889. J. C. Ayer, d. Ethik Jos. B.s., Diss., Lpz. 1894.

Sam. Clarke, a demonstrat. of the being and attributes of God, Lond. 1705 bis 1706; a discourse concerning the unalterable obligations of natural religion and the truth and certainty of the christian revelation, Lond. 1708; philosophical inquiry concerning human liberty, Lond. 1715, 2. Aufl. mit Zusätzen 1717. Die den Streit mit Leibniz betreffenden Acten finden sich in: A collection of papers, which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke in the years 1715 and 1716 relating to the principles of natural philosophy and religion by Sam. Cl., Lond. 1717, deutsch, Frankf. 1720. The works of S. Cl., with a preface giving some account of the author by Benj. Hoadly, 4 Foliob., Lond. 1738—1742. Ueb. ihn handelt R. Zimmermann, C.s. Leb. u. Lehre, Wien 1870, aus d. Denkschr. d. Kais. Akad. d. W.,

phil.-hist. Cl. 19. Bd. S. 249—336. G. V. Leroy, d. philos. Probleme in d. Briefwechsel zwisch. Leibniz u. Clarke, Diss., Giessen 1893. Jam. Edw. Le Rossignol, The ethical philos. of S. Cl., Diss., Lpz. 1892.

W. Wollaston, the religion of nature delineated, Lond. 1722, 1724 u. ö. J. M. Drechsler, üb. W.s Moralphil., Erlang. 1801.

Fr. Hutcheson, Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue, Lond. 1725, 2. Aufl. 1726, u. ö., deutsch Frankf. 1762; philosophiae moralis institutio compendiaria, ethices et jurisprudentiae naturalis principia continens, Glasgow 1745; a system of moral philos. (with the life, writings and character of the author by Wm. Leechmann), Glasgow 1755. Ueber ihn Th. Fowler, Shaftesb. and H., Lond. 1882. R. Rampendahl, e. Würdigung d. Ethik H.s, Diss., Lpz. 1892.

H. Home, Essays on the principles of morality and natural religion, Edinb. 1751, deutsch Braunsch. 1768; Elements of criticism, Lond. 1762, deutsch Lpz. 1765. Ueb. ihn handelt A. P. Tytler (Lord Woodhouselee), Memoirs of the life and writings of Henry H., of Kames, Edinb. 1807—1810; Lond. 1814. J. Wohlgemuth, H. H.s Aesthetik, Diss., Rostock 1893. Wilh. Neumann, D. Bedeut. H.s f. d. Aesth. u. s. Einfl. a. d. deutsch. Aesthetiker, Diss., Halle 1894. J. Norden, d. Ethik H. H.s, Diss., Halle 1895. Vgl. auch Wm. Smellie, literary and characteristic lives of John Gregory, Henry Home, David Hume and Ad. Smith with a dissert. on public spirit and three essays, Edinb. 1800.

A. Ferguson, instit. of moral philos., Lond. 1769, deutsch v. Garve, Lpz. 1772.

Richard Cumberland (geb. 1632 zu London, gest. 1719 als Bischof von Peterborough) bestritt heftig die Doctrin des Hobbes, dass die menschliche Natur nur von der Selbstsucht ursprünglich getrieben werde, und gründete die Moral auf das Wohlwollen, und zwar soll es nach ihm ursprünglich in der Menschennatur liegende wohlwollende Neigungen geben. Das allgemeine Wohl ist das höchste Gesetz. Was zu diesem Wohle führt, ist sittlich. Aber freilich bezieht sich diese benevolentia universalis auch auf das eigene Selbst. Denn die Verpflichtung zu dem allgemeinen Wohl geht nur daraus hervor, dass in diesem das eigene Wohl mit eingeschlossen ist. Der höchste Grad thätigen Wohlwollens, den jedes vernünftige Wesen gegen alle gleichen Wesen beweist, erzeugt den möglichst glücklichen Zustand der Gesamtheit und des Einzelnen und ist für denselben menthehrliche Voraussetzung. Mit dem Wohle aller Vernunftwesen befördern wir unser eigenes, wie von der Gesundheit des ganzen Körpers das Wohlfinden jedes einzelnen Gliedes abhängt. — So hat Cumberland die beiden nachher schroff voneinander getrennten Richtungen der Ethik, freilich in unklarer Weise, noch verbunden.

Anthony Ashley Cooper, Graf von Shaftesbury, geb. 1671, gest. 1713 in Neapel, war der Enkel des älteren mit Locke befreundeten Shaftesbury. Auf seine Erziehung hatte Locke Einfluss gehabt. Er war ein Kenner und warmer Freund des Alterthums, besonders des Aristoteles und der Stoiker. Er nahm auch Vieles von der alten Moral in seine Philosophie herüber. In seinen Schriften behandelte er philosophische Themata in leichter, gefälliger, dem Conversations- tone sich nähernder Art, besonders um die Schichten der höheren Gesellschaft wieder für die Philosophie zu gewinnen. Gerade wegen dieser Kunst seiner Schreibart zeigt er sich zugleich als ein Mann von Lebens- und Weltkenntniß, der sich mit Kunst und Litteratur eingehend und kritisch beschäftigt hat. — Vor allen Dingen geht er darauf aus, die selbständige Bedeutung der Sittlichkeit anzuerkennen, sie einerseits von der Theologie, andererseits aber auch von dem Naturmechanismus unabhängig zu machen. Die reine Liebe zum Guten und zur Tugend ist ihrer Entstehung und Natur nach selbständig. Sie wird zwar befördert durch die religiöse Annahme der Güte und Schönheit im Weltganzen und eines guten und gerechten Lenkers der Welt, aber sie entartet durch Günst-

buhlerei bei Gott, durch Hoffnung auf Lohn, Furcht vor der Strafe. — Shaftesbury hat mit dieser seiner Lehre auf die kantische Darlegung des Verhältnisses zwischen Moralität und Religion beträchtlichen Einfluss geübt.

Er gründet nun seine Ethik auf psychologische Basis, indem er die menschliche Natur erforscht, namentlich eine Theorie der Affecte, der Neigungen giebt, ähnlich dem Spinoza. In den thierischen Organismen findet er ein doppeltes Streben, einmal ein auf das Eigenleben gerichtetes, Hunger, Durst u. dgl., und dann ein auf das Gattungsleben bezügliches, Fortpflanzungstrieb. Dasselbe ist auch bei dem Menschen der Fall, in dem sich die selbstischen Triebe zeigen neben den socialen, geselligen, welche letzteren auf Andere oder auf das Gattungsleben sich beziehen, wie Mitleid, Mitfreude, Liebe zur Nachkommenschaft, und in jedem normalen Menschen zu einem hohen Grade entwickelt sind. Diese beiden Affecte sind die natürlichen. Neben diesen giebt es noch unnatürliche, welche den genannten entgegenwirken und sich als Bosheit kundgeben, als unmenschliche Lust am Anblick der Qualen Anderer, als Schadenfreude. Auch das Uebermaass der selbstischen Neigungen soll zu den unnatürlichen Affecten gehören, z. B. die Entartung des Geschlechtstriebes. Diese unnatürlichen dürfen in einem normalen Individuum nicht vorkommen.

Ausser den selbstischen und geselligen Affecten, welche beide auch sinnliche genannt werden, weil sie auf Anschauliches gerichtet sind, finden sich, aber nur bei dem Menschen, noch die rationalen oder Reflexionsaffecte, welche die Vernunft voraussetzen. Es bestehen diese Affecte in Gefühlen der Achtung oder Verachtung des Moralisch-Schönen oder Hässlichen, und ihre Gegenstände sind die menschlichen Handlungen oder richtiger die Gesinnungen, aus denen die Handlungen fliessen, und die Affecte. Geradeso wie bei den sinnlichen Gegenständen der Eindruck von Schönheit, Hässlichkeit hervorgebracht wird je nach der Anordnung und den Verhältnissen, wie Harmonie oder Dissonanz in den musikalischen Tönen, so wird sich auch, wenn Thun und Handeln sich unserer Vernunft darstellen, ein Unterschied in den Gefühlen bemerklich machen, indem hier der Geist etwas Angenehmes oder Unangenehmes heransnudet. Er kann ebenso wenig dort wie hier seine Abneigung oder seine Bewunderung zurückhalten. Es ist dies eine Art feinerer Sinn, der sich in den rationalen Affecten äussert, ebenso wie es einen Sinn für Musik, einen Farbensinn giebt, und zwar ist dieser moralische Sinn angeboren (dies gegen Hobbes und Locke gerichtet, obwohl Sh. letzteren aus Pietät nicht nennt). Diese Reflexionsaffecte sind aber nicht nur ästhetische Urtheile, sondern selbsttreibende Kräfte, die den Beurtheilenden selbst zum sittlichen Ziele hinbewegen müssen. Freilich ist bei den Künsten der natürliche Sinn nicht hinreichend; es muss die Cultur hinzukommen, damit sich der Geschmack ansbilde. So muss sich auch die moralische Kunst auf Grund des ursprünglichen Triebes ausbilden durch Uebung, um namentlich in verwickelten Fällen sicher zu sein. — Shaftesbury lässt auf diese Weise das Sittliche in der Natur des Menschen begründet sein und nicht von aussen durch Hoffnung auf Belohnung, Furcht vor Strafe erzeugt oder befördert werden. Solche Motive lassen sich anwenden, wenn es darauf ankommt, den Menschen zu bändigen, aber nicht um ihn sittlich zu machen.

Was gefällt nun aber als moralisch schön oder als Tugend? Das Schöne wird zurückgeführt überall auf Harmonie, also auf Verbindung des Verschiedenen, Versöhnung der Gegensätze; so wird das Wesen der Sittlichkeit beruhen in dem richtigen harmonischen Verhältniss der selbstischen und geselligen Neigungen, und es leuchtet hier die Verbindung des moralischen mit dem ästhetischen Gesichtspunkte bei Shaftesbury deutlich hervor. Gut und tugendhaft sein

heißt, alle seine Neigungen gerichtet haben auf das Gute der Gattung oder des Systems, von welchem das Subject ein Theil ist. Das Gute des Systems, welchem der Handelnde angehört, muss der unmittelbare Gegenstand seiner Neigung sein. Wenn auch so die Tugend bezeichnet werden kann als die auf das allgemeine Wohl zielende Richtung der Affecte, so sollen die selbstischen Triebe doch nicht vollständig unterdrückt werden zu Gunsten der allgemeinen Glückseligkeit. Dadurch würde nur eine Disharmonie zu Tage kommen. Mit der Tugend ist zugleich die Glückseligkeit verbunden, ja bisweilen tritt der endämonistische Charakter in der Ethik Shaftesburys stark hervor, wie der Satz beweist, dass die richtige Selbstliebe der Gipfel der Weisheit sei. Die Lehre Shaftesburys ist auch später von seinen Nachfolgern zu einem vollkommenen Endämonismus entwickelt worden.

In Bezug auf seine Religionsphilosophie wird Shaftesbury häufig als Deist bezeichnet. Er verwahrte sich aber selbst gegen diesen Namen und trat der christlichen Religion nicht feindselig gegenüber, wohl aber einer starren Orthodoxie. An dem historischen Christenthum fand er nicht Alles gut und wahr, so dass er dem Freidenkertum Vorschub leistete. Doch leugnete er die Offenbarung nicht durchaus. Seine religiöse Ansicht ist kaum deistisch zu nennen, er neigte vielmehr dem Pantheismus zu, mit dem er einen entschiedenen Optimismus verband, wobei sich auch die künstlerisch-ästhetische Richtung Shaftesburys geltend machte. Alle einzelnen Mängel und Widersprüche in der Welt sollen notwendige Bedingungen für die allgemeine Vollkommenheit sein, wie die Disharmonien für die Harmonie, Gedanken, die sich dann später ausgeführt und metaphysisch begründet in der leibnizischen Theodicee finden. — Shaftesburys Bedeutung liegt mehr in seiner Ethik als in seiner Religionsphilosophie. Der englischen Moralphilosophie hat er im Ganzen und Grossen ihre Richtung gegeben, auch ist er von bedeutendem Einfluss auf deutsche Dichter und Denker gewesen, so vor Allen auf Herder und Schiller.

Ein Anhänger und Schüler Shaftesburys war der Bischof Josef Butler (1692—1752), welcher die Reflexionsaffecte oder das Princip der Reflexion „Gewissen“ nannte; dieses trage die Oberhoheit über alle inneren Principien unmittelbar in sich, und es sei von der Natur bestimmt zum Richter über alle anderen Affecte. Würde der Mensch durch eine Leidenschaft bestimmt zum Handeln wider die Stimme des Gewissens, so sei dies nichts als Ursurpation. Das Gewissen sei zum Herrschen geboren, die Begierden zum Gehorsam. Uebrigens legte Butler Nachdruck darauf, dass die sittliche Billigung oder Missbilligung nicht bedingt werde durch das Uebergewicht des aus der Handlung hervorgehenden Glücks oder Elends: wir missbilligen Falschheit und Ungerechtigkeit unabhängig von jeder Erwägung der Folgen. Das Glück des Menschen im gegenwärtigen Zustande ist nicht das letzte Ziel.

Ebenfalls ein Schüler Shaftesburys war Francis Hutcheson (geb. 1694 in Irland, seit 1729 Professor der Moralphilosophie zu Glasgow, gest. 1747), welcher die sittliche Güte in die wohlwollenden Neigungen setzte, indem er die Neigungen als ruhig und dauernd von den Leidenschaften als blind und vorübergehend unterschied, ferner die wohlwollenden Triebe von den selbstischen. Die Tugend ist in einem sittlichen Sinne oder Gefühle (*moral sense*, ein Ausdruck, der von Shaftesbury selbst schon gebraucht war) gegründet, vermöge dessen wir billigen, was auf allgemeine Glückseligkeit abzielt. Dieser moralische Sinn ist aber nicht, wie die Reflexionsaffecte bei Shaftesbury, activ, zum Handeln antreibend, sondern nur urtheilend, zusehauend und mit dem Schönheitssinn in engste Parallele gestellt. Zum Handeln treibt uns das Wohlwollen, welches

Hutcheson als uninteressirt annimmt. Die Liebe des Menschen zum Menschen, überhaupt eines jeden Wesens zu den ihm verwandten Wesen, die allgemein ist, sofern nicht das individuelle Interesse sie einschränkt, vergleicht er mit der Gravitation. Die Selbstliebe ist insoweit berechtigt, als wir uns als Theil der Gesamtheit lieben.

Samuel Clarke, ein namentlich in früheren Zeiten hochgeschätzter Denker, war geboren 1675 zu Norwich, studirte zuerst Mathematik und Philosophie, wurde ein warmer Verehrer Newtons, widmete sich dann der Theologie und hielt, durch den Gemiss der Stiftung des Chemikers Robert Boyle (1627—1691) dazu verpflichtet, Vorträge zur Vertheidigung der Schrift Boyles über die Zweckursachen, in denen Materialismus und Atheismus bekämpft werden. Aus diesen Vorträgen ist seine Hauptschrift vom Dasein und den Eigenschaften Gottes entstanden. Von 1707 bis zu seinem Tode 1729 war er Pfarrer in London, 1709 erhielt er die Hofpredigt zu St. James. Er vertheidigte die Unsterblichkeit und Unkörperlichkeit der Seele gegen Henry Dodwell (1641—1711), die sittliche Freiheit gegen A. Collins (s. ob. S. 154), und den christlichen Gottesbegriff gegen Hobbes und Spinoza. Leibniz gegenüber vertrat er die newtonschen Principien. In der Moralphilosophie ist er am selbständigsten und versucht hier dem Nominalismus oder Subjectivismus von Hobbes und Locke ein objectives Princip der Sittlichkeit entgegenzustellen. Er setzte das Wesen der Tugend in die der eigenthümlichen Beschaffenheit der Dinge (the fitness of things, aptitudo rerum) gemässe Behandlung derselben, so dass ein jedes nach seiner Art, seiner Natur, seinen besonderen Verhältnissen, nach seiner Stelle in der Harmonie des Weltganzen und so dem Willen Gottes gemäss verwendet werde. In der ewigen und unwandelbaren Natur der Dinge liegen die Gesetze für unser Verhalten, die zugleich der Wille Gottes sind. Je mehr Eigenthümlichkeiten ein Ding hat, um so mehr Pflichten hat der Mensch gegen dasselbe. Ein Baum wird von einem tugendhaften Menschen als vegetatives Wesen behandelt, welches wachsen und gedeihen, blühen und Früchte tragen soll. Deshalb darf er nicht beschädigt, vielmehr muss er in seinem Wachsthum befördert werden. Das Thier hat man als empfindendes und lebendes Wesen zu behandeln, ihm also keinen Schmerz zuzufügen. Der Mensch ist als vernünftig-sittliches Wesen anzusehen. Bloss wenn der eigene Wille des Andern darauf eingeht, dürfen wir ihn zu unseren Zwecken benutzen. Eine Handlung, welche diese Verhältnisse negirt, d. h. nicht berücksichtigt, ist gerade so unvernünftig, wie eine Behauptung, welche eine theoretische Wahrheit negirt. Wer tugendhaft handelt, ist auf dem Wege zur Glückseligkeit, dem höchsten Gute. Zwar verpflichtet das Sittengesetz uns durch sich selbst, aber im Wesen Gottes liegt es, dass auf seine Befolgung und Uebertretung Lohn und Strafe folgt. Da in diesem Leben aber Belohnung und Bestrafung nicht immer die Würdigen treffen, so müssen wir die Unsterblichkeit der Seele annehmen.

Aehnliches lehrte William Wollaston (1659—1724), welcher den Grundsatz aufstellte, jede Handlung sei gut, die einen wahren Gedanken ausdrücke. Wahrheit zu erkennen und sie in Reden und Handlungen zu zeigen, ist der letzte Zweck des Menschen. Jede Handlung drückt nämlich einen Satz aus. Quäle ich ein Thier, so spreche ich damit zugleich den Satz aus: Ich halte dies Thier für ein empfindungsloses Wesen. Handelt man wahr, so behandelt man die Dinge, wie sie es verdienen. Aus dieser gehorsamen Hingabe an die Dinge ergiebt sich dann wieder die Glückseligkeit als das höchste Gut.

Henry Home (1696—1782), geb. zu Kames in Schottland, seit 1763 einer der Obergerichter Schottlands mit dem Titel Lord Kames, ist mehr durch seine

ästhetischen als seine ethischen Ansichten bekannt. Er versuchte bei den Dingen das Ausfindig zu machen, was im Menschen infolge seiner menschlichen Natur ästhetische Erregungen hervorbringt, und diese dann in ihre Elemente aufzulösen. So entsteht das Schöne und Hässliche, von dem es verschiedene Arten giebt, das aber nicht den Gegenständen selbst zukommt, sondern nur in uns als Vorstellung besteht. Es kommt darauf an, ob uns die Dinge an und für sich oder in Beziehung auf einen Zweck gefallen oder missfallen, und dann weiter, ob dieser Endzweck selbst nützlich oder schädlich ist. Beziehen sie sich überhaupt auf einen Zweck, so billigen oder missbilligen wir sie. Eine besondere Art der Billigung oder Missbilligung ist es aber, wenn wir die Handlungen der Menschen, die aus Ueberlegung hervorgehen, schön oder hässlich, d. h. schieklich oder nicht schieklich finden. Hier ist das Gebiet der Moral, des Sittlichen und Unsittlichen, zu dessen Unterscheidung wir das moralische Gefühl (*moral sense*) haben, das zugleich Gewissen ist, also gebietet und straft. Home unterscheidet dann weiter die selbstischen von den socialen Affecten oder Trieben, berücksichtigt aber bei der Aufstellung der ethischen Vorschriften das Wohl der eigenen Person nicht. S. hierzu namentlich die in der Litteratur genannte Schrift v. Jos. Norden, d. Eth. H. H.s.

Unter den weiteren namhaften Moralisten sind Adam Ferguson (1724—1816) und William Paley noch hervorzuheben, der Erstere setzte die Tugend in die fortschreitende Entwicklung des menschlichen Wesens zu geistiger Vollkommenheit. Der Mensch ist seiner Natur nach ein Glied der Gesellschaft; seine Vollkommenheit besteht darin, dass er ein vortrefflicher Theil des Ganzen sei, zu welchem er gehört. Die Tugend hochschätzen heisst die Menschen lieben. So sucht Ferguson die Principien der Selbsterhaltung (Selbstliebe), der Geselligkeit (des Wohlwollens) und der Vollkommenheit (Selbstschätzung) miteinander zu vereinigen. Paleys Grundsätze der Moral und Politik (*Principles of moral and political philosophy*, London 1785 u. ö.) sind verdolmetscht von Garve, Frkf. u. Leipz. 1788, erschienen. Moralphilosophie ist ihm die Wissenschaft, welche die Menschen ihre Pflichten und die Gründe für dieselben lehrt. Einen moralischen Sinn giebt es nicht. Paley findet den Charakter aller Pflicht in dem Befehl eines Höheren, der an den Gehorsam oder Ungehorsam Lust oder Schmerz knüpft, zu oberst der Gottheit; den Inhalt der Pflicht aber bestimmt das Princip der allgemeinen Glückseligkeit. „Um von einer Handlung durch das Licht der Vernunft zu erkennen, ob sie dem Willen Gottes gemäss sei, oder nicht, ist nichts Anderes zu untersuchen nöthig, als ob sie die allgemeine Glückseligkeit vermehrt oder vermindert. Alles, was im Ganzen vortheilhaft ist, ist recht.“

Hier sei sogleich Edmund Burke (1728—1797) genannt, der durch sein Werk: *A philosophical inquiry into the origin of our ideas of the sublime and the beautiful* (1757, von Garve ins Deutsche übersetzt 1773) bedeutenden Einfluss auf die Entwicklung der Aesthetik, auch in Deutschland, auf Mendelssohn, Lessing, Kant, Schiller u. A., gehabt hat. Er versucht die ästhetischen Empfindungen zu analysiren, indem er als die beiden wesentlichsten Grundtriebe von einander scheidet den der Selbsterhaltung und den der Geselligkeit und auf ersteren das Gefühl des Erhabenen, auf letzteren das des Schönen zurückführt. Ein Gegenstand ist erhaben, wenn er den Begriff von Schmerz und Gefahr für uns, also Schrecken oder dem Aehnliches erregen, also heftige Bewegung hervorbringen kann. Sind diese Vorstellungen uns nahe, so können sie unangenehm, sind sie in gewisser Entfernung, angenehm werden. Die Schönheit ist eine gesellschaftliche Gemüthsbeziehung, weil uns der schöne Gegenstand zur Verbindung anreizt, weil wir ihn gern in unserer Nähe haben, gleichsam in Gesell-

schaft mit ihm leben wollen. Es kommt also nur darauf an, ob das Subject sich in den beiden Grundtrieben gefördert oder gehindert fühlt. Die Ursachen für das Schöne und Erhabene behandelt Burke mit der Gabe genauer Beobachtung, hebt hervor, dass eine ungemeine Grösse, namentlich das Unendliche, das Schauern hervorbringe, das dem Erhabenen angehöre. Schöne Gegenstände dagegen müssten klein, niedlich, glatt u. s. w. sein. Ausführlich geht Burke auf die Verbindung des Physiologischen und Psychologischen bei den ästhetischen Gefühlen ein. Vgl. üb. ihn M. Mendelssohn in d. Bibliothek der schönen Wissensch. 1758, George Candrea, d. Begr. des Erhabenen bei B. u. Kant, Diss., Strassb. 1894.

§ 19. Der Begründer der deutschen Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts ist Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646—1716). Er theilt mit Descartes und Spinoza, im Gegensatz zu Locke, die dogmatische Richtung des Philosophirens oder das unmittelbare Vertrauen zu dem menschlichen Denken, durch volle Klarheit und Bestimmtheit auch über den Erfahrungskreis hinaus zur Wahrheit zu gelangen. Aber er überschreitet den cartesianischen Dualismus zwischen Materie und Geist ebensowohl, wie den spinozistischen Monismus durch die Anerkennung einer Stufenreihe von Wesen in seiner *Monadologie*. Monade nennt Leibniz die einfache, unausgedehnte Substanz. Die Substanz ist das, was zu wirken vermag; die thätige Kraft (gleich der Kraft eines gespannten Bogens) ist das Wesen der Substanz. Die Monaden sind die wahrhaft so zu nennenden Atome; sie unterscheiden sich von den Atomen, welche Demokrit annimmt, theils dadurch, dass sie metaphysische, also nicht ausgedehnte Punkte sind, theils durch ihre thätigen Kräfte, welche in Vorstellungen bestehen. Die Atome sind voneinander durch Grösse, Gestalt und Lage, aber nicht qualitativ durch innere Zustände, die Monaden dagegen voneinander qualitativ durch ihre Vorstellungen verschieden. Alle Monaden haben Vorstellungen; aber die Vorstellungen der verschiedenen Monaden haben verschiedene Grade der Klarheit. Vorstellungen sind klar, wenn sie die Unterscheidung ihrer Objecte möglich machen, andernfalls dunkel; sie sind deutlich oder bestimmt, wenn sie zur Unterscheidung der Theile ihrer Objecte zureichen, andernfalls unbestimmt oder verworren; sie sind adäquat, wenn sie absolut deutlich sind, d. h. auch zur klaren Erkenntniss der letzten oder absolut einfachen Theile in den Stand setzen.

Gott ist die Urmonade, die primitive Substanz; alle anderen Monaden sind ihre Fulgurationen. Gott hat lauter adäquate Vorstellungen. Die Monaden, welche denkende Wesen oder Geister sind, wie die menschlichen Seelen, sind klarer und deutlicher Vorstellungen fähig, können auch einzelne adäquate Vorstellungen haben; sie haben als Vernunftwesen das Bewusstsein ihrer selbst und Gottes. Die

Thierseelen haben Empfindung und Gedächtniss. Jede Seele ist eine Monade; denn das jeder Seele zukommende Wirken auf sich selbst beweist ihre Substantialität, und alle Substanzen sind Monaden. Was uns als ein Körper erscheint, ist in Wirklichkeit ein Aggregat von vielen Monaden; nur infolge der Verworrenheit unserer sinnlichen Auffassung stellt sich uns diese Vielheit als ein continuirliches Ganzes dar. Die Pflanzen und Mineralien sind gleichsam schlafende Monaden mit unbewussten Vorstellungen; in den Pflanzen sind diese Vorstellungen bildende Lebenskräfte. Jeder endlichen Monade sind diejenigen Theile des Weltalls am klarsten, zu welchen sie in der nächsten Beziehung steht; sie spiegelt von ihrem Standpunkte aus das Universum.

Die Ordnung der Monaden erscheint in unserer sinnlichen Auffassung als die räumliche und zeitliche Ordnung der Dinge; der Raum ist die Ordnung der coexistirenden Phänomene, die Zeit ist die Ordnung der Succession der Phänomene. Der Vorstellungslauf in einer jeden Monade beruht auf immanenter Causalität; die Monaden haben keine Fenster, um Einflüsse von aussen aufzunehmen. Es beruht andererseits der Wechsel der Beziehungen der Monaden zu einander, ihre Bewegung, Verbindung und Trennung auf rein mechanischer Causalität. Aber zwischen dem Vorstellungslauf und den Bewegungen besteht eine von Gott vorausbestimmte (prästabilierte) Harmonie. Seele und Leib des Menschen stimmen zusammen, wie zwei anfänglich gleichgestellte Uhren von vollkommen gleichmässigem Gange. Die bestehende Welt ist die beste unter allen möglichen Welten. Um dies zu erweisen, wird eine Rechtfertigung Gottes, Theodicee, gegeben. Mit der physischen Welt steht die moralische oder das von Gott beherrschte Reich der Geister in beständiger Harmonie. Ueber den mechanischen Ursachen stehen die Zweckursachen, von denen die ersteren abhängen. — So suchte Leibniz die religiösen Anschauungen, die in ihm wirkliches Leben hatten, mit den naturwissenschaftlichen, zu deren Anerkennung er durch strenge Forschung gezwungen wurde, in Einklang zu bringen.

Neben der leibnizischen Doctrin, welche das Haltbare der platonisch-aristotelischen und der cartesianischen Lehre in sich aufzunehmen suchte, gingen in Deutschland noch andere Gedankenrichtungen her, insbesondere die lockesche. Auch behaupteten einige andere mit Leibniz gleichzeitige Denker, wie der Mathematiker und Logiker Tschirnhausen, der Rechtslehrer Pufendorf, der Rechtslehrer Thomasius u. A. auf bestimmten Gebieten der Philosophie eine mehr oder minder bedeutende Autorität.

Als Begründer der Philosophie der Geschichte kann der jüngere Zeitgenosse Leibnizens Giovanni Battista Vico angesehen werden, der in seiner Metaphysik mit platonischen und augustinischen Gedanken die Annahme metaphysischer Kraftpunkte, welche an die leibnizischen Monaden erinnern, verband. Vico ist für die Entwicklung der neueren italienischen Philosophie von Bedeutung.

Von den philosophischen Schriften des Leibniz ist ausser den frühesten Dissertationen (*de principio individui*, Lips. 1663, wieder hsg. durch G. E. Guhrauer m. krit. Einleitung, Berl. 1837; *specimen questionum philosophicarum ex jure collectarum*, ib. 1664; *tractat. de arte combinatoria, cui subnexa est demonstr. existentiae Dei ad math. certitud. exacta*, Lips. 1666, Francof. ad. M. 1690) nur die *Théodicée*, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Amst. 1710 u. 5. (lat. Colon. 1716, Francof. 1719 u. 5., deutsch mit Fontenelles Eloge, Hannov. 1720 u. 5., deutsch v. Gottsched. 5. Aufl., Hann. u. Leipz. 1763 und in der philosophisch. Bibliothek v. Kirchlmann, übers. v. Kirchlmann. auch in d. Universallbibliothek von R. Haas) bei seinen Lebzeiten als ein selbständiges Werk erschienen; zum Theil war sie wohl schon vor 1696 niedergeschrieben. Um so zahlreicher aber sind die Abhandlungen, die L. in der seit 1682 durch Otto Mencken hrg. Zeitschrift: *Acta eruditorum Lipsienseium* seit 1684 und in dem *Journal des savants* seit 1691 veröffentlichte. Sehr ausgebreitet war L.s Briefwechsel, in welchem er manche Seiten seiner Doctrin, die in den von ihm veröffentlichten Schriften unberührt geblieben sind, entwickelt hat. Schon bald nach L.s Tode wurden einzelne bis dahin ungedr. Briefe und Abh. hsg., insbes.: *A collection of papers, which passed between the late learned Mr. L. and Dr. Clarke in the years 1715 and 1716 relating to the principles of natural philos. and relig.* by Sam. Clarke, Lond. 1717, franz.: *Recueil de diverses pièces sur la phil., la relig. etc.* par M. L., Clarke, Newton (par des Maizeaux), Amst. 1719, 2. éd. 1740, deutsch m. e. Vorr. von Wolf, hrg. von Joh. Hur. Köhler, Frankf. 1720. *Leibnitii otium Hannoveranum sive Miscellanea G. W. Leibnitii ed. Joach. Fr. Feller*, Lips. 1718, und als zweite Sammlung: *Monumenta varia inedita*, Lips. 1724. In der Ztschr. „L'Europe savante“ wurde 1718, Nov., Art. VI, p. 101 zuerst der für den Prinzen Eugen von Savoyen wahrscheinlich 1714 verfasste Aufsatz veröffentlicht: *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*, den dann des Maizeaux im 2. Bd. des ob. angef. Recueil 1719 und Dutens in der unt. zu erwähnend. Sml. 1768 wieder abdrucken liess. Mit diesem Aufsatz ist nicht zu verwechseln der Abriss seines Systems, den zuerst J. H. Köhler in einer deutsch. Uebersetzung u. d. T.: des Herrn Gottfr. Wilh. v. Leibniz Lehrsätze üb. d. Monadologie, imgleich. von Gott, seiner Existenz, s. Eigenschaften, und von d. Seele des Menschen, Frankf. 1720, veröffentlicht hat (neu aufgelegt von J. C. Huth ebd. 1740); aus d. Deutsch. ins Lat. übers., erschien dieselbe Schrift in den *Act. erud. Lips.*, suppl. t. VII, 1721, dann auch, mit commentirenden Bemerkgn. v. Mich. Gottl. Hansche, Frankf. u. Leipz. 1728, und in der dutenschen Smlg. u. d. T.: *Principia philosophiae seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae*. Das franz. Original ist nach der auf der Kgl. Bibliothek zu Hannover aufbewahrten Hdschr. zuerst von Erdmann in s. *Ausg. d. Opera philosophica* 1840 veröffentlicht worden unter dem Titel: *Monadologie*. In den drei vorhandenen Handschriften ist die Abhandlung ohne Aufschrift. Verbesserte *Ausg. v. E. Bontroux*, Par. 1881, ferner besonders herausgeg. v. D. Nolen, avec une notice sur L., des éclaircissements sur les principales théories de la monadologie, une analyse et des notes historiques et philosophiques, Par. 1881. L. *epist. ad diversos ed. Chr. Kortholt*, Lips. 1734—1742. *Commercium epistolicum Leibnitianum ed. Joh. Dan. Gruber*, Hann. et Gott. 1745, wozu einleitend als *Prodromus Commercii epistolici Leibnitiani* bereits 1737 von Gruber die Correspondenz zwisch. Boineburg und Conring veröffentlicht wurde, welche über L.s Bildungsgang und seine Jugendschriften manche Notizen enthält. J. E. Kapp, Smlg. einig. vertraut. Briefe, welche zwischen L. u. D. E. Jablonski etc. besond. üb. d. Vereinigung der luth. u. ref. Rel. gewechselt worden sind, Leipz. 1745. Die Briefe L.s an Malebranche bei Cousin, *Fragm. philos.*, t. II, 1845. *Correspondance de L. avec l'électrice Sophie de Brunswick-Lunebourg*, publiée p. O. Klopp, Hannov. 1875. Den Briefwechs. zw. L. und Christ. Wolff hat C. J. Gerhardt, Halle 1860, edit. Briefe L.s an d. Herzog Moritz Wilh. v. Sachsen-Zeit, an Flemming, Bose u. Vota hat Theod. Distel herausgeg. in d. *Ber. d. Kgl. Sächs. Gesellsch. d. W.*,

phil. hist. Kl., 1879, S. 104—154 u. 1880, S. 187 ff. Leibnizens u. Huyghens Briefwechs. mit Papin nebst der Biographie Papins u. einigen zugehörig. Brief. n. Actenstücken, bearb. v. E. Gerland, Berl. 1881. K. Biedermann, von u. aus ungedruckten Leibnizens Handschriften, in: Westermanns Monatsh., 1882. R. Döbner, Ls. Briefwechs. mit d. Minist. v. Bernstorff und andere L. betreffende Briefe u. Actenstücke aus d. J. 1705 bis 1716, Hannov. 1882. G. Mollat, Rechtsphilosophisches aus Ls. ungedruckten Schriften, Lpz. 1885; ders., Mittheilung. aus Ls. ungedruckt. Schrift., neu bearbeit., Lpz. 1893. Ludw. Stein, d. in Halle aufgefundenen L.-Briefe im Auszug mitgetheilt, in: Arch. f. Gesch. d. Ph., I, 1887, S. 79—91, 231—240, 391—401. Im J. 1887 wurden auf der hallenser Bibliothek 101 Originalbriefe Leibnizens, darunter 88 an Christ. Wagner, Prof. der Math. in Helmstedt, adressirte, aufgefunden, die für die Philosophie sehr wenig ergeben. Wichtiger sind die zugleich mitgefundenen Abschriften von Briefen, die Leibniz an d. Prof. Cornelius Dietrich Koch gerichtet hatte, deren einige, von Stein zuerst veröffentlichte, die richtige Methode für die Geschichte der Philosophie angeben u. die Geschichte der Logik berühren.

Umfassendere Ausgaben von Werken Leibnizens sind: Oeuvres philosoph. latines et françaises de feu Mr. Leibniz, tirées de ses manuscrits, qui se conservent dans la bibliothèque royale à Hanovre, et publiées par R. E. Raspe, avec une préface de Kästner, à Amst. et à Leipz. 1765, deutsch m. Zusatz. u. Anm. von J. H. F. Ulrich, Halle 1778—1780. In dieser raspeschen Smlg. ist von besond. Wichtigkeit die vorher nicht veröffentlichte, 1704 verf., umfangr. Streitschr. gegen Locke: Nouveaux essais sur l'entendement humain, deutsch von Schaareschmidt in Kirchmanns philos. Biblioth., 1873—1874. Weshalb L. diese Schrift nicht selbst veröffentlichte, sieht man aus Briefen, so aus einem an Lady Masham, die Freundin Lockes, vom 10. Juli 1705, wo es heisst: „Vos civilités, Madame, et celles de M. Locke m'avaient engagé à mettre en ordre les difficultés, qui m'étaient venues en lisant son excellent Essay, mais sa mort m'a rebuté, puisqu'elle m'a mis hors d'état de profiter de ses éclaircissements. Je vois cependant qu'il y a d'autres, qui proposent leur objections et entre autres M. Sherlock. Am 16. Juli 1707 schreibt er an Coste: Le grand mérite de M. Locke et l'estime générale, que son ouvrage a gagné avec tant de justice, m'a fait employer quelques semaines à des remarques sur cet important ouvrage, dans l'espérance d'en conférer avec M. Locke lui-même. Mais sa mort m'a rebuté et a fait que mes réflexions sont demeurées en arrière, quoiqu'elles soient achevées. Mon but a été plutôt d'éclaircir les choses que de refuter des sentiments d'autrui.“ Vorher, am 26. Mai 1706, hatte er freilich schon an Burnett geschrieben: „La mort de M. Locke m'a ôté l'envie de publier mes remarques sur ses ouvrages; j'aime mieux publier mes pensées indépendamment de ces d'un autre“. S. dazu Gerhardt, V, S. 8 ff. Die raspesche Sammlung enthält ferner: Remarques sur le sentiment du P. Malebranche qui porte que nous voyons tout en Dieu, concernant l'examen que Mr. Locke en a fait; Dialogs de connexion inter res et verba; Difficultates quaedam logicae; Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer; Historia et commentatio characteristicae universalis, quae simul sit ars inveniendi. Bald hernach folgte die dtensische Ausgabe der Lschen Werke, die aber die von Raspe veröffentlicht. Stücke nicht mitaufgenommen hat; Gothofr. Guil. Leibnitii opera omnia, nunc prim. collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus ornata studio Ludovici Dutens, tom. VI, Genevae 1768 (Band I: Opera theol.; II: Log., Metaph., Phys. gener., Chym., Medic., Botan., Histor. natur., Artes; III: Opera mathem.; IV: Philos. in genere et opuscula Sinenses attingentia; V: Opera philol.; VI: Philologicorum continuat. et collectanea etymologica). Mehrere Ergänzungen zu diesen Veröffentlichungen sind seitdem ersch.: Commercii epistolici Leibnitiani typis nondum vulgati selecta specimina, ed. J. G. H. Feder, Hannov. 1805. Leibnitii systema theologicum (in conciliatorischem Sinne) vielleicht schon um 1686 geschrieb., mit franz. Uebers. zuerst hsg. Par. 1819, lat. u. dtseh., 2. Aufl. Mainz 1820, lat. u. dtseh. von Carl Haas, Tüb. 1860. Ls. deutsche Schriften hat G. E. Guhrauer, Berl. 1838—1840 hrg. Eine neue Gesamtausg. der philos. Schriften hat Joh. Ed. Erdmann veranstaltet, manches Unedirte aus Manuscripten der K. Bibliothek zu Hannover mit aufgenommen, über die Entstehungszeit d. einzeln. Briefe, Abtdlgn. u. Schriften Notizen beigefügt; Godofr. Guil. Leibnitii opera philos. quae exstant Latina, Gallica, Germanica omnia. Berol. 1840. Da diese Ausgabe noch die verbreitetste ist, wird nach ihr auch hier citirt werden. Oeuvres de Leibniz nouv. éd., par M. A. Jacques, 2 voll., Paris 1842. Eine vollständ. Sammlung aller leibnizisch. Schriften hat Geo. Hnr. Pertz begonnen; 1. Folge, Gesch., Bd. I—IV, Hannov. 1843—1847; 2. Folge, Philos., Bd. I; Briefwechs. zw. L., Arnauld u. d. Landgrafen Ernst v. Hessen-Rheinfels, aus den Handschr. der K. Bibl. zu Hannover hrg. von C. L. Grotefend, Hannov. 1846; 3. Folge, Math., hrg. v.

C. J. Gerhardt, Bd. I—VII, Berl. und (von Bd. III an) Halle 1849—1863. Auch die mathemat. Schrift. enthält manches Philosophische, z. B. in Bd. V: in *Euclidis $\alpha\phi\omega\sigma\iota\tau\iota\kappa\alpha$* , in Bd. VII: *initia rerum mathematicarum methaphysica*. Gerhardt hat 1846 auch die kleine, von L. nicht lange vor s. Tode verf. Schrift: *Historia et origo calculi differentialis* hrsg. A. Foucher de Careil hat die ob. (bei Spinoza, S. 132) citirte *Réfutation inéd. de Spinoza par Leibniz* veröffentl. in: *Lettres et opuscules inédits de Leibniz*, Paris 1854—1857, und hat ferner herausgegeben: *Oeuvres de Leibniz publiées pour la pr. foi d'après les mscr. orig.*, Paris 1859 ff., 2. éd. t. II. Par. 1867 ff. Eine neue Ausg. Lscher Werke hat auf Grund des Hdschriftl. Nachlasses in d. Kgl. Bibl. zu Hannover Onno Klopp veranstaltet, Hannover. 1864 ff. (erste Reihe: hist.-polit. und staatswiss. Schriften Bd. I—XIII, 1864—1885). *Oeuvres philosophiques de L.*, avec une introduction et des notes, par P. Janet, 2 vls., Paris 1866. Die philosophisch. Schriften von G. W. Leibn., herausgeg. von C. J. Gerhardt, 7 Bde., Berl. 1875—1890, Bd. 1—3 Briefe, Bd. 4—6 Schriften u. Abhandlungen, Bd. 7 *Scientia generalis*, Abhandlungen, u. Ergänzungen zu den Correspondenzen. (Vieles Neues.) Zu den einzelnen Correspondenzen und Schriften sind meist gut orientirende Einleitungen gegeben, die Ausgabe aber läßt an Vollständigkeit u. Genauigkeit immer noch zu wünschen übrig. Ein Namen- u. Sachregister fehlt noch. B. Erdmann giebt im A. f. G. d. Ph. IV, S. 320 bis 323 ein Verzeichniß der Stücke in der Ausgabe von J. E. Erdmann mit Hinweis der Stellen, wo sie sich in der Ausgabe Gerhardts finden. Eine Auswahl kleinerer philos. Aufsätze hat in dtseh. Uebsz., nebst beigefügt. Einleitungen Gust. Schilling u. d. T.: L. als Denker, Leipz. 1863, abdr. lassen; ebenso sind kleinere Schriften von Kirchmann übersetzt u. ebensolche in der „Universalbibliothek“ erschienen.

In der Kgl. Bibliothek zu Hannover finden sich viele Handschriften Leibnizens, namentlich ein sehr umfangreicher Briefwechsel, unter 1063 Nummern mehr als 15 000 Briefe. Vieles davon ist noch nicht veröffentlicht. S. Der Briefwechsel des G. W. L. in d. Kgl. Biblioth. zu Hannover., beschrieb. v. Eduard Bodemann, Hann. 1889, vgl. dazu B. Erdmann, A. f. G. d. Ph. IV, S. 289—314.

Ueber den philosophischen Entwicklungsgang Leibnizens sind vor Allen seine eigenen Aeusserungen, insbes. in der Einleitung zu seinen *Specimina Pacidii* (Op. ph. ed. Erdm. p. 91), ferner in Briefen an Remond de Montmort u. A., belehrend. Ueber sein Leben, seine Schriften und seine Lehre handeln namentlich: Jo. Geo. von Eckhart (Ls Secretär und später sein College in der Historiographie des Hauses Braunschweig), dessen biograph. Notizen erst spät durch v. Murr in dem Journal zur Kunstgesch. u. allg. Litt. VII, Nürnberg 1779, veröffentl. worden sind, aber, im Mscr. an Fontenelle mitgetheilt, von diesem benutzt wurden für sein Eloge de Mr. de Leibniz (geles. in d. Par. Akad. der Wiss. 1717, abgedr. in der Hist. de l'acad. des sc. de Paris, auch in d. Sammlung der Eloges von Fontenelle, verdeutscht durch Eckhart in d. dtseh. Ausg. d. Theodicee von 1720, auch, m. Anm. von Baring, in der Ausg. von 1735; vgl. Schleiermacher, üb. Lobreden im Allgem. u. die Fontanellesche auf Leibniz insbes., in Schleiermachers Werk., III, 3 S. 66 ff.). Elogium Leibnitii (von Chr. Wolff, auf Grund Eckhartscher Nachr.), in den Act. Erud., Juli 1717, wozu 1718 im „*Otium Hannoveranum*“ ein von Feller verf. „*Supplementum vitae Leibn. in actis erud.*“ erschien. *Histoire de la vie et des ouvrages de Mr. Leibniz par M. L. de Nenfville (Jaucourt)* in der Amst. Ausg. der Theodicee von 1734. Ludovici, ausführl. Entwurf e. vollständ. Historie der Lschen Philos., Lpz. 1736—1737. Lamprecht, Leb. des Herrn v. L., Berlin 1740, italien. von Joseph Barsotti m. Anm., besond. auf Ls Aufenthalt in Rom 1689 bezüglich. Gesch. des Herrn v. L., aus d. Franz. des Ritters v. Jaucourt, Lpz. 1757. Eloge de L., qui a remporté le prix de l'acad. de Berlin, par Bailly, Berl. 1769. Lob-schrift auf Gfr. Wilh. Freih. v. L. in der K. dtseh. Ges. z. Götting. vorgel. von Abr. Gotthelf Kästner, Altenburg 1769. Mich. Hissmann, Versuch üb. d. Leben Ls, Münster 1783. Auch Rehberg im hannöversch. Magaz. 1787 und Eberhard im Pantheon der Deutschen II, 1795, haben Ls Leben dargestellt. In neuerer Zeit hat Gottschalk Ed. Güntrauer eine ausführl. Biogr. geliefert, G. W. Freih. v. L., 2 Bde., Bresl. 1842, n. Nachtrüg. 1846, engl. von Macki, Boston 1845. Vgl. u. a. mehrere Vorträge u. Abhdl. von Boeckh: üb. L. u. d. dtseh. Akademien, üb. Ls Ansichten u. d. philol. Kritik, über L. in s. Vhåltu. z. posit. Theol. etc., abg. in Boeckhs kl. Schr., hrsg. v. Ferd. Ascherson, Bd. II, Lpz. 1859 u. Bd. III, 1866. Trendelenburg, in den Monatsber. der Akad. d. Wiss. und in Trs. hist. Beitr. z. Philos., Bd. II, Berl. 1855 u. Bd. III, 1867. Ferner: Onno Klopp, d. Vhåltu. von L. z. den kirchl. Reunionsversuchen in d. zweit. Hälfte d. 17. Jahrh. in: Ztschr. des hist. Vereins f. Niedersachs., Jahrg. 1860, L. als Stifter gelehrt. Gesellsch., Vortr. bei d. Philolog.-Vsnl. zu Hannover., Göt. 1864, Ls

Plan z. Gründ. e. Societät der Wiss. in Wien, im Arch. f. Kunde österr. Geschichtsquellen, auch separat, Wien 1868. L.s Vorschlag e. franz. Expedition nach Aegypten, Hannov. 1864. Die diesen Vorschlag enthaltenden Schriften haben Foucher de Careil, Oeuvres de L.: *Projet d'expédition d'Égypte, présenté par L. à Louis XIV, Paris 1864, und Klopp, Hann. 1864, edit.* K. G. Blumstengel, L.s ägyptisch. Plan, Lpz. 1869. Edm. Pfeleiderer, G. W. Leibniz als Patriot, Staatsmann u. Bildungsträger, Leipz. 1870, ein Werk, in dem die ganze wissenschaftliche u. politische Bedeutung L.s treffend gewürdigt wird; ders., L. als Verf. v. 12 anonym. meist deutsch. politisch. Flugschriften nachgewiesen, Lpz. 1870. Osk. Hubatsch, L. u. s. ägypt. Project, in Neu. Lausitz. Magaz., 49. Bd., 1872, S. 55—57. L. Neff, G. W. L. als Sprachforsch. u. Etymologe, Lyc.-Prog., Heidelb., 1870—1871, auch sep., Tübing. Wilh. Guericke, L. in seinen Beziehungen zu Russland u. Peter d. Gr., St. Petersburg. u. Lpz. 1873. A. Foucher de Careil, Leibniz et Pierre le Grand, Paris 1873; Leibniz et les deux Sophies, Paris 1876. Wilh. Wiegand, Lbnz. als Religions-Friedensstifter, in: Ztschr. f. Ph. u. philos. Kr., 1880, Bd. 76, S. 102—118, 193—224. F. W. Dafert, L. als Deutscher, Wien 1883. C. J. Gerhardt, L. in London, Sitzungsber. d. Berl. Ak. 1891. Gust. Hartmann, L. als Jurist u. Rechtsphilos., Tüb. 1893.

Auf die leibnizische Doctrin gehen ausser den betreffenden Theilen in den umfassenderen Geschichtswerken, worunter bes. die Darstellung derselben von Erdmann (Vers. e. wiss. Darst. d. Gesch. d. neu. Phil., II. Bds. 2. Abth.: L. u. d. Entwickl. d. Idealism. vor Kant) und von Kuno Fischer hervorzuheben sind, Ldw. Feuerbach, Darstellg., Entwickl. u. Krit. der Iaschen Phil., Ansbach 1837, 2. Aufl. 1844; Nourrison, la phil. de L., Paris 1860; ferner manche ält. u. neuere Abhdlgn. u. Schriften, welche einzelne Seiten der Iaschen Phil. berreffen. Geo. Bern. Bilingier, comm. de harmonia animi et corp. humani praestabilita, ex mente Leibnitii, Frcf. 1723, 2. ed. 1735, de origine et permissione mali, praecipue moralis, Frcf. 1724. Fr. Ch. Baumeister, hist. doctrinae de optimo mundo, Gorlini 1741. G. Plonequet, primaria monadologiae capita, Berol. 1748. De Justi, diss. qui a remporté le prix proposé par l'acad. des sc. de Prusse sur le système des monades, Berl. 1748. (Reinhard) diss., qui a remporté le prix prop. par l'acad. des sc. de Prusse sur l'optimisme, Berl. 1755. Kant üb. d. Optimismus, Kgsb. 1759, womit jedoch die spätere, vom krit. Standpunkt aus das Problem behandelnde Schrift üb. d. Missling. aller philos. Versuche e. Theodicee zu vergleichen ist. Ancillon, essai sur l'esprit du Leibnizianisme, in den Abh. der ph. Kl. der Akad. der Wiss., Berl. 1816. Maine de Biran, expos. de la doctrine philos. de L., composé pour la Biogr. univ., Paris 1819. H. C. W. Sigwart, die Iasche Lehre von der prästabilitirten Harmonie in ihr. Zsmh. mit früher. Philosophemen betrach., Tüb. 1822. G. E. Guhrauer, Leibnitii doctrina de unione animae et corporis, inaug.-Diss., Berl. 1837. K. Mor. Kahle, L.s vinculum substantiale, Berl. 1839. G. Hartensteinii commentatio de materiae apud Leibnitium notione et ad monadas relatione (zur Feier des 21. Juni 1846 als des zweihundertj. Geburtstages L.s), Lips. 1846. R. Zimmermann, L.s Monadologie, Wien 1847; L. und Herbart, e. Vergleichung ihrer Monadologien, Wien 1849; d. Rechtsprincip bei L., Wien 1852; üb. L.s Conceptualismus, ebd. 1854 (aus d. Sitzungsber. der Wiener Akad., wiederabg. in den Stud. u. Kr., Wien 1870). Treudelenburg, das Verhältnis des Allgemeinen zum Besondern in Leibnizens philos. Betrachtung u. dessen Naturrecht; Bruchstücke in Leibnizens Nachlass, zum Naturrecht gehörig, in: Historische Beiträge zur Philos. Bd. II, S. 233—256 u. 257—282; ders. üb. L.s Entwurf einer allgemeinen Charakteristik u. über die Elemente der Definition in L.s Philos., ebd. Bd. III, S. 1—47 u. 48—62. F. B. Kvet, L.s Logik; L. und Comenius, Prag 1857. Ueber L.s Religionsphil. handelt C. A. Thilo in der Ztschr. f. ex. Philos. Bd. V, 1864, S. 167—204. Eiu. Saisset, discours sur la philos. de L., Paris 1857. A. Foucher de Careil, L., la philos. juive et la caballe, Paris 1861; L., Descartes et Spinoza, avec un rapport par Victor Cousin, Paris 1863. J. Bonifas, étude sur la theodicee de L., Paris 1863. Oscar Svahn, akad. Abh. üb. d. Monadenlehre, Lund 1863. Hugo Sommer, de doctrina, quam de harmonia praestabilita Leibnitius propos., Gott. 1866. Dan. Jacoby, de Leibnitii studiis Aristoteleis (inest. ineditum Leibnitianum), diss. inaug., Berol. 1867. Ludw. Grote, L. u. s. Zeit, Hann. 1869. C. H. Plath, L.s Missionsgedanken, Berlin 1869. A. Pichler, die Theologie des L., 2 Bde.; Münch. 1869—1870.

• Jos. Durdik, L. u. Newton, Halle 1869. Otto Caspari, L.s Philos., Lpz. 1870. Ad. Brennecke, L.s Beweise f. das Dasein Gottes, in: philos. Monatsh. V, 1870, S. 42—63. Geo. Jellinek, d. Weltanschauungen L.s und Schopenhauers, e. Studie üb. Optimismus u. Pessimismus, Leipziger In.-Diss., Wien 1872. A. Reinhardt, diss. es vor-

zugsw. specul. od. naturw. Gründe, w. L. zur Aufstellg. s. Monadenlehre geführt haben? Jena 1873. Hülsen, L. als Pädagoge u. s. Ansichten üb. Pädagogik, G.-Pr., Charlottenb. 1874. G. Class, Metaphys. Voraussetzungen des Leschen Determinismus, Tüb. 1874. H. G. Meyer, L. u. Baumgarten als Begründer d. dtsc. Aesthetik, Halle 1874. D. Nolen, quid Leibnizius Aristoteli debnerit, Paris 1875. J. Schmidt, Leibniz u. Baumgarten. Ein Beitrag zur Gesch. der deutsch. Aesth., Halle 1875. M. Heinze, L. in sein. Verhältnis. z. Spinoza, in d. Ztschr. Im Neuen Reich, 1875, II. S. 921 bis 932. K. Busseuius, üb. die Theodicee des Leibniz, G.-Pr. von Rosleben, 1876. Fr. Kirchner, Leibniz' Psychologie, Cöthen 1876. Ders., Gottfr. Wilh. Leibniz. Sein Leben u. Denken, 1877. K. R. Geijer, Huru förhåller sig L.' Metaf. till de första frötsätningarna för möjligheten af praktisk filos., Upsala 1876. Gust. Schulze, zur leibnizschen Theodicee, in: Zeitschr. f. Philos. u. philos. K., Bd. 70, 1877, S. 193—224. A. Schmarzow, Leibniz u. Schottelius. Die unvorgreiflichen Gedanken untersucht u. herausgeg., in: Quellen u. Forschungen zur Sprach- u. Kulturgesch. der germanisch. Völker, herausgeg. v. B. ten Brink etc., No. 23, Straass. 1877. Gegen Schmarzow, der die Abfassungszeit etwa ins J. 1680 setzt, verlegt dieselbe in die letzten Jahre des Jahrh. L. Neff, im Progr. des Pro- u. R.-G. zu Durlach 1880. A. Penjon, de infinito apud Leibnitium, Paris 1878. B. Penzler, d. Monadenl. u. ihre Bez. zur griech. Ph., I.-D., Jena 1878. J. Frohschammer, Monaden u. Weltphantasie, Münch. 1879, namentl. S. 107—126.

Meissner, L.s Streit mit Clarke über den Raum, 1882. Le Viscur, L.s Beziehungen zur Pädagogik, 1882. P. Harzer, Leibniz' dynamische Anschauungen, mit besonderer Rücks. auf d. Reform des Kräftenmasses u. d. Entwickelung des Princ. der Erhaltung der Energie, in: Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philos., 1882, S. 265—295. P. H. Ritter, de Monadenlehre van Leibniz, Leiden 1882. L. Bräutigam, Leibniz u. Herbart, üb. d. Freiheit des menschl. Willens, Heidelb. 1882. Otto Engler, Darstellung u. Krit. des leibnizisch. Optimismus, I.-D., Jena 1883. Rud. Eucken, L. u. Goulinx, in: Philos. Monatsh., 1883, S. 525—542. Second, la monadologie avec notice sur la vie, les écrits et la phil. de L., Par. 1883. S. Auerbach, zur Entwickelungsgesch. der leibnizsch. Monadenl., Berl. 1884. J. Th. Merz, Leibniz, Lond. 1884, ins Deutsche übers., Heidelb. 1886. eine trotz ihrer Kürze, 221 S., sehr brauchbare Monographie. Herm. Otto, L.s Erkenntnissl., I.-D., Lpz. 1884. Duv. Selver, der Entwickelungsgang der leibnizsch. Monadenl. bis 1695, I.-D., Leipz. 1885. Emil Wendt, d. Entwickelung der leibnizsch. Monadenl. bis zum J. 1695, I.-D., Berl. 1886. G. M. Mayer, d. Optimismus des L., I.-D., Jena 1886. F. Tönnies, L. u. Hobbes, in: Phil. Monatsh., 1887, S. 557 bis 573. Ax. Harnack, L.s Bedeut. in d. Gesch. d. Mathemat., Stade 1887. A. Spannkreutz, die metaph. Princ. des Grundes u. d. Zweckes nach L., Würzb. I.-D., Bromberg. G. Glöckner, d. Gottesbegr. bei L., I.-D., Langensalza 1888. C. J. Gerhardt, L. üb. d. Begr. d. Bewegung, A. f. G. d. Ph. I, 211—215; ders., Zu L.s Dynamik, ebd., S. 566—581. A. W. Dieckhoff, L.s Stell. zur Offenbarung, Stade 1888. Ldw. Stein, L. in s. Verh. z. Spinoza auf Grundlage unedir. Materials entwicklungsgeschichtl. dargest., in Sitzungsber. d. Ak. d. Wiss. z. Berlin 1888, S. 615—662; viel ausführl. ders., L. u. Spinoza. Ein Beitrag zur Entwickelungsgesch. der Leibnizschen Philosophie. Mit neunzehn Ineditis aus dem Nachlass v. L., Berl. 1890. St. untersucht in unsichtiger u. eingehender Weise das Verh. Leibnizens zu Spinoza u. gibt eine Entstehungsgesch. der Monadenlehre von 1680—1697. Vergl. übrigens C. G. Gerhardt, L. u. Spinoza. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1889, S. 1075—1080. Jak. Ohse, Untersuchung üb. d. Substanzbegr. b. L., Dorpat 1888. Joh. Barchudarian, Inwiefern ist L. in d. Psychologie ein Vorgänger Herbarts? Jena 1889. Greg. Itelsen, L. u. Montaigne, A. f. G. d. Ph. II, S. 471 f. W. Dieckhoff, L.s Stell. zur Offenbar., Rectoratsrede, Rostock 1889. Br. Rich. Martin, L.s Eth., Diss., Erlang. 1889. A. Treppe, d. moralische Uebel b. Augustin u. L., Diss., Halle 1889. K. Hissbach, Ist e. durchgehender Gegensatz zwisch. Spinoza u. L. vorhanden? Diss., Jena 1889. A. Thilo, Ueb. d. Begr. der Materie b. L., Ztschr. f. ex. Ph., 17, 1889, S. 34—49. Ferd. Gotthard Frz. Wernick, L.' L. v. d. Freiheit des menschl. Willens, Würzb. 1890.

Ed. Dillmann, E. neue Darstell. der L.schen Monadenl., auf Grund der Quellen, Lpz. 1891, s. M. Schornstein, D.s Darstell. d. Leibnizsch. Monadenl., Diss., Erlang. 1894. Dillmann bringt eine neue, nicht leicht verständliche Auffassung der Monadenlehre Leibnizens, die in dem Satze gipfelt (S. 74): die Monaden sind „nicht die Ursachen, die Gründe der Erscheinungswelt, sondern sie sind die Principien der Erscheinungen selbst, sie sind die Seelen z. Körpern, die Substanzen z. Phänomenen, sie sind mit ein. u. Worte die Repräsentationen der Phänomene“. Das System L.s soll ein durchaus einheit-

liches u. widerspruchloses sein, die apriorische Ableitung des Systems wird verworfen u. hiermit behauptet, dass die „Monadologie“ nicht die wahre Form der Monadenlehre darstelle, sondern nur ein Versuch sei, das, was L. auf ganz anderem Wege gefunden u. auch sonst auf andere Gründe, nämlich auf die Natur der körperlichen Erscheinungen gestützt habe, a priori wieder abzuleiten. Es findet sich in der Auffassung Dillmanns sehr viel Scharfsinn, aber ebenso viel Willkür, so dass es nicht möglich ist, ihr beizustimmen.

H. Fr. Beneke, L. als Ethiker, Diss., Erlang. 1891. P. Gosche, d. Ethik Ls, Diss., Halle 1891. C. J. Gerhardt, L. u. Pascal, Sitzungsber. d. Berl. Ak., Dez. 1891. Herm. Koppell, d. Verwandtsch. Ls m. Thomas v. Aquino u. d. L. v. Bösen, Jena 1892. Frank Thilly, Ls Streit gegen Locke in Ansehung d. angeborenen Ideen, Diss., Heidelb. 1892. G. Wauke, das Steigkeitsges. b. L., Diss., Erlang. 1892. G. V. Leroy, d. philos. Probleme im Briefwechsel zwisch. L. u. Clarke, Diss., Giessen 1892. G. Wernick, d. Begr. der Materie b. L. in s. Entwickel. u. in s. historisch. Beziehungen, Diss., Jena 1893. A. Nietzack, Leibniz' L. v. d. menschl. Wahlfreih., Diss., Halle 1894. v. Nostitz-Rieneck, L. u. d. Scholastik, Philos. Jahrb. 1894. J. Capesius, d. Apperceptionsbegr. b. L. u. dessen Nachfolgern, Pr., Hermannst. 1894. S. a. den Artikel über Leibniz v. Praunt in der Allgem. deutsch. Biographie. Ueber Ls Beziehungen zu Platons Lehre s. H. v. Stein, Gesch. d. Platonism., III, S. 250 ff.

Ueber L. und die Lsche Schule, bes. m. Rücks. auf Kants Kritik, handelt der Leibnizianer W. L. G. Frhr. v. Eberstein, Versuch e. Gesch.-d. Logik u. Metaph. bei d. Deutschen v. L. bis auf d. gegenw. Zeit, Halle 1794—1799. D. Nolen, la critique de Kant et la métaphysique de L., Paris 1875. S. auch dessen Ausg. d. Monadologie.

Ueber Jungius handeln G. E. Guhrauer, J. J. u. s. Zeitalter nebst Goethes Fragment üb. Jungius, Stuttg. u. Tüb. 1851, Avé-Lallemant, d. Leben des Dr. med. J. J., Breslau 1882, Emil Wohlwill, J. J. u. d. Erneuerung atomistischer Lehren im 17. Jahrh. (aus den Abhandlung. aus d. Gebiete der Naturwissensch.), Hamb. 1887, ders. J. J., Festeure zur Feier seines 300j. Geburtst., Hamb. u. Lpz. 1888.

Ueb. Comenius s. C. Andreae, die Physik des J. A. C., Jahresber. des Kgl. Schullehrerseminars Kaiserslautern 1879, v. Criegern, J. A. C. als Theolog, Lpz.-Heidelb. 1881, Joh. Kvaacsala, Ueb. J. A. Comenius' Philosophic, insbesondere Physik, I.-D., Lpz. 1886, bei dem auch die philosophischen Schriften des C. u. die weitere einschlägige Litteratur einzusehen sind, L. J. Friesenhahn, Worin stimmen C. u. Baco überein? Pr., Euskirchen 1891, L. Koller, C. n. d. Akademien der Naturphilosophen des 17. Jahrh.s, Monatsh. der Comenius-Gesellsch., Bd. 4, 1894.

Ueber Christian Thomasius handeln Luden, Chr. Th. nach sein. Schicksal. u. Schriften, Berl. 1805, B. A. Wagner, Chr. Th., e. Beitr. zur Würdigung s. Verdienste um d. deutsche Litterat., Pr., Berl. 1872, Klemperer, Chr. Th., e. Vorkämpfer der Volksaufklärung, Al. Nicoladoni, Chr. Th., e. Beitr. zur Gesch. d. Aufklärung, Berl. 1888.

Eine Gesamtausgabe der Werke Vicos ist Neap. 1835, Mailand 1837 erschienen. Später sind Scritti inediti durch G. del Giudice, Neapel 1862, veröffentl. worden. Ueb. Vico handeln u. A.: Joseph Ferrari, in d. Einl. zu d. Ausg. der Werke Vicos, Mailand 1837. Ferrari, Vico et l'Italie, Paris 1839. Cantoni, Vico, Turin 1867. K. Werner, üb. Giamb. Vico als Geschichtsphilosophen und Begründer der neueren italienisch. Philos., Wien 1877; ders., Giamb. Vico als Philos. u. gelehrter Forscher, Wien 1879, neue (Tit.) Ausg., 1881. A. Piccolorusso, Giamb. Vico o la scienza nuova, Salerno 1878. Flint, Vico, Edinb.-Lond. (Philos. classics) 1885. T. Viazzi, il Positivismo di G. R. Vico, Pensiero italiano 1893. S. auch Krl. Werner, zwei philos. Zeitgenossen u. Freunde G. B. Vicos, I u. II (Paolo Mattia Doria u. Tommaso Rossi), Wien 1886.

Gottfried Wilhelm Leibniz (Lubeniecz) wurde zu Leipzig am 21. Juni (alten Stils = 1. Juli neuen Stils) 1646 geboren. Sein Vater, Friedrich L., ein Jurist, seit 1640 Professor der Moralphilosophie zu Leipzig, starb bereits 1652. Auf der Nicolaischule und auf der leipziger Universität, welche er zu Ostern 1661 bezog, war der besonders nm die Geschichte der alten Philosophie verdiente Jacob Thomasius (geb. zu Leipzig 1622, gest. 1684, der Vater des berühmten Juristen

und Rechtsphilosophen Christian Thomasius) der bedeutendste. Ohne Aristoteles und die Scholastiker, wie auch Platon und Plotin, gering zu achten, fand Leibniz doch vollere Befriedigung bei Descartes; später näherte er sich jenen wiederum an. Er verteidigte im Mai 1663 unter dem Vorsitz des Jacob Thomasius eine Abhandlung de principio individui, worin er sich für die nominalistische Doctrin erklärt. Im Sommer 1663 studirte er in Jena, besonders Mathematik unter Erhard Weigel (über ihn handelt F. Bartholomäi in d. Ztschr. f. exacte Ph., Bd. 9, Heft 3, 1871). Gegen Ende des Jahres 1664 erschien zu Leipzig sein Specimen difficultatis in jure seu quaestiones philosophicae amoeniores ex jure collectae, 1666 seine Ars combinatoria. Die juristische Doctorwürde, um die er sich 1666 bewarb, wurde ihm in Leipzig nicht ertheilt, indem man ihn wegen seiner Jugend, um nicht ältere Bewerber um das Doctorat und das daran geknüpfte Anrecht auf Assessorstellen hintanzusetzen, auf eine spätere Promotion verwies, wohl aber in Altdorf, wo er am 5. November 1666 die Abhandlung de casibus perplexis in jure verteidigte; er verlangt in derselben im Fall einer Unbestimmtheit der positiven Gesetze Entscheidung nach dem Naturrecht. Ohne Neigung zu der akademischen Lehrthätigkeit, die er in Altdorf hätte antreten können, suchte er sich in der nächstfolgenden Zeit durch den Umgang mit hervorragenden Gelehrten und Staatsmännern weiter auszubilden. In Nürnberg kam er mit Alchymisten in Berührung. Am wichtigsten ward für ihn die Verbindung mit dem Freih. Joh. Christ. v. Boineburg, der bis 1664 erster geheimer Rath (Minister) des Kurfürsten Johann Philipp von Mainz gewesen war und immer noch grossen Einfluss besass. L. widmete dem Kurfürsten die (von ihm auf der Reise von Leipzig nach Altdorf 1666 verf.) Schrift: Methodus nova discendae docendaeque jurisprudentiae, cum subjuncto catalogo desideratorum in jurisprudentia, Francof. 1667. Bei dem Catalogus desideratorum leitete ihn Bacons Vorgang in der Schrift de augmentis scientiarum. Eine von L. 1668 verf. Abhdl. geg. den Atheismus erschien n. d. T.: Confessio naturae contra atheistas mit des Spizelinus Epistola ad Ant. Reiserum de eradicando atheismo, Aug. Vindel. 1669. Mit dem Mainzischen Hofrath Herrn. Andr. Lasser arbeitete L. 1668 und 1669 an einer Verbesserung des Corpus juris. Von des Nizolius Schrift de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos, Parma 1553 (s. oben § 6, S. 34) besorgte L., durch Boineburg veranlasst, eine neue Ausg. in Anmerk. und Abhdlgn. (insbes. einer diss. de stilo philosophico Marii Nizolii), welche Frankf. 1670, auch 1674 erschien. Durch Boineburg, der selbst ein zum Katholicismus übergegangener Protestant, schon im J. 1660 zu Rom für eine Wiedervereinigung der Protestanten mit den Katholiken thätig war, wurde L. bereits während seines Aufenthalts in Mainz für die Reunionsbestrebungen gewonnen, welche vor Allen Royas de Spinola (gest. 1695) mit Eifer betrieb, doch nahm erst später L. an denselben einen wesentlich mit eingreifenden Antheil. Auf Boineburgs Wunsch schrieb Leibniz seine Defensio trinitatis per nova reperta logica contra epist. Ariani 1669, worin er mehr die Argumente des Socinianers Wissowatius zu widerlegen, als einen positiven Gegenbeweis zu führen sucht. Im Sommer 1670 wurde er Rath am Ober-Revisions-Collegium, dem höchsten Gerichtshof des Kurfürstenthums.

Im März 1672 trat Leibniz eine Reise nach Paris und London an. Nach London reiste er 1673, kam im März desselben Jahres nach Paris zurück, wo er bis zum Oct. 1676 verweilte, eine Zeit lang als Erzieher von Boineburgs Sohne. In Paris erhielt L. 1676 von dem Herzog Johann Friedrich von Braunschweig—Lüneburg und Hannover eine Ernennung zum Bibliothekar in Hannover. Er reiste aus Frankreich über London und Amsterdam nach Hannover, wo er im Dez. 1676 seine Stelle antrat. Unter den Gelehrten, mit denen ihn der Auf-

enthalt im Anlande in Verbindung brachte, sind die bedeutendsten: in Paris der Cartesianer Arnauld, der holländische Mathematiker und Physiker Huyghens, der deutsche Mathematiker und Logiker Walther von Tschirnhausen, durch den er mit philosophischen Sätzen Spinozas und vielleicht auch, falls wirklich Tsch. ihm den von Newton an Collins gerichteten Brief vom 10. Dez. 1672 über Barrows Tangentenmethode mitgetheilt hat, mit mathematischen, auf die Fluxionsrechnung bezüglichen Theoremen Newtons bekannt wurde, in London der auch mit Spinoza befreundete Secretär der Akad. d. Wissenschaften, Oldenburg, der Chemiker Boyle, ferner der Mathematiker Collins (den er jedoch erst 1676 sah). Durch Oldenburgs Vermittelung hat Leibniz auch mit Newton, der damals in Cambridge war, Briefe gewechselt. Bei der Durchreise durch Holland hat L. Spinoza besucht, mit dem er schon im Oct. 1671 über eine optische Frage correspondirt hatte. (Vgl. Rob. Zimmermann, L. b. Spinoza, eine Belencht. der Streitfrage, Wien 1890.) Bei seinem ersten Aufenthalt in Paris im Jahr 1672 suchte Leibniz Ludwig XIV. den Rath zur Eroberung Aegyptens vorzulegen, wodurch Frankreichs Macht gemehrt, zugleich aber sein Interesse von den deutschen Angelegenheiten abgelenkt werden und auch die damals immer noch beträchtliche Macht der Türken gebrochen werden sollte. Ein kurzer Entwurf dieses (von Boineburg ausgegangenen) Planes wurde bereits gegen das Ende des Jahres 1671 nach Paris gesandt, von L. verfasst unter dem Titel: *Specimen demonstrationis politicae: de eo, quod Franciae intersit inpraesentiarum, seu de optimo consilio, quod potentissimo Regi dari potest; concluditur expeditio in Hollandian Orientis seu Aegyptum* (veröffentl. v. O. Klopp in dess. Ausg. Ischer Werke, 1. Reihe, 2. Bd., S. 100 ff.). Duran schlossen sich: *de expeditione Aegyptiaca regi Franciae proponenda justa dissertatio* (die Hauptschrift), und die gedrängtere Darstellung: *Consilium Aegyptiacum*. (Von der „Justa dissertatio“ hat 1799 das englische Ministerium sich eine Abschrift von Hannover aus senden lassen, woraus 1803 in einer englischen Broschüre ein Auszug erschien; von dem *Consilium Aegyptiacum* hat 1803 der französische General Mortier eine Abschrift in Hannover sich geben lassen und nach Paris gesandt, wonach ein Abdruck 1839 in Guhrners Schrift: *Kurminiz in der Epoche von 1672*, erfolgt ist. Die grössere Denkschrift ist unvollständig durch Foucher de Careil im V. Bande seiner Ausgabe, vollständig zuerst durch Onno Klopp in seiner Ausg. Ischer Werke 1864 veröffentlicht worden.)

Newton hatte bereits seit 1665 und 1666 die von ihm sogenannte „Arithmetik der Fluxionen“ erfunden und bald nachher nach ihrer Grundluge und in der Anwendung auf das Tangentenproblem theils durch eine im Jahr 1671 verf. Abhdl., theils und besonders durch einen Brief an J. Collins vom 10. Dec. 1672 Einzelnen mitgetheilt, veröffentlichte dieselbe aber erst in seinem 1686 beendeten, 1687 ersch. grossen Werke: *Principia mathematica philosophiae naturalis*. Im Jahre 1776 gelangte L. (vielleicht nicht ganz unabhängig von newtonsehen Andeutungen) zu seiner mit Newtons Fluxionenentwurf sachlich übereinkommenden, formell aber vollkommeneren „Differentialrechnung“; er veröffentlichte seine Erfindung zuerst 1684 im Nov. in den „Acta eruditorum“ durch den Aufsatz: *Nova methodus pro maximis et minimis*. Sowohl bei dem newtonsehen, wie bei dem leibnizischen Verfahren handelt es sich der Sache nach um die Bestimmung des Grenzwertes, dem das Verhältnis der Zunahmen zweier veränderlicher Grössen, deren eine von der andern abhängig oder eine „Function“ derselben ist, sich immer mehr nähert, je kleiner diese Zunahmen werden, dann auch umgekehrt (in der sogenannten „Integralrechnung“), wenn dieser Grenzwert gegeben ist, um den Rückschluss auf die Art der Abhängigkeit der einen Grösse von der andern. Newton nannte die stetig ver-

änderlichen Grössen „fließende“ (fluentes), die (unendlich kleinen) augenblicklichen Differenzen aber „Momente“, die er als „*principia jamjam nascentia finitarum magnitudinum*“ bezeichnet, und den Grenzwert der Verhältnisse der Veränderungen („*prima nascentium proportio*“) „Fluxion“. Leibniz nannte die Differenzen je zweier Werte einer veränderlichen Grösse, sofern diese Differenzen als unendlich klein oder verschwindend (ins Unendliche abnehmend) gedacht werden, Differentialien und den Grenzwert, dem sich das Verhältniss zwischen den Differenzen der einen und denen der andern Grösse bei unendlicher Verkleinerung dieser Differenzen immer mehr annähert, den Differentialquotienten. Durch einen Brief Newtons an Oldenburg vom 13. Juni 1676 erfuhr Leibniz, dass Newton ein methodisches Mittel zur Lösung gewisser mathematischer Probleme gefunden habe, theilte seinerseits am 27. August desselben Jahres mit, dass er in dem gleichen Falle sei, erhielt dann von Newton durch ein Schreiben vom 24. Oct. bestimmtere Mittheilungen über mehrere analytische Entdeckungen Newtons nebst einer Andeutung über den Fluxionencalcul durch ein Anagramm des Satzes: „*data aequatione quocunque fluentes quantitates involvente fluxiones invenire et vice versa*“. Leibniz theilte darauf in einem (durch Oldenburg übersandten) Briefe vom 21. Juni 1677 an Newton seine Methode nicht bloss andeutungsweise, sondern ausführlich mit und bemerkte, diese möge vielleicht mit der von Newton angedeuteten Methode übereinkommen („*arbitror quae celare voluit Newtonus de tangentibus ducendis, ab his non abluere*“). Bei der Veröffentlichung seiner Methode in dem *Act. erud.* 1684 erwähnte L. diese Correspondenz nicht, Newton aber, der auf Leibnizens letzten Brief nicht mehr geantwortet hatte, erwähnte dieselbe 1687 in einem Scholion zu Buch II. (Sect. II.), Lemma II., S. 253 f. (2. Aufl. 1713, S. 226 f.) seiner „*Principia*“ (das er jedoch in der dritten Auflage vom Jahre 1726 nicht wieder abdrucken liess, sondern durch ein anderes, auf seinen Brief an J. Collins vom 10. Dez. 1672 bezügliches ersetzte, weil es von Leibniz anders gedeutet worden war, als Newton es verstanden wissen wollte). Er sagt in demselben, auf seine Mittheilung, er sei im Besitz einer Methode, die Maxima und Minima zu bestimmen, Tangenten zu ziehen etc., auch wenn die Gleichungen irrationale Ausdrücke enthielten, habe Leibniz geantwortet, er sei auf eine gleiche, das Nämliche leistende Methode gefallen, und habe diese mitgetheilt, die in der That von der seinigen (newtonschen) nur unwesentlich abweiche. Wann und wie Leibniz dieselbe gefunden habe, lässt Newton hier unbestimmt. Leibniz glaubte in dem Scholion eine Anerkennung der Selbständigkeit seiner Erfindung finden zu dürfen, welche Deutung Newton später abwies. In der Folge entspann sich ein Streit über die Priorität der Erfindung, der in dem am 24. April 1713 der kgl. Societät der Wissenschaft zu London durch die von ihr niedergesetzte Commission erstatteten (1713 veröffentlichten) Berichte zu Gunsten Newtons entschieden wurde, und zwar insofern mit Recht, als die Voraussetzung der Identität beider Methoden zutrifft, da in der That Newton die Erfindung früher gemacht, Leibniz später, und vielleicht sogar nicht ganz unabhängig von Newton, dieselbe aufs Neue gemacht hat, und nur die Priorität der Veröffentlichung Leibnizens zuzuerkennen ist, insofern jedoch nicht ganz mit Recht, als jene Voraussetzung nur in beschränktem Maasse gilt, indem Leibnizens Methode vollkommener und durchgebildeter als die newtonsche, insbesondere seine Bezeichnung sachgemässer und brauchbarer ist, und die fruchtreichste Entwicklung des Grundgedankens (dessen Keime übrigens schon in der Exhaustionsmethode der Alten, in Cavalieris „Methode der Untheilbaren“, 1635, und in der bei rationalen Ausdrücken zureichenden Methode Fermats zur Bestimmung der Maxima und Minima der Ordinaten, ferner in Wallis' „*Arithmetica infinitorum*“, von deren Studium Newton ausging, und in Barrows Tangentenmethode lagen) nicht von

Newton, sondern theils von Leibniz, theils von den an seine Rechnungsweise sich anschliessenden Gebrüdern Jac. und Joh. Bernoulli (von den Letzteren besonders in Bezug auf transcendente Functionen) gefunden worden ist. (Ueb. Jac. Bernoulli als Logiker handelt Rob. Zimmermann, Wien 1885.) In diesem Sinne haben Euler, Lagrange, Laplace, Biot und andere Mathematiker geurtheilt (vgl. u. a. die kurze Zusammenstellung ihrer Ansichten in dem Anhange zu der deutschen Uebersetzung von Brewsters Leben Newtons, Lpz. 1833, S. 333—336). Biot sagt: „die Differentialrechnung würde noch jetzt eine bewunderungswürdige Schöpfung sein, wenn wir bloss die Fluxionsrechnung so, wie es in Newtons Werken dargestellt ist, besässen.“ Vgl. Montucla, Gesch. der Math. III, S. 109; C. J. Gerhardt, die Entdeckung der Differentialrechnung, Halle 1848, die Entdeckung der höheren Analysis, Halle 1855; H. Weissenborn, die Principien der höheren Analysis, als hist.-krit. Beitrag zur Gesch. der Math., Halle 1856; H. Sloman, L.s Anspruch auf die Erfindung der Differentialrechnung. Lpz. 1857, englisch London 1860. Leibniz gebührt der Ruhm einer scharfsinnigen und relativ selbständigen, durch seine frühen Untersuchungen über Reihen von Differenzen mitbedingten Nachfindung, die ihn zu einer für die Anwendung beträchtlich besseren Form des Infinitesimalcalculus, als Newton gefunden hatte, gelangen liess; aber er hat den (an sich im Interesse der historischen Wahrheit nothwendigen und untadelhaften) Prioritätsstreit in der späteren Zeit mit Mitteln geführt, die schwerlich eine Entschuldigung zulassen.

In Hannover hatte Leibniz die herzogliche Bibliothek zu verwalten, ferner die Geschichte des Fürstenhauses zu schreiben; in der Folge (seit 1691) hatte er im Auftrage Anton Ulrichs von Braunschweig-Wolfenbüttel auch die Oberaufsicht über die wolfenbüttler Bibliothek zu führen. Seit 1678 war er als herzoglicher Hofrath, später als Geh. Justizrath ein Mitglied der Kanzlei für Justizsachen, an deren Spitze der Vicekanzler Ludolph Hago stand. Im Auftrage des Herzogs Ernst August, der 1679 seinem Bruder Johann Friedrich in der Regierung nachfolgte, machte L. auf einer 1687—1690 unternommenen Reise durch Deutschland und Italien (die ihn 1688 nach Wien, 1689 nach Rom führte) Studien zur Geschichte des braunschw.-lüneburg. Hauses. Er veröffentlichte u. a. die Sammelwerke: Codex juris gentium diplomaticus nebst beigefügter Mantissa, 1693—1700. Accessiones historicae, 1698, Scriptores rerum Brunsvicensium illustrationi inseruietes, 1701—1711, und arbeitete an der nicht ganz zum Abschluss gebrachten, erst durch Pertz veröffentlichten Schrift: Annales Brunsvicensis. Bei den Verhandlungen, welche die Erhebung Hannovers zum Kurfürstenthum (1692) betrafen, war auch L. theilhaftig.

Den Herzögen Johann Friedrich und Ernst August stand Leibniz als Rathgeber und Freund persönlich nahe, weniger dem Sohne und (seit 1698) Regierungsnachfolger des Ernst August, Georg Ludwig, um so mehr aber dessen Mutter, der (bis 1714 lebenden) Gemahlin Ernst Augusts, Sophie (einer Tochter Friedrichs V. von der Pfalz, Schwester der Prinzessin Elisabeth, der Descartes seine Princ. ph. widmete). Ihre Tochter Sophie Charlotte (gest. 1705), die in L. ihren Lehrer verehrte, ging mit der vollsten und für ihn selbst anregendsten Theilnahme auf seine philos.-theolog. Gedanken ein, auch nachdem sie (1684) an Friedrich von Brandenburg (seit 1688 Kurfürsten Friedrich III., seit 1701 preussischen König Friedrich I.) vermählt worden war. Von ihr unterstützt, bewog L. diesen zu der am 11. Juni 1700 erfolgten Stiftung der Societät der Wissenschaften in Berlin, die später bei ihrer Umgestaltung unter Friedrich II. 1744 als Akademie der Wissenschaften bezeichnet wurde. (Vgl. Christian Bartholméss, Hist. philosoph. de l'acad. de Prusse depuis Leibn., Paris 1850—1851; A. Trendelenburg, L. und d. philos. Thätigk.

d. Akad. im vorig. Jahrh., akad. Vortrag, Berl. 1852, Anfs. VIII im 2. Bde. der hist. Beitr. zur Philos.) Auch in Dresden und Wien hat Leibniz, obschon ohne unmittelbaren Erfolg, Akademien zu stiften gesucht.

Vergeblich waren die Bemühungen um Reunion der protestant. und kathol. Kirche, welche in den letzten Jahrzehnten des 17. Jahrh. eifrig betrieben wurden, und woran sich L. neben dem hannoverschen Theologen Molanus von protestantischer Seite, katholischerseits aber anfangs besonders Spinola beteiligten. Spinola benutzte dabei die von Bossuet 1676 verf. „Exposition de la foi“ als dogmatische Grundlage. L. schrieb (wohl um 1686) in conciliatorischer Absicht das (erst 1819 veröffentl.) „Systema theologicum“, eine Darstellung der Glaubenslehren in einer solchen Weise, die sowohl Protestanten als Katholiken annehmen könnten. L. hat in dieser Angelegenheit mit dem zum Catholicismus bekehrten Hugenotten Pellisson (1691 und 1692), dann mit Bossuet correspondirt, der die Vereinigung nur als Rückkehr der Protestanten zum Catholicismus erstrebte und jede andere Form derselben abwies; an seiner Weigerung, die Frage, ob das tridentin. Concil ein ökumenisches gewesen sei, als eine offene zu behandeln, scheiterte L.s Bemühung. In den Jahren 1697—1706 hat L. sich an Verhandlungen über eine Union der luther. und reformirt. Confession beteiligt, die besonders zwischen Hannover und Berlin geführt wurden, jedoch nur mit geringem unmittelbarem Erfolg. Auf Veranlassung der von Bayle in seinem Dictionnaire und anderen Schriften geäußerten philosophisch-theologischen Zweifel, über welche sich L. oft mit der Königin Sophie Charlotte unterhalten hatte, veröffentlichte dieser 1710 seine Theodicee mit einem vorausgeschickten, gegen Bayles Annahme, dass die Glaubenslehren mit der Vernunft unvereinbar seien, gerichteten Discours de la conformité de la foi avec la raison. Im Jahre 1711 traf L. zu Torgau mit Peter dem Grossen von Russland zusammen, ebenso wiederum 1712 in Karlsbad, 1716 in Pymont und in Herrenhausen. Dieser Monarch schätzte ihn hoch, ernannte ihn zu seinem Geheimen Justizrath und liess sich von ihm Rathschläge über die Beförderung der Wissenschaften und der Civilisation im russischen Reiche ertheilen; zu der Gründung einer Akademie der Wissenschaften in Petersburg, die jedoch erst nach Peters Tode erfolgte, gab L. die erste Anregung. In Wien lebte L. vom Dezember 1712 bis zum Ende August 1714. Er wurde am 2. Januar 1712 zum Reichshofrath ernannt, schon früher (vor 1692, vielleicht 1690) war er in den Adelstand erhoben worden; auch die Reichsfreiherrnwürde soll ihm ertheilt worden sein. (Jos. Bergmann, L. in Wien, in den Sitzgsber. d. Wiener Akad., phil.-hist. Kl. XIII, 1854, S. 40—61; L. als Reichshofrath u. dess. Besoldung ebd. XXVI, 1858, S. 187—204; vgl. Zimmermann, Leibn. u. d. ks. Akad. der Wiss. in Wien, in Z.s Studien u. Kr., Wien 1870.) Während seines Aufenthaltes in Wien schrieb L. 1714 für den Prinzen Eugen von Savoyen in französ. Sprache den Abriss seines Systems, der erst nach seinem Tode (s. oben) veröffentlicht worden ist. Nach Hannover kehrte L. im Sept. 1714 zurück. Er traf den Kurfürsten Georg Ludwig nicht mehr dort an, da derselbe bereits nach England, wo er als Georg I. den Thron bestieg, abgereist war. L. arbeitete 1715 und 1716 hauptsächlich an seinen Annales Brunsvicensis. In eben diesen Jahren wurde L. in einen, brieflich durch Vermittelung der Prinzessin von Wales, Wilhelmine Charlotte aus Ansbach, die besonders L.s Theodicee hochhielt, geführten, Streit mit Clarke (s. ob. S. 159) über seine philosophischen Grundlehren verwickelt, vor dessen Abschluss er am 14. Nov. 1716 starb, nachdem er bei Hofe in Ungunst gefallen war. — Zwei Denkmäler sind Leibniz errichtet worden, eins in Hannover und eins in Leipzig, letzteres erst im Jahre 1883.

L. hat seine philosophische Doctrin in systematischer Ordnung niemals ausführlich, im Abriss besonders in der auf Wunsch des Prinzen Eugen von Savoyen niedergeschriebenen Darstellung und in der sog. Monadologie entwickelt. In ihm selbst gestaltete sich sein System erst allmählich, und zugleich fand er angemessen, sich in seinen für die Oeffentlichkeit bestimmten Aufsätzen in Gedanken und Terminis nur schrittweise von den herrschenden philosophischen Richtungen, dem Aristotelismus und dem Cartesianismus, zu entfernen.

In einem Briefe aus dem Jahre 1714 an Remond de Montmort (in Erdmanns Ausg. der philos. Schriften, S. 701 f.) erzählt Leibniz über seinen philosophischen Bildungsgang: „Als ich die niedere Schule verlassen hatte, fiel ich auf die neueren Philosophen, und ich erinnere mich, dass ich in einem Wäldchen bei Leipzig, das Rosenthal genannt, im Alter von fünfzehn Jahren einsam lustwandelte, um mit mir zu Rathe zu gehen, ob ich die substantiellen Formen beibehalten solle. Der Mechanismus gewann endlich die Oberhand und führte mich der Mathematik zu. Aber als ich die letzten Gründe des Mechanismus und der Bewegungsgesetze suchte, kehrte ich zur Metaphysik und zur Annahme von Entelechien zurück und vom Materiellen zum Formellen, und endlich begriff ich, nachdem ich mehrmals meine Begriffe berichtigt und weitergeführt hatte, dass die Monaden oder einfachen Substanzen die einzigen wirklichen Substanzen sind, und dass die materiellen Dinge nur Erscheinungen sind, aber wohl begründete und miteinander verknüpfte Erscheinungen.“ Vgl. den Brief an Thomas Burnet vom 8./18. Mai 1697, bei Gerhardt III, S. 205: La plupart de mes sentimens ont été enfin arrêtés après une délibération de 20 ans (also etwa von 1660—1680), car j'ai commencé bien jenne à méditer et je n'avois pas encore 15 ans que je me promenois des journées entières dans un bois pour prendre parti entre Aristote et Démocrite. Cependant j'ai changé et rechangé sur de nouvelles lumières, et ce n'est que depuis environ 12 ans (also seit 1685) que je me trouve satisfait.

Leibniz war eine durchaus versöhnende Natur, sein Ziel war die Vereinigung des Verschiedensten, die Aussöhnung des sich scheinbar Entgegengesetzten, wie er sich auch in Schriften unter dem Namen Pacidius einführt. Er beherrschte das ganze Wissen seiner Zeit als Fachmann in den einzelnen Disciplinen, griff praktisch auf den mannigfaltigsten Gebieten ein, wusste, bekannt mit den verschiedenen philosophischen Meinungen, diese in eine höhere Einheit zusammenzufassen und suchte sogar seine Philosophie mit den Lehren der Religion zu vereinigen, sah sich auch später gern in der Rolle des Theophilus. Er sagt, er verachte völlig nur solches, was auf blosse Täuschung hinauslaufe, wie die astrologische Wahrsagekunst; er billige heinabe Alles, was er lese, und finde selbst an der lullischen Kunst noch etwas Achtungswerthes und Brauchbares. Er hält dafür, die Wahrheit sei verbreiteter, als man anzunehmen pflege, und spricht von einer perennis philosophia; die Mehrheit der Secten habe Recht in einem grossen Theile ihrer affirmativen, aber nicht in ihren meisten negativen Sätzen. Nur gegen Spinoza will er sich durchaus ablehnend verhalten, so manche Aehnlichkeit sich auch gerade zwischen Spinozas Lehre und der seinigen findet. Zwar hat er sich dauernd und eingehend mit Spinoza beschäftigt, aus seiner Ethik verschiedene Ansätze angefertigt und sich von 1676—1679 nicht unfreundlich gegen seine Lehre verhalten, wenn er auch die Abweisung des Zweckes bei Spinoza entschieden tadelt. Aber nachdem er zu seiner Monadenlehre gelangt war, zeigte er sich deutlich abweisend gegen Spinoza, dessen Pantheismus er als den diametralen Gegensatz zu seiner eigenen Philosophie ansah. So redet er von der Ethik als: ouvrage, si plein de manquemens, que je m'étonne, sagt von Spinoza: Sp. a prétendu démontrer, qu'il n'y a qu'une seule substance dans le monde, mais ces

demonstrations sont pitoyables ou non-intelligibles. (Considérat. sur la doctrine d'un esprit univers. Erdm. 179.)

Teleologen und Mechanisten haben nach Leibniz im Positiven ihrer Behauptungen beide Recht; denn der Mechanismus besteht ausnahmslos, aber er verwickelt den Zweck. Schon früh deutet er gern daran, Demokrit mit Platon und Aristoteles auszusöhnen, doch neigt er sich später, indem er die *causae finales* als das Wesentliche betont, sich gegen Leugnung von Verstand und Willen in Gott bestimmt ausspricht, viel mehr Platon und Aristoteles zu. Man kann, sagt Leibniz, einen Fortschritt in der philosophischen Erkenntniß bemerken: Die Orientalen haben schöne und grosse Vorstellungen von der Gottheit. Die Griechen haben das Schliessen und überhaupt eine wissenschaftliche Form hinzugefügt. Die Kirchenväter haben das Schlechte beseitigt, das sie in der griechischen Philosophie fanden, die Scholastiker aber haben das Zulässige daraus für das Christenthum nützlich zu verwenden gestrebt. Die Philosophie des Descartes ist gleichsam das Vorzimmer der Wahrheit; er hat erkannt, dass sich in der Natur stets die gleiche Kraft erhält; hätte er auch erkannt, dass die Gesamteinrichtung unverändert bleibt, so hätte er zum System der prästabilierten Harmonie gelangen müssen (bei Erdm. 702, vgl. S. 179). Doch fügt Leibniz, veranlasst durch die scherzhafte Frage, ob er selbst uns aus dem Vorzimmer in das Cabinet der Natur zu führen gedanke, bescheiden hinzu, zwischen dem Vorzimmer und Cabinet liege das Audienzszimmer, und es werde genügen, wenn wir Audienz erhalten, ohne dass wir Anspruch machen, ins Innere zu dringen (*sans prétendre de pénétrer dans l'intérieur*, Erdmann, S. 123). Aehnlich, obschon in anderer Wendung, lautet Hallers bekanntes Wort: „Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist; glücklich, wenn sie nur die äussere Schale weist“, worauf Goethe mit der Frage entgegnet: „Ist nicht Kern der Natur Menschen im Herzen?“

Die Entwicklung Leibnizens bis zur Aufstellung der Monadenlehre, als seiner eigentlichen philosophischen That, hat ziemlich lange Zeit gebraucht. Aus diesem Früheren wollen wir folgende Schriften erwähnen und ihren Hauptinhalt kurz darlegen.

In der am 30. Mai 1663 vertheidigten „*Disputatio metaphysica de principio individui*“, welche schon von genuerem Studium der Scholastiker zeugt, behauptet Leibniz die nominalistische Thesis: *omne individuum sua tota entitate individuatur*, als deren erste Vertreter er Petrus Aureolus und Durandus (s. ob. Grdr. II, 7. Aufl., § 36) nennt. Wäre nicht die *entitas tota* das Princip der Individuation, so müsste dieses Princip entweder eine Negation sein oder eine Position, und in dem letzteren Falle entweder ein physischer, die Essenz näher bestimmender Theil, nämlich die Existenz, oder ein metaphysischer, die Species näher bestimmender Theil, nämlich die *haecceitas*. Dass die Negation das individualisirende Princip sei, könnte, wie Leibniz mit Recht bemerkt, nur auf Grund der realistischen Voraussetzung: *universale magis esse ens, quam singulare*, angenommen werden. (In der That hat der Satz des Spinoza: *omnis determinatio est negatio*, die Ueberzeugung, dass der Substanz, die das Allgemeine ist, das Sein in vollsten Sinne zukomme, zur Voraussetzung.) Leibniz aber, überzeugt, dass das Individuum ein *ens positivum* sei, erklärt für unbegreiflich, wie dieses durch etwas Negatives constituirt werden könne. Die Negation kann nicht die individuellen Merkmale hervorbringen (*negatio non potest producere accidentia individualia*). Die Meinung, dass die Existenz das Princip der Individualität sei, kommt entweder mit der Thesis, dass die *entitas es sei*, überein (nämlich wenn der Unterschied zwischen *essentia* und *existentia* nur für einen rationellen gilt, in welchem Sinne Leibniz die Ansicht seines Lehrers Scherzer deutet),

oder sie führt (nämlich, wenn der Unterschied für einen realen gilt) auf die Absurdität einer Trennbarkeit der Existenz von der Essenz, so dass die Essenz auch nach Hinwegnahme der Existenz noch existiren müsste. Endlich prüft Leibniz die *Haeceitas*, die Scotus (sent. II, 3, 6 u. ö.) behauptet habe, und zu deren Vertheidigung die Scotisten sich eifrig zu verpflichten pflegten. Der Behauptung, die *Species* werde durch die *differentia individualis* oder *Haeceitas* zum Individuum contrahirt, gleich wie das Genus durch die spezifische Differenz zur *Species*, setzt Leibniz die nominalistische Doctrin entgegen, das Genus werde nicht durch irgend etwas zur *Species*, und diese nicht zum Individuum contrahirt, weil Genus und *Species* nicht ausserhalb des Intellectes seien: es existiren in Wirklichkeit nur Individuen; was existirt, ist durch sein Dasein selbst etwas Individuelles. Hierdurch ist schon die Richtung des späteren leibnizeischen Philosophirens angedeutet, namentlich die Betonung des Individualismus.

In den philosophischen Schriften der nächstfolgenden Zeit, der *Dissertatio de arte combinatoria*, der (von Spizelius so betitelten) *Confessio naturae contra atheistas*, der *Epistola ad Jacobum Thomasinum*, die nebst der *diss. de stilo philosophico* Nizolii der Ausgabe der Schrift des Nizolius *de veris principiis et vera ratione philosophandi* vorgedruckt ist (über Nizolius vgl. oben S. 34), erklärt sich Leibniz für die Ansicht, in welcher die Reformatoren der Philosophie, Bacon, Hobbes, Gassendi, Cartesius etc., im Gegensatz zu den Scholastikern miteinander übereinkommen, dass in den Körpern nur Grösse, Figur und Bewegung, nicht verborgene Qualitäten oder Kräfte seien, nicht irgend etwas, das sich nicht rein mechanisch erklären lasse. Aber er will darum doch nicht Cartesianer heissen; er hält dafür, dass die aristotelische Physik mehr Wahrheiten enthalte als die cartesianische, dass, was Aristoteles über Materie, Form, Beraubtsein, Natur, Ort, Unendlichkeit, Zeit, Bewegung lehre, grösstentheils unerschütterlich feststehe. Auch finde derselbe mit Recht den letzten Grund aller Bewegung im göttlichen Geist; zweifelhaft sei die Existenz oder Nicht-Existenz eines leeren Raumes; unter der substantiellen Form sei nur der Unterschied der Substanz eines Körpers von der Substanz eines andern Körpers zu verstehen. Was Aristoteles über Materie, Form und Bewegung abstract vortrage, könne in einer Weise aufgefasst werden, dass es mit der Lehre der Neueren über die Körper zusammenstimme. Leibniz billigt des Nizolius Bekämpfung der Scholastik, die bei dem Mangel an Erfahrung und Mathematik die Natur nicht zu erkennen vermochte, tadelt aber seine zu weit gehende Bekämpfung des Aristoteles selbst und seine extrem nominalistische Ansicht, dass das Genus nur eine Zusammenfassung (*collectio*) von Individuen sei, wodurch die Möglichkeit der wissenschaftlichen Demonstration aus allgemeinen Sätzen aufgehoben werde, und nur die Induction als blosse Zusammenstellung gleichartiger Erfahrungen übrig bleibe.

Das von Erdmann veröffentlichte Autographon: *De vita beata* enthält cartesianische Sätze, besonders aus Briefen aus Jahre 1645 an die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz über die Moral des Seneca (s. Trendelenburg, hist. Beitr. zur Ph., II, 1855, Abh. 5, S. 192–232). In der Ethik hat Leibniz dem Descartes eine höhere Autorität als in der Physik eingeräumt. Doch ist zweifelhaft, ob und inwieweit Leibniz sich jene Sätze angeeignet oder dieselben nur als cartesianische, so wie seine Excerpte aus Platon, Spinoza zusammengestellt habe.

In den *Meditationibus de cognitione, veritate et ideis*, die 1664 in den *Acta Eruditorum Lipsiensium* erschienen, modificirt Leibniz cartesianische Begriffe. Die Erkenntniss (*cognitio*) ist dunkel oder klar (vel *obscura vel clara*), die klare Erkenntniss ist verworren oder deutlich (vel *confusa vel distincta*), die deutliche Erkenntniss ist unangemessen oder angemessen (vel *inadaequata vel*

adaequata), ferner symbolisch oder intuitiv; die adäquate und zugleich intuitive Erkenntniß ist die vollkommenste. Leibniz definiert: *Obscura est notio, quae non sufficit ad rem representatam agnoscendam.* — Unde propositio quoque obscura fit, quam notio talis ingreditur; clara ergo cognitio est quam habeo unde rem representatam agnoscere possim. *Confusum est, quum non possum (distincta, quum possum) notas ad rem ab aliis discernendam sufficientes separatim enumerare, licet res illa tales notas atque requisita revera habeat, in quae notio ejus resolvi possit; — quae enumeratio est definitio nominalis; — datur cognitio distincta notionis indefinibilis, quum ea est primitiva sive nota sui ipsius. Cognitio est adaequata, quum id omne, quod notitiam distinctam ingreditur, rursus distincte cognitum est, sen quum analysis ad finem usque producta habetur. Quum notio valde composita est, non possumus omnes ingredientes eam notiones simul cogitare; ubi tamen hoc licet, vel saltem in quantum licet, cognitionem voco intuitivam.* Leibniz macht von diesen Bestimmungen eine Anwendung auf das ontologische Argument für das Dasein Gottes in dessen (cartesischer) Form: Was aus der Definition eines Dinges folgt, kann von diesem Dinge prädicirt werden; die Existenz folgt aus der Definition Gottes als des Ens perfectissimum vel quo majus cogitari non potest (denn die Existenz ist eine der Vollkommenheiten); also kann die Existenz von Gott prädicirt werden. — Er meint, es folge nur, dass Gott, falls er möglich sei, existire; denn der Schluss aus der Definition setze voraus, dass die Definition eine Realdefinition sei, d. h. keinen Widerspruch involvire: die Nominaldefinition nämlich enthalte nur die zur Unterscheidung dienenden Merkmale, die Realdefinition aber constatire die Möglichkeit der Sache. Diese Möglichkeit werde a priori aus der Vereinbarkeit sämtlicher Prädicate miteinander, d. h. daraus erkannt, dass bei vollständiger Analyse kein Widerspruch sich zeige (der bei dem Gottesbegriff dadurch ausgeschlossen sei, dass derselbe nur Realitäten in sich fasse.*).

Leibniz warnt vor dem Missbrauch des cartesianischen Principis: *quidquid clare et distincte de re aliqua percipio, id est verum seu de ea enunciable.* Oft erscheine uns als klar und deutlich, was dunkel und verworren sei; jener Satz reiche nur dann zu, wenn die oben aufgestellten Kriterien der Klarheit und Deutlichkeit angewandt werden, die Vorstellungen widerspruchlos und die Lehrsätze nach den Regeln der gewöhnlichen (aristotelischen) Logik durch genaue Erfahrung und fehlerlose Beweisführung gesichert seien.**)

*) Der kategorische Schluss aus der Definition setzt aber nicht bloss die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit des definirten Gegenstandes voraus; die Definition zeigt nur die Nothwendigkeit der Verknüpfung des Prädicates mit dem Subjecte, nicht die der Setzung des Subjectes selbst, führt also an sich zu einem hypothetischen Satze, der nur dann, wenn anderweitig die Wirklichkeit und nicht bloss die Möglichkeit des Subjectes dargethan ist, in einen kategorischen Satz übergeht. Kant hat mit Recht das cartesianische Argument mit Einschluss der leibnizischen Ergänzung desselben bestritten.

**) Dass das Kriterium der Wahrheit, welches in der Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntniß gefunden wird, gar sehr die Gefahr der Selbsttäuschung mit sich führe und der Reduction auf die durch die logischen Normen bedingte Denknothwendigkeit bedürfe, lehrt L. mit Recht; aber er geht auch hier nicht weit genug, sofern er von der vollen Klarheit, Deutlichkeit und Denkrichtigkeit sofort die volle Uebereinstimmung mit dem Sein erwartet und nicht untersucht, ob und inwieweit die menschliche Erkenntniß Elemente von subjectivem Charakter enthalte, die durch die Klarheit und logische Richtigkeit des bloss auf die Objecte gerichteten Denkens niemals aufgehoben, noch auch von den objectiv gültigen Elementen gesondert, sondern nur durch ein auf die Erkenntniß selbst gerichtetes Denken in ihrem subjectiven Charakter erkannt werden können, was später Kant durch seine Vernunftkritik zu leisten unternahm.

Leibniz hält dafür, dass es gelingen könne, alles Denken auf ein Rechnen und die Denkrichtigkeit auf Richtigkeit der Rechnung zurückzuführen, wenn für die einfachsten Begriffe und für die Verbindungsweisen der Begriffe überhaupt Zeichen von solcher Angemessenheit gefunden würden, wie die Mathematik auf ihrem Gebiete solche besitzt und zwar insbesondere in der durch Vieta eingeführten allgemeinen Bezeichnung der Zahlen mittelst der Buchstaben (Vieta, in *artem analyticam Isagoge seu algebra nova*, 1635, wo S. 8 die Erklärung gegeben wird: *logistica numerosa est, quae per numeros, speciosa, quae per species seu rerum formas exhibetur, utpote per alphabetica elementa*). Hierauf zielt sein schon in seiner Jugendzeit ausgebildeter und bis zum Alter festgehaltener, in manchen Schriften und Briefen erwähnter Plan einer *Characteristica universalis* (*Spécieuse générale*) ab, der jedoch ein blosses Project geblieben ist. (Was Leibniz beabsichtigte, inwieweit er besonders an Georg Dalgarn, *ars signorum, vulgo character universalis et lingua philosophica*, London 1661, und daneben auch an John Wilkins, *an essay toward a real character and a philosophical language*, London 1668, anknüpfte, wieweit seine eigenen, zahlreichen, jedoch sporadischen und schwankenden Versuche ihn geführt haben, ferner, was zum Behufe einer partiellen Ausführung des leibnizischen Projectes, aber auf dem Grunde der kantischen Kategorienlehre, durch Ludw. Benedict Trede, den Verfasser der 1811 zu Hamburg anonym erschienenen Schrift: „Vorschläge zu e. nothwend. Sprachlehre“ geschehen sei, weist Trendelenburg nach in seiner Abhandlung: *Ueber Leibnizens Entwurf einer allgemeinen Charakteristik*, in *histor. Beitr. z. Philos.*, III, S. 1 ff. Soweit der Grundgedanke Gültigkeit hat, wird er durch die Zeichen der Mathematik, Chemie etc. realisiert.)

Der Sammlung von Staatsverhandlungen und Verträgen seit dem Ende des 11. Jahrh., welche L. unter dem Titel: „*Codex juris gentium diplomaticus*“ 1693 zu Hannover erscheinen liess, hat er eine Reihe von Definitionen ethischer und juridischer Begriffe vorangeschickt. Die Streitfrage, ob es eine uninteressirte Liebe, *amor non mercenarius*, ab omni utilitatis respectu separatus, gebe, sucht Leibniz durch die Definition zu lösen: Liebe heisst, sich an dem Glücke eines Andern erfreuen (*amare sive diligere est felicitate alterius delectari*), in welcher einerseits die Beziehung auf unseren eigenen Genuss festgehalten, andererseits aber die Quelle desselben in dem Glücke des Andern selbst gefunden wird, welche letztere Bestimmung der spinozistischen Definition fehlt: *amor est laetitia concomitante idea causae externae*. Die Liebe ist ein Affect, welcher durch die Vernunft geleitet werden muss, damit die Tugend der Gerechtigkeit daraus erwachse. Leibniz definiert: *Benevolentia est amandi sive diligendi habitus* (die durch häufige gleichartige Bethätigung aus der Fähigkeit, *δύναμις*, hervorgegangene Fertigkeit, *ἐξίς*, nach der aristotelischen Terminologie, s. Grdr. Bd I. § 50). *Caritas est benevolentia universalis*. *Justitia est caritas sapientis, hoc est sapientiae dictata sequens*. *Vir bonus est qui amat omnes quantum ratio permittit; justitia est virtus hujus effectus reatrix*. Leibniz unterscheidet drei Stufen des natürlichen Rechts: das strenge Recht (*ius strictum*) in der ausgleichenden Gerechtigkeit (*justitia commutativa*), die Billigkeit oder Liebe im engeren Sinne (*aequitas vel angustiore vocis sensu caritas*) in der austheilenden Gerechtigkeit (*justitia distributiva*) und die Frommigkeit oder Rechtlichkeit (*pietas vel probitas*) in der allgemeinen Gerechtigkeit (*justitia universalis*). Die ausgleichende Gerechtigkeit, lehrt Leibniz im Anschluss an Aristoteles (s. Grdr. Bd. I. § 50), berücksichtigt keine anderen Unterschiede zwischen den Menschen, als die, welche aus dem jedesmaligen Verkehr selbst hervorgehen (*quae ex ipso negotio nascuntur*), und betrachtet im Uebrigen die Menschen als einander gleich.

Die distributive Gerechtigkeit zieht die Verdienste der Einzelnen in Betracht, um nach dem Maasse derselben den Lohn (oder die Strafe) zu bestimmen. Das strenge Recht ist erzwingbar; es dient zur Vermeidung der Verletzungen und Aufrechterhaltung des Friedens; die Billigkeit oder Liebe in der austheilenden Gerechtigkeit aber zielt auch auf positive Beförderung des Glückes ab, jedoch nur des irdischen. Die Unterwerfung aber unter die ewigen Gesetze der göttlichen Monarchie ist die Gerechtigkeit in dem allgemeinen Sinne, in welchem sie (nach Aristoteles) alle Tugenden in sich begreift. L. versucht auch, und zwar schon in der Schrift über die Methode der Jurisprudenz, diese drei Stufen: *ius strictum, aequitas, pietas*, auf die drei Rechtsgrundsätze zurückzuführen: *neminem laedere, suum cuique tribuere* oder, höher gefasst, *cunctis prodesse, honeste vivere* (bei welcher Deutung freilich mehr Leibnizens eigener Rechtsbegriff als der der römischen Juristen maassgebend gewesen ist, nach welchem letztern *justitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi*, Digest. I. 1. 10, aus Ulpian).

Leibnizens selbständiges philosophisches Lehrgebäude ruht auf der Grundsicht, dass die theologisch-teleologische und physikalisch-mechanische Weltauffassung einander nicht ausschliessen dürfen, sondern durchgängig miteinander zu vereinigen seien. Die einzelnen Vorgänge in der Natur können und müssen mechanisch erklärt werden, ohne dass wir doch dabei ihrer Zwecke uneingedenk sein dürfen, welche die Vorsehung gerade durch den Mechanismus zu verwirklichen weiss. Die Principien der Physik und Mechanik aber hängen selbst wieder von der Leitung einer obersten Intelligenz ab und können nur erklärt werden, indem wir diese Intelligenz in Betracht ziehen. Die wahre Physik muss uns den göttlichen Vollkommenheiten geschöpft werden; auf diese Weise muss man die Frömmigkeit mit der Vernunft vereinigen. Beispielsweise folgert Leibniz aus der göttlichen Weisheit, dass an Geordnetes Geordnetes als Folge geknüpft sei, demgemäss an continuirliche Veränderungen im Gegebenen wiederum continuirliche Veränderungen in dem, was daraus abzuleiten ist. Er sagt: *Lorsque la différence de deux cas peut être diminuée au desous de toute grandeur donnée, in datis ou dans ce qui est posé, il faut qu'elle se puisse trouver aussi diminuée au desous de toute grandeur donnée in quaesitis ou dans ce qui en résulte.* Dies ist die „*loi de continuité*“, welche Leibniz zuerst in einem Briefe an Bayle in den *Nouvell. de la républ. des lettres*, par Bayle, Amst. 1687 aufgestellt hat. Leibniz giebt zu, dass in den „*choses composées*“ mitunter eine kleine Veränderung eine sehr grosse Wirkung habe; aber „*à l'égard des principes ou choses simples*“ könne das nicht so sein, denn sonst wäre die Natur nicht das Werk einer unendlichen Weisheit. Zwischen allen Hauptklassen der Wesen (z. B. zwischen Pflanzen und Thieren) muss es eine continuirliche Folge von Mittelwesen geben, wodurch eine „*connexion graduelle des espèces*“ hergestellt wird. *Tout va par degrés dans la nature et rien par saut, et cette règle à l'égard des changements est une partie de ma loi de la continuité.* (Nouv. ess. IV, 16, ed. Erdm. p. 392.)

Die Lehre von den Monaden, die sich allmählich bei Leibniz herausgebildet hat, indem er besonders durch die Dynamik und die Atomistik zu seinem Begriff der individuellen Substanz gelangte, hat er in seinem *Discours de métaphysique* 1686 als in einem ersten Entwürfe niedergelegt (s. die für Arnould bestimmte ausführliche Inhaltsangabe als Beilage zu einem Brief an den Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels), worin wir überhaupt seine damaligen metaphysischen Ansichten finden. Er hat diese Lehre sowie die von der prästabilierten Harmonie zuerst Einzelnen mitgetheilt, insbesondere Arnould brieflich

seit 1686, am bestimmtesten in einem Venedig 23. März 1690 datirten Schreiben, dann öffentlich in verschiedenen Artikeln im *Journal des Savans* und in den *Acta erudit. Lipsiensium*. Bereits in einer mathematischen, in den *Act. erud.* 1686 ersch. Abhandlung: *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa legem naturae, secundum quam volunt a Deo eandem semper quantitatem motus conservari*, dann in dem ebd. 1695 erschienenen *Specim. dynamicum pro admirandis naturae legibus circa corporum vires et mutuas actiones detegendis et ad suas causas revocandis* hat Leibniz den Beweis für seine Behauptung zu führen gesucht, dass nicht, wie Descartes annahm, die Quantität der Bewegung, sondern vielmehr die Grösse der Kraft, die nicht durch das Product aus der Masse und Geschwindigkeit (mv), sondern aus der Masse und der die Geschwindigkeit erzeugenden Fallhöhe, oder (was auf dasselbe hinausläuft) aus der Masse und dem Quadrate der Geschwindigkeit (mv^2) bestimmt sei, sich im Universum stets unverändert erhalte. Leibniz folgert hieraus, dass die Natur des Körpers nicht in der blossen Ausdehnung bestehen könne, wie Descartes annahm, auch nicht, wie Leibniz selbst früher mit Gassendi und Anderen geglaubt hatte und noch in dem Briefe an Jac. Thomasius 1669 annimmt, bloss in der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit, sondern auch die Fähigkeit des Wirkens involvire. Die Annahme einer blossen Passivität könnte leicht zu Spinozas theologischer (oder antitheologischer) Ansicht führen, dass Gott die einzige Substanz sei. Vgl. Leibnizens *epistola de rebus philosophicis ad Fred. Hoffmann*, 1699, in *Erdm.s* Ausg. S. 161: *pulchre notas, in mere passivo nullam esse motus recipiendi retinendique habitatem, et adempta rebus vi agendi, non posse eas a divina substantia distingui incidique in Spinosismum*. Andererseits aber lag in dem Maaße, wie der Körper nicht als bloss ausgedehnt, sondern als kraftbegabt erschien, also das von Descartes angenommene dualistische Verhältniss zwischen der bloss ausgedehnten und der bloss denkenden Substanz aufgehoben wurde, Spinozas (psychologischer) Grundgedanke einer substantiellen Einheit von Leib und Seele nahe. Leibniz würde in diesem Betracht den Spinozismus haben billigen müssen, wenn er in der Ansicht, dass es ausgedehnte Substanzen gebe, hätte festhalten können. Er hält aber dafür, dass die Theilbarkeit des Körpers beweise, dass derselbe ein Aggregat von Substanzen sei; dass es keine kleinsten untheilbaren Körper und Atome gebe, weil dieselben immer noch ausgedehnt, also auch Aggregate von Substanzen sein würden; dass die wirklichen Substanzen, aus denen die Körper bestehen, untheilbar, unzerlegbar und unzerstörbar (nur durch Schöpfung entstehend, nur durch Vernichtung vergehend, sofern Gott sie schaffen oder vernichten will) und in gewissem Betracht den Seelen, die Leibniz gleichfalls als untheilbare Substanzen betrachtet, ähnlich seien. Diese untheilbaren, unräumlichen Substanzen nennt Leibniz *Monad*en, jedoch erst seit 1697, indem er den *Terminus* vielleicht von Giordano Bruno, vielleicht auch von Frz. Mercur. van Helmont herübernahm, jedoch von letzterem entschieden nicht die *Monad*enlehre (s. Stein, L. und Spinoza, S. 207 ff.). Er sagt: Spinoza würde Recht haben, wenn es keine *Monad*en gäbe. (*Lettre II. à Mr. Bourguet*, in *Erdm.s* Ausg. S. 720: *De la manière que je définis perception et appétit, il faut que toutes les monades en soient douées. Car perception n'est la représentation de la multitude dans le simple, et l'appétit est la tendance d'une perception à une autre; or ces deux choses sont dans toutes les monades, car autrement une monade n'aurait aucun rapport au reste de choses. Je ne sais comment vous pouvez en tirer quelque Spinosisme; au contraire c'est justement par ces monades que le Spinosisme est détruit. Car il y a autant de substances véritables et pour ainsi dire de miroirs vivans de l'univers toujours subsistans ou d'univers*

concentrés qu'il y a de monades, au lieu que, selon Spinoza, il n'y a qu'une seule substance. Il aurait raison, s'il n'y avait point de monades et alors tout, hors de Dieu, serait passager etc.)

In der Abhandlung: *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* aussi bien que de l'union, qu'il y a entre l'âme et le corps (Journ. des Savans 1695), sagt Leibniz, er habe nach mancherlei Meditationen sich schliesslich überzeugt, dass es unmöglich sei, die Gründe einer wahren Einheit in der Materie allein oder in dem, was nur passiv sei, zu finden, weil darin Alles ins Unendliche hin nur ein Conglomerat von Theilen sei. Da es Zusammengesetztes gebe, so müsse es auch einfache Substanzen geben, die als wahre Einheiten nicht materielle, sondern nur formelle Atome, gleichsam „metaphysische Punkte“ (points métaphysiques, Erdm. p. 126) sein können, die gleich den mathematischen Punkten exacte Punkte sind, aber nicht gleich diesen blossen modalités, sondern an und für sich realiter existirende Punkte (points de substance). Dass die Seele eine einfache Substanz sei, hat Leibniz, durch die cartesianische Doctrin von dem Sitz der Seele veranlasst, schon früh angenommen. Das Gemüth, sagt er in einem Briefe an den Herzog Joh. Fr. von Braunschweig-Lüneburg vom 21. Mai 1671, müsse an einem Orte sein, wo alle Bewegungen, die uns von den Sinnesobjecten imprimirt werden, zusammentreffen, also in einem Punkt; geben wir dem Gemüth einen grösseren Platz, so hat es partes extra partes und kann also „nicht auf alle seine Stücke und actiones reflectiren“. Aber zur Zerlegung der Materie in punctuell einfache Substanzen ist L. erst später, wohl erst um 1685, fortgegangen.

Die wahren Einheiten oder einfachen Substanzen sind zu definiren mittelst des Begriffs der Kraft. Es hat diese Lehre Aehnlichkeit mit der eines englischen Arztes Glisson, des Verf.s eines Tractatus de natura substantiae energeticae seu de vita naturae, Lond. 1672, der allen Substanzen Bewegung, Trieb und Vorstellung zuschreibt, wenn sich auch wahrscheinlich Leibniz nicht an diesen angeschlossen hat, wie H. Marion will in: Franc. Glissonius quid de natura substantiae... senserit, et utrum Leibnitio de naturae substantia cogitanti quidquam contulerit, Lut. Par. 1880. Auch erinnert sie an die Aufstellungen englischer Platoniker, wie Mores und besonders Cudworths, der eine vis plastica annahm. — Die active Kraft (vis activa) ist, wie Leibniz in der *Abh. de primae philos. emendatione et de notione substantiae*, in *Act. Erud.* 1694, sagt, ein Mittleres zwischen der blossen Fähigkeit des Wirkens und dem Wirken selbst; die blosser Fähigkeit bedarf der positiven Anregung von aussen, die active Kraft aber nur der Hinwegräumung der Hindernisse, um die Wirkung zu üben, wie die gespannte Sehne eines Bogens nur gelöst zu werden braucht, um ihre Kraft zu äussern. In dem um 1714 verfassten *Principes de la nature et de la grâce, fondées en raison*, in Erdm.s Ausg. S. 714, definiert Leibniz: La substance est un être capable d'action. Doch ist in jeder endlichen Monade auch Passivität, welche Leibniz als *materia prima* bezeichnet, im Unterschied von dem Aggregat oder der Masse als der *materia secunda*, die uns als etwas Ausgedehntes erscheint; nur Gott ist *actus purus*, frei von jeder Potentialität. Die Passivität bekundet sich als die Widerstandsfähigkeit (*antitypia*), worauf die Undurchdringlichkeit der Masse beruht (*Op. ph. ed. Erdm. p. 157; 678*). Müssen wir die Substanzen mittelst des Begriffs der Kraft denken, so folgt daraus, sagt Leibniz in dem *Syst. nouv.*, „quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appétit“; man muss die Substanzen auffassen „à l'imitation de la notion que nous avons des âmes“. Jede Substanz hat Perceptionen und Tendenzen zu neuen Perceptionen. In sich selbst trägt sie das Gesetz der Fortsetzung der Reihe

ihrer Wirkungen (legem continuationis seriei suarum operationum, Brief an Arnauld 1690, in Erdmanns Ausg. S. 107). Jede Substanz hat eine repräsentative Natur, sie stellt das Universum vor, aber die eine deutlicher als die andere, und eine jede von ihrem Standpunkte aus, mit grösserer Klarheit in Bezug auf die Dinge, zu denen sie in der nächsten Beziehung steht, mit geringerer Klarheit in Bezug auf die übrigen (Principes de la nat. et de la grâce, 3 ff., bei Erdm. S. 714 ff.). Wer Eine Monade vollständig erkannte, würde in ihr das All erkennen, dessen Spiegel (miroir) sie ist; sie selbst erkennt nur, was sie klar vorstellt. Demgemäss repräsentirt jede Monade das Universum gemäss ihrem eigenthümlichen Gesichtspunkte (selon son point de vue;... les points mathématiques sont leur point de vue, pour exprimer l'univers). Hierdurch sind alle Monaden und alle Monadencomplexe voneinander verschieden; es giebt im Universum nicht zwei einander vollkommen gleiche Objecte; was qualitativ ununterscheidbar ist, ist schlechthin identisch (principium identitatis indiscernibilium, Monad. 9 u. ö., das schon bei den Stoikern vorkommt, s. Grundr. I, 8. Aufl., S. 268). Darauf, dass jede Monade von ihrem Standpunkte aus das Universum spiegelt, beruht die von Gott, dem Schöpfer der Monaden, zwischen ihnen allen von Anfang an gesetzte Harmonie (harmonia praestabilita, harmonie préétablie, der Ausdruck von Leibniz zuerst gebraucht in einem Br. an Basnage de Beauval, Jan. 1696, mit dem Zusatz: s'il m'est permis d'employer ce mot; nach Bayle stammt er von dem Pater François Lamy, einem Anhänger Malebranches, der ihn in traité 2 de la connaissance de soi-même, S. 226 anwendet). Sie spiegelt dasselbe nur zum geringsten Theil mit Klarheit, zum grossen Theil aber in dunklen, jedoch in ihr wirklich vorhandenen und wirksamen Vorstellungen. Leibniz sagt: c'est aussi par les perceptions insensibles que j'explique cette admirable harmonie préétablie de l'âme et du corps et même de toutes les monades ou substances simples, qui supplée à l'influence insoutenable des uns sur les autres (Nouv. Ess., Avant-propos, bei Erdm. S. 197 f.). Die Vorstellungen heissen bei Leibniz perceptions. Es haben demnach alle Monaden die gleichen perceptions, aber sie unterscheiden sich dadurch voneinander, dass die einen weniger, die andern mehr von diesen Vorstellungen apperzipiren, d. h. sich ihrer bewusst werden, und die einen mehr, die andern weniger klare und deutliche Vorstellungen haben. Unter Apperception versteht er also die bewusste Aneignung eines Vorstellungsinhalts. Die unbewussten Vorstellungen heissen petites perceptions, und es hat Leibniz mit diesen unbewussten Vorstellungen einen sehr wichtigen Begriff in die Psychologie eingeführt. Die Entwicklung der Monaden geht darauf hin, die Perceptionen zur Apperception zu bringen und zur vollen Klarheit der Vorstellungen zu kommen. Die Monaden, aus denen die Materie besteht, stellen zwar auch das ganze Universum vor, aber in solcher Verworrenheit, dass sie sich dessen nie bewusst sind, während die Gottheit als allwissende Centralmonade sich des Universums in voller Klarheit und Deutlichkeit fortwährend bewusst ist.

Durch die Monadenlehre wird die Ungleichartigkeit aufgehoben, welche nach Descartes zwischen dem Leibe und der Seele besteht, und es tritt eine continuirliche Stufenordnung percipirender Substanzen an die Stelle (welche Doctrin zwischen dem cartesianischen Dualismus und dem spinozistischen Monismus die Mitte hält). Leibniz sagt, gestützt auf das Princip der Continuität: Es giebt unendlich viele Stufen zwischen einer Bewegung, wie gering dieselbe auch sei, und der vollen Ruhe, zwischen der Härte und einer absoluten, gar keinen Widerstand leistenden Flüssigkeit, zwischen Gott und dem Nichts. So giebt es auch unzählig viele Grade zwischen jeder beliebigen Activität und der reinen Passivität. Folglich

ist es nicht vernunftgemäss, nur Ein actives Princip, nämlich den allgemeinen Geist (die Weltseele), und Ein passives, nämlich die Materie, anzunehmen (*Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*, 1702, op. ph., ed. Erdm. p. 182). Die Stufenordnung geht von Gott, der primitiven Monade, bis zu den untersten Monaden herab. *Epist. ad Bierlingium*, 1711, bei Erdmann S. 678: *Monas seu substantia simplex in genere continet perceptionem et appetitum, estque vel primitiva seu Deus, in qua est ultima ratio rerum, vel est derivativa, nempe Monas creata, eaque est vel ratione praedita, mens, vel sensu praedita, nempe anima, vel inferiore quodam gradu perceptionis et appetitus praedita, seu anima analogica, quae nudo monadis nomine contenta est, quum ejus varios gradus non cognoscamus.* Vgl. *Principes de la nature et de la grâce*, 4. bei Erdm. S. 714 f. Aber ungeachtet dieser Aufhebung des Dualismus lehrt Leibniz doch nicht eine natürliche Wechselwirkung zwischen den Monaden und insbesondere zwischen Leib und Seele; denn der Ablauf der Vorstellungen der Seele kann nicht in den Mechanismus der leiblichen Bewegungen modificirend eingreifen, und dieser nicht in den Vorstellungsablauf. Es ist nicht möglich, sagt Leibniz (*Syst. nouv.* 14, ed. Erdm. p. 127), dass die Seele oder irgend eine andere wahre Substanz etwas von aussen empfangt, es sei denn durch die göttliche Allmacht. Die Monaden, sagt er an einer andern Stelle (*Monad.* 7, ed. Erdm. p. 705), haben keine Fenster, durch die irgendwelche Elemente in sie eingehen oder hinanstreten könnten. Es giebt keinen influxus physicus zwischen irgendwelchen geschaffenen Substanzen, also auch nicht zwischen der Substanz, welche Seele ist, und denjenigen Substanzen, die ihren Leib ausmachen. Der ganze Vorstellungsinhalt entwickelt sich also spontan aus der Monade allein. Die Seele kann ferner darum nicht auf den Leib wirken, weil sich im Universum, wie in jedem System von nur aneinander wirkenden und voneinander Wirkungen erfahrenden Substanzen, nicht nur dieselbe Grösse der (lebendigen) Kraft, sondern auch dieselbe Quantität des Progresses in jeder einzelnen Richtung unverändert erhält (*lex de conservanda quantitate directionis*, s. Erdmanns Ausg. S. 108; 133; 702); die Seele kann also nicht, wie Descartes dafürhielt, auf die Richtung der Bewegungen modificirend einwirken. Descartes liess noch die gewöhnliche Annahme eines natürlichen Einflusses bestehen; ein Theil seiner Schüler erkannte, dass derselbe unmöglich sei, und bildete die Doctrin des Occasionalismus aus. Aber diese Doctrin macht die alltäglichen Vorgänge zu Wundern, indem sie Gott stets aufs Neue in den Naturlauf eingreifen lässt. Gott hat vielmehr von Anfang an Seele und Leib und überhaupt alle Substanzen so geschaffen, dass, indem jede dem Gesetz ihrer inneren Entwicklung (der oben erwähnten *lex continuationis seriei suarum operationum*) mit voller Selbständigkeit (*spontanéité*) folgt, sie zugleich mit allen andern in jedem Augenblick in ganzer Uebereinstimmung (*conformité*) steht (also die Seele dem Gesetz der Vorstellungsassociation gemäss in demselben Augenblick eine schmerzhaft empfindung hat, in welchem der Körper geschlagen oder verwundet wird etc., und umgekehrt der Arm den Gesetzen des Mechanismus des Leibes gemäss in demselben Augenblicke sich ausstreckt, in welchem in der Seele ein bestimmtes Begehren aufsteht u. dergl. mehr). Das Verhältniss dieser Annahme der prästabilirten Harmonie zu den beiden andern möglichen Erklärungen der Correspondenz zwischen Seele und Leib erläutert Leibniz (in dem *Second Eclaircissement* und *Troisième Eclaircissement du nouveau Système de la communication des substances*, Erdm. S. 133 f.) durch folgendes Gleichniss (siehe übrigens schon Geulincx, ob. S. 96): Dass zwei Uhren miteinander stets übereinstimmen, kann auf drei Weisen erzielt werden, deren erste der Lehre von einem physischen Einfluss zwischen

Leib und Seele entspricht, die zweite dem Occasionalismus, die dritte dem System der prästabilierten Harmonie. Entweder werden beide Uhren durch irgend einen Mechanismus miteinander in Verbindung gebracht, so dass der Gang der einen auf den Gang der andern einen bestimmenden Einfluss übt, oder es wird Jemand beauftragt, fortwährend die eine nach der andern zu stellen, oder es sind beide mit so vollkommener Genauigkeit gleich anfangs gearbeitet worden, dass man auf ihren andauernd gleichmässigen Gang ohne rectificirendes Eingreifen eines Arbeiters rechnen kann. (S. dazu die ob. S. 94 angeführte Litteratur über Leibniz und Geulincx und G. Berthold, Leibniz und das Uhrgleichniss, in: Monatsber. d. Ak. zu Berlin, 1874, S. 561—567.) Da Leibniz zwischen Seele und Leib einen physischen Einfluss für unmöglich hält, so bleibt ihm nur die Wahl zwischen den beiden letzteren Annahmen übrig, und er entscheidet sich für die eines „consentement préétabli“, weil er diese Weise, die Uebereinstimmung zu sichern, für naturgemässer und gotteswürdiger hält, als das jedesmalige gelegentliche Eingreifen. Der absolute Künstler konnte nur vollkommene Werke schaffen, die der stets erneuten Rectification nicht bedürfen.

Die Seele kann die herrschende Monade oder das substantielle Centrum des Leibes genannt werden oder auch die auf die Monaden des Leibes wirkende Substanz, sofern die andern ihr angepasst sind, und ihr Zustand den Erklärungsgrund für die leiblichen Veränderungen anspricht (Syst. nov. 17, Erdm. S. 128). Jede Monade, welche Seele ist, ist mit einem organischen Leibe unkleidet, den sie niemals in allen seinen Theilen verliert. Dass sie ihn aber doch partiell verlieren kann, und dass sogar fortwährend die Bestandtheile des Leibes dem Stoffwechsel unterliegen (Monad. 71), während jede Monade schlechthin einfach ist, zeugt hinreichend für die völlige Unhaltbarkeit des Versuchs, den Unterschied von Seele und Leib, welcher letztere nach L. als ein Aggregat von Substanzen ein Monadencomplex ist (une masse composée par une infinité d'autres Monades, qui constituent le corps propre de cette Monade centrale, Princ. de la nat. et de la grâce 3, Erdm. S. 714), mit dem der Activität und Passivität in der einzelnen Monade zu identificiren und hiernach auch die prästabilierte Harmonie umzudeuten.

Es existirt nichts Anderes, als Monaden und Erscheinungen, welche Vorstellungen der Monaden sind. Alle Ausdehnung gehört nur der Erscheinung an: nur in der verworrenen sinnlichen Auffassung erscheint die continuirlich ausgedehnte Materie. Diese Materie ist nur ein „phaenomenon bene fundatum“, „un phénomène réglé et exact, qui ne trompe point, quand on prend garde aux règles abstraites de la raison“. Der Raum ist die Ordnung der möglichen coexistirenden Erscheinungen, die Zeit ist die Ordnung der Successionen (in Erdmanns Ausg. S. 189, 745 f., 752 u. ö.). Was in der Ausdehnung Reales ist, besteht nur in dem Grunde der Ordnung und geregelten Folge der Erscheinungen, welcher Grund nicht anschaulich vorgestellt, sondern nur gedacht werden kann. Leibniz bekämpft die auch von Newton gehegte Ansicht, dass der Raum „un être réel absolu“ sei, wie er auch die newtonsche Attractionsdoctrin angreift (Erdm. S. 732).

Die Vereinigung von einfachen Substanzen zu einem Organismus ist eine *unio realis* und bildet gewissermassen eine zusammengesetzte Substanz, indem die einfachen Substanzen gleichsam durch ein „vinculum substantiale“ miteinander zu einem Ganzen verknüpft sind.

Aus der monadischen und geistigen Natur der Seele folgt Leibniz ihre Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit. Syst. nov., Erdm. S. 128: „Tout esprit étant comme un monde à part, suffisant à lui-même, indépendant de tout autre créature enveloppant l'infini, exprimant l'univers, et aussi durable, aussi subsistant

et aussi absolu que l'univers même des créatures.* Aus der Unmöglichkeit, die thatsächliche Uebereinstimmung zwischen Seele und Leib durch physischen Einfluss zu erklären, folgert er die Nothwendigkeit der Annahme der Existenz Gottes als der gemeinsamen Ursache aller endlichen Substanzen: „car ce parfait accord de tant de substances, qui n'ont point de communication ensemble, ne saurait venir que de la cause commune“ (Syst. nouv. 1605, Erdm. S. 128). Gott, die primitive Substanz, hat jede Monade so eingerichtet, dass sie stets von ihrem Standpunkt aus das Weltall spiegelt, und er hat hierdurch die Harmonie bewirkt. Nouv. Ess. IV. § 11: Car chacune de ces âmes exprimant à sa manière ce qui se passe au dehors et ne pouvant avoir aucune influence des êtres particuliers ou plutôt devant tirer cette expression du propre fond de sa nature, il faut nécessairement, que chacune ait reçu cette nature d'une cause universelle, dont ces êtres dépendent tous et qui fasse, que l'un soit parfaitement d'accord et correspondant avec l'autre, ce qui ne se peut sans une connaissance et puissance infinie. Gott ist, sagt L. (Monad. 47, Erdm. S. 708), die primitive Einheit oder die ursprüngliche einfache Substanz, die Monas primitiva (Epist. ad Bierlingium, 1711, Erdm. S. 678; la monade primitive, Lettre à Remond de Montmort, 1715, Erdm. S. 725), deren Productionen alle geschaffenen oder abgeleiteten Monaden sind, die (wie L. allerdings nicht ohne einige Beeinträchtigung seiner Voraussetzung der Untheilbarkeit der Monaden lehrt) aus ihr gleichsam durch beständige Ausstrahlungen (die doch dynamische Theilungen sind) entstehen (par des fulgurations continuelles de la Divinité de moment à moment, bornées par la réceptivité de la créature, à laquelle il est essentiel d'être limitée). Gott hat eine adäquate Kenntniss von Allem, da er dessen Quelle ist. Er ist gleichsam überall Centrum (comme centre partout, mais sa circonférence est nulle part), Alles ist ihm unmittelbar gegenwärtig, nichts ist fern von ihm. Diejenigen Monaden, welche Geister sind, haben vor den übrigen die Gotteserkenntniss voraus und haben einigen Antheil an Gottes schaffender Kraft. Gott beherrscht die Natur als Architekt, die Geister als Monarch; zwischen dem Reiche der Natur und der Gnade besteht eine vorausbestimmte Harmonie (Princ. de l. nat. et d. l. grâce 13 und 15, Erdm. S. 717).

Auf dem Princip der Harmonie zwischen den Reichen der Natur und der Gnade beruht L.'s *Théodicée* oder Rechtfertigung Gottes wegen des Übels in der Welt. Die Welt muss als Werk Gottes die beste unter allen möglichen Welten sein; denn wäre eine bessere Welt möglich als diejenige, welche wirklich besteht, so hätte Gottes Weisheit dieselbe erkennen, seine Güte sie wollen, seine Allmacht sie schaffen müssen. Damit ist aber nicht gesagt, dass die von Gott geschaffene Welt die absolut vollkommene oder gute ist. Das Uebel in der Welt ist mit Nothwendigkeit durch die Existenz der Welt selbst bedingt. Sölte es eine Welt geben, so müsste sie aus endlichen Wesen bestehen; hierdurch rechtfertigt sich die Endlichkeit oder Beschränktheit und Leidensfähigkeit, die man das metaphysische Uebel nennen kann. Das physische Uebel oder der Schmerz ist heilsam als Strafe oder als Erziehungsmittel. Das moralische Uebel oder das Böse konnte Gott nicht aufheben, ohne die Selbstbestimmung und damit die Moralität selbst aufzuheben; die Freiheit, nicht als Exemption von der Gesetzmässigkeit, sondern als Selbstentscheidung nach dem erkannten Gesetz, gehört zum Wesen des Geistes. Der Naturlauf ist so von Gott geordnet, dass er jedesmal dasjenige herbeiführt, was für den Geist das Zutrüglichsste ist; eben hierin besteht die Harmonie zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnade.

Den Kern der in den (1704 verf., erst 1765 veröffentlicht.) *Nouveaux essais sur l'entendement* enthaltenen Bemerkungen gegen Lockes *Essay concern. hum. understanding* (welche Schritt er jedoch als „un des plus beaux et des plus

estimés ouvrages de ce temps* anerkennt) bezeichnet L. selbst in einem Briefe an Bierling in folgender Weise: Bei Locke sind gewisse besondere Wahrheiten nicht übel auseinandergesetzt; aber in der Hauptsache entfernt er sich weit vom Richtigen, und er hat die Natur des Geistes und der Wahrheit nicht erkannt. Hätte er den Unterschied zwischen den nothwendigen Wahrheiten oder denjenigen, welche durch Demonstration erkannt werden, und denjenigen, zu welchen wir bis auf einen gewissen Grad durch Induction gelangen, richtig erwogen, so würde er eingesehen haben, dass die nothwendigen Wahrheiten nur aus den dem Geiste eingepflanzten Principien, den sogenannten angeborenen Ideen, bewiesen werden können, weil die Sinne zwar lehren, was geschieht, aber nicht, was nothwendig geschieht. Er hat auch nicht beachtet, dass die Begriffe des Seienden, der Substanz, der Identität, des Wahren und Guten deswegen unserm Geiste angeboren sind, weil er selbst sich angeboren ist, in sich selbst dieses Alles ergreift. „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus.“*) Ueber das Einzelne vergl. insbesondere die schon oben (§ 15 S. 135) citirte Abhandl. von G. Hartenstein. Lockes Lehre von der menschl. Erkenntn. in Vergleichg. m. Leibniz' Kritik derselben.

Als Principien des Schliessens bezeichnet L. den Satz der Identität und des Widerspruchs und den Satz des zureichenden Grundes. *Monadol. 31, 32 (Erdm. S. 707):* Nos raisonnemens sont fondés sur deux grands principes, celui de la contradiction, en vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux, et celui de la raison suffisante, en vertu duquel nous considérons, qu'aucun fait ne saurait se

*) Da jedoch Locke ausser der Sensation auch die Reflexion als das Bewusstsein des Geistes von seinem eigenen Thun angenommen hat, und da andererseits Leibniz nicht die Ideen als bewusste Vorstellungen angeboren sein lässt, sondern nur als „schlummernde Vorstellungen“, als „idées innées“, die doch nicht „connues“ seien, so ist der Gegensatz geringer, als er nach dem Wortlaute erscheint. Wenn der Geist den Begriff des Seienden, der Substanz darum zu gewinnen vermag, weil er selbst ein Seiendes, eine Substanz ist, so ist ihm nicht dieser Begriff als solcher, auch nicht einmal als unbewusster Begriff, sondern nur das, woraus dieser Begriff sich bilden lässt, angeboren; ist er der Wahrheit und Güte fähig und vermag durch Reflexion auf die von ihm gewonnene Wahrheit und Güte eben diese Begriffe zu bilden, so erlangt er dieselben nicht ohne die „réflexion“, und in der leibnizischen Theorie liegt nur so viel Wahres, dass die Möglichkeit derjenigen Entwicklung, die zu jenen Begriffen führt, durch eine der Seele innewohnende Activität bedingt ist, welche den Vergleich derselben mit einer bloss passiven *tabula rasa* unpassend macht. Die Vorstellungen bilden sich sämmtlich durch ein Zusammenwirken äusserer und innerer Factoren; Locke hat die ersteren, Leibniz die letzteren betont. Die „Anlage“ zu den bewussten Ideen mit dem Vorhandensein eben dieser Ideen selbst als unbewusster Vorstellungen gleichsetzen, so dass die Entwicklung derselben nur in einem successiven Klarwerden derselben bestehen soll, heisst dem wirklichen Entwicklungsproceß einen erträumten unterscheiden, bei welchem die Mitwirkung des äusseren Factors verkannt wird. Die auf uns einwirkende äussere Realität ist ebenso wohl wie der Geist selbst etwas Geordnetes, nach immanenten Gesetzen Gestaltetes, nicht ein Conglomerat von Zufälligkeiten; darum ist auch die durch die Einwirkung der Aussenwelt auf uns bedingte Erfahrung nicht etwas Chaotisches, in welches der Geist erst aus sich nach „angeborenen Ideen“, die nach Leibniz die Seele wie Adern den Marmorblock durchziehen (oder, wie Kant will, nach Formen *n priori*, Ordnung hineinbringen müsste. Aus ihr selbst kann die gesetzmässige Ordnung der Realität erkannt werden, in welcher die Nothwendigkeit der einzelnen Thatsachen begründet liegt. Zu diesem Ziele führt freilich nicht die vereinzelte Erfahrung, wohl aber die Combination von Erfahrungen nach logischen Normen, welche letzteren von rein subjectiven Bestandstücken der Erkenntniss sehr wesentlich verschieden sind.

trouver vrai on existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement, quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues. Die nothwendigen oder ewigen Wahrheiten führt L. auf den Satz des Widerspruchs zurück, die zufälligen oder factischen auf den Satz des Grundes; die ersteren, wozu L. insbesondere die mathematischen rechnet, kann man durch eine Analyse der Begriffe und Sätze, die bis zu den primitiven fortgeht, erkennen. (Im Gegensatz zu dieser Lehre hat Kant die mathematischen Erkenntnisse als synthetische Urtheile a priori bezeichnet. Manche Leibnizianer haben den Satz des Grundes aus dem des Widerspruchs abzuleiten versucht.) Den ewigen Wahrheiten kommt eine absolute, unbedingte Nothwendigkeit zu, den thatsächlichen nur eine bedingte, hypothetische. Die erstere ist eine logische als Unmöglichkeit des Gegentheils, die zweite eine causale als Abhängigkeit von anderen Thatsachen. So wurde für Leibniz die factische Nothwendigkeit, deren Gegenheil immer noch denkbar bleibt, eine zufällige, und er gewann so den Gegensatz der nothwendigen und zufälligen Wahrheiten.

Die „ewigen Wahrheiten“ haben nach L. ihren Ursprung in dem göttlichen Verstande, ohne dass der göttliche Wille daran Antheil hat; der göttliche Verstand ist die Quelle der Möglichkeit der Dinge, der göttliche Wille die Ursache ihrer Wirklichkeit. Hiernach muss alle Wahrheit ihrer Natur nach Vernunftwahrheit sein.

Die Hauptpunkte seiner Lehre fasst Leibniz in Bemerkungen zu dem Artikel Rorarius in Bayles Dictionnaire (zuerst gedruckt bei Gerhardt, Bd. 4. S. 553) zusammen: Enfin la somme de mon système revient à ceci, que chaque Monade est une concentration de l'univers, et que chaque Esprit est une imitation de la divinité. Qu'en dieu l'univers se trouve non seulement concentré, mais encore exprimé parfaitement, mais qu'en chaque Monade créée il y a seulement une partie exprimée distinctement, qui est plus ou moins excellente, et tout le reste, qui est infini n'y est exprimé que confusement. Mais qu'il y a en Dieu non seulement la concentration, mais encore la source de l'univers. Il est le centre primitif, dont tout le reste emane, et si quelque chose emane de nous en dehors, ce n'est pas immédiatement, mais parce qu'il a voulu accommoder d'abord les choses à nos desirs. Enfin lorsqu'on dit, que chaque Monade, Ame, Esprit a reçu une loi particulière, il faut ajouter, qu'elle n'est qu'une variation de la loi générale qui règle l'univers; et que c'est comme une même ville paroît différente selon les differens points de vue dont on la regarde.

Auf die Religion und auf die allgemeine Bildung im 18. Jahrh. hat Leibniz zumeist durch seinen Versuch eines Nachweises der Conformität von Vernunft und Glauben (in der Theodicee) gewirkt, den er zunächst im Gegensatz gegen Bayles extreme Durchführung des altprotestantischen Princips des Widerstreits anstellte, und der bei der Ausbreitung und Vertiefung der wissenschaftlichen Vernunftkenntniss auf den Gebieten der Natur und Geschichte als ein dringendes Zeitbedürfniss erschien. In dem Maasse, wie sein Princip Eingang fand, wurde einerseits die Schroffheit des Gegensatzes zwischen Katholicismus und Protestantismus gemildert, andererseits aber die Bedeutung der Offenbarungslehren überhaupt (obchon Leibniz an denselben festhielt und insbesondere socinianische Einwürfe gegen die orthodoxe Trinitätslehre bekämpfte) zu Gunsten der durch die blosse Vernunft erkennbaren Wahrheiten abgeschwächt, in welcher Richtung die sogenannte Aufklärung weit über Leibnizens Absicht hinausging. Die leibnizisch-wolffsche Philosophie bahnte den theologischen Rationalismus

an, der später durch den Kantianismus in anderer Art zu einer noch volleren Ausbildung gelangte.

Ging in philosophischem Betracht Leibnizens Streben vorzüglich auf die Vereinigung der theologischen und kosmologischen Auffassung der Ableitung aus Gott und der Erklärung durch Naturgesetze, so ist doch eine wirkliche Harmonie beider Elemente nicht erreicht worden. Die prästabilierte Harmonie lässt nur anscheinend eine naturgesetzliche Auffassung zu, indem jede Monade von ihrem Standorte aus das All spiegeln soll; eine wirkliche Naturgesetzlichkeit müsste den Causalnexus involviren. Wie Gott die Monaden zu bestimmen vermöge, bleibt unklar. Die Verschiedenheit der Standorte der Monaden muss entweder von eben solcher Art sein, wie die der Lage von Punkten in dem Raume der sinnlichen Anschauung oder nicht. Ist sie es nicht, so bleibt die Natur derselben völlig unbestimmt; die Durchführung der Monadenlehre, welche fast durchgängig die Analogie räumlicher Verhältnisse voraussetzt, wird durch den allgemeinen Satz, dass alle derartigen Verhältnisse bei den Monaden nicht stattfinden, nicht nur durchaus unanschaulich, sondern verliert auch jede Klarheit für das Denken. Die leibnizische Lehre vom Raum bleibt hiernach kaum wesentlich von der kantischen Doctrin, wozu derselbe eine bloss subjective Anschauungsform ist, unterschieden (wie denn auch Kant, metaph. Anfangsgr. der Naturwiss., Lehrs. 4, Anm. 2 gegen Ende, Leibnizens Lehre vom Raum in eben diesem Sinne deutet, indem die der räumlichen Ordnung correspondirende Ordnung einfacher Wesen einer „bloss intelligibeln, uns unbekanntn Welt“ angehöre), zieht dann aber consequentermaassen, wie Kant gezeigt hat, auch die Denkformen in den blossen Subjectivismus mit hinein und unterliegt andererseits den nämlichen Bedenken, welche diesen kantischen Subjectivismus als unhaltbar erweisen und insbesondere Herbart zur Ausbildung eines neuen „Realismus“ bestimmt haben. Sind aber die Monadenorte räumlicher Art (zu welcher Annahme insbesondere die mathematische Bestimmtheit der mechanischen Gesetze nöthigt, welche Gesetze unleugbar über das Subject auf die transcendentalen Objecte, die seine sinnlichen Anschauungen bedingen, hinausweisen. Zu dieser Auffassung stimmt L.s Bestimmung der points de vue als mathematischer Punkte innerhalb organisirter Massen und die Bedingtheit des Maasses der Wirkung durch die Distanz; Princ. de la nat. et de la grâce, 3, Erdm. S. 714), so muss (mit Herbart) ein intelligibler Raum von dem phänomenalen unterschieden, aber derselbe dem letztern gleichartig gedacht werden, was jedoch Leibniz nicht will, der ausdrücklich alle räumlichen Beziehungen auf Phänomene einschränkt und die Uebertragung derselben auf die Monaden abweist. Durch diese Uebertragung würde mindestens die theologische Seite der leibnizischen Doctrin, die Allgegenwart Gottes, sein Nichtgebundensein an einen bestimmten Punkt, seine gleich nahe Beziehung zu allen endlichen Monaden gefährdet werden. Die punctuelle Einfachheit der Monade verträgt sich nicht mit der zum Behuf der Ausschliessung äusserer Einfachheit angenommenen Vielfachheit der in ihr liegenden Perceptionen; schon Bayle hat hierauf aufmerksam gemacht. Wird die Einfachheit aufgegeben, so ist zunächst der Spinozismus hergestellt; Herbart hat, um die punctuelle Einfachheit zu retten (deren Möglichkeit übrigens auch an sich selbst zweifelhaft ist, da der Punkt nur als Grenze existirt und nur in der Abstraction selbstständig wird), die Consequenz der Einfachheit der Qualität gezogen, wodurch aber nicht nur die prästabilierte Harmonie aufgehoben, sondern auch jede Durchführung einer theoretischen Gotteslehre unmöglich wird. Der Kantianismus, der erneute Spinozismus (Schellingianismus) und der Herbartianismus liegen unentwickelt in der leib-

nizischen Doctrin miteinander vereint; zu einer wirklichen Versöhnung der widerstreitenden Elemente ist Leibniz nicht gelangt.

Ein deutscher Vorgänger Leibnizens in dem Bestreben nach einer Reform der Philosophie war Joach. Jungius (1587—1657), ein tüchtiger Mathematiker und Naturforscher, der besonders auch (mit Platon) die propädeutische Bedeutung der Mathematik für ein echtes Philosophiren hervorhob. Er hat neben Andern die atomistische Lehre erneuert, auch vielleicht den Kraftbegriff bei Leibniz, der ihn hochschätzte, schon vorbereitet. Er ist der Verf. der *Logica Hamburgiensis*, Hamb. 1638 und 1681, auch der *Doxoscopie physicae minores*, erst 1662 herausgeg.

Eine Harmonie des Wissens und Glaubens erstrebte der berühmte Schulmann Amos Comenius (Komensky, 1592—1671), der durch die Schriften *Vives*, *Campanellas*, *Fr. Bacon's* und durch *J. Alstedt* beeinflusst war. Die ursprüngliche Quelle der Erkenntnis ist nach ihm der *Sensus*; da dieser sich aber leicht durch die Fülle der Wahrnehmungen verwirrt, ist es nöthig, die Vernunft zu gebrauchen, die freilich auch die Gesammtheit nicht zu erkennen vermag, so dass die heilige Schrift heranzuziehen ist: *Quemadmodum nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, ita nihil in fide, quod non prius in intellectu*. Doch ist Comenius zu voller Klarheit weder in seiner Methode noch in seinen inhaltlichen Aufstellungen gekommen. Seine pansophischen Bestrebungen gingen auf eine vollständige und vollkommene Erkenntnis. In der Physik, die er am sorgfältigsten bearbeitet hat, nimmt er drei Principien an; *materia, lux, spiritus*; in dem letzten hat Gott die Ideen, welche die Gestaltung der Dinge fertig bringen, der Welt eingehaucht.

Die skeptische Ansicht von menschlichem Wissen, welche einst Agrippa v. Nettesheim in seiner Schrift *de incertitud. et vanitate scientiar.*, Colon. 1527, geäußert hatte und im 17. Jahrh. in England *Jos. Glanville*, in Betreff des Causalitätsbegriffs Vorgänger *Humes*, in Frankreich *Le Vayer u. A.* vertraten, äusserte *Hieron. Hirnhaym* (gest. zu Prag 1679) in seiner Schrift *de typho generis humani sive scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, difficultate etc.*, Prag 1676, zu dem Zweck, den Offenbarungsglauben und die Askese zu heben. Doch war er kein Feind wissenschaftlicher Studien, äusserte aber in orthodox-beschränkter Weise seinen Abscheu gegen alle Philosophie und hielt die Grundsätze alles Denkens für widerlegt durch bestimmte christliche Dogmen, z. B. den der Causalität durch das Dogma von der Welt schöpfung. Ueb. ihn handelt *K. Sigm. Baruch, H. H.*, ein Beitr. z. *Gesch. d. philos.-theol. Cultur im 17. Jahrh.*, Wien 1864, wieder abgedruckt in *B.s Kleinen philos. Schriften*, Wien 1875.

Die Mystik erneuerte u. A. namentlich *Angelus Silesius* (*Johann Scheffler*, 1624—1667) in poetischer Form. Sein Grundgedanke ist: Gott bedarf des Menschen, gleich wie der Mensch Gottes bedarf, zur Pflege seines Wesens. Vgl. *Franz Kern, Joh. Schefflers cherubiischer Wandersmann*, Lpz. 1866 (wo besonders die Beziehung *Sch.s* zu *Eckhart* nachgewiesen wird).

Walther v. Tschirnhausen (*Tschirnhaus*, 1651—1708), ein Mathematiker, Physiker und Logiker, der sich besonders durch das Studium der Schriften des *Descartes* und des *Spinoza*, auch durch persönlichen Verkehr und durch Briefwechsel mit dem Letzteren gebildet hat und mit Leibniz früh in persönliche Beziehung trat, behandelte die Logik als Erfindungskunst in seiner *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia*, Aust. 1687, Lips. 1695 u. ö. Das Merkmal des Wahren ist, dass es ein Begreifliches und wahrhaft Begreifenes sei, das sich auch andern verständigen Leuten durch Worte begreiflich machen lasse. Er lehnt sich vielfach, sogar in den Ausdrücken, an *Spinoza* an, von dem er urtheilte, dass er Gott und Natur nicht confundirt, sondern vielmehr einen

richtigeren Begriff von Gott gehabt habe als selbst Descartes. Vgl. über ihn H. Weissenborn, Lebensbeschreibung des E. W. v. Tschirnhausen. Eisenach 1866.

Sam. v. Pufendorf (1632—1694) hat sich durch seine unter dem Namen Severinus a Monzambano veröffentl. Schrift *de statu reipubl. Germanicae* 1667 n. ö. (deutsch von Harry Breslau, Berl. 1870) um das deutsche Staatsrecht, durch die Schriften: *de jure naturae et gentium*, Lond. 1672. Frankf. 1684 n. ö., *de officio hominis et civis*, Lond. 1673 n. ö., um das Naturrecht und die Ethik verdient gemacht. Von Grotius nimmt P. das Princip der Geselligkeit, von Hobbes das des individuellen Interesses an und vereinigt beide durch den Satz, dass die Geselligkeit im Interesse eines jeden Einzelnen liege. In der systematischen Anordnung der Naturrechts-Lehre liegt die Hauptbedeutung der pufendorfschen Darstellung.

Im Wesentlichen fusst auf Pufendorf Christian Thomasius (1655 zu Leipzig geboren, daselbst seit 1681 habilitirt, zog er sich durch die Unerfrohenheit, mit der er gegen das Herkommen für die wissenschaftliche Freiheit auftrat, und durch das Halten deutscher Vorlesungen Verfolgungen zu. Zu Halle dann angestellt, wirkte er bei der Gründung der dortigen Universität mit und starb 1728) in seinen *Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres, in quibus fundamenta juris nat. secundum hypotheses ill. Pufendorfi perspicue demonstrantur*, Francof. et Lips. 1688; 7. ed. 1730. Selbständiger verfährt er in den *Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta, in quibus discernuntur principia honesti, justi ac decori*, Hall. 1705 n. ö., worin er das Gerechte, Wohlanständige, Ehrbare oder Sittliche (*justum, decorum und honestum*) als drei Stufen des der („Welt-“) Weisheit gemässen Verhaltens bezeichnet, indem er für das Gerechte das Princip anstellt: Was du nicht willst, das dir geschieht, das füge keinem Andern zu; für das Wohlanständige: Wovon du wünschst, dass Andere es dir thun, das thue ihnen auch selbst; für das Ehrbare: Wovon du wünschst, dass Andere es sich selbst thun (was wir an ihnen löblich finden), das thue du dir auch selbst. Die Rechtspflichten sind erzwingbar. Auch Tschirnhausens *Medicina mentis* ist auf die Philosophie des Thomasius, obsehon dieser sie bekämpft, wohl nicht ohne Einfluss gewesen.

Heinr. v. Cocceji (1644—1719) und sein Sohn Sam. v. Cocceji (1679—1755) haben das Naturrecht auf das Völkerrecht und auf das Civilrecht angewandt. Vgl. Trendelenburg, *Fr. d. Gr. und sein Grosskanzler Sam. v. Cocceji*, in den *Abhandl. d. Akad. v. Jahre 1863*, Berl. 1864, S. 1—74; Heinr. Degenkolb in der 3. Anfl. des rotteck-welckersehen *Staatslex. üb. d. Einfluss des wolffischen Naturrechts auf unser Landrecht*, in dem Artikel *üb. d. allg. preuss. Landrecht*.

Auf dem Gebiete der Rechts- und Geschichtsphilosophie hat sich der Neapolitaner Giovanni Battista Vico (1668—1744), ein Verehrer des Platon und Aristoteles, noch mehr des Bacon, zugleich aber Anhänger der Lehre der katholischen Kirche, ausgezeichnet. Er schrieb: *de antiquissima Italorum sapientia*, Neap. 1710; *de uno universi juris principio et fine uno*, Neap. 1720; *liber alter, qui est de constantia jurisprudentis*, ib. 1721; sein Hauptwerk ist: *Principj di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni*, Neapel 1725, 1730, 1744 n. ö., deutsch von W. E. Weber, Leipz. 1822. Neben der Geschichtsphilosophie hat er auch die Völkerpsychologie begründet. Besonders beeinflusst war er durch die Neuplatoniker der Renaissance. Seine Lehre von den metaphysischen Kraftpunkten, die nicht für sich bestehen, sondern Ausstrahlungen der im Raum sich ausbreitenden göttlichen Wirkungsmacht sind, führt er auf Zenon zurück. Gott wird bestimmt als das unendliche Posse, Nosse, Velle, während der Mensch als endliches Nosse, Velle,

Posse von Natur die Richtung zum Unendlichen, also zur Einigung mit Gott hat. Der Sündenfall hat aber diese drei Möglichkeiten in ihr Gegenteil verkehrt, und es muss eine Wiederherstellung stattfinden, welche sich darstellt in den drei eng miteinander verbundenen Tugenden der *prudentia*, *temperantia*, *fortitudo*. Das Erkennen ist für den Menschen nothwendig, frei hingegen das Wollen und Können. Die eigentliche Aufgabe der Philosophie ist es, „die allgemeine Geltung der denknothwendigen allgemeinen Wahrheiten aus der Prüfung der göttlichen Wahrheit im menschlichen Zeitdasein zu begreifen und zu erklären“ und diese Gegenwart selbst zur vollen Erkenntniß zu bringen. Die Theorie der Erkenntniß gestaltet sich bei Vico ähnlich der bei Malebranche. Wenn der Mensch die Dinge in Gott schaut, versetzt er sich aus der sinnlichen Welt in die ewige Ordnung der Dinge zurück. In der Lehre von Menschen berücksichtigt Vico besonders den Socialcharakter desselben. Die Individuen zeigen sich verschieden in der Leiblichkeit, der Geist (*mens*) bildet die Einheit der Gattung, und zwar besteht diese Einheit darin, dass gewisse Begriffe des *Verum aeternum*, theoretische und praktische Sätze das Denken und Handeln aller Menschen regeln und die vernünftige Lebensthätigkeit bedingen, ohne dass sie aber angeborene Ideen wären. In der Anerkennung dieser Begriffe und Grundsätze bilden die Menschen eine Gemeinschaft, für die sie noch besonders durch die Sprache organisiert sind. Gegen diese Grundlagen des socialen Verhaltens sich zu vergehen, sträubt sich ein dem Menschen angeborener sittlicher Sinn, *pudor*, der sich am lebendigsten im Kinde zeigt. Vico will dann, wie er selbst erklärt, Gott nicht nur in Beziehung zur Natur betrachten, sondern in Beziehung zu dem menschlichen Geist in dem Leben der Völker. Er bekämpft den dem Historismus feindlichen Cartesianismus. Die göttliche Vorsehung, die sich nicht auf mysteriöse Weise, sondern in den spontanen Handlungen des Menschen thätig zeigt, ist die Grundlage aller Geschichte und offenbart sich selbst in der Entwicklung der Sprache, der Religion, der Gesetze. Vicos Geschichtsphilosophie unterscheidet jedoch nur Entwicklungsperioden im Leben der einzelnen Völker; die Idee eines successiven Fortschritts des Menschengeschlechts kommt bei ihm nicht zur allgemeinen Geltung und Durchführung.

§ 20. Die nächste Aufgabe der Philosophie in Deutschland war die Systematisirung der leibnizischen Gedanken. Dieser Aufgabe hat sich mit Talent und Erfolg Christian Wolff (1679—1754) unterzogen, der in einer Reihe von deutschen und lateinischen Schriften den dogmatischen Rationalismus auf den Gipfel erhob. Er hat sich durch sein abgerundetes und geschlossenes System der Philosophie ein beträchtliches Verdienst um die wissenschaftliche Form und die gründliche didaktische Behandlung der Philosophie erworben, obschon dasselbe durch zu pedantische Anwendung der mathematischen Methode und durch geschmacklose Breite der Darstellung verringert wird. Im Ganzen trägt er leibnizische Gedanken vor; doch beseitigt er manche gewagte Annahmen — so sind nach ihm nicht alle Elemente vorstellend —, andere leibnizische Sätze, z. B. die prästabilierte Harmonie, lässt er nur als zweifelhafte Hypothesen stehen. Die Metaphysik zerfällt nach ihm in Ontologie, Kosmologie, rationale Psychologie und natürliche Theologie. Unter den Beweisen für das Dasein Gottes bildet er besonders den von der Zufälligkeit der Welt aus. Die

praktische Philosophie theilt sich in Ethik, Oekonomie, Politik. In den theoretischen Disciplinen soll ein festes Wissen aus reiner Vernunft geschaffen werden, und auch in den praktischen Disciplinen ist die Vernunft das Princip des Erkennens.

Die leibniz-wolffsche Philosophie hat in Deutschland während des achtzehnten Jahrhunderts bis auf Kant eine zunehmende Verbreitung gewonnen und im Verein mit andern, besonders mit lockeschen Philosophemen, theils die Schulen beherrscht, theils der populären Aufklärung gedient, obwohl sie auch ihre Gegner fand, zu denen besonders Crusius gehört. Dieser suchte die Philosophie mit der Theologie in Uebereinstimmung zu bringen und bestritt besonders die mechanische Naturerklärung, den Optimismus und den Determinismus. Die einflussreichsten Schüler Wolffs sind Bilfinger und Baumgarten, von denen der erstere die Lehren Wolffs klar entwickelte, der letztere als Begründer der deutschen Aesthetik besonders bekannt ist. Eigene Gedanken auf Grund der wolffschen Lehre in Verbindung mit dem lockeschen Empirismus entwickelte der scharfsinnige Lambert.

Vgl. üb. die frühere Zeit die ob. (S. 165) angeführte Schrift von K. G. Ludovici, Kurzer Entwurf e. vollständ. Historie der Lschen Philos., Lpz. 1735, 2. Aufl. u. d. T.: Ausfuhr. Entwurf etc., 3 Theile, 1736—1737, ferner dess. Samml. u. Ausz. d. sämmtl. Streitschrift. weg. d. wolffsch. Phil., Lpz. 1737, Neueste Merkwürdigkn. d. leibn.-wolffsch. Phil., Lpz. 1738, und üb. die Zeit bis geg. das Ende des 18. Jahrh. die unt. wiederum zu erwähnenden, besond. auf den Kampf zw. dem Leibnizianism. und Kantianism. bezügl. Preisschriften von Joh. Christoph Schwab, C. L. Reinhold und Joh. Heinr. Abicht üb. die Frage: Welche Fortschritte hat d. Metaph. seit Leibnizens u. Wolffs Zeiten in Deutschl. gemacht? Berl. 1796. Das Verh. zu den englisch. Philosophen behandelt G. Zart, Einfluss der engl. Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philos. des 18. Jahrh., Berl. 1881. Rob. Sommer, Grundzüge e. Gesch. d. dtsh. Psychologie u. Aesthetik v. Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller, Würzb. 1892, der ausfuhr. handelt über Meier, v. Crenz, Plouquet, Reimarus, Mendelssohn, Lambert, Sulzer, Eberhard, Tetens, Feder, Moritz, auch Herder, Kant u. namentlich Schiller. S. auch das S. 3 citirte Werk von M. Dessoir, in welchem die einzelnen Kapitel sind: Leibniz, Wolff u. d. Psychologie im unmittelb. Anschluss an Wolff, die Entwickel. der deutsch. Psych. v. 1750—1780, das so bedingte System der Psychologie, d. Wirkungen dieser Psychol. Ausser den Darstellungen in Werken, die eigens auf die Geschichte der Philosophie gehen, sind hinsichtlich der Beziehung der Philosophie zur allgemeinen Bildung manche Darstellungen der deutschen Nationalliteratur, wie besond. Hettners Litteraturgesch. des 18. Jahrh., Theil III, daneben Schlossers Gesch. des 18. Jahrh., Bruno Bauer, Gesch. d. Politik, Cult. u. Aufklärg. d. 18. Jahrh., Charlottenb. 1843—1845, K. Biedermann, Dtschld. i. 18. Jahrh., Lpz. 1854—1868, und nach Frauks Gesch. der protest. Theologie, 2. Theil, Lpz. 1865, A. Tholuck, Vorgesch. d. Rationalism., Halle 1853—1862, dess. Gesch. d. Rationalism., Berl. 1865, Lévy-Bruhl, L'Allemagne depuis Leibniz. Essai sur la formation de la conscience nationale en Allemagne, Par. 1890, und ähnl. Werke zu vergleichen. S. schon oben S. 3 f.

Die Hauptschriften Christian Wolffs sind folgende, zuerst die deutschen, die viel kürzer und lesbarer als die lateinischen sind: Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in der Erkenntniß der Wahrheit, Halle 1712 u. öfter; Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Fräkf. u. Lpz. 1719; Vernünftige Gedanken v. der Menschen Thun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit, Halle 1720; Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen etc., Halle 1721;

Vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur, Halle 1723; Vernünftige Gedanken v. d. Absichten der natürlichen Dinge, Frkft. 1723. Die lateinischen, welche zusammen 23 ziemlich starke Quarzbände ausmachen: *Philosophia rationalis, sive logica methodo scientifica tractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*, Frkft. u. Lpz. 1728, 2. ed. 1732; *Philosophia prima s. Ontologia meth. scient. tractat.*, qua omnes cognitionis humanae principia continentur, ibid. 1730; *Cosmologia generalis, meth. scient. tractat.*, qua ad solidam imprimis dei atque naturae cognitionem via sternitur, ibid. 1731; *Psychologia empirica meth. scient. tractat.*, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur etc., ibid. 1732; *Psychologia rationalis meth. scient. tractat.*, qua ea, quae de anima humanae indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur et ad intimiorem naturae eiusque auctoris cognitionem profutura proponuntur, ibid. 1734; *Theologia naturalis meth. scient. tractat.*, 2. Bde., ibid. 1736—1737; *Philosophia practica universalis meth. scient. tractat.*, 2 Bde., ibid. 1738—1739; *Jus naturae meth. scientif. tractat.*, 8 Bde., ibid. 1740 ff.; *Jus gentium meth. scient. tractat.*, Halle 1750; *Philosophia moralis s. ethica meth. scientif. tractat.*, 4 Bde., ibid. 1750; *Oeconomica*, ibid. 1750.

Ueber Wolffs Leben handeln u. A.: Joh. Chr. Gottsched, *histor. Lobschr. auf Chr. Fröh. v. Wolff*, Halle 1755. F. W. Kluge, *Chr. v. Wolff, der Philosoph*, Bresl. 1831. Eine Selbstbiogr. W.s hat Wuttke, Leipzig 1841, hrsg. Ueber W.s Verreibung aus Halle handelt Ed. Zeller in: *Preuss. Jahrb. X*, 1862, S. 47 ff., wiederab. in Zellers Vortr. u. Abb. geschichtl. Inhalts. Halle, Lpz. 1865, S. 108—139. J. Caesar, *Chr. W. in Marburg, Rede*, Marb. 1879. Edm. König, *üb. d. Begr. d. Objectivität b. Wolff u. Lambert mit Bez. auf Kant*, in: *Ztschr. f. Philos. u. phil. Kr.*, 84, 1884, S. 292—313. R. Frank, *d. wolffsche Strafrechtsphilos. u. ihr Verh. zur criminalpolit. Aufklär. im 18. Jahrh.*, Göt. 1887.

Ueber die Geschichte seiner Philosophie: K. G. Ludovici, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der wolffschen Philosophie*, 3 Bde., Lpz. 1736—1738.

Andr. Rüdigeri *Disputatio de eo, quod omnes ideae oriuntur a sensione*, Lipsiae 1704; *de sensu veri et falsi*, Halae 1709, Lips. 1722; *Philosophia synthetica*, Halae 1707 u. ö., unter dem späteren Titel: *Insitutiones eruditionis; Physica divina recta via ad utranque hominis felicitatem tendens*, Frfc. ad Moen. 1716; *Philosophia pragmatica*, Lips. 1723; *Wolffens Meinung v. d. Wesen der Seele u. eines Geistes überhaupt u. A. Rüdigers Gegenmeinung*, Lpz. 1727; *Anweisung zur Zufriedenheit d. menschl. Seele als dem höchsten Gute dies. zeitl. Lebens*, 1721 u. 1726. W. Carls, *A. R.s Moralphilosophie*, Diss., Halle 1894.

Christ. Aug. Crusius, *Anweisung vernünftig zu leben*, Lpz. 1744 (Ethik); *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, inwiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden*, ebd. 1745 (Metaphysik; Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschl. Erkenntnis, ebd. 1747 (Logik und empirische Psychologie); *Anleitung, über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken*, 2 Bde., ebd. 1749 (Physik). S. *üb. ihn* Ant. Marquardt, *Kant u. Cr. E. Beitrag zum richtig. Verständniß der crusanisch. Philos.*, Kiel 1885. C. Festner, *Chr. Aug. Cr. als Metaphysiker*, Diss., Halle 1892.

Georg Bernh. Bilfinger, *Disputatio de triplici rerum cognitione, histor. philos. et mathem.*, Tübing. 1722; *Commentatio de harmonia animi et corporis humani maxime praestabilita ex mente Leibnitii*, Frfc. et Lpz. 1724; *Commentationes philos.* de origine et permissione mali praecepta moralis, ibid. 1724; *Dilucidationes philosophicae de deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus*, Tübing. 1725 u. ö. — Rich. Wahl, *Prof. Bilfingers Monadologie u. prästabilirte Harmonie in ihr. Verh. z. Leibniz u. Wolff*, in: *Ztschr. f. Ph. u. philos. Kr.*, 85, 1884, S. 66—92, 202—231.

Abt. Gottl. Baumgarten, *Metaphysica*, Halle 1733, ed. Eberhard 1789; *Ethica philosophica*, Halle 1740; *Aesthetica*, Frfc. ad Viadr. 1750—1758; *Initia philosophiae practicae primae* 1760; *Acroasis logica in Christ. Wolff*, Halle 1761; *Philosophia generalis*, ed. Förster 1770. Vgl. über ihn: Meier, Halle 1763; Th. Abbt, *A. G. B.s Leben u. Charakter*, 1765; H. G. Meyer, *Leibniz u. B. als Begründer der deutschen Aesthetik*, Halle 1874; J. Schmidt, *Leibn. u. B. Ein Beitrag zur Gesch. der deutsch. Aesthet.*, Halle 1875.

Joh. Heinr. Lambert, *Kosmologische Briefe üb. d. Einrichtung des Weltbaues*, Augsb. 1761; *Neues Organon, oder Gedanken über die Erforschung u. Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein*, 2 Bde., Lpz. 1764;

Ueberweg-Heintze, *Grundriss III*, I. 8. Aufl.

Anlage zur Architectonik oder Theorie des Einfachen u. Ersten in der philos. u. mathemat. Erkenntniß, 2 Bde., Riga 1771; Logische u. philosophische Abhandlungen zum Druck befördert von Joh. Bernoulli, Berl. 1782. Ls. „Deutscher gelehrter Briefwechsel“ ist ebenfalls von Joh. Bernoulli. Berl. 1781 f. herausgegeben. Darin findet sich auch die Correspondenz mit Kant aus den Jahren 1765—1770. Vgl. über Lambert R. Zimmermann, L. der Vorgänger Kants, Wien 1879, Joh. Lepsius, J. H. Lambert, Münch. 1881, A. Döring, Kant, Lambert u. d. Laplace'sche Theorie, Preuss. Jahrb. 58, 1886, S. 128 ff., H. Griffling, J. H. Lambert, Philosoph. Rev. 1893, auch die oben angeführte Arbeit v. Edm. König, Ueb. d. Begr. d. Objectivität b. Wolff u. L. mit Bez. auf Kant.

Christian Wolff (auch die Schreibart mit einem f findet sich nicht selten, zumal in dem latinisirten Namen), geb. 1679 zu Breslau, war von vornherein zu Theologen bestimmt, fasste jedoch zeitig Neigung für Philosophie und habilitirte sich 1703 in Leipzig. Mit Leibniz kam er bald in Berührung, und diesem hatte er es zu verdanken, dass er 1706 nach Halle und zwar zunächst als Professor der Mathematik berufen wurde. Doch las er bald über alle Theile der Philosophie. Sein bedeutender akademischer Erfolg sowie sein durchgebildeter Rationalismus reizten seine pietistischen Collegen, namentlich Aug. Herm. Francke und den streitsüchtigen Lange, welche es bei Friedr. Wilhelm I. durchsetzten, dass Wolff abgesetzt wurde und bei Strafe des Stranges schleunigst das Land räumen musste. Er gieng nach Marburg, wo er als akademischer Lehrer und Schriftsteller weiter thätig war, bis er unmittelbar nach der Thronbesteigung Friedrichs II. nach Halle zurückgerufen wurde. Hier starb er 1754, nachdem er zum Reichsfreiherrn ernannt war, und nachdem seine Philosophie weite Verbreitung gefunden hatte. — Ein grosses Verdienst um die deutsche Philosophie hat sich Wolff dadurch erworben, dass er einen grossen Theil seiner Schriften in deutscher Sprache verfasst hat, wodurch er zugleich die philosophische Terminologie, wenigstens zum Theil, schuf. Seine Schriften gehen auf alle Zweige der Philosophie mit Ausnahme der Aesthetik, die erst von seinem Schüler Baumgarten ausgebildet wurde.

Wolff hat sich die leibnizischen Gedanken angeeignet und nach Leibnizens Vorgang mit der in den Schulen herrschenden aristotelischen Doctrin zu vereinigen gesucht, zum Theil durch neue Argumente gestützt, theilweise jedoch auch modificirt und der gewöhnlichen Weltauffassung näher gebracht. Zweierlei will Wolff bei seinem Philosophiren namentlich erreichen: Praktische Brauchbarkeit; denn sein Ziel von vornherein ist, die Menschen glücklich zu machen; und klare, deutliche Erkenntniß, ohne welche die erstere nicht möglich ist. Es kann eine rationale Erkenntniß deductiv zu Wege gebracht werden. Dazu muss ein oberstes Princip sich finden, nach dem Alles streng logisch abgeleitet wird. Dies oberste Princip ist ihm der Satz des Widerspruchs, auf welchen auch der Satz des hinreichenden Grundes zurückgeführt wird. Gäbe es nämlich für ein Ding keinen zureichenden Grund, so müsste etwas aus nichts werden können, was sich widerspricht. In der Philosophie soll nun dasselbe Verfahren angewandt werden wie in der Mathematik bei der Grössenlehre, nur ist es falsch, dass deshalb die Philosophie von der Mathematik in ihrer Methode abhängig sei, vielmehr brauchen sie beide die Logik. Ableiten können wir übrigens aus einem Begriffe nur das, was in ihm schon liegt. Wahr sind also nur die Urtheile, die sich durch Analyse des Subjectsbegriffs ergeben. Freilich finden sich in Wolffs logischen Deductionen gar viele Elemente aus der Erfahrung, und nur so ist es möglich, dass sein rationalistischer Bau mit der wirklichen Welt übereinstimmt. Allerdings sollen nach Wolff die empirischen Wissenschaften, die er zum Theil wenigstens bearbeitet hat, indem sie die Sätze aus Beobachtungen und Versuchen nehmen, nur die Wirklichkeit dessen zu constatiren haben, was in der rationalen

Philosophie aus den obersten Principien logisch deducirt worden ist. Es wird nur eine Bestätigung der rationalen Erkenntniss durch die Erfahrungserkenntniss geschaffen, und zwar wird die erstere allein klar und deutlich sein, die letztere unklar und verworren. So tritt der leibnizische Gegensatz zwischen nothwendigen und tatsächlichen Wahrheiten bei Wolf noch deutlicher hervor.

Die Philosophie ist nach Wolf die Wissenschaft von allem Wirklichen und Möglichen, inwiefern es sein kann. Möglich ist aber das, was keinen Widerspruch in sich schliesst, also denkbar ist. In unserer Seele findet sich nun das Vermögen des Erkennens und Wollens, und so theilt sich die ganze Vernunftwissenschaft in theoretische Philosophie oder Metaphysik und praktische Philosophie. Beiden geht die Logik als eine Art Propädeutik voraus. Die Metaphysik hat als besondere Theile die Ontologie, welche von dem Seienden überhaupt handelt, die rationale Psychologie, welche zu ihrem Gegenstände die Seele hat, die Kosmologie, welche auf das Weltganze geht, und die rationale Theologie, welche das Dasein und die Eigenschaften Gottes darlegt. In der Ontologie kommen die Eigenschaften und die Hauptarten des Seienden zur Sprache. Die Bestimmungen in einem Dinge, welche von keinem anderen Dinge und auch nicht voneinander herrühren, machen sein Wesen aus. Die Bestimmungen, die aus dem Wesen eines Dinges folgen, sind seine Eigenschaften, die, welche aus diesem nicht folgen, aber ihm auch nicht widerstreiten, seine Modi. Die ersten kommen den Dingen immer, die zweiten nur zeitweise zu. Wenn ein Ding vollständig bestimmt ist, so ist es wirklich, und umgekehrt, was wirklich ist, ist vollständig bestimmt, demnach giebt es nur Einzeldinge, keine allgemeinen. — Ein Zusammengesetztes besteht aus mehreren voneinander verschiedenen Theilen. Diese müssen aussereinander sein, und so entsteht die Ausdehnung. Jedes zusammengesetzte Ding ist ausgedehnt. Raum ist die Ordnung des Zusammenseins gleichzeitiger Dinge, Zeit die Ordnung der Aufeinanderfolge in einer stetigen Reihe. Das Wesen des Zusammengesetzten ist das Einfache. Es giebt also einfache Dinge, wenn sie auch nicht in der Erfahrung vorkommen. Sie sind ohne Ausdehnung, ohne Gestalt, untheilbar. Diese einfachen Wesen sind die Substanzen. Zu dem Begriffe einer Substanz gehört es, Veränderungen zu erleiden, und also muss jede Substanz eine Kraft haben, vermöge deren sich Veränderungen in ihr zutragen; das sind aber Thaten, die in ihr selbst ihren Grund haben. Die zusammengesetzten Dinge sind Aggregate von diesen Substanzen, haben auch als solche keine Kräfte, sondern ihre Kräfte sind nur das Product aus den Kräften der einfachen Dinge.

Von den zusammengesetzten Wesen geht Wolf nun über auf die Kosmologie. Die Welt ist die Gesamtheit der untereinander in Zusammenhang stehenden endlichen Wesen, und es kommt darauf an, diese aus den einfachen Wesen abzuleiten. Die Veränderungen in der Welt hängen ab von der Beschaffenheit ihrer Zusammensetzung nach dem Gesetze der Bewegung: die Welt ist zu vergleichen einer Uhr oder Maschine, so dass kein Zufall denkbar ist. Gleichwohl ist die Nothwendigkeit im Weltlauf nur eine hypothetische. Denn die Welt hätte auch anders sein können. Die physische Welt besteht aus Körpern, welche ausgedehnt sind, Gestalt und Grösse haben, Veränderungen unterliegen, ein gewisses Maass von Trägheit (*vis inertiae*) und von Bewegungskraft (*vis motrix*) haben. Die physischen Körper bestehen aus einfachen Elementen, und diese bringen die Materie und die bewegende Kraft hervor. Sie sind keine Raumgrössen, sind nicht der Bewegung unterworfen, unterscheiden sich nicht durch Quantität oder Figur, sondern nur durch Kräfte und Qualitäten voneinander, und keins derselben ist einem andern völlig gleich. Da sie mit thätiger Kraft begabt

sind, müssen sie fortwährende Veränderungen erleiden, die aber nur innerer Art sein können; trotzdem leiten sich aus ihren Kräften die Kräfte der Körper her. Diese Kraft besteht nicht bei allen einfachen Elementen im Vorstellen, sondern man muss zur Erklärung der körperlichen Vorgänge Kräfte anderer Art annehmen, deren Natur aber nicht näher angegeben werden kann. Deshalb nennt Wolf seine Substanzen auch nicht *Monadæ*, sondern am liebsten *atomi naturæ*. Viele Elemente können nicht an einem Punkte sein, es fordert vielmehr jedes seinen besondern, der getrennt von dem andern ist. Jedes Element ist aber mit denen, welche um dasselbe sind, verknüpft; so machen viele eins aus, und das Zusammengesetzte bekommt eine Ausdehnung, ein Continuum. Wir haben freilich davon nur eine verworrene Anschauung, da wir die einfachen Elemente darin nicht erkennen, und Continuität und Ausdehnung sind nichts als Phänomene. Die prästabilierte Harmonie ist eine gewagte Hypothese, eher ist ein natürlicher Zusammenhang auch der Elemente anzunehmen. Doch bleibt die Frage schliesslich unentschieden, ob die Elemente wirkliche oder scheinbare Einwirkungen voneinander erleiden. Da die Welt etwas Zufälliges ist — denn sie hätte anders sein können —, so muss sie ihren zureichenden Grund in Gott haben, von dem sie als durchaus zweckmässige Maschine hervorgebracht ist. Ein Aufgeben der strengen Verkettung der Dinge würde es sein, wenn Wunder geschähen, und jedes Wunder würde ein zweites Wunder verlangen, das *miraculum restitutionis*. Jedoch hält Wolf die Wunder nicht geradezu für unmöglich.

Die Psychologie ist entweder empirische oder rationale; freilich werden die beiden Disciplinen in der Ausführung nicht streng auseinandergehalten. Die erstere soll der experimentellen Physik entsprechen, also experimentelle Methoden aus der Naturwissenschaft auf die Erforschung der Seele anwenden; sie soll der rationalen die Principien gewähren. Im ersten Theil handelt sie von der menschlichen Seele im Allgemeinen, indem zunächst nach Descartes aus unserem Bewusstsein, schliesslich aus unserem Zweifel, auf unsere Existenz geschlossen wird, und von der Fähigkeit des Erkennens im Besondern, im zweiten von der Fähigkeit des Begehrens.

Die rationale Psychologie geht davon aus, dass den Körpern als dem Zusammengesetzten die Seelen als Einfaches gegenüberstehen. Seele heisst das Wesen in uns, das sich seiner selbst und anderer Dinge ansser sich bewusst ist. Das Dasein der Seele ist also für jeden Wissenden unmittelbar gewiss. Als einfache Wesen haben die Seelen Kraft in sich, und zwar besteht diese Kraft in dem Vermögen, sich die Welt vorzustellen. Die verschiedenen Seelenthätigkeiten bezeichnen nur verschiedene Modificationen dieser Vorstellungskraft. Es giebt nun zwei Arten dieser Grundkraft: das Erkennen und das Begehren. Die Empfindungen sowie die dunkeln und verworrenen Vorstellungen liefern die Sinne und die Phantasie, die klaren und deutlichen, welche durch Selbstthätigkeit der Seele zu Stande kommen, der Verstand. Die Vernunft findet nur den allgemeinen Zusammenhang der Wahrheiten vermöge der Schlüsse. Aus dem Vorstellen entwickelt sich das Begehren, da die Seele als Kraft fortwährend das Streben hat, ihren Zustand zu verändern, und zwar werden nur Vorstellungen erstrebt. Freilich bestimmt aus dazu, eine Vorstellung zu erstreben oder sie zu meiden, die Lust oder Unlust, die wir voraussehen, und zwar ist die Lust nichts als die Erkenntniss einer wirklichen oder vermeintlichen Vollkommenheit, die Unlust die Erkenntniss einer Unvollkommenheit. So kommen auch in die Seele die Begriffe von Schön und Hässlich, von Gut und Uebel. Was das Verhältniss zwischen Seele und Körper anlangt, so verwirft Wolf die Wechselwirkung, die besonders dem Gesetze von der Erhaltung der lebendigen Kräfte widerspreche, sowie den

Occasionalismus und entscheidet sich für die prästabilierte Harmonie, die aber nicht allein auf dem Willen Gottes beruht, sondern auch darauf, dass jede Seele die Welt sich immer nur nach Beschaffenheit ihres organischen Körpers und den Veränderungen, die in den Sinneswerkzeugen desselben vorgehen, vorstellt. Diese Vorstellungen und Veränderungen finden immer zu gleicher Zeit statt ohne gegenseitige Einwirkung. Vielmehr haben beide in einem dritten, den Veränderungen im Weltganzen, ihren Grund, die an Seele und Leib sich abspiegeln.

In der natürlichen Theologie (Gegensatz zu der auf übernatürlicher Offenbarung beruhenden sogenannten positiven) legt Wolff besonderen Werth auf das kosmologische Argument für das Dasein Gottes. Die Welt und die Dinge in ihr sind zufällig, denn sie hätten auch anders sein können. Das Zufällige hat aber an dem Nothwendigen seinen Grund, so muss es denn eine ausserweltliche Ursache geben, d. h. Gott. Dieser Beweis wird der von der Zufälligkeit der Welt genannt. Ausserdem erkennt er noch dem ontologischen Argument Beweiskraft zu, wonach Gott das alleroberste Wesen ist, dessen Existenz zu den Realitäten gehört. Dagegen spricht er dem teleologischen keinen besonderen Werth zu. Die näheren Bestimmungen des göttlichen Wesens gewinnt er nicht rein a priori, sondern durch Betrachtung der menschlichen Seele. Das göttliche Erkennen und Wollen wird nun bestimmt nach den allgemeinen Denkgesetzen, und namentlich wird die Willkür davon ausgeschlossen. Bei der Rechtfertigung Gottes, bei der Erklärung des Uebels nimmt Wolff ganz den leibnizischen Standpunkt ein. Gott konnte die Welt als eine endliche nicht frei von Unvollkommenheiten schaffen. Das metaphysische, physische und moralische Uebel ist mit der Idee des Weltganzen aufs Innigste verbunden. Von der teleologischen Naturerklärung macht er ins Einzelste bis zum Lächerlichen einen ausschweifenden und äusserlichen Gebrauch, und zwar liegt der letzte Zweck für Alles im Menschen, durch den Gott seine Hauptabsicht, die er bei Erschaffung der Welt gehabt hat, erreicht, nämlich als Gott erkannt und verehrt zu werden.

Die praktische Philosophie theilt Wolff mit den Aristotelikern in Ethik, Oekonomie und Politik. In der Ethik ist er unabhängiger von Leibniz als in der Metaphysik. Nicht auf die empirische Lust, wie die französischen Moralisten, will er die Ethik gründen, sondern als echter Rationalist lässt er die Vernunft allein alle Regeln für unser Handeln aufstellen. Es hängen diese nicht einmal von Gott ab, sie müssten ihre Geltung haben, auch wenn kein Gott wäre, und das Gute ist gut, nicht um Gottes willen, sondern an und für sich. Das oberste Sittengesetz lautet: Thue, was dich und deinen eigenen Zustand und den aller deiner Mitmenschen vollkommener macht, und unterlasse das Gegentheil davon. Zu unserer Vervollkommnung dient aber Alles, was unserer Natur gemäss ist, also kommt es bei Wolff auf die Naturgemässheit, das alte stoische Moralprincip, hinaus. Mit dem naturgemässen Leben ist die Glückseligkeit verbunden, es wird auch häufig als Grund des tugendhaften Lebens die Glückseligkeit genannt. Jedoch soll die blosser Vernunftkenntniss genügen zur Vollbringung des erkannten Guten, so dass der Vernünftige des äusseren Antriebes nicht bedarf. Das immerwährende Fortschreiten ist Ziel nicht nur des einzelnen Menschen, sondern auch der gesammten Gattung. Soll das letztere erreicht werden, so muss für das gemeinschaftliche Zusammenleben des Menschen als naturrechtliche Vorschrift dasselbe Sittengesetz gelten, so dass Jeder im gemeinsamen Zusammenleben nur dasjenige thun dürfe, was die Vollkommenheit des eigenen Zustandes und des Zustandes Anderer erhält und fördert, Alles aber mitlassen müsse, was den eigenen oder anderer Menschen Zustand unvollkommener machen würde. Das Recht beruht so auf der Pflicht.

Dieses abgerundete wolffsche System fand ausserordentliche Verbreitung, und es wurden die einzelnen Disciplinen im Geiste Wolffs bearbeitet. Es war eine Zeit lang geradezu das herrschende in Deutschland, selbst auf dem Gebiete der Medicin gab es Schüler Wolffs. Die wolffsche Philosophie war nach einer Aeusserung J. Chr. Edelmanns (s. unt.) aus d. J. 1740 „die à la mode Philosophie, die schier unter allen Gelehrten, ja sogar unter dem weiblichen Geschlechte dergestalt beliebt worden“, dass man fast glauben sollte, „es sei eine wirkliche Lykanthropie (Wolffsmenschheit) unter diesen schwachen Werkzeugen eingerissen“. Weitaus die meisten Anhänger der leibnizischen Doctrin sind zugleich Wolffianer (eine Ausnahme davon macht Michael Gottlieb Hansch, 1683—1752, Verfasser einer Schrift: *Selecta moralia*, Hal. 1720, und einer *Ars inveniendi*, 1727), bis in der späteren Zeit, als Wolffs Ansehen bereits zu sinken begann, Manche wiederum unmittelbar auf Leibniz zurückgingen.

Zu den Gegnern von Leibniz und Wolff gehören namentlich folgende:

Joh. Joach. Lange (1670—1744), der Wolffs Vertreibung aus Halle bewirkte, suchte in den Schriften: *Causa Dei et religionis naturalis advers. atheism.*, Hal. 1723, *Modesta disquis. novi philos. syst. de Deo, mundo et homine et praesertim harmonia commercii inter animam et corpus praestabilita*, Hal. 1723 etc. den religionsgefährlichen, spinozistischen und atheistischen Charakter der wolffschen Doctrin darzuthun; besonders an ihrem Determinismus nahm er Anstoss.

Andreas Rüdiger (1671—1731), ein Schüler des Christian Thomasius, Eklektiker, bekämpfte die leibnizische Doctrin von den angeborenen Ideen, von der prästabilierten Harmonie zwischen Leib und Seele, hielt an der Lehre von dem physischen Einfluss fest und behauptete die Ausgedehntheit der Seele und den sinnlichen Ursprung aller Vorstellungen. Die Vorstellung Gottes beherrscht die ganze Philosophie Rüdigers, dessen Hauptzweck ist, *ut Deus tanto rectius colatur*. Gott schreibt uns seinen Willen als Gesetz vor, befolgen wir diesen, so sind wir tugendhaft, doch soll auch die Ueberzeugung von einem Fortleben nach dem Tode und einer späteren Vergeltung für das Gute und Böse uns zur Ausübung der Tugend treiben. Aus der Offenbarung dürfen wir nach Rüdiger die Ueberzeugungen von Gottes Dasein, unserer Unsterblichkeit und ewigen Seligkeit nicht schöpfen, sondern aus der sich selbst überlassenen Vernunft.

Rüdigers mittelbarer Schüler, durch Rüdigers Zuhörer Ad. Frdr. Hoffmann für ihn gewonnen, war Chr. Aug. Crusius (1712—1775), Prof. der Philos. und Theol. zu Leipzig, der einflussreichste Gegner des Wolffianismus, der besonders Vernunft und Offenbarung miteinander in Einklang bringen wollte. Er nahm neben dem *Principium identitatis*, das nur formaler Art sei, das *Principium inseparabilitatis et inconjugalitatis* an, d. h. den Satz, dass es positive, materiale Fundamentalsätze gäbe, z. B.: Eine jede Substanz ist irgendwo und irgendwann; eine jede Kraft ist in einem Subjecte; Alles, was entsteht, hat eine zureichende Ursache. Kant, der sich über Crusius sehr anerkennend äussert, erkennt diese Unterscheidung zwischen formalen und materialen Grundsätzen als richtig an in seiner Schrift *üb. d. Deutlichkeit der Grundsätze der natürl. Theol. u. Moral.* (s. unt. § 25). Crusius bestritt namentlich den Optimismus und Determinismus. Die sichersten Bürgen für die Existenz der Aussenwelt sind der Zwang, der uns nöthigt, an ihre Wirklichkeit zu glauben, und die Wahrhaftigkeit Gottes. Die Welt befasst auch freie Wesen in sich; deshalb kann in ihr kein absolut nothwendiger Zusammenhang herrschen, ebenso wenig eine prästabilierte Harmonie. Bei den unsittlichen Handlungen kommt Gott nur so weit in Betracht, als er die

Sünde geschehen lässt. Die Welt ist zwar für den Zweck, für den sie geschaffen wurde, sehr gut, aber doch nicht die beste aus allen, die möglich gewesen wären. Das oberste Moralprincip leitet er ab aus dem Willen Gottes, wie sich dieser in der Offenbarung und dem Gewissen ausspricht. In manchem Betracht kommt mit ihm der Eklektiker Darès (1714—1772) überein. Elen. metaph., Jen. 1743 bis 1744; philos. Nebenstunden, Jena 1749—1752; erste Gründe der philos. Sittenl., Jena 1750; *Via ad veritatem*, Jen. 1755 u. ö.

Zu den Gegnern der leibnizisch-wolffschen Doctrin gehört auch der Eklektiker Jean Pierre de Crousaz (1663—1748), der eine Logik, franz. Amst. 1712, lat. Genf 1724, Lehre vom Schönen, Amst. 1712, 2. Aufl. 1724, eine Abh. über die Erziehung, Haag 1724, und andere Schriften verfasst hat. Die leibnizisch-wolffsche Lehre griff er besonders an in: *Observations critiques sur l'abrégé de la logique de Mr. Wolff*, Genève 1744.

Als angesehene Wolffianer sind zu nennen: Geo. Bernh. Bilfinger (oder Billfinger, auch Büllfinger, geb. 1693 zu Cannstadt. 1725 nach Petersburg als Prof. d. Philos. gerufen, seit 1731 Prof. der Theol. zu Tübingen, seit 1735 Consistorialpräsident in Stuttgart, gest. 1750), der in seinem sehr viel geleseuen, auch in Frankreich verbreiteten Hauptwerk, den *Dilucidationes*, seine Lehren sehr klar entwickelt. Er stimmte weder mit Leibniz noch mit Wolff vollständig überein. Allerdings sind nach ihm die letzten Bestandtheile der Welt einfache Wesen, Monaden, aber diese, wenigstens nach seiner späteren Ansicht, nicht alle vorstellend; die Elemente der Körper haben nur Bewegungskraft. An der prästabilierten Harmonie hält er fester als Wolff, aber einmal erstreckt sich dieselbe nur auf das Verhältniss von Leib und Seele, und dann kommt es dabei auf die inneren Veränderungen in den verschiedenartigen Wesen an. Auch spiegelt nicht jede Monade die ganze Welt in sich, sondern sie ist auf einen gewissen Kreis beschränkt. Die Grundthätigkeiten der Seele sind Vorstellen und Begehren, und zwar entsteht eine Vorstellung immer aus einem Begehren, und ein Begehren immer aus einer Vorstellung. Von ihm rührt die Bezeichnung leibniz-wolffsche Philosophie her, welche Wolff selbst nicht billigte. Ludw. Phil. Thümming (1697—1728), *Institutiones philosophiae Wolffianae*, Fref. et Lips. 1725—1726 etc. Ferner der Propst Joh. Gust. Reinbeck (1682—1741), der seinen Betrachtungen über die in der augsburgischen Confession enthaltenen Wahrheiten eine Vorrede von dem Gebrauch der Vernunft- und Weltweisheit in der Gottesgelahrtheit beifügte, die Juristen J. G. Heineccius, J. A. von Ickstadt, J. U. von Cramer, Dan. Nettelblatt und Andere, der Litteraturhistoriker und Kritiker Joh. Christoph Gottsched (1700—1766), der u. A. auch eine Schrift: *Erste Gründe der gesammten Weltweish.*, Lpz. 1734, 2. Aufl. 1735—1736, verfasst hat (vgl. über ihn Danzel, Gottsched u. s. Zeit, Lpz. 1848), der Mathematiker Martin Knutzen (gest. 1751), der von der immateriellen Natur der Seele Frankf. 1744, *Syst. causarum efficientium*, Lips. 1745, schrieb und einer der Lehrer Kants war (vgl. über ihn Benno Erdmann, Martin Knutzen und seine Zeit, Lpz. 1876), Fr. Chr. Baummeister (1707—1785), der Lehrbücher verfasste, auch eine *Historia doctrinae de mundo optimo*, Gorl. 1741, schrieb. Joh. Hur. Sam. Formey (1711 bis 1797), ständiger Director der Akademie und Director der philosophischen Klasse derselben, der allerdings mehr Eklektiker als blosser Anhänger Wolffs war, verfasste neben einer sehr grossen Reihe anderer Schriften auch ein durchaus populäres Handbuch der wolffschen Philosophie: *la belle Wolffienne*, Haag 1741—1753, 6 Bde.

Der bedeutendste Schüler Wolffs war Alexander Gottlieb Baumgarten (geb. 1714 in Berlin, gest. 1762 als Prof. zu Frankfurt a. O.), namentlich bekannt als Begründer der deutschen Aesthetik. Von ihm rührt auch unsere philosophische Terminologie theilweise her. Die Erkenntnisslehre, welche bei ihm der Metaphysik vorangeht, nennt er Gnoseologie. Diese zerfällt, da es eine niedere oder sinnliche und eine höhere Erkenntniss giebt, in zwei Theile, in die Aesthetik als die Theorie der sinnlichen Erkenntniss, und die Logik. Leibniz nennt nun schön das verworren Aufgefaste, was, deutlich erkannt, wahr ist. Demnach giebt das sinnlich-verworrene Auffassen des Vollkommenen den Genuss des Schönen, woraus es erklärlich ist, wie Aesthetik zu der Bedeutung: Theorie des Schönen, *philosophia poetica*, kommt. Schönheit ist das sinnlich angeschaute Vollkommene, die *perfectio phaenomenon*; das Schöne hat Beziehung auf das Gefühl. Baumgarten ist nicht dazu gekommen, die ganze Aesthetik, die breit angelegt war, systematisch auszuführen. Er nennt im Wesentlichen nur die Bedingungen im Subject für das Zustandekommen des Schönen: Künstlerische Anlage, Genie, Begeisterung, Übung. Ausserdem giebt er viel feine Bemerkungen und Regeln für das Gebiet der Rhetorik und Kritik. — Kant hielt ihn während seiner vorkritischen Periode für den bedeutendsten der damaligen Metaphysiker und legte Baumgartens Lehrbücher, namentlich dessen *Metaphysica* in 1000 §§. seinen Vorlesungen zu Grunde. Baumgartens Schüler war Geo. Friedr. Meier (1718—1777) zu Halle, dessen Auszug aus der Vernunftlehre auch von Kant zu seinen Vorlesungen über Logik benutzt wurde. Er schrieb *Aufangsgründe d. schön. Wissenschaften*, Halle 1748, 2. Anfl. 1754, ferner *Vernunftlehre*, Halle 1752, Auszug aus derselben, Halle 1752, *Metaphysik*, Halle 1755—1759, *philos. Sittenlehre*, Halle 1753—1761, und viele andere Schriften. Auf Verlangen Friedrichs II. hielt er Vorlesungen über die lockesche Philosophie; in seinen psychologischen Ansichten zeigt sich auch der Einfluss Lockes, indem er da die Erfahrung benutzt wissen will, um zur Kenntniss der endlichen Geister zu kommen.

Gottfried Ploucquet (1716—1790) verfolgte den freilich nicht sehr fruchtbaren Gedanken, den Leibniz schon auszuführen unternommen hatte, das philosophische Denken nach Art des mathematischen Rechnens zu gestalten in: *Principia de substantiis et phaenomenis, accedit methodus calculandi in logicis ab ipso inventa, cui praemittitur commentatio de arte characteristica universali*, Fref. et Lips. 1753, ed. 2. 1764, vgl. Aug. Friedr. Böck, *Sammlung von Schriften*, welche den logischen Calcul des Herrn Prof. Pl. betreffen, Frkf. u. Lpz. 1766.

Joh. Heinr. Lambert (1728—1777), der in bedeutungsvollem Briefwechsel mit Kant stand, berührte sich mit diesem in mancher Beziehung und wurde von Kant sehr hoch geschätzt. Er besass gründliche mathematische und naturwissenschaftliche Kenntnisse. Seine kosmologischen Briefe sprechen zwar keine Ansichten über die Bildung des Weltalls und der Erde aus, kommen aber doch Kants Allgem. Naturgesch. u. Theorie des Himmels in Bezug auf die systematische Verfassung des Fixsternhimmels nahe. Sodann suchte er in bemerkenswerther Weise die lockeschen Resultate mit der Lehre Wolffs zu vereinigen, indem er die Induction mit der Deduction, den Empirismus mit dem Rationalismus zu verknüpfen unternahm, sich nicht ausschliesslich auf die Seite des einen oder des andern stellend. Er trifft das erkenntniss-theoretische Problem, wie es von Kant gestellt wurde, es dahin bestimmend, dass es auf den Gegensatz von Form und Inhalt ankomme. Indem er weder die Denkformen aus dem Inhalt, wie die Empiriker, noch den Inhalt aus den Denkformen ableiten wollte, wie Wolf und überhaupt die Rationalisten, kam er doch darüber nicht hinaus, dass die Grund-

formen der Vorstellungsverknüpfung, die er durch Analyse der Erfahrung gewonnen hatte, auch Gesetze der Wirklichkeit seien, und so giebt er schliesslich in seiner Architektonik nur eine Ontologie der alten Art. — An Kant schreibt Lambert u. A. am 13. Nov. 1765, dass er mit Vergnügen bemerkt habe, wie sie beide vielfach auf ähnliche Gedankenart, Auswahl der Materien und sogar Gebrauch der Worte gekommen seien, und dass es, um den Verdacht des Abschreibens zu vermeiden, gut sein werde, einander schriftlich zu sagen, was sie im Sinne hätten, drucken zu lassen, oder auch die Ausarbeitung der Stücke eines gemeinsamen Plans untereinander zu vertheilen. Kant antwortet am 31. Dez. 1765, er halte Lambert für das erste Genie in Deutschland, welches fähig sei, in der Art von Untersuchungen, die ihn selbst beschäftigten, eine wirkliche Verbesserung zu leisten; er gehe auf die gegenseitige Mittheilung von Entwürfen bereitwillig ein — doch ist es bei den Vorsätzen geblieben. Einen ausführlicheren kritischen Brief schrieb Lambert an Kant über dessen sogen. Dissertation 1770, die dieser ihm zugesandt hatte.

§ 21. Der ganze Rationalismus, nicht nur Leibniz und Wolff, hatte mit seiner Forderung des klaren und deutlichen, auf Vernunft gegründeten Erkennens die sogenannte Aufklärung, die meist zugleich Popularphilosophie ist, vorbereitet. Diese Richtung geht besonders darauf, den Geist von Aberglauben, von religiösen Vorurtheilen zu befreien, für Alles Gründe und Beweise zu verlangen und namentlich das praktische Leben nach vernünftig eingeschienen Grundsätzen einzurichten. Das Individuum sollte so zu seinem Rechte kommen, mündig werden. Mit der vernünftigen Einsicht ist zugleich die Tugend und das Glück verbunden, es tritt sogar der praktische Zweck, die Glückseligkeit des Menschen, in den Vordergrund, so dass in dieser das ganze Ziel der Aufklärung zu liegen scheint. — Nachdem die Principien der Philosophie festgestellt waren, mussten Erfahrung und Beobachtung wieder mehr in ihr Recht eintreten, wozu auch die Beschäftigung mit den Engländern, namentlich die mit Locke, den Deisten, den Moralphilosophen, ferner die mit den französischen Philosophen, die in demselben Sinne wirkten, beitrug. So zeigt sich bei den Aufklärungsphilosophen öfter eine Art Eklekticismus, wenngleich eine Hinneigung zur wolffschen Philosophie fast durchgehends gefunden wird. — Die bedeutendsten unter ihnen sind: Reimarus, Moses Mendelssohn, Nicolai, Eberhard, Garve, Abbt, Engel, Tetens und vor Allen Lessing, der sich allerdings dem Pantheismus und Determinismus zuneigte, aber nicht als Spinozist zu bezeichnen ist.

Herm. Samuel Reimarus, Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, Hambg. 1754, 6. Aufl. 1791; Vernunftlehre, Hambg. u. Kiel, 1756, 5. Aufl. 1790; Betrachtungen üb. d. Kunsttriebe der Thiere, Hambg. 1762, 4. Aufl. 1798; Wolfenbüttelsche Fragmente durch Lessing herausgegeben. Es wurde erst 1814 gewiss, dass diese Fragmente einer grösseren Schrift von Reimarus angeh. mit dem Titel: „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“, die sich noch auf der hamborger Bibliothek als Manuscript vorfindet. S. darüber besonders Dav. Fr. Strauss, Herm. Sam. Reimarus u. seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Lpz. 1862, 2. Aufl. 1877.

Moses Mendelssohns sämmtl. Werke hat sein Enkel Geo. Benj. M. in 7 Bänd., Lpz. 1843—1844 mit biogr. Einleit. hrsg. Die Schriften zur Philos., Aesthet. u. Apologet. hat mit Einleitungen, Anmerkungen u. einer biograph.-historisch. Charakterist. M.s herausgeg. Mor. Brasch, 2 Bde., Lpz. 1880. Die Hauptschriften sind: Briefe über die Empfindn., Berl. 1755; Abh.-ll. üb. d. Evidenz in den metaphysisch. Wissenschaften (eine von der Berl. Akademie gekrönte Preisschrift), Berl. 1764, 2. Aufl. 1786; Phädon od. üb. d. Unsterblichkeit d. Seele (eine Modernisirung des platonisch. Phädon; Sokrates spricht wie ein neuerer Aufklärer), Berl. 1767 u. ö.; Jerusalem, od. üb. relig. Macht u. Judenth., Berl. 1783; Morgenstunden, od. üb. das Dasein Gottes, Berl. 1785 u. ö.; Mos. Mendels. an die Freunde Lessings, Berl. 1786 (geg. F. H. Jacobia Schrift: üb. d. Lehre des Spinoza, worin behauptet wurde, Lessing sei ein Spinozist gewesen; s. darüb. u.). Ueber Mendelssohns philos. u. relig. Grundsätze handelt Kaysersling, Lpz. 1856, und in Mos. M., s. Leb. u. s. Wirken, 1862, 2. Aufl., Lpz. 1888, üb. seine Stellung in d. Gesch. d. Aesthetik Gust. Kannigieser, Frankfurt a. M. 1868, üb. s. Leben, s. Werke u. s. Einfluss auf d. heut. Judaismus Mos. Schwab, Paris 1868. Adler, d. Versöhng. v. Gott, Relig. u. Menschth. durch M. M., Berl. 1871. E. D. Bachi, sulla vita e sulle opere di M. M., Torino 1872. Ueber M. M. und d. dtische. Aufklärungsphilos. d. 18. Jahrh. handelt R. Q. in Gelters Monatsbl. f. innere Zeitgesch., Bd. 33, 1869, S. 32—42. T. Cohn, die Aufklärungsperiode, Potsd. 1873. M. Bra-eh, M. M., Lichtstrahl. aus seinen philos. Schrift. u. Brief., Lpz. 1875. M. Dessauer, der deutsche Plato, Erinnerungsschr. zu Moses M.s 150j. Geburtstage, Berl. 1879. B. Szold, M. Mendels., eine Gedenkschr., Philadelphia 1879. Frdr. Kampe, der mendelssohnsche Phädon in sein. Verh. zum platonisch., I.-D., Halle 1880. M. Kaysersling, M. M., Ungedrucktes u. Unbekanntes v. ihm u. üb. ihn, Lpz. 1883, 2. Aufl., ebd. 1888. Leop. Goldhammer, d. Psychologie M.s, Wien 1886. J. H. Ritter, M. u. Lessing, 2. Aufl., Berl. 1886. D. Sander, D. Religionsphilos. M. M.s, Diss., Erlang. 1894.

Joh. Aug. Eberhard, Neue Apologie des Sokrates, Berl. 1772 u. ö.; Allgem. Theorie des Denkens u. Empfindens, 1776, auch 1786; Theorie d. schön. Künste u. Wissenschaften, Halle 1783, 3. Aufl. 1790; Sittenlehre der Vernunft, Berl. 1781, auch 1786; Handbuch der Aesthetik für gebildete Leser, Halle 1803—1805, 2. Aufl. 1807 ff.; Vers. einer allgem. dtseh. Synonymik, 1795—1802, 2. Aufl. 1820 (fortgesetzt von Maass und Gruber); Synonym. Wörterb. d. dtseh. Sprache, 1802. Vgl. üb. ihn Fr. Nicolai, Gedächtnisschrift auf J. A. E., Berl. 1810.

Ueber Lessing vgl. ausser den ob. § 10 cit. Schriften insbes. noch die Schriften üb. Lessings Leb. und Werke von Danzel u. Gunrauer, Lpz. 1850—1854, 3. bericht. u. verm. Aufl., herausgeg. v. W. v. Maltzahn u. B. Boxberger, Berl. 1880—1881, Ad. Stahr, Berlin 1859 u. ö., Erich Schmidt, Lessing, Gesch. seines Lebens u. seiner Schriften, 2 Bde., Berl. 1884; ferner Schwarz, G. E. Lessing als Theologe dargestellt, e. Beitr. z. Gesch. d. Theol. im 18. Jahrh., Halle 1854. Rob. Zimmermann, Leibnitz und Lessing (aus d. Sitzungsber. d. Wiener Ak. d. Wiss.), Wien 1855, auch in Zs St. u. Kr. abgedr. Eberh. Zirugiebl, der jacobimendelssohnsche Streit üb. Lessings Spinozismus, Inaug.-Diss., Münch. 1861, Joh. Jacoby, Lessing der Philosoph, Berl. 1863, und dgeg.: Lessings Christenth. u. Philos. (anonym), Berl. 1863. C. Hebler, Lessing-Studien, Bern 1862; philos. Anfs., Lpz. 1869, S. 79 ff. L. Crouslé, L. et le goût français en Allemagne, Par. 1863. Kuno Fischer, Ls Nathan der Weise, Stuttgart, 1864. D. F. Strauss, Ls Nathan der Weise, Berl. 1864. Wilh. Dilthey, üb. G. E. Lessing, in d. Preuss. Jahrb. Bd. 19, 1867, S. 117—161 u. 271—294. Const. Rössler, neue Lessingstudien: d. Erzieh. d. Menschengehll., ebd. Bd. 20, 1867, S. 268—284. Dilthey, z. Lessings Seelenwandrgslehre, ebd. S. 439—444. E. Fontanes, le Christianisme moderne, études sur Lessing, Paris 1867. Vict. Cherbuliez, L. in: Rev. d. deux mond., t. 73, 1868, S. 78—121 und S. 981—1024. Ed. Zeller, L. als Theolog, in Sybels hist. Zeitschr., Jahrg. XII, 1870, S. 343—383, auch in: Vorträge u. Abhandlungen, 2. Samml., Lpz. 1877. (Zeller zeigt die Ausschlosigkeit des Versuchs, „Vertheidigungsgründe für eine supranaturalistische Apologetik bei Lessing zu bringen“, weist die gemeinsame Grundlage nach, auf der Lessings Ansicht von der Religion mit der Ansicht der gleichzeitigen „Aufklärung“ trotz des scharfen Widerspruchs Lessings gegen die Oberflächlichkeit der Aufklärer und besonders gegen ihr unhistorisches, exclusiv polemisches Urtheil über die Orthodöxie beruht, that aber auch dar, dass L. mit dem Spinozismus nur, wie Leibnitz selbst, Berührungspunkte hatte, besonders vermöge seines Determinismus, ohne jedoch Spinozist zu sein. „Wer in der ganzen Geschichte der Menschheit einen göttlichen Weltplan sieht, wer Alles auf den Zweck der Vervollkommnung der Wesen bezieht, wer das Recht der individuellen

Eigenthümlichkeit und Entwicklung so lebhaft vertheidigt, die endlose Fortdauer des Individuums so wenig bezweifelt und selbst eine so scharf ausgeprägte, so subjectiv zugespitzte Individualität ist, wie Lessing, der mag von Sp. noch so viel gelernt haben, ein Spinozist kann er nicht genannt werden.“) Heinr. Lang, G. E. L., in: Religiöse Charaktere, 2. Aufl., Winterthur 1872, S. 215—304. Ed. Niemeyer, üb. Ls Pädagogik, Progr. d. Realsch., Dresd. 1874. V. Müller, der Offenbarungsbegr. Lessings im Zusammenh. mit sein. philos. u. relig. Grundsätzen, Jena 1875. Karl Behorn, G. E. Lessings Stellung zur Philos. d. Spinoza, Frkft. a. M. 1877. A. Baumgartner, Lessings religiöser Entwicklungsgang, Freib. 1877. Joh. Jacoby, Lessing d. Philosoph, in: Gesammelte Reden u. Schriften, Hamb. 1877, 2. Bd. J. H. Witte, die Philos. unserer Dichterheroen, 1. Bd.: Lessing u. Herder, Bonn 1880. W. Reuter, Ls Erzieh. des Menschengesch. Darlegung des Gehaltes u. des Zweckes u. s. w., Lpz. 1881. J. Claassen, G. E. Ls Theol. u. Philos. im Lichte christl. Wahrheit, Gütersloh 1881. Ernst Melzer, Ls philos. Grundanschauung, Neisse 1882. Jos. Hub. Reinkens, L. üb. Toleranz, Lpz. 1883. G. Spicker, Ls Weltanschauung, Lpz. 1883, s. dazu Herm. Fischer, Ls Philosophie, e. Kritik, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 85, 1884, S. 29—66, 169—201. Wilh. Wundt, L. u. d. kritische Methode, Essays, S. 267—286. Joh. Dombrowski, Studien üb. Lessings Stellung zur Philos., 1. Th. Pr., Königsb. 1888. Wilh. Friedrich, üb. Ls L. v. d. Seelenwanderung, Lpz. 1890. Gust. Hauffe, d. Wiedergeburt des Menschen. Abhandl. üb. d. letzt. sieben Paragraph. v. Ls Erzieh. des Menschengesch., Lpz. 1890. Walth. Arnsperger, Ls Seelenwanderungsl., krit. beleuchtet, Diss., Hdb. 1894.

Nicht nur der Rationalismus hatte diese ganze Richtung vorbereitet, auch der Pietismus mit seiner Betonung des sittlichen Lebens im Individuum und seiner Geringschätzung des Autoritätsglaubens ist nicht ohne Einfluss auf die Entwicklung der Aufklärung gewesen. Wolff hat schon durch die Titel seiner deutschen Schriften „Vernünftige Gedanken“ (in den Titeln der lateinischen spielt auch „rationalis“ und „naturalis“ eine grosse Rolle) deutlich zu erkennen gegeben, dass der Geist sich nicht auf Autoritäten stützen, nichts ungeprüft hinnehmen dürfe. So wird der einzelne Mensch selbständig gemacht, und damit ist Freisinnigkeit verbunden. Die Bezeichnung „Freigeist“, „starker Geist“ wurden für die Apostel der Aufklärung gebraucht. Kant sieht das Wesen dieser Richtung in dem Heraustreten aus verschuldeter Unmündigkeit und nannte das Zeitalter der Aufklärung das Friedrichs II. Freilich sollten sich nach der Ansicht der Aufgeklärten die Unmündigen, als gewissermaassen rechtlos, den Erleuchteten gegenüber fügen, ja sie durften nach der Ansicht Friedrichs II. gezwungen werden, vernünftig und glücklich zu sein. Denn schliesslich kam es doch auf das Glück des Einzelnen an, wie der Illuminaten-Orden mit seinen beiden Häuptern Knigge und Weishaupt aus dem Geiste der Aufklärung heraus Alles bekämpfte, was das Vergnügen und die Glückseligkeit störte. So lag es auch in dem ganzen Wesen der Aufklärung, populär zu sein, um die Menschheit beglücken zu können. Zugleich hing es mit diesem Zwecke zusammen, dass der Psychologie grosserer Eifer zugewandt und hierbei das Gefühl betont wurde, sowie dass die Gewissheit des Daseins Gottes, der dem Menschen die Glückseligkeit gewährt, und des jenseitigen Lebens, in welchem die Vollkommenheit und mit ihr die Glückseligkeit erreicht wird, eine bedeutende Rolle spielte. Der physico-theologische Beweis für die Existenz Gottes erfuhr sich besonderer Beachtung und Ausbildung: es entstand eine Brontotheologie, Astrotheologie, Lithotheologie, Phytotheologie, Ichthyotheologie, Insectotheologie etc. — Wenn man auch von englischer und französischer Aufklärung spricht, so kann man unter der ersteren befassen Locke, die Moralphilosophen, die Associationspsychologen, die Deisten einschliesslich Toland, Hume, und die schottischen Philosophen, und unter der letzteren Voltaire, Rousseau, den Sensualismus, Materialismus, die Encyclopädisten.

Ein einflussreicher Vertreter der positiven Lehren des Deismus war Herm. Samuel Reimarus in Hamburg (1694—1765), für den das einzige göttliche Wunder die Schöpfung ist. Andere Wunder würden in Widerspruch mit der göttlichen Weisheit und Vollkommenheit stehen. Der Zweck Gottes bei der Schöpfung der Welt war, alle möglichen lebenden Wesen hervorzubringen und alle Einrichtungen mit der grösstmöglichen Last aller lebendigen Geschöpfe in Einklang zu setzen. So ist die weise Einrichtung des Weltalls die Offenbarung Gottes. Der teleologische Gesichtspunkt tritt bei Reimarus stark hervor, wenn auch nicht der Mensch so, wie es sonst üblich zu jener Zeit, ins Centrum gestellt wird. Es ist so erklärlich, wie seine „Abhandlungen“ als das vortrefflichste Buch gegen den französischen Materialismus und den Spinozismus gepriesen werden. Andererseits ist es aber auch erklärlich, wie er sich in Opposition gegen jede positive Religion setzte. — Eine isolirte Stellung nimmt der vom Pietismus ausgegangene, zuletzt dem spinozistischen Pantheismus sich zuneigende Freidenker Joh. Christ. Edelmann ein (1698—1767, Moses mit aufgedecktem Angesicht 1740 etc.; Selbstbiographie herausgegeben v. Klose, Berl. 1849). Vgl. Karl Mönckeberg, Herm. Sam. Reimarus und Joh. Chr. Edelmann, Hamburg 1867.

Moses Mendelssohn (geb. zu Dessau 6. Sept 1729, kam mit 14 Jahren nach Berlin, wurde Hauslehrer in einem jüdischen Handelshaus, hierauf Buchhalter und dann Chef desselben, gest. 4. Januar 1786 zu Berlin), früh mit Maimonides, dann mit Locke, dann mit Wolff, Baumgarten und Leibniz, auch mit Spinoza durch eifriges Studium bekannt, mit Lessing seit 1754 persönlich befreundet, hat besonders für religiöse Aufklärung gewirkt. Er wollte (hierin in Uebereinstimmung mit Spinoza) durch die religiösen Vorschriften nur das Handeln bestimmt wissen und trug auf dem Gebiet der specifisch religiösen Handlungen vielleicht allzu grosse Scheu vor reformatorischen Versuchen im Judenthum, vindicirte dagegen dem Denken volle Freiheit. Der Staat, der zu Handlungen zu zwingen berechtigt ist, darf nicht Uebereinstimmung in Gedanken und Gesinnungen erzwingen wollen, soll jedoch durch weise Vorkehrungen solche Gesinnungen zu erzielen suchen, aus denen gute Handlungen hervorgehen; die Religionsgemeinschaft, welche auf Gesinnungen abzielt, darf als solche weder direct noch mittelst des Armes der Staatsgewalt ein Zwangsrecht über ihre Mitglieder üben wollen; Religionsverschiedenheit soll nicht die bürgerliche Gleichstellung beeinträchtigen; nicht Glaubenseinheit, sondern Glaubensfreiheit ist das Ideal. Nur gegen Intolerante darf man nicht tolerant sein. Die Philosophie hat zur Aufgabe, das, was der gewöhnliche Menschenverstand als richtig erkannt, durch die Vernunft klar und sicher zu machen. Vor Allem kam es Mendelssohn darauf an, die Lehre vom Dasein Gottes und von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele philosophisch streng zu erweisen. Freilich nimmt er die Argumente zumeist aus der wolffschen Philosophie, von Baumgarten und Reimarus; den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes dreht er so, dass er sagt: Die blosse Möglichkeit widerstreitet dem Begriff des vollkommensten Wesens: so bleibt denn nur das Dilemma: Gott ist entweder unmöglich, oder er existirt wirklich. Von den Beweisen für die Unsterblichkeit sei nur erwähnt, dass Gott Wesen, die nach Vollkommenheit streben und die zugleich der Endzweck der Schöpfung seien, unmöglich an dieser ihrer Bestimmung hindern könne. In den „Briefen über die Empfindungen“ setzt er das Empfindungsvermögen als ein drittes den beiden andern an die Seite, welches er dann in seinen „Morgenstunden“ Billigungsvermögen nannte, indem die menschliche Seele ursprünglich die Fähigkeit haben sollte, sich den Objecten gegenüber billigend oder missbilligend zu verhalten. Es ist hiermit nach dem

Vorgänge von Sulzer der Anfang zu der Lehre von der Dreiheit der menschlichen Seelenvermögen gemacht.

Der mit Mendelssohn und Lessing befreundete Aufklärer Chr. Frdr. Nicolai (1733—1811) hat besonders als Herausg. der *Bibl. der schön. Wissensch.* (Lpz. 1757—1758), der *Briefe*, die neueste deutsche Litt. betreffend (Berl. 1759—1765), der *Allgem. deutsch. Bibl.* (1765—1792) und der *Neuen allg. d. Bibl.* (1793—1805) so lange wohlthätig gewirkt, als noch vor Allem die Reinigung des Geistes von dem Schmutz des Aberglaubens und die Befreiung von Vorurtheilen Noth that, unzulänglich aber, seitdem der Sieg über die traditionelle Unvernunft im Wesentlichen bereits errungen war und die positive Erfüllung des Geistes mit edlerem Gehalt zur Hauptaufgabe ward. Die Männer, welche an dieser letzteren Aufgabe arbeiteten, haben gegen die Angriffe, die er wider sie richtete, in einer Weise reagirt, mit der das historische Urtheil über Nicolai sich ebenso wenig identificiren darf, wie etwa das historische Urtheil über die griechischen Sophisten mit der sokratisch-platonischen Polemik. Joh. Aug. Eberhard (1738—1809: seit 1778 Professor in Halle) versuchte den Leibnizianismus gegen den Kantianismus zu vertheidigen. Er war der Hrsg. der Zeitschriften: *Philosoph. Magazin*, Halle 1788—1792, und: *Philos. Archiv*, 1792—1795. Thomas Abbt (1738—1766) schrieb: vom Tod fürs Vaterland, Berl. 1761, vom Verdienst, Berl. 1765, Auszug aus der allg. Welthistorie, Halle 1766 (eine Darstellg. d. allmährl. Fortschritts der Civilisation); seine vermischten Schriften sind Berl. 1768 u. ö. erschienen. Seine Arbeiten zeichneten sich durch eine leichte, den Conversationston nachahmende Form aus und wurden sehr beifällig aufgenommen (vgl. Nicolai, *Ehrengedächtniss Th. A.s.*, Berl. 1767, Herder, *üb. Th. A.s. Schriften*, Riga 1768, E. Pentzhorn, *Th. Abbt*, ein Beitr. z. seiner Biographie, I.-D., Berl. 1884, H. Schuller, *Th. Abbt*, in: *Jahrb. f. Phil. u. Pädg.*, 1887, 2. Abth., S. 65—92, Eug. Guglia, in: *Allgem. Zeit.* 1888, No. 328). Ernst Platners (1744—1818) Schrift: *Philosophische Aphorismen*, 2 Bde., Leipz. 1776—1782, 2. Anfl. des 1. Bdes., 1784, 3. Anfl. 1793—1800, worin er mit der Darstellung und gedrängten Begründung der philosophischen Doctrinen historisch-kritische Rückblicke auf die Lehrsätze älterer und neuerer Philosophen verbindet, ist noch heute von Werth. In der 3. Auflage nimmt er besonders Rücksicht auf Kant (vgl. M. Heinze, E. Pl. als Gegner Kants, *Univ.-Pr.*, Lpz. 1880, P. Rohr, *Pl. u. Kant*, *Diss.*, Gotha 1890, Paul Bergemann, E. Pl. als *Moralphilosoph u. s. Verhältn. z. Kantsch. Eth.*, Halle 1891, B. Seligkowitz, E. Pl.s wissenschaftl. Standpunkt in Erkenntnisstheorie u. *Moralphilos.*, *Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph.*, 16, 1892, S. 76—103, 172—191, Arth. Wreschner, E. Pl. u. K.s Kr. d. r. V. m. besond. Berücksichtig. v. *Tetens u. Aenesidemus*, aus *Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr.*, Lpz. 1893). Christoph Meiners (1747—1810) hat ansser Schriften zur Geschichte der älteren Philosophie (s. o. *Theil I.* § 7) besonders Untersuchgn. *üb. d. Denk- u. Willenskräfte*, Gött. 1806, verfasst. Als populärer Moralist verdient hier der Dichter Chrn. Fürchteg. Gellert (1715—1769) Erwähnung. Seine sämmtl. Schriften sind Lpz. 1769—1770 hrsg. worden, seine moral. Vorlesgn. haben Ad. Schlegel und Heyer veröffentl., Leipz. 1770. Die durch Friedr. d. Gr. begünstigte lockesche Doctrin, über welche Vorlesungen zu halten, G. F. Meier zu Halle durch den König veranlasst ward, wie auch die moralischen, politischen und ästhetischen Untersuchungen der Engländer, zum Theil auch der Franzosen, haben die Denkrichtung Garves, Sulzers und Anderer wesentlich bestimmt. Christian Garve (1742 in Bresl. geb., 1770 nach Gellerts Tod ausserord. Prof. d. *Philos.* in Leipzig, 1772 nach Breslan aus Gesundheitsrücktsichten zurückgekehrt, daselbst 1798 gest.) hat Ciceros Schrift v. d. *Pflichten* übersetzt und erklärt, Breslau 1793, 6. Aufl. 1819, ebenso die *Ethik des Aristoteles*, Breslau 1798—1801, und dessen *Politik*, Breslau 1803, 1804, der

Ethik eine kritische „Abhandlung über die verschiedenen Principe der Sittenlehre von Aristoteles bis auf unsere Zeit“ mit besonders eingehender Prüfung der kantischen Lehre hinzugefügt, Versuche üb. versch. Gegenstände, aus d. Moral, Litt. u. dem gesellsch. Leben, Berl. 1792—1802, 2. Aufl. 1821, und and. Schriften und Abhandlungen verfasst, die von umfassender und feiner Beobachtung des menschlichen Lebens zeugen. S. J. C. Manso, Chr. G. in s. schriftstellerisch. Char., Bresl. 1799; G. G. Schelle, Briefe üb. G.s Schr. u. Philos., 1800. Ueber die Beziehung Chr. G.s zu Kant handelt Alb. Stern, L.-D., Lpz. s. a.

Friedrich der Grosse nannte sich selbst den Philosophen von Sanssouci. Die Philosophie lehrt nach ihm uns unsere Pflicht thun, unser Blut und unsere Ruhe für den Dienst unseres Vaterlandes einsetzen, ihm unser ganzes Sein opfern. Auf theoretischem Gebiet war Friedrich zuerst der wolfschen Philosophie ergeben, wandte sich aber später mehr den Ansichten Lockes und Voltaires zu, freilich mit einer skeptischen Grundstimmung, indem ihm Bayle als der strengste logische Denker galt. An das Dasein Gottes glaubte er, ohne die Beweise dafür als bindend anzusehen, den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele hielt er nicht fest. Auf dem Gebiete der Ethik schwankte er zwischen Epikureismus und Stoa, jedoch gewann der Pflichtbegriff bei ihm die Herrschaft, so dass ihm die Erfüllung der Pflicht die wahre Philosophie wurde, und die laxere Lehre Epikurs vor der strengeren der Stoa weichen musste. Den Kaiser Marc Aurel schätzte er über Alles; dieser habe, meint er, die Tugend unter den Menschen zur höchsten Vollendung gebracht. Nach klar erkannten Grundsätzen consequent zu handeln, ebenso nichts ohne zureichenden Grund anzunehmen, darauf kommt es an. In seinem *Essai sur l'amour propre envisagé comme principe de morale*, gelesen in der Akademie 1770, sucht er darzuthun, dass allein durch die Tugend die Selbstliebe wahrhaft befriedigt werde, und es nur nöthig sei, den Menschen in der Tugend das wahre Gut erkennen zu lassen. Vgl. üb. ihn u. A.: Paul Hecker, d. relig. Entwickl. F.s d. Gr., Augsburg. 1864; H. Merkens, Fr. d. Gr. Philos., Relig. u. Moral, Würzburg 1876; G. Rigollot, *Frédéric II. philosophie*, Paris 1876; Eug. Pelletan, un roi philosophe, le gr. Fr., Paris 1878; Ed. Zeller, *Frdr. d. Gr. als Philos.*, Berl. 1886.

Als Psychologen sind Joh. Christ. Lossius, der in seiner Schrift: *Physische Ursach. des Wahren*, Gotha 1775, die Beziehung der psychischen Prozesse zu den Bewegungen der Hirnfasern zu erforschen strebte, und sein Gegner Joh. Nic. Tetens (1736—1805), der Verfasser der *Philos. Versuche üb. d. menschl. Natur u. ihre Entwickl.*, Lpz. 1776—1777, von Bedeutung. Der Letztere hat das Gefühl (das bei Aristoteles als Uebergang vom Wahrnehmen zum Begehren erscheint) dem Verstand und Willen als ein Grundvermögen coordinirt, dem „Gefühl“ jedoch als der Receptivität ausser Lust und Unlust auch die sinnlichen Empfindungen und das Afficirtsein durch sich selbst zugerechnet, vgl. Fr. Harms, *üb. d. Psychologie v. J. N. Tetens*, Berl. 1887. In seiner Erkenntnislehre erinnert Tetens sehr an Kant, so dass ein Einfluss von dessen „*Dissertation*“ auf ihn wahrscheinlich ist. Durch die Empfindung erhalten wir den Inhalt, durch den spontanen Verstand die Form der Erkenntnis. Die Wahrnehmung giebt uns nur Phänomene, das wahre Wesen der Dinge und der Seele selbst bleibt unbekannt, s. W. Schlegel, *T.s Erkenntnissthe.*, Th. I. I.-D., Halle 1885. Otto Ziegler, *J. N. T. Erkenntnistheorie in Bez. auf Kant*, Lpz. 1888. M. Dessoir, *des N. T.s Stellung in d. Gesch. d. Philos.*, Vierteljahrsschr. f. w. Ph., 16, 1892, S. 355—368. Friedr. Carl Casimir von Creuz (1724—1770) spricht in seinem Versuch *üb. d. Seele, Frankf. und Lpz. 1753*, derselben die punctuelle Einfachheit ab, ohne sie darum jedoch für

zusammengesetzt und theilbar zu erklären, und nimmt in seiner auf Erfahrung sich basirenden Doctrin eine Mittelstellung zwischen Locke und Leibniz ein (s. Abr. Eleutheropulos, Fr. C. C. v. Creuz's Erkenntnisstheorie, Diss., Lpz. 1895). Einer eklektischen Richtung huldigte Joh. Geo. Heincr. Feder (1740 bis 1821), dessen Lehrbücher (Grundriss d. philos. Wiss., Coburg 1767, Institutiones log. et metaph. Fr. 1777 etc.) zu ihrer Zeit sehr verbreitet waren; seine Autobiographie hat sein Sohn, Lpz. 1825, herausgegeben. Dietr. Tiedemann (1748—1803), der lockesche Elemente mit der leibnizischen Doctrin verband, ist nicht nur als Historiker der Philosophie, sondern auch durch seine Untersuchungen zur Psychologie und Erkenntnislehre (Untersuchgn. üb. den Mensch., Lpz. 1777—1798; Theätet od. üb. d. menschl. Wiss., e. Beitr. z. Vernunftkritik, Frankf. a. M., 1794; idealist. Briefe, Marburg 1798; Handb. d. Psychol., hrsg. von Wachler, Lpz. 1804) von Bedeutung.

Hauptsächlich durch seine allgem. Theorie d. schön. Künste, Lpz. 1771 bis 1774, auch 1792—1794 (nebst Zusätz. v. Blankenburg, 1796 bis 1798, und Nachtr. von Dyk und Schütz, Lpz. 1792—1808, s. L. M. Heym, Darstell. und Krit. d. ästhet. Ansichten, J. G. S.s., Diss. Lpz. 1894) hat Joh. Geo. Sulzer (1720—1779) sich verdient gemacht. In Abhandlungen der Berliner Akademie aus den Jahren 1751 und 1752, die später in Sulzers „Vermischten philos. Schriften“, Lpz. 1773—1785, wieder abgedruckt wurden, entwickelt er, dass die dunkeln Vorstellungen der Seele besonders auf ein Empfinden ihres eigenen Zustandes hinauslaufen, und sieht in diesen Empfindungen das zwischen klaren Vorstellungen und Begehungen Vermittelnde (s. ob. Mendelssohn). Gotthilf Sam. Steinbart (1738—1809) schrieb eine Glückseligkeitslehre d. Christenth., Züllichau 1778, 4. Aufl. 1794, und and. populäre Schriften. Joh. Jac. Engel (1741—1802) hat seine philosophischen Ansichten in einer populären Form, besonders in der Sammlung von Aufsätzen: der Philosoph f. d. Welt, Lpz. 1775, 1777, 1800, 2. Aufl. 1801—1802, dargelegt. Karl Phil. Moritz (1757—1793) gab ein Magaz. z. Erfahrungsseelenlehre, 1785 bis 1793, heraus, lieferte eine Selbstcharakteristik in der Schrift: Anton Reiser, Berlin 1785—1790, verfasste eine Abhdlg. üb. d. bildende Nachahm. des Schönen, Braunschw. 1788, und and. psycholog. und ästhet. Schriften, vgl. Sigm. Auerbach, Ueb. d. bildende Nachahmung des Schönen v. K. Ph. M. Heilbronn 1888, M. Dessoir, K. Ph. M. als Aesthetiker, Berl. 1889. Karl Theod. Ant. Maria von Dalberg (1744—1817) hat Betrachtungen üb. d. Universum, Erfurt 1776, 7. Aufl. 1821, Gedank. v. d. Bestimmg. d. moral. Werths, ebd. 1787, und and. philos. Schriften verfasst. Unter Lockes und Rousseaus Einfluss standen die Pädagogen Joh. Bernh. Basedow (1723—1790), Joachim Heincr. Campe (1746—1818) und Andere; auch der Aufklärer Karl Friedr. Bahrdt (1747—1792); über ihn handelt J. Leyser, 2. Aufl., Neustadt a. d. Hardt 1870) hat eine Zeit lang ein Philanthropin geleitet. Die philanthropische Tendenz einer naturgemässen Gestaltung der Erziehung und des Unterrichts wurde durch den Reformator des Volksschulwesens Joh. Heincr. Pestalozzi (1745—1827) auf Grund der Ueberzeugung: „der Organismus der Menschennatur ist in seinem Wesen den nämlichen Gesetzen unterworfen, nach welchen die äussere Natur allgem. ihre organischen Erzeugnisse entfaltet“ in vertiefter und veredelter Form theoretisch und praktisch durchgeführt. Pestalozzi basirt alle Erkenntnis auf Anschauung und will in möglichst lückenlosem Fortschritt unter durchgängiger Auegung der Selbstthätigkeit immer Höheres und Edleres aus dem schon Begründeten hergeleitet sehen. (P.s Werke sind Tüb. und Stuttg. 1819—1826 ersch. und neuerdings h. v. L. W. Seyffarth, Brandenburg 1869 ff.) Mehr der Litteraturgeschichte als der Philosophie gehört Eschenburgs (1743—1820) Entwurf e. Theorie und Litt.

der schön. Wissenschaften, Berl. 1783, 5. Aufl. 1836, und sein Handb. d. class. Litt., 8. Aufl., Berl. 1837, an. Der Physiker Geo. Christoph Lichtenberg (1742—1799; vermischte Schriften, Gött. 1800—1805, auch 1844—1853) hat sich gegen das „infame Zwei“ in der Welt erklärt; „Seele“ und „träge Materie“ seien blosser Abstractionen, wir kennen von der Materie nichts als die Kräfte, mit denen sie eins sei.

Lessings (22. Jan. 1729 bis 15. Febr. 1781) fruchtreiche Gedanken zur Aesthetik, Religionsphilosophie und Philosophie der Geschichte (besonders in der Hamburger Dramaturgie und in der Schrift über die Erziehung des Menschengeschlechts) enthalten Keime, deren Entwicklung zu den wesentlichsten Verdiensten der deutschen Philosophie in der folgenden Periode gehört. Die Frage nach dem Vorzug der Forschungsthätigkeit oder des durch göttliche Gabe gesicherten Besitzes der Wahrheit hat Lessing im entgegengesetzten Sinne wie Augustin (siehe Grdr. II, § 16, 7. Aufl., S. 105) zu Gunsten der Forschung entschieden. L.s philosophische Anschauungen sind zumeist aus der leibnizischen Doctrin erwachsen. Zu dem „Spinozismus“ hat sich L. 1780 gegen Jacobi wohl nur hinsichtlich bestimmter theologischer Sätze und schwerlich hinsichtlich der gesammten Doctrin von Gott, Welt und Mensch bekannt. Eine Wahl zwischen möglichen Welten im leibnizischen Sinne nimmt L. nicht an, sondern erklärt Gottes Vorstellen, Wollen und Schaffen für identisch. Nach Jacobi's Mittheilung war ihm Ausdehnung, Bewegung, Gedanke in einer höheren Kraft gegründet, die noch lange nicht damit erschöpft ist, und für die es eine Art des Genusses giebt, die nicht allein alle Begriffe übersteigt, sondern völlig ausser dem Begriffe liegt. Auf diese „höhere Kraft“ scheint das *ἔν*, auf das in ihr Ge gründete das *νά* in L.s „*ἔν καὶ νά*“ gedeutet werden zu müssen; L. behauptet nicht Identität, wohl aber die nothwendige Zusammengehörigkeit Gottes und der Welt. Auch in der speculativen Umdeutung der Dreieinigkeitslehre konnte sich L. zum Theil an Spinoza, wie andertheils an Augustin und Leibniz anschliessen. L. betrachtet die biblischen Schriften als die Elementarbücher in der Erziehung des Menschengeschlechts oder doch eines Theiles desselben, den Gott in Einen Erziehungsplan habe fassen wollen. Lessing nimmt drei Stufen an, welche sich voneinander wesentlich durch die Motive unterscheiden, auf denen die Handlungen beruhen. Die erste ist die des Kindes, welches den unmittelbaren Genuss sucht, die andere die des Knaben und Jünglings, welcher durch die Vorstellung zukünftiger Güter, der Ehre und des Wohlstandes geleitet wird, die dritte Stufe ist die des Mannes, der auch dann, wenn diese Ansichten der Ehre und des Wohlstandes wegfallen, seine Pflicht zu thun vermögend ist. (Mit dieser letzteren Aeusserung L.s verwandt ist einerseits der platonische Satz, dass die Gerechtigkeit und jegliche Tugend nicht um eines Lohnes willen, sondern an sich erstrebenswerth sei, andererseits Kants kategorischer Imperativ, wogegen unter den frühesten christlichen Kirchenlehrern mehrere, z. B. Lactantius, das Gegentheil behaupten.) Diese Stufen sind ebenso von dem Menschengeschlecht in der Folge der Generationen wie von dem einzelnen Menschen zu durchlaufen (welchen Ibsen's Satz Mendelssohn bestritt). Für die erste Stufe ist in dem göttlichen Erziehungsplane des Menschengeschlechts das alte Testament, für die zweite das neue, welches zumeist auf jenseitigen Lohn hinweist, bestimmt; gewiss aber wird kommen die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des Neuen Bundes versprochen wird. In den Elementarbüchern werden Wahrheiten „vorgespiegelt“ (wie in Spiegelbildern uns vorgestellt), die wir als Offenbarungen so lange anstaunen sollen, bis die Vernunft sie aus ihren

andern ausgemachten Wahrheiten herleiten und mit ihnen verbinden lerne. Die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings erforderlich, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll.

Die Lehre von der Dreieinigkeit deutet L. darauf, „dass Gott in dem Verstande, in welchem endliche Dinge eins sind, unmöglich eins sein könne“. Gott muss eine vollständige Vorstellung von sich haben, d. h. eine Vorstellung, in der sich Alles befindet, was in ihm selbst ist, also auch Gottes nöthwendige Wirklichkeit, die also ein Bild ist, welches die gleiche Wirklichkeit hat, wie Gott selbst, welches also eine Verdoppelung des göttlichen Selbst ist, die als drittes Moment den Zusammenschluss zur Einheit fordert (wogegen Kant derartigen Constructionen durch seinen Criticismus den Boden entzieht). Die Lehre von der Erbsünde versteht L. in dem Sinne, „dass der Mensch auf der ersten und niedrigsten Stufe seiner Menschheit schlechterdings so Herr seiner Handlungen nicht sei, dass er moralischen Gesetzen folgen könne“. Der Lehre von der Genußthung des Sohnes legt er den Sinn unter, „dass Gott ungeachtet jener ursprünglichen Unvermögenheit des Menschen ihm dennoch moralische Gesetze lieber geben und ihm alle Uebertretungen in Rücksicht auf seinen Sohn, d. h. in Rücksicht auf den selbständigen Umfang aller seiner Vollkommenheiten, gegen den und in dem jede Unvollkommenheit des Einzelnen verschwindet, lieber habe verzeihen wollen, als dass er sie ihm nicht geben und ihn von aller moralischen Glückseligkeit habe ausschliessen wollen, die sich ohne moralische Gesetze nicht denken lässt“. (Kants Deutung der beiden letzterwähnten Dogmen in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ steht der lessingschen sehr nahe.) Der historischen Frage, wer die Person Christi gewesen sei, legt L. nur eine sehr untergeordnete Bedeutung bei (worn Kant und Schelling, dieser wenigstens in seiner früheren Zeit, mit ihm übereinkommen, wogegen Schleiermacher zum Theil schon in den Reden über die Religion, und viel mehr noch in seiner späteren Zeit gerade an die Person Christi sein religiöses Leben knüpft). Den Gedanken, dass eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelange, auch jeder einzelne Mensch durchlaufen müsse, stellt L. nicht in der Einschränkung auf, der einzelne Mensch müsse bis zu der Stufe hin, die er überhaupt erreicht, die nämlichen Stadien durchlaufen, wie bis zu der gleichen Stufe hin das Geschlecht, sondern er schreibt jenem Gedanken eine uneingeschränkte Gältigkeit zu und vindicirt demnach jedem einzelnen Menschen das Durchlaufen der Stufen, die er während eines Lebens nicht erreicht, in immer wieder erneutem Dasein vermöge eines öfteren Vorhandenseins auf dieser Welt, welche letztere Annahme, da sie die Möglichkeit eines mindestens zeitweiligen Vergessens der früheren Zustände involvirt und hierdurch wenigstens die bewusste Identität der Person in den Hintergrund treten lässt, der Annahme eines Fortlebens des Geistes in der Gattung vermittelt des geschichtlichen Zusammenhangs, Christi in den Christen, der Geister der Vorzeit in uns, zu welcher später, als der im 18. Jahrhundert herrschende Individualismus mehr und mehr universalistisch-pantheistischen Ansichten zu weichen begann, Schleiermacher mindestens zeitweilig entschieden hinneigte, bereits nahe kommt.

§ 22. Die französische Philosophie im achtzehnten Jahrhundert ist vorwiegend Opposition gegen die geltenden Dogmen und bestehenden Zustände in Kirche und Staat und Begründung einer neuen theoretischen und praktischen Weltansicht auf naturalistischen Principien. Nachdem diese Richtung hauptsächlich durch

den Skepticismus Bayles angebahnt worden war, fand Voltaire, der in dem Positiven seiner Weltanschauung wesentlich auf Newtons Naturlehre und Lockes Erkenntnisslehre fusst, besonders mit seiner Polemik gegen den herrschenden kirchlichen Glauben Eingang bei den Gebildeten seiner Nation und grossentheils auch ausserhalb Frankreichs. Schon vor ihm hat Manpertuis die newtonsche Kosmologie gegen die cartesianische siegreich vertreten, Montesquieu aber für die Ideen des Liberalismus die Ueberzeugung der Gebildeten gewonnen. Rousseau, der gegenüber einer entarteten Cultur auf die Natur zurückwies, predigte unter Abweisung des Positiven, historisch Gegebenen eine auf die Ideen: Gott, Tugend und Unsterblichkeit begründete Naturreligion, forderte eine naturgemässe Erziehung und eine demokratische Staatsform, welche die natürliche Freiheit eines Jeden nur insoweit einschränke, als derselbe vertragsmässig diese Einschränkung ohne Preisgebung der unveränßerlichen Menschenrechte zugestehen könne. Um die Aesthetik hat Batteux, der in der Nachahmung der schönen Natur das Wesen der Kunst fand, sich verdient gemacht.

Den Sensualismus hat im Anschluss an Locke, aber über diesen hinausgehend, Condillac (1715—1780) ausgebildet, der alle psychischen Functionen als ungebildete Sinneswahrnehmungen auffasst und demgemäss auch die innere Wahrnehmung aus der äussern oder sinnlichen Wahrnehmung entspringen lässt. Auf das Princip des eigenen Interesses hat mittelst des Satzes, dass dieses nur in Uebereinstimmung mit dem Gemeinwohl seine ungetrübte und volle Befriedigung zu finden vermöge, Helvetius die Moral zu gründen versucht. Diderot, der im Verein mit d'Alembert die Herausgabe der das Ganze der Wissenschaften umfassenden Encyclopädie besorgte, ging allmählich vom Deismus zum Pantheismus fort. Durch die Annahme einer natürlichen Gradation der Wesen, eines stufenweisen Fortgangs der Naturgebilde bis zum Menschen hinauf, ist Robinet ein Vorläufer Schellings geworden. Unbeschadet des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit setzt Bonnet die Seele zu den materiellen Bedingungen ihres Daseins in die engste Beziehung. Den reinen Materialismus hat der Arzt Lamettrie hauptsächlich als psychologische Doctrin, der Baron von Holbach aber in dem *Système de la nature* (1770) als eine allumfassende, der Theologie entgegengesetzte Weltansicht dargestellt.

Ueber die Philosophie der Franzosen im achtzehnten Jahrhundert ist das Hauptwerk: Ph. Damiron, *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII^e siècle*, tom. I—II, Paris 1858, tome III avec une introduction de M. C. Gourand, Paris 1864. Ferner: Brunel, *les philosophes de l'académie française au XVIII^e siècle*, Par. 1884. Vgl. Lermiuier, *de l'influence de la philos. du XVIII^e siècle sur la législation et la sociabilité du XIX^e*, Par. 1833; Lanfrey, *l'église et les*

philosophes au XVIII^e siècle, 2. éd. Par. 1857; ferner die betreffenden Abschnitte in den umfassenderen Werken über die Geschichte der Philosophie und in historischen und litteraturhistorischen Schriften, insbesondere bei Nisard, Hist. de la litt. fr., Paris 1848—1849, Ch. Bartholmèss, Hist. philos. de l'acad. de Prusse depuis Leibn., Paris 1850—1851, und Hist. crit. des doctrines religieuses de la philos. moderne, Strassb. 1855, A. Sayous, le dix-huitième siècle à l'étranger, hist. de la litt. franc., dans les divers pays de l'Europe depuis la mort de Louis XIV jusqu'à la révolut. franc., 2 tom., Par. 1861, A. Franck, la philos. mystique en France au XVIII^e siècle, Par. 1868, Ferraz, Histoire de la philos. pendant la révolution française, Par. 1890, Joyau, la philos. en France pendant la révolution, Par. 1893, ferner in Schlossers Gesch. d. 18. Jahrh., im II. Theil (der auf die franz. Litt. geht) von Herm. Heitners Litteraturgesch. d. 18. Jahrh., und bei F. Alb. Lange, Gesch. des Materialism., Iserlohn 1866 u. 5.

Voltaires Werke sind bereits 1768 zu Genf, dann zu Kehl und Basel 1773, zu Kehl 1785—1789 (nebst e. Biogr. Voltaire von Condorcet), zu Paris 1829—1834 u. ö. erschienen. Ueber V. handeln ausser Condorcet (dess. Lebensbeschr. auch sep. Par. 1820 ersch. ist) E. Bersot, la philos. de V., Paris 1848. L. J. Bungener, V. et son temps, 2 Bde., Par. 1850, 2. éd. 1851. J. B. Meyer, V. u. Rousseau in ihrer socialen Bedeut., Berl. 1856. J. Janin, le roi Voltaire, 3. éd. Par. 1861. A. Pierson, V. et ses maîtres, épisode de l'hist. des humanités en France, Par. 1866. Emil du Bois-Reymond, V. in s. Bez. z. Naturwissensch., Berl. 1868. E. Reuschle, Parallelen aus dem 18. u. 19. Jahrh. (Kant u. Voltaire, Lessing u. D. F. Strauss), in d. dtsh. Vierteljahrsschrift, 1868. D. F. Strauss, Voltaire, sechs Vortr., Lpz. 1870, 3. A. 1872. Courtaut, défense de V. contre ses amis et contre ses ennemis, Par. 1872. John Morley, Volt., Lond. 1872, 2. éd. 1873. Gust. Deanoïsterrestres, V. et la société au XVIII^e siècle, V. a. Cirey, 2. éd., Paris 1872, V. à la cour, 2. éd. 1872, V. et Frédéric, 2. éd. 1872, V. aux Délices, 1873. Em. Saigey, la physique de V., Par. 1873. Henri Beaune, V. au collège, sa famille, ses études, ses premiers amis; lettres et documents inédits, Par. 1873. K. Rosenkranz in dem von Rud. Goltscball hrsg. Neuen Plutarch, I, Lpz. 1874, S. 285 bis 373. Rich. Mayr, Voltaire-Studien, in: Sitzungsber. d. Ak. d. W., hist. phil. Kl., Bd. 95, S. 5—122, Wien 1880. Joh. Ge. Hagmann, üb. V.s. „Essai sur les Moeurs“, leipz. I.-D., 1883. G. Mangras, Querelles de philosophes: Voltaire et J. J. Rousseau, Par. 1886, übers. v. O. Schmidt, Wien 1895.

Ueber Maupertuis s. du Bois-Reymond, Sitzungsber. d. Berl. Ak., 1892. Ueber Montesquieu handelt Bersot, Par. 1852, ferner E. Buss, Montesquieu u. Cartesius, in den philos. Monatsheften IV, 1869, S. 1—38. Ferd. Échard, la monarchie de Montesquieu et la républ. de Jean Jacques, Par. 1872. S. auch Eug. Guglia, d. „Geist der Gesetze“ in Deutschland, in: Allgem. Zeit., Beilage, 1889, No. 29, 30, 31. Th. Pietzsch, Ueb. d. Verh. d. polit. Theorie Lockes zu M s L. v. d. Theilung. d. Gewalten, Diss., Berl. 1888. A. Sorel, M., Par. 1888.

Rousseaus Hauptschriften sind: Discours sur les sciences et les arts (veranlasst durch die 1749 von der Akad. zu Dijon gestellte Preisfrage: si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs). Discours sur l'orig. et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 1753 n. ö. Du contrat social ou principes du droit politique, Amst. 1762. Emile ou sur l'éducation, 1762. Die Oeuvres sind Par. 1764 u. ö. erschienen, insbesondere auch, herausg. von Musset-Pathay, Par. 1818—1820, in 22 Bänden, hrsg. v. A. de Latour, Paris 1868; früher Unedirtes hat Streckeisen-Moulton, Par. 1861 u. 1865 veröffentlicht. Biographien zur Ergänzung der eckeltirenden Confessions haben Aug. Hennings, Berlin 1797, Musset-Pathay, Par. 1821, Morin, Par. 1841, E. Guion, R. et le XVIII^e siècle, Strassb. 1860, F. Broeckerhoff, R., sein Leben u. seine Werke, Leipz. 1863—1874 geliefert. Vgl. Rousseausche Studien, von Emil Feuerlein, in der Zeitschr. „der Gedanke“, 1861 ff. A. de Lamartine, Rousseau, son faux contrat social, et le vrai contrat social, Poissy 1866. K. Schneider, R. und Pestalozzi, der Idealismus auf deutschem und französischem Boden, 2 Vorträge, Bromberg 1866, 2. Anfl., 1873. Alb. Christensen, Studien über J. J. R., Pr., Flensburg 1869. Ferd. Werry, J. J. R., s. Einfl. auf die höh. Schulen Deutschlands, Realsch.-Pr., Mühl. a. d. Ruhr 1869. Theod. Vogt, R.s Leben, aus den Sitzungsber. d. kais. Akad., Wien 1870. L. Moreau, J. J. R. et le siècle philosophique, Par. 1870. John Morley, Rousseau, 2 vols., London 1873. Ch. Borgeaud, J. J. R.s Religionsphilosophie, Lpz. 1883. H. G. Graham, Rousseau, Lond. 1883. R. Mahrenholz, J. J. R. Leben, Geistesentwickl. u. Hauptwerke, Lpz. 1889. P. J. Möbius, J. J. R.s Krankheitsgesch., Lpz. 1889. Rich. Fester, R. u. d. deutsche Geschichtsphilos., Stuttg. 1890. Alfr.

Spitzner, *Natur u. Naturgemässheit* b. J. J. R., Lpz. 1892. Edw. Caird, R., in *Essays on lit. and philos.*, Glasgow 1892.

Lamettres *Oeuvres philosophiques* sind erschienen London (Berl.) 1751, 2 vols. 4. *Histoire naturelle de l'âme*, à la Haye 1745; *L'homme machine*, Leyden 1748 u. öfter, ins Deutsche übers. v. Ad. Ritter, in d. *Philos. Biblioth.*, Lpz. 1875; *L'homme plante*, Potsdam 1748; *l'art de jouir ou l'école de la volupté*, Potsd. 1751; *Vénus métaphysique ou essai sur l'origine de l'âme humaine*, ib. 1751.

Ueber Lamettrie handelt Nérée Quépat, *la phil. matérialiste au XVIII^e siècle. Essay sur La Mettrie, sa vie et ses oeuvres*, Par. 1873. Du Bois-Reymond, L. M., Rede in d. öffentl. Sitzung der Akad. d. Wissensch., Berl. 1875, wieder abgedr. in: *Reden*, Bd. 1. Den Versuch, Lamettrie gerechter, als es gewöhnlich geschieht, zu würdigen, macht Lunge in seiner *Gesch. des Materialismus*, der zugleich die beste Darstellung von Lamettres' Doctrin giebt.

Oeuvres complètes de Condillac, Paris 1798, 23 vols., spätere Editionen in 31 Bdn. 1803, in 15 Bdn. 1822. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Amst. 1746; *Traité des systèmes*, ib. 1749; *Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté*, ib. 1749; *Traité des sensations*, Paris et Londres 1754, übers. ins Deutsche u. mit Erläuterungen versehen von Eduard Johnson, in d. *Philos. Biblioth.* Berl. 1870; *Traité des animaux*, Amst. 1755; *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme*, 13 voll., Parme 1769—1773 (darin u. A.: *Art de penser, Histoire générale des hommes et des empires*); *Logique* Par. 1781.

Ueber Condillac handeln u. A.: F. Réthoré, *C. ou l'empirisme et le rationalisme*, Par. 1864. L. Robert, *les théories logiques de Condillac*, Paris 1869. F. Picavet, *Traité des sensations de C. Première partie*, publ. d'après l'édition de 1799, augmenté de l'extrait raisonné des variantes de l'édition de 1754, de notes historiques et explications, d'une introduction de l'éclaircissement, Par. 1885. Konr. Burger, *Ein Beitrag zur Beurtheil. C.s*, Pr. von Eisenberg, Altenb. 1885. L. Dewaule, *Condillac et la psychologie anglaise contemporaine*, Par. 1892, eingehendes Werk, dem es gegliedert ist, einzelne Beziehungen zwischen Condillac einerseits u. St. Mill, Alex. Bain, Herb. Spencer andererseits aufzuweisen. Ueber Bonnet handelt Albert Lemoine, Charles B. de Genève, *philosophe et naturaliste*, Paris 1850. Caramon, duc de, Ch. Bon., *philosophe et natur.*, sa vie et ses oeuvres, Par. 1859.

Ueber Helvetius handelt A. Piazza, *la idee filosofica e pedagogica di C.* Adr. H., Milano 1889. H. Rose, d. *Verh. des H. zu La Rochefoucauld*, Pr., Lahr 1891.

Von den Schriften d'Alemberts sind hier zu erwähnen: *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, Par. 1752 u. 1770, 5 Bde., *Elements de philosophie*, Par. 1759. Gesammelt sind seine vermischten Schriften: *Oeuvres philosophiques, historiques et littéraires*, von Bastien, Par. 1805, 18 Bde., von Didot, ebd. 1821, 16 Th. in 5 Bdn., von Condorcet, e. Auswahl, *Sa vie, ses oeuvres, sa philosophie*, neue Ausg., Par. 1852. *Oeuvres et correspondances inédites, publiées av. introduction par M. Ch. Henry*, Par. 1887. Ueber d'Alembert handeln J. Bertrand in der *Revue des deux mondes* 1865, Bd. 59, S. 984—1006. Lord Brougham, *lives of philosophers of the time of George III.* (Works, Vol. I, S. 383—467). M. Förster, *Beiträge zur Kenntniss des Char.s u. d. Philosophie d'Alemberts*, Diss., Jena 1892. — Diderots philos. Werke sind in 6 Bdn., Amst. 1772, die sämtl. Werke besond., Paris 1798 (durch Naigeon) und Par. 1821 ersch., wozu die *Correspondance philos. et critique de Grimm et Diderot*, Par. 1829, und die unten erwähnten *Mémoires* Ergänzungen liefern. *Oeuvres complètes*, Par. 1875 ff. Umfassende Werke über Diderot sind: K. Rosenkranz, *Diderots Leb. u. Werke*, Lpz. 1866, u. J. Morley, *Diderot and the Encyclopaedists*, 2 vols., London 1878, new ed. 1886. C. Avezac-Lavigne, *D. et la société du baron d'Holbach*, Paris 1878. Edm. Scherer, *ib. Diderot*, 1880. Eine Rede üb. D. von du Bois-Reymond in dessen *Reden*, Bd. I. L. Ducros, D., Par. 1894. J. Reinach, D., Par. 1894. Vgl. auch den Artikel von Rosenkranz über Diderots Dialog: Rameaus Neffe, in d. *Ztschr.: der Gedanke*, Bd. V, 1864, S. 1—25. Vgl. übrigen's Dr. Antoine v. B. v. H., *Principaux écrits relatifs à la personne et aux oeuvres, au temps et à l'influence de Denis Diderot*, ou *Essai d'une bibliographie de Diderot*, Amsterd. 1885 (?). — Ueber Condorcet handelt John Morley in: the *Fortnightly Review* 1870, XIII, S. 16—40, 129—151. — Ueber Robinet handelt (ausser Daniron a. a. O.) Rosenkranz in: *der Gedanke*, Bd. I, 1861, S. 126 ff.

Holbach soll anonym ausser dem *Système de la nature* eine Reihe von Schriften verfasst haben, die sich gegen supranaturalistische Doctrinen richten, insbesondere *Lettres à Eugénie ou préservatif contre les préjugés* 1768. *Examen crit. sur la vie et les ouvrages de St. Paul*, 1770. *Le bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, 1772. *La politique naturelle ou discours sur les vrais principes du gouvernement*, 1773. *Système social*, 1773. *Eléments de la morale universelle*, 1776. *L'éthique ou le gouvernement fondé sur la morale universelle*, 1776. Einige öfters Holbach zugeschriebene, direct gegen die christliche Theologie gerichtete Schriften haben andere Verfasser, wie *Damilaville* und *Naigeon*.

Unter den französischen Schriftstellern des achtzehnten Jahrhunderts, welche philosophische Probleme berühren, haben die meisten, z. B. *Roussenu*, weit mehr um die allgemeine Bildung und um die Umgestaltung der kirchlichen, politischen und socialen Verhältnisse, als um die Philosophie als Wissenschaft sich Verdienste erworben. Eine eingehendere Darstellung des Kampfes gegen den Despotismus in Staat und Kirche gehört mehr in die politische Geschichte und in die Geschichte der Litteratur und Cultur, als in die Geschichte der Philosophie. Dagegen hat die Ausbildung des Sensualismus und des Materialismus philosophisches Interesse.

Nachdem *Fontenelle* (1657—1757) in seinen 1686 erschienenen *Entretiens sur la pluralité des mondes* die astronomische Doctrin des Copernicus und des Cartesius popularisirt hatte, ward für die newtonsche Lehre das Gleiche besonders durch *Voltaire* (21. Nov. 1694 bis 30. Mai 1778) geleistet, der vielleicht zumeist durch die moderne Astronomie und überhaupt durch die mathematische Erkenntniss des Naturmechanismus zur Ueberzeugung von der Unhaltbarkeit der kirchlichen Dogmatik geführt wurde und sich deren Sturz zur Lebensaufgabe setzte. Die streng wissenschaftliche Widerlegung der cartesianischen und Begründung der newtonschen Doctrin hat in Frankreich vor Allen *Pierre Moreau de Manpertsuis* (1698—1759, seit 1746 Präsident der berliner Akademie der Wissenschaften) geleistet, der 1732 der pariser Akademie seine Denkschriften: *Sur les lois de l'attraction* und *Discours sur la figure des astres* einreichte und bei der zum Behuf der Lösung der Streitfrage über die Figur der Erde 1736 unternommenen Gradmessung die Expedition nach Lappland leitete, wobei ihm namentlich *Clairaut* zur Seite stand; später hat *Manpertsuis* einen *Essai de philos. morale*, 1749, und ein *Syst. de la nature*, 1751, *Essai de cosmol.*, Dresden 1752, verfasst.

Die Beziehungen der astronomischen Theorie aber zu der gesammten Weltanschauung hat vornehmlich *Voltaire* den Gebildeten zum Bewusstsein zu bringen gesucht. In den Jahren 1726—1729 hielt sich *Voltaire* in London auf (wo er seinen Namen *Aronet* in *Voltaire*, ein Anagramm von *Aronet l. j.*, d. h. *Arouet le jeune*, umänderte). Die mathematische Physik und Astronomie erfreute sich damals des lebendigen Interesses der Gebildeten. In einem 1728 geschrieb. Briefe sagt V.: „Wenn ein Franzose in London ankommt, so findet er einen sehr grossen Unterschied in der Philosophie sowohl, als in den meisten andern Dingen. In Paris verliess er die Welt ganz voll von Materie; hier findet er völlig leere Räume. In Paris sieht man das Universum mit lauter ätherischen Wirbeln besetzt, während hier in demselben Raum die unsichtbaren Kräfte der Gravitation ihr Spiel treiben. In Paris malt man uns die Erde länglich wie ein Ei, und in London ist sie abgeplattet wie eine Melone. In Paris macht der Druck des Mondes die Ebbe und Fluth; in England gravitirt vielmehr das Meer gegen den Mond, so dass, wenn die Pariser von dem Monde eben Hochwasser verlangen, die Herren in London zu derselben Zeit Ebbe haben wollen.“ Die *Lettres sur les Anglais*, 1728 verfasst, wurden zuerst in London veröffentlicht; in Frankreich erschienen dieselben 1734. Im Jahre 1738 veröffentlichte *Voltaire* zu Amsterdam die *Eléments de la philos.*

de Newton, mis à la portée de tout le monde, die in Frankreich erst 1741 erschienen, weil anfangs der cartesianisch gesinnte Censor d'Agnessau der, wie er meinte, unpatriotischen und unvernünftigen Schrift die Druckerlaubnis versagte; daran schloss sich die Schrift: *La métaph. de Newton ou parallele des sentiments de Newton et de Leibniz*, Amst. 1740. Aber nicht bloss die Naturlehre, sondern auch die politischen Einrichtungen der Engländer zogen Voltaire an; schon vorher kirchlichen und bürgerlichem Despotismus feind, bildete er besonders durch den Aufenthalt in England seine politischen Anschauungen bestimmter aus. Er sagt: la liberté consiste à ne dépendre que des lois. Gleichheit ist nicht schlechthin, sondern nur als Gleichheit vor dem Gesetz möglich. In die Geschichtschreibung hat V. die durchgängige Mitberücksichtigung der Sitten und Bildung der Völker eingeführt. In der Erkenntnislehre, Psychologie, Ethik und Theologie schloss sich Voltaire zumeist an Locke an, dessen Lehre von der Seele sich zu der des Descartes und des Malebranche verhalte wie die Geschichte zum Roman. Voltaire nennt Locke einen bescheidenen Mann von mässigem, aber solidem Besitz; er sagt (in der 1767 geschrieb. Abhdlg.: *Le philosophe ignorant*): „après tant de courses malheureuses, fatigué, harassé, honteux d'avoir cherché de vérités et trouvé tant de chimères, je suis revenu à Locke comme l'enfant prodigue qui retourne chez son père, je me suis rejeté entre les bras d'un homme modeste qui ne feint jamais de savoir ce qu'il ne sait pas, qui, à la vérité, ne possède pas de richesses immenses, mais dont les fonds sont bien assurés et qui jouit du bien le plus solide sans aucune ostentation.“ Voltaire betont stärker als Locke die Möglichkeit der Annahme, dass die Materie denken könne. Er kann sich nicht überzeugen, dass eine unräumliche Substanz wie ein kleiner Gott inmitten des Gehirns wohne, und ist geneigt, die substantielle Seele für eine „abstraction réalisée“ zu halten, gleich der antiken Göttin Memoria oder gleich einer etwaigen Personification der blutbildenden Kraft. Alle unsere Vorstellungen stammen aus den Sinnen. Voltaire sagt (*Lettre XIII sur les Anglais*): „Personne ne me fera jamais croire que je pense toujours, et je ne suis pas plus disposé que Locke à imaginer que, quelques semaines après ma conception, j'étais une âme fort savante, sachant alors mille choses que j'ai oubliées en naissant et ayant fort inutilement possédé dans l'utérus des connaissances qui m'ont échappé dès que j'ai pu en avoir besoin et que je n'ai jamais bien pu reprendre depuis.“ Doch erkennt Voltaire an, dass gewisse Ideen, insbesondere die moralischen, obschon sie nicht angeboren sind, mit Nothwendigkeit aus der menschlichen Natur herfliessen und nicht bloss conventionelle Geltung haben. Das Dasein Gottes hält V. mit Locke für beweisbar (durch das kosmologische und besonders durch das teleologische Argument); zugleich aber findet er in dem Glauben an einen belohnenden und rächenden Gott eine nothwendige Stütze der moralischen Ordnung; er sagt in diesem Sinne: „si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer, mais toute la nature nous crie qu'il existe.“ Die leibnizische Lehre, dass die bestehende Welt die beste unter allen möglichen Welten sei, persifflirt V. in der 1757 nach dem Erdbeben von Lissabon erschienenen Schrift: *Candide ou sur l'Optimisme*, obschon er früher selbst der optimistischen Ansicht sich zugewandt hatte. Der Philosoph Pangloss in *Candide* ist eine Caricatur von Leibniz. V. hält das Problem, wie das Uebel in der Welt mit Gottes Güte, Weisheit und Macht zu vereinigen sei, für unlösbar, hofft auf den Fortschritt zum Besseren und fordert, dass wir vielmehr im Handeln, als in undurchführbarer Speculation unsere Befriedigung suchen; er will im Collisionsfalle lieber Gottes Macht als Gottes Güte beschränkt denken. V. hat in seiner früheren Zeit die Willensfreiheit im Sinne des Indeterminismus behauptet, später jedoch die Gründe für den Determinismus als unabweisbar anerkannt. Die An-

nahme der Unsterblichkeit gilt ihm aus praktischen Rücksichten für unentbehrlich. Der *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* erschien zuerst unter diesem Titel 1765 und besteht aus zwei schon früher veröffentlichten Schriften: *Philosophie de l'histoire* — dieser Terminus rührt von Voltaire her — und *Histoire universelle*. Es finden sich in dem *Essai* viele Gedanken, darunter auch neue, über die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft: der Mensch ist das Erzeugniß des Erdballs. Die im Menschen schlummernden Anlagen zur Cultur sind durch Noth und Mangel geweckt. Die menschliche Gesellschaft besteht, solange Menschen existiren. Die Vernunft zeigte sich bei dem Menschen zuerst in den Tugenden der Gerechtigkeit und des Mitleids. In Bewegung wird die menschliche Gesellschaft durch Natur und Gewohnheiten, die sich ändern, gehalten. Da nun diese miteinander im Kampfe stehen, so ist eine Ab- und Zunahme der Cultur zu erblicken, nur ein relativer Fortschritt in der Geschichte der Menschheit.

Charles de Sécondat, baron de la Brède et de Montesquien, geb. 18. Jan. 1689 zu Brède, gest. 20. Febr. 1755 zu Paris, hat bereits in den *Lettres persanes*, Paris 1721, den Absolutismus in Staat und Kirche bekämpft, dann in den *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Paris 1734, gezeigt, dass nicht sowohl der Zufall einzelner Siege oder Niederlagen, als vielmehr die Macht der Gesinnung, die Liebe zur Freiheit, zur Arbeit und zum Vaterland das Geschick der Staaten und Völker bedinge, endlich in seinem Hauptwerke, dem *Esprit des lois*, Genf 1748 u. ö., die Grundlagen, Bedingungen und Bürgschaften der politischen Freiheit untersucht. In der ersten Schrift, vor seinem Aufenthalt in England (1728—1729), erscheint ihm die Staatsform der Schweiz und der Niederlande, in den späteren Schriften aber, besonders im *Esprit des lois*, die englische Verfassung als die vorzüglichste unter den bestehenden. Montesquieu hat in dem *Esprit des lois* aus der concreten Form des englischen Staates den abstracten Schematismus der constitutionellen Monarchie entnommen und sich dadurch um die Theorie und Praxis des modernen Staates einerseits ein grosses und unbestreitbares Verdienst erworben, andererseits aber auch, obschon er principiell die Verschiedenheit der Verfassungen nach der Verschiedenheit des Geistes der Nationen fordert (*„le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi“*), doch thatsächlich dazu Anlass gegeben, Einrichtungen, die nur unter bestimmten Voraussetzungen zweckmässig sind (wie die völlige Trennung der gesetzgebenden, vollziehenden und richterlichen Gewalt, die Sonderung der aristokratischen und demokratischen Elemente in ein Ober- und Unterhaus, die sich gegenseitig durch ihr Veto binden sollen, freilich auch leicht lählen können), als allgemein gültige Normen eines geordneten und freien Staatslebens anzusehen und auf Verhältnisse zu übertragen, unter welchen sie nur zu unheilbaren Conflicten, zu unheilvoller Verwechslung juridischer Fiktionen mit Thatsachen, zur Stockung der Gesetzgebung, zur Lockerung der Rechtssicherheit und zur Gefährdung der Existenz des Staates selbst zu führen vermochten.

Den Ursprung der Kunst sucht Jean Baptiste Dubos (geb. 1660 zu Beauvais, gest. zu Paris 1742) in seinen *Réflexions critiques sur la poésie, la peinture et la musique*, Par. 1719 u. ö., in dem Bedürfniss einer solchen Anregung der Affecte, welche von den Inconvenienzen, die sich im wirklichen Leben daran knüpfen, getrennt sei. *„L'art ne pourrait-il pas trouver le moyen de séparer les mauvaises suites de la plupart des passions d'avec ce qu'elles ont d'agréable? la poésie et la peinture en sont venues à bout.“* Dass die Aufgabe der Kunst in einer Erhebung über die gemeine Wirklichkeit durch Nachahmung der schönen Natur

liege, lehrt Charles Batteux (1713—1780; *les beaux arts réduits à un même principe*, Par. 1746), ohne jedoch den Begriff des Schönen genügend zu bestimmen.

Jean Jacques Rousseau (geb. zu Genf 1712, gest. 1778 zu Ermenonville) sucht den Uebeln einer entarteten Cultur, die er tief empfindet, aber nicht durch positiven Fortschritt zu überwinden weiss, durch Rückgang auf einen erträumten Naturzustand zu entgehen. Gegenüber der Bildung und der Erkenntnis legte er auf das Gefühl als das Elementare im Menschen den Hauptnachdruck. Für geschichtliche Entwicklung hat unter den Koryphäen der Aufklärung im achtzehnten Jahrhundert Rousseau am wenigsten Verständniss. Rousseaus politisches Ideal ist die Freiheit und Gleichheit der reinen Demokratie. Der Vernunftglaube an Gott, Tugend und Unsterblichkeit ist ihm um so mehr Gemüthsbedürfniss, je weniger die sittlichen Ideen seinen Willen beherrschen; er bezeugt diesen Glauben am eifrigsten nach dem ersten Hervortreten des Materialismus und Pantheismus Diderots und anderer Encyclopädisten, wogegen Holbachs atheistisches Natursystem erst nach Rousseaus Schriften und im Gegensatz zu denselben erschienen ist. Rousseau war eine eitle und calumniatorische Natur; er hat seine moralische Misère rhetorisch herauszuputzen und die Personen, welche mit ihm in nähere Berührung kamen, in übeln Ruf zu bringen gewusst. Wie für die Gestaltung der constitutionellen Monarchie Montesquiens Staatsideal, so ist in der Revolutionszeit für Robespierres Tendenzen Rousseaus Doctrin maassgebend gewesen.

Julien Offroy de la Mettrie (Lametrie), geb. 1709 in St. Mulo, zu Paris von Jansenisten gebildet, dann (seit 1733) unter Boerhave (1668—1738), der als Philosoph der Ansicht des Spinoza sich zuneigte, Medicin studierend, gelangte durch Beobachtungen, die er, von einem hitzigen Fieber befallen, über den Einfluss der Blutwallungen auf das Denken an sich selbst anstellte, zu der Ueberzeugung, dass die psychischen Functionen aus der Organisation des Körpers zu erklären seien, und äusserte dieselbe in der *Histoire naturelle de l'âme*, einer Schrift, die auf Befehl des Parlaments vom Scharfrichter verbrannt wurde, und infolge deren Lametrie selbst seine Stelle als Militärarzt verlor. Er sprach in ihr weiter die Ansicht aus, dass alles Denken und Wollen aus den Empfindungen stamme, und der Unterricht dasselbe entwickle. Keine Sinneseindrücke, keine Ideen, wenig Erziehung oder wenig Unterricht, wenig Ideen. Ein ausserhalb des menschlichen Verkehrs aufgewachsener Mensch, sagt Lametrie im Anschluss an Arnobius (s. Grd. II, § 14), würde geistig leer sein. Die „Seele“ wächst mit dem Leibe und nimmt mit ihm ab: „ergo participem leti quoque convenit esse.“ Von diesem Standpunkte, den seine erste Schrift begründet, geht Lametrie in seinem bekanntesten Werke: *L'homme machine* (bei welcher Schrift der descartessche Mechanismus noch mehr als der lockesche Empirismus von maassgebendem Einfluss war) und anderen Schriften aus. Er vertritt hierin unverblümt den Atheismus und Materialismus, wengleich letzterer bei ihm mehr anthropologischer als kosmologischer Art war, so dass er sich nicht deutlich über die Zusammensetzung der Materie ausspricht. Ein Staat von Atheisten würde nach ihm der allerglücklichste sein. Gegenüber der Moral der Abstinenz sucht Lametrie, zu dem entgegengesetzten Extrem fortgehend, in einer noch mehr künstlich überspannten als frivolen Weise den sinnlichen Genuss zu rechtfertigen. Doch besteht nach ihm der Unterschied des Guten und Bösen darin, dass bei jenem das öffentliche Interesse dem privaten vorausgeht, bei diesem das Umgekehrte der Fall ist. Die Macht der Convention und der Charlatanerie im menschlichen Leben entlockt ihm die bittere Bezeichnung desselben als eines Possenspiels. An dem Hofe Friedrichs des Grossen fand Lametrie 1748 eine Zuflucht und wurde Mitglied der Akademie in Berlin.

Er starb daselbst 1751. Der König hat selbst sein Eloge geschrieben (wiederabg. in Assézats Ansg. v. l'homme mach., Par. 1865), ohne dass er hätte damit zu erkennen geben wollen, dass er allen Ansichten Lamettries beistimme.

Etienne Bonnot de Condillac (geb. zu Grenoble 1715, widmete sich dem geistlichen Berufe, wurde Erzieher des Infanten, späteren Herzogs Ferdinand von Parma, starb 1780 auf seinem Landgute Flux bei Beaugency) steht in seinen frühesten Schriften im Wesentlichen noch ganz innerhalb des lockeschen Gedankenkreises, geht aber in dem *Traité des sensations* und den späteren Schriften darüber hinaus. Von seinen Vorurtheilen behauptete er durch ein Fräulein Ferrand, mit dem er befreundet war, befreit worden zu sein. Er erkennt nicht mehr in der inneren Wahrnehmung eine zweite; selbständige Quelle von Vorstellungen neben der sinnlichen Wahrnehmung an, sondern sucht aus der letzteren als der einzigen Quelle alle Vorstellungen abzuleiten. Er strebt danach, die sämtlichen psychischen Functionen genetisch zu begreifen, indem er sie als Umbildungen der Sinneswahrnehmung (*sensation transformée*) auffasst. Um darzuthun, dass ohne die Annahme angeborener Ideen aus der blossen Sinnesempfindung die sämtlichen psychischen Prozesse sich ableiten lassen, macht Condillac die Fiction, dass einer Marmorstatue (die als eine durch eine Marmorhülle gegen die Aussenwelt abgeschlossene Seele ohne alle Vorstellungen zu denken ist) nacheinander die einzelnen Sinne gegeben werden und zwar zunächst der Geruchssinn. Dieser Sinn liefert Perceptionen, welchen Bewusstsein zukommt. Einer einzelnen Perception gehört die Empfindungsfähigkeit ganz an; von mehreren werden die stärkeren mehr beachtet, d. h. auf sie richtet sich die Aufmerksamkeit. Eindrücke bleiben zurück, indem die vom Organ auf das Gehirn übertragene Erregung die Affectiou selbst überdauert, d. h. die Statue hat Gedächtnisse. Wenn eine Bewegung vom Sinnesorgan zum Gehirn sich fortpflanzt, so habe ich eine Empfindung; wenn dieselbe Bewegung im Gehirn beginnt und bis zum Organ fortlehrt, so habe ich eine Sinnestäuschung; wenn diese Bewegung im Gehirn beginnt und endet, so erinnere ich mich der gehabten Empfindung. Treten gleichzeitig neue sinnliche Perceptionen ein, so involvirt das Getheiltsein der Empfindung zwischen denselben die Vergleichung und das Urtheil. Die ursprüngliche Verbindung und Folge der Perceptionen bedingt ihre Associationen bei der Reproduction. Die Seele verweilt bei den Vorstellungen, die ihr angenehm sind; hieran knüpft sich die Sondernng einzelner Vorstellungen von anderen oder die Abstraction. Treten die übrigen Sinne hinzu, und associiren sich die Vorstellungen mit den Worten als ihren Zeichen, so wird die Bildung eine reichere. Der Tastsinn unterscheidet sich von den übrigen Sinnen darin, dass er uns die Existenz äusserer Objecte empfinden lässt. Jeder Eindruck, der uns etwas kennen lehrt, ist eine Idee (Vorstellung); intellectuelle Vorstellungen sind Erinnerungen an Empfindungen. Wie Farben, Töne etc. uns zunächst nur als subjective Empfindungen bekannt sind, so auch die Ausdehnung; es könnte sein, dass auch diese nicht den Dingen an sich zukomme. Erinnert sich die Seele einer vergangenen Lustempfindung, so entspringt daraus das Begehren. Das Ich ist die Gesamtheit der Sensationen. *Le moi de chaque homme n'est que la collection des sensations qu'il éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle, c'est tout à la fois la conscience de ce qu'il est et le souvenir de ce qu'il a été.* Condillac ist Sensualist, aber keineswegs Materialist, wofür er öfter gehalten wird. Ihm scheint es unmöglich, dass die Materie empfinde und denke; denn als ausgedehnt und theilbar sei dieselbe ein Aggregat, das Empfinden und Denken aber setze die Einheit des Subjectes (Substrates) voraus. Er nimmt ein immaterielles Seelenwesen an. Nicht die Sinne empfinden, sondern die Seele

auf Veranlassung der Organe, und aus Empfindungen, durch welche ihr Zustand sich ändert, gewinnt sie alle ihre Erkenntnisse und Fähigkeiten. — In dem Grundgedanken, dass alle Seelenthätigkeiten auf eine einzige, die Empfindung, zurückzuführen seien, geht namentlich später Herbart auf Condillac zurück.

Der Schweizer Charles Bonnet (13. März 1720 bis 20. Mai 1793; *Oeuvres*, Neuchâtel 1779) betrachtet in seinem 1748 entworfenen, Lond. 1755 erschienenen (v. Chr. W. Dohm 1773 ins Deutsche übersetzten) *Essai de psychologie ou Considérations sur les opérations de l'âme*, dem er 1760 einen *Essai analytique sur les facultés de l'âme* (deutsch von Chr. Gottfr. Schütz, 2 Bde., 1770 und 1771) folgen liess, die Sinnesempfindung als die psychische Reaction gegen die äussere Einwirkung (eine Auffassung, wodurch die übliche Vergleichung der Perception mit dem Beschriebenwerden einer leeren Tafel rectificirt wird). Er sucht die durchgängige Bedingtheit der psychischen Functionen durch Nervenbewegungen darzutun, weiss jedoch diese Ansicht mit seinem religiösen Glauben (wie Priestley) durch die Annahme einer Wiederanferweckung des Leibes zu vereinigen. In seinem Werke: *La Palingénésie philosophique ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants*, 2 Bde., Genf 1769, deutsch von Lavater 1769, nimmt er die Fortdauer der denkenden Substanz in einem wiedererweckten Leibe an und sucht sie mit seinen sonstigen philosophischen Lehren in Uebereinstimmung zu bringen. Vgl. Max Offner, die *Psychologie Ch. B.*, in: *Schriften d. Gesellsch. f. psycholog. Forschung*, H. 5, Lpz. 1893.

Denis Diderot (1713—1784) und der Mathematiker Jean d'Alembert (1717—1783) sind die Begründer und Herausgeber des aus Gesammtgebiet der Wissenschaften und Künste umfassenden Werkes: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, in 28 Bänden, Paris 1751—1772; dazu *Supplément* in 5 Bänden, Amst. 1776—1777, und *Table analytique* in 2 Bänden, Paris 1780. Beiträge zu dieser Encyclopädie haben auch Voltaire, Rousseau (der jedoch später, seit 1757, als Gegner der Encyclopädisten auftrat), Grimm, Holbach, Turgot, Jaucourt und Andere geliefert. Die treffliche Einleitung (*Discours préliminaire*), worin unter Anknüpfung an Francis Bacon über die Gliederung und die Methode der Wissenschaften gehandelt wird, ist von d'Alembert verfasst worden (der seit 1757 an der Redaction der Encyclopädie sich nicht mehr betheiligte). D'Alembert, der Mathematiker, ist in der Metaphysik Skeptiker. Er ist versucht zu glauben, dass es ausser uns nichts gebe, was dem, das wir zu sehen meinen, entspreche. Die Verbindung der Theile in den Organismen scheint auf eine bewusste Intelligenz hinzuweisen; aber wie diese zur Materie sich verhalten könne, ist undenkbar. Weder von der Materie noch vom Geist haben wir eine deutliche und vollständige Idee. Diderot ist von einem offenbarungsgläubigen Theismus aus bis zum Pantheismus fortgegangen, der in dem Naturgesetz und in der Wahrheit, Schönheit und Güte die Gottheit erkennt. Durch den Gedanken, dass aller Materie Empfindung innewohne, überschreitet er den Materialismus, indem er die letzte Consequenz desselben zieht. An die Stelle der leibnizischen Monaden setzt er, allerdings im Anschluss an Robinet und Maupertuis, Atome, in welchen Empfindungen gebunden liegen. Die Empfindungen werden bewusste in dem animalischen Organismus. Aus den Empfindungen erwächst das Denken. Um zu erklären, wie aus den Empfindungen die Einheit des Bewusstseins entsteht, wie die Empfindungen von einem Atom zu dem andern kommen und ineinander fliessen, nimmt Diderot an, dass die empfindenden Theilchen einander unmittelbar berühren und so gleichsam ein Continuum bilden. Hiernit ist dann die eigentliche Atomistik aufgegeben. In der Schrift: *Principes de la philos. morale ou essay sur le mérite et la vertu*.

1745, die fast nur Shaftesburys *Inquiry concerning virtue and merit* wiedergibt, bekennt sich Diderot zum Offenbarungsglauben, den er nicht mehr in den *Pensées philosoph.*, à la Haye 1746, hegt und noch weniger in der 1747 geschriebenen, erst im 4. Bande der *Mémoires, Correspondance et Ouvrages inédits de Diderot*, Paris 1830, veröffentlichten *Promenade d'un sceptique*. Nach mehreren Schwankungen fixirt sich sein philosophischer Standpunkt in den *Pensées sur l'interprétation de la nature*, Paris 1754; die eingehendste, bei aller Leichtigkeit der Form und allem Fernhalten äusserlichen Beweisapparats von einem tiefen Blick in den Zusammenhang der philosophischen Probleme zeugende Schrift: *Entretien entre d'Alembert et Diderot, nebst: Le Rêve d'Alembert*, 1769 verfasst, ist gleichfalls erst im vierten Bande der *Mémoires etc.* veröffentlicht worden. Das Schöne findet Diderot im Naturgemässen. Er polemisirt gegen den Zwang von Kunstregeln, wie solche insbesondere Boileau an Anschluss an die Forderungen des Horaz und anderer Alten aufgestellt hatte.

Der Abbé Morelly hat, Lockes Aeusserung über die Schädlichkeit der übergrossen Ungleichheit des Besitzes auf die Spitze treibend und wohl auch durch Platons Staatslehre angeregt, in seinem *Code de la nature*, Amst. 1775, eine communistische Doctrin aufgestellt. Der Eigennutz, le désir d'avoir pour soi, aus dem der Anspruch auf Privateigenthum stammt, ist die Quelle aller Streitigkeiten, aller Barbarei, alles Unglücks. In ähnlicher Art verwischt Mably (1709—1783), ein älterer Bruder Condillacs, in seiner 1776 erschienenen Schrift: *de la législation ou principes des lois*, die Grenze zwischen der Rechtsordnung und dem freien Wohlwollen. Mehr dem Thatsächlichen zugewandt waren die national-ökonomischen Forschungen der (das Interesse des Landbaues einseitig hervorhebenden) Physiokraten, Quesnai (1697—1774) u. A., und des die Einseitigkeit derselben vermeidenden Turgot (1727—1781), der eine *Lettre sur le papier monnaie, Reflexions sur la formation et la distribution des richesses*, 1774, etc. verfasst hat (*Oeuvres complètes*, herausgeg. v. Dupont de Nemours, 4 Bde., Par. 1808—1811), auch des Gegners der Physiokraten, des Abbé Galiani, in seinen *Dialogues sur le commerce des blés*, 1770 (vgl. Dubois-Reymond, *Darwin versus G.*, Berlin 1876, wieder abgedr. in: *Reden*, Bd. 1). Das Monopol und die Slaverei hat der Abbé Raynal in seiner *hist. philos. du commerce des deux Indes* bekämpft. An Morelly hat in der Revolutionszeit Baboeuf sich angeschlossen.

Nachdem schon La Rochefoucauld (François, Herzog, 1613—1680) in (seinen 1665 zuerst erschienenen *Reflexions ou sentences et maximes morales; Oeuvres* von Depping, Par. 1818, v. Gilbert und Gaurdault, 3 voll., Par. 1868 bis 1883; s. H. v. Vintler, die *Maximen des Herzogs von La Rochefoucauld*, Pr., Innsbruck 1887, H. Geo. Rahstede, *Studien z. Ls Leben und WW.*, Braunsch. 1889) auf Grund seiner Beobachtung der höheren Stände seiner Zeit ausgeführt hatte, dass alle unsere Handlungen ihre Quelle in der Eigenliebe haben, und La Bruyère (1639—1696, s. M. Prévost-Paradol, *Etudes sur les moralistes français*, Par. 1865) in seinen *Caractères*, 1687, Aehnliches ausgesprochen hatte, findet Claude Adrien Helvetius (1715—1771) in seinem Buche: *de l'esprit*, Paris 1758, und den nach seinem Tode erschienenen Schriften: *de l'homme, de ses facultés et de son éducation*, Londres (Amst.) 1772, deutsch mit Einleitung und Commentar von G. A. Lindner, Wien 1877; *le vrai sens du syst. de la nature*, Lond. 1774 (deutsch zuletzt u. d. T. 29 *Thesen d. Materialismus etc.*, Halle 1873 (72); *les progrès de la raison dans la recherche du vrai*, Lond. 1775, in der Selbstliebe, vermöge deren wir nach der Lust streben und die Unlust abwehren, das einzige praktische Motiv und hält dafür, dass es nur der rechten Leitung

der Selbstliebe durch Erziehung und Gesetzgebung bedürfe, um dieselbe mit dem Gemeinwohl in Einklang zu bringen. Völlige Unterdrückung der Leidenschaften führt zur Verdummung; Leidenschaft befruchtet den Geist, aber sie bedarf der Regelung. Wer sein Interesse so erstrebt, dass er dadurch das Interesse Anderer nicht schädigt, sondern fördert, ist der gute Mensch. Das Gemeinwohl ist die oberste Norm. *Tout devient légitime pour le salut public.* Nicht Aufhebung des Eigenthums, sondern Begründung der Möglichkeit, dass ein Jeder zu Eigenthum gelange, Beschränkung der Ausbeutung der Arbeitskraft der Einen durch die Anderen, Herabsetzung der Arbeitszeit auf sieben bis acht Stunden des Tages, Verbreitung der Bildung sind die wahren legislatorischen Aufgaben. Offenbar sind die Forderungen, die Helvetius an den Staat stellt, der Idee des Wohlwollens entstammt, während er die Individuen an den Eigennutz gekettet glaubt. Sein Fehler ist, den stufenweisen Fortschritt von der ursprünglichen Selbstbeschränktheit des Individuums zur Erfüllung mit dem Geiste engerer und weiterer Gemeinschaften, die über egoistische Berechnung hinausführt, nicht gewürdigt zu haben. Der Inhalt seiner Vorschläge ist besser als deren Begründung. An Helvetius schliessen sich, seine Principien mildernd und die unauflöbliche Verbindung des Glücks des Einzelnen und der Gesamtheit betonend, insbesondere Charles François de St. Lambert (1716—1803; *Catéchisme universel*, 1797) und Volney (Constantin François, de Chasseboeuf, 1757—1820; *Catéchisme du citoyen français*, 1793, in zweiter Auflage unter dem Titel: *la loi naturelle ou principes physiques de la morale, déduits de l'organisation de l'homme et de l'univers; oeuvres complètes.* Paris 1821, 2. éd. 1836) an. In der Schrift: *die Ruinen (les ruines ou médit. sur les révolutions des empires*, 4. éd., Par. 1808; deutsch von Forster, Berlin 1792, 12. Aufl. Braunschw. 1872) macht Volney von dieser Ethik eine geschichtsphilosophische Anwendung. Die französische Revolution gilt ihm als der Versuch der Verwirklichung des Ideals der Vernunft-herrschaft. Auf dem gleichen Ideal beruht Condorcets (1743—1794) *Geschichtsphilosophie (Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1794), welche sich an Condillacs Lehre anschloss (s. Gillet, *l'utopie de C.*, Par. 1883).

Jean Baptiste Robinet (geb. zu Rennes 1735, gest. ebendasselbst am 24. Januar 1820) hat in seinem Hauptwerke: *de la nature*, 4 vols., Amst. 1761 bis 1766 (Vol. I., nouvelle édit., Amst. 1763), wie auch in den Schriften: *Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes de l'être, ou des essais de la nature qui apprend à faire l'homme*, Amst. 1767; *Parallèle de la condition et des facultés de l'homme avec celles des autres animaux*, trad. de l'Anglais, Bouillon 1769, die Idee einer stufenmässigen Entwicklung der Wesen durchzuführen gesucht. Robinet erkennt eine einheitliche, schöpferische Ursache der Natur an, glaubt derselben aber Persönlichkeit nicht ohne täuschenden Anthropomorphismus beilegen zu können.

Einen modificirten Spinozismus vertritt der Benedictiner Dom. Deschamps in einem bald nach 1770 verfassten, erst in neuerer Zeit durch Emile Beaussire (*Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française*, Paris 1865) veröffentlichten Manuscript. Der Fundamentalsatz desselben lautet: „le tout universel est un être qui existe, c'est le fond dont tous les êtres sensibles sont des nuances.“ Die Wahrheit vereinigt in sich Contradictorisches. Den spinozistischen Dualismus der Attribute, Denken und Ausdehnung, sucht Deschamps durch einen hylozoistischen Monismus aufzuheben. (Vgl. *Journal des sav.* 1866, S. 609—624.)

Das systematische Hauptwerk des französischen Materialismus im achtzehnten Jahrhundert ist das von dem Baron Paul Heinrich Dietrich von Holbach (geb. 1723 zu Heildelsheim bei Bruchsal in der Pfalz, gest. am 21. Februar 1789 zu Paris), einem Freunde Diderots, verfasste Natursystem: *Systeme de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, Lond. (in Wirklichkeit Amst. od. Leyden) 1770 (vorgeblich par feu Mirabaud, gest. 1760, welcher Secretär der pariser Akademie gewesen war). Ins Deutsche übersetzt, Frankf. u. Leipz. 1783, auch mit Anm., Leipzig 1841. Holbachs System vereinigt in sich alle bis dahin mehr vereinzelt ausgebildeten Elemente der empiristischen Doctrin: den (lamettrieschen) Materialismus, den (condillacschen) Sensualismus, den (auch von Diderot anerkannten) Determinismus, den Atheismus (den es selbst am offensten erklärt, zum Theil nach dem Vorgange einer aus dem ersten Viertel des achtzehnten Jahrhunderts stammenden, vielleicht von dem Alterthumsforscher Nic. Fréret, geb. 1688, gest. als Secretär der Akademie der Inschriften 1749, verfassten *Lettre de Thrasibule à Lencippe*, worin der religiöse Glaube für eine Verwechslung des Subjectiven mit dem Objectiven erklärt wird) und die (von Helvetius vertretene, von Holbach durch Betonung des Gesamtinteresses gemilderte) auf das Princip der Selbstliebe oder des wohlverstandenen Interesses gebaute, aber in ihren Forderungen sachlich mit der Doctrin des Wohlwollens grösstentheils übereinkommende Moral. Wesen, die jenseit der Natur stehen sollen, sind nur Geschöpfe der Einbildungskraft. In Wirklichkeit giebt es nur Atome, die sich nach inneren Gesetzen bewegen. Vermittelt wird die Bewegung durch das Streben der Dinge, in ihrem Sein zu verharren, und dadurch, dass sich die Dinge abtosten und anziehen. In der Physik heissen diese drei Bedingungen der Bewegung Trägheit, Repulsion, Attraction, in der Moral Selbstliebe, Hass, Liebe. Beides ist ganz dasselbe. Die Vorstellung von Gott ist nicht nur unnöthig, sondern sogar schädlich und muss fern gehalten werden. Sie erklärt nichts, tröstet Niemanden, sondern ängstigt nur.

Der Naturforscher Buffon (1707—1788) theilte die naturalistische Grundansicht, ohne dieselbe offen und rückhaltlos zu aussern. An Condillac anknüpfend, aber über ihn hinausgehend, hat Cabanis (1757—1808; *rapports du physique et du moral de l'homme*, 1798—1799 in den *Mém. de l'institut*, dann separat 1802 u. ö.) die Physiologie und Psychologie im materialistischen Sinne ausgebildet. Destutt de Tracy (1754—1836; *Eléments d'idéologie*, Par. 1801—1815; *Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquien*, Par. 1819), Laromiguière (*Leçons de philos. ou essai sur les facultés de l'âme*, Par. 1815—1818) u. A. haben in den ersten Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts den Sensualismus theils fortzubilden, theils zu mildern gesucht, aber theils an kirchlich gesinnten Philosophen, theils an Royer-Collard und Victor Cousin, die theils an Descartes, theils an schottische und deutsche Philosophen sich anschlossen, und der von ihnen gegründeten eklektischen oder spiritualistischen Schule Gegner gefunden, die ihren Einfluss beträchtlich beschränkt haben. Vgl. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philos. en France au dix-neuvième siècle*, Paris 1828. Genaueres darüber s. im 2. Bde. dieses Ths.

§ 23. Gleichzeitig mit der französischen Aufklärung und in Wechselwirkung mit derselben hat sich der humesche Skepticismus entwickelt. David Hume (1711—1776), Philosoph, Staatsmann und Historiker, steht auf dem Boden des lockeschen Empirismus, bildet denselben aber besonders mittelst seiner Untersuchungen über

den Ursprung und die Anwendbarkeit der Begriffe der Causalität und Substanz zum Skepticismus um. Er findet den Ursprung des Causalbegriffs in der Gewohnheit, vermöge deren wir, wenn sich ähnliche Fälle wiederholen, beim Eintreten der einen Begebenheit das Eintreten der andern, die sich uns oft mit ihr verbunden gezeigt hat, erwarten, und beschränkt die Anwendbarkeit dieses Begriffs auf solche Schlüsse, wodurch wir aus gegebenen Thatsachen nach Analogien der Erfahrung auf andere schliessen. Hume negirt demgemäss die Erkennbarkeit der Art und Weise des objectiven Zusammenhangs zwischen Ursachen und Wirkungen und die philosophische Berechtigung, vermöge des Causalbegriffs das Gesamtgebiet der Erfahrung zu überschreiten und auf das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zu schliessen. In seinen Untersuchungen über den Substanzbegriff kommt er zu dem Resultat, dass die Substanz nur eine Erdichtung unserer Phantasie ist, um den Zusammenhang verschiedener Qualitäten zu Stande zu bringen. — In Deutschland ist Immanuel Kant zumeist durch Humes Skepticismus zur Ausbildung seines Criticismus angeregt worden. — Humes ethisches Princip ist das Gefühl der Glückseligkeit und des Elends der Menschen. Das moralische Urtheil beruht auf dem Wohlgefallen oder Missfallen, welches eine Handlung in dem Betrachter derselben erregt. Vermöge der natürlichen Sympathie des Menschen mit dem Menschen ruft ein Handeln, welches auf das Gemeinwohl geht, Beifall, ein gemeinschädliches aber Missfallen hervor. Jedoch gelten auch Handlungen, die das individuelle Wohl bezwecken, für werthvoll. — Der besonders als Nationalökonom berühmte Adam Smith (1723—1790) ist auch für die Moralphilosophie von Bedeutung. Als das Princip der Moral gilt ihm, indem er sich hierin an Hume anschliesst und dessen ethische Theorie weiter bildet, die Sympathie.

Vorzüglich die antitheologischen Consequenzen dieses Standpunktes gaben mehreren schottischen Philosophen, an deren Spitze Thomas Reid steht — ausser ihm James Beattie, James Oswald —, Anlass zu einer lebhaften Bekämpfung desselben, die in ihrem philosophischen Princip, der Berufung auf den gesunden Menschenverstand (Common sense), schwach ist, aber zu manchen und zum Theil zu werthvollen empirisch-psychologischen und moralischen Untersuchungen geführt hat. Es sollte eine Naturgeschichte des Geistes geliefert werden, und zwar versuchte Reid auf dem Wege der Beobachtung und Analyse die ursprüngliche Anlage unseres Geistes zu entdecken und die Grundsätze des gesunden Menschenverstandes aufzuzählen. — Die Doctrin Reids und seiner Anhänger hat später der cousinsche Eklekticismus mit in sich aufgenommen.

Diesen älteren Lehren haben sich spätere schottische Philosophen angeschlossen, z. Th. mit selbständiger psychologischer Forschung, so Dugald Stewart (1753—1828), Thom. Brown (1778—1820), James Mackintosh (1764—1832).

Humes *Treatise on human nature* ist in 3 Bdn. Lond. 1739—1740 erschienen, auch Lond. 1817, zuletzt zusammen in *dialogues concerning natural religion* edited with preliminary dissertations and notes by T. H. Green and T. H. Grose, 2 vols., Lond. 1874, deutsch v. Ldw. Hur. Jakob, Halle 1790—1791; I. Th. übers. v. E. Kötting, d. Uebersetz. überarbeitet u. m. Anmerk. u. e. Register versehen v. Theod. Lipps, Hamb. u. Lpz. 1895. Sein bekanntestes philos. Werk: *Enquiry concerning human understanding*, ersch. zuerst Lond. 1748; ins Deutsch (von Sulzer) übers. Hamb. u. Leipz. 1755, von W. G. Tennemann (nebst e. Abhandlg. üb. d. philos. Skepticism. v. K. Leonh. Reinhold), Jena 1793, v. J. H. v. Kirchmann, Berl. 1869, 4. Aufl., Heidelb. 1888 (wenig genau), u. v. C. Nathanson, Lpz. 1893 (besser). Unt. d. Tit.: *Essays and treatises on several subjects* liess H. 1770 die *Essays moral, political and literary*, die zuerst 1741 ersch. waren, zugleich in d. *Enquiry concerning human understanding* und m. d. Abhdlgn.: a dissertation on the passions, an enquiry concerning the principles of moral (zuerst London 1751) and the natural history of religion (zuerst Lond. 1755) zusamm. drucken; diese Sammlung ist mehrmals wiedergedr. worden; edited with notes by T. H. Green and the Reverend T. H. Grose, 2 vols., London 1875. Nach H.s Tode erschien die Schrift: *Dialogues concerning natural religion* by David Hume, mit deren Herausg. er seinen Freund Adam Smith beauftragt hatte, the second edition, Lond. 1779, deutsch (von Schreier) nebst e. Gespräche üb. d. Atheismus von Ernst Platner, Leipz. 1781. *Essays on suicide and the immortality of soul*, ascribed to the late David Hume, Lond. 1783, a new ed., Lond. 1789. Die Dialoge über natürliche Religion, über Selbstmord und Unsterblichkeit der Seele, ins Deutsche übersetzt von Fr. Paulsen, in d. philos. Biblioth., 1877, die Untersuchung üb. d. Principien der Moral deutsch herausgeg. v. Thom. Garrigue Masaryk, Wien 1883. Gesamtausgaben seiner philos. Schriften sind Edinb. 1827, 1836, Lond. 1856, Lond. 1870 erschienen. Humes Autobiographie, geschrieben 1776, erschien, veröffentlicht von Adam Smith, Lond. 1777, lat. 1787.

Ueb. Hume handeln J. H. Burton, *life and correspondence of D. H.*, Edinb. 1846 und 1850. Feuerlein, *H.s Leb. u. Wirk.*, in der Zeitschr.: *der Gedanke*, Bd. IV und V, Berl. 1863 u. 1864. F. Papillon, David H., *précurseur d'Auguste Comte*, Versailles 1868. Lars Albert Sjöholm, *det historiska sammanhanget mellan Humes Skepticism och Kants Criticism*, Akademisk Afhandling, Upsala 1869. W. F. Schultze, *H. u. Kant üb. d. Causalbegriff*, In-Diss., Rostock 1870. Frdr. Jodl, *Dav. H.s Lehre v. d. Erkennn.*, Halle 1871; *Leb. u. Phil. Dav. H.s. Preisschrift*, ebd. 1872. Gabr. Compayré, *la phil. de Dav. H.*, Toulouse 1873. Edm. Pfeleiderer, *Epirism u. Skepsis in Dav. H.s Philos. als abschliessende Zersetg. d. engl. Erkenntnislehre*, *Moral u. Religionswissenschaft*, dargestellt, Berlin 1874. G. Spicker, *Kant, Hume u. Berkeley*, s. ob. S. 147. T. Becker, *de philosophia Lockii et Humii*, s. ob. S. 135. A. Meinong, *Hume-Studien*, I. Zur Geschichte u. Kritik des modernen Nominalismus, Wien 1877; II. Zur Relationstheorie, Wien 1882. A. Speckmann, *über Humes metaphysische Skepsis*, Bonn 1877. *Psychologie de Hume. Traité de la nature humaine* traduit par Ch. Renouvier et F. Pillon, Paris 1878. C. Ritter, *Kant und Hume*, I.-D., Halle 1878. G. v. Gizeycki, *d. Ethik D. H.s in ihrer geschichtl. Stellung*, Breslau 1878. Rud. Kühne, *üb. d. Verb. der humeschen u. kantisch. Erkenntnistheorie*, Rostock. I.-D., Berl. 1878. T. Huxley, *Hume*, Lond. 1879. G. Compayré, *du prétendu scepticisme de H.*, in *Rev. phil.*, Bd. 8, 1879, S. 449—468. Max Runze, *Kants Krit. an Humes Skepticismus*, I.-D., Berl. 1880. J. Maiuzer, *die krit. Epochen in d. L. v. d. Einbildungskraft aus Humes u. Kants theoret. Philos. nachgewiesen*, Jena 1881. Edm. Koenig, *üb. d. Substanzbegr. bei Locke u. Hume*, I.-D., Lpz. 1881. A. Espinas, *la philosophie en Ecosse au XVIII^e S. et les origines de la philos. anglaise contemporaine*; première période: Hutcheson, Ad. Smith, Hume, in: *Rev. phil.*, 1881 Bd. 11, S. 119 bis 132, Bd. 12, S. 18—31, 113—150. A. Paoli, *Hume e il principio di causa*, Mail. 1882. R. Zimmermann, *Ueb. Humes Stellung zu Berkeley u. Kant*, in: *Sitzungsber. der Kais. Ak. zu Wien*, 1883; ders., *üb. H.s empir. Begründ. der Moral*, Wien 1884. Th. G. Masaryk, *D. H.s Skepsis u. Wahrscheinlichkeitsrechnung*, Wien 1884. Thdr.

Wittstein, d. Streit zwisch. Gln. u. Wissenschaft auf Grundlage der L. D. Humes u. der Wahrscheinlichkeitsrech., Hannov. 1884. John P. Gordy, Hume as Sceptic, I.-D., Berl. 1885. Mac Cosh, a gnosticism of Hume and Huxley, with a notice of the scotch school, Lond. 1886. William Knight, Hume (Philos. Classics for Engl. readers), Lond. 1886. J. Raffel, d. Voraussetzungen, welche den Empirism. Lockes. Berkeleys u. Humes zum Idealism. führten, Berl. 1887. Gins. Tarantino, Saggio sul Criticim. e sul associazionismo di D. H., Napoli 1887; ders., La dottrina della associazione secondo Hume, Napoli 1888. Stuckenborg, Grundprobleme in Hume. Philos. Vorträge, H. 13, Halle 1889. J. Uhl, H.s. Stell. in d. englisch. Philos., Pr., Prag 1890, II, ebd. 1892. Paul Richter, D. H.s. Causalitätstheorie u. ihr. Bedeut. f. d. Begründ. d. Theorie der Induction, Abhdlg. zur Philos. u. ihre Gesch., hrsg. v. Benno Erdmann, 1. Heft, Halle 1893. R. Schellwien, d. Begr. d. Erfahr. mit Rücks. auf H. u. Kant, Ztschr. f. Ph. 103, 1893, S. 122—141. W. B. Elkin, Relation of H.s. Treatise and Inquiry, Philos. Rev., III, 1894. J. H. Hyslop, the Ethics of H., Lond. 1894. E. Meyer, H.s. u. Berkeleys Philos. der Mathematik, Halle 1894. F. Jahn, D. H.s. Causalitätstheorie, Diss., Lpz. 1895.

Ad. Smith, Theory of moral sentiment, Lond. 1759 u. ö., deutsch von Kosegarten, 1791, sein Hauptwerk: Inquiry into the nature into the causes of the wealth of nations, Lond. 1776. Vgl. üb. sein Leben u. seine Schriften Dugald Stewart in Ad. Smith, Essays, Lond. 1795, auch: the Works complete, 5 vol., Edinb. 1811—1812. Ueber ihn s. Smellie, ob. S. 156, H. Lord Brongham in seinen Lives of philosophers etc. (s. ob. S. 147), S. 196—289, A. Oncken, Ad. S. in d. Culturgesch., Wien 1874; ders., A. S. u. Imm. Kant, 1. Abth., Eth. u. Polit., Lpz. 1877. Mich. Chevalier, étude sur Ad. S. et sur la fondation de la science économique, Par. 1874. Witold v. Skarżyński, Ad. Sm. als Moralphilosoph u. Schöpfer der Nationalökon., Berl. 1878. Rich. Zeys, A. Sm. u. d. Eigennutz. E. Untersuch. üb. d. philos. Grundlagen d. älter. Nationalökonomie, Tüb. 1889. W. Paszkowsky, Ad. Sm. als Moralphilos., Halle 1890. J. Schubert, A. S. als Moralphilos., Diss., Lpz. 1890. L. Feilbogen, Sm. u. Hume, Ztschr. f. d. ges. Staatswissensch., 46. W. Hassbach, d. philos. Grundlagen d. v. Quesnay u. Smith begründeten politisch. Oekon., Lpz. 1891.

Ueber die schottische Philos. vgl. J. M' Cosh, the scotch philosophy biographical, expository, critical, Lond. 1875. A. Seth, Scotch philosophy, a comparison of the Scotch and German answers to Hume, Lond. 1886, 2. ed. 1890. G. Dandolo, la dottrina della memoria presso la scuola scozzese, Milano 1894.

Reid, Inquiry into the human mind on the principles of common sense, Lond. 1764 u. ö., deutsch übersetzt, Lpz. 1782; on the intellectual powers of man, Edinb. 1785; on the active powers of man, Edinb. 1788; die beiden letzteren Schriften öfters zusammen gedruckt als Essays on the powers of the human mind. Werke herausgeg. von Dugald Stewart, Edinb. 1804, von Hamilton, Edinb. 1827 u. ö.; vgl. Reid und die philos. of Common sense, eine im J. 1847 verfasste Abhandlung von J. F. Ferrier, in dessen Lectures ed. by Grant and Lushington, Lond. 1866, vol. II, S. 407—459. James F. Latimer, Immediate perception as held by Reid and Hamilton considered as a refutation of the scepticism of Hume, I.-D., Lpz. 1880. Matthias Kappes, der „Common Sense“ als Princ. der Gewissh. in d. Philos. des Schotten Th. R., München 1890.

James Beattie, essay on the nature and immutability of truth in opposition to sophistry and scepticism, Edinb. 1770 u. ö., deutsch übers. Kopenh. u. Lpz. 1772, auch in Beatties Werken, Lpz. 1778. — James Oswald, appeal to common sense in behalf of religion, Edinb. 1766—1772.

Dugald Stewart, Elements of the philosophy of human mind, Vol. I, Edinb. 1792, Vol. II, 1814, Vol. III, 1827, dann öfter, Lond. 1862, 1867, deutsch, Vol. I: „Anfangsgründe der Philos. üb. d. menschl. Seele“, von Sam. Wilh. Lange, Berl. 1794; Outlines of the moral phil., 1793 (with critical notes by J. M' Cosh, Lond. 1863); Philosophical essays, Edinb. 1810; a general view of the progress of metaphysical, ethic. and polit. phil. since the revival of letters in Europe, in dem Supplement zu d. 4. u. 5. Edit. der Encycl. Brit., 1815 u. 1821, dann auch besonders gedruckt; Philosophy of the active and moral powers of man, 1828. Collected works, herausgeg. v. Will. Hamilton, 10 Bde., Edinb. 1854—1858. — Thom. Brown, an inquiry into the relation of cause and effect, Edinb. 1804, 3. ed. with additions 1818. Nach seinem Tode: Lectures on the philos. of human mind, 4 vols., Edinb. 1820 u. öft., 19. Aufl., Lond. 1856; Lectures on Ethics, Lond. 1856. Ueb. ihn Dav. Welsh, Accounts of the life and writings of Th. Br., Edinb. 1825. — Jam. Mackintosh, Dissertation of the progress of ethical philosophy, chiefly during the 17. and 18. centuries, in d. Encyclop. Britann., auch besond. herausgeg. Lond. 1830, 3. ed. with preface by W. Whewell, Lond. 1863, 4. ed., Lond. 1872. Ins Franz. übers. v. H. Poret, Par. 1834.

Geboren zu Edinburgh am 26. April 1711, lebte Hume von 1734—1737 in Frankreich. In Paris erregten damals die Wunder, die zu Gunsten der verfolgten Jansenisten besonders auf dem Kirchhof von St. Medard um Grabe des Abbé Paris gesehen, Aufsehen und gaben uninteressirten Denkern Anlass zu psychologischen Untersuchungen über die Genesis des Wunderglaubens. Hume bekundet dies von sich selbst in seiner Abhandlung über die Wunder. (In ähnlicher Art haben die angeblichen Wunder des thierischen Magnetismus Dav. Frd. Strauss in ziemlich frühem Alter zu psychologischen Betrachtungen angeregt.) Während seines Aufenthaltes in Frankreich schrieb Hume sein erstes philosophisches Werk: *A treatise on human nature, being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*, welches er nach seiner Rückkehr nach England zu London 1739—1740 erscheinen liess. Dasselbe fand geringe Beachtung. Günstigere Aufnahme fanden die 1741 zu Edinburgh erschienenen *Essays moral, political and literary*. Im Jahre 1746 soll sich Hume vergeblich um die Lehrstelle der Moralphilosophie zu Edinburgh beworben haben. Nicht lange hernach, 1747, begleitete er den General St. Clair als Secretär bei einer militärischen Gesandtschaft an die Höfe von Wien und Turin; in Turin arbeitete er seinen Tractat über die menschliche Natur um und theilte denselben in mehrere einzelne Abhandlungen. Von diesen ist die bedeutendste die Untersuchung über den menschlichen Verstand, *Enquiry concerning human understanding*, London 1748. Im Jahr 1749 reiste Hume nach Schottland zurück. Im Jahr 1751 veröffentlichte er Untersuchungen über die Principien der Moral. Mit vielem Beifall wurden seine *political discourses*, Edinb. 1752, 2. Ausg. ebd. 1753, aufgenommen. Eine 1752 angetretene Bibliothekarstelle in Edinburgh, durch die ihm eine Fülle litterarischer Hilfsmittel leicht zugänglich wurde, veranlasste ihn, seine Geschichte Englands zu schreiben, die zuerst 1754—1762 erschien. Im Jahr 1755 erschien die *Natural history of religion*, die ihm manche Aufwindungen zuzog. H. begleitete 1763 als Secretär den Grafen von Hertford, der als Gesandter zum Abschluss des Friedens nach Versailles ging. In Paris fand H. eine glänzende Aufnahme und kam mehrfach mit Rousseau und den Encyclopädisten zusammen. Bei seiner Rückkehr nach England 1766 liess er sich von Rousseau begleiten, mit dem er Freundschaft geschlossen hatte; doch ward ihm bald von diesem, den die Abhängigkeit drückte, und der sich von H. besonders durch gewisse öffentliche Aeusserungen, die er jedoch fälschlich diesem zuschrieb, beleidigt glaubte, mit Undank gelohnt. Als Unterstaatssecretär im auswärtigen Amte, an dessen Spitze der General Conway stand, hat Hume 1767—1768 die diplomatische Correspondenz Englands geführt. Von 1769 an lebte Hume privatisirend in Edinburgh, wo er am 25. August 1776 starb.

Nachdem Hume in der „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ erklärt hat, dass es ihm nicht um blosse Ermahnung zur Tugend, sondern um eine gründliche Erörterung der Kräfte des Menschen und der Grenzen unserer Erkenntniß zu thun sei, also nicht um ein bloss populäres, sondern um ein wissenschaftliches Philosophiren, in welchem er jedoch die Klarheit mit der Gründlichkeit möglichst zu vereinigen suchen werde, wendet er sich zunächst zu der Untersuchung über den Ursprung der Vorstellungen (*perceptions*). Er unterscheidet Eindrücke (*impressions*) und Ideen oder Gedanken (*ideas, thoughts*). Unter den ersteren versteht er die lebhaften Empfindungen, die wir haben, wenn wir hören, sehen, fühlen, oder lieben, hassen, begehren, wollen, unter den letzteren aber die minder lebhaften Erinnerungs- oder Einbildungs-Vorstellungen, deren wir uns dann bewusst werden, wenn wir über irgend einen Eindruck reflectiren. Die schöpferische Kraft des Denkens erstreckt sich nicht weiter, als auf das Ver-

mögen, denjenigen Stoff, welchen die Sinne und die Erfahrung liefern, zu verbinden, umzustellen, zu erweitern oder zu vermindern. Alle Materialien des Denkens werden uns durch die äussere oder innere Erfahrung gegeben; nur die Combination derselben ist das Werk des Verstandes oder Willens. Alle unsere Ideen oder schwächeren Vorstellungen sind Copien von unsern Eindrücken oder lebhafteren Vorstellungen. Selbst Ideen, die beim ersten Aublick weit von ihrem Ursprung entfernt zu sein scheinen, zeigen sich doch bei genauerer Untersuchung darans entstanden. Auch die Gottesidee macht hiervon keine Ausnahme; der Verstand gewinnt sie, indem er die menschlichen Eigenschaften der Weisheit und Güte über alle Grenzen hinaus steigert. Die Verknüpfung der verschiedenen Vorstellungen miteinander beruht auf den drei Principien der Association: Aehnlichkeit, Verbindung in Raum und Zeit und Ursache und Wirkung.

Man kann alle Gegenstände des menschlichen Denkens und Forschens in zwei Klassen einteilen: Beziehungen der Ideen und Thatsachen. Zu der ersten Classe gehören die Sätze der Geometrie, der Arithmetik und Algebra und überhaupt jedes Urtheil, dessen Evidenz auf Intuition oder Demonstration sich gründet. Sätze dieser Art werden durch die blosse Denkhätigkeit gefunden; sie sind unabhängig von aller Existenz. Auch wenn kein Kreis oder Dreieck in der Natur vorhanden wäre, würden die geometrischen Sätze gelten.*) Sätze dagegen, die auf Thatsächliches gehen, haben nicht denselben Grad und nicht dieselbe Art von Evidenz. Die Wahrheit oder Unwahrheit solcher Sätze ist nicht durch blosse Begriffe erweislich, denn wäre sie es, so müsste die Annahme des Gegentheils in sich selbst mit einem Widerspruche behaftet sein, was nicht der Fall ist. Alles Schliessen, welches auf Thatsachen geht, scheint sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung zu gründen. Man setzt voraus, dass es einen Causalzusammenhang zwischen dem gegenwärtigen Factum und demjenigen, auf welches geschlossen wird, gebe, so dass das eine die Ursache des andern oder auch beide Facta coordinirte Wirkungen der nämlichen Ursache seien. Wollen wir daher in das Wesen der Gewissheit über erschlossene Thatsachen eine befriedigende Einsicht gewinnen, so müssen wir untersuchen, auf welche Weise wir zur Kenntniss von Ursache und Wirkung kommen.

Wir erlangen, sagt Hume, die Kenntniss des Causalnexus in keinem Falle durch Schlüsse a priori, sondern lediglich durch Erfahrung, indem wir nämlich finden, dass gewisse Objecte nach einer beständigen Regel verknüpft sind. Die Wirkung ist von der Ursache durchaus verschieden und sie kann folglich nicht in dem Begriffe der letzteren angefundnen und erfahrunglos durch den Verstand erschlossen werden. Ein Stein oder ein Metallstück fällt sogleich zur Erde, wenn es in der freien Luft ohne Stütze ist. Dies lehrt die Erfahrung.

*) Diese Ansicht Humes ist nur eine Behauptung, nichts Erwiesenes; sie ist nur haltbar unter der mindestens höchst bestreitbaren Voraussetzung der blossen Subjectivität des Raumes, zu welcher freilich Hume durch Gleichstellung der von Locke angenommenen primitiven Qualitäten mit den secundären, und später entschiedener Kant fortgegangen ist, die aber keineswegs mit Nothwendigkeit gilt, und selbst unter dieser Voraussetzung giebt sie nicht eine wirkliche Erklärung der apodiktischen Erkenntniss. Es giebt keinen Satz der reinen Geometrie, der die Existenz eines Kreises oder eines Dreiecks in der Natur behauptete, sondern nur Sätze, welche unter Voraussetzung dessen, was der Subjects-begriff bezeichnet, die Nothwendigkeit behaupten, dass dasselbe mit dem betreffenden Prädicate verbunden sei; diese Beziehung aber wird als eine objectiv-reale und nicht als eine blosse Beziehung zwischen unseren Vorstellungen behauptet, und eben dñam wird auch von der angewandten Geometrie jedem in der Natur existirenden Kreis, Dreieck, Cylinder, Kegel etc. eben jenes Prädicate vindicirt.

Aber können wir wohl durch Schlüsse a priori nur das Geringste entdecken, woraus sich erkennen liesse, dass der Stein oder das Metall sich nicht ebenso gut nach oben wie nach dem Mittelpunkte der Erde bewegen werde? Noch weniger als die Art der Wirkung kann der Verstand die nothwendige, unveränderliche Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung a priori erkennen. Hieraus folgt, dass das höchste Ziel der menschlichen Erkenntniß darin besteht, die empirisch gefundenen Ursachen von Naturerscheinungen einheitlich zusammenzufassen und die Mannigfaltigkeit der besonderen Wirkungen einigen wenigen generellen Ursachen unterzuordnen. Aber die Bemühung ist vergeblich, die Ursachen von diesen generellen Ursachen entdecken zu wollen. Die letzten Gründe sind der Neugier und Nachforschung der Menschen gänzlich verschlossen. Die Elasticität, die Schwerkraft, die Cohäsion der Theile, die Mittheilung der Bewegung durch den Stoss, das sind wahrscheinlich die generellsten Ursachen, auf welche wir die Naturerscheinungen zurückführen können; aber hierdurch wird unsere Unwissenheit über die Natur nur etwas weiter zurückgeschoben. Das Analoge gilt in Bezug auf die Moralphilosophie und Erkenntnißlehre. Die Geometrie, so gross auch ihr wohlverdienter Ruhm von Seiten der Bündigkeit und Strenge ihrer Schlüsse ist, kann uns doch nicht zur Erkenntniß der letzten Naturursachen verhelfen; denn sie dient nur bei der Entdeckung und bei der Anwendung der Naturgesetze. Diese selbst aber müssen mittelst der Erfahrung erkannt werden.

Wenn wir ähnliche sinnliche Beschaffenheiten wahrnehmen, so erwarten wir, dass aus ihnen ähnliche Wirkungen, als wir schon erfahren haben, entspringen werden. Aber es lässt sich weiter fragen, worauf diese Erwartung beruhe. Könnte man irgendwie vermuthen, dass der Lauf der Natur sich ändern und das Vergangene keine Regel mehr für das Künftige sein werde, so würde alle Erfahrung unnütz werden und keine Quelle mehr sein, woraus man Folgerungen ableiten könnte. Das Princip, welches die Erwartungen ähnlicher Wirkungen bestimmt, ist nicht eine Erkenntniß der verborgenen Kraft, durch welche das eine Ding das andere hervorbringt, denn eine solche Kraft können wir weder ansser uns noch in uns beobachten; sondern dieses Princip ist die Gewohnheit: der Verstand wird, wenn sich ähnliche Fälle wiederholen, durch die Gewohnheit bestimmt, bei Erscheinung der einen Begebenheit ihre gewöhnliche Begleiterin zu erwarten und zu glauben, sie werde in Wirklichkeit treten. Diese Verknüpfung, welche wir in dem Gemüthe fühlen, der gewohnte Uebergang von einem Gegenstande zu seinem gewöhnlichen Gefährten, ist die Empfindung oder der Eindruck, aus welchem wir den Begriff einer Kraft oder nothwendigen Verknüpfung bilden. Wir fühlen bei beständig wahrgenommenen Verbindungen von Vorgängen die gewohnte Verknüpfung der Vorstellungen und übertragen dieses Gefühl auf die Gegenstände, wie wir überhaupt den Aussendungen die Empfindungen, welche durch dieselben in uns veranlasst werden, beizulegen pflegen.*)

*) So richtig Hume hiermit den Anfang des auf Erfahrung gegründeten Schliessens bei Thieren und Menschen bezeichnet, so wenig vermag das blosses Princip der Gewöhnung den Fortgang desselben, die Aufhebung der naiven Objectivität des jedesmaligen subjectiven Vorstellungslaufs und die stufenweise Erhebung zu objectiv gültiger Einsicht, zu erklären. Das Thier, welches in die Falle geht, der blosses Praktiker, der nur Routine hat und in aussergewöhnlichen Fällen durch Beharren bei dem gewohnten Gange ins Unglück geräth, zeigen auch die Erscheinung, welche von Hume psychologisch erklärt wird; aber Hume hat nur nachträglich, in einer später beigefügten Note, und nicht ohne einige Inconsequenz einen Versuch gemacht, zu zeigen, wie diejenigen Schlussreihen zu Stande kommen, durch welche dem Menschen die Ueberlistung des Thieres möglich wird, oder der Denker die Fehler des blossen Praktikers vermeidet.

Im Inquiry geht Hume nur auf specielle Causalurtheile ein, während er in dem Treatise schon das allgemeine Causalgesetz: Alles, was geschieht, hat eine Ursache, als blosses Product der Gewohnheit bezeichnet hatte (s. H. Vaihinger, Comment. zu Kants Krit. d. r. Vern., I, S. 344 ff.).

An Humes Betrachtungen über die Causalität knüpft sich zumeist seine philosophische Bedeutung. Sein Skepticismus ist eben darin begründet, dass der Causalbegriff bei seinem Ursprung aus der Gewohnheit nur einen Gebrauch innerhalb des Erfahrungskreises zulasse; der Schluss von dem empirisch Gegebenen auf Transcendentes (über den gesamten Erfahrungskreis Hinausgehendes), wie Gott und Unsterblichkeit, erscheint H. als unzulässig. Dazu kommt, dass Hume, besonders in seinem frühesten Treatise, ebenso negativ auch über den Substanzbegriff urtheilt: das Ich oder die Seele ist ein Vorstellungskomplex, dem wir ein einheitliches Substrat oder eine Substanz unterzulegen nicht berechtigt sind. Hume sagt: Wir haben klare Vorstellungen nur von Perceptionen; eine Substanz ist etwas von Perceptionen ganz Verschiedenes; also haben wir keine Erkenntniss von einer Substanz. Inhärenz (inhesion) in etwas gilt als erforderlich zum Bestand unserer Perceptionen, aber dieselben bedürfen in der That keines Trägers. Die Frage, ob die Perceptionen einer materiellen oder immateriellen Substanz inhären, ist unbeantwortbar, weil sie keinen verständlichen Sinn hat. Entstanden ist nach Hume der Begriff der Substanz dadurch, dass wir mehrmals dieselbe Verknüpfung von Wahrnehmungsthätigkeiten vollziehen. Diese constante Verknüpfung ist die Impression, welche zur Bildung der Substanz führt, obwohl ganz unberechtigt. Da wir nun niemals Qualitäten wahrnehmen, ohne dass von uns eine Substanz hinzugedacht würde, so bringt uns die Gewohnheit zu der Annahme, dass eine jede Qualität von einer unbekanntem Substanz abhängig sei. Existenz von Körpern ist etwas, das wir in allen unsern Ueberlegungen als feststehend voraussetzen müssen. Der Glaube an die Aussenwelt wird uns nicht durch die Sinne, ebenso wenig durch die Vernunft, sondern durch die Einbildungskraft vermittelt, stützt sich auf die Constanz und Cohärenz der Eindrücke und ist nöthig, um Widersprüche zu vermeiden. — Religiöse Wahrheiten können nie gewusst, sondern immer nur geglaubt werden. Also auch die Naturreligion des Deisten ist wissenschaftlich unhaltbar. Dagegen macht sich Hume an das Problem, nachzuweisen, wie alle Religionen durch psychologische Nothwendigkeit entstanden seien.

Umfassendere Induction kann zu allgemeineren Sätzen führen, welche die Obersätze zu deductiven Schlüssen abgeben, durch welche die Gültigkeit der Ergebnisse minder umfassender Inductionen theils bestätigt und gesichert, theils beschränkt wird. In dem Maasse aber, wie die so berichtigten Erwartungen mehr in Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit treten, erlangt der Begriff der Kraft, der aus der Reflexion auf die Empfindung der Anstrengung und auf unsere Willenskraft überhaupt erwächst, und der auf dem Begriffe der Kraft ruhende Begriff der Causalität objective Gültigkeit, und gehen die Regeln, die nicht ohne Ausnahmen gelten, in ausnahmslos gültige Gesetze über. Indem H. (in der erwähnten Note, H. 5) sagt: „das Moment, von welchem die Wirkung abhängt, ist oft mit fremden und äussern Umständen verwickelt; die Abtrennung derselben erfordert oft grosse Aufmerksamkeit, Genauigkeit und Scharfsinn“, so erkennt er hiermit, aber nur implicite, eine objective Norm des Causalbegriffs an. Auch steht die Gewohnheit selbst im (psychischen) Causalnexns, setzt also die (psychische) Objectivität der Causalität voraus. Um eine objective Gültigkeit dem Begriff der Causalität zu vindiciren, hat Kant denselben für einen Begriff a priori erklärt, wie er Raum und Zeit als Anschauungen a priori fasste, wodurch jedoch die allein mit vollem Recht so zu nennende Objectivität (welche Kant als die „transcendentale“ von der „empirischen“ unterscheidet) verloren geht, s. bei Kant.

Aehnlich wie Spinoza gründete Hume seine Ethik auf eine Theorie der Affecte, als deren Grundelemente er Lust und Unlust betrachtet. Vermöge der Association sollen sich aus diesen beiden die ganzen Reihen von Affecten und Leidenschaften entwickeln. Blosses Denken, reine Verstandesprocesse sind an sich keine Quellen des Handelns. Die Vernunft giebt nur die Urtheile über Wahr und Falsch, belehrt uns über die verderblichen oder nützlichen Tendenzen der Eigenschaften und Handlungen, reicht aber nicht hin, um eine moralische Billigung oder Verwerfung hervorzurufen, und kann nie für sich ein Willensmotiv sein. Nur insofern sie eine Neigung oder Leidenschaft berührt, kann sie Einfluss auf das Handeln ausüben. Was man Vernunft beim Handeln nennt, ist ein allgemeiner und ruhiger Affect, der, ohne eine merkbliche Bewegung hervorzurufen, seinen Gegenstand nur aus weiter Ferne ins Auge fasst und den Willen antreibt. — In dieser Beziehung stellte sich Hume demnach ganz anders als die deutschen Aufklärer, welche die Willensentscheidungen von Vorstellungen abhängig machten. Gleich diesen ist er, da die Affecte und Leidenschaften von ihm als natürliche Vorgänge betrachtet werden, entschiedener Determinist, obwohl er sich doch sonst der Causalität gegenüber skeptisch verhält. — Der persönliche Werth, der allgemein anerkannt wird, besteht in dem Besitze solcher Eigenschaften, die entweder der Person selbst oder Anderen entweder nützlich oder angenehm sind, so dass sich vier Klassen solcher löblichen Eigenschaften ergeben. Die socialen Tugenden sind die wichtigsten, d. h. die des Wohlwollens, welches angeboren und natürlich ist, und die der Gerechtigkeit, welche nicht aus einem ursprünglichen Gefühl, sondern durch Ueberlegung und Uebereinkunft der Menschen entsteht, indem der Mensch durch Reflexion dahin kommt, einzusehen, dass er mehr gewinnt durch eine gewisse Einschränkung als durch Zügellosigkeit und Gewaltthätigkeit. Die Gerechtigkeit ist also eine Art Kunstproduct. Es muss nun ein natürliches Gefühl geben, damit es zu einer Bevorzugung der nützlichen Tendenzen, die bei Hume besonders betont werden, vor den verderblichen kommt. Dies ist kein anderes als eine Freude an dem Glück der Menschen und ein Schmerz über ihr Elend, d. h. die Menschenliebe oder Sympathie, welche eine Unterscheidung zu Gunsten derjenigen Handlungen trifft, die nützlich und vortheilhaft sind. Da die Tugend um ihrer selbst willen, ohne weiteren Lohn, nur wegen der unmittelbaren Befriedigung, die sie gewährt, wünschenswerth ist, so muss es ein Gefühl geben oder einen inneren Geschmack, wodurch das Gute und Schlechte unterschieden, das Eine erfasst und das Andere verworfen wird. So wird der Geschmack, da er Lust und Schmerz bringt, Glück und Elend dadurch schafft, ein Motiv zum Handeln und ist der erste Trieb zum Begehren und Wollen. Die Sympathie beruht darauf, dass die Seelen aller Menschen in ihren Gefühlen und Operationen einander ähnlich sind. Es giebt uninteressirtes Wohlwollen, uninteressirte Billigung dessen, was nicht unser Wohl, sondern fremdes Wohl befördert, und Missbilligung des Gegentheils; es giebt Affecte, die nicht aus der Selbstliebe abzuleiten sind. Demnach wird der Versuch, den Egoismus allein zum Princip der Moral zu machen, durch die Thatachen widerlegt. Die Billigung und Missbilligung ruht in den sympathischen Gefühlen, indem zunächst andere Menschen aus diesen beurtheilt werden, und hieraus ergibt es sich, dass wir uns selbst danach beurtheilen, ob unsere eigenen Handlungen und Gesinnungen geeignet sind, Anderen zu helfen oder zu schaden. So erwächst die sittliche Verpflichtung, das fremde Wohl zu befördern; freilich ist die Erklärung derselben in der Ethik Humes gerade ein schwacher Punkt, da im Gegensatz dazu die Vortheile des sittlichen Handelns in zu helles Licht gesetzt werden.

Nach Adam Smith, der mit Hume eng befreundet war, hat der Mensch eine natürliche Neigung zur Theilnahme an den Zuständen, Gefühlen und Handlungen Anderer, und zwar werden von Smith die Motive des Handelnden, als der eigentliche Gegenstand der sittlichen Werthschätzung, viel stärker betont als bei Hume, der seinem Utilitätsprincip entsprechend den äusseren Erfolg mehr in den Vordergrund stellte. Die Gefühlsgrundlage für die Gerechtigkeit, die Hume nicht gefunden hatte, sieht er in dem natürlichen Vergeltungstrieb. Wenn der unparteiische Zuschauer, indem er die Gesinnung, die Motive des Andern in sich nachbildet, das Verhalten desselben billigen kann, so ist dasselbe als moralisch gut, andernfalls als moralisch fehlerhaft anzusehen. Die moralische Grundforderung ist: Handle so, dass der unparteiische Beobachter mit dir sympathisiren kann, wobei freilich von Smith mehr die Fälle, in welchen wir eine Handlung billigen oder missbilligen, analysirt, als die letzten Gründe der Sympathie oder Antipathie ermittelt werden. Wir billigen die Handlungen Anderer, wenn wir mit den bewegendem Gründen völlig übereinstimmen, und unterwerfen uns selbst einer ethischen Beurtheilung, indem wir uns in die Lage Anderer versetzen und fragen, ob wir an Stelle dieser unsere Handlungen billigen und mit unseren Motiven Sympathie empfinden könnten. So ist der Ursprung des Gewissens, dieses „unparteiischen Zuschauers in unserer Brust“, zu erklären, welches mit befehlender Kraft auftritt. Wie Smith in seiner Ethik mehrfach kantische Sätze antizipirt, so ist auch seine Fassung der Religion der Kants sehr ähnlich.

Unter den Gegnern Humes stehen voran die schottischen Philosophen. War auf dem ästhetischen und ethischen Gebiet der ursprüngliche Geschmack und das ursprüngliche moralische Gefühl das Beurtheilungsvermögen, so war es natürlich, dass man auch die Billigung für das Wahre und Falsche in derselben Weise wie für das Gute und Schlechte, Schöne und Hässliche in einem ursprünglichen Vermögen suchte. Dieses sollte der gesunde Menschenverstand, der „common sense“ sein. Der, welcher diese Richtung hauptsächlich angab, ist Thomas Reid (1710 in Strachan in Schottland geb., 1752—1763 Professor am King's College in Aberdeen, von 1763—1787 Prof. der Moralphilos. an d. Universit. Glasgow als Nachfolger Ad. Smiths, † 1796 in Zurückgezogenheit). Sowohl Berkeley als Hume haben nach ihm ganz richtige Folgerungen aus den Lehren Lockes gezogen. Da aber der Immaterialismus des Ersteren sowie auch der Skepticismus des Andern in Bezug auf Substantialität und Causalität absurd sind, so müssen die Voraussetzungen falsch sein, d. h. besonders die Annahme, dass unsere Seele von vornherein leer sei, und dass erst durch äussere und innere Wahrnehmung der Inhalt in sie käme. Im Gegentheil muss angenommen werden, dass unsere Seele ursprünglich Urtheile besitze, die allerdings in ihre Bestandtheile künstlich zerlegt werden können, ohne dass damit aber ihre Entstehung angegeben sei. Diese durch Intuition bewusstwerdenden Urtheile bezeichnet Reid als Axiome, erste Principien, Principien des gesunden Menschenverstandes, von selbst einleuchtende Wahrheiten (principles of common sense, self-evident truths). Es kommt nun darauf an, durch innere Erfahrung — in dieser Beziehung huldigt also Reid dem Empirismus — diesen ursprünglichen Inhalt des gesunden Menschenverstandes als Thatsache festzustellen. Man muss an diesen Inhalt glauben, wenn man sich irgendwie eine Erkenntniss verschaffen will. Der gewöhnliche Mann hat den gesunden Menschenverstand gerade so wie der tiefste Denker. Für die factischen oder zufälligen Wahrheiten giebt es nun zwölf solcher ursprünglichen Urtheile, zu denen der cartesianische Satz: die Thatsache des Denkens verbürgt uns die Gewissheit für die Existenz des denkenden Subjects, gehört. Ferner: Jede Em-

pfundung verräth ein empfundenes Object, nicht als Wirkung desselben — das wissen wir nicht —, sondern als Zeichen oder Ankündigung desselben. Ferner: Wir haben einigen Einfluss auf unsere Handlungen und Willensbestimmungen. Für die Erkenntniß der nothwendigen Wahrheiten, d. h. der mathematischen, grammatischen, logischen, ästhetischen, ethischen und metaphysischen, giebt es nun auch gewisse Principien, zu denen die mathematischen und logischen Axiome gehören, ebenso der Satz, dass jede Wirkung eine Ursache haben müsse. Wie diese theoretischen, so hat die Seele auch gewisse praktische Grundsätze, z. B. den, dass wir nur verantwortlich sind für das, was in unserer Macht steht. Aus diesen Sätzen kann sich Jeder eine Moral aufbauen. Die Ansichten Reids haben, allerdings modificirt, später besonders durch William Hamilton weitere Verbreitung gefunden (s. in dem Abschnitt üb. d. Philos. der Gegenw.). In Frankreich wurde Reid durch Royer Collard bekannt (s. ebenfalls a. a. O.), und von Jouffroy wurden seine Werke in das Französische übersetzt: *Oeuvres de Th. R.*, Paris 1828—1835. In Deutschland fand die Philosophie Reids namentlich bei Fr. Heinr. Jacobi Anklang.

James Beattie (1735—1803, Prof. der Ethik zu Edinburgh, welche Stelle er durch die Gunst der Geistlichkeit mit Vorzug gegen Hume als Mitbewerber erhielt) hat seine Hauptverdienste auf ästhetischem Gebiete. Nach ihm ist der Gemeinsinn Quelle aller Sittlichkeit, aller Religion, d. h. alles Glaubens an Gott, und aller Gewissheit. Auch der äussere Sinn borgt seine Zuverlässigkeit von dem Gemeinsinn. Unselbständiger ist James Oswald (schottischer Geistlicher, † 1793), der besonders durch den common sense die Religionswahrheiten gegen den Skepticismus vertheidigt. Das Dasein des göttlichen Wesens ist schlechthin Thatsache.

Dugald Stewart (1753 zu Edinb. geb., war Fergusons Nachfolger auf dem Lehrstuhl für Moralphilosophie in Edinburgh bis 1810, † auf dem Lande 1828) bespricht und commentirt in seinen Schriften mehr die Lehren Anderer, als dass er seine eigenen ausführlicher entwickelte. Stärker als Reid betonte er die Association der Vorstellungen, durch welche er die Gewohnheit zu erklären suchte. Die Existenz des empfindenden und denkenden Ich wird uns nur bekannt durch eine suggestion (Eingebung) des Verstandes, die auf die Empfindung folgt, ist aber nicht unmittelbar mit der Empfindung verbunden. Deshalb ist die Trennung in dem Satze Descartes': *Cogito, ergo sum*, nicht absurd. Die Grundsätze, auf welche sich alle Gewissheit stützt, heissen bei Stewart Fundamentalgesetze des menschlichen Fürwahrhaltens, auch Principien der menschlichen Erkenntniß. Den Zweifel an der Realität der Aussenwelt hält er nicht wie Reid durch das ursprüngliche Urtheil, dass jede Empfindung zwingt, ein empfundenes Object hinzuzudenken, beseitigt, da hierdurch gar nicht feststehe, dass dies Hinzugedachte unabhängig von uns sei. Er leitet vielmehr die Gewissheit der Existenz ausser uns seiender Objecte aus der wiederholten Wahrnehmung eines und desselben Gegenstandes her, sowie aus dem von Reid aufgestellten Princip der zufälligen Wahrheiten, wonach wir an eine unveränderliche Ordnung in den Erscheinungen der Natur glauben. — Die sittlichen Begriffe sind nach Stewart ursprünglich von der Vernunft gebildet und weder von Gottes Willen noch von menschlichen Einrichtungen abhängig. Richten wir uns nach den Wahrnehmungen der Vernunft oder des Gewissens, so handeln wir sittlich. — In Frankreich wurde Stewart namentlich bekannt durch die Uebersetzungen Prévosts und Théod. Jouffroys.

Thom. Brown (geb. 1778 in Kirmabreck in Schottland, seit 1810 Nachfolger Dug. Stewarts, gest. 1820, zu unterscheiden von dem 1735 gestorbenen, in

der Philosophie sensualistisch, in der Theologie orthodox gesinnter Bischof von Cork, Peter Brown, dessen Schrift: *the procedure, extent and limits of human understanding*, 1729, Berkeley in seinem *Alciphron* bekämpfte, s. ob. S. 148) war einer der Mitbegründer der *Edinburgh Review* und lieferte in dieser 1803 eine Darstellung der Philosophie Kants. Er machte vielfach Opposition gegen Reid und neigte sich namentlich betreffs des Causalbegriffs mehr Hume zu, ohne freilich dessen skeptische Consequenzen zu ziehen. Er ist der Ansicht, dass sich Hume und Reid in ihren Ansichten über die Aussenwelt nicht wesentlich unterschieden. Ersterer behaupte laut, man könne die Existenz der Körper nicht beweisen, setze aber leise hinzu, er könne nicht umhin, an sie zu glauben; Reid sage laut, man müsse an die Existenz der äusseren Welt glauben, setze aber leise hinzu, beweisen könne er diese Existenz nicht. Alle psychologischen Phänomene theilt er ein in äussere und innere Zustände der Seele. Die ersteren sind die sinnlichen Wahrnehmungen, die zweiten die intellectuellen und moralischen Erscheinungen. Die intellectuellen ordnet er alle unter den Begriff *suggestion* unter. Und zwar ist ihm die „*simple suggestion*“ gleich der *Association*, d. h. Gedächtniss, Einbildung, Gewohnheit, die „*relative suggestions*“ sind ihm die Acte des Urtheilens, Vergleichens, Abstrahirens, Generalisirens. Für die Erklärung der psychologischen Entstehung des Raumes benutzt er namentlich die Muskelempfindungen. — Seine Lehre fand in England und Amerika weite Verbreitung, und seine psychologischen Ansichten sind von Einfluss auf die Entwicklung der *Associationspsychologie* durch James und Stuart Mill, Herb. Spencer, Alex. Bain gewesen. — James Mackintosh wandte sich mehr den ethischen Fragen zu. Unser Glück wird hervorgebracht durch Gehorsam gegen das Gewissen, welches selbst wieder unabhängig vom Nutzen ist. Mit dem Gewissen ist verbunden die *Sympathie*, welche alle unsere Handlungen und Willensacte begleitet. Gewissen und *Sympathie* beherrschen unsere moralische Natur.

— Dritter Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Der Criticismus Kants.

Unmittelbare Anhänger und Gegner.

§ 24. Den dritten Abschnitt der Philosophie der Neuzeit bildet die kantische Kritik nebst ihren unmittelbaren Gegnern und Anhängern. Sie sucht durch Reflexion auf den Ursprung, den Umfang und die Grenzen der menschlichen Erkenntniss die Unterscheidung zwischen den Erscheinungen, deren Stoff durch *Sinnesaffection* gegeben, deren Form aber von dem *Subjecte* selbst erzeugt sei, und den Dingen an sich, welche raum-, zeit- und causalitätslos existiren, zu begründen und spricht vermöge dieser Unterscheidung

einerseits der empirischen Forschung auf dem Erscheinungsgebiete volle Selbständigkeit zu, erkennt aber andererseits neben den Erfahrungsobjecten ein Gebiet der Freiheit an, welches Kant selbst zwar nur dem moralischen Bewusstsein eröffnet, einige seiner Nachfolger aber, das Princip der Autonomie des Geistes erweiternd, auch der theoretischen Speculation vindiciren. In Kants Lehre von der Erscheinungswelt ist der subjective Ursprung, den er den Formen der Erkenntniß zuschreibt, ein (subjectiv-) idealistisches Element, das Gegebensein des Stoffes ein realistisches; in seiner Lehre von den Dingen an sich ist die denselben beigelegte Function des Afficirens unserer Sinne ein realistisches, die denselben vindicirte Freiheit ein idealistisches Element. Es tritt so bei Kant ein Dualismus unvermittelt nebeneinander gestellter und keineswegs, auch nicht in der Kritik der Urtheilskraft, zu widerspruchsloser Harmonie miteinander verbundener idealistischer und realistischer Elemente hervor, der von wesentlicher Bedeutung für die Entwicklung der späteren Philosophie war.

Bekämpft wurde die Philosophie Kants vom lockeschen, leibnizischen und skeptischen Standpunkte aus, sowie besonders noch von Herder, auch in mancher Beziehung von Fr. H. Jacobi. Mehr oder weniger, wenn auch nicht als unbedingte Schüler, schlossen sich an Kant Schiller und Fries an.

Die kantische Philosophie nebst den sich ihr anschließenden oder gegenüberstehenden Lehren stellen ausser den betreffenden Theilen der Grdr. I, § 4 und III, § 1 citirten umfassenderen Werke insbesondere folgende Schriften dar: Karl Ludw. Michelet, *Gesch. der lezt. Systeme der Philos. in Deutschland von Kant bis Hegel*, 2 Bde., Berl. 1837—1838, und: *Entwicklungsgesch. d. neuest. deutsch. Philos.*, Berl. 1843. Heinrich Mor. Chalybäus, *Histor. Entwicklung der specul. Philos. in Deutschland von Kant bis Hegel*, Dresden 1837, 5. Aufl. 1860. Karl Biedermann, *die deutsche Philos. von Kant bis auf unsere Tage*, Leipz. 1842—1843. A. Ott, *Critique de l'idéalisme et du criticisme*, Par. 1843. A. S. Willm., *Hist. de la philos. allemande depuis Kant jusqu'à Hegel*, Paris 1846—1849. C. Fortlage, *Genet. Gesch. d. Philos. seit Kant*, Leipz. 1852. H. Ritter, *Versuch zur Verständigung über die neueste deutsche Philos. seit Kant*, in der (Kierler) *Allgem. Monatsschrif: für Wiss. u. Litt.*, auch bes. abgedr., Braunschw. 1853. Ad. Drechsler, *Charakteristik d. philos. Systeme seit Kant*, Dresd. 1863. O. Liebmann, *Kant und die Epigonen*, Stuttg. 1865. Fr. Harms, *die Philosophie seit Kant*, Berl. 1876. 2. (Titel-) Ausg. 1879. G. Nendecker, *Studien zur Gesch. der deutsch. Aesthetik seit Kant*, Würzb. 1873. Heinrich Boehmer, *Geschichte der Entwickel. der naturwissenschaftl. Weltanschauung in Deutschl.*, Gotha 1872. H. Lotze, *Gesch. d. deutsch. Ph. seit Kant*, *Dictate aus d. Vorles.*, Lpz. 1882. Ed. v. Hartmann, *d. deutsche Aesthetik seit Kant*, Berl. 1866 f. Vgl. die oben (zu § 1) angef. Werke u. Jul. Schmidt, *Gesch. der deutschen Litt. v. Leibniz bis auf unsere Zeit*, 1890 ff., sowie Rud. v. Gottschall, *die deutsche Nationallitt. des 19. Jahrh.*, 6. Aufl., 1892.

Der Dogmatismus vor Kant hatte an Verschmelzbarkeit theologischer, zum Theil umgebildeter, Fundamentalsätze mit naturwissenschaftlichen und psychologischen Doctrinen zu dem Ganzen eines philosophischen Systems geglaubt und auf die theologische Erkenntniß die kosmologische und anthropologische gebaut. Der Empirismus hatte die theologischen Sätze mindestens nicht zur Basis aller

anderen philosophischen Erkenntniss gemacht und dieselben meist aus dem Gebiete der Wissenschaft ausgeschieden (allerdings nicht immer vollständig, sofern besonders Locke das Dasein Gottes für beweisbar auf Grund des empirisch Gegebenen hielt). sei es, um sie dem Glauben anheimzugeben oder um sie ganz zu negiren. Der Skepticismus hatte an der Lösbarkeit der betreffenden Probleme verzweifelt. Kant, der den Kern der ihm zunächst voranliegenden philosophischen Bestrebungen in einer bleibend gültigen Weise erfasst hat, eröffnete durch seinen Criticismus eine neue Bahn: er zerstörte vermittelst seiner Reflexion auf die Erkenntnissgrenzen der menschlichen Vernunft die dogmatische Voraussetzung der erreichbaren Harmonie, nahm die von dem Empirismus vollzogene Einschränkung der wissenschaftlichen Erkenntniss in einem wesentlich veränderten Sinne, indem er sie auf die Erscheinungen bezog, wieder auf, trat aber in eine zweifache Beziehung zu dem Resultate des Skepticismus, indem er dieses zugleich sich aneignete und es durch das der moralischen Ueberzeugung eröffnete Gebiet des Ansiehenden überschritt. Die späteren Richtungen sind in gewissem Sinne modificirte Erneuerungen der früheren unter dem Einfluss und zum Theil auf dem Boden des Kantianismus.

§ 25. Immanuel Kant, geboren zu Königsberg in Ostpreussen am 22. April 1724, gest. ebendasselbst am 12. Februar 1804, erhielt in seiner Vaterstadt seine Bildung und wirkte daselbst als Universitätslehrer. Für Kants frühere philosophische Richtung war die wolffsche Philosophie und die newtonsche Naturlehre von maassgebendem Einfluss; zuerst nahm Kant im Ganzen den Standpunkt des wolffschen Rationalismus ein. Später, von 1762 an, neigte er sich dem Empirismus und Skepticismus zu, so dass er keine Erkenntniss von Gegenständen aus reiner Vernunft zugab. Erst seit dem Jahre 1769 bildete er den Criticismus aus, den er in seinen Hauptwerken vertritt, und mit dem er sowohl den realistischen Rationalismus als auch den Empirismus bekämpft, obwohl er wiederum im Jahre 1770 in seiner „Dissertation“ Erkenntnisse von Thatsachen aus reiner Vernunft gewinnen will.

Unter Kants Schriften aus der rationalistischen Zeit ist die bedeutendste die Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, aus der dem Empirismus und Skepticismus sich nähernden die Träume eines GeisterschERS. Der kritischen Hauptschriften sind es drei entsprechend der von Kant angenommenen Eintheilung der Seelenvermögen in: Erkenntniss-, Begehrungs- und Geföhlvermögen: die zuerst 1781, dann in neuerer Bearbeitung 1787 erschienene Kritik der reinen Vernunft, die 1788 veröffentlichte Kritik der praktischen Vernunft und die 1790 verfasste Kritik der Urtheilskraft. Die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786), die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (1793), Metaphysik der Sitten (1797) und andere kleinere Schriften enthalten die Anwendung der Principien des Kriti-

cismus auf einzelne Gebiete der philosophischen Betrachtung. — In Forschung und Lehre hat Kant ebenso, wie im äusseren Leben, stets unbedingte Wahrheitsliebe, strenge Gewissenhaftigkeit und unablässige Pflichttreue bewährt. Sein Handeln sollte stets von dem Bewusstsein der Richtigkeit der Grundsätze, die er befolgte, begleitet sein.

Ueber Kants Leben und Charakter handeln: Ldw. Ernst Borowski, Darstellung d. Leb. u. Charakt. Kants, Königsb. 1804 (eine bereits 1792 entworfene und damals von Kant selbst revidirte, nach Kants Tode von ihrem Verfasser vervollständigte und veröffentlichte Biographie, die besonders über Kants Familienverhältnisse und früheres Leben werthvolle Notizen enthält), Reinh. Bernh. Jachmann, Immanuel K. in Briefen an einen Freund, Königsb. 1804 (eine auf persönlichem Umgang mit K. 1784 bis 1794 gegründete Charakterschilderung nebst vorangeschickter biographischer Skizze), Ehrg. Andr. Christoph Wasianski, K. in seinen letzten Lebensjahren, Königsb. 1804 (ein treuer Bericht über das allmähliche Erlöschen der geistigen und körperlichen Kräfte Kants), ferner Theod. Rink, Ansichten aus I. Kants Leben, Königsb. 1805, F. Bouterwek, I. Kant, Hamb. 1805 und And. (vgl. auch Artikel in der N. Berl. Monatschr., Febr. und Mai 1805), dann aber namentlich, die Leistungen der Früheren zusammenfassend und durch vieles neue Material erweiternd, Friedr. Wilh. Schubert, Imm. Kants Biographie, in: Kants Werke, hrsg. von Rosenkranz und Schubert, Bd. XI, Abth. 2, Leipz. 1842. Das Material hat nachträglich noch einige Vervollständigungen erhalten durch Christian Friedr. Reusch, K. und seine Tischgenossen, aus dem Nachlass des jüngsten derselben (aus d. Neu. Preuss. Provinzialblätt. Bd. VI, Königsb. 1848, Heft 4 und 5 besond. abgedr.), und durch die Schrift: Kantiana, Beiträge zu Imm. Kants Leb. und Schriften, herausg. von Rud. Reicke (Separatabr. aus d. Neu. Preuss. Provinzialblätt.), Königsb. 1860, worin eine von dem Consistorialrath Prof. Wald im Jahre 1804 gehaltenen Gedächtnissrede auf Kant nebst den Notizen, worauf Wald fusste, und insbesondere mit mehreren werthvollen Bemerkungen des mit Kant innig befreundeten Professors Kraus, wie auch einige Nachträge zu K.s Schriften abgedruckt sind. Aus diesen Quellenschriften haben die späteren Darsteller des Lebens K.s (unter denen Kuno Fischer, K.s Leb. und die Grundlagen seiner Lehre, drei Vorträge, Mannh. 1860, auch in der Gesch. der neueren Ph., Bd. III, Mannh. u. Heidelb. 1860, 3. Aufl. 1882, mit Auszeichnung zu erwähnen ist) geschöpft. D. Nolen, les maîtres du K. (Alb. Schultz, Mart. Knutzen, Newton, Rousseau), in: Revue philos., 1870, Bd. 7, S. 480—503, Bd. 8, S. 112—138, 1880, Bd. 9, S. 270—298. E. Arnoldt, K.s Jugend u. die fünf ersten Jahre seiner Privatdocentur im Umriss dargest., Kgsberg. 1882. J. H. W. Stuckenberg, the life of Im K., London 1882. Wilh. Dilthey, d. Streit K.s m. d. Censur üb. d. Recht seiner Religionsforsch., 3. Stück der Beiträge aus d. Rostocker Kanthandschriften, A. f. G. d. Ph., III, S. 418—450. Emil Fromm, Imm. Kant u. d. preuss. Censur. Nebst kleiner. Beiträgen zur Lebensgesch. K.s, Hamb. u. Lpz. 1894. D. Minden, der Humor K.s im Verkehr u. in s. Schriften, Vortr., Dresd. 1892. G. Milhand, K. comme savant, Rev. philos., 20, 1895. Ueber d. Entwicklung der Lehre Kants s. besonders Friedr. Paulsen, Versuch einer Entwickelungsgesch. der kantischen Erkenntnistheorie, Leipz. 1875, ferner A. Riehl, der philos. Kriticismus u. seine Bedeut. f. d. positive Wissenschaft, Bd. I: Gesch. u. Methode des philos. Kriticismus, Leipz. 1876. Ueb. K. als Mathematiker hat geschrieben Elias Finck, Frkf. a. M. 1889.

Kants Schriften sind in mehreren Gesamtausgaben erschienen: Imm. Kants Werke, hrsg. von G. Hartenstein, 10 Bde., Leipz. bei Modes u. Baumann, 1838—1839, und: I. Kants sämmtl. Werke, hrsg. von Karl Rosenkranz und Friedr. Wilh. Schubert, Leipz. bei Leop. Voss, 1838—1842, in 12 Bdn., deren letzter die „Gesch. der kant. Philos.“, von K. Rosenkranz, enthält. Hartensteins Ausg. ist im Einzelnen zum Theil correcter; die Ausgabe von Ros. u. Sch. ist ebenger und reicher an Material und an anregenden Betrachtungen. Die Anordnung ist bei beiden eine im Ganzen systematische. Bei H. folgt auf die Logik und Metaphysik erst die Lehre von der praktischen Vernunft und von der Urtheilskraft, dann die Natrphilosophie, bei Ros. u. Sch. aber besteht die Folge: Logik (mit Einschluss der Metaphysik), Natur- und Geistesphilosophie. Das letztere Verfahren ist das übersichtlichere. Weit vorzüglicher aber ist eine chronologische Ordnung des Ganzen, die Kants Entwicklungsgang zur Anschauung bringt. Diese Ordnung wird eingehalten in der neueren Ausgabe der kantischen

Werke: I. Kants sämtliche Werke, in chronol. Reihenfolge hrsg. von G. Hartenstein, 8 Bde., Leipz. bei Leop. Voss, 1867—1869. Die Werke Kants sind von Neuem nach dieser Ausg. in systematischer Ordnung abgedruckt und mit erläuternden und prüfenden Anmerkungen von J. H. v. Kirchmann versehen in der „philos. Bibl.“, Berl. bei L. Heilmann 1868 ff., v. 1874 an Leipzig, von 1880 an Heidelberg. Krit. d. r. Vern. schon in 7. Aufl. 1891. Krit. d. prakt. Vern. u. a. Schriften in 2. Aufl.

Eine neue Ausgabe der Werke Kants, welche auch die bisher noch bekannt gewordenen Briefe, die Reflexionen u. losen Blätter, sowie die Vorlesungen enthalten soll, wird von der Akademie der Wissenschaften in Berlin vorbereitet.

Die drei Kritiken, die Religion innerhalb u. s. w., Träume eines Geistessehers, der Streit der Facultäten, Zum ewigen Frieden, Allgem. Naturgesch. etc., sind nach den ersten Editionen, kritisch sorgfältig revidirt, mit Varianten und Angabe der Paginirung früherer Editionen, sehr handlich, hrsg. von K. Kehrbach, Leipz. Reclam, in der Universal-Bibl., die Prolegomena z. e. jed. künftig. Metaphys. v. Karl Schulz, ebd.

Ein genaues Verzeichniss der Gesammtausgaben u. der Ausgaben der einzelnen Schriften giebt E. Adickes: Bibliography of writings by Kant and on Kant, which have appeared in Germany up to the end of 1887, Part I: Writings of K. in Philosoph. Rev. II, 3, 1893, S. 257—292. Derselbe hat ebenso in ausserordentlich genauer Weise mit vielen eingeflochtenen treffenden kritischen Bemerkungen die Bibliographie über Kant (Writings on K.) als Part II herauszugeben begonnen, ebd. II, 4—6, III, 1—6 u. in Supplement No. 1 dazu, 1895. Diese letztere erstreckt sich jetzt bis 1797 u. weist schon über 1800 Nummern auf.

Die Familie Cant stammt aus Schottland. Johann Georg Cant betrieb in Königsberg das Sattlerhandwerk. Das vierte Kind aus seiner Ehe mit Anna Regina Renter war der am 22. April 1724 geborene Immanuel, der seinen Familiennamen Kant schrieb. Ein Bruder, Johann Heinrich (1735—1800), ward Theolog; von drei Schwestern überlebte die jüngste ihren Bruder Immanuel. Sechs Geschwister starben früh. Die Erziehung war eine streng religiöse im Geiste des damals verbreiteten Pietismus, dessen Hauptvertreter der seit 1731 an der altstädtischen Kirche als Pfarrer und Consistorialrath angestellte, seit 1732 auch ein Ordinariat der Theologie an der Universität bekleidende und seit 1733 das Collegium Fridericianum leitende Franz Albert Schulz war (gest. 1763). Kant empfing im Collegium Fridericianum von Ostern 1732 bis Mich. 1740 die Vorbildung zu den Universitätsstudien. Unter seinen Lehrern schätzte Kant neben Franz Alb. Schulz besonders den Latinisten Joh. Friedr. Heydenreich; unter seinen Mitschülern war der bedeutendste der (zu Ostern 1741 vom Gymnasium abgegangene) David Ruhnken, der spätere Professor der Philologie zu Leyden, der in einem Briefe an Kant vom 10. März 1771 über jene Gymnasialzeit sagt: *tetrica illa quidem sed utili nec poenitenda fanaticorum disciplina continebamur*, und hinzufügt, schon damals hätten Alle von Kant (der besonders die römischen Classiker eifrig las und sich gut lateinisch auszudrücken wusste) die höchsten Erwartungen gehegt. Auf der königsberger Universität studirte Kant seit Mich. 1740 Philosophie, Mathematik und Theologie, war jedoch in der theologischen Facultät nicht immatriculirt und hat wohl auch die Absicht, sich für ein geistliches Amt vorzubereiten, wenn er sie überhaupt je gehabt, nicht lange beibehalten. Er hörte mit Vorliebe die Vorlesungen des ausserordentlichen Professors Martin Knutzen über Mathematik und Philosophie und lebte sich besonders in den newtonschen Gedankenkreis ein, hörte auch Physik bei Professor Teske und philosophische Vorlesungen bei Anderen, die aber nur geringen Einfluss auf ihn gewannen, und Dogmatik bei Franz Albert Schulz, der übrigens mit seiner pietistischen Richtung die wolffsche Philosophie zu verbinden wusste. Seine Studien sind sehr ausgebreitete gewesen, wie man aus dem grossen Kreis seiner Vorlesungen, auch aus der Mannigfaltigkeit seiner Schriften sieht. Nicht

zuverlässig ist die Angabe, dass er sich um eine Unterlehrerstelle an der Kneiphöfischen Domschule beworben habe, aber gegen einen ganz unbedeutenden Mitbewerber zurückgesetzt worden sei. Nach Vollendung der Universitätsstudien bekleidete Kant von 1746–1755 Hauslehrerstellen, zuerst bei den reformirten Pfarrer Andersch zu Judschen in der Nähe von Gumbinnen, dann bei dem Rittergutsbesitzer von Hülsen auf Arensdorf bei Mohrungen, endlich bei dem Grafen Kayserling in Rautenburg, der sich den grössten Theil des Jahres in Königsberg aufhielt. Durch die geistig bedeutende Gemahlin desselben wurde er mit höheren Kreisen der Gesellschaft bekannt und eignete sich so den feinen Umgangston, der ihm nachgerühmt wird, an. Im Kayserlingschen Hause hat ihn Elise v. d. Recke kennen gelernt.

Nach neunjähriger Hauslehrerthätigkeit habilitirte er sich an der königsberger Universität und eröffnete mit dem Winter 1755/56 seine Vorlesungen, die sich schon in den nächsten Semestern erstreckten auf Mathematik, Physik, Logik, Metaphysik, Moralphilosophie (praktische Philosophie, Ethik, Allgemeine prakt. Philos. u. Ethik), Naturrecht, philosoph. Encyclopädie; seit Somm. 1756 oder wenigstens Winter 1756/57 las er auch über physische Geographie, seit 1772/73 ausserdem über Anthropologie, sicher einmal, Winter 1785/86, vielleicht noch zwei weitere Male über natürliche Theologie oder philosophische Religionslehre, und seit 1776/77 über Pädagogik. Sogar Vorlesungen über mechanische Wissenschaften hat er wenigstens angekündigt und über Mineralogie sicher einmal gelesen. (Das möglichst vollständige Verzeichniss aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen s. b. E. Arnoldt, Krit. Excursus im Gebiete der Kantforschung, S. 521–651). Im April 1756 bewarb er sich um die durch Knutzen's frühen Tod erledigte ausserordentliche Professur der Mathematik und Philosophie, aber vergeblich, weil die Regierung den Beschluss gefasst hatte, die Extraordinariate nicht mehr zu besetzen. Das im Dez. 1758 durch den Tod Kypkes erledigte Ordinariat für Logik und Metaphysik erhielt von dem damaligen russischen Gouverneur auf Antrag des Universitäts-Senats der in der Anciennetät Kant vorangehende ausserordentl. Professor der Mathematik und Philosophie Buck. Erst zwölf Jahre später, 1770, rückte Kant in dieselbe Stelle ein, indem Buck die ordentliche Professur der Mathematik erhielt; 1766 war dem „geschickten und durch seine gelehrten Schriften berühmten gemachten Magister Kant“ eine Stelle als Unterbibliothekar an der Kgl. Schlossbibliothek mit 62 Thlr. Gehalt verliehen worden, die er 1772 aufgab. Einen Ruf nach Halle und Anträge, eine Professur in Erlangen sowie in Jena anzunehmen, schlug Kant aus. Er docirte bis in den Sommer 1796, wo Altersschwäche ihn zum Aufgeben der Vorlesungen bewog. Für den Winter 1796/97 hatte er noch Metaphysik angekündigt, hat sie aber wahrscheinlich nicht gelesen, für den Sommer 1797 finden sich noch physische Geographie und Logik angekündigt: *modo per valetudinem seniumque liceat*, und für den Winter 1797/98 heisst es in dem Vorlesungsverzeichniss: *Ob infirmitatem senilem lectionibus non vacabit Facult. Philos. Senior Venerabilis Log. et Metaphys. Prof. Ord. Kant*. Seine Vorträge waren sehr beliebt. Reinhold Lenz rühmt an ihnen, dass sie zur „Einfalt im Denken und Natur im Leben“ anleiteten, den Durst nach Weisheit stillend, doch nicht löschend, und feiert Kant selbst als einen Mann, der Tugend mit Weisheit verbinde, der das, was er lehre, selbst übe (in einem Gedicht auf Kant am 21. August 1770, s. *Altpreuss. Monatschr.* IV, 655 ff.). Herder, der in den Jahren 1662–1664 bei Kant hörte, schreibt (Briefe zur Beförderung der Humanität, 49), die gedankenreichste Rede sei von seinen Lippen geflossen, Scherz, Witz und Laune hätten ihm zu Gebote gestanden, ja sein lehrender Vortrag sei der unter-

haltendste Umgang gewesen. Und noch aus dem Jahre 1795 weiss einer seiner Zuhörer in der Logik (Altpreuss. Monatsschr. 1879, S. 607—612) davon zu rühmen, Kants Vortrag scheine ihm das Ideal eines belehrenden Vortrags zu sein. Als akademischer Lehrer wollte Kant mehr die Zuhörer zum Selbstdenken anregen, als Resultate mittheilen; sein Vortrag war ein Verlautbaren des Processes der Gedankenbildung. Zugleich aber kam es ihm darauf an, seine Schüler moralisch und religiös zu festigen, wie er in seinen Vorlesungen es öfter hervorhebt, dass Moral und Religion die Hauptsachen seien, auf die es bei allem Philosophiren ankomme. So ist es erklärlich, dass er sich in seinen Vorträgen auch in der Zeit der Kritik vorsichtiger hielt, dass er in ihnen dogmatischer erscheint, als in seinen veröffentlichten Schriften, da er mündlich die kritische Einschränkung nicht immer beifügte, auch seiner innersten Neigung zum Dogmatischen und Positiven mehr Raum gab und so mit seiner ganzen Persönlichkeit und dem, was ihn im Innersten bewegte, deutlicher hervortrat. Zeigen sich manche Widersprüche zwischen seinen Vorlesungen, namentlich denen über Metaphysik, und den zum Druck beförderten Schriften, so sind diese zum Theil wenigstens ans dem Angeführten zu erklären. — Für die physische Geographie hatte er die Genehmigung von Seiten der Regierung, nach seinen eigenen Dictaten zu lesen. Sonst pflegte er gemäss der behördlichen Verordnung seinen Vorlesungen einen „Autor“ zu Grunde zu legen, für die Metaphysik fast stets Baumgarten, für die Ethik die Ethik desselben, für die Logik Meier, für die theoretische Physik Erleben, für das Naturrecht Achenwall, für die philosophische Encyclopädie Feder, für die Pädagogik Bock. Freilich boten diese Autoren vielfach nur den äusseren Rahmen für das Vorgetragene und Gelegenheit zur Discussion über andere Ansichten; manche der Hörer mögen die betreffenden Schriften gar nicht gekannt oder wenigstens nicht besessen haben; Kant selbst äussert sich nicht selten geradezu abweisend über den Autor: „Was der Autor sagt, ist falsch“ u. dergl.

Lebhaft betheiligte sich Kant an den politischen Tagesinteressen; seine Gesinnung war ein entschiedener Liberalismus. Er sympathisirte mit den Amerikanern im Unabhängigkeitskriege, mit den Franzosen bei der Staatsumwälzung, welche die Idee der politischen Freiheit zu realisiren verhiess, wie er auf dem Gebiete der Erziehung den rousseauschen Grundsätzen huldigte. Kant sagt (in den Fragmenten aus seinem Nachlasse, Werke, Bd. XI, Abth. 1, S. 253 ff.): „Es kann nichts entsetzlicher sein, als dass die Handlungen eines Menschen unter dem Willen eines Anderen stehen sollen. Daher kann kein Abscheu natürlicher sein, als den ein Mensch gegen die Knechtschaft hat. Um desgleichen weint und erbittert sich ein Kind, wenn es das thun soll, was Andere wollen, ohne dass man sich bemüht hat, es ihm beliebt zu machen, und es wünscht, nur bald ein Mann zu sein, um nach seinem Willen zu schalten.“ — „Auch in unserer Verfassung ist uns ein jeder Mensch verächtlich, der in einem grossen Grade unterworfen ist.“ — Jeden Menschen als Selbstzweck, keinen als blosses Mittel zu behandeln, ist ein Fundamentalsatz der kantischen Ethik. Aber Kant begehrte die Unabhängigkeit wesentlich zu dem Zweck der Selbstbestimmung im Sinne des sittlichen Gesetzes. Vgl. Schubert, Kant und seine Stellung zur Politik, in Raimers hist. Taschenbuch 1838, S. 575 ff., wo besonders die grosse Macht der monarchisch-conservativen Gesinnung bei allem Liberalismus in Kant nachgewiesen wird. Von Rousseau wurde Kant zeitweise sehr gefesselt; der Emil nahm ihn nach seinem Erscheinen (1762) so in Anspruch, dass er darüber seine gewöhnliche Tageseinteilung hintansetzte. Von der Sprache Rousseaus fühlte er sich so angezogen, dass er schrieb: „Ich muss den Rousseau so lange lesen, bis mich die Schönheit der Ausdrücke gar nicht mehr stört, und dann kann ich allererst

ihn mit Vernunft übersehen.“ Obgleich er von seltsamen und widersinnlichen Meinungen Rousseaus spricht, so erkennt er doch an, dass ihn dieser „zurecht gebracht“, nämlich davon abgebracht habe, in der fortschreitenden Erkenntniss allein die Ehre der Menschheit und den Vorzug zu finden.

Charakteristisch für Kants Gesinnung ist sein Selbstbekenntniss in einem Briefe an Moses Mendelssohn vom 8. April 1766: „Was es auch für Fehler geben mag, denen die standhafteste Entschliessung nicht allemal völlig ausweichen kann, so ist doch die wetterwendische und auf den Schein angelegte Gemüthsart dasjenige, worin ich sicherlich niemals gerathen werde, nachdem ich schon den grössten Theil meiner Lebenszeit hindureh gelernt habe, das Meiste von demjenigen zu entbehren und zu verachten, was den Charakter zu corrumpiren pflegt, und also der Verlust der Selbstbilligung, die aus dem Bewusstsein einer unverstellten Gesinnung entspringt, das grösste Uebel sein würde, was mir nur immer begegnen könnte, aber gewiss niemals begegnen wird. Zwar denke ich Vieles mit der allerklarsten Ueberzeugung, was ich niemals den Muth haben werde zu sagen; niemals aber werde ich etwas sagen, was ich nicht denke.“

Innige Freundschaft verknüpfte Kant mit dem durch Liebe zur Unabhängigkeit und zu gewissenhafter Pünktlichkeit ihm gleichgesinnten Engländer Green (gest. 1784), ferner mit dem Kaufmann Motherby, dem Bankdirector Ruffmann, dem Oberförster Wobser in Moditten (nahe bei Königsberg), in dessen Forsthanse er sich während der Ferien mitunter anhielt und insbesondere auch die „Beobachtungen vom Schönen und Erhabenen“ niedergeschrieben hat. Auch mit Hippel und mit Hamann war Kant befreundet. In vornehmen Häusern war er gern gesehen, kam z. B. im Jahre 1764 oft zu dem General Meyer und hielt ihm nebst seinen Offizieren Vorlesungen, so dass Hamann, freilich in arger Uebertreibung schreiben konnte: Kant werde durch einen Strudel gesellschaftlicher Zerstreungen fortgerissen. Verheirathet war Kant ebenso wenig wie Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz. Von seinen Collegen standen ihm besonders der Hofprediger und Professor der Mathematik Joh. Schultz, der erste Anhänger und Erläuterer seiner Doctrin, und der Professor der Cameralwissenschaften Kraus nahe. Den weitesten Kreis von Verehrern und Freunden fand Kant in seinem höheren Alter als gefeiertes Haupt der weit sich verbreitenden kritischen Schule; am überschwänglichsten ward er von solchen gepriesen, denen die neue Philosophie zu einer Art von neuer Religion ward (wie von Baggesen, dem er für einen zweiten Messias galt).

Der Freiherr von Zedlitz, der unter Friedrich dem Grossen Cultusminister war und dies unter dessen Nachfolger noch bis 1788 blieb, schätzte Kant hoch; auch unter dem Ministerinn Wöllner erfreute er sich anfangs noch der Gunst der Regierung. Als er aber die Aufsätze zu veröffentlichen gedachte, welche zusammen seine „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ ansmachen, kam er mit der Censur in Conflict, die nach den Grundsätzen des Religionsedicts geübt werden sollte, welches die symbolischen Schriften der lutherischen und reformirten Kirche zur bindenden Norm machte. Zwar wurde der ersten jener Abhandlungen: „Vom radicalen Bösen“, worin Kant die mit dem Pietismus im Wesentlichen harmonirende Seite seiner Religionsphilosophie entwickelt, das Imprimatur ertheilt, obchon selbst dieses nur mit der Bemerkung: „dass sie gedruckt werden möge, da doch nur tiefdenkende Gelehrte die kantischen Schriften lesen“; sie erschien im April 1792 in der „Berliner Monatsschrift“. Aber bereits der zweiten Abhandlung: „Von dem Kampfe des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen“ wurde von dem berliner Censurcollegium die Druckerlaubnis versagt. Kant blieb der Ausweg übrig, von einer theo-

logischen Facultät die Schrift censiren zu lassen. Die theologische Facultät seiner Vaterstadt erlaubte den Druck, und die „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ erschien zu Ostern 1793 bei Nicolovius in Königsberg; in zweiter Auflage 1794. Um aber für die Zukunft Kant diesen Ausweg abzuschneiden, erwirkten seine Gegner eine Kgl. Kabinettsordre (vom 1. Oct. 1794), worin Kant die „Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums“ vorgeworfen und gefordert wird, er solle sein Ansehen und sein Talent zur Förderung der „landesväterlichen Intention“ anwenden. Auch wurden sämtliche theologischen und philosophischen Lehrer der königsberger Universität durch Namensunterschrift verpflichtet, nicht über Kants „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ zu lesen. Kant hielt dafür (wie ein Zettel in seinem Nachlass bezeugt, bei Schubert XI, 2, S. 138), Widerruf und Verleugnung seiner Ueberzeugung sei niederträchtig, aber Schweigen in dem vorliegenden Falle Unterthanenpflicht; Alles, was man sage, müsse wahr sein, aber man brauche nicht alles Wahre öffentlich zu sagen. Er erklärte demgemäss in seinem Verantwortungsschreiben, „als Sr. Maj. getreuester Unterthan“ sich fernerhin aller öffentlichen Vorträge über Religion auf dem Katheder und in Schriften enthalten zu wollen. Da für Kant nur in der Unterthanenpflicht gegen Friedrich Wilhelm II. das Motiv des Schweigens lag, so fand er sich beim Tode dieses Königs wiederum zu öffentlichen Aeusserungen berechtigt. In der Schrift: „der Streit der Facultäten“ hat er der philosophischen Betrachtung, sofern sie auf ihrem Gebiete verbleibe und nicht in die biblische Theologie als solche übergreife, die volle Freiheit des Gedankens und der Gedankenäusserung vindicirt und seinem Unwillen über den Despotismus Luft gemacht, welcher dem, was nur mit freier Achtung wahrhaft verehrt werden könne, durch Zwangsgesetze Ansehen verschaffen wolle. Doch konnte Kant seine Vorlesungen über Religionsphilosophie nicht mehr aufnehmen; seine leibliche und geistige Kraft war gebrochen. Er erlag einer allmählich zunehmenden und in den letzten Monaten ihm Gedächtniss und Denkkraft raubenden Altersschwäche, während gleichzeitig seine Doctrin auf den meisten deutschen Universitäten glänzende Triumphe feierte. Die Ueberschreitung seines Princips durch Fichtes Wissenschaftslehre hat Kant gemissbilligt, ohne jedoch durch seine Gegenerklärung den Fortgang der philosophischen Speculation in der idealistischen Richtung zu hemmen.

Der Leichnam Kants wurde unter den Arcaden an der Nordseite des Doms zu Königsberg am 28. Febr. 1804 beigesetzt, und die Stelle mit einem Denkstein bezeichnet. Dieselbe hiess von da an Stoa Kantiana. Da sie im Laufe der Jahre verfiel, wandelte man das Ostende der Arcaden zu einer einfachen gotischen Kapelle um, in deren Gewölbe man am 21. Nov. 1880 die wieder ausgegrabenen Gebeine des Philosophen beisetzte (vgl. F. Bessel-Hagen, d. Grabstätte Im. K.s mit besonderer Rücksicht auf d. Ausgrab. u. Wiederbestatt. seiner Gebeine im J. 1880, in: Altpreuss. Monatschr., Bd. 17, S. 643—670). — Ein würdiges Denkmal von Rauch ist Kant in Königsberg errichtet.

Für die Abfassung der Schriften Kants sind zwei Hauptperioden anzunehmen: I. die genetische, die dem Kriticismus vorausgeht, II. die kritische. Wir halten an dieser im Ganzen die Unterschiede bezeichnenden Eintheilung fest, wenn gleich namentlich die erste Periode nur sehr im Allgemeinen durch „genetisch“ charakterisirt ist, und wenn auch mehrfach genauere Eintheilungen aufgestellt worden sind, S. darüber unt. S. 261.

I. die genetische Periode, in welcher Kant zunächst im Ganzen auf dem Boden des leibnizisch-wolffischen Dogmatismus stand, später aber diesen Stand-

punkt überschritt und mehr und mehr dem Empirismus und Skepticismus, eben dadurch aber mittelbar auch dem späteren Criticismus sich annäherte. Die Verschiedenheit seiner Schriften aus dieser Periode in stofflicher Hinsicht zeugt für die Breite und den Umfang der Studien, die er gemacht hatte.

Das Wesentliche aus den Schriften bis zur Kritik der reinen Vernunft ist im Folgenden mitgetheilt, ohne dass damit eine Entwicklungsgeschichte Kants gegeben sein soll. S. üb. die vorkritische Periode bei Kant auch besonders das unten erwähnte Werk von Günth. Thiele.

Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, Königsberg 1747 (nicht, wie auf dem Titelblatt steht, 1746;*) die Widmung ist unterzeichnet: den 22. April 1747). Die Schrift steht im Zusammenhange mit Dan. Bernoullis Abhandlung: de vera notione virium vivarum. Kant nennt die Frage, ob die Kraft des bewegten Körpers (mit Leibniz n. A.) nach dem Product der Masse und dem Quadrat der Geschwindigkeit (mv^2) oder (mit Descartes, Euler u. A.) nach dem Product der Masse und der einfachen Geschwindigkeit (mv) zu messen sei, eine der grössten Spaltungen, die unter den Geometern von Europa herrsche, er hofft zu ihrer Beilegung beitragen zu können. Er setzt der damals in Deutschland herrschenden leibnizischen Ansicht zu Gunsten der cartesianischen mehrere Einwürfe entgegen, will jedoch jene unter einer gewissen Einschränkung gelten lassen. Kant theilt nämlich (§§ 15, 23, 118, 119) alle Bewegungen in zwei Klassen ein: die eine soll sich in dem Körper, dem sie mitgetheilt werde, erhalten und ins Unendliche fort dauern, wenn kein Hinderniss sich entgegensetze, die andere soll, ohne dass ein Widerstand sie vernichte, aufhören, sobald die äussere Kraft, durch welche sie hervorgernfen werde, nicht mehr einwirke;**) im ersten Fall soll das leibnizische, im andern das cartesianische Princip gelten.***) Uebrigens ist Kants Erklärung § 19 charakteristisch, die

*) Wurde 1746 zu drucken angefangen, ist aber erst 1749 fertig geworden.

**) Die „Eintheilung“ ist freilich, wie gar Manches in dieser Erstlingschrift, durchaus verfehlt; die richtige Lehre von der sog. „Trägheit“ entwickelt Kant 1758 in dem „Neuen Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe“. Nicht unberechtigt war damals Lessings Epigramm: „K. unternimmt ein schwer Geschäft, Der Welt zum Unterricht: Er schätzt die lebendigen Kräfte; Nur seine eignen schätzt er nicht.“ Kants Schätzung der menschlichen Kräfte in der Vernunftkritik sollte Lessing nicht mehr erleben.

***) Falls der Begriff der Kraft, wie es heute üblich ist, für einen blossen Hilfsbegriff genommen wird, so wird die Streitfrage selbst aufgehoben, indem dann nur die Feststellung der Bewegungserscheinungen und ihrer Gesetze unmittelbar von objectiver Bedeutung ist, bei der Definition der Kraft aber vielmehr die methodische Zweckmässigkeit in Frage kommt. Wird unter „Kraft“ eine der Quantität der Bewegung eines Körpers proportionale Ursache verstanden, so gilt selbstverständlich das cartesianische Princip; versteht man aber darunter die Fähigkeit des bewegten Körpers, gewisse specielle Wirkungen zu üben, z. B. einen continirlichen und gleichmässigen Widerstand zu überwinden, so gilt die leibnizische Formel; denn die von der „Kraft“ ausgeführte „Arbeit“ ist gleich dem Unterschiede der halben Producte der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit am Anfang und am Ende der Bewegung. Man nennt gegenwärtig bekanntlich mv die „Quantität der Bewegung“, und mv^2 die „lebendige Kraft“. Beim freien Fall ist die Endgeschwindigkeit nach n Secunden = $2ng$, der in Secunden durchlaufene Weg = n^2g ; das halbe Product aus der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit = $\frac{1}{2}mv^2 = \frac{1}{2}m \cdot 4n^2g^2 = 2mn^2g^2 = 2gm \cdot n^2g$, also gleich dem Product aus der bewegenden Kraft ($2gm$) und dem Wege (n^2g). Die Höhen, bis zu welchen aufgeschleuderte Körper steigen, verhalten sich hiernach wie die Quadrate der Anfangsgeschwindigkeiten, und in gleicher Art ist überhaupt nach dem halben Product der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit die

Metaphysik sei, wie viele andere Wissenschaften, erst an der Grenze einer recht gründlichen Erkenntniß.

Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse einige Veränderungen seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe. In den Königsbergischen Frag- und Anzeigungs-Nachrichten 1754. Kant will dieser Frage nicht historisch, sondern nur physikalisch nachspüren; er findet in der Ebbe und Fluth eine Ursache beständiger Retardation. Vgl. G. Reuschle in der deutschen Vierteljahrsschr., April bis Juni 1868, S. 74—82.

Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen, ebend. 1754. Kant handelt diese Frage nicht entscheidend, sondern nur prüfend ab, indem er verschiedene Argumente für ein Veralten einer Kritik unterwirft. Vgl. Reuschle a. a. O. S. 65—66.

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebüdes nach newtonischen Grundsätzen abgehandelt, Königsberg und Leipzig 1755. Diese Schrift erschien anonym. Sie ist Friedrich II. gewidmet und kam erst später in den Buchhandel, da der Verleger während des Druckes fallirte, und sein ganzes Lager auf längere Zeit versiegelt wurde. Der philosophische Grundgedanke derselben (der an Descartes erinnert) ist die Vereinbarkeit einer mechanischen Naturerklärung, welche ohne willkürliche Grenzen jedesmal wieder zu der Ursache eine Naturursache sucht, mit einer Teleologie, welche die gesammte Natur von Gott abhängig sein lässt. Somit findet Kant in den entgegengesetzten Doctrinen Elemente der Wahrheit. Dass die Naturkräfte selbst zweckmässig wirken, zengt für das Dasein eines intelligenten Urhebers der Natur. Die Materie ist an gewisse Gesetze gebunden, welchen frei überlassen, sie nothwendig schöne Verbindungen hervorrufen muss. Aber gerade darum ist ein Gott. Denn wie wäre es möglich, dass Dinge von verschiedenen Naturen in Verbindung miteinander so vortreffliche Uebereinstimmungen und Schönheiten zu bewirken trachten sollten, wenn sie nicht einen gemeinschaftlichen Ursprung erkannten, nämlich einen unendlichen Verstand, in welchem aller Dinge wesentliche Beschaffenheiten beziehend entworfen worden? Wenn ihre Naturen für sich und unabhängig voneinander nothwendig wären, so würden sie nicht mit ihren natürlichen Bestrebungen sich gerade so zusammenpassen, wie eine überlegte kluge Wahl sie vereinigen würde. Weil Gott durch die in die Materie selbst gelegten Gesetze wirkt, so ist zu jedem Erfolg die nächste Ursache in den Naturkräften selbst zu suchen. Die anfängliche seitwärts gerichtete Bewegung, welche zugleich mit der Gravitation den Lauf der Planeten bestimmt, ist ihrerseits wiederum aus Naturkräften zu begreifen. Sie entstand, als die Materie der Sonne und Planeten, die ursprünglich als Dunstmasse ausgebreitet war, sich zu Ballen begann, indem der Zusammensturz der Massen Seitenbewegungen erzeugte. Nach der Analogie mit der Genesis und dem Bestande des Planetensystems ist die Genesis und der Bestand des Fixsternsystems zu denken. — Mit Kants Lehre von dem Bestande des Fixsternsystems kommt das Resultat der herrschelischen Untersuchungen und mit seiner Lehre von der Genesis

„Arbeit“ hinsichtlich des von dem zu bewegenden Körper zurückgelegten Weges zu messen. D'Alembert hat bereits 1743 in seinem *Traité de dynamique* (Préface, S. XVI ff.; vgl. Montucla, *histoire des mathématiques*, nouv. éd., Paris 1802, t. III, p. 64) gezeigt, dass die analytische Mechanik die Streitfrage als einen Wortstreit bei Seite lassen könne. Doch lag den Discussionen, von dem Wortstreit überdeckt, das Problem zum Grunde, das Princip der Gleichheit zwischen Ursache und Wirkung mit den Thatsachen zu vereinigen. Vgl. G. Reuschle in der deutschen Vierteljahrsschrift, April—Juni 1868, S. 53—55.

desselben die laplacesche Theorie, Exposition du système du monde, 1796, in den wesentlichsten Grundzügen überein; doch tritt bei Herschel die empirische Basis an die Stelle allgemein gehaltener Vermuthungen, und die Lehre des Laplace unterscheidet sich von der kantischen durch die Annahme der successiven Ausschcheidung der Planetenstoffe aus der rotirenden Sonnenmasse und durch die strengere mathematische Begründung. Die von Newton aufgeworfenen Fragen, wie sich die Verschiedenartigkeit der Planeten- und Kometenbahnen erkläre, und warum die „Fixsterne“ nicht aufeinanderstürzen, finden eine Lösung in der kant-laplaceschen Theorie, und an die Stelle der newtonschen Zurückführung der Tangentialbewegung auf ein unmittelbares Einwirken des, nun mit Goethe im Proömium von „Gott und Welt“ zu reden, gleichsam „von aussen stossenden“ Gottes tritt in dieser Theorie der Versuch einer genetischen Erklärung derselben nach Naturgesetzen. Kant hält die meisten Planeten für bewohnt und die Bewohner der von der Sonne entfernten Planeten für die vollkommeneren. Wer weiss, fragt Kant, laufen nicht jene Trabanten um den Jupiter, um uns dereinst zu leuchten? Er giebt auch die Möglichkeit einer unräumlichen Welt zu. — Einen Auszug aus dem Werke liess Kant 1791 durch Gensichen mifertigen und einer Uebersetzung der Abhandlung Herschels üb. den Bau des Himmels beifügen. Eine Ausgabe der Schr., allerdings nicht vollständig, ist erschienen in Ostwalds Klassikern d. exact. Wissenschaften von H. Ebert, Lpz. 1888. Vgl. Ueberweg, üb. K.s Allg. Naturg. etc. in: Altpreuss. Monatsschrift, Bd. II, Hft. 4, Kgsb. 1865, S. 339–353, und E. Hay, üb. K.s Kosmogonie, ebd. Bd. III, Hft. 4, 1866, S. 312 bis 322, ferner Reuschle a. a. O. S. 82–102, Otto Liebmann, Notiz zur kant-laplaceschen Kosmogonie in: Philos. Monatshefte, IX, 1873, S. 246–251, F. Ritterfeld, d. Cardinalfragen der Kosmologie n. K.s Entstehung des Weltalls, Wiesbaden 1883. Carl Witt, K.s Gedank. v. d. Bewohnern d. Gestirne, in: Altpreuss. Monatsschr., 1885, S. 76–90. Ludw. Graf Pfeil, Ist d. kant-laplacesche Weltbildungshypothese mit d. heutige. Wissensch. vereinbar?, in d. deutschen Revue, Breslau 1893. G. Eberhard, Die Kosmogonie v. K., Diss., München 1893, der Kants Aufstellungen nur noch historischen Werth für die heutige Wissenschaft zugestehen und von einer „kant-laplaceschen Theorie“ nicht gesprochen haben will, da die beiden Theorien wesentlich voneinander abwichen.

Meditationum quarundam de igne succinata delineatio, Kants Doctor-Dissertation, der philos. Facultät zu Königsberg vorgelegt 1755, von Schubert aus Kants Originalhandschrift zuerst veröffentlicht in den Werken V, Leipz. 1839, S. 233 bis 254. Die Körpertheorien ziehen einander nicht durch unmittelbare Berührung an, sondern durch Vermittelung einer zwischen ihnen liegenden elastischen Materie, welche mit der Materie der Wärme und des Lichtes identisch ist; das Licht ist ebenso wie die Wärme nicht ein Ausfluss materieller Theile aus den leuchtenden Körpern, sondern nach der durch Eulers Autorität aufs Neue bekräftigten Annahme eine Fortpflanzung vibratorischer Bewegung in dem allverbreiteten Aether. Die Flamme ist „vapor ignitus“. (Eine Beurtheilung der einzelnen Sätze dieser Dissertation aus dem hentigen Standpunkte der Physik und Chemie von Gust. Werther steht in: Altpreuss. Monatsschr., Kgsb. 1866, S. 441–447; vgl. Reuschle a. a. O. S. 55–56.)

Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, Kants Habilitationsschrift, Kgsb. 1755. Kant entwickelt im Wesentlichen nur die leibnizischen Principien, jedoch mit einigen bemerkenswerthen Modificationen. Nicht das Princip des Widerspruchs, sondern das der Identität erkennt er als das schlechthin erste an. Das Princip der Identität umfasse die beiden Sätze: quidquid est, est, als Princip der affirmativen Wahrheiten, und: quidquid non est, non

est, als Princip der negativen Wahrheiten. Das Princip der *ratio determinans*, wofür Kant nicht den Ausdruck *ratio sufficiens* gesetzt sehen will, zerlegt Kant in zwei Formen, die er durch die Termini: *ratio enr* oder *antecedenter determinans* und *ratio quod* oder *consequenter determinans* unterscheidet; jene setzt er mit der *ratio essendi vel fiendi*, diese mit der *ratio cognoscendi* gleich, was freilich ungenau ist, sofern die Erkenntniß aus dem Realgrunde dabei entweder unberücksichtigt bleibt oder mit dem Werden aus dem Realgrunde vermischt wird. Kant vertheidigt das *principium rationis determinans* gegen die Angriffe, die besonders Crusius auf dasselbe gerichtet hatte, insbesondere gegen den Einwurf, dass dasselbe die Freiheit aufhebe, indem er (im leibnizischen Sinne) definiert: *Spontaneitas est actio a principio interno profecta; quando haec representationi optimi conformiter determinatur, dicitur libertas*, welche Definition später Kant selbst verwarf. Aus dem Princip des Grundes leitet Kant Folgesätze ab, deren wichtigster ist: *quantitas realitatis absolutae in mundo naturaliter non mutatur nec auferendo nec decrescendo*, was Kant auch auf die Kräfte der Geister mitbezieht, sofern nicht Gott unmittelbar einwirke. Das *principium identitatis indiscernibilium*, wonach es keine zwei einander vollkommen gleiche Wesen im Universum geben soll, verwirft Kant, leitet aber aus dem Princip des bestimmenden Grundes noch zwei allgemeine Sätze ab: 1) das Princip der Succession, alle Veränderung sei an die Verbindung der Substanzen untereinander geknüpft (welches Princip später Herbart durchgeführt hat: Beide schliessen auf Grund dieses Principes aus der Veränderung unserer Vorstellungen auf wirklich vorhandene äussere Objecte; auch Schleiermachers Dialektik beruht mit auf diesem Princip); 2) das Princip der Coexistenz: die reale Verbindung der endlichen Substanzen untereinander beruht nur auf der Verbindung, in welcher ihr gemeinsamer Daseinsgrund, der göttliche Intellect, sie denkt und erhält. Durch diesen letzteren Satz nähert sich Kant der leibnizischen Lehre von der prästabiliten Harmonie, ohne jedoch derselben beizutreten. Noch weniger billigt er den Occasionalismus; es soll vielmehr durch Gott eine wirkliche *actio universalis spirituum in corpora corporumque in spiritus*, nicht ein blosser *consensus*, sondern eine wirkliche *dependentia* gesetzt sein. Andererseits unterscheidet Kant dieses so begründete „*systema universalis substantiarum commercii*“ streng von dem blossen *influxus physicus* der wirkenden Ursachen.

Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, ejus specimen I. continet monadologiam physicam, Kgsb. 1756, eine von K. zu dem Zweck, für ein Extraordinariat in Vorschlag gebracht werden zu dürfen (welches ihm jedoch aus dem oben angegebenen Grunde nicht zu Theil wurde), vertheidigte Dissertation. An die Stelle der punctuellen leibnizischen Monaden setzt K. ausgedehnte und doch einfache, weil nicht aus einer Mehrheit von Substanzen bestehende Elemente der Körper, wodurch er (zu der Theorie Brinos, die er jedoch nicht historisch gekannt zu haben scheint, zurückkehrend) die Monadenlehre der Atomistik annähert. Von der letzteren aber unterscheidet sich seine Doctrin wiederum wesentlich durch die von ihm behauptete dynamische Rannnerfüllung mittelst der Repulsivkraft (die von dem Centrum aus nach dem Cubus der Entfernungen abnehmen mag) und der Attractionskraft (die nach dem Quadrat der Entfernungen abnimmt); wo die Wirkungen beider gleich seien, sei die Grenze des Körpers. *Quodlibet corporis elementum simplex sive monas non solum est in spatio, sed et implet spatium, salva nihilo minus ipsius simplicitate. Monas spatium praesentiae suae definit non pluralitate partium suarum substantialium, sed sphaera activitatis, qua externas utrinque sibi praesentes arcet ab ulteriori ad se invicem appropinquatione. Adest alia pariter insita attractionis vis cum im-*

penetrabilitate conjunctim limitem definiens extensionis. K. folgert hieraus u. A., dass die Elemente der Körper als solche vollkommen elastisch seien, da der ihnen innewohnenden Repulsivkraft eine stärkere Kraft entgegentreten könne, welche die Wirkungen jener beschränken müsse, aber niemals aufzuheben vermöge. (K.s Argumentation, dass die Anziehungskraft auf einen jeden Punkt in dem Masse schwächer wirken müsse, in welchem die sphärischen Oberflächen, über welche sie sich verbreite, vermöge der wachsenden Entfernung vom Centralpunkte grösser werden, gehört ursprünglich Newtons Zeitgenossen Halley, 1656—1724, an, s. Whewell, Gesch. d. ind. Wiss., übers. v. Littrow. Bd. II, S. 157. — Geo. Simmel, das Wesen der Materie nach K.s physischer Monadologie, I.-D., Berl. 1881.)

Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westl. Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres (1755) betroffen hat, in den Königl. Frag- und Anzeigungs-Nachrichten 1756. Geschichte und Naturbeschreibung des Erdbebens im Jahr 1755, Kgsb. 1756; Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen, in den Königl. Fr.- und Anz.-Nachrichten, 1756, No. 15 und 16; naturwissenschaftliche Abhandlungen, die mit der „Allg. Naturgesch. u. Theorie des Himmels“ in nahem Zusammenhang stehen. Er spricht sich dahin aus, dass diese Erschütterungen auf vulkanischen Vorgängen im Innern der Erde beruhen. (Die Berichte, worauf Kant in der Schrift üb. das lissaboner Erdbeben von 1755 fusste, hält Otto Volger in seinen „Untersuchgn. üb. die Phänomene der Erdbeben in d. Schweiz“, Gotha 1857 bis 1858, für sehr ungenau. Doch vgl. andererseits Renschle a. a. O. S. 66 ff.)

Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde, Kgsb. 1756, Einladungsschrift K.s zu s. Vorles. im Somm. 1756. K. hat in dieser Abhandlung die richtige Theorie der periodischen Winde, wie es scheint, originell aufgestellt, ohne von Hadleys partiellen Vorgänge zu wissen. Hadley hat 1735 (nachdem Halley 1686 eine falsche, auf die durch die Sonne in ihrem täglichen Lauf bewirkten Temperaturunterschiede gegründete Theorie der Passate aufgestellt hatte) die Windverhältnisse der Tropen im Wesentlichen richtig aus den Unterschieden der Rotationsgeschwindigkeit in den verschiedenen Breiten und den Temperaturunterschieden in den verschiedenen Breiten erklärt; K. hat nach den gleichen Gesichtspunkten auch die Hauptströmungen der Luft ausserhalb der Tropen (die Westwinde ans dem Herabkommen und der Ablenkung des oberen Stromes, der ursprünglich die Richtung vom Aequator zu den Polen hat) erklärt. (Vgl. Doves meteorolog. Untersuchgn., Berl. 1837, S. 244 ff., und in Beziehung auf Kant Renschle a. a. O. S. 68 f.) K. hat hierdurch für die Erklärung vieler meteorologischer Erscheinungen das wahre Fundament gewonnen. Am Schlusse dieser Einladungsschrift sagt K., er sei gesonnen, die Naturwissenschaft nach J. P. Eberhards (nicht zu verwechseln mit Joh. Aug. E.) Lehrbuch „Erste Gründe d. Naturlehre“ zu erklären, in der Mathematik Anleitung zu geben, den Lehrbegriff der Weltweisheit mit der Erläuterung der Meierschen Vernunftlehre zu eröffnen und die Metaphysik nach Baumgartens Handbuch vorzutragen, welches er „das nützlichste und gründlichste unter allen Handbüchern seiner Art“ nennt und dessen „Dunkelheit“ er „durch die Sorgfalt des Vortrags und ausführliche schriftliche Erläuterungen“ zu heben hofft, s. ob. S. 238.

Entwurf und Ankündigung eines Collegii über die physische Geographie nebst Betrachtung über die Frage, ob die Westwinde in unseren Gegenden darum feucht sind, weil sie über ein grosses Meer streichen, Kgsb. o. J. (Goldbeck, litterar. Nachr. v. Preuss. II, 43 [1783], giebt als Druckjahr 1759 an, ebenso Wald in seinem 2. Beitr. z. Biogr. Kants [1804], richtig Borowski u. nach ihm Hartenstein 1757, Schubert erst 1765.) Eine Fortsetzung der Untersuchungen aus

den Jahren 1755 und 1756. Jene Frage über die Westwinde wird verneint, aber die positive Lösung fehlt, weil der Einfluss der Temperatur auf die Capacität der Luft für Wasserdampf nicht in Betracht gezogen wird.

Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe, Königsberg 1758. Kant weist die Relativität aller Bewegung nach, erklärt daraus die Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in dem Stosse der Körper und giebt die wahre Deutung der gewöhnlich einer „Trägheitskraft“ zugeschriebenen Erscheinungen.

Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus, Königsberg 1759. Kant billigt hier den Optimismus, in der Ueberzeugung, Gott könne nicht umhin, das Beste zu wählen; er hält dafür, das Weltganze sei das Beste und Alles um des Ganzen willen gut. Sein späterer Criticismus lässt diesen Argumentationsgang nicht zu und betont vielmehr, als die Einheit des Ganzen, die persönliche Freiheit der Individuen.

Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn von Funk, Sendschreiben an seine Mutter (Königsberg 1760). Eine Gelegenheitschrift.

Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, Königsberg 1762. Kant lässt nur die erste Figur als naturgemäss gelten. Vgl. dagegen die von Ueberweg, Syst. der Log., zu § 103 aufgestellte Widerlegung.

Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen, Kgsb. 1763. Einaander entgegengesetzt ist, wovon Eines dasjenige aufhebt, was durch das Andere gesetzt ist. Die Entgegensetzung ist entweder logische oder reale Opposition. Jene ist der Widerspruch und besteht darin, dass von demselben Dinge etwas zugleich bejaht und verneint wird; ihre Folge ist das nihil negativum irrepraesentabile. Die reale Opposition ist diejenige, da zwei Prädicate eines Dinges entgegengesetzt sind, aber nicht durch den Satz des Widerspruchs; beide Prädicate sind bei der Realrepugnanz bejahend, aber in entgegengesetztem Sinne, wie eine Bewegung und die gleich rasche Bewegung in der gerade entgegengesetzten Richtung oder wie eine Activschuld und die gleich hohe Passivschuld; die Folge davon ist das nihil privativum repraesentabile, das K. Zero nennen will; auf diese reale Entgegensetzung gehen die mathematischen Zeichen + und —. Alle positiven und negativen Realgründe der Welt sind zusammengekommen gleich Zero. (Schon, in der Abhdlg.: princ. cogn. met. dilucidatio hat K. die von Daries aufgestellte Argumentation für das logische Princip des Widerspruchs durch die mathematische Formel: $+ A - A = 0$, getadelt, da diese Ausdeutung des Minus-Zeichens willkürlich sei und eine petitio principii involvire; in der gegenwärtigen Abhandlung aber weist er bestimmter den Unterschied nach.) Der Unterscheidung der logischen und realen Entgegensetzung entspricht die des logischen und des Realgrundes; aus jenem ergibt sich die Folge nach der Regel der Identität, indem sie als Theilbegriff in ihm liegt, aus diesem nicht nach der Regel der Identität, sondern als etwas Anderes und Neues. Wie Causalität in diesem letzteren Sinne möglich sei, bekennt K., nicht einzusehen. — K. hat seitdem an der Ueberzeugung festgehalten, dass die Causalität sich nicht aus dem Satze der Identität und des Widerspruchs verstehen lasse. Zunächst führt er nun die Annahme von Causalverhältnissen auf die Erfahrung zurück, später, in der Periode des Criticismus, auf einen ursprünglichen Verhältnissbegriff.

Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, Königsberg 1763. Kant äussert schon in dieser Abhandlung die Ueberzeugung, „die Vorsehung habe nicht gewollt, dass unsere zur Glückseligkeit höchst nöthigen Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten, sondern sie dem natürlichen gemeinen Verstande unmittelbar überliefert“; „es ist dochahns nöthig, dass man sich vom Dasein Gottes überzeuge, aber es ist nicht

ebenso nöthig, dass man es demonstrire“. Nichtsdestoweniger hält Kant hier noch für möglich, zu einem Beweise für Gottes Dasein zu gelangen, indem man sich auf den füstereu Ocean der Metaphysik wage, wogegen er später die Unmöglichkeit jedes theoretischen Beweises der Existenz Gottes darzuthun unternimmt. Schon in dieser Abhandlung stellt er den Satz auf, das Dasein sei kein Prädicat oder Determination von irgend einem Dinge; die Dinge erhalten nicht durch die Existenz ein Prädicat mehr, als sie ohne dieselbe, als bloss mögliche Dinge, haben. In dem Begriffe des Subjects findet man immer nur Prädicate der Möglichkeit. Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädicate, welches als ein solches jederzeit bloss beziehungsweise gesetzt wird. Wenn ich sage, Gott ist allmächtig, so wird nur diese logische Beziehung zwischen Gott und der Allmacht gedacht, da die letztere ein Merkmal der ersteren ist. Es ist unmöglich, dass nichts existire; denn dadurch würde das Material und die Data zu allem Möglichen aufgehoben, also alle Möglichkeit verneint werden; wodurch aber alle Möglichkeit aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich.*) Demnach existirt etwas absolut nothwendigerweise. Das nothwendige Wesen ist einig, weil es den letzten Realgrund aller anderen Möglichkeit enthält, also jedes andere Ding von ihm abhängig sein muss, es ist einfach, nicht aus vielen Substanzen zusammengesetzt, es ist unveränderlich und ewig, es enthält die höchste Realität; es ist ein Geist, da zu der höchsten Realität die Eigenschaften des Verstandes und Willens gehören; mithin ist ein Gott. Diese Argumentation, die nicht empirisch irgend eine Existenz voraussetzt, sondern nur von dem Kennzeichen der absoluten Nothwendigkeit hergenommen sei, erklärt Kant für einen vollkommen a priori geführten Beweis; man erkenne auf diese Weise das Dasein jenes Wesens aus demjenigen, was wirklich die absolute Nothwendigkeit desselben ans mache, also recht genetisch; alle anderen Beweise, auch wenn sie die Strenge hätten, die ihnen fehlt, würden doch niemals die Natur jener Nothwendigkeit begrifflich machen können. Die (anselmische und) cartesianische Form des ontologischen Beweises, aus dem vorausgesetzten Begriffe Gottes auf Gottes Existenz zu schliessen, verwirft Kant. Uebrigens fügt Kant eine, vortrefflich durchgeführte, Betrachtung bei, worin aus der wahrgenommenen Einheit in dem Wesen der Dinge auf das Dasein Gottes a posteriori geschlossen wird, und führt insbesondere den physico-theologischen Grundgedanken seiner „Allg. Natargesch. und Theorie des Himmels“ weiter durch.

Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, zur Beantwortung der Frage, welche die K. Akademie der Wiss. zu Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat. Kants Abhandlung erhielt das Accessit, die mendelssohnsche („über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften“) den Preis. Beide wurden zusammen Berlin 1764 gedruckt. Kant geht von einer Vergleichung der philosophischen Erkenntnisweise mit der mathematischen aus. Die Mathematik gelangt zu allen ihren Definitionen synthetisch, die Philosophie aber analytisch; die Mathematik betrachtet das Allgemeine unter den Zeichen in concreto, die Weltweisheit das Allgemeine durch die Zeichen in abstracto; in der Mathematik sind nur wenige unauflösbare Begriffe und unerweisliche Sätze, in der Philosophie aber unzählige; das Object der Mathematik

*) Offenbar ist dies ein Paralogismus: die Aufhebung aller Möglichkeit des Daseins ist zwar mit der Behauptung der Unmöglichkeit des Daseins, aber nicht mit der Behauptung der Unmöglichkeit jener Aufhebung aller Möglichkeit identisch.

ist leicht und einfach, das der Philosophie aber schwer und verwickelt. „Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden.“ Die einzige Methode, zur höchstmöglichen Gewissheit in der Metaphysik zu gelangen, ist mit derjenigen identisch, die Newton in der Naturwissenschaft einfuhrte: Zergliederung der Erfahrungen und Erklärung der Erscheinungen aus den hierdurch gefundenen Regeln, möglichst mit Hilfe der Mathematik. Neben dem Vermögen, das Wahre zu erkennen, steht das Gefühl als das Vermögen, das Gute zu empfinden, die beide nicht miteinander verwechselt werden dürfen. Die Billigung des Guten darf also nicht wie bei Wolff aus dem Erkenntnisvermögen abgeleitet werden. Es können solche „Grundsätze nicht entbehrt werden, welche als Postulate die Grundlagen zu den übrigen praktischen Sätzen enthalten. Hutcheson u. A. haben unter dem Namen des moralischen Gefühls hierzu einen Anfang zu schönen Bemerkungen geliefert“. Hiermit ist die Richtung Kants auf dem Gebiete der Ethik, betreffs Hochschätzung des Guten, nach der Seite der Engländer hin deutlich bezeichnet, wie sie auch aus den alsbald folgenden Schriften festzustellen ist. S. dazu die unt. citirte Schrift v. Fr. Wilh. Förster.

Raisonnement über den Abenteurer Jan Komarnicki, in den Königsb. (kanterschen) gelehrt. und polit. Zeitungen 1764, den „Ziegenpropheten“, der von einem achtjährigen Knaben begleitet umherzog. Kant fand in dem „kleinen Wilden“, dessen Rüstigkeit und Freimuth ihm gefiel, ein interessantes Exemplar eines Naturkinds im rousseauschen Sinne.

Versuch über die Krankheiten des Kopfes, in denselb. Zeitung. 1764.

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Königsberg 1764. Eine Reihe der feinsten Beobachtungen, in allgemeinverständlichem, anziehender, z. Th. witziger Form, aus dem Gebiet der Aesthetik, Moral und Psychologie, über Nationalcharakter, Temperamente, Neigungen, Geschlechter u. s. w. Eine wissenschaftliche Theorie des Schönen und Erhabenen in der Schrift zu geben, war Kants Absicht nicht. Charakteristisch ist die ästhetische Begründung der Moral auf das „Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur“. Der Einfluss Shaftesburys, auch Burkes, dessen Ansichten Kant damals wahrscheinlich nur aus dem ausführlichen Bericht Mendelssohns (s. ob. S. 161) kannte, ist deutlich zu merken.

Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbjahr 1765—1766. Königsberg 1765. Der Vortrag soll nicht Gedanken, sondern denken lehren; es gilt nicht Philosophie lernen, sondern philosophiren lernen. Eine fertige Weltweisheit ist nicht vorhanden; die Methode des philosophischen Unterrichts muss forschend (zetetisch) sein. Den Versuchen des Shaftesbury, Hutcheson und Hume, die zwar unvollständig und mangelhaft, aber doch am weitesten in der Aufführung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt seien, will er die noch mangelnde Präcision zukommen lassen, indem er es für nöthig hält, zu erwägen, was geschehe, bevor er anzeige, was geschehen solle.

Ueber Swedenborg, Brief an Fräulein von Knobloch, vom 10. August 1763, nicht 1758, wie Borowski angegeben hat, und auch nicht, wie Andere wollen, 1768. Das Jahr 1763 ergibt sich schon aus der Vergleichung der historischen Data mit Gewissheit (da der Brand zu Stockholm am 19. Juli 1759 stattgefunden hat, der holländische Gesandte Ludw. v. Marteville am 25. April 1760 gestorben, der General St. Germain im Dezember 1760 in dänischen Dienst getreten ist und die Armee befehligte, zu welcher der von Kant erwähnte dänische Offizier ohne Zweifel im Jahre 1762 während des Feldzuges in Mecklenburg abging), und dazu stimmt auch, dass die Vermählung der Adressatin, Amalie Charlotte von Knob-

loch, geb. 10. Aug. 1740, mit dem Hauptmann Friedrich v. Klingsporn am 22. Juli 1764 stattgefunden hat, s. Fortgesetzte neue geneal.-hist. Nachr., Theil 37, Leipz. 1765, S. 384. Träume eines Geistesehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, Kgsb. (auch Riga) 1766 (anonym), eine zwischen Ernst und Scherz die Mitte haltende Schrift, in welcher Kant mehr und mehr zu einer skeptischen Haltung fortgeht. Die Möglichkeit mancher beliebter metaphysischer Annahmen ist unbestreitbar, aber dieselben theilen diesen Vortheil mit manchen Wahngewürfen der Verrückten; viele Speculationen finden nur darum Geltung, weil die Verstandeswage nicht ganz unparteiisch ist, und ein Arm derselben, der die Aufschrift trägt: „Hoffnung der Zukunft“ einen mechanischen Vortheil hat, eine Unrichtigkeit, die Kant selbst nicht leben zu wollen bekennt. Die Fragen über die Natur der Seele, über Freiheit und Vorherbestimmung, über die Unsterblichkeit, überhaupt die Fragen der Metaphysik, sind für die Philosophie unlösbar, und zwar soll dies eben für diejenige Philosophie gelten, die über ihr eigenes Verfahren urtheilt, und die nicht die Gegenstände allein, sondern auch deren Verhältniss zu dem Verstande des Menschen kennt. Begriffe, die nicht in der Erfahrung gegeben sind, d. h. Begriffe von möglichen Dingen, sind reine Fictionen. Es ist demnach auf die Metaphysik, die als Wissenschaft nicht möglich ist, auch nicht die Moral zu gründen, sondern die Verpflichtung der moralischen Gebote muss ihre selbständige Geltung haben. Uebrigens findet es Kant der menschlichen Natur und Reinigkeit der Sitten gemässer, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der andern Welt zu gründen. In dem 2. Hauptstück des I. Theiles, welches Kant nennt ein Fragment der geheimen Philosophie, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt zu eröffnen, zeigt er, wie leicht man auf Grund annehmbar scheinender Principien, in streng logischer Weise, sobald man sich nicht auf Erfahrung stützt, zu wunderbaren Ansichten und Systemen gelangen kann. Er hält freilich selbst die höchst beachtenswerthe Probe eines solchen Systems, die er hier giebt, für nichts als einen Traum der Metaphysik. — Vgl. (Tafel), Abriss d. Lebens u. Wirk. Em. Swedenborgs . . . verbunden mit e. Würdigg. der Berichte u. Urtheile Stillings, Klopstocks, Kants, Wielands u. A., Stuttg. u. Cannstatt 1845. Matter, Swedenborg, Paris 1863. Theod. Weber, Kants Dualismus von Geist und Natur aus dem Jahre 1766 und der des posit. Christenthums, Breslau 1866. White, Em. Swedenborg, his Life and Writings, 2 vls., London 1867. Paul Janet, Kant et Swed., in: Journal des savants, Mai 1870, S. 299—313.

Ueb. K's philos. Ansichten in den Jahren 1762—1766 hat Rich. Martin geschrieben, Diss., Frburg. 1887. G. Heymanns, Einige Bemerkungen üb. d. sogen. empiristische Periode K's, A. f. G. d. Ph. II, S. 572—591.

Wenn übrigens Kant auch in den Träumen eines Geistesehers Swedenborg einen Erzphantasten und Schwärmer genannt und von dessen grossem Werk gesagt hatte, es enthalte acht Bände voll Unsinn, so stand er doch gewissen Ansichten desselben nicht so fern, wie es danach scheinen möchte. Er trennt in der Dissertation aus dem Jahre 1770 die beiden Welten, den mundus sensibilis und den mundus intelligibilis streng voneinander, was an Swedenborg erinnern kann, und nennt in seinen Vorlesungen über Metaphysik, herausgeg. v. Pölitz, S. 257, den Gedanken Swedenborgs geradezu „sehr erhaben“, wenn dieser sage: „Die Geisterwelt macht ein besonderes reales Universum aus; dieses ist der mundus intelligibilis, der von diesem mundo sensibili muss unterschieden werden“, und ferner: „Alle geistigen Naturen stehen miteinander in Verbindung.“ Freilich will Kant an die Möglichkeit nicht glauben, dass unsere Seelen, solange sie

noch an den Körper gebunden seien, mit den abgeschiedenen Seelen Gemeinschaft hätten, ebenso wenig an die, dass Seelen, die schon in der andern Welt ständen, durch sichtbare Wirkungen in der sichtbaren Welt erschienen. Kant hatte bis zu seinem Ende wie zum positiven Dogmatismus, so auch einen Zug zur Mystik im weiteren Sinn, weshalb es nicht verwundern kann, wenn ihn Mystiker zu den ihrigen rechnen; freilich ist es ganz verkehrt, wenn sich sogar der Spiritismus auf Kant beruft.

Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume, in den Königsb. Fr.- u. Anz.-Nachr. 1768. Schon Euler hatte (Historie der kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin vom Jahre 1748) darzuthun gesucht, dass der Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie eine eigene Realität habe: Kant aber will „nicht den Mechanikern, wie Herr Euler zur Absicht hatte, sondern selbst den Messkünstlern einen überzeugenden Grund an die Hand geben, mit der ihnen gewöhnlichen Evidenz die Wirklichkeit ihres absoluten Raumes behaupten zu können“. Aus dem Umstande, dass Figuren, wie z. B. die der rechten und der linken Hand, einander völlig gleich und ähnlich sein und dennoch nicht in denselben Grenzen beschossen werden können (wie z. B. der rechte Handschuh nicht auf die linke Hand passt), glaubt Kant den Schluss ziehen zu dürfen, dass der vollständige Bestimmungsgrund einer körperlichen Gestalt nicht lediglich auf dem Verhältniss und der Lage seiner Theile gegeneinander beruhe, sondern noch überdies auf einer Beziehung gegen den allgemeinen absoluten Raum; der Raum soll demgemäss nicht bloss in dem äusseren Verhältniss der nebeneinander befindlichen Theile der Materie bestehen, sondern etwas Ursprüngliches sein und zwar nicht als blosses Gedankending, sondern in der Realität. Freilich findet Kant diesen Begriff von ungelösten Schwierigkeiten umgeben, welche nicht lange nachher ihm dazu führten, den Raum für eine blosser Form unserer Anschauung zu erklären, womit der letzte Schritt zum Kriticismus geschah.

II. Schriften aus der Periode des Kriticismus.

De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, dissert. pro loco professionis log. et metaph. ordin. rite sibi vindicando, Regiom. 1770. Der Grundgedanke der Vernunftkritik tritt hier bereits in Bezug auf Raum und Zeit, aber noch nicht in Bezug auf Substantialität, Causalität und überhaupt die Kategorien hervor. Auf diese letzteren dehnte Kant denselben erst in den nachfolgenden Jahren aus.

• Man kann die beiden Richtungen der Philosophie, die in der letzten Zeit namentlich vertreten waren, und die Kant selbst vertreten hatte, in dieser Dissertation miteinander verbunden sehen, und damit sind manche Hauptresultate der Vernunftkritik vorausgenommen. Die menschliche Erkenntniss ist doppelter Art, ohne dass die eine von der andern abhängig ist, die sinnliche und die intellectuelle. Die erste, die der *sensualitas* entstammt, und deren Gegenstand die *sensibilia* (phänomene) sind, stellt die Dinge vor, wie sie erscheinen, in ihrer Relation zum Subject. Die letztere bezieht sich auf die *intelligibilia* (noumena). Sie entsteht aus der *intelligentia* (rationalitas) und erkennt die Dinge, wie sie sind. Bei der sinnlichen Erkenntniss muss man den Stoff von der Form unterscheiden. Die Materie, *sensatio*, ist Empfindung, die zwar die Gegenwart von etwas Sinnlichem anzeigt, aber die Beschaffenheit desselben nicht angiebt. Diese Empfindungen werden nun geordnet durch Gesetze, welche nicht den einzelnen Empfindungen entstammen, sondern ursprünglich dem Gemüth innewohnen. Damit das Vielelei des Gegenstandes, welches den Sinn erregt, in das Ganze einer Vorstellung zusammenschmelze, bedarf es eines inneren Princip der Seele, wodurch dieses Vielelei nach festen und eingeborenen Gesetzen eine bestimmte Gestalt

annehme. Durch diese Ordnung entsteht die Erscheinung, *apparentia*, und ihre Gesetze sind Zeit und Raum. *Tempus non est obiectivum aliquid et reale, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subiectiva conditio per naturam mentis humanae necessaria quaelibet sensibilia certa lege sibi coordinandi, et intuitus purus.* Und ganz ähnlich heisst es vom Raume: *Spatium non est aliquid obiectivi et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subiectivum et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens, veluti schema, omnia omnino externe sensa sibi coordinandi.* Die sinnlichen Erkenntnisse werden dann weiter durch den logischen Gebrauch des Verstandes andern sinnlichen, als den gemeinsamen Begriffen, und die Erscheinungen den allgemeinen Gesetzen der Erscheinungen untergeordnet, und die allgemeinsten Erfahrungsgesetze sind so sinnlicher Natur. Die Erfahrungsbegriffe werden durch Zurückführung auf eine höhere Allgemeinheit nicht zu Verstandesbegriffen im wirklichen Sinne. Diese Erkenntnisse, welche aus der vermittelt des *usus logicus* geschehene Vergleichung mehrerer Erscheinungen hervorgeht, heisst Erfahrung, *experientia*, so dass wir also drei Stufen der sinnlichen Erkenntnis haben. Der Weg von der Erscheinung zur Erfahrung führt nur durch die Ueberlegung in Gemässheit des logischen Gebrauchs des Verstandes.

Was nun den Intellect und seine Erkenntnis anlangt, so wird durch den *usus logicus* des Verstandes eine selbständige Erkenntnis nicht erzeugt. Es giebt aber ausser diesem *usus logicus* noch einen *usus realis* des Intellects, durch welchen Begriffe theils von Gegenständen theils von Beziehungen gegeben werden, die nicht von den Sinnen entlehnt sind und auch keine Form der sinnlichen Erkenntnis enthalten. Es giebt also eine Verstandeserkenntnis, aber keineswegs darf diese als die deutliche und die sinnliche als die verworrene erklärt werden. Die erste Philosophie, welche die Principien des Gebrauchs des reinen Verstandes enthält, ist die Metaphysik, in welcher es keine Erfahrungsgrundsätze giebt. Demnach müssen die in ihr enthaltenen Begriffe nicht in den Sinnen gesucht werden, sondern in der Natur des reinen Verstandes selbst, nicht als angeborene Begriffe, sondern als solche, welche nach den der Seele innewohnenden Gesetzen (indem auf ihre Thätigkeit bei Gelegenheit der Erfahrung geachtet wird) abgezogen, also erworben sind. Solche Begriffe sind die Möglichkeit, das Dasein, die Substanz, die Nothwendigkeit, die Ursache u. s. w. mit den entgegengesetzten und correlaten Begriffen. Diese Begriffe führen nun auf Lehrsätze mit einem bestimmten Inhalt, und so gehen die allgemeinen Grundsätze des reinen Verstandes, wie sie von der Ontologie und der rationellen Seelenlehre geboten werden, in ein Einzelnes aus, was nur mit dem reinen Verstande zu erfassen ist, in ein für alle andern Realitäten dienendes Maass, in die *perfectio* nomenon. Diese ist im theoretischen Sinne das höchste Wesen, Gott, im praktischen Sinne die moralische Vollkommenheit, so dass also auch die Moralphilosophie, soweit sie die ersten Grundsätze zur Beurtheilung bietet, nur durch den reinen Verstand erkannt werden kann. Als Ideal der Vollkommenheit ist Gott das Princip der Erkenntnis und als wirklich daseiend das Princip des Werdens für jede Vollkommenheit. Die niederen Grade der Vollkommenheit können nur durch Beschränkung der höchsten Vollkommenheit bestimmt werden, so dass die Dinge Einschränkungen der Realität Gottes sind. Die Einheit der Dinge, wie sie thatsächlich in der Welt vor uns liegt, besteht in der Wechselwirkung aller ihrer Theile. Aber es genügt nicht die gewöhnliche Annahme des *influxus physicus*, wonach die Gemeinschaft der Substanzen und die übergehenden Kräfte durch ihr blosses Dasein hinreichend erkannt werden sollen, sondern die Wechselwirkung kann nur statuirt werden unter der Annahme eines gemeinsamen Urgrundes, und dieser ist Gott. *Substantiae nondumne sunt entia*

ab alio; sed non a diversis, sed omnia ab uno. — Unitas in conjunctione substantiarum universi est consecrarium dependentiae omnium ab uno. — Kant neigt hier der Metaphysik im alten Sinne zu, obwohl er schon in den „Träumen eines Geistessehers“ sich gegen eine solche verwahrt hatte und in seinen späteren kritischen Schriften diese Art der Metaphysik ganz verwarf.

In dem Scholion zu § 22 trägt Kant eine Ansicht vor, welche sich nach seiner eigenen Bemerkung der Lehre Malebrauches, dass wir alle Dinge in Gott schauen, sehr nähert, jedoch meint er, mit dieser Ansicht die Grenzen der apodiktischen Gewissheit, welche der Metaphysik gezieme, zu überschreiten. Die menschliche Seele wird nämlich nach der hier von Kant geäußerten Ansicht von den äusseren Dingen nur so weit afficirt, und die Welt steht ihrem Anschauen nur so weit ins Unendliche offen, als die Seele mit allen andern Dingen von der Kraft eines Einzelnen erhalten wird. Deshalb nimmt sie die äusseren Dinge nur durch die Gegenwart eben dieser gemeinsamen erhaltenden äusseren Ursache wahr. Daher kann der Raum, als die allgemeine und nothwendige Bedingung der Mitgegenwart von allem sinnlich Erkannten die *omnipraesentia* phänomenon genannt werden, und die Zeit in gleicher Weise *causae generalis aeternitas* phänomenon. Kant nähert sich hier einem Pantheismus, obwohl er in § 19 der Dissertation sagt, die Ursache der Welt sei ein Wesen ausserhalb derselben, und nicht die Seele der Welt, ihre Gegenwart in der Welt sei keine örtliche, sondern eine wirksame.

In der Kritik der reinen Vernunft hat Kant den Versuch, die Anschauungen Raum und Zeit als phänomenale Correlate der göttlichen Allgegenwart und Ewigkeit aufzufassen, nicht mehr gemacht, sondern dieselben als schlechthin nur subjective Formen betrachtet; er war dazu genöthigt, weil er daselbst auch die Relationsbegriffe, das „Commercium“ der Substanzen und den Substanzbegriff selbst als etwas bloss Subjectives fasste, also in ihnen nicht mehr (mit Leibniz) eine objective Basis der subjectiven Raumanschauung finden konnte, und ebenso wenig in der *causae generalis aeternitas* die objective Basis der subjectiven Zeitanschauung, zumal da ihm nunmehr das Absolute gerade am allerwenigsten als wissenschaftlich erkennbar galt. (Vgl. F. Michelis de I. K. libello, qui de m. s. et i. f. et p. inscribitur, Braunsb. 1870. Ind. lect., und die betreffenden Abschnitte in den citirten Werken von Paulsen und Riehl W. J. Eckhoff, K.s Inaug.-Dissert. of 1770 transl. into English with an introduction and discussion, Diss., N. York 1894).

Mehr als die Dissertation nähern sich der Kritik der reinen Vernunft die von Pölitz herausgegebenen Vorlesungen über Metaphysik, s. u. S. 259. „Mittheilungen über Kants metaphysischen Standpunkt in der Zeit um 1774“ nach diesen Vorlesungen giebt B. Erdmann, in: Philos. Monatsh., 1884, S. 65–97. S. auch M. Heinze, Vorlesung. K.s üb. Metaph. aus drei Semestern u. S. 259.

Recension der Schrift von Moscati über den Unterschied der Structur der Thiere und Menschen, aus den Königsb. gelehrten u. polit. Zeitung. 1771, abg. in Reiches Kantiana, S. 66–68. Kant billigt Mosentis anatomische Begründung des Satzes, dass die thierische Natur des Menschen ursprünglich auf den vierfüßigen Gang angelegt sei.

Von den verschiedenen Racen der Menschen, zur Ankündigung der Vorlesungen d. physisch. Geogr. im Sommerhalbj. 1775, Kgsbg. (verändert und erweitert in Engels Philosoph. f. d. Welt, 2. Thl., Leipz. 1777, in den spätern Auflagen nicht mehr). Alle Menschen gehören zu einer Naturgattung; die Racen sind die festesten unter den Abarten. Bemerkenswerth ist Kants Aeusserung, eine wirkliche Naturgeschichte werde vermuthlich eine grosse Menge scheinbar verschiedener Arten zu Racen eben derselben Gattung zurückführen und das jetzt so

weiltläufige Schulsystem der Naturbeschreibung in ein physisches System für den Verstand verwandeln; man müsse eine geschichtliche Naturerkenntniß zu erlangen suchen, die wohl nach und nach von Meinungen zu Einsichten fortrücken könne. In der Kritik der teleologischen Urtheilskraft hat Kant später eben diesen Gedanken von Neuem entwickelt.

Ueber das Dessauer Philanthropin, in den Königsbergischen gel. und pol. Ztgn. 1776—1778, bei Reicke, Kantiana, S. 68 ff. (Doch ist nur bei B [1777, welcher Aufsatz, „an das gemeine Wesen“ überschrieben, auch in den „pädagog. Unterhaltungen“, hrsg. von Basedow und Campe, Dessau 1777, 3 Stück, und danach bei Karl v. Raumer, Gesch. d. Päd. II, S. 287, abgedruckt ist] und wohl auch bei A [1776] die kantische Autorschaft genügend gesichert, bei C dagegen, das in Gedanken und Ausdruck gemässigter, aber auch vulgärer ist, mindestens zweifelhaft; der Hofprediger Crichton scheint nach Kants Aufforderung vom 29. Juli 1778, bei R. und Sch. XI, S. 72, den Artikel verfasst zu haben.) Kant interessirt sich lebhaft für die „weislich aus der Natur selbst gezogene“ Erziehungsmethode des Philanthropins. Vgl. Reicke, Kant und Basedow, im deutsch. Museum, 1862, No. 10.

Kritik der reinen Vernunft, Riga 1781. In dieses Werk hat Kant (nach einem Briefe an Moses Mendelssohn vom 18. August 1783) das Resultat eines mindestens zwölfjährigen Nachdenkens niedergelegt, die Ausarbeitung aber „binnen vier bis fünf Monaten in grösster Aufmerksamkeit auf den Inhalt, aber weniger Fleiss auf den Vortrag und Beförderung der leichten Einsicht für den Leser zu Stande gebracht“, indem er wahrscheinlich manche früheren Aufzeichnungen mit verwandte. — Die Briefe an Marcus Herz bringen einige Notizen über den Fortgang des Werkes und über die Ursachen seiner Verzögerung. Ueber die schliessliche Ausarbeitung des Werkes gehen die Ansichten auseinander, namentlich darüber, ob sie in das Jahr 1779, etwa Mai bis September, falle, oder in die erste Hälfte des Jahres 1780, für welche letztere Datirung die Gründe überwiegen. S. darüber besonders E. Arnoldt, Kritische Excurse im Gebiete der Kantforsch. 3. Abhandl.: D. äussere Entstehung und die Abfassungszeit der Kr. d. r. V., Resultate S. 186—189, und E. Adickes in der Ausgabe der Kr. d. r. V. und den „Kant-Studien“ II: Ueb. d. Abfassungszeit der Kr. d. r. V.; auch Vaihinger, A. f. G. d. Ph. IV, S. 724—729. — Die zweite, umgearbeitete Auflage erschien ebend. 1787; die späteren Auflagen bis zur siebenten, Leipz. 1828, sind unveränderte Abdrücke der zweiten. — Kants Krit. d. rein. V. Nachträge. Aus K.s Nachlass herausgeg. v. B. Erdmann, Kiel 1881. (Gegen 200 Randbemerkungen aus K.s Handexemplar der 1. Aufl. der Kr. d. r. V., ohne besonderen Werth für das bessere Verständniß der kantischen Lehre.) — In den Gesamtausgaben der Werke, namentlich auch in den Separatausgaben der Krit. d. r. V. von Kehrbach und B. Erdmann (Lpz. 1878, 3. Aufl. 1884) sind die Differenzen zwischen beiden Ausgaben vollständig angegehen. — Rosenkranz wie neuerdings Kehrbach legt die erste Auflage zu Grunde und giebt die in der zweiten Auflage eingetretenen Aenderungen an; Hartenstein und Kirchmann sowie Erdmann dagegen fügen in ihren Ausgaben dem Abdruck der zweiten Auflage die Varianten der ersten bei. Dieses entgegengesetzte Verfahren hängt mit der Verschiedenheit des Urtheils über den Werth beider Ausgaben zusammen. Rosenkranz bevorzugt die erste, indem er mit Michelet, Schopenhauer (s. Drei Briefe Schopenhauers an Karl Rosenkranz betreff. d. Gesamtausgabe von K.s WW., mitgeth. v. R. Reicke, Altpreuss. Staatsschr. XXVI) und Andern in der zweiten Auflage Aenderungen des Gedankens zum Nachtheil der Consequenz zu finden glaubt; Hartenstein aber sieht darin im Anschluss an Kants eigene Aussage (in der Vorrede zur

zweiten Aufl.) nur Aenderungen der Darstellung zur Abwehr hervorgetretener Missverständnisse und zur Erleichterung der Auffassung. Vgl. Ueberwegs Diss. *de priore et posteriore forma Kantianae Critices rationis purae*, Berol. 1862, worin dieser die Richtigkeit des kantischen Selbstzeugnisses im Einzelnen nachzuweisen sucht, sowie B. Erdmann, *Kants Criticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Krit. d. r. V.*, Lpz. 1878, nach welchem die Veränderungen nicht den kritischen Hauptzweck, nämlich zu beweisen, dass es keine transcendenten Erkenntniss der Dinge aus Vernunft geben könne, treffen, sondern in der zweiten Auflage nur auf Kosten dieses Hauptzweckes die positive Seite, die Grundlegung für eine Metaphysik als Wissenschaft, und die realistische Seite, das Dasein von afficirenden Dingen, mehr hervorgehoben wird. — Kant hatte allerdings in der zweiten Auflage der Vernunftkritik, wie schon in den 1783 erschienenen „Prolegomena“, namentlich die realistische Seite seines Lehrbegriffs, die in demselben aber von Anfang an lag, und die er auch für den aufmerksamen Leser deutlich genug bezeichnet hatte, die aber von flüchtigen Lesern verkannt worden war, stärker betont. Man thut Kant Unrecht, wenn man hierin eine wesentliche Aenderung seines Gedankens, die er selbst misskannt oder gar (wie Schopenhauer meint) heuchlerisch verlegt habe, erblicken will. — Eine brauchbare Ausg. der *Kr. d. r. V.* mit Einleit. und Anmerkung, von Erich Adickes, Berl. 1889 veröffentlicht, in der Absicht, den Anfängern das Studium zu erleichtern. Den ausführlichen Commentar v. H. Vaihinger s. u. S. 270. — Ueber den Inhalt der Kritik der reinen Vernunft sowie der andern Hauptwerke soll nicht in dieser vorläufigen Uebersicht, sondern in der Darstellung des kantischen Lehrgebäudes referirt werden.

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft auftreten können, Riga 1783. Den Hauptinhalt dieser Schrift hat Kant später in die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft hineinverarbeitet. Gegen eine in der Zugabe zu den Gött. Anzeigen von gelehrten Sachen 19. Jan. 1782 erschienene, von Garve verfasste, aber vor dem Abdruck von Feder verstümmelte (später, Auhang zu dem 37.—52. Bde. der Allgem. deutsch. Bibl., Abth. 2, S. 838 bis 862, in ihrer ursprünglichen Gestalt veröffentlichte) Recension der Kritik d. r. V., die das realistische Element in Kants Ansicht übersehen und Kants Lehre der berkeley'schen zu nahe gerückt hatte, hebt Kant eben jenes Element, welches er ursprünglich als etwas allgemein Anerkanntes mehr vorausgesetzt als erörtert hatte, kräftig hervor. Ueber die ganze Angelegenheit der Recension s. A. Stern in der ob. S. 206 angeführten Dissertation und namentlich E. Arnoldt, Vergleichung der Garveschen und der Federschen Recension über die *Kr. d. r. V.*, Kritische Exeunse im Gebiete der Kantforschung, S. 5—62 ferner: Garves erster Brief und Kants Antwort, ebd., S. 63—98. In der Vorrede der Prolegomena erzählt Kant, wie er durch Humes Bedenken gegen den Causalbegriff aus dem „dogmatischen Schlummer“ zuerst geweckt worden sei; an dem Funken, den der Skeptiker ausstreuete, habe das kritische Licht sich entzündet. In § 13 benutzt Kant dieselbe Bemerkung über symmetrische Figuren, aus welcher er 1768 die absolute Realität des Raumes zu erweisen suchte, zu einer Stütze seiner nunmehrigen Behauptung, dass Raum und Zeit blosse Formen unserer sinnlichen Anschauung seien. Mit Recht sagt Gauss, Gött. gel. Anz. vom 15. April 1831, dass in jener an sich richtigen Bemerkung ein Beweis für die Meinung, dass der Raum nur Anschauungsform sei, nicht liege.

B. Erdmann sucht in der Einleitung zu seiner Ausgabe von Kants Prolegomena, Lpz. 1878, nachzuweisen, dass der Text dieser Schrift in zwei nach Ursprung und Absicht verschiedenartige Bestandtheile zerfalle, 1) in einen er-

läuternden Auszug aus der Krit. d. r. V., 2) in eine Entgegnung auf die oben erwähnte Recension. Diese Abwehr sei in Zusätzen und Einschübseln in den schon fertigen Auszug eingefügt worden. Doch ist diese Hypothese Erdmanns widerlegt durch Emil Arnoldt, Kants Prolegomena nicht doppelt redigirt, Berl. 1879. S. auch dazu H. Vaihinger, die Erdmann-Arnoldtsche Controverse üb. Kants Prolegomena, in: Philos. Monatsh. 1880, S. 44—71. — Eine Anzahl von Incongruenzen und Inconvenienzen, die sich in §§ 2 und 4 der Prolegomena finden, sucht H. Vaihinger durch eine Blattversetzung zu heben, Philos. Monatsh. 1879, S. 321 bis 332. Dagegen J. H. Witte, die angebliche Blattversetzung in K.s Prolegg., in: Philos. Monatsh. 1883, S. 145—174, hiergegen wieder Vaihinger, ebend. S. 401—416, und abermals gegen ihn Witte, ebend. S. 597—614.

Ueber Schulz' (Prediger zu Gielsdorf) Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion, im „Raisonnirenden Bücherverzeichniss“, Kgsb. 1783, No. 7. Kant verwirft von seinem kritischen Standpunkte aus die auf eine consequente Durchführung der leibnizischen Principien der Stufenordnung der Wesen und des Determinismus hinauslaufende Psychologie und Ethik. Für Kant fällt jetzt der Determinismus mit dem Fatalismus zusammen, und statt einer Stelle in der Stufenordnung vindicirt er jetzt dem Menschen eine Freiheit, die denselben „gänzlich nusserhalb der Naturkette setze“. (Ueber die spätere Amtsentsetzung jenes charaktervollen Mannes durch einen Willküract des Ministeriums Wöllner handelt Volkmar, Religionsprocess des Pred. Schulz zu Gielsdorf, eines Lichtfreundes des 18. Jahrh., Leipz. 1845.)

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in der Berlinischen Monatsschrift, 1784 im Novemberheft (vgl. Frz. Rühl, üb. K.s Idee zu einer allgem. etc., in: Altpreuss. Monatsh., Bd. 18, S. 333—342). Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? ebend. im Dezemberheft. Kants Antwort lautet: Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne die Leitung eines Andern zu bedienen; selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines Andern zu bedienen; sapere aude!

Recension von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit in der (Jenaischen) Allg. Littztg. 1785. Kant verwirft hier von seinem Kriticismus aus, indem er Natur und Freiheit schroff voneinander sondert, Betrachtungen, die auf der Voraussetzung einer wesentlichen Einheit beider ruhen; die Kritik, die sich gegen Herder kehrt, ist in gewissem Sinne zugleich auch eine Reaction des späteren Standpunkts Kants gegen seinen eigenen früheren. Ueber die Vulcane im Monde, Berl. Monatsschr., März 1785. Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks, ebend. Mai 1785. Ueber die Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace, ebd. Nov. 1785.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Riga 1785 u. ö., 4. Anfl. 1797 (Kant will in dieser Schrift das oberste Princip der Moralität aufsuchen und feststellen).

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Riga 1786 u. ö. (3. Anfl. Leipz. 1800).

Muthmaasslicher Anfang der Menschengeschichte, Berl. Monatsschr. Jan. 1786. Ueber (Gottl.) Hufelands Grundsatz des Naturrechts, Allg. Littztg. 1786. Was heisst, sich im Denken orientiren? Berl. M., Oct. 1786 (welche Frage Kant dahin beantwortet: sich bei der Unzulänglichkeit der ob-

jectiven Principien der Vernunft im Fürwahrhalten nach einem subjectiven Princip derselben bestimmen; wir irren nur dann, wenn wir beides verwechseln, mithin Bedürfniss für Einsicht halten). Einige Bemerkungen zu Jacobs „Prüfung der mendelssohnschen Morgenstunden“ (in eben dieser Schrift von Jacob, nach der Vorrede).

Im J. 1786 oder 1788 hielt Kant bei der Niederlegung des Rectorats eine Rede: *De medicina corporis quae philosophorum est*, die veröffentlicht ist von Joh. Reicke in d. *Altpreuss. Monatsschr.*, Bd. 18, Heft 3 u. 4, S. 293–309, auch separat erschienen, Königsb. 1881.

Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie, in *Wielands teutschem Mercur*, im Januar 1788.

Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1788; 6. Aufl. Leipz. 1827. Vgl. C. Th. Michaelis, zur Entsteh. der K. d. prakt. V., Pr., Berl. 1893.

Einen kurzen Aufsatz über Aug. Heinr. Ulrichs Eleutheriologie oder über die Freiheit u. Nothwendigkeit, Jena 1788, hatte Kant geschrieben u. ihn Kraus übergeben, um daraus eine Recension anzufertigen. Diese erschien in der *Allgem. Litteraturzeitung* 25. Apr. 1788. Den Versuch, das Kantische aus dieser Recension herauszulösen, hat H. Vaihinger gemacht in: *Philos. Monatsh.* 1880, S. 192 bis 209: Ein bisher unbekannter Aufsatz v. Kant über die Freiheit. Ulrich, 1746 in Rudolstadt geb. und 1813 in Jena als Prof. der Philos. gestorben, stand im Wesentlichen auf dem leibniz-wolffschen Standpunkt, nahm aber in seinen *Institutiones logicae et metaphysicae*, Jena 1785, mancherlei von Kant an. In seiner Eleutheriologie bekämpft er die kantische Freiheitslehre.

Kritik der Urtheilskraft, Berlin und Libau 1790; 2. Aufl. Berl. 1793, 3. 1799. Separatausg. v. Benno Erdmann, Lpz. 1880, mit Zugrundelegung des Textes der 2. Aufl. Der Herausgeber schickt dem Texte eine ausführliche Einleitung voraus. Carl Theod. Michaelis, *Zur Entsteh. v. Kants Kr. d. Urtheilskr.*, 1. Th., Pr., Berl. 1892.

Ueber eine Entdeckung (Joh. Aug. Eberhards), nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, Kgsb. 1790 (eine von persönlicher Geiztheit zeugende und den Gegner wohl über Gebühr verdächtigende Antikritik, die aber für die Erkenntniß des Verhältnisses der Lehre Kants zum Leibnizianismus von beträchtlichem Werthe ist). Ueber Schwärmerei und die Mittel dagegen, Kgsb. 1790, in Borowskis Schrift: *Cagliostro, einer der merkwürdigst. Abenteurer uns. Jahrh.*

Einen Aufsatz Kants über drei Abhandlungen Kästners im *Philos. Magazin* 1790, 2. Bd., hat W. Dilthey herausgeg. u. besprochen: *Aus d. Rostocker Kant-Handschriften II*, A. f. G. d. Ph. III, S. 79–90. S. dazu dens., *Ks Aufs. üb. Kästner u. s. Antheil an e. Recension v. Johannes Schultz* in d. *Jenais. Litter. Zt.*, ebd., S. 275–281. Kästner hatte sich in den Aufsätzen gegen Kants Raumlehre gewandt.

Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, *Berl. Monatsschr.*, Sept. 1791.

Ueber die von der K. Akad. d. Wissensch. zu Berlin f. d. Jahr 1791 ausgesetzte Preisaufg.: welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz' und Wolffs Zeiten gemacht hat? Hrsg. v. F. Th. Rink, Kgsb. 1804. Kant sucht hier, ohne speciell auf Leistungen Anderer einzugehen, die Bedeutung des Fortschritts vom leibniz-wolffschen Dogmatismus zum Kriticismus nachzuweisen. Die Schrift ist nicht zur Preisbewerbung eingesandt worden.

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Königsberg 1793, 2. Aufl. ebend. 1794. Der erste Abschnitt: „vom radicalen Bösen“

erschien zuerst im Aprilheft des Jahrganges 1792 der Berlinischen Monatsschrift. Zwei bisher ungedruckte Vorreden der Schr. s. A. f. G. d. Ph. in d. 3. Stück d. Beiträge aus d. Rostocker Kant-Handschriften v. Wilh. Dilthey, S. 430 ff.

Ueber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, Berl. Monatsschr. Sept. 1793. Kant verwirft diese Maxime, sofern sie Tugend- oder Rechtspflichten betreffe, als verderblich für die Moralität im privaten Verkehr wie in Bezug auf Staatsrecht und Völkerrecht.

Ueber Philosophie überhaupt, am Ende von Jac. Sigism. Becks Auszug aus Kants kritischen Schriften, Bd. 2, Riga 1794. Ursprünglich als Einleitung zur Kritik der Urtheilskraft geschrieben, dann aber wegen des zu grossen Umfangs als solche verworfen, später Beck zur Benutzung für dessen Auszug aus K.s kritischen Schriften überlassen. Beck giebt nicht das ganze Manuscript, sondern nur das, was er Eigenthümliches darin fand, doch dies als wörtlichen Auszug aus dem Manuscript. S. darüber W. Dilthey unten bei Beck.

Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung, Berlinische Monatsschrift, Mai 1794. Das Ende aller Dinge, ebend. Juni 1794.

Zum ewigen Frieden, ein philos. Entwurf, Kgsb. 1795, neue verm. Auflage 1796.

Zu Sömmering über das Organ der Seele, Kgsb. 1796. Kant spricht die Vermuthung aus, dass das die Gehirnhöhlen erfüllende Wasser die Uebertragung der Affectionen von einer Gehirnfaser auf andere vermitteln möge.

Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie, Berl. Monatschr., Mai 1796. (Gegen platonisirende Gefühlsphilosophen.) Ausgleichung eines auf Missverständnis beruhenden mathematischen Streits, ebd. Oct. 1796. (Wenige Worte zur Deutung eines nach dem Wortsinn unzutreffenden Ausdrucks, den Kant gebraucht hatte; er will denselben aus dem Zusammenhang zum Richtigen gedeutet wissen.) Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie, Berl. Monatschr., Dez. 1796. (Gegen Joh. Georg Schlosser.)

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Königsberg, 1797, 2. Aufl. 1798. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Königsb. 1797, 2. Aufl. 1808. Diese beiden zusammengehörigen Schriften tragen den gemeinschaftlichen Titel: Metaphysik der Sitten (Theil I und II).

Ueber ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen, Berl. Blätter 1797.

Der Streit der Facultäten, worin zugleich die Abhandlung enthalten ist: Von der Macht des Gemüths, durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein, Königsberg 1798; besonders hrsg. und mit Anm. vers. von C. W. Hufeland, Leipz. 1824 u. seitdem in vielen Auflagen.

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Königsberg 1798. — Zwei Nachschriften von Kants Vorlesungen über diesen Gegenstand sind veröffentlicht worden: I. Kants Anweisung zur Menschen- und Weltkenntniß. Nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahre 1790/91, herausgeg. v. Fr. Chr. Starke 1831 (ziemlich werthlos), u.: I. Kants Menschenkunde od. philos. Anthropologie nach handschriftl. Aufzeichnungen, herausgeg. v. dems. 1831 (nach einer von Kant früher, in welchem Jahre ist unsicher, gehaltenen Vorles. üb. Anthropologie, ausführlicher als Kants eigene Ausgabe und werthvoll). — S. auch E. Arnoldt, Kants Vorlesungen üb. Anthropologie, Krit. Excursus im Gebiete der Kant-Forschung, S. 262—282.

Vorrede zu Jachmanns Prüfung der kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beigelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mysticismus, Königsberg 1800, abgedr. in Reickes Kantiana, S. 81, 82.

Nachschrift eines Freundes zu Heilsbergs Vorrede zu Mielkes litthauischem Wörterbuch, Königsberg 1800, abgedr. ebd., S. 82, 83.

Kants Logik, hrsg. von J. B. Jäsche, Königsberg 1800.

Kants physische Geographie, hrsg. von Rink, Königsberg 1802—1803 (vgl. darüber Reuschle a. a. O. S. 62—65; „das Ausland“, 1868, No. 24 und K. Dietrich, K.s Auffassung der physisch. Geogr. als Grundlage der Gesch., Jena 1875). Joh. Unold, d. ethnol. u. anthropogeograph. Anschauung. v. I. K. u. J. R. Forster, I.-D., Lpz. 1886. F. W. Paul Lehmann, K.s Bedeut. als akadem. Lehrer d. Erdkunde, Vortr. auf d. 6. Geographentag, Lpz. 1886. E. Arnoldt, K.s Vorlesungen üb. phys. Geographie u. ihr Verhältniss zu sein. anthropologisch. Vorlesungen, Krit. Excurse im Gebiete der Kant-Forschung, S. 283—369.

Kant über Pädagogik, hrsg. von Rink, Kgsb. 1803. Mit Einleitg. und Anmerk. von O. Willmann in der Pädagog. Biblioth., hrsg. v. K. Richter, Bd. X, Lpz. 1874 u. ö., ferner von Th. Voigt, Langensalza 1878. S. Prosch, d. Pädagogik K.s, in: Ztschr. f. d. Realschulwes., IX, 1884, 2. H.

Ein Manuscript, an dem Kant in seinen letzten Lebensjahren arbeitete, aus etwa 100 Foliobogen bestehend, das den „Uebergang von den metaphys. Anfangsgründ. der Naturwissensch. zur Physik“ zum Gegenstand hat, ist zuerst durch Rud. Reicke in der Altpreuss. Monatschr. 1882, 1883 und 1884, „Ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren“, theilweise zum Abdruck gekommen, ist aber bisher noch nicht vollständig veröffentlicht. Die Absicht, aus den verschiedenen Convoluten eine Darstellung als den eigentlichen Inhalt des Ganzen zu gewinnen, hatte der Herausgeber aufgeben müssen. Dieser Uebergang sollte eine besondere Wissenschaft ausmachen, die sich von den beiden Wissenschaften, die sie verbindet, unterscheidet, das, was in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften a priori durch Begriffe festgestellt wurde, auf die wirklich vorhandenen Kräfte in der Natur anwendete und für die letzteren die Grundsätze aufstellte, die allein ein geordnetes Ganzes derselben ermöglichen. Es wird eine im ganzen Weltraum continuirlich verbreitete Materie „postulirt“, die aber, nenne man sie nun Aether oder Wärmestoff, nicht bloss Hypothese sei; denn ohne sie würde es nicht möglich sein, Erfahrung zu machen. S. Rob. Haym, Preuss. Jahrb. I, 1858, S. 80—81, Schubert, Neue Preuss. Prov.-Blätt., Kgsb. 1858, S. 58—61, besond. Rud. Reicke, Altpreuss. Monatschr., Bd. I, 1861, S. 742—749. A. Krause, Inm. K. wider Kuno Fischer, zum ersten Mal mit Hilfe des verloren gewesen Kantisch. Hauptwerkes: Vom Uebergang v. der Metaph. zur Phys., vertheidigt, Lahr 1884; s. dazu K. Fischer, das Stroberu-Gründerth. in d. Litterat., Vadamecum f. Hr. Past. Krause, Stuttg. 1884. Albr. Krause, das nachgelassene W. I. K.s: Vom Uebergange v. d. metaphys. Anfangsgründ. u. s. w. mit Belegen populär wissenschaftl. dargestellt, Frkf. a. M. u. Lahr 1888, s. dazu die Besprechung von E. König, Philos. Monatsh. 1889, S. 459—472. P. d'Ercole, K. Fischer e il manoscritto inedito di Kant, in: La filos. delle sc. Ital., vol. 31, 1885. Ferd. Rosenberger, Ueberg. etc. Nachgelass. Werk v. I. K., Vortr. (aus den Berichten des freien deutsch. Hochstifts). Jul. v. Pflugk-Hartung, Paläographische Bemerkung. z. K.s nachgelass. Handschr., A. f. G. d. Ph., II, S. 31—44. M. Kosack, das ungedruckte kantische Werk: „Der Uebergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik“, vom Standp. der modernen Naturwissenschaften aus betrachtet, Diss., Götting. 1894. Uebrigens gehören Theile des Manuscripts einem zweiten unvollendeten Werke Kants an, das eine Zusammenfassung der ganzen theoretischen und praktischen Philosophie sein sollte und von Kant meist bezeichnet wird als „der Transcendentalphilos. höchster Standpunkt im System der Ideen: Gott, die

Welt und der Mensch*, aber auch als „System der reinen Philosophie in ihrem Zusammenhang“. Es werden darin der Gottesbegriff und das Ding an sich öfter berührt und beide sehr bestimmt als erdichtet behandelt. Vgl. Vaihinger, A. f. G. d. Ph., IV, S. 734 f.

Kants Vorlesungen über d. philosophische Religionslehre, herausgeg. v. Pöhlitz, 1817, 2. Aufl. 1830. Kants Vorlesungen über die Metaphysik, herausgeg. v. dems. 1821. Diese letzteren nach Nachschreibeheften z. Th. aus der zweiten Hälfte der siebziger Jahre (Kosmologie, Psychologie, Theologie), z. Th. wahrscheinlich aus dem Winter 1790/91 (Ontologie). Ausführlich behandelt die Vorlesungen Kants über Metaphysik E. Arnoldt, Kritische Excurse im Gebiete der Kant-Forschung, S. 370–516, indem er den allgemeinen Charakter der kantischen Collegia und des metaphysischen Collegs im Besondern, dann Nachschriften von Kants metaphysischem Colleg bespricht, als letzte unter ihnen eine sonst unbekannte aus dem Winter 1794/95, und hierauf einige aus Kants metaphysischen Collegien überlieferte Ansichten vom Standpunkte des in den Druckschriften niedergelegten Criticismus einer genaueren Prüfung unterwirft. M. Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern, Leipzig 1894 (Abhandlung. d. kgl. Sächs. Gesellsch. d. W.). Behandelt zunächst Aeusseres über die Manuskripte, stellt die Zeit der betreffenden Vorlesungen nach Möglichkeit fest, indem er für die eine die zweite Hälfte der siebziger Jahre, für die zweite den Winter 1790/91 und für die dritte Anfang der neunziger Jahre annimmt, referirt über den Inhalt der drei verschiedenen Vorlesungen und theilt in den Beilagen grössere Stücke aus den dreien mit. Die Abweichungen der späteren Vorlesungen von den veröffentlichten Schriften Kants erklärt er auf die oben S. 238 angegebene Weise. Für die Entwicklungsgeschichte Kants werden wohl nur die vor der Veröffentlichung seiner kritischen Schriften gehaltenen Vorlesungen Bedeutung haben können. Vgl. noch B. Erdmann, eine unbeachtet gebliebene Quelle zur Entwicklungsgesch. Ks in: Philos. Monatsh. 1883, S. 129 bis 144 (s. auch ob. S. 252), u. Rob. Hoar, Ein unaufgeklärtes Moment in der kantischen Philosophie, Philos. Monatsh., 29, 1893, S. 278–291.

Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie (werthvoll, für die Darstellung der kantischen Philosophie noch nicht ausgenutzt). Aus Kants handschriftl. Aufzeichnungen herausgegeben v. Benno Erdmann, 1. Bd., 1. Heft: Reflexionen zur Anthropologie, Lpz. 1882. (Aus Kants Handexemplar v. A. G. Baumgartens Metaphysica.) 2. Bd., Reflexionen zur Krit. d. r. V., Lpz. 1884, mit einer längeren Einleitung üb. d. Entwicklungsperioden v. Ks theoret. Philosophie.

Loose Blätter aus Ks Nachlass, mitgeth. v. Rud. Reicke, Königsb. 1889, 2. Heft, 1895 (auch in: Altpr. Monatsschr., 24, 25, 28, 30, 31). Im ersten Heft 92, im zweiten 101 grössere und kleinere von Kant herrührende Stücke, grösstentheils aus dem Besitze der Kgl. u. Universitätsbibliothek in Königsberg, die sich auf das Verschiedenste beziehen, auf Physik und Mathematik, auf Moral und Rechtslehre, auf allgemeine Gegenstände der Politik und des Staatsrechts, auch z. Th. als Vorarbeiten zur Kritik der reinen Vernunft zu betrachten sind, aus den verschiedensten Zeiten stammen und ein reiches Material für die weitere Kant-Forschung bieten. S. dazu H. Vaihinger, Mittheilungen aus d. kantisch. Nachlasse, Ztschr. f. Philos., 96, 1889, S. 1–27; Herm. Cohen, Zur Orientirung in den loose Blättern aus Kants Nachlass, Philos. Monatsh. 26, 1890, S. 287–323.

Ausserdem enthalten die Gesamtausgaben Briefe, Erklärungen und andere kleinere schriftliche Aeusserungen Kants. Briefe besitzen wir von Kant verhältnissmässig wenige; er liebte nicht, solche zu schreiben; gegen 80 sind in

den Gesamtausgaben der WW. Kants gedruckt (über 30 ausserdem), darunter 19 an Marcus Herz (1749—1803). Dieser hatte längere Zeit in Königsberg studirt, war Respondent Kants bei der Vertheidigung der Inauguraldissertation 1770 gewesen, die er auch in „Betrachtungen a. d. speculativ. Weltwsh.“, Kgsb. 1771, erläuterte, und liess sich als Arzt in Berlin nieder, wo er mit Mendelssohn viel verkehrte; seine Frau war die bekannte Henriette Herz, die Freundin Schleiermachers, 9 an Reinhold, 4 an Mendelssohn, der Kant 1777 in Königsberg besuchte, 3 an Fichte, 2 an Lambert, 1 an Schiller. S. Rud. Reicke, aus K.s Briefwechsel, Vortrag, mit e. Anhang enthaltend Briefe v. Jac. Sigism. Beck an K. u. v. K. an Beck, Kgsb. 1885. Zwei Briefe K.s an Garve in d. Schrift v. Alb. Stern üb. d. Beziehung. Chr. Garves zu K. B. Erdmann, Zwei Briefe Kants, A. f. G. d. Ph., II, S. 249—256. Wilh. Dilthey, die Rostocker Kant-Handschriften, I. Acht Briefe K.s an Jac. Sigism. Beck, A. f. G. d. Ph., II, S. 592—650. Ein Br. K.s an Herder veröffentl. v. Vict. Diederichs: Zu Herders Briefwechsel, Altpreuss. Monatschr., 28, 1891. Andere Briefe s. b. Adickes. Eine Ausgabe von K.s Briefwechsel wird v. R. Reicke u. Fr. Sintenis vorbereitet; es werden alle Besitzer von Briefen dringend gebeten, dieselben einzusenden.

Ob Kant eine Gegenschrift gegen Hamanns Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft (nach Hamanns Tod von Rink 1800 veröffentlicht) verfasst habe, deren Manuscript vielleicht noch erhalten wäre, ist nicht sicher. Vergl. J. Freudenthal, ein ungedruckter Brief Kants und eine verschollene Schrift desselben wider Hamann, in: Philos. Monatsh. 1879, S. 56—65.

Unter Mitwirkung Kants sind seine „vermischten Schriften“ von Tieftrunk in 3 Bdn., Halle 1799, und mehrere kleinere Schriften von Rink, Kgsb. 1800, hrsg. worden.

Ins Lateinische hat Kants kritische Schriften F. G. Born übersetzt, 4 Bde., Leipz. 1796—1798; noch andere Uebersetzungen werden u. a. im XI. Bande der Ausg. von Rosenkranz und Schubert S. 217 f. citirt. Ueber französis. Uebersetzungen referirt J. B. Meyer in Fichtes Zeitschr. XXIX, 1856, S. 129 ff. Critique de la raison pure, par Em. Kant, 3. éd. en français, avec l'analyse de l'ouvrage entier par Mellin, le tout traduit de l'allemand par J. Tissot, Dijon et Paris 1864. Kant, prolégomènes à toute métaphysique future qui aura le droit de se présenter comme science, suivis de deux autres fragments du même auteur, ouvrages trad. de l'all. par J. Tissot, Dijon et Paris 1865. Auch die Logik und Anthropologie Kants hat Tissot übersetzt. Ins Italienische hat Mantovani die Vernunftkritik 1821—1822 übersetzt. Ins Spanische: Critica de la razón pura, texto de las dos ediciones, precedida de la vida de Kant y de la historia de los orígenes de la filosofía crítica de Kuno Fischer, por D. José del Perojo, vol. I, Madr. 1883. Von englischen Uebersetzungen mögen hier angeführt sein: J. W. Semples Uebers. der Grundl. zur Metaph. der Sitten nebst Abschnitten aus anderen ethischen Schriften Kants, Edinburgh 1836, wovon eine neue Aufl. unter dem Titel „the Metaphysic of Ethics“ mit einer Einleitung von Henry Calderwood (aber ohne Semples Einl. und Anhang), Edinb. 1869, erschienen ist. Uebersetzung der Krit. d. r. V. von Haywood, ferner: Meiklejohn, Critic of Pure Reason translated from the German of Im. Kant, Lond. 1854. Im. Kants Critique of Pure Reason in commemoration of the Centenary of its first publication transl. into english by F. Max Müller, with a historical introduction by Ludwig Noiré, 2 Vols., Lond. 1881. Der erste Band enthält das Vorwort des Uebersetzers, dann auf 359 Seiten eine kurze Geschichte der Philosophie von L. Noiré: the critique of pure reason as illustrated by a sketch of the development of occidental philosophy, zuletzt die Hauptsätze der zweiten Auflage; der zweite Band giebt die Uebersetzung der ersten Auflage.

Max Müller schliesst seine Vorrede mit den Worten: die englisch sprechende Race habe nun in Kants Kritik eine zweite arische Erbschaft, ebenso werthvoll wie die Vedas —, ein Werk, das wohl kritisirt, aber nie mehr ignorirt werden könne. Kants critical philos. for English readers by John P. Mahaffy, Vol. I. III. Lond. 1872—1874, in dem III. Bde. Uebersetzung der Prolegomena und einiger Stücke d. Krit. d. r. V., und Theory of Ethics by Th. K. Abbott, Lond. 1873. Critique of practical reason and other works of the theory Ethics, transl. by Th. K. Abbott, 3. ed. Lond. 1883. Prolegomena and metaph. Foundations of nat. Science, transl. by Ernest Belfort Bax, Lond. 1883.

Bemerkt sei hier noch, dass man der Entwicklung der theoretischen Philosophie Kants neuerdings viel Aufmerksamkeit zugewandt und dieselbe ins Einzelne verfolgt hat, ohne jedoch über die verschiedenen Perioden, die anzunehmen sind, zu einer einheitlichen Ansicht zu gelangen. So unterscheidet H. Vaihinger in seinem Commentar, I, S. 49, einen ersten Entwicklungsprocess bis zum Kriticismus und einen zweiten innerhalb des Kriticismus. In dem ersteren nimmt er drei Stufen an: 1) Dogmatischer Standpunkt von Leibniz, 1750—1760; 2) Empiristische Beeinflussung durch Hume, 1760—1764; 3) Kritischer Standpunkt (namentlich Träume eines Geistessehers), 1765—1766. Im zweiten statuirt er wiederum drei Stufen: 1) Dogmatische Beeinflussung durch Leibniz' Nouveaux essays, 1769 ff.; 2) Skeptische Beeinflussung durch Hume, 1772 ff. (Briefe an Herz); 3) Kriticismus 1781. B. Erdmann unterscheidet in der ob. erwähnten Einleitung vier Perioden: 1) Dogmatismus, a. Ueberwiegender Einfluss von Wolff, 1746—1750, b. Einfluss von Crusius, 1756 bis 1760; 2) Kritischer Empirismus, Einfluss von Newton, Lambert, Rousseau, 1760 (1762) bis 1769; 3) Kritischer Rationalismus, 1769 bis etwa 1774; 4) Kriticismus, a. Entstehung des eigentlichen Kriticismus, 1774—1781, b. Weitere Entwicklung einzelner Probleme und Begriffe, 1781—1804.

§ 26. Unter der Kritik der Vernunft versteht Kant die Prüfung des Ursprungs, des Umfangs und der Grenzen der menschlichen Erkenntniss. Reine Vernunft nennt er die von aller Erfahrung unabhängige Vernunft. Die Schrift: „Kritik der reinen Vernunft“ unterwirft die reine theoretische Vernunft der Prüfung. Kant hält dafür, dass diese Prüfung jeder anderen philosophischen Erkenntniss vorangehen müsse. Jede Philosophie, die den Erfahrungskreis überschreitet, ohne diese Überschreitung durch eine Prüfung der Erkenntnisskraft gerechtfertigt zu haben, nennt Kant Dogmatismus, die philosophische Beschränkung auf den Erfahrungskreis Empirismus, den philosophischen Zweifel an aller den Erfahrungskreis überschreitenden Erkenntniss, sofern derselbe sich nur auf das Ungenügende aller vorhandenen Beweisversuche und nicht auf eine Prüfung der menschlichen Erkenntnisskraft überhaupt stützt, Skepticismus, seine eigene Richtung aber, die von dem Resultate jener Prüfung alles fernere Philosophiren abhängig macht, Kriticismus. Der Kriticismus ist Transscendentalphilosophie oder transscendentaler Idealismus, sofern er die Möglichkeit einer transscendenten, d. h. den gesammten Erfahrungskreis überschreitenden Erkenntniss prüft und verneint, aber nachweist, dass gewisse Elemente, die zur Er-

fahrung erfordert werden, der menschlichen Seele eigenthümlich, also subjectiv oder ideell sind. So giebt Kant zugleich eine Theorie der Erfahrung.

Kant geht in seiner Vernunftkritik von einer zweifachen Unterscheidung der Urtheile (insbesondere der kategorischen Urtheile) aus. Nach dem Verhältniss des Prädicats zum Subjecte theilt er die Urtheile ein in analytische oder Erläuterungsurtheile, deren Prädicat sich aus dem Subjects-begriff durch blosse Zergliederung desselben entnehmen lasse oder auch mit ihm identisch sei (in welchem letzteren Falle das analytische Urtheil ein identisches ist), und synthetische oder Erweiterungsurtheile, deren Prädicat nicht im Subjects-begriffe liegt, sondern zu demselben hinzutritt. Das Princip der analytischen Urtheile ist der Satz der Identität und des Widerspruchs, synthetische Urtheile aber können nicht aus dem jedesmaligen Subjects-begriff auf Grund dieses Satzes allein gebildet werden. Nach dem Ursprung der Erkenntniss aber unterscheidet Kant Urtheile a priori und Urtheile a posteriori. Unter den Urtheilen a posteriori versteht er Erfahrungsurtheile, unter Urtheilen a priori im absoluten Sinne solche, die schlechthin von aller Erfahrung unabhängig seien, im relativen Sinne aber solche, die mittelbar auf der Erfahrung ruhen, indem dasjenige, was in ihnen gedacht wird, nicht erfahren worden ist, wohl aber Anderes, woraus jenes geschlossen wird. Für Urtheile a priori im absoluten Sinne hält Kant alle diejenigen, welche mit Nothwendigkeit und strenger Allgemeinheit gelten, indem er von der (unerwiesenen, von ihm als selbstverständlich angesehenen, sein ganzes Lehrgebäude bedingenden) Voraussetzung ausgeht, Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit lasse sich durch keine Combinationen von Erfahrungen, wohl aber unabhängig von aller Erfahrung gewinnen. Alle analytischen Urtheile sind Urtheile a priori; denn wenn auch der Subjects-begriff durch Erfahrung gewonnen worden sein mag, so bedarf es doch zu der Zergliederung desselben, durch welche das Urtheil sich ergibt, nicht mehr einer Erfahrung. Die synthetischen Urtheile aber zerfallen in zwei Klassen. Wird nämlich die Synthesis des Prädicates mit dem Subjecte auf Grund der Erfahrung vollzogen, so entstehen synthetische Urtheile a posteriori; wird sie ohne alle Erfahrung vollzogen, so entstehen synthetische Urtheile a priori. Die Existenz der letzteren Klasse hält Kant für unleugbar; denn unter den Urtheilen, die anerkanntermaassen streng universell und apodiktisch, demgemäß nach Kants Voraussetzung Urtheile a priori sind, findet er solche, die zugleich als synthetische anerkannt werden müssen. Hierher gehören zunächst die meisten mathematischen Urtheile. Ein

Theil der arithmetischen Fundamentalurtheile (z. B. $a = a$) ist zwar nach Kant analytischer Art, die übrigen arithmetischen und sämtliche geometrischen Urtheile aber sind nach ihm synthetische Urtheile, folglich, da sie mit strenger Allgemeinheit und Nothwendigkeit gelten, synthetische Urtheile a priori. Den nämlichen Charakter tragen nach Kant die allgemeinsten Sätze der Naturwissenschaft, z. B.: in allen Veränderungen der körperlichen Welt bleibt die Quantität der Materie unverändert. Auch diese Sätze werden ohne alle Erfahrung erkannt, da sie allgemein gültige und apodiktische Urtheile sind, und ergeben sich doch nicht durch blosse Zergliederung des Subjectsbegriffs, da ja das Prädicat über den blossen Subjectsbegriff hinausgeht. Ebenso sind endlich wenigstens ihrer Tendenz nach alle metaphysischen Sätze synthetische Urtheile a priori, z. B. der Satz: Alles, was geschieht, muss eine Ursache haben. Lassen sich nun auch die metaphysischen Sätze anfechten, so stehen doch mindestens die mathematischen unzweifelhaft fest. Es giebt also, schliesst Kant, synthetische Urtheile a priori oder reine Vernunfturtheile. Die Grundfrage seiner Kritik ist nunmehr diese: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?

Die Antwort lautet: Synthetische Urtheile a priori sind dadurch möglich, dass der Mensch zu dem Stoffe der Erkenntniss, welchen er vermöge seiner Receptivität aufnimmt, gewisse reine Erkenntnissformen, die er vermöge seiner Spontaneität unabhängig von aller Erfahrung selbst erzeugt, hinzubringt und allen gegebenen Stoff diesen Formen einfügt. Diese Formen, welche die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind, sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Objecte der Erfahrung, weil Alles, um für mich Object zu sein, die Formen annehmen muss, durch welche das Ich, mein ursprüngliches Bewusstsein oder die „transscendentale Einheit der Apperception“ alles Gegebene gestaltet; sie haben daher objective Gültigkeit in einem synthetischen Urtheil a priori. Aber die Objecte, für welche sie gelten, sind nicht die Dinge an sich oder die transscendentalen Objecte, d. h. die Dinge, wie sie, abgesehen von unserer Weise, sie aufzufassen, an sich selbst sind, sondern nur die empirischen Objecte oder die Erscheinungen, welche als Vorstellungen in unserem Bewusstsein sind. Die Dinge an sich sind dem Menschen unerkennbar. Nur ein schöpferisches göttliches Bewusstsein, das ihnen, indem es sie denkt, zugleich auch Wirklichkeit giebt, vermag sie zu erkennen. Die Dinge an sich richten sich nicht nach unseren Erkenntnissformen, weil unser Bewusstsein kein schöpferisches, unsere Anschauung nicht von bloss subjectiven Elementen frei, nicht „intellectuelle Anschauung“ ist. Unsere Erkenntnissformen richten sich

nicht nach den Dingen an sich, weil sonst alle unsere Erkenntniss empirisch und ohne Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit wäre; die empirischen Objecte aber, da sie unsere Vorstellungen sind, richten sich nach unseren Erkenntnisformen. Also können wir die empirischen Objecte oder die Erscheinungen, aber auch nur diese, erkennen. Alle Erkenntniss a priori hat nur Geltung in Bezug auf Erscheinungen, also auf Objecte wirklicher oder möglicher Erfahrung. — Kant vertritt hiermit den Rationalismus, der durch den Phänomenalismus beschränkt ist, er bekennt sich aber gegenüber dem dogmatischen zum kritischen Rationalismus. Er gründet eine Metaphysik aus rationalen Principien, aber nicht eine Metaphysik des Uebersinnlichen, sondern der Erscheinungen.

Die Erkenntnisformen sind theils Anschauungs-, theils Denkformen. Von jenen handelt die „transscendentale Aesthetik“, von diesen die „transscendentale Logik“.

Die apriorischen Formen der Anschauung sind: Raum und Zeit. Der Raum ist die Form des äusseren Sinnes, die Zeit ist die Form des inneren und mittelbar auch des äusseren Sinnes. Auf der Apriorität des Raumes beruht die Möglichkeit der geometrischen, auf der der Zeit die der arithmetischen Urtheile, und hiermit ist die Frage beantwortet: Wie ist reine Mathematik möglich? Die Dinge an sich oder die transscendentalen Objecte sind weder räumlich noch zeitlich; alles Neben- und Nacheinander ist nur in den Erscheinungsobjecten, folglich nur in dem anschauenden Subject.

Die Formen des Denkens sind die zwölf Kategorien oder Stammbegriffe des Verstandes, welche die Formen der Urtheile bedingen: Einheit, Vielheit, Allheit; Realität, Negation, Limitation; Substantialität, Causalität, Wechselwirkung; Möglichkeit, Dasein, Nothwendigkeit. Auf ihrer Apriorität beruht die Gültigkeit der allgemeinsten Urtheile, der allgemeinen Verstandesgrundsätze, die aller empirischen Erkenntniss zu Grunde liegen, und hiermit ist die Frage erledigt: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? Die Dinge an sich oder die transscendentalen Objecte haben weder Einheit noch Vielheit, sind nicht Substanzen und unterliegen nicht dem Causalverhältniss, sind überhaupt nicht den Kategorien unterworfen; die Kategorien finden nur Anwendung auf die Erscheinungsobjecte, welche in unserm Bewusstsein sind. So schreiben wir der Natur Gesetze vor, nicht sie giebt uns solche. Wir bringen Natur überhaupt erst durch unsere Gesetze zu Stande.

Die Vernunft strebt, über die Verstandeserkenntniss, die an dem Endlichen und Bedingten haftet, zum Unbedingten hinauszugehen.

Sie bildet die Idee der Seele als einer Substanz, die immer beharre, der Welt als einer unbegrenzten Causalreihe und Gottes als des absoluten Inbegriffs aller Vollkommenheiten oder des „allerrealsten Wesens“. Indem diese Ideen auf Objecte gehen, die jenseits aller möglichen Erfahrung liegen, so haben sie keine theoretische Gültigkeit; wird ihnen dieselbe (von der dogmatischen Metaphysik) vindicirt, so geschieht dies mittelst einer irreführenden Logik des Scheins oder Dialektik. Der psychologische Paralogismus verwechselt die Einheit des Ich, welches niemals als Prädicat, sondern immer nur als Subject vorgestellt werden kann, mit der Einfachheit und absoluten Beharrlichkeit einer psychischen Substanz. Die Kosmologie führt auf Antinomien, deren beide einander widersprechende Glieder sich indirect erweisen lassen, wenn die Realität von Raum, Zeit und Kategorien vorausgesetzt wird, aber mit Aufhebung dieser falschen Voraussetzung wegfallen. Die rationale Theologie, welche durch das ontologische, kosmologische und physikotheologische Argument das Dasein Gottes zu erweisen sucht, verstrickt sich in eine Reihe von Sophisticationen. Doch sind jene Ideen in zweifachem Betracht von Werth: 1) theoretisch, sofern sie nicht als constitutive Principien gelten, durch welche eine wirkliche Erkenntniss von Dingen an sich gewonnen werden könne, sondern als regulative Principien, die nur besagen, dass, wie weit auch die empirische Forschung gelangt sein möge, niemals der Kreis der Objecte möglicher Erfahrung für völlig abgeschlossen angesehen werden dürfe, sondern immer noch weiter zu forschen sei; 2) praktisch, sofern sie Annahmen denkbar machen, zu welchen mit moralischer Nothwendigkeit die praktische Vernunft hinführt. Hiermit ist die dogmatische Metaphysik gestürzt, obwohl sie in der natürlichen Anlage der menschlichen Vernunft begründet ist, und als Wissenschaft kann sich die Metaphysik nur geltend machen, wenn sie sich mit der Kritik verbindet.

So hat Kant die Frage erledigt: Wie ist Metaphysik überhaupt und als Wissenschaft möglich?

In den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ sucht Kant, indem er die Materie auf Kräfte zurückführt, eine dynamische Naturerklärung zu begründen.

Ueber Kants Philosophie überhaupt und insbesondere über seine theoretische Philosophie handeln in unzähligen Schriften Kantianer, Halbkantianer und Antikantianer, wovon die bedeutendsten unten noch als Philosophen aufgeführt werden; vgl. darüber insbesondere die Gesch. des Kantianismus von Rosenkranz, welche als XII. Bd. der Gesamtausg. der Werke Kants beigelegt ist. Einen Bericht üb. Kant-Studien einiger Jahre bringt J. B. Meyer in den von Fleischer herausgeg. Vierteljahrsber. üb. d. gesamm. Wissenschaften u. Künste, I, 1882, S. 175—197. Ueber German Kantian Bibliography by E. Adickes s. ob. S. 236. Die Kantbibliographie längerer Jahre bis 1889 findet sich von R. Reicke (die des J.s 1882 in Verbindung mit H. Vaibinger) mit grosser Genauigkeit zusammengestellt in der Altpreuss. Monatsschr. Sehr werthvoll sind die

Jahresberichte über die Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der neueren Philosophie im A. f. G. d. Ph. seit dem Erscheinen dieser Zeitschrift 1888; die für die Zeit bis zu Kant hat meist B. Erdmann und die Kant betreffenden fast durchweg H. Vaihinger angefertigt. Letzterer giebt auch in s. Commentar zur Kr. d. r. V. viel Litteraturnachweise.

Ausser den Historikern der Philosophie überhaupt und insbesondere der neueren Philosophie: Hegel, Michelet, Erdmann, Kuno Fischer (Fischers Darstellung Kants übersetzt ins Englische von John P. Mahaffy, Lond. 1866), Chalybäus, Ulrich, Biedermann, Barchou de Penhoën, A. Ott, F. A. Lange (Gesch. des Materialism.), Willm, Zeller, Windelband, Harms u. A., s. oben S. 1—2 und 233, wollen wir hier noch folgende nennen, wobei wir nur für die Zeit seit dem Wiedererwachen der Philosophie Kants eine gewisse Vollständigkeit im Auge gehabt haben. Die auf Ethik, Aesthetik, Teleologie etc. sich beziehenden Schriften sind weiter unten genannt.

1) Anhänger Kants aus früherer Zeit:

Joh. Schulze (Schultz, üb. die Schreibart des Namens, s. Anm. zu § 29), Erläuterungen üb. des Hrn. Prof. K. Krit. d. r. Vern., Kgsb. 1785 u. 1791; Prüfung der kantisch. Krit. der rein. V., 2 Bde., Kgsb. 1789—1792. Carl Leonh. Reinhold, Briefe üb. die Kantische Philos. (aus Wielands Teutsch. Merkur 1786—1787), Lpz. 1790 bis 1792; üb. die bisherig. Schicksale der Kantisch. Philos., in Wielands Merkur 1789. Carl Christ. Ehrh. Schmid, Krit. d. r. V. im Grundrisse, Jena 1786, 3. Aufl. 1794; Wörterb. zum leichtern Gebrauch der Kantisch. Schriften, Jena 1788, 4. Aufl. 1798 (beide Bücher noch recht brauchbar). Neues philos. Magazin zur Erläuterung des Kantisch. Systems, herausgeg. v. Joh. Hnr. Abicht u. Frdr. Gottlob Born, 2 Bde., Lpz. 1789—1791. G. S. A. Mellin, Marginalien u. Register zu K.s Krit. des Erkenntnisvermögens, 2 Bde., Züllichau 1794—1795 (der 2. Th. geht auf d. Grundleg. zur Metaph. der Sitte, auf d. Krit. der prakt. Vern. u. Urtheilskr.); Kunstsprache der krit. Philos. oder Sammlung aller Kunstwörter derselben, Jena u. Lpz. 1798; Encyclopäid. Wörterb. der krit. Philos., 6 Bde., Züllichau u. Lpz. 1797—1803 (immer noch werthvoll). Laz. Bendavid, Vorlesungen üb. d. Krit. d. r. V., Wien 1795, 2. Aufl. 1802. Joh. Gottfr. Karl Chr. Kiesewetter, Versuch einer fassl. Darstell. der wichtigst. Wahrheit. der neuen Philos. für Uneingeweihte, 2 Bde., Berl. 1795—1803 (der 2. Bd. handelt üb. d. Krit. d. Urtheilskr.). 4. Aufl. mit einer Lebensbeschreib. des Verfs von Chr. Gtfr. Flittner, Berl. 1824. Noch brauchbar Kiesewetters Prüfung der Herderschen Metakritik, 2 Bde., Berl. 1799 u. 1800. And. Metz, Kurze u. deutliche Darstell. des Kantischen Systems, Bamb. 1795. M. Reuss, Vorlesungen üb. d. theoret. u. prakt. Philos., 2 Bde., Würzb. 1797. Th. A. Suabedissen, Resultate der philos. Forschng. üb. d. Natur d. menschl. Erkenntnis von Plato bis Kant, Marb. 1805. — Charles Villers, Philos. de Kant, Metz 1801, auch Utrecht 1830 (allgemeinverständlich). F. A. Nitsch, View of Kants principles, Lond. 1796. A. F. M. Willich, Elements of the critical philosophy, Lond. 1798.

2) Gegner Kants aus früherer Zeit:

Gebh. Ulr. Brastberger, Untersuchungen üb. Kants Kritik der rein. Vern., Jena 1796. Joh. Aug. Eberhard in den v. ihm herausgegebenen philos. Zeitschriften: Philos. Magazin, Halle 1788—1792, Philos. Archiv, Halle 1792—1795. Philos. Bibliothek herausgeg. v. Feder u. Meiner, Götting. 1788—1791. Bened. Stattler (Prof. d. Theol. zu Ingolstadt), Anti-Kant, 3 Bde., Münch. 1788, ein Auszug daraus: Kurzer Entwurf der unausstehlichen Ungereimtheiten der Kantisch. Philos. etc., 1791; Wahres Verh. der Kantisch. Philos. zur christl. Relig. u. Moral, 1794. Joh. Christ. Zwanziger, Comment. üb. Herrn Prof. K.s Krit. d. r. V., Lpz. 1792. Dietr. Tiedemann, Theätet, Ein Beitrag zur Vernunftkrit., Frf. 1794. — Ueber weitere polemische Schriften früherer Zeit, namentlich über Herders Metakritik, s. unt. § 29. Werthvoll ist die Kritik der kantischen Philosophie von Schopenhauer, Anhang zu dem 1. Bd. der Welt als Wille u. Vorstell., 1819 zuerst erschienen, der, obgleich ein Verehrer Kants, denselben doch scharf beurtheilt.

3) Schriften aus neuerer u. neuester Zeit:

Ed. Beneke, K. u. d. philos. Aufgabe uns. Zeit, Berl. 1832. Viet. Cousin, Leçons sur la philosophie de Kant (gehalt. 1820), Paris 1842, 4. éd. Par. 1864. Translated from the French with a Sketch of K.s life and writings by A. G. Henderson, Lond. 1870. Mirbt, K. u. seine Nachfolger, Jena 1841. Alfonso Testa, della ragion

pura di Kant, Lugano 1841. Amand Saintes, Histoire de la vie et de la philos. de K., Par. et Hambourg 1844. Chr. H. Weisse, in welch. Sinne d. deutsche Philos. jetzt wieder an K. sich zu orientiren hat, Leipz. 1847. Prihonsky, Neuer Antikant, Bautzen 1850. Jul. Rupp, Imm. K., üb. d. Charakter seiner Philos. u. d. Verhältn. derselb. zur Gegenw., Kgsb. 1857. E. Maurial, le scepticisme combattu dans ses principes, analyse et discussion des principes du scepticisme, Paris 1857. Joh. Jacoby, K. u. Lessing, Rede zu K.s Geburtstagsfeier, Kgsb. 1859. Theod. Sträter, de principiis philos. K. diss. inaug., Bonn 1859.

J. B. Mever, üb. d. Kriticismus mit besond. Rücks. auf Kant, in: Zeitschr. für Ph., Bd. 37, 1860, S. 226—263 und Bd. 39, 1861, S. 46—66. B. Spaventa, la filosofia di Kant, Torino 1860. Die anonyme Schrift (des Prinzen Wilh. Herm. v. Neuwied, gest. 1864): ein Ergebnis aus d. Krit. d. kantischen Freiheitslehre, von d. Verf. d. Schrift: das unbewusste Geistesleb. u. d. göttl. Offenbarung, Lpz. 1861. L. Noack, I. Kants Auferstehung aus dem Grabe, seine Lehre urkundlich dargest., Lpz. 1861: K. mit od. ohne romanti-ch. Zopf? im II. Bd. von Oppenheims deutsch. Jahrb. für Polen und Litt., 1862. Michelis, die Philos. K.s u. ihr Einfl. auf d. Entwickl. der neueren Naturwissensch., in: Natur u. Offenbarung, Bd. VIII, Münster 1862; Kant vor und nach d. J. 1770, Braunsb. 1871 (70). Jos. Jaekel, de K. phaenomeno et noumeno, diss. Vratisl. 1862. K. F. E. Thrandorff, Aristoteles und Kant, oder: was ist die Vernunft? in: Zeitschr. für d. luth. Theol. u. Kirche, Jahrg. 1863, S. 92—125. Jul. Heidemann, Platonis de ideis doctrinam quomodo Kantius et intellexerit et excolerit, diss. inaug., Ber.-l. 1863. Jos. Richter, d. kantischen Antinomien, Mannheim 1863. Klingberg, K.s Kritik af Leibnizianismen, Upsala 1863. Joh. Huber, Lessing u. K. im Verhältn. z. relig. Bewegung des 18. Jahrh., in: deutsche Vierteljahrsschrift, Juli-Sept 1864, S. 244 bis 295. Theod. Merz, üb. d. Bedeutg. d. kantischen Phil. für d. Gegenw., in: protest. Monatsbl., herausg. von H. Gelzer, Bd. 24, 1864, S. 375—388. O. Liebmann, K. u. d. Epigonen, Stuttg. 1865. Emile Saisset, le scepticisme, Aenésidème, Pascal, Kant, Paris 1865, 2. éd. 1867. Heinr. Bach, üb. die Beziehg. d. k.schen Philos. zur franz. u. engl. d. 18. Jahrh., Diss., Bonn 1866. Ed. Röder, das Wort a priori, eine neue Kritik d. k.schen Philos., Frankf. a. M. 1866. M. B. W. Bolton, Kant and Hamilton, Lond. 1866, auch 1869.

Trendelenburg, üb. e. Lücke in K.s Beweis v. d. ausschliessenden Subjectivität des Raumes u. d. Zeit, e. krit. und antikrit. Blatt, in den „Hist. Beitr. zur Philos.“ III, 1867, S. 215—276, und Kuno Fischer u. sein Kant, eine Entgegnung, Leipzig 1869. Kuno Fischer, Logik u. Metaph., 2. Aufl., S. 153 ff.; Anti-Trendelenburg, eine Duplik, Jena 1870. Vgl. dazu Kym (s. u.) und Rich. Quäbicker in: Philos. Monatsh. IV, 1870, S. 408—413; ferner E. Bratuscheck ebd. V, 1870, S. 279—323; C. Grapenjiesser, K.s Lehre v. Raum und Zeit, Kuno Fischer u. Ad. Trendelenburg, Jena 1870 (vom apeltischen Standpunkte aus verfasst); Emil Arnoldt, Kants transcendentale Idealität des Raumes u. d. Zeit, für Kant gegen Trendelenburg, in der Altpreuss. Monatschrift VII, 3. 5/6; VIII, 1. 5/6; Herm. Cohen, zur Controv. zw. Tr. n. F., in: Zeitschrift f. Völkerpsych. u. Sprachw. VII, S. 239—296; J. Gottschick, die „Lücke“ in K.s Beweis f. d. transcendentale Idealität v. Raum u. Zeit, in: Zeitschr. f. Phil. u. philos. Kr., Bd. 79, 1881, S. 152—156. Fil. Masci s. unter d. Schriften a. d. J. 1873. A. Tiebe, s. unter denen a. d. J. 1890; s. auch H. Vaihinger, d. Streit zwisch. Trendelenburg u. Fischer, Excurs in sein. Comment. z. Kr. d. r. V., S. 290 bis 326. Weitere Litteratur über diesen Streit ebd., S. 545—548.

W. Pfüger, üb. K. transsc. Aesthetik, In.-Diss., Marburg 1867. Siegm. Levy, K.s Kr. der r. Vern. in ihrem Verh. zur Krit. d. Sprache, Diss., Bonn 1868. Gust. Knauer, conträr und contradictorisch, nebst convergirenden Lehrstücken, festgesetzt und Kants Kategorientafel berichtigt, Halle 1868.

H. Fortlage, üb. d. kantieche Philos., in: Sechs philos. Vorträge, Jena. Vinc. Silla, K. e Rosmini, Torino. Sjöholm, het historiska sammanhanget mellan Humes Skepticism och K.s Criticism, Ak. Afh. Upsala. Günther Thiele, wie sind die synth. Urth. a priori der Mathematik möglich? Inaug.-Diss., Halle. F. Ueberweg, der Grundgedanke des kant. Criticismus nach seiner Entstehungszeit u. s. wissenschaftl. Werth, in: Altp. Monatsschr. VI, S. 215—224. Aug. Müller, die Grundlagen der k.schen Philos. vom naturwissensch. Standp. gesehen, ebd. S. 368—421. C. Hebler, Kantiana in sein. philos. Aufs., Leipz. Hodgson, time and space (e. Analyse d. k.schen Lehre), Lond. G. Biedermaun, K.s Kr. der reinen Vern. und die hegelische Logik in ihrer Bedeut. f. d. Begriffswiss., Prag. Ernst Wickenhagen, d. Logik bei Kant, Diss., Jena. O. Stäckel, der Begriff der Idee bei K. im Verh. zu den Ideen bei Platon, Diss., Rostock. Oscar Hohenberg, üb. das Verhältn. d. k.schen Philos. zur platon. Ideenlehre, Rostocker Diss.,

Jena. Aug. Th. Rich. Braune, der einheitl. Grundged. der drei Kritiken K.s. Inaug.-Diss., Rostock. Fr. Herbst. Locke u. K., Rostocker I.-D., Stettin. Maxim. Kissel, de rat. quae inter Lockii et Kantii placita intercedat, comm., Rostochii. Sämmtlich aus d. J. 1869.

J. B. Meyer, K.s Psychol., Berl. Rich. Quäbicker, krit.-philos. Untersuchungen: I. K.s u. Herbart's metaph. Grundansichten üb. d. Wesen d. Seele, Berlin. Rud. Hippenmeyer, üb. K.s Kritik der rat. Psychol., in: Zeitschr. f. Phil. N. F. Bd. 56. 86—127. H. Wolff, die metaph. Grundansch. K.s, ihr Verh. zu d. Naturw. und ihre philos. Gegner, Leipz. Fr. Reinh. Ernst Zelle, de discr. inter Aristotelicam et K. logicis rationem intercedente, diss. Hal. (auch deutsch, Berlin). W. F. Schultze, Hume u. K. üb. d. Causalbegriff, I.-D., Rostock. Rud. Tombo, üb. K.s Erkenntnislehre, I.-D., Rostock. Lengföhner, d. Princip d. Phil., d. Wendep. in K.s Dogmatism. u. Criticism., Pr., Landshut. Aus dem J. 1870.

E. v. Hartmann, das Ding an sich u. seine Beschaffenheit, k.sche Studien zur Erkenntnistheorie u. Metaph., Berlin, 2. u. 3. Aufl. unter d. Titel: Krit. Grundleg. des transc. Realismus. (Hartmann will, dass man in der eingeschlagenen Richtung einer schärferen Kritik und Einschränkung der Behauptungen der transc. Analytik weiter gehe, während K.s unmittelbare Nachfolger den entgegengesetzten Weg weiter verfolgt haben, dessen letzte Konsequenz (der „absolute Illusionismus“ sei.) Edmund Montgometry, die k.sche Erkenntnislehre widerl. vom Standp. der Empirie, München. K. Zimmermann, üb. K.s mathem. Vorurth. und dessen Folgen, Wien. F. Frederichs, d. phänomenale Idealism. Berkeleys u. K.s, Berlin. Herm. Cohen, K.s Theorie d. Erfahr., Berlin, 2. neubearbeitete Aufl. 1885. C. Grapenziesser, Erklär. u. Vertheidig. v. K.s Krit. d. reinen Vern. wider die „sogenannten“ Erläuterungen d. Hrn. J. H. v. Kirchmann. E. Bekämpfg. d. modern. Realism. in d. Philos., Jena. Die Erläuterungen v. Kirchmanns von dessen realistisch-m Standpunkte aus sind in einer Reihe von Heften im Anschluss an die von demselben besorgte Ausgabe in der Philos. Bibliothek erschienen, haben aber wenig Werth. — Grapenziesser, K.s transcendental. Idealism. u. Hartmanns Ding an sich in Fichtes Zeitschr., 61, 191—247; 62, 30—70; 232—285; 63, 145—200. Geo. Scherer, Krit. üb. K.s Subjectivität u. Apriorität d. Raumes u. d. Zeit, Inaug.-Diss., Frkf. a. M. Aus d. J. 1871.

L. Ballauf, d. k.sche Idealism., im Pädag. Arch., S. 241—295. Charles Sarchi, Examen de la doctrine de K., Paris. Barach, K. als Anthropolog in Mithlign. d. authrop. Ges. in Wien. Burmeister, d. Erkenntnislehre K.s, Wrietzen. Schulpr. E. Fleischl, e. Lücke in K.s Philos. u. Ed. v. Hartmann, Wien. Jagielski, wie hat K. den Begr. d. Materie aufgefasst? Ostrowo, Pr. Johs. Quaatz, K.s kosmol. Ideen, ihre Ableig. d. Kategorien, die Animomie u. deren Auflösg., Berlin, Pr. d. Andreas-Sch. Rob. Zimmermann, üb. K.s Widerlegung d. Idealism. v. Berkeley (a. d. Sitzungsber. d. ph.-hist. Kl.), Wien. Aus d. J. 1872.

E. Arnoldt, Metaphysik die Schutzwehr der Relig., Rede, Kgsb. (auch in der Altpr. Mitschr., X, 289—306). Benno Erdmann, d. Stellg. d. Dinges an sich in K.s Aesthet. u. Analytik, I.-D., Berlin. Herm. Cohen, d. system. Begriffe in K.s vorkrit. Schriften nach ihren Verhlt. zu krit. Idealism., Berlin. Alfr. Hölder, Darstllg. d. k.schen Erkenntnistheorie mit besond. Berücks. d. verschied. Fassgn. d. transcendentalen Deduct. d. Kateg., Tüb. G. Knauer, ist d. Zweckbegr. auf K.s Standpkt. in der Kateg.-Tafel einzustellen? in Philos. Monatshefte, IX, 361—366. T. Mamiani, K. e l'ontologia, Firenze. Fil. Masci, una polemica su K., l'estetica trascendentale e le animomie, Napoli. J. Volkelt, K.s Stellg. z. unbewusst. Logisch. in Philos. Mtshft. IX, 49—57, 113—124. Ferd. Schmidt, de origine termini Kantiani „transcendens“, diss. inaug., Marb. P. Asmus, das Ich u. das Ding an sich, Gesch. ihrer begriffl. Entwicklung in der neuesten Philos., Halle. Sämmtlich aus d. J. 1873.

S. F. de Dominicis, Galilei e K., Bologna. W. H. S. Monck, an introduction to the critical philos., Dubl. Jos. Pommer, z. Abwehr einig. Angriffe auf K.s Lehre von d. synthet. Namr mathemat. Urtheile, Wien. Johs. Witte, Beiträge z. Verständn. K.s, Berlin. Rob. Zimmermann, K. u. d. positive Philos. (Sitzungsber. der philos.-hist. Kl.), Wien. Aus d. J. 1874.

G. Spicker, K., Hume u. Berkeley, Berlin. F. G. Hann, über den Ausgangspunkt für die metaphys. Einsicht nach Kant, Innsbruck. Fr. Schultze, K. u. Darwin, Jena. D. Nolen, la critique de K. et la metaphysique de Leibniz, Paris. P. Ragnisco, la critica della ragione pura di K., Napoli. Die Werke von Paulsen u. Riehl s. o. S. 235. Sämmtlich aus d. J. 1875.

G. Schenke, die logischen Voraussetzungen und ihre Folgerungen in K.s Erkenntnislehre, I.-D., Jena. C. Stonmel, die Differenz K.s und Hegels in Bez. auf die Anti-

nomien, I.-D., Halle. J. Jacobson, die Auffindung des Apriori, Berlin; ders., die Beziehungen zwischen Kategorien und Urtheilsformen, Kgsb. 1877. Ernst Laas, K.s Analogien der Erfahrung, Berlin. F. v. Wangenheim, Vertheidigung K.s gegen Fries, I.-D., Halle. G. Zahn, üb. die k.sche Unterscheidung von Sinn, Verstand u. Vernunft, Jena. M. Deadoüits, la philosophie de K. d'après les trois critiques, Paris. E. Caird, the philosophy of K., explained and examined with a historical introduction, Lond. B. Alexander, K.s L. vom Erkennen, Leipz. I.-D., Budapest. Jos. Weisz, K.s L. v. Raum u. Zeit, Leipz. I.-D., Budapest. Rob. Steffen, K.s L. vom Dinge an sich, I.-D., Leipz. W. Ostermann, üb. K.s Krit. der rational. Theologie, Jena. G. Thiele, K.s intellectuelle Anschauung als Grundbegr. seines Criticismus dargestellt, Halle. A. Staßler, die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in d. k.schen Philos., Leipz. Sämmtlich aus d. J. 1876.

K. Dieterich, K. u. Newton, Tübing. A. v. Leclair, kritische Beiträge zur Kategorienl. K.s, Prag. L. Smolle, K.s Erkenntnistheorie vom psycholog. Standpunkt aus betrachtet, Znaim. E. Schmidtborn, Darlegung u. Prüfung d. k.schen Krit. des ontolog. Beweises für das Dasein Gottes, Wiesbad. T. Pesch, die Haltlosigkeit der modernen Wissensch. Eine Krit. d. k.schen Vernunftkritik, Freib. i. Breisgau. Reinh. Biese, die Erkenntnissl. des Aristoteles u. K.s in Vergleichung ihrer Grundprincipien, Berlin. J. Theodor, der Unendlichkeitsbegr. bei Kant und Aristoteles, Breslau. E. Caird, a critical account of the philosophy of K. W. Windelband, über d. verschied. Phasen d. k.schen L. v. Ding an sich, in: Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Phil. I, S. 224—266. Sämmtlich aus d. J. 1877.

C. Grapengiesser, Aufgabe u. Charakter der Vernunftkritik, Jena. C. Ueberhorst, K.s L. v. d. Verh. d. Kategorien z. d. Erfahrung, Göttingen. K. Dieterich, K. u. Rousseau, Tübingen (mit des Verf's Schr.: K. u. Newton in 2. Ausg. erschienen unter dem Titel: d. kantsche Philos. in ihrer inneren Entwicklungsgesch., 2 Thele., Freib. i. Br. 1885). R. Lehmann, K.s L. v. Ding an sich, Berlin. P. S. Neide, die k.sche L. vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, I.-D., Halle. C. Ritter, K. u. Hume, I.-D., Halle. Mor. Steckelmacher, die formale Logik K.s in ihren Beziehungen zur transcendentalen, Breslau. J. Nathan, K.s logische Ansichten u. Leistungen, I.-D., Jena. Friedr. v. Bärenbach, das Ding an sich als kritisch. Grenzbegr., in: Ztschr. für Philos. und philos. Krit., Bd. 72, S. 65—80. T. Mamiani, della psicologia di K., Roma. Albr. Krause, Kant u. Helmholtz üb. d. Ursprung u. d. Bedeut. d. Raumausschauung u. der geometrischen Axiome, Labr. Rud. Kühne, üb. d. Verh. d. humeschen u. kant. Erkenntnistheorie, Rostock, I.-D., Berl. Sämmtlich aus dem J. 1878. B. Erdmann, K.s Criticismus s. ob. S. 254.

E. Last, Mehr Licht! Die Hauptsätze K.s u. Schopenhauers in allgem. verständlicher Darlegung, Berlin. M. Peschel, Aphorismen zur k.schen Philos., nebst Audeut. eines positiv. metaphys. Standpunktes, Basel. Jul. Janitsch, K.s Urtheile über Berkeley, Strassb. i. E. C. Cantoni, Em. K., Vol. I, la filos. teoret., Milano, Vol. II, la filos. pratica, 1883, Vol. III, la filos. religiosa, la critica del giudizio e le dottrine minori, 1884. J. Frohachammer, üb. die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philos. K.s u. Spinozas, Münch. Joh. Volkelt, Imm. K.s Erkenntnistheorie nach ihr. Grundprincipien analys., Lpz. R. Zimmermann, K. u. d. Spiritismus, Wien (Frdr. Zöllner glaubte bei Kant Spiritismus entdeckt zu haben). R. Falckenberg, Ueb. d. intelligibl. Char., zur Kritik der k.schen Freiheitl., Halle. V. Kiy, die kantschen Kategorien u. ihr Verhältnis zu den aristotelischen mit Rücksicht auf den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft, in: Festschr. zur Begrüssung der 35. Vers. deutscher Philolog. etc. dargebr. v. d. Kgl. Gymnas. u. d. städt. R.-Sch. zu Trier, Trier. Alle aus d. J. 1879.

Rob. Adamson, Ueb. K.s Philosophie, übers. v. C. Schaarschmidt, Lpz. Wilh. Schuppe, das Verh. zwisch. K.s formaler u. transcendental. Logik, in: Philos. Monatsh. S. 513—528. Felice Tocco, l'Analitica trascendentale e i suoi recenti espositori, estratto della Filosofia delle Scuole Italiane. M. Heinze, Ernst Platner, als Gegner Kants, Univ.-Pr., Lpz. M. Runze, K.s Kritik an Humes Skepticismus, I.-D., Berl. A. Meydenbauer, Kant od. Laplace? Marb. F. Chiappelli, K. e la psicologia contemporanea, Napoli. G. Barzollotti, la critica della conoscenza e la metafisica dopo il K., in: la Filos. delle Scuole Ital., Bd. 29. E. v. Hartmann, K. als Vater des Pessimismus, in: Zur Gesch. u. Begründ. des Pessim., S. 1—64. Sämmtlich aus d. J. 1880.

Zu dem hundertjährigen Jubiläum der Kritik der reinen Vernunft ist im J. 1881 eine grosse Anzahl besonderer Schriften und Abhandlungen erschienen; von letzteren können hier nur die wichtigeren aufgeführt werden. S. das Verzeichniss aller auf K. bezüglichen Drucksachen dies. Js in d. Altpreussischen Monatsschr. 1882, S. 506

bis 512 u. weiterer auf das Jubiläum sich beziehend. Schriften aus d. J. 1882 ebd. 1883, S. 505—511. J. Witte, die Vermittelung der principiellen Gegensätze durch Kants Krit. d. r. V. u. der virtuellen Apriorismus der letzteren, in: Philos. Monatsh., S. 602 bis 613. Fel. Tocco, Filosofia di Kant, in: la Filosofia delle Scuole Italiane, Bde 22, 23. G. Herbst, K. als Naturforscher, Philos. u. Mensch (Samml. wissensch. Vortr.), Berl. J. Mainzer, d. krit. Epoche in d. L. v. d. Einbildungskr. aus Humes u. Kants theoret. Philos. nachgewiesen, Jena. K. Werner, Kant in Italien, Wien. Edm. Pfeleiderer, Kantischer Criticismus u. engl. Philos. Beleuchtung des deutsch-engl. Neu-Empirismus, Halle (Separatabd. aus Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.). J. Walter, zum Gedächtniss K.s, Festrede, Lpz. Max Runze, K.s Bedeutung auf Grund der Entwicklungsgesch. seiner Philos., Festvortr., Berlin. Emil Höhne, K.s Pelagianismus u. Nomismus, Leipzig. John Watson, K. and his english critics, a comparison of critical and empirical philosophy, Glasgow-Lond.; derselbe, the method. of K., in: Mind. Bd. 5, S. 528—548. Albr. Krause, Populäre Darstell. v. I. K.s Kr. d. r. V., Lehr., 2. Aufl. 1882. Fr. Paulsen, Was uns K. sein kann? Eine Betrachtung zum Jubeljahr der Krit. d. r. V., in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., S. 1—96. Eug. Westerbach, Schopenhauers Kritik der kantsch. Kategorien, in: Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr., Bd. 78, S. 106—140, 249—278. A. Weis, the critical philosophy of K., London. James Hutchinson Stirling, Text-book to Kant. The Critique of pure Reason: Aesthetic, Categories, Schematism, Translation, Reproduction, Commentary, Index, Edinburgh-London. Bernh. Alexander, Kant (K.s Leben, Entwicklung u. Philos.), 1. Bd., Budapest (ungarisch). Friedr. Bernd, d. Logik nach Aristoteles u. K., Progr. der thesesianisch. Ak. in Wien, Wien. B. Erdmann, d. Idee v. K.s Krit. d. r. V., in: deutsche Rundschau, Bd. VIII, S. 253—273. Seb. Turbiglio, Analisi, storia critica della Critica della Ragion Pura, otto lezioni estr. del Corso di storia della filos., Roma. G. Krause, K.s Erkenntnissl. als Grundlage unserer Erkenntniss, Th. I, Pr., Marienwerder, Th. II 1882. Hugo v. Meltzl, Kantiana Hungarica, Festgabe zum Centenarium etc., nebst einer magyarischen Kantbibliographie v. Pet. Gereze, Kolozsvár, London. H. Vaibinger, Commentar zur Krit. d. rein. Vern., 1. Bd., Stuttgart 1881, 2. Bd., Stuttg., Berl., Lpz. 1892. Das Ganze ist auf 5 Bde. berechnet; die beiden erschienenen Bände, welche den Commentar zur Vorrede der ersten, zu den Einleitungen der ersten und zweiten Ausgabe u. zur transcendenten Aesthetik enthalten, sind mit ausserordentlicher Genauigkeit, Sachkenntnis und Umsicht gearbeitet und zeigen sicheres, unbefangenes Urtheil. Von längeren Ausführungen dieser Bde. sei hier hingewiesen auf die neue Darstellung des Verh. von Kant zu Hume, Die Methodologische Analyse der Kr. d. r. V., auf die Excursus über die afficirenden Gegenstände, Wie verhält sich K.s Apriori zum Angeborenen, Der Streit zwischen Trendelenburg u. Fischer, Die methodologische Analyse der transc. Aesthet., Die historische Entstehung der kantsch. Raum- u. Zeitlehre, Kant u. Berkeley. — Besonders zu erwähnen ist hier noch, dass im Juli- und October-Heft des Journal of Speculative Philosophy ed. by William T. Harris, New-York, eine Reihe von Aufsätzen zur Feier des Jahres erschienen sind: John W. Meats, the Kant-Centennial; William T. Harris, K. and Hegel in the History of Ph.; George S. Morris, Transcendental Deduction of Categories; Julia Ward Howe, the Results of the Kantian Phil.; John Watson, the Critical Philos. in its relation to Realism and Sensationalism; Josiah Royce, K.'s Relation to modern philosophic progress; Lester F. Ward, K.'s Antinomies in the light of modern science; William T. Harris, K.'s Refutation of the Ontological Proof of the Existence of God.

J. Kreyenbühl, d. ethische Freiheit b. K., in: Philos. Monatsh., S. 129—161. J. Baumann, Zwei Beiträge zum Verständnis K.s, in: Philos. Monatsh., S. 257—286. Th. Weber, zur Krit. der kantsch. Erkenntnistheorie, in: Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr., 1881, Bd. 79, S. 161—210, 1882, Bd. 80, S. 1—52 (auch separ. erschienen, Halle 1882). Wilh. Münz, die Grundlagen der k.schen Erkenntnistheorie, Breslau, 2. Aufl., ebd. 1885. A. Huther, Versuch einer Darleg. der Auffassung K.s v. d. Wesen u. d. Bedeut. des Schlusses, sowie ihres Werthes u. Verh. zu früheren Theorien, Rostocker I.-D., Schönebeck. Frank Hugh Foster, the doctrine of the transcendent use of the principle of causality in Kant, Herbert and Lotze, I.-D., Lpz. E. Laas, K.s Stellung in der Gesch. des Conflicts zwisch. Glauben u. Wissen, Berl. Günth. Thiele, d. Philos. K.s nach ihrem systemat. Zusammenh. u. ihr. log. hist. Entwickl., I, 1, K.s vorkrit. Naturph., Halle 1882, I, 2, K.s vorkrit. Erkenntnistheorie, Halle 1887. George S. Morris, K.'s Critique of pure reason, a critical exposition, Chicago (London). (Griggs's German philosophical Classics, Vol. I. S. üb. dieses Unternehmen the Journ.

of Spec. Phil., Juli 1881, S. 323 f. u. 1885, S. 329 ff.). Emil Wille, K. s. L. v. der ursprüngl.-synthetisch. Einheit der Apperception, in: Philos. Monatsh., S. 449—460. Will. Wallace, Kant, Oxf., Edinb. u. Lond., in: Blakwood's Philosoph. Classics by W. Knight. Ad. Bolliger, Anti-Kant od. Elemente der Log., der Phys. u. d. Eth., 1. Bd., Basel. Otto Kuttner, Bedeut. v. K. s. Kr. d. r. V. f. d. Gegenw., in: Jahrb. f. pr. Th., S. 577—592. Hugo Sommer, d. Neugestaltung unser. Weltansicht durch d. Erkenntn. d. Idealität des Raumes u. der Zeit. E. allg. verst. Darst., Berl. Sämtlich aus d. J. 1882.

Betz, Spinoza en Kant, 's Gravenhage. L. Noiré, d. L. Kants u. der Ursprung der Vernunft, Mainz. Kurd Lasswitz, d. Lehre K. s. von der Idealität des Raumes u. der Zeit im Zusammenh. mit sein. Krit. des Erkennens allgemeinverständl. dargestellt, Berl. (Preisschr.) C. Fr. Jeppel, K. s. ontolog. Beweisversuche für das Dasein Gottes, I.-D. Halle. F. Staudinger, Noch einmal K. s. synthet. Einheit der Apperception, in: Philos. Monatsh., S. 321—343. E. Feuerlein, K. u. der Pietism., in: Philos. Monatsh., S. 449—463. E. v. Hartmann, In welchem Sinne war K. ein Pessimist?, in: Philos. Monatsh., S. 463—470, wied. abgedr. in Philos. Fragen der Gegenw. V, 19. J. Schwertschlagler, K. u. Helmholtz erkenntnistheor. verglichen, Frbg. i. B. Otto Schneider, d. psychol. Entwicklung des Apriori mit Rücksicht auf das Psychologische in K. s. Kr. d. r. V., Bonn. Rud. Eucken, üb. Bilder u. Gleichnisse b. K., in: Ztschr. f. Ph. u. philos. Krit., S. 161—193. Herm. Cohen, Von K. s. Einfluss auf d. deutsche Cultur, Rede, Berl. Louis Ducros, quando et quomodo Kantium Humius e dogmatico somno excitaverit, Bordeaux. Max Engelmann, Krit. der kantsch. L. vom Ding an sich u. ihre Prämissen vom Standp. d. heut. Wissensch., I.-D., Halle. Hugo Hänsel, Wie kommt nach K. Erfahrung zu Stande? Pr., Geestemünde. Hnr. Sidgwick, a criticism of the critical philosophy, in: Mind VIII, S. 69—91, 313—337. J. Geluk, Kant, Amsterd. B. Gutzeit, Descartes' angeborene Ideen, verglichen mit K. s. Anschauungs- u. Denkformen a priori, Pr., Bromberg. Bernh. Hercher, zur Grundlag. der transcendent. Logik K. s., insbesondere seiner Kategorienl., I.-D., Jena. Rob. Zimmermann, üb. Humes Stell. z. Berkeley u. K., Wien. Aus K. Fischers Gesch. d. n. Ph., Bd. V, ist als Separatabdruck erschienen: Kritik d. kantschen Ph., München. Aus d. J. 1883.

Rud. Lehmann, Ueb. d. psychol. Grundanschauung der Kantischen Kategorienl., in: Philos. Monatsh., S. 98—120. W. Windelband, I. Kant, zur Säcularfeier seiner Philos., Vortr., in: Präjudien, Frbg. u. Tüb., S. 112—145. Ad. Bilharz, Erläuterung zu K. s. Kr. d. r. V., Wiesbad. Frz. Staudinger, Noumena. Die „transcendentale“ Grundgedanken u. „die Widerlegung des Idealismus“, Darmst. E. König, Einige Gedanken f. K. s. Aesthetik geg. Empirism. u. Realism., in: Philos. Monatsh., S. 233—250. Herm. Wolff, Wegweiser f. d. Studium der kantschen Phil., Lpz. C. Th. Michaelis, üb. K. s. Zahlbegr., Pr. v. Charlottenb., Berl. O. Riedel, d. monadolog. Bestimmungen in K. s. L. vom Dinge an sich, Hamb. H. Vaibinger, zu K. s. Widerleg. des Idealism., in: Strassburg. Abhandlung zur Phil., Ed. Zeller zu s. 70. Geburtstag, Frb. i. B., S. 65—164. Otto Michalsky, K. s. Kr. d. r. V. u. Herders Metakritik, Diss., Breslau s. a. (1883), Fortsetzung in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 84, S. 1—41, 161 bis 193, u. 85, S. 1—29. J. Witte, d. Gesamtcharakter v. K. s. L. im Lichte v. K. Fischers neuester Krit. derselben, in: Ztschr. f. Phil. u. ph. Kr., 84, 1884, S. 291 bis 311. G. Cosca, storia e dottrina del criticismo, Verona 1884. A. Thilo, einige Beiträge zur Prüf. d. theoret. Ansichten K. s., in: Ztschr. f. ex. Ph., XIII, S. 225—275 u. 337—373. J. H. Stirling, Kant has not answered Hume, in: Mind IX, S. 531—547, II, ebd. X, S. 45—72. James Mc. Cosh, a Criticism of the critical philosophy, New-York. John Dewey, K. and philosophic method, in: Jourh. of spec. ph., 18, S. 162 bis 174. Max Jahn, d. Einfl. der kantsch. Psychol. auf d. Pädagogik als Wissensch., in: Jahrb. f. Philol. u. Pädag., 130, S. 404—427, 492—514, auch separat. Lpz. 1885. Otto Kuttner, Kantianism. u. Realism., in: Jahrb. f. protest. Th. X, S. 353—367. E. Laas, einige Bemerkungen zur Transcendentalphilos., in: Strassb. Abh. zur Ph., Ed. Zeller zu s. 70. Geburtstag, S. 61—84. E. Last, d. realist. u. idealist. Weltanschauung, entwick. an K. s. Idealität von Zeit u. Raum, Lpz. Neuber, K. s. transcendentale Ideen, I. Ihre erkenntnistheoret. Ableit., Pr., Essen. H. Grosch, K. s. L., vom Ideal der rein. Vern., Halle. G. Markull, üb. Glaub. u. Wissen, im Anschluss an K. s. Kr. d. r. V., Pr., Danzig. Aus d. J. 1884.

Koppelman, K. s. L. vom analyt. Urtheil, in: Philos. Monatsh., S. 65—101. M. W. Drobisch, K. s. Dinge an sich u. sein Erfahrungsbeogr., Lpz. S. dazu Gust. Knauer, d. Dinge an sich, das „Ausser-nuns“, das f. uns. Erk. „Gegebene“ u. unsere Erfahr., in: Ph. Monatsh. 21, S. 479—491. J. Mourly Vold, Albrecht Krauses Darstell. der kantsch. Raumtheorie u. der kant. Lehre v. d. Gegenständen, Christiania. R. Zimmermann, K.

u. Comte in ihr. Verh. zur Metaphys., Wien. G. Cesca, la dottrina Kantiana dell' a priori, Padova-Verona. A. Chiappelli, Nuove osservazioni sulle attenze fra il criticismo kantiano e la psicologia inglese e tedesca, in: La filos. delle sc. Ital., vol. 31. C. E. Adam, Essai sur le jugement esthétique, Thèse, Par. Mariano Amador, Expositio critica de la doctrina de K., in: Revista contemporanea, Madrid. H(elen) Bender, üb. d. Idealit. v. Raum u. Zeit. Ein Beitr. zum Cap. der transc. Aesthet., in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., Bd. 87, S. 1—48. Artur Bredixon, Kritiska studier till K. s transcendent. ästetik, akad. afhandling, Stockh. Luigi Credaro, questioni Kantiane, in: La fil. delle sc. It., Bd. 32. A. Döring, üb. K. s L. von Begr. u. Aufg. d. Ph., in: Preuss. Jahrb., Bd. 56, S. 464—481. Ad. Henrich, K. s Deduction d. rein. Verstandesbegr., Pr., Emmerich. Otto Kuttner, d. Bedeut. d. regul. Ideen K. s. d. Atomistik, in: Altpreuss. Monatschr., 22, S. 59—75; ders., K. s Copernicanism. auf d. Begriffe Nothwendigk. u. Freih. angewandt, ebd., S. 618—636. A. Naumann, Spencer wider K., e. Erörter. d. Gegensätze v. Realism. u. Criticism., Hamb. W. Wundt, K. s kosmolog. Antinomien u. d. Problem d. Unendlichk., in: Philos. Stud., Bd. 2, S. 495—538. S. auch Moritz Brusch, d. Klassiker der Ph. (s. Grundr. I, 8. Aufl.), u. einige Aufsätze desselb. Verf. s in dess. Gesammelte Essays u. Charakterköpfe, Bd. II, Lpz. Aus d. J. 1885.

Jul. Krohn, d. Auflösung der rationalen Psychol. durch K., Diss., Breslau. C. Mencke, Immanente Krit. des kantsch. Wahrnehmungsw. u. Erfahrungsurtheils, Diss., Halle. B. Kuhse, Begr. u. Bedeut. des Selbstbewusstseins b. K., Diss., Halle. N. M. Butler, the probl. of K. s Kr. d. r. V., in: J. of spec. ph., S. 54—73. Albr. Rau, K. u. d. Naturforschung, in: Kosmos, Bd. 1 u. 2, 5 Artikel. M. H. du Marchie van Voorthuysen, Nagelaten Geschriften, eerste Deel: De theorie der kenniss van Em. K., Arnheim. Aus d. J. 1886.

F. Grung, d. Begriff der Gewissheit in d. kant. Ph., in: Ph. Monatsh. S. 35—57. Vallet, le Kantisme et le Positivisme; études sur les fondemens de la connaissance humaine, Par. Rich. Manno, d. Stellung des Substanzbegriffs in der kantschen Erkenntnistheorie, I.-D., Bonn. Erich Adickes, K. s Systematik als systembildender Factor, Berl. H. Romundt, die drei Fragen K. s. Berl. B. Erdmann, K. u. Hume um 1762, A. f. G. d. Ph., I, S. 62—77, 216—230. Berth. Rein, d. transcendentale Idealism. b. K. u. b. Schopenhauer, I.-D., Rudolstadt. Aus d. J. 1887.

Frz. Erhardt, Krit. d. kantsch. Antinomien, Lpz. Ad. Böhringer, K. s erkenntnistheoretisch. Idealism., Frb. i. Br. Rud. Soydel, K. s synthet. Urtheile a priori, Ztschr. f. Philos., 94, 1—29. Rich. Manno, Wesen u. Bedeut. der Synthesis in K. s Philos., Ztschr. f. Philos., 94, S. 29—88, 182—210. Joh. Witte, d. simultane Apprehension b. K., ebd., S. 255—274. Geo. v. Gizycki, K. u. Schopenhauer, Lpz. W. Jansen, d. Theorie d. Möglichk. in K. s Kr. d. r. V., Strassb. A. Classen, Ueb. d. Einfluss K. s auf die Theorie d. Sinneswahrnehm. u. d. Sicherheit ihrer Ergebnisse, Lpz. G. Dieckert, Ueb. d. Verh. des berkeleyischen Idealism. zur kantsch. Vernunftkrit., Pr., Conitz. W. Reichardt, K. s L. v. d. synthet. Urtheil. a priori u. ihr. Bedeut. f. d. Mathemat., Philos. Studien, IV, S. 595—639. Fr. Thedinga, d. Begr. d. Idee b. K., Pr., Hagen. C. du Prel, K. s Vorlesung. üb. Psychol. herausgeg. Mit e. Einleit. „K. s mystische Weltanschauung“, Lpz. Vgl. dazu P. v. Lind, „K. s myst. Weltanschauung“ e. Wahn der modern. Mystik. E. Widerleg. u. s. w., Münch. 1892. Aus d. J. 1888.

Edw. Caird, The critical philosophy for english readers, 2 vols., Lond. J. P. Mahaffy, K. s critical philosophy for english readers, 2 vols., Lond., erweiterte Aufl. des S. 261 erwähnten Werks. O. Grundke, K. s Entwickel. vom Realismus aus nach d. subjectiv. Idealism. hin, Diss., Breslau. Frank, K. u. d. Dogmatik, Ztschr. f. wissensch. Theol., S. 257—280. A. d. J. 1889.

J. Stimpff, Ist d. metaphys. Grundlage v. K. s Erkenntnistheorie idealist. od. realist. aufzufassen? Diss., Basel. Theod. v. Varnbüler, Widerleg. d. Krit. d. r. V., Prag u. Lpz. Marian Massonius, Ueb. K. s transcendentale Aesthet., Lpz. W. Koppelman, K. u. d. Grundlagen d. christl. Relig., Gütersloh. Otto Stock, Kantianismus u. Criticism. I, d. Probl. d. Krit. d. r. V., Stargard. Hub. Gisevius, K. s L. v. Raum u. Zeit. krit. beleuchtet vom Standp. des gem. Menschenverstandes aus, Hannover. Pietro d. Nardi, Fonti logiche del soggettivismo teoretico di E. K., Firenze. Emil Wille, Verbesser. einiger Stellen in K. s Kr. d. r. V., Philos. Monatsh., 26, S. 399—403. Max Siebourg, K. s L. v. d. Causalität nach s. zweiten Analogie d. Erfahr., Pr., Crefeld. Albr. Tiebe, d. Angriffe Trendelenburgs geg. K. s L. v. d. ausschliessend. Subjectivität des Raumes u. d. Zeit, Gratulationschr., Stettin. Aus d. J. 1890.

Mc. Kay Donald, Critical philosophy, Diss., Freib. 1891. A. Fouillée, Les origines de notre structure intellectuelle et cérébrale, I, Le Kantisme, Rev. philos. 32, S. 433 bis 466. E. Gütler, d. Entropie des Weltalls u. d. Kantsch. Antinomien, Ztschr. f.

Philos., 99, S. 41—80. W. J. Dotzer, Ueb. Schopenhauers Krit. d. kantsch. Analyt., Diss., Erlang. Ans d. J. 1891.

O. Hansen, Untersogelser vedrorende Grundlaget for K.s Erkendelsesteorie, Kopenh. W. Wundt, Was soll uns K. nicht sein? Philos. Studien, 7, S. 1—49. Rich. Behm, Vergleich. d. kantsch. u. schopenhauersch. L. in Anseh. d. Causalität, Diss., Hdlbg. M. Zang, Ueb. d. Verh. der Anschauung zum Verstande in K.s Kr. d. r. V., Diss., Giessen. P. Carus, Are there things in themselves? Monist, II. Eug. Dreher, Krit. Bemerkungen u. Ergänzungen zu Kants Antinomien, Ztschr. f. Philos., 100, S. 248 bis 255. Rob. Schellwien, d. Erkenntnissl. K.s, Ztschr. f. Philos., 100, S. 226—232. Aus d. J. 1892.

J. G. Schurman, K.'s critical problem; what is it in itself and for us? Philos. Review, II, S. 129—166. Andrew Seth, Epistemology in Locke and K., Philos. Rev. 1893. L. Busse, zu K.s L. vom Ding an s., Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., 102, S. 74—113, 171—232. Const. Radulescu-Motru, Zur Entwickel. v. K.s Theorie d. Naturcausalit., Diss., Lpz. P. Lorentz, Ueb. d. Aufstellung v. Postulaten als philos. Methode b. K., Philos. Monatsh., 29, S. 402—433. L. Triemel, d. Aufgabe der Kantsch. Metaphys. u. der Lös. innerh. d. Kr. d. r. V., Pr., Coblenz. H. Gartemann, Sturz d. Metaphys. als Wissensch. Krit. des transcendental. Idealism. K.s, Berl. Gordon Clark, The secret of K., Journ. of philos., 22, 1893, S. 368—395. Gust. Wegner, Kantlexicon. E. Handb. f. Freunde der kantsch. Philos., Berl. (werthlos). Galosch, d. Grundlagen der Algebra im Sinne K.s, Pr., Wien. Carl Fuchs, d. Idee b. Plato u. K., Pr., Wiener Neustadt. Thom. Hill Green, Lectures on the philos. of K. Works of Th. H. Gr. ed. by R. L. Nettleship, vol. 2, Lond. Aus d. J. 1893.

Emil Arnoldt, Krit. Excursus im Gebiet der Kantforschung, Kgsb., aus der Altpreussisch. Monatsschr. Die einzelnen Abhandlungen sind schon früher aufgeführt ausser der: Einige Notizen zur Beurtheilung von Kants Verh. z. Lessing, S. 193—268. W. T. Harris, K.'s third antinomy, Philosoph. Review. O. Kohlschmidt, K.s Stellung zur Teleologie u. Physicotheol., Diss., Jena 1894. K. Vorländer, e. bisher noch unentdeckter Zusammenhang K.s mit Schiller, Philos. Monatsh., 30, S. 57—62. A. Wernicke, Kant u. kein Ende? Pr., Brschw. P. Schröder, K.s L. vom Raum. E. Beitr. zur Krit. d. transcendent. Aesthet., Festschr., Halle. Hans Larsson, K.s transc. deduction of kategorierna, I. Ak. afhandl., Lund. H. H. Williams, K.'s doctrine of the schemata, The Monist IV, S. 375—384. R. Eisler, d. Weiterbild. der Kschen Aprioritätsl. bis zur Gegeuw., Diss., Lpz. Ed. v. Hartmann, K.s Erkenntnistheorie u. Metaphys. in d. vier Perioden ihr. Entwickel., Lpz. Har. Höffding, d. Continuität im philos. Entwicklungsgange K.s, A. f. G. d. Ph. VII, S. 173—192, 376—402, 449—485. A. Döring, Ueb. Zeit u. Raum, Philos. Vortr., herausg. v. d. Philos. Gesellsch. z. Berl., Berl. Rob. Schellwien, Ueb. d. Begr. d. Erfahrung mit Rücks. auf Hume u. K., Ztschr. f. Philos., 103, S. 122—141. Matthias Menn, Inm. K.s Stell. zu J. J. Rousseau, Diss., Freib. E. Ferber, d. philos. Streit zwisch. I. K. u. Joh. Aug. Eberhard, Diss., Giessen. Aus d. J. 1894.

Max Apel, K.s Erkenntnistheorie u. s. Stellung zur Metaphys. E. Einführ. in d. Studium v. K.s Kr. d. r. V., Berlin. Rob. Hoar, d. angebl. Mysticismus K.s, Diss., Bern. J. Hacks, Ueb. K.s synthet. Urtheile a priori, Pr., Kattowitz. C. Müller, Ueb. K.s Stellung zum Idealismus, Pr., Berl. Er. Adickes, Kant-Studien, Kiel u. Lpz. (I. Beiträge zur Entwickel. d. kantsch. Erkenntnistheorie. II. Ueb. d. Abfassungszeit d. Krit. d. r. V.). H. Romundt, Ein Band der Geister. Entwurf einer Philosophie in Briefen, Lpz. 1895. R. sieht als das Band der Wissenschaften die Geographie an, nach Kants weiterer Fassung derselben in der Nachricht von d. Einrichtung seiner Vorlesung. in d. Winterhalbj. 1765/66. A. Marty, D. Humes u. K.s L. vom Existenzial-satz, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., 19, S. 19—32. Aus d. J. 1895.

Ueber Kants Naturphilosophie handeln: Laz. Bendavid, Vorlesg. üb. d. metaph. Anfangsgr. d. Naturwiss., Wien 1798. Schwab, Prüfg. der kschen Begriffe von der Undurchdringlichk., d. Anzielig. u. e. Zurückstossung der Körper, nebst e. Darstellg. der Hypothese des Lesage*) üb. d. mechan. Ursache d. allgem. Gravitation, 1807.

*) Lesage (in Genf geb. 1724 und ebend. gest. 1803) nahm, zum Theil nach dem Vorgange von Zeitgenossen Newtons, an (eine Abhandl. im Journal des sav., April 1764, Lucrèce newtonien, in den berliner Memoiren 1782, physique mécanique, von Prevost 1818 zum Th. veröffentlicht; viele Handschriften finden sich noch in der bibliothèque publique zu Genf), dass äusserst kleine Körperchen (corpuscules ultramondains) sich durch den ganzen Raum hin in allen Richtungen mit sehr grosser Geschwindigkeit

Fr. Gottl. Busse, *K.s metaph. Anfangsgr. der Naturwiss. in ihren Gründen widerlegt*, Dresd. 1828. Reuschle, *K. u. d. Naturwissenschaft, in d. deutsch. Vierteljahrsschr.*, 31. Jahrg., April-Juni 1868, S. 50—102 und insbesondere üb. *K.s dynam. Theorie der Materie* ebd. S. 57—62. A. Stadler, *K. üb. d. Princip der Erhaltung der Kraft*, in: *Philos. Monatsh.* 1879, S. 577—589; ders., *das Gesetz der Stetigkeit b. K.*, in: *Philos. Monatsh.* 1880, S. 577—596. Otto Kuttner, *histor. genet. Darstellung v. K.s verschiedenen Ansichten üb. d. Wesen der Materie*, I-D, Berl. 1881. A. Stadler, *K.s Theorie der Materie*, Lpz. 1883. A. Stöhr, *Analyse der reinen Naturwissensch. K.s*, Wien 1884; s. darüber J. Witte, *Kant. Kriticism. gegenüber mikrit. Dilettantismus*, Bonn 1885. u. wiederum A. Stöhr, *Replik geg. Witte, eine Vertheidig. mein. Schr. Analyse u. s. w.*, Wien 1885. P. Tannery, *la théorie de matière d'après K.*, in: *Revue phil.*, 19, 1885, S. 26—46. Rob. Abendroth, *d. Problem d. Materie. E. Beitr. zur Erkenntnissskri.* u. *Naturphilos.*, I, Lpz. 1889. H. Kieferstein, *d. philos. Grundlage d. Physik nach K.s metaphys. Anfangsgründen der Naturwissensch. u. dem Mispact. „Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissensch. zur Phys.“*, Hamb. 1892. Arth. Drews, *K.s Naturphilos. als Grundlage seines Systems*, Berl. 1894. P. v. Lüdt, *K. u. Alex. v. Humboldt*, *Ztschr. f. Ph.*, 106, 1895, S. 51—79, 252—279. Vgl. auch d. S. 245 citirte *Schr. v. Geo. Simmel*.

Kant versteht unter dem „Dogmatismus der Metaphysik“, als dessen bedeutendsten Vertreter er Wolff nennt, das allgemeine Zutrauen derselben zu ihren Principien, ohne vorhergehende Kritik des Vernunftvermögens selbst, bloss um ihres Gelingens willen (Kant geg. Eberhard, üb. e. Entdeckung etc. bei Ros. u. Sch. I, S. 452), oder das dogmatische, aus philosophischen Begriffen streng argumentirende, Verfahren der Vernunft ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens (Vorr. zur 2. Aufl. der *Kr. d. r. V.* S. XXXV). Unter dem Skepticismus, wie denselben namentlich Hume repräsentire, versteht Kant das ohne vorhergegangene Kritik gegen die reine Vernunft gefasste allgemeine Misstrauen, bloss um des Misslingens ihrer Behauptungen willen (a. a. O. I, S. 452). Kant hält dafür, dass man vom empirischen Standpunkte aus das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele nicht beweisen könne, da beide ganz ausserhalb der Grenzen möglicher Erfahrung liegen, und findet in Lockes Beweisversuch eine Inconsequenz (*Kr. d. r. V.*, S. 127 und 822 f.), so dass ihm der Skepticismus als die nothwendige Folge des Empirismus erscheint. Die reine Vernunft in ihrem dogmatischen Gebrauche muss vor dem kritischen Auge einer höheren und richterlichen Vernunft erscheinen (ebd. S. 767); die Kritik der reinen Vernunft ist der wahre Gerichtshof für alle Streitigkeiten der Vernunft (ebd. S. 779). Der Kriticismus des Verfahrens mit Allem, was zur Metaphysik gehört, ist die Maxime eines allgemeinen Misstrauens gegen alle synthetischen Sätze derselben, bevor nicht ein allgemeiner Grund ihrer Möglichkeit in den wesentlichen Bedingungen unserer Erkenntnisvermögen eingesehen worden (gegen Eberhard, a. a. O. I, S. 452). Unter der Kritik der reinen Vernunft versteht Kant eine Prüfung des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen die Vernunft unabhängig von aller Erfahrung streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer

bewegen, und dass der Stoss, den diese Körperchen üben, die Erscheinungen bewirkt, welche der Schwerkraft zugeschrieben zu werden pflegen; er nennt den Complex dieser Körperchen „le fluide gravifique“. Ein ruhender Körper wird nach allen Seiten hin gleichmäÙig gestossen; ein bewegter in der Richtung der Bewegung weniger als in anderen Richtungen; doch ist die Bewegung jener Körperchen so rasch, dass dagegen jede andere fast verschwindend gering erscheint; zwei Körper deuten sich gegenseitig als Schirm gegen jene Körperchen, und zwar (nahezu) nach dem Verhältnisse der Massen und mit geometrischer Nothwendigkeit im umgekehrten Verhältnisse zu dem Quadrat der Entfernungen, woraus das newtonsche Gesetz resultirt. S. Wilb. Stosz, *Le Sage als Vorkämpfer der Atomistik*, I-D., Halle 1884.

Metaphysik überhaupt, und die Bestimmung sowohl der Quellen als des Umfangs und der Grenzen derselben, Alles aber aus Principien (Vorr. zur 1. Aufl. der Kr. d. r. V.). Vernunft ist ~~dem~~ das Vermögen, welches die Principien der Erkenntniss a priori enthält, reine Vernunft das Vermögen der Principien, etwas schlechthin a priori zu erkennen. Die Kritik der reinen Vernunft, welche die Quellen und Grenzen derselben beurtheilt, ist die Vorbedingung eines Systems der reinen Vernunft oder aller reinen Erkenntnisse a priori.*)

Gegen das kantische Unternehmen einer Vernunftkritik ist eingewandt worden, das Denken könne nur durch das Denken geprüft werden; vor dem wirklichen Denken das Denken prüfen wollen, heisse daher denken wollen vor dem Denken oder gleichsam schwimmen lernen wollen, ohne ins Wasser zu gehen (Hegel). Jedoch dieser Einwurf widerlegt sich durch die Unterscheidung des vorkritischen und des kritisch-philosophischen Denkens. Jenes muss allerdings der Vernunftkritik vorangehen, dann aber eine Prüfung desselben eintreten, die sich zu ihm ebenso verhält, wie die Optik zum Sehen. Nachdem aber durch die kritische Reflexion der Ursprung und Umfang der Erkenntniss festgestellt und das Maass und der Sinn der Gültigkeit der Erkenntnisse ermittelt worden ist, kann sich hieran ein ferneres philosophisches Denken anschliessen. (Vgl. Ueberwegs Syst. der Log. § 31.)

Kant führt die Genesis seiner Vernunftkritik auf die Anregung zurück, die er durch Hume empfangen habe. Er sagt (in der Einleitung der Proleg. z. e. j. k. Metaph.), seit Lockes und Leibnizens Versuchen über den menschlichen Verstand, ja seit dem Entstehen der Metaphysik, sei nichts Bedeutenderes auf diesem Gebiet erschienen, als Humes Skepsis. — Hume „brachte kein Licht in diese Art von Erkenntniss, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte“. „Ich gestehe frei, die Erinnerung des David Hume (gegen die Gültigkeit des Causalbegriffs war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab. — Ich versuchte zuerst, ob sich nicht Humes Einwurf allgemein vorstellen liesse, und fand bald, dass der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei Weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, dass Metaphysik ganz und gar daraus bestehe. Ich suchte mich ihrer Zahl zu versichern, und da dieses mir nach Wunsch, nämlich aus einem einzigen Princip, gelungen war, so ging ich an die Deduction dieser Begriffe, von denen ich nunmehr versichert war, dass sie nicht, wie Hume besorgt hatte, von der Erfahrung abgeleitet, sondern aus dem reinen Verstande entsprungen seien.“

Transscendental nennt Kant nicht jede Erkenntniss a priori, sondern nur die Erkenntniss, dass und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden oder möglich seien. Im Unterschiede von transscendentaler Erkenntniss nennt Kant einen transscendenten Gebrauch von Begriffen denjenigen, der über alle mögliche Erfahrung hinausgeht. Die Vernunftkritik, welche selbst transscendental ist, weist die Unzulässigkeit jedes transscendenten Vernunftgebrauchs nach.

*) Die aristotelisch-wolffsche Lehre von den Seelenvermögen hat Kant in den Grundzügen nur adoptirt, in einzelnen Beziehungen umgebildet, aber nicht einer principiellen Kritik unterzogen.

Der Gang der Untersuchung in der „Kritik der reinen Vernunft“ ist folgender. In der Einleitung sucht Kant das Vorhandensein solcher Erkenntnisse darzuthun, die er „synthetische Urtheile a priori“ nennt, und wirft die Frage auf, wie dieselben möglich seien. Er findet, dass ihre Möglichkeit bedingt sei durch gewisse rein subjective Formen der Anschauung, nämlich den Raum und die Zeit, und durch eben solche Formen des Verstandes, die er Kategorien nennt; aus den letzteren sollen auch die Vernunftideen erwachsen. Nun theilt Kant den Complex seiner Untersuchungen ein in die transcendente Elementarlehre und die transcendente Methodenlehre im Anschluss an die zu seiner Zeit übliche Eintheilung der formalen Logik. Die transcendente Elementarlehre handelt von den Materialien, die transcendente Methodenlehre von dem Plan oder den formalen Bedingungen eines vollständigen Inbegriffs aller Erkenntnisse der reinen speculativen Vernunft. Die transcendente Elementarlehre theilt Kant ein in die transcendente Aesthetik und Logik; jene handelt von den reinen Anschauungen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, diese von den reinen Verstandeserkenntnissen. Der Theil der transcendentalen Logik, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis vorträgt und die Principien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann, ist die transcendente Analytik und zugleich eine Logik der Wahrheit. Der zweite Theil der transcendentalen Logik aber ist die transcendente Dialektik, d. h. die Kritik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauchs, eine Kritik des dialektischen Scheins, welcher entsteht, wenn man die reinen Verstandes- und Vernunftkenntnisse nicht auf Gegenstände der Erfahrung bezieht, sondern sich ihrer ohne ein gegebenes Subject über die Grenzen der Erfahrung hinaus bedient und somit von den bloss formalen Principien des reinen Verstandes einen materialen Gebrauch macht. Die transcendente Methodenlehre hat vier Hauptstücke, welche die Titel führen: die Disciplin der reinen Vernunft, der Kanon derselben, ihre Architectonik und ihre Geschichte. — In der Elementarlehre hält sich Kant an den Gang der Metaphysik bei Wolff und Baumgarten: der Ontologie entsprechen im Ganzen seine transcendente Aesthetik und Analytik, den drei weiteren Theilen die transcendente Dialektik mit der rationalen Psychologie, Kosmologie und natürlichen Theologie.

Die transcendente Aesthetik geht besonders auf die Möglichkeit der reinen Mathematik, die Analytik auf die der reinen Naturwissenschaft, die Dialektik auf die der Metaphysik überhaupt, die Methodenlehre auf die der Metaphysik als Wissenschaft.

Alle unsere Erkenntnis, sagt Kant in der Einleitung, fängt mit der Erfahrung an, aber nicht alle Erkenntnis entspringt aus der Erfahrung. Erfahrung ist continuirliche Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen. Erfahrung ist das erste Product, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet. Nun behauptet Kant:*) „Erfahrung sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, dass es nothwendigerweise so und nicht anders sein müsse; eben darum giebt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit“; „Was von der Erfahrung entlehnt ist, hat nur comparative Allgemeinheit, nämlich durch Induction“. Nothwendigkeit und strenge (nicht bloss „comparative“) Allgemeinheit gelten Kant als sichere Kennzeichen einer nicht empirischen Erkennt-

*) Indem er einen Satz, der von der vereinzeltten Erfahrung und von der elementarsten Form der Inductionen „per enumerationem simplicem“ gilt, auf alle logische Combination von Erfahrungen überträgt.

niss.*) Die nicht aus der Erfahrung stammende Erkenntniss bezeichnet Kant als „Erkenntniss a priori.“**) Die Erkenntniss a priori ist von der Erfahrung unabhängig, auch wenn sie erst mittelst der Erfahrung ins Bewusstsein gebracht wird; sie hat ihren Grund in der Natur unseres Erkenntnisvermögens. Kant unterscheidet (nach dem Vorgange Lamberts, Org. § 639, der jedoch die Existenz des „rein“ Apriorischen dahingestellt sein lässt, nachdem Hume die Existenz von Ideas, die nicht aus Impressions stammen, gelehrt hatte): man pflegt wohl von mancher aus Erfahrungsquellen abgeleiteten Erkenntniss zu sagen, dass wir ihrer a priori fähig oder theilhaftig sind, weil wir sie nicht unmittelbar aus der Erfahrung, sondern aus einer allgemeinen Regel, die wir gleichwohl selbst doch aus der Erfahrung entlehnt haben, ableiten; wir werden aber im Verfolg unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden; ihnen sind empirische Erkenntnisse oder solche, die nur a posteriori, d. h. durch Erfahrung, möglich sind, entgegengesetzt; von den Erkenntnissen a priori heissen diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist.***)

*) Aus diesen Voraussetzungen, welche Kant feststanden, ohne von ihm jemals einer Prüfung unterworfen worden zu sein, ist mit grosser (obschon nicht absoluter) Consequenz das gesammte Lehrgebäude des „Kriticismus“ erwachsen. Freilich ist schon das streng allgemeingültige und doch, wie Kant zugestehet, aus der Erfahrung geschöpfte Gravitationsprincip ein Gegenzeugniss. Je einfacher das Object einer Wissenschaft ist, um so gewisser ist die Allgemeingültigkeit ihrer inductiv gewonnenen Fundamentalsätze, wonach sich von der Arithmetik (Quantität) zur Geometrie (Quantität nebst Bewegung und Form), Mechanik (Quantität, Form und Bewegung, Zeit, Schwere) etc. eine Stufenordnung des Maasses der Gewissheit und nicht, wie Kant will, ein absoluter Unterschied einer hier strengen, dort bloss „comparativen“ Allgemeinheit ergibt. Die empirische Basis der Geometrie erkennen philosophirende Mathematiker von der Bedeutung eines Riemann und Helmholtz an. Riemann, über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen. Abh. d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött. (auch separat) 1867 (verfasst 1854), S. 2: „die Eigenschaften, durch welche sich der Raum von anderen denkbaren dreifach ausgedehnten Grössen unterscheidet, können nur aus der Erfahrung entnommen werden.“ Helmholtz, über die Thatsachen, die der Geometrie zu Grunde liegen, in den Nachr. der K. Ges. der Wiss. zu Gött. 1868, 3. Juni, S. 193–221. Apodiktisch gewiss ist das streng Erwiesene, also die Abfolge der Lehrsätze aus ihren Prämissen; die Axiome aber „apodiktisch gewiss“ zu nennen, ist ein Missbrauch des Wortes.

**) „Erkenntniss a priori“ heisst in dem seit Aristoteles üblichen Sinne: „Erkenntniss aus den realen Ursachen“, und an diese Art von Erkenntniss knüpft sich allerdings Nothwendigkeit oder apodiktische Gültigkeit. Im Laufe des 18. Jahrh., als man selten auf die aristotelischen Schriften zurückging, verlor man allmählich diese Bedeutung und ersetzte sie häufig durch „Erkenntniss mittelst eines Schliessens“.

***) Hiermit aber ist der Gesichtspunkt jener von Aristoteles begründeten Eintheilung verrückt, wonach unter Erkenntniss a priori die Erkenntniss aus den Ursachen, unter Erkenntniss a posteriori die Erkenntniss aus den Wirkungen verstanden wurde. Diesen aristotelischen Gebrauch hält noch Leibniz fest, der in einer Epist. ad J. Thomasium 1669 sagt (Opera philoss. ed. Erdm. p. 51): *constructiones figurarum sunt motus; jam ex constructionibus affectiones de figuris demonstrantur, ergo ex motu et per consequens a priori et ex causa, auch später durchgängig das *connaître a priori* mit dem *connaître par les causes* identificirt und nur mitunter dafür den Ausdruck: *par des démonstrations* einsetzt, wobei aber wohl insbesondere an die Demonstrationen aus dem Realgrunde zu denken ist; vgl. die in Ueberwegs Log. § 73 citirten Stellen. Die letzt-erwähnte Einschränkung weglassend, setzt Wolff ungenauer das *erueere veritatem a priori* mit dem *eficere nondum cognita ex aliis cognitis ratiocinando* gleich, und demgemäss das *erueere veritatem a posteriori* mit *solo sensu*. An ihn hat Baumgarten sich angeschlossen und an diesen wiederum Kant, der aber*

Kant verbindet mit der Eintheilung der Erkenntnisse in apriorische und empirische die zweite Eintheilung derselben in analytische und synthetische. Er versteht unter analytischen Urtheilen, Erläuterungsurtheilen, solche, deren Prädicat B zum Subjecte A als etwas gehört, was verdeckterweise in diesem Begriffe A bereits enthalten ist, z. B. alle Körper (ausgedehnten und durchdringlichen Substanzen) sind ausgedehnt, unter synthetischen Urtheilen, Erweiterungs-urtheilen, aber solche, deren Prädicat B ausser dem Subjects-begriff A liegt, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht, z. B. alle Körper (ausgedehnten und durchdringlichen Substanzen) sind schwer. Dass ich, um ein Dreieck zu machen, drei Linien nehmen müsse, ist ein analytischer Satz, dass deren zwei aber zusammengenommen grösser sein müssen als die dritte, ist ein synthetischer Satz. In den analytischen Urtheilen wird die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject durch Identität, in den synthetischen ohne Identität gedacht; jene beruhen auf dem Satz des Widerspruchs, diese bedürfen eines andern Princips.*)

seinerseits noch die Unterscheidung eines absoluten und relativen Apriori hinzuthut, welche dem ursprünglichen Gebrauche des Wortes völlig heterogen ist. Die Erkenntniss a priori im aristotelischen Sinne ist nicht eine annähernd von der Erfahrung unabhängige Erkenntniss, zu der eine andere, die von aller Erfahrung unabhängig wäre, sich wie eine reine zu einer unreinen verhalten könnte, sondern ruht vielmehr auf der grössten Fülle logisch verarbeiteter Erfahrungen und ist nur von der auf den Inhalt des Schlusssatzes selbst gerichteten Erfahrung unabhängig, wie z. B. die Vorausberechnung irgend einer astronomischen Erscheinung zwar von dem Erfahren eben dieser Erscheinung selbst unabhängig ist, aber theils auf vielen andern empirisch constatirten Datis beruht, theils auf dem der Rechnung zum Grunde liegenden newtonschen Gravitationsprincip, welches, wie Kant selbst anerkennt, aus der Erfahrung des Falls der Körper zur Erde und der Umläufe des Mondes und der Planeten geschöpft ist. Ein von aller Erfahrung unabhängiges Urtheil würde, falls es überhaupt möglich wäre, nicht den höchsten Grad von Gewissheit, sondern gar keine Gewissheit haben und ein blosses Vorurtheil sein. Ohne alle Erfahrung können wir überhaupt gar keine Erkenntniss, geschweige denn, wie Kant will, apodiktische Erkenntniss gewinnen. Gleich wie Maschinen, durch welche wir die Resultate blosser Handarbeit überschreiten, nicht ohne Hände durch Zauber, sondern nur mittelst des Gebrauchs der Hände zu Stande kommen, so kommt der Beweis, durch welchen wir die Resultate vereinzelter Erfahrung überschreiten und die Nothwendigkeit erkennen, nicht unabhängig von aller Erfahrung durch subjective „Formen“ von unbegreiflichem Ursprung, sondern nur durch logische Combination von Erfahrungen nach inductiver und deductiver Methode auf Grund der den Dingen selbst immanenten Ordnung zu Stande

Zwar muss die Erfahrung auf subjectiven psychischen Bedingungen beruhen, die ihr selbst vorausgehen (ein Leichnam macht keine Erfahrung), aber dies gilt von der Perception der Luftschwingungen als Töne, der Aethervibrationen als Farben u. s. w. mindestens ebenso wohl, und sofern diese Formen nachweislich bloss subjectiv sind, sogar in vollerm Maasse als von der Raumschauung. Wird die Gewissheit, die in der Gesamtheit der mathematischen Operationen liegt (in der Wahrnehmung, Abstraction, Constraction aus den letzten Abstractionen [Punkt etc.], hypothetischen Idealisirung durch Annahme einer absolut genauen Gältigkeit der Axiome, Deduction der Lehrsätze und Vergleichung des Deducirten mit dem Thatsächlichen bei wirklicher Constraction), in den „apriorischen“ Ursprung der Raumschauung gelegt, der nichts erklärt, weil beweislose Aussagen, die auf subjective Bedingungen der Erkenntniss gehen und aus der Selbstbeobachtung geschöpft sind, doch immer nur einen assertorischen Charakter haben, so ist dies eine Art von Mythologie, welche bereits das Mystische in Kants Freiheitsbegriff anbahnt.

*) Diesen Gebrauch der Ausdrücke analytisch und synthetisch unterscheidet Kant selbst richtig von dem sonst üblichen, wonach die Methode des das Gegebene zergliedernden Fortgangs zur Erkenntniss der Bedingungen und zunächst der Principien analytisch, die Methode des deducirenden Fortgangs aber von den Principien zur Erkenntniss der Bedingungen synthetisch genannt wird. Kant

Durch analytische Urtheile wird unsere Erkenntniß nicht erweitert, sondern nur der Begriff, den wir haben, aneinandergesetzt. Bei synthetischen Urtheilen aber muss ich ausser dem Begriff des Subjects noch etwas Anderes $= x$ haben, worauf sich der Verstand stützt, um ein Prädicat, das in jenem Begriffe nicht liegt, doch als dazu gehörig zu erkennen. Bei empirischen oder Erfahrungsurtheilen, welche als solche insgesamt synthetisch sind, hat es hiermit gar keine Schwierigkeit; denn dieses x ist die vollständige Erfahrung von dem Gegenstande, den ich durch einen Begriff A denke, welcher nur einen Theil dieser Erfahrung ausmacht. Aber bei synthetischen Urtheilen a priori fehlt dieses Hülfsmittel ganz und gar. Was ist hier das x , worauf sich der Verstand stützt, wenn er ausser dem Begriff von A ein denselben fremdes Prädicat aufzufinden glaubt, das gleichwohl (und zwar mit Nothwendigkeit) mit demselben verknüpft sei? Mit andern Worten: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Dies ist die Grundfrage der Kritik der reinen (von der Erfahrung unabhängigen) Vernunft.

Kant glaubt drei Arten synthetischer Urtheile a priori als vorhanden nachweisen zu können, nämlich mathematische, naturwissenschaftliche und metaphysische. Unbestrittene allgemeine und apodiktische Erkenntniß enthalten Mathematik und Naturwissenschaft; bestrittene enthält die Metaphysik, sofern in Frage steht, ob überhaupt Metaphysik möglich sei. Ihrer Tendenz nach aber sind auch alle eigentlich metaphysischen Sätze synthetische Urtheile a priori.

Mathematische Urtheile, sagt Kant, sind insgesamt synthetisch, ob schon er einige mathematische Grundsätze wie $n = n$, $a + b > a$, als wirklich analytische Sätze anerkennt, die aber nur zur Kette der Methode und nicht als Principien dienen sollen. Man sollte, sagt Kant, anfänglich zwar denken, dass der Satz $7 + 5 = 12$ ein bloss analytischer Satz sei, der aus dem Begriffe einer Summe von 7 und 5 nach dem Satze des Widerspruchs erfolge. Aber durch diesen Begriff ist noch nicht gedacht, welches die einzige Zahl sei, die jene beiden zusammenfasst. Man muss über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hülfe nimmt, die einem von beiden correspondirt, etwa seine fünf Finger oder fünf Punkte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriff der Sieben hinzuthut.*)

Ebenso wenig, sagt Kant, ist irgend ein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch. Dass die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz; denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Grösse,

will jene Methode lieber die regressive, diese die progressive genannt wissen. Der kantische Begriff des analytischen Urtheils ist eine Erweiterung des Begriffs des identischen Urtheils; in diesem bildet der ganze Subjects-begriff, in jenem entweder der ganze Subjects-begriff oder irgend ein Element desselben den Prädicats-begriff. Doch ist mehr der Terminus neu als der Begriff; auch Aristoteles und andere Philosophen haben partiell identische Urtheile und schlechthin identische unterschieden.

*) In der That ist aber dieses didaktische Hülfsmittel keine wissenschaftliche Nothwendigkeit; das Zurückgehen auf die Definitionen: Zwei ist die Summe von Eins und Eins, Drei die Summe von Zwei und Eins etc., ferner auf die Definition des dekadischen Systems und auf den aus dem Begriff der Summe (als der Gesamtzahl mit Abstraction von der Ordnung) fließenden Satz, dass die Ordnung der Zusammenfassung der Summanden für die Summe gleichgültig sei, reicht zu. Empirisch ist das Vorhandensein gleichartiger Objecte gegeben, die sich unter den nämlichen Begriff stellen lassen, woran die Zählfähigkeit sich knüpft; aus den arithmetischen Fundamentalbegriffen aber folgen dann als analytische Sätze die arithmetischen Grundsätze und aus diesen syllogistisch die übrigen Sätze.

sondern nur eine Qualität; Anschauung muss zu Hülfe genommen werden, vermöge deren allein die Synthesis möglich ist.*) Hieran knüpft sich die Frage: Wie ist reine Mathematik möglich?

Naturwissenschaft, sagt Kant ferner, enthält synthetische Urtheile a priori in sich, z. B.: in allen Veränderungen der körperlichen Welt bleibt die Quantität der Materie unverändert; in aller Mittheilung der Bewegung müssen Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich sein; ferner das Gesetz der Trägheit etc.**) Hieran knüpft sich die Frage: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

In der Metaphysik, behauptet Kant, wenn man sie auch für eine bisher bloss versuchte, dennoch aber durch die Natur der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft ansieht, sollen synthetische Erkenntnisse a priori enthalten sein, z. B. die Welt muss einen Anfang haben; Alles, was in den Dingen Substanz ist, ist beharrlich. Metaphysik besteht wenigstens ihrem Zwecke nach aus lauter synthetischen Sätzen a priori. Hieran knüpft sich die Frage: Wie ist Metaphysik (a. als Naturanlage, b. als Wissenschaft) möglich?

In der transcendentalen Aesthetik, der Wissenschaft von den Principien der Sinnlichkeit a priori, sucht Kant die Apriorität des Raumes und der Zeit darzuthun. In einer „metaphysischen Erörterung dieses Begriffs“, die dasjenige

*) Allerdings besteht die Geometrie nicht bloss aus Definitionen und Folgerungen aus blossen Definitionen, sondern enthält grösstentheils Sätze, deren Prädicat über den blossen Subjects-begriff hinausgeht, oder (um mit Helmholtz in s. Vortr. „üb. d. thatsächl. Grundlagen d. Geometrie“ in den Heidelb. Jahrb. 1868, S. 733, zu reden) „Wahrheiten von thatsächlicher Bedeutung“. Aber die geometrischen Fundamentalsätze von dieser Art, z. B. dass der Raum drei Dimensionen hat, dass es zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie giebt, haben assertorische Gewissheit, nicht apodiktische. Der Geometer erkennt die Dreizahl der Dimensionen des Raumes nur als Thatsache und weiss keinen Grund anzugeben, warum es nothwendig sei, dass derselbe gerade drei und nicht zwei oder vier Dimensionen habe; diese assertorische Gültigkeit wird aber erlangt durch Abstraction, Induction und andere logische Operationen, die auf dem Grunde zahlreicher Erfahrungen über räumliche Verhältnisse ruhen. Die in den Fundamentalsätzen sich bekundende Ordnung räumlicher Gebilde, welche sich philosophisch auf das Princip der Unabhängigkeit der Form von der Grösse reduciren lässt, bekräftigt ihre Gültigkeit, ist aber in der objectiven Natur des Raumes selbst begründet; nichts beweist, dass sie einen bloss subjectiven Charakter trage. Aus den Fundamentalsätzen folgen die übrigen geometrischen Sätze syllogistisch. Sie haben apodiktische Gültigkeit und nicht bloss empirische, sofern sie aus jenen erwiesen und nicht auf unmittelbare Erfahrung gegründet sind; in diesem, aber auch nur in diesem Sinne ist die Geometrie eine apodiktische und nach dem aristotelischen Gebrauch dieses Wortes apriorische, aber keineswegs nach dem kantischen Wortgebrauch apriorische Wissenschaft. Die Fundamentalsätze selbst (die Axiome und Postulate) sind an sich assertorische Sätze und, sofern es sich um absolute Genauigkeit handelt, Hypothesen. Nur insofern, als jene Ordnung ohne geometrische Demonstration sich mit einer gewissen Unmittelbarkeit bekundet, ist die Annahme zulässig, dass bereits die Axiome ein über den bloss assertorischen Charakter einzelner Erfahrung hinausgehendes Maass von Gewissheit haben.

**) Die Geschichte der Naturwissenschaft zeigt aber, dass sich diese allgemeinen Sätze, wozu das Gesetz der Erhaltung der Energie u. a. sich hinzufügen lassen, als späte Abstractionen aus wissenschaftlich durchgearbeiteten Erfahrungen ergeben haben und keineswegs a priori vor aller Erfahrung oder doch unabhängig von aller Erfahrung als wissenschaftliche Sätze feststauden. Nur insofern sich in ihnen nachträglich eine gewisse Ordnung bekundet, die eine philosophische Ableitung aus noch allgemeineren Principien, z. B. aus der Relativität des Raumes, möglich zu machen scheint, gewinnen sie einen im aristotelischen, aber wiederum nicht im kantischen Sinne apriorischen Charakter.

enthalten soll, was den Begriff als a priori gegeben darstellt, finden wir folgende vier Sätze: 1) Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden; denn die Vorstellung des Raumes muss aller concreten Localisation schon zum Grunde liegen.*) 2) Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung a priori, die allen äusseren Anschauungen zum Grunde liegt; denn man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei, obwohl man sich wohl vorstellen kann, dass keine Gegenstände in demselben seien.***) 3) Der Raum ist kein discursiver oder allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung; denn man kann sich nur einen einzigen Raum vorstellen, dessen Theile alle sogenannten Räume sind.***) 4) Der Raum wird als eine unendliche gegebene Grösse vorgestellt; kein Begriff aber kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte; also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume Anschauung a priori und nicht Begriff.†)

In der „transcendentalen Erörterung des Begriffs vom Raum“, unter der Kant die Erklärung desselben als eines Princip, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden könne, versteht, führt Kant die Behauptung durch, die Vorstellung des Raumes müsse eine Anschauung a priori sein, wenn es möglich sein solle, dass die Geometrie die Eigenschaften desselben synthetisch und doch a priori bestimme. „Wäre nicht der Raum (und so auch die Zeit eine blosse Form eurer Anschauung, welche Bedingungen a priori enthält, unter denen allein Dinge für euch äussere Gegenstände sein können, die ohne diese subjectiven Bedingungen an sich nichts sind, so könntet ihr a priori ganz und gar nichts über äussere Objecte synthetisch ausmachen.“††)

*) Was freilich ein Cirkelschluss ist.

***) Was aber nicht die Subjectivität und Apriorität des Raumes beweist. Auch eine aus empirischen Gegebenem nach psychischen Gesetzen hervorgebildete Vorstellung kann unaufhebbar sein. Ausserdem geht K. vom Standpunkt des fertigen Bewusstseins dabei aus, ohne auf das im Werden begriffene Rücksicht zu nehmen. Auch wird der Raum nicht ganz qualitätslos vorgestellt werden können.

***): Es ist auffallend, dass Kant in der Ueberschrift den Raum als einen „Begriff“ bezeichnet, was durch 3 und 4 ausgeschlossen zu sein scheint. Aber der Begriff im weiteren Sinne umfasst bei Kant die beiden Klassen: Begriff im engeren Sinne oder allgemeine Vorstellung und andererseits Einzelvorstellung oder Anschauung. Wohl nur auf den Begriff im strengen Sinne dieses Wortes ist die Definition in der Vernunftkritik zu beziehen: „der Begriff ist eine Erkenntniss, die sich mittelbar, mittelst eines Merkmals, das mehreren Dingen gemeinsam sein kann, auf den Gegenstand bezieht.“ (Dass nur der Genus-Begriff gemeint sei, nämlich Anschauung a priori, unter den im Raum falle, ist wohl nicht anzunehmen; denn der Sinn ist, dass die Raumvorstellung erörtert werden soll, um den Begriff, unter den sie falle, zu ermitteln, und nicht, dass die Natur des Genus-Begriffs, unter den der Raum falle, erörtert werden soll. Auch werden ja in dem Abschnitt „Von dem obersten Grundsatz aller synth. Urth.“ Raum und Zeit geradezu „Begriffe“ genannt.)

†) Die Behauptung, dass kein Begriff eine unendliche Menge von Theilvorstellungen in sich enthalten könne, ist eine willkürliche, sofern es sich um ein potentiell Enthaltensein derselben in ihm handelt; actuell aber enthält unsere Raumvorstellung nicht eine Unendlichkeit unterschiedener Theile, und actuell erstreckt sich auch der Raum, den wir uns vorstellen, nicht ins Unendliche, sondern nur bis höchstens zu dem angeschauten Himmelsgewölbe hin. Die Unendlichkeit der Ausdehnung liegt nur in der Reflexion, dass wir, wie weit wir auch gelangt sein mögen, immer noch weiter fortschreiten könnten, dass also keine Grenze eine schlechthin unüberschreitbare sei; hieraus aber folgt keineswegs, dass der Raum eine blosse subjective Anschauung sei.

††) Kant hat weder nachgewiesen, in welcher Art denn aus der vorausgesetzten Apriorität der Raumanschauung die Gewissheit der geometrischen

Der Raum gilt demnach Kant als eine Anschauung a priori, die vor aller Wahrnehmung eines Gegenstandes in uns angetroffen werde, und zwar als die formale Beschaffenheit des Gemüthes, von Objecten afficirt zu werden, oder als die Form des äusseren Sinnes überhaupt.*)

Die Räumlichkeit ist nach Kant nicht eine Form der Existenz von Objecten an sich selbst. Weil wir, sagt Kant, die besonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, sondern nur ihrer Erscheinungen machen können, so können wir wohl sagen, dass der Raum alle Dinge befasse, die uns äusserlich erscheinen mögen, aber nicht alle Dinge an sich selbst, sie mögen angeschaut werden oder nicht, oder auch von welchem Subject man wolle. Wir können nur von dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen etc. reden. Gehen wir von der subjectiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äussere Anschauung bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen afficirt werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts. Dieses Prädicat wird den Dingen nur insofern beigelegt, als sie uns erscheinen, d. h. Gegenstände der Sinnlichkeit sind. Der Raum hat empirische Realität, d. h. objective Gültigkeit, in Ansehung alles dessen, was äusserlich als Gegenstand uns vorkommen kann, Idealität aber in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen. — Der Raum, sagt Kant, stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich oder sie im Verhältniss aufeinander vor, keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete und welche bliebe, wenn man auch von allen Bedingungen der Anschauung abstrahirte; denn weder absolute noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden.**)

Fundamentalsätze folge (die, wenn auch der Raum als Anschauung a priori ursprünglich ist, nicht ihrerseits ebenso ursprünglich in uns sind), und wo deren Grenze gegen Lehrsätze liegt, noch auch, dass aus einer objectiv begründeten und empirisch gewonnenen Raumanschauung jene Sätze nicht folgen können. Dass sich über räumliche Objecte als Dinge an sich „nichts a priori synthetisch ausmachen“ liesse, würde selbst nuter der Voraussetzung der Apriorität der Raumanschauung nicht beweisen, dass nicht dennoch räumliche Dinge an sich existiren, von welchen die nämlichen Sätze, wie von den räumlichen Gebilden in unserer Anschauung, gelten. Auch hat Kant den Doppelgebrauch nicht genügend gerechtfertigt, den er von Raum, Zeit und Kategorien macht, sofern ihm dieselben einerseits als blosse Formen oder Weisen der Verknüpfung des empirisch gegebenen Stoffes, und doch andererseits unleugbar auch als etwas Materiales gelten, nämlich als die Materie oder der Denkinhalt, woraus wir die synthetischen Urtheile a priori bilden.

*) Dass der Raum nur die Form des äusseren und nicht des innern Sinnes sei, die Zeit dagegen die Form des innern und mittelbar auch des äusseren Sinnes, glaubt Kant nach der Natur der äusseren und inneren Erfahrung annehmen zu sollen; in der That aber haftet die Räumlichkeit allerdings auch den „Erscheinungen des inneren Sinnes“ an, den Wahrnehmungsbildern als solchen, den Erinnerungsvorstellungen, auch den Begriffen, sofern die concreten Vorstellungen, aus denen sie abstrahirt sind, ihre unabtrennbare Basis ausmachen, daher auch den aus ihnen combinirten Urtheilen, sofern das, worauf das Urtheil geht, anschaulich mit-vorge stellt wird, etc.

**) Hierin würde auch unter der Voraussetzung der „Apriorität“ doch immer nur der Beweis liegen, dass wir nicht berechtigt seien, auf Grund unserer „apriorischen“ Anschauung den Dingen an sich die Räumlichkeit zuzuschreiben; was wir als „Bestimmung“ von Dingen anschauen, so dass wir es auf Grund dieser Anschauung auf die Dinge selbst beziehen dürfen, schauen wir allerdings eben mit diesen Dingen zugleich und auf gleiche Weise, nämlich vermöge der

Durch eine ganz analoge metaphysische und transcendente Erörterung des Begriffs der Zeit sucht Kant auch deren empirische Realität und transcendente Idealität darzuthun. Die Zeit ist ebenso wenig, wie der Raum, etwas, was für sich bestände oder auch den Dingen als objective Bestimmung der Ordnung anhängt, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahirte. Die Zeit ist nichts Anderes, als die Form des inneren Sinnes, d. h. des Anschauens unser selbst und unseres inneren Zustandes, indem sie das Verhältniß der Vorstellungen in unserm innern Zustande bestimmt. Weil aber alle Vorstellungen, auch wenn sie äussere Dinge zum Gegenstande haben, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüths, zum inneren Zustand gehören, dessen formale Bedingung die Zeit ist, so ist die Zeit mittelbar auch eine formale Bedingung a priori der äusseren Erscheinungen. Die Zeit ist an sich, ausser dem Subjecte, nichts; sie kann den Gegenständen an sich, ohne ihr Verhältniß auf unsere Anschauung, weder subsistirend noch inhärend beigezählt werden. Die Zeit hat empirische Realität in Ansehung der inneren Erfahrung. Wenn aber ich selbst oder ein anderes Wesen mich ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntniß geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme. Den Einwurf, dass die Wirklichkeit des Wechsels unserer Vorstellungen die Wirklichkeit der Zeit beweise, weist Kant durch die Bemerkung ab, dass auch die Objecte des „inneren Sinnes“ nur zur Erscheinung gehören, welche jederzeit zwei Seiten habe, die eine, da das Object an sich selbst betrachtet werde, die andere, da auf die Form der Anschauung desselben gesehen werde, welche nicht in dem Gegenstande an sich selbst, sondern in dem Subject, dem derselbe erscheine, gesucht werden müsse.*)

Kant erklärt den Satz der leibniz-wolffschen Philosophie für falsch, dass unsere Sinnlichkeit nur die verworrene Vorstellung der Dinge und dessen, was diesen an sich selbst zukomme, sei. Er spricht dem Menschen die „intellectuelle Anschauung“ ab, die ohne Affection von aussen oder von innen her und ohne bloss subjective Formen (Raum und Zeit) Objecte, wie sie an sich seien, erkenne.

Affection unserer Sinne, und nicht vor den Dingen oder unabhängig von denselben, also a posteriori und nicht a priori an. Aber unsere Nichtberechtigung zuzuschreiben, unser Nichtsagenkönnen (Nicht auf Grund der Anschauung selbst sagen dürfen), dass die Räumlichkeit den Dingen an sich zukomme, eine (absolute und relative) „Bestimmung“ derselben sei, ist von Kant fälschlich in eine Berechtigung, abzusprechen, in ein Behauptendürfen, dass die Räumlichkeit nicht eine Bestimmung der Dinge an sich sei, dass sie denselben nicht zukomme, umgesetzt worden. S. auch folg. S.

*) Der „innere Sinn“ bringt nicht zu einem an sich Zeitlosen die Form der Zeit erst hinzu; die Selbstauffassung ist nur durch eine gewisse Art der Vorstellungsassociation bedingt. Aber auch dann, wenn ein „innerer Sinn“ in der Art, wie Kant denselben annimmt, wirklich bestände, würde die kantische Unterscheidung doch nicht zutreffen, weil bei der psychologischen Selbstbeobachtung das Subject, dem die inneren Zustände erscheinen, mit dem Object, dem sie angehören, identisch ist; die Erscheinung des Vorstellungslaufs dürfte nicht bloss als ein untrennes Abbild der an sich zeitlosen, den inneren Sinn afficirenden inneren Zustände, sondern müsste auch als ein durch die Affection in der Seele oder in dem Ich wirklich gewordenes, dem Seienden als solchem und nicht bloss der Erscheinung angehörendes Resultat betrachtet werden, oder nicht bloss ein Mittel, sondern auch selbst wieder ein Object der Selbstauffassung sein, und zwar ein der Veränderung unterworfenen Object.

Das Resultat der transcendentalen Aesthetik fasst Kant (in der allg. Anmerkung zur transcendentalen Aesthetik, 1. Aufl. S. 42, 2. Aufl. S. 59, bei Ros. II, S. 49) dahin zusammen: „dass die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und dass, wenn wir unser Subject oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objecte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können; was es für eine Bewandniss mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt.“ Was wir äussere Gegenstände nennen, darin findet Kant nur Vorstellungen unserer Sinnlichkeit.

Trendelenburg leugnet, dass von Kant bewiesen sei, dass das „Apriorische“, dessen Ursprung ein rein subjectiver sei, auch bloss subjectiv hinsichtlich seiner Gültigkeit, d. h. bloss auf die Erscheinungen anwendbar sei und nicht auf die Dinge an sich oder die transcendenten Objecte; neben „bloss objectiv“ und „bloss subjectiv“ bestehe als dritte Möglichkeit „subjectiv und objectiv zugleich“ (wobei „objectiv“ nicht empirisch-objectiv oder empirisch-real, sondern objectiv im absoluten Sinne bedeutet, was im Streite gegen Trendelenburg zunächst verkannt wurde); dass Kant es unterlassen habe, diese dritte Möglichkeit genau zu erwägen, sei eine Lücke in seiner Argumentation, wodurch sie beweisunkräftig werde. Trotz der Vertheidigung Kants von Seiten K. Fischers, Arnolds und vieler Anderer, trotzdem dass man glaubte, durch die kosmologischen Antinomien sei diese Lücke ausgefüllt, muss anerkannt werden, dass Trendelenburg mit Recht auf sie hingewiesen hat. Wenn auch Kant selbst an die dritte Möglichkeit an andern Stellen denkt, so ist doch durch den Beweis für die Apriorität des Raumes und der Zeit, sieht man ihn auch als durchaus bindend an, die Realität des Raumes an sich, oder des absoluten Raumes, keineswegs ausgeschlossen. Uebrigens hatten eine ähnliche Anstellung wie Trendelenburg lange vor diesem schon die Gegner Kants im vorigen Jahrhundert, z. B. Eberhard, Maass, G. E. Schulze u. A. gemacht. S. dazu Vaihinger in seinem Commentar zur K. d. r. V.

Zu dem gleichartigen Resultat gelangt Kant in Bezug auf die Verstandesformen in der transcendentalen Logik.

Die Receptivität des Gemüthes, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgend eine Weise afficirt wird, ist die Sinnlichkeit, die Spontaneität des Erkenntnisses aber, Vorstellungen selbst hervorzubringen, ist der Verstand. Gedanken ohne Anschauung sind leer, Anschauungen ohne Begriffe aber sind blind. Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne vermögen nichts zu denken. Alle Anschauungen beruhen auf Affectionen, die Begriffe aber auf Functionen; Function ist die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. Mittelst dieser Functionen bildet der Verstand Urtheile, welche mittelbare Erkenntnisse der Gegenstände sind. Auf den verschiedenen Stammbegriffen des Verstandes oder Kategorien beruhen die verschiedenen Urtheilsformen, und umgekehrt können aus den letzteren, wie die allgemeine (formale) Logik sie darlegt, die Kategorien durch Rückschluss von uns erkannt werden. Kant definirt die Kategorien als Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Urtheilsfunctionen als bestimmt angesehen wird (wie z. B. Körper durch die Kategorie der Substanz als Subject bestimmt wird in dem Urtheil: alle

Körper sind theilbar). Er stellt folgende Tafel der Urtheilsformen*) und der entsprechenden Kategorien**) auf:

Logische Tafel der Urtheile.

Der Quantität nach	Der Qualität nach	Der Relation nach	Der Modalität nach
Einzelurtheile	Bejahende	Kategorische	Problematische
Besondere (particulare oder plura-tive)	Verneinende	Hypothetische	Assertorische
Allgemeine Urtheile	Unendliche oder limitative	Disjunctive	Apodiktische

Transcendentale Tafel der Verstandesbegriffe.

Der Quantität nach	Der Qualität nach	Der Relation nach	Der Modalität nach
Einheit	Realität	Substantialität und Inhärenz	Möglichkeit und Unmöglichkeit
Vielheit	Negation	Causalität und Dependenz	Dasein und Nicht-sein
Allheit	Limitation	Gemeinschaft oder Wechselwirkung (Concurrenz)	Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

Hieran reiht sich eine Tafel synthetischer Urtheile a priori, die sich auf jene Verstandesbegriffe gründen. Kant bezeichnet dieselbe als:

Reine physiologische Tafel allgemeiner Grundsätze der Naturwissenschaft.

Axiome der Anschauung	Anticipationen der Wahrnehmung	Analogien der Erfahrung	Postulate des empirischen Denkens über- haupt.

*) Die von Kant in jeder Klasse erstrebte Dreizahl von Urtheilsformen ist nicht durchgängig gerechtfertigt.

**) Kategorien als Begriffe, welche auf Formen des „Gegenstandes“ oder der objectiven Wirklichkeit gehen und als solche zugleich gewisse Urtheilsfunktionen bedingen, sind nur die von Kant sog. Kategorien der Relation. Die Unterschiede der Qualität und die der Modalität beruhen nicht auf verschiedenen Formen der objectiven Existenz, so dass diese sich in dem subjectiven Urtheilsact wieder spiegeln, sondern auf verschiedenen Arten der Beziehung des Subjectiven auf das Objectiv, d. h. der im Urtheil vollzogenen Vorstellungscombination auf dasjenige Reale, welches durch dieselbe vorgestellt werden soll; es liegen denselben also nicht verschiedene Kategorien zum Grunde. Die „Quantität“ aber beruht mehr auf der Möglichkeit, mehrere Urtheile, deren Subjecte unter den nämlichen Begriff fallen, zu Einem Urtheile zusammenzufassen, so dass entweder von der ganzen Sphäre des Subjectsbegriffs oder von einem Theile derselben das Prädicat bejaht (oder verneint) wird; sie involvirt keine dem Urtheil als solchem eigenthümliche Beziehung auf eine Form der objectiven Wirklichkeit.

Ein vollständiges System der Transscendentalphilosophie, sagt Kant, müsste auch die aus den reinen Stammbegriffen, den Kategorien oder Prädicamenten abgeleiteten, daher gleichfalls apriorischen oder reinen Begriffe des Verstandes, die Kant Prädicabilien nennt, enthalten, z. B. Kraft, Handlung, Leiden, welche aus dem Begriffe der Causalität folgen, oder Vergehen, Entstehen, die den Kategorien der Modalität untergeordnet sind. Diese zu verzeichnen, wäre eine nützliche und nicht unangenehme, hier aber, wo es ihm nicht um Vollständigkeit des Systems, sondern nur der Principien zu einem System zu thun sei, entbehrliche Bemühung. (Später freilich glaubt Kant, das Wesentlichste der gesammten Transscendentalphilosophie bereits in der Kritik der reinen Vernunft gegeben zu haben.) In seinen Vorlesungen der neunziger Jahre über Metaphysik macht er den Versuch, diese Prädicabilien abzuleiten und aufzuführen nach der Ordnung der Quantität, Qualität, Relation und Modalität (s. Heinze, Vorlesung. K.s üb. Metaph., S. 599 ff.).

K. bemerkt über diese Kategorien u. a., dass derselben in jeder Klasse drei seien, da doch sonst alle Eintheilung a priori durch Begriffe Dichotomie (A und non-A) sein müsse; die dritte entspringe jedesmal aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse. (In der „Krit. der Urtheilskr.“, Einl., letzte Note, nennt K. jene Dichotomie eine analytische Eintheilung a priori, die nach dem Satze des Widerspruchs geschehe; jede synthetische Eintheilung a priori aber, die nicht, wie in der Mathematik, aus der dem Begriffe correspondirenden Anschauung, sondern aus den Begriffen a priori geführt werden solle, müsse ein Dreifaches enthalten: 1) eine Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) den Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringe.) Die Allheit sei die Vielheit als Einheit betrachtet, die Einschränkung die Realität mit Negation verbunden, die Gemeinsamt wechselseitige Causalität unter Substanzen, die Nothwendigkeit die durch die Möglichkeit selbst gegebene Existenz. Aber die Verbindung erfordere einen besonderen Act des Verstandes, um desswillen der dritte Begriff gleichfalls als ein Stammbegriff des Verstandes gelten müsse. In dieser kantischen Bemerkung liegt der Keim der fichteschen und hegelschen Dialektik.

Die objective Gültigkeit der Kategorien (von welcher Kant in dem schwereren Capitel von der „transscendentalen Deduction der Kategorien“ handelt) beruht darauf, dass durch sie allein Erfahrung, der Form des Denkens nach möglich ist. Sie beziehen sich nothwendigerweise und a priori auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur vermittelst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann.

Es sind, sagt Kant, nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich aufeinander nothwendigerweise beziehen und gleichsam einander begegnen können. Entweder, wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich macht.

Im ersten Falle ist die Beziehung empirisch, und die Vorstellung ist also nicht a priori möglich. Unsere Vorstellungen a priori richten sich nicht nach den Objecten, weil sie sonst empirisch und nicht Vorstellungen a priori wären. Nur was in den Erscheinungen zur Empfindung gehört (die von Kant, Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 20 u. 50, 2. Aufl. S. 34 u. 74. sogenannte Materie der sinnlichen Erkenntniss), richtet sich nach den Objecten, jedoch ohne treu mit denselben übereinzustimmen. Die Dinge an sich oder transscendentalen Objecte affectiren unsere Sinne (Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 190, 2. Aufl. S. 235; Proleg. z. M. § 32); durch diese Affectation entsteht die Empfindung der Farbe, des Geruchs etc., ohne dass diese Empfindungen mit dem Unbekannten in den

Dingen an sich, das sie in uns hervorruft, gleichartig wären. Die Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Substantialität, Causalität etc aber beruht nach Kant nicht auch auf dieser Affection, weil sonst alle diese Formen empirisch und ohne Nothwendigkeit wären, dieselben gehören angeschlossen dem Subject an, welches mittelst ihrer die Empfindungen gestaltet und so die Erscheinungen, die seine Vorstellungen sind, erzeugt; sie stammen nicht aus den Dingen an sich.

Der andere Fall kann nicht in dem Sinne statthaben, dass unsere Vorstellung ihren Gegenstand seinem Dasein nach hervorbringe. Zwar der Wille, jedoch nicht die Vorstellung als solche übt eine Causalität auf das Dasein der Objecte aus. Wohl aber kann die Erkenntniss eines Gegenstandes oder die Erscheinung sich nach unseren Vorstellungen a priori richten. Diese letztere Annahme vergleicht Kant mit der astronomischen Theorie des Copernicus, welche die erscheinende Drehung des Himmelsgewölbes aus einer realen Bewegung des Erdbewohners, nach der jene Erscheinung sich richte, erklärt.

Das Feld oder den gesammten Gegenstand möglicher Erfahrungen aber machen Anschauungen aus. Ein Begriff a priori, der sich nicht auf diese bezöge, würde nur die logische Form zu einem Begriff, aber nicht der Begriff selbst sein, wodurch etwas gedacht würde. Die reinen Begriffe a priori können zwar nichts Empirisches enthalten, müssen aber gleichwohl, um objective Gültigkeit zu haben, lauter Bedingungen a priori zu einer möglichen Erfahrung sein.

Die Receptivität des Gemüthes kann nur mit Spontaneität verbunden Erkenntnisse möglich machen. Die Spontaneität ist der Grund einer dreifachen Synthesis, nämlich der Apprehension der Vorstellungen in der Anschauung, der Reproduction derselben in der Einbildung und der Recognition derselben im Begriffe (Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 97 ff.).

Das Durchlaufen des Mannigfaltigen in der Anschauung und die Zusammenfassung desselben zur Einheit ist die Synthesis der Apprehension. Ohne sie würden wir nicht die Vorstellungen des Raumes und der Zeit haben können. Die reproductive Synthesis der Einbildungskraft ist gleichfalls auf Principien a priori gegründet (Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 100 ff.; ebend. S. 117 f. und 123 und 2. Aufl. S. 152 wird bestimmter von der reproductiven Einbildungskraft, die auf Bedingungen der Erfahrung beruhe, die productive als eine Bedingung a priori der Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer Erkenntniss unterschieden; in der 2. Aufl. a. a. O. sagt Kant, dass die erstere zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntniss a priori nichts beitrage und nicht in die Transcendentalphilosophie, sondern in die Psychologie gehöre; in der 2. Aufl. handelt er von ihr wie auch von der „Recognition im Begriffe“ nicht mehr). Würde ich bei der Synthesis der Theile einer Linie, eines Zeitabschnittes, einer Zahl die früheren immer aus den Gedanken verlieren und sie nicht reproduciren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung, ja es würden nicht einmal die reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können. Ohne das Bewusstsein aber, dass das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduction in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein. Der Begriff ist das, was das Mannigfache, nach und nach Angesehene und dann Reproducirte in Eine Vorstellung vereinigt.

In der Erkenntniss des Mannigfaltigen wird das Gemüth sich der Identität seiner Function, durch die es die Synthesis übt, bewusst. Alle Verknüpfung und Einheit im Erkennen setzt diejenige Einheit des Bewusstseins voraus, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht und in Beziehung worauf alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist. Dieses reine, ursprüngliche, un-

wandelbare Selbstbewusstsein nennt Kant die transcendente Apperception. Er unterscheidet dieselbe von der empirischen Apperception oder dem wandelbaren empirischen Selbstbewusstsein im Flusse der durch den inneren Sinn aufgefassten inneren Erscheinungen. Die transcendente Apperception ist ein ursprünglicher synthetischer Act, das empirische Selbstbewusstsein beruht auf einer Analysis, welche jene ursprüngliche Synthesis zur Voraussetzung hat. Die synthetische Einheit der Apperception ist der höchste Punkt, wovon aller Verstandesgebrauch abhängt. Auf ihr beruht das: „Ich denke“, welches alle meine Vorstellungen muss begleiten können. Selbst die objective Einheit des Raumes und der Zeit ist nur durch Beziehung der Anschauungen auf diese transcendente Apperception möglich.

Die Kategorien sind die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung, in einer späteren Vorlesung nennt sie Kant: „realisirte logische Functionen.“ Die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Kategorien beruht auf der Beziehung, welche die gesammte Sinnlichkeit und mit ihr alle möglichen Erscheinungen auf die ursprüngliche Apperception haben. Alles Mannigfaltige der Anschauung muss den Bedingungen der durchgängigen Einheit des Selbstbewusstseins, der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception gemäss sein, also unter allgemeinen Functionen der Synthesis nach Begriffen stehen. Die Synthesis der Apprehension, welche empirisch ist, muss der Synthesis der Apperception, welche intellectuell und gänzlich a priori in der Kategorie enthalten ist, nothwendig gemäss sein. Ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt (die formalen Bedingungen der Anschauung a priori, die Synthesis der Einbildungskraft und die nothwendige Einheit derselben in einer transcendentalen Apperception) sind demgemäss zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung (d. h. der Erscheinungen) und haben darum objective Gültigkeit in einem synthetischen Urtheil a priori. Ebenso ist uns andererseits keine Erkenntniss a priori möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung. /

Dingen an sich selbst würde ihre Gesetzmässigkeit nothwendig auch ausser einem Verstande, der sie erkennt, zukommen. Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die nach dem, was sie an sich sein mögen, unerkannt da sind. Als blosse Vorstellungen aber stehen sie unter gar keinem Gesetze der Verknüpfung, als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt. Verbindung, sagt Kant, ist nicht in den Gegenständen und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperception zu bringen, welcher Grundsatz der oberste der ganzen menschlichen Erkenntniss ist. Da nun von der Synthesis der Apprehension alle mögliche Wahrnehmung, diese empirische Synthesis aber wiederum von der transcendentalen, mithin von den Kategorien abhängt, so müssen alle möglichen Wahrnehmungen, mithin auch Alles, was zum empirischen Bewusstsein gelangen kann, d. i. alle Erscheinungen der Natur, ihrer Verbindung nach unter den Kategorien stehen, von welchen die Natur, bloss als Natur überhaupt betrachtet, als dem ursprünglichen Grunde ihrer nothwendigen Gesetzmässigkeit abhängt.*)

*) Zur Erkenntniss besonderer Gesetze, weil diese empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, muss nach Kant Erfahrung dazu kommen. Doch liegt in

Kant erwähnt nachträglich (Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 167 f.) ausser den beiden Wegen, auf welchen eine nothwendige Uebereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden könne (dass nämlich entweder die Erfahrung diese Begriffe oder diese Begriffe die Erfahrung möglich machen), noch einen Mittelweg, der sich vorschlagen lasse, nämlich die Annahme, dass die Kategorien nicht empirische, sondern subjective, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die aber von unserm Urheber so eingerichtet worden, dass ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau übereinstimme. Er nennt diese Annahme (die im Wesentlichen mit der leibnizischen Theorie einer prästabiliten Harmonie übereinkommt, von Kant aber Proleg. z. e. j. k. Met. in einer Note zu § 37 Crusius beigelegt wird) eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft, erklärt sich aber gegen dieselbe, weil in einem solchen Falle den Kategorien die Nothwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehöre.*)

Reine Verstandesbegriffe sind den empirischen Anschauungen ganz ungleichartig, und doch muss in allen Subsumptionen eines Gegenstandes unter einen Begriff die Vorstellung des ersteren mit dem letzteren gleichartig sein. Um die Anwendung der Kategorie auf die Erscheinung möglich zu machen, muss es ein

dieser kantischen Theorie ein mehrfacher innerer Widerspruch, theils schon insofern, als die Dinge an sich uns afficiren sollen, Affection aber Zeitlichkeit und Causalität involvirt, welchen Kant doch andererseits als Formen a priori nur innerhalb der Erscheinungswelt und nicht jenseits derselben Gültigkeit zuerkennt, ferner insofern, als diese Affection einestheils einen völlig ungeformten chaotischen Stoff liefern müsste, damit derselbe unter keinem dem apriorischen Gesetz der Verknüpfung unfügamen Gesetze stehe, andererseits doch einen geordneten Stoff, damit nicht jeder einzelne Stoff zu jeder einzelnen Form beziehungslos sei, alle Bestimmung bloss von innen her erfolge und dadurch der Unterschied des Empirischen von dem Apriorischen aufgehoben werde, sondern das Einzelne der Erscheinung und sogar jedes besondere Gesetz empirisch bestimmt sein könne. Muss aber für die besonderen Formen und Gesetze der Grund in der wirklichen Beschaffenheit der uns afficirenden Objecte oder „Dinge an sich“ gefunden werden, so lässt sich ferner nachweisen, dass die Art und Folge der Affectionen eine solche Ordnung in sich trägt, wie sie nur aus dem objectiv-wirklichen Behaftetsein eben dieser „Dinge an sich“ mit der Zeitlichkeit, Räumlichkeit, Causalität etc. herfliessen kann, womit der kantische Subjectivismus gestürzt ist. (Vgl. Ueberwegs Syst. d. Log. § 44 und die oben citirte Abh. über den Grundgedanken des kantischen Criticismus.) Dieser Beweis beruht auf der Ableitbarkeit des Gravitationsgesetzes aus den drei Dimensionen des Raumes. Einem an die drei Dimensionen des Raumes geknüpften Gesetz könnten die Erscheinungen unterworfen sein, wenn sie rein subjectiv, d. h. bloss durch eine dem Subject immanente Causalität bedingt wären, was sie doch nach Kants eigener Affectionslehre nicht sind; sie könnten ihm nicht unterworfen sein, wenn die uns afficirenden Dinge an sich eine andere Ordnung trügen, also bleibt nur die Annahme übrig, dass diese Dinge eine Ordnung haben, welche der unseres Anschauungsraumes gleichartig sei.

*) Aus dem Mangel eines Beweises für die Nothwendigkeit der Anwendung der Kategorien auf die Objectivität im transcendentalen Sinne folgt freilich nicht die Unmöglichkeit, dass sie auch für diese gelten; der „Beweis“ ist demnach nicht stringent. Nun liegt allerdings nach Kants Absicht ein indirecter Beweis der blossen Subjectivität alles Apriorischen, sowohl der Anschauungsformen Raum und Zeit, als auch der Kategorien, in den Antinomien, wovon in einem späteren Abschnitt gehandelt wird, Krit. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 506, 2. Aufl. S. 534, in der Gesamtansg. von Rosenkranz und Schubert Bd. II, S. 399, und dieser würde, wenn er zwingend wäre, allerdings die von Trendelenburg behauptete „Lücke“ ausfüllen. Er leistet dies aber nicht, weil die Beweise für die Antinomien nur dann Kraft haben, wenn bereits Kants Grundgedanken als gültig vorausgesetzt werden; s. die oben citirten Streitverhandlungen zwischen Trendelenburg, Kuuo Fischer und Anderen.

Drittes geben, was einerseits mit jener, andererseits mit dieser gleichartig ist. Eine solche vermittelnde Vorstellung, erzeugt durch die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft, nennt Kant das transscendentale Schema des Verstandes und die Lehre davon den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Nun ist die Zeit als eine Form a priori mit der Kategorie, als eine Form der Sinnlichkeit aber mit der Erscheinung gleichartig. Zwischen ihren Theilen sind dieselben Verhältnisse in der Anschauung gegeben, welche die Verstandesbegriffe nur „in abstracter Form“ zwischen den verschiedenen Theilen des Erkenntnissinhaltes annehmen lassen. Daher ist eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen vermittelt der transscendentalen Zeitbestimmung möglich.*)

Die Schemata gehen nach der Ordnung der Kategorien (Quantität, Qualität, Relation, Modalität) auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung und den Zeitinbegriff. Das Schema der Quantität ist die Zahl. Das Schema der Realität ist das Sein in der Zeit, das der Negation das Nichtsein in der Zeit. Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, das der Causalität die Succession des Mannigfaltigen, sofern sie einer Regel unterworfen ist, das der Gemeinschaft oder der wechselseitigen Causalität der Substanzen in Ansehung ihrer Accidentien in das Zugleichsein der Bestimmungen der einen mit denen der andern nach einer allgemeinen Regel. Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt, also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit, das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit, das Schema der Nothwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit.

Die Beziehung der Kategorien auf mögliche Erfahrung muss alle reine Verstandeserkenntnis a priori ausmachen. Die Grundsätze des reinen Verstandes sind die Regeln des objectiven Gebrauchs der Kategorien. Aus den Kategorien der Quantität und Qualität fliessen mathematische Grundsätze von intuitiver Gewissheit, aus den Kategorien der Relation und Modalität aber dynamische Grundsätze von discursiver Gewissheit.

Das Princip der Axiome der Anschauung ist: alle Anschauungen sind extensive Grössen. Das Princip der Anticipationen der Wahrnehmung ist: in allen Erscheinungen hat das Reale, das ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Grösse, d. i. einen Grad. Das Princip der Analogien der Erfahrung ist: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Aus diesem Princip fliesst der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz: bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert; der Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Causalität: alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetz der Verknüpfung der Ursache und Wirkung; der Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft: alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung. Die Postulate des empirischen Denkens sind: was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) überein-

*) Es bedarf nicht eines besonderen „Schematismus“, da ja schon die Gestaltung des sinnlich gegebenen Stoffes durch die beiden Anschauungsformen überhaupt denselben zu der ferneren Gestaltung durch die Kategorien präparirt. Wenn es aber doch desselben bedarf, so scheint aus denselben Gründen, wie die Zeit, auch der Raum einen Schematismus liefern zu können und zu müssen.

kommt, ist möglich; was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich; dasjenige, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist nothwendig.

Dem Beweis des zweiten Postulates, das auf den Erweis der Wirklichkeit geht, hat Kant in der 2. Aufl. der Kr. d. r. Vern. eine „Widerlegung des (materialen) Idealismus“ beigefügt, die auf dem Satze beruht, dass innere Erfahrung überhaupt, an deren Vorhandensein sich nicht zweifeln lasse, nur durch äussere Erfahrung überhaupt, mithin nur unter der Voraussetzung des Daseins von Gegenständen im Raum ausser uns, möglich sei. Den Beweisgrund findet Kant darin, dass die Zeitbestimmung, die in dem empirisch bestimmten Bewusstsein meines eigenen Daseins liege, etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraussetze, das von meinen Vorstellungen verschieden sein müsse, damit der Wechsel daran gemessen werden könne, das also nur durch ein Ding ausser mir möglich sei.*)

Ogleich unsere Begriffe die Eintheilung in sinnliche und intellectuelle zulassen, so dürfen doch nicht die Gegenstände in Objecte der Sinne oder Phaenomena und Gegenstände des Verstandes oder Noumena im positiven Sinne eingetheilt werden. Denn die Begriffe des Verstandes finden nur auf die Objecte der sinnlichen Anschauung Anwendung; ohne Anschauung

*) Auch bereits in der 1. Aufl. (S. 376, B. II, S. 301 der Ausgabe der Werke von Rosenkranz und Schubert) hat Kant „den empirischen Idealismus als eine falsche Bedenklichkeit wegen der objectiven Realität unserer äusseren Wahrnehmungen zu widerlegen“ gesucht, nämlich durch die Bemerkung, dass äussere Wahrnehmung eine Wirklichkeit im Raume unmittelbar beweise, dass ohne Wahrnehmung selbst die Erdichtung und der Traum nicht möglich seien, unsere äusseren Sinne also, den Datis nach, woraus Erfahrung entspringen könne, ihre wirklichen correspondirenden Gegenstände im Raume haben. Äussere Gegenstände im Raum aber sind, wie Kant immer aufs Neue wiederholt, nicht für Dinge an sich zu halten; sie heissen äussere, weil sie dem äusseren Sinn anhängen, dessen Anschauung der Raum ist. Der Raum ist nichts, als was in ihm vorgestellt wird, weil der Raum selbst nichts Anderes als Vorstellung ist. „Correspondirend“ heisst hier nur: als Erscheinungsobject unsern (gleichfalls in die Erscheinung fallenden) Sinnen correspondirend (obsohen hierin eine angreifbare Schwäche der kantischen Annahme liegt). Unter dem „Beharrlichen in der Wahrnehmung“ kann Kant nur die beharrliche Erscheinung im Raum, die undurchdringliche ausgedehnte Substanz verstehen. Vgl. auch Proleg. zur Metaph. § 49. Die „Widerlegung“ soll nach Kants Aussage in der 2. Aufl. der Kr. zunächst den „problematischen Idealismus“ des Descartes treffen, der die Wirklichkeit der Aussendinge nur für unbeweisbar erkläre, damit aber zugleich auch den dogmatischen Idealismus des Berkeley, der dieselbe leugne. Gegen Descartes, der die innere Wahrnehmung für sicherer hält als die äussere, sucht Kant nachzuweisen, dass die äussere der inneren nicht nachstehe, was aber auf seinem Standpunkt nur heissen kann, dass beide uns die empirische Realität der Erscheinungen sichern. Hierdurch wird die cartesiansche Bevorzugung des inneren Sinnes zurückgewiesen. Dass jedoch eben hierdurch mittelbar auch Berkeleys Idealismus getroffen werde, ist ein Irrthum; denn die Wendung, die Erscheinungen oder Ideencomplexe wirkliche Dinge zu nennen, weil sie etwas in uns Reales sind, findet sich bei Berkeley ebensowohl wie bei Kant, und dass die Erscheinung eines Baumes, eines Berges, eines Sterns etc. ausserhalb der Erscheinung unseres eigenen Leibes liege, und dass in diesem Sinne von „Dingen im Raum ausser uns“ geredet werden könne, ist selbstverständlich. Kants Irrthum, dass seine Argumentation auch mit gegen Berkeley gehe, erklärt sich aus der naheliegenden ungenauen Auffassung der berkeley'schen Doctrin, als ob diese die Wirklichkeit der Dinge im Raum bestreite und diese Dinge für blosse „Einbildungen“ erkläre. S. darüber die ob. S. 147 angeführte Schrift von Janitsch.

sind sie gegenstandslos, und eine nicht-sinnliche oder intellectuelle Anschauung besitzt der Mensch nicht. Wohl aber ist der Begriff eines Noumenon in negativer Bedeutung zulässig, indem wir darunter ein Ding verstehen, sofern es nicht Object unserer sinnlichen Anschauung ist. In diesem Sinne sind die Dinge an sich Noumena, die aber nicht durch die Kategorien des Verstandes, sondern nur als ein unbekanntes Etwas zu denken sind.*) Dass Kant die „Dinge an sich“ aber als nothwendig existirend, um Erfahrung überhaupt zu Stande zu bringen, angesehen hat, erhellt aus vielen Stellen seiner Kritik d. r. V. Namentlich sprechen auch die Prolegomena dafür. So heisst es z. B. daselbst § 32: „In der That, wenn wir die Gegenstände der Sinne wie billig als blosser Erscheinungen ansehen, so gestehen wir doch dadurch zugleich, dass ihnen ein Ding an sich selbst zu Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d. i. die Art, wie unsere Sinne von diesem unbekanntem Etwas afficirt werden, erkennen. Der Verstand also, eben dadurch, dass er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu, und sofern können wir sagen, dass die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin blosser Verstandeswesen, nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei.***) Vgl. auch Anm. II zu § 13 der Prolegomena.

Durch Verwechslung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transcendentalen entsteht die Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Die Reflexionsbegriffe sind: Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, Inneres und Aeusseres, Bestimmbares und Bestimmung (Materie und Form). Die transcendente Ueberlegung (reflexio) ist die Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntnisskraft zusammen-

*) Die Folgerung späterer, weil das Ding an sich nicht in Raum und Zeit sei, müsse es „in der Gedankenwelt“ sein, ist demnach auf kantischem Standpunkte unzulässig. Versteht man unter dem, was in der Gedankenwelt sei, etwas unserm Denken Immanentes, also einen Begriff oder Gedanken, so gilt dies von dem „Ding an sich“ gar nicht; versteht man darunter ein transcendentales Object unseres Denkens, so gilt dies von dem „Ding an sich“ nur insofern, als wir sein Dasein überhaupt annehmen müssen, aber nicht in dem Sinne, dass die Kategorien unseres Denkens darauf Anwendung finden können. Unverkennbar aber hat Kants Beziehung des dem platonischen Gedankenkreise entstammten Begriffs der Noumena auf seine Dinge an sich trotz der Clausel, dass derselbe nur in negativem Sinne gelten solle, schon bei Kant selbst Verwirrung gestiftet und die Hineintragung von Fremdartigem vermittelt, insbesondere die Hineintragung von Werthbestimmungen in den Begriff der Dinge an sich. Dass die raum-, zeit- und causalitätslosen Dinge an sich, welche uns afficiren, etwas Besseres und Höheres seien als die Erscheinungen, ist eine mindestens willkürliche Annahme, die aber durch jenen platonischen Terminus, namentlich in der Entgegensetzung: homo noumenon, homo phaenomenon, eine anscheinende Stütze erhält und so in die Ethik eingeführt wird.

**) Neuere wie A. Krause, K. Lasswitz (s. ob. S. 271) stellen die Lehre Kants so dar, dass bei der Erfahrung von dem Ding an sich als dem einen Factor gar nicht die Rede sein könne. Wenn für diese Auffassung geltend gemacht wird, ein blosses Noumenon könne nicht wirken, so vergisst man, dass Kant mit dem Ausdruck Noumenon (s. Proleg. § 32) sich an griechische Philosophen anschliesst, von welchen den Verstandeswesen allein volle Wirklichkeit zugestanden wurde. Es ist durchaus nicht absurd, wenn Kant dies auch thut. Eine andere Frage ist es, ob er mit dieser Staturung der Verstandeswesen nicht mit seiner sonstigen Lehre in Widerspruch kommt. S. üb. diesen Streitpunkt Rud. Seydel, zur Auslegung K.s, in: Die Grenzboten, 1883, II, S. 582—595, u. die Entgegnung v. A. Classen, der die krausesche Auffassung vertritt, ebd. S. 650—662, sowie von letzterem einige Artikel in demselb. Blatt, Jahrg. 1881 u. 1882. S. übrig. uut. S. 296, Anm.

halte, darin sie angestellt wird, und unterscheide, ob sie als gehörig zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung untereinander verglichen werden. Kant findet die Quelle des leibnizischen Systemes, welches die Erscheinungen intellectuere, in der von Leibniz nicht erkannten Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Leibniz bezog den Verstandesgebrauch bei der Vergleichung der Vorstellungen fälschlich auf Objecte an sich und nahm den Begriff des Noumenon im positiven Sinne. Er hielt die Sinnlichkeit nur für eine verworrene Vorstellung und glaubte die innere Beschaffenheit der Dinge zu erkennen, indem er alle Gegenstände nur mittelst des Verstandes und der abgesonderten formalen Begriffe seines Denkens verglich; so fand er natürlich keine anderen Verschiedenheiten, als die, durch welche der Verstand seine reinen Begriffe voneinander unterscheidet. Daraus ergaben sich ihm die Sätze, dass das begrifflich nicht zu Unterscheidende schlechthin ununterschieden oder identisch sei, dass Realitäten als blossе Bejahungen einander realiter nicht durch Entgegenstreben aufheben können, da zwischen ihnen kein logischer Widerspruch stattfindet, dass wir den Substanzen keinen andern innern Zustand, als den der Vorstellungen, beilegen und ihre Gemeinschaft untereinander nur als prästabilierte Harmonie denken dürfen, endlich, dass der Raum nur als die Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen und die Zeit als die dynamische Folge ihrer Zustände zu denken sei. Kant will, dass jene Vergleichungsbegriffe auf die Erscheinungswelt nur unter Mitberücksichtigung der an die sinnliche Anschauung (welche ihre eigenthümlichen Formen habe und nicht bloss verworrene Auffassung sei) geknüpften Unterschiede, auf die Dinge an sich (oder Noumena) aber überhaupt nicht angewandt werden. — Mit der Amphibolie der Reflexionsbegriffe endigt die transcendentale Analytik.

Die transcendentale Dialektik hat nun die Aufgabe, den Schein transcendenten Urtheile aufzudecken und sogar zu verhüten, dass er betrüge. Dass er aber ganz verschwinde, wie der logische Schein, der nur aus dem Mangel an Aufmerksamkeit auf die logischen Regeln besteht, und überhaupt aufhöre, ein Schein zu sein, das kann sie nicht bewerkstelligen; denn es giebt hier eine natürliche und unvermeidliche Illusion. Die transcendentale Dialektik hat es mit der Vernunft zu thun, wie die Analytik mit dem Verstande. Es giebt aber von der Vernunft nicht einen bloss formalen, d. h. logischen Gebrauch, indem die Vernunft von allem Inhalt der Erkenntniss absieht, sondern auch einen realen, indem sie selbst den Ursprung gewisser Begriffe und Grundsätze enthält, die sie weder von den Sinnen noch von dem Verstande hat. So ist die Vernunft sowohl ein logisches als auch ein transcendentales Vermögen, und es muss so ein höherer Begriff für sie gesucht werden, der die beiden unter sich befasst. Freilich kann nach Analogie der Verstandesbegriffe erwartet werden, dass der logische Begriff zugleich den Schlüssel zum transcendentalen und die Tafel der Functionen der ersteren zugleich die Stammlleiter der Vernunftbegriffe ergeben werde.

Ist der Verstand das Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelt der Regeln, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Principien oder das Vermögen der Principle. Die Vernunft sucht in ihrem logischen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urtheils (des Schlussatzes), für diese Bedingung wird aber wieder eine Bedingung durch die Vernunft gesucht, und in dieser Art geht es weiter. So ist der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft im logischen Gebrauche: Zu dem bedingten Erkenntniss des Verstandes das Unbedingte zu finden, und diese logische Maxime kann nicht anders ein Princip der reinen Vernunft werden, als dadurch, dass man annimmt: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen gegeben, die mithin selbst unbedingte ist. Wenn eine Erkenntniss als bedingt

angesehen wird, so ist die Vernunft genöthigt, die Reihe der Bedingungen in aufsteigender Linie als vollendet und ihrer Totalität nach gegeben anzusehen, und diese ganze Reihe muss unbedingt wahr sein, wenn das Bedingte, welches als eine daraus entspringende Folgerung angesehen wird, als wahr gelten soll. Die aus diesem obersten Princip entspringenden Grundsätze werden in Ansehung aller Erscheinung transcendent sein; es wird kein adäquater empirischer Gebrauch jemals von denselben gemacht werden können.

Kant nennt nun Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Die reine Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf Gegenstände, sondern auf die Verstandesbegriffe von denselben. Wie die Verstandesbegriffe aus den Formen der Urtheile sich entnehmen liessen, indem die Weise der Synthesis der Anschauungen im Urtheil begrifflich aufgefasst wurde, so lassen die transcendenten Vernunftbegriffe sich aus den Formen der Vernunftschlüsse entnehmen. Die Vernunftschlüsse sind theils kategorisch, theils hypothetisch, theils disjunctiv. Das Allgemeine aller Beziehung, die unsere Vorstellungen haben können, ist nun auch dreierlei: 1) die Beziehung aufs Subject, 2) die Beziehung auf Objecte, und letztere entweder auf Objecte als Erscheinungen oder als Gegenstände des Denkens überhaupt, d. h. auf alle Dinge überhaupt. Demgemäss giebt es drei transcendentale Vernunftbegriffe: ein Unbedingtes 1) der kategorischen Synthesis in einem Subject, 2) der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, 3) der disjunctiven Synthesis der Theile in einem System. Der erste dieser Vernunftbegriffe ist der der Seele als der absoluten Einheit des denkenden Subjects, der zweite der der Welt als der absoluten Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, der dritte der der Gottheit als der absoluten Einheit aller Gegenstände des Denkens überhaupt oder als des alle Realität in sich befassenden Wesens (*ens realissimum*). Diesen drei Ideen gemäss giebt es drei dialektische Vernunftschlüsse, welche Sophisticationen nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst sind, und es hängt diese Illusion der menschlichen Vernunft ebenso „unhintertreiblich“ an wie gewisse optische Täuschungen dem Sehen und kann gleich diesen zwar durch Kritik erklärt und unschädlich gemacht, aber nicht schlechthin beseitigt werden. Auf die Idee der Seele als einer einfachen Substanz geht der psychologische Paralogismus, auf das Weltganze beziehen sich die kosmologischen Antinomien, das allerrealste Wesen endlich als das Ideal der reinen Vernunft betreffen die versuchten Beweise für das Dasein Gottes.

Die rationale Psychologie gründet sich auf das blosses Bewusstsein des denkenden Ich von sich selbst; denn wollten wir die Beobachtungen über das Spiel unserer Gedanken und die daraus zu schöpfenden Naturgesetze des denkenden Selbst auch zu Hülfe nehmen,*) so würde eine empirische Psychologie entspringen, die solche Eigenschaften, welche gar nicht zur möglichen Erfahrung gehören, wie namentlich die der Einfachheit, nicht darzuthun vermöchte und keine apodiktische Gültigkeit beanspruchen könnte. Aus dem Ichbewusstsein sucht die rationale Psychologie zu erweisen, dass die Seele als Substanz (und zwar als immaterielle Substanz) existire, als einfache Substanz incorruptibel, als intellectuelle Substanz stets mit sich selbst identisch oder eine Person, in möglichem Commercio mit dem Körper und unsterblich sei. Aber die Schlüsse der rationalen Psychologie, in deren Darlegung sich Kant an die Form zunächst angeschlossen

*) Etwa, wie später Herbart auf die gegenseitige Verbindung der Vorstellungen einen Beweis für die punctuelle Einfachheit der Seele zu gründen versucht hat.

zu haben scheint, welche dieselben bei Knutzen, von der immat. Natur der Seele, bei Reimarus, die vornehmsten Wahrh. der nat. Rel., und bei Mendelssohn, Phädon, trugen, involviren eine unzulässige Anwendung des Substanzbegriffs, der Anschauung voraussetzt und nur für Erscheinungsobjecte gilt, auf das Ich als transcendentes Object. Dass Ich, der ich denke, im Denken immer nur als Subject und als etwas, das nicht bloss wie ein Prädicat dem Denken anhängt, gelten müsse, ist ein apodiktischer und selbst identischer Satz; aber er bedeutet nicht, dass ich als Object ein für mich selbst bestehendes Wesen oder Substanz sei. Ebenso liegt zwar schon im Begriffe des Denkens, dass das Ich der Apperception ein logisch einfaches Subject bezeichne, was ein analytischer Satz ist; aber das bedeutet nicht, dass das denkende Ich eine einfache Substanz sei, was ein synthetischer Satz sein würde. Die Identität meiner selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewusst bin, ist wiederum ein analytischer Satz; aber daraus folgt nicht die Identität einer denkenden Substanz in allem Wechsel der Zustände. Dass ich endlich meine Existenz als eines denkenden Wesens von anderen Dingen ausser mir, wozu auch mein Körper gehört, unterscheide, ist ein analytischer Satz; aber ob dieses Bewusstsein meiner selbst ohne Dinge ausser mir möglich sei und ich also auch ohne Körper existiren könne, weiss ich dadurch gar nicht. Der dialektische Schein in der rationalen Psychologie beruht auf der Verwechslung der Möglichkeit der Abstraction von meiner empirisch bestimmten Existenz, wodurch ich den in allen Stücken unbestimmten Begriff eines denkenden Wesens überhaupt gewinne, mit der Möglichkeit einer abgesonderten Existenz meines denkenden Selbst.

Die Aufgabe, die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper zu erklären, wird durch die zwischen beiden vorausgesetzte Ungleichartigkeit erschwert, indem jener nur eine zeitliche, diesem auch eine räumliche Existenz zukommt. Bedenkt man aber (sagt Kant, Kr. d. r. V., 2. Aufl. S. 427 f.), dass beiderlei Arten von Gegenständen sich hierin nicht innerlich, sondern insofern nur eins dem andern äusserlich erscheint, voneinander unterscheiden, mithin das, was der Erscheinung der Materie als Ding an sich selbst zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte, so verschwindet diese Schwierigkeit, und es bleibt keine andere übrig als die, wie überhaupt eine Gemeinschaft von Substanzen möglich sei, welche zu lösen ganz ausser dem Felde der Psychologie und aller menschlichen Erkenntniss liegt. Der hier nur kurz angedeutete Gedanke der möglichen Gleichartigkeit zwischen dem Realen, das den Erscheinungen des äusseren Sinnes, und dem, das den Erscheinungen des inneren Sinnes zum Grunde liegt, findet sich in der ersten Aufl. d. Kr. d. r. V. weiter ausgeführt. In der Psychologie gilt der Dualismus im empirischen Verstande, auf die Erscheinungen bezogen; im transcendentalen Verstande aber gilt weder der Dualismus, noch der Pneumatismus (Spiritualismus), noch der Materialismus, welche sämmtlich die Verschiedenheit der Vorstellungsart von Gegenständen, die uns nach dem, was sie an sich sind, unbekannt bleiben, für eine Verschiedenheit dieser Dinge selbst halten. „Das transcendente Object, welches den äusseren Erscheinungen, in gleichen das, was der inneren Anschauung zu Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkendes Wesen an sich selbst, sondern ein unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art an die Hand geben“ (Kr. d. r. V., 1. Aufl. S. 379, bei Ros. II, S. 303). „Ich kann wohl annehmen, dass der Substanz, der in Anschauung unseres äusseren Sinnes Ausdehnung zukommt, an sich selbst Gedanken beizuwohnen, die durch ihren eigenen inneren Sinn mit Bewusstsein vorgestellt werden können; auf solche Weise würde eben dasselbe, was in einer Beziehung körperlich heisst, in

einer andern zugleich ein denkendes Wesen sein, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der Erscheinung anschauen können“ (ebd. S. 359, bei Ros. II, S. 288 f.). Diese letztere hier als möglich bezeichnete Annahme steht der leibnizischen Monadologie nahe, sofern nach dieser zwar nicht eine einzelne Monade, aber doch ein Monadeneomplex unseren Sinnen als ein ausgedehntes Ding erscheint und zugleich in sich selbst Wesen enthält, welche Vorstellungen haben, und Wesen enthalten kann, die mit Bewusstsein vorstellen und denken; noch näher steht sie der von Kant in der „*Monadologia physica*“ entwickelten Ansicht. In einem andern Sinne berührt sich jene Annahme mit dem Spinozismus, welcher der Einen Substanz Denken und Ausdehnung, freilich als reale Attribute zuschreibt. In der zweiten Auflage der Vernunftkritik hat Kant diese Möglichkeit nicht negirt, vielmehr durch den oben citirten Satz wiederum angedeutet, der näheren Ausführung aber sich enthalten.*)

*) Hierin liegt sachlich keine Aenderung des kantischen Gedankens; jedoch bekundet sich formell eine grössere Strenge in der Anwendung des kritischen Principis, sofern nunmehr Kant vorzieht, unbeweisbare dogmatische Annahmen auch nicht einmal als Hypothesen auszuführen, sondern sich auf die kürzeste Andeutung zu beschränken. Uebrigens geht jene Hypothese offenbar nicht darauf, dass das transcendente Substrat äusserer Erscheinungen mit unserm denkenden Ich identisch, oder dass es gar nur ein Gedanke des Ich sei, sondern darauf, dass es möglicherweise auch selbst ein denkendes Wesen sei und daher dem transcendenten Substrat des inneren Sinnes gleichartig sein könne, etwa so, wie im leibnizischen System sämtliche Monaden einander gleichartig sind, oder vielmehr so, wie diejenigen „*physischen Monaden*“ einander gleichartig sind, welche Kant vermöge seiner eigenen Umbildung der leibnizischen Monadenlehre in seiner „*Monadologia physica*“ vom Jahre 1755 annimmt; und nur, weil wir von dem transcendenten Substrat nach Kant gar nichts Näheres wissen können, so liegt ferner in der Consequenz, dass auch noch andere Annahmen, wie etwa jene Identitätsansicht, sofern sie als blosse Hypothesen auftreten, nicht widerlegt werden können. Sehr mit Unrecht würde man die hier (in dem Abschnitt über den psychologischen Paralogismus) von Kant gewagte Vermuthung dem fichteschen Subjectivismus gleichsetzen. Es ist wahr, dass Kants Aeusserungen über das transcendente Object etwas Schwankendes haben; aber dieses Schwanken findet sich (als natürliche Folge des von der kantischen Doctrin unabtrennbaren Widerspruchs, dass das transcendente Object Ursache der Erscheinungen sein soll und doch nicht Ursache sein kann) auch bereits in der ersten Auflage der Kr. d. r. V. und ist keineswegs erst (wie Schopenhauer u. A. behauptet haben) in der zweiten zu finden. Vgl. z. B. in beiden Auflagen die Stellen einerseits bei Ros. II, S. 235, andererseits ebend. S. 391, Z. 9 v. o. ff.; auch Proleg. § 57, ebend. III, S. 124. Mögen die Aeusserungen, in welchen Kant unser Nichtwissen um die Natur des transcendenten Objectes betont, in der ersten Aufl. der Kr., später aber, da er Missverständnissen gegenüber den Unterschied seiner Ansicht von dem berkeleyischen Idealismus deutlicher zu machen bemüht war, die Aeusserungen, worin er die Nothwendigkeit der Voraussetzung der Dinge an sich als des transcendenten Grundes der Erscheinungswelt hervorhebt, einigermaassen häufiger sein, so ist doch Kants Ansicht im Wesentlichen die gleiche geblieben, nämlich es sei anzunehmen, dass transcendente Objecte oder Dinge an sich existiren (was einem Jeden in Bezug auf sein eigenes Sein an sich schon die transcendente Apperception verbürgt, in welcher ich, wie Kant sagt, mir meiner selbst bewusst bin, nicht wie ich mir erscheine, aber auch nicht, wie ich an mir selbst bin, sondern nur, dass ich bin); aber es ist ungewiss, wie das transcendente Object oder Ding an sich existirt. In der I. Aufl. S. 105 sagt Kant doch nur, für uns sei dieser Gegenstand nichts, und S. 109 lässt er denselben doch auch nur als *x* immer einerlei sein. Entschieden falsch aber würde es sein, das transcendente Object des äusseren oder des inneren Sinnes, die *Noumena* oder „*Dinge an sich*“, von denen Kant in beiden Auflagen der Kritik die Mannigfaltigkeit der Affectionen des äusseren und inneren Sinnes herleitet, an welche sich der Unterschied des Empirischen von dem Apriorischen knüpft, dogmatisirend mit der „*Einheit des Wesens in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen*“ zu identificiren.

Gieng die erste Art der vernünftelnden Schlüsse auf die unbedingte Einheit der subjectiven Bedingungen aller Vorstellungen überhaupt (des Subjects oder der Seele) in Correspondenz mit den kategorischen Vernunftschlüssen, deren Obersatz, als Princip, die Beziehung des Prädicats auf ein Subject ansagt, so wird die zweite Art des dialektischen Arguments nach der Analogie mit hypothetischen Vernunftschlüssen die unbedingte Einheit der objectiven Bedingungen in der Erscheinung zu ihrem Inhalte machen. Es bilden sich hier vier kosmologische Ideen nach den vier Titeln der Kategorien: 1) Die absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen (die absolute Identität in Bezug auf Raum und Zeit), 2) die absolute Vollständigkeit der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung (die vollendete Theilung der Materie entweder in nichts oder in das Einfache, was nicht mehr Materie ist), 3) die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt, 4) die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung.

Während nun der transcendente Paralogismus nur einen einseitigen Schein in Ansehung der Idee von dem Subjecte unseres Denkens bewirkt und sich für das Gegentheil nicht das Mindeste aus Vernunftbegriffen vorbringen lässt, zeigt sich hier, wenn wir die Vernunft auf die objective Synthesis der Erscheinungen anwenden, eine ganz natürliche Antithetik, in welche die Vernunft von selbst und zwar unvermeidlich geräth und so zwar vor dem einseitigen Schein einer eingebildeten Ueberzeugung bewahrt, aber zugleich in Versuchung gebracht wird, sich entweder einer skeptischen Hoffnungslosigkeit zu überlassen oder mit dogmatischem Trotz sich auf eine Behauptung zu steifen, ohne die Gründe für das Gegentheil zu würdigen.

So fließen aus den kosmologischen Ideen die vier Antinomien, d. h. einander widersprechende Sätze, die sich doch, sofern die Erscheinungswelt für real im transcendentalen Sinne gehalten wird, aus dieser Voraussetzung mit gleich strenger Consequenz ergeben. (Vgl. ausser der von Herbart, Hegel, Schopenhauer u. A. geübten Kritik insbesondere noch die oben S. 267 angeführte Abhandlung von Jos. Richter.)

Auf die Quantität der Welt bezieht sich die erste Antinomie. Thesis: die Welt hat einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raume. Antithesis: die Welt ist anfangslos und ohne Grenzen im Raume.

Auf die Qualität der Welt geht die zweite Antinomie. Thesis: eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen. Antithesis: es existirt nichts Einfaches.

Die causale Relation betrifft die dritte Antinomie. Thesis: es giebt eine Freiheit im transcendentalen Sinne als Fähigkeit eines absoluten, ursachlosen Anfangs einer Reihe von Wirkungen. Antithesis: es geschieht Alles in der Welt lediglich nach Gesetzen der Natur.

An die Modalität knüpft sich die vierte Antinomie. Thesis: es gehört zur Welt (sei es als Theil oder als Ursache) ein schlechthin nothwendiges Wesen. Antithesis: es existirt nichts schlechthin Nothwendiges.

Die Beweise werden von Kant durchweg indirect geführt. Zum Beweise der Thesis wird die in der Antithesis behauptete Unendlichkeit des Fortgangs als unvollziehbar bekämpft, zum Beweise der Antithesis aber die in der Thesis angenommene Grenze als willkürlich und überschreitbar zurückgewiesen. — Bei den Antithesen bemerkt man nach Kant das Princip des Empirismus. Dagegen legen die Behauptungen der Thesis noch intellectuelle Anfänge zu Grunde, und sie vertreten den Dogmatismus. Für den letzteren zeigt sich ein gewisses

praktisches Interesse der Vernunft: dass die Welt einen Anfang habe, dass mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur, dass dieses zugleich in seinen willkürlichen Handlungen frei und dem Naturzwang enthoben sei, und dass endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem Alles seine Einheit und zweckmässige Verknüpfung entlehnt, das sind Grundsteine der Moral und Religion. Die Antithesis beraubt uns dieser Stützen oder scheint wenigstens sie uns zu rauben. Auch ein speculatives Interesse der Vernunft äussert sich für die Seite der Thesis. Denn durch die Thesis kann man die Ableitung des Bedingten begreifen, indem man vom Unbedingten anfängt. Das leistet aber die Antithesis nicht.

Kant löst die Antinomien durch seine Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich. In Bezug auf die Welt als transcendentales Object oder Noumenon oder intelligible Welt ist in den beiden ersten oder mathematischen Antinomien sowohl die Thesis als auch die Antithesis falsch. Die intelligible Welt fällt nicht unter die Vorstellung des Räumlichen und Zeitlichen, welche den beiden Prädicaten: Begrenztheit im Raum und in der Zeit und unendliche Ausdehnung im Raum und in der Zeit, gemeinsam übergeordnet ist, und das Analoge gilt hinsichtlich der Einfachheit und Zusammengesetztheit, also kann sie weder das eine noch das andere dieser Prädicate haben; aus der Ungültigkeit des einen darf nicht die Gültigkeit des andern erschlossen werden. Der der Form nach contradictorische Gegensatz zwischen Thesis und Antithesis ist in der That nur ein scheinbarer, eine „dialektische Opposition“. Als regulatives Princip unserer Forschung aber muss die Forderung gelten, keine Grenze als eine absolut letzte zu betrachten. In den beiden letzten oder dynamischen Antinomien ist in Bezug auf die intelligible Welt die Thesis wahr, in Bezug auf die phänomenale Welt aber gilt die Antithesis. Für die dritte Antinomie lautet demnach die Lösung: alle Erscheinungen sind durch andere mit Naturnothwendigkeit bedingt; in den Dingen an sich selbst aber liegt die Freiheit. Für die vierte: es giebt keine unbedingte Ursache in der Erscheinung, aber ausserhalb der ganzen Reihe der Erscheinungen liegt als transcendentaler Grund derselben das Unbedingte.

Der Inbegriff aller Realitäten oder Vollkommenheiten, als Urbild oder transcendentales Prototyp in concreto und selbst in individuo gedacht, ist das theologische Ideal. Die theoretischen Beweise für das Dasein Gottes sind: das ontologische, kosmologische und teleologische oder physico-theologische Argument.

Das ontologische Argument schliesst aus dem Begriffe Gottes als des allerrealsten Wesens auf seine Existenz, da die Existenz, und zwar die nothwendige Existenz, zu den Realitäten gehöre und daher im Begriffe des allerrealsten Wesens mit enthalten sei. Kant bestreitet die Voraussetzung, dass das Sein ein reales Prädicat neben andern sei, welches zu diesen hinzutreten und dadurch die Summe der Realitäten vermehren könne. Der Vergleich zwischen einem Wesen, das andere Prädicate zwar habe, aber nicht das Sein, und einem Wesen, das mit jenen Prädicaten noch das Sein vereinige und daher um das Sein grösser, vollkommener oder realer als jenes andere Wesen sei, ist absurd. Sein ist die Setzung des Objects mit allen seinen Prädicaten. Diese Setzung bildet die unerlässliche Voraussetzung jedes Schlusses aus dem Begriff eines Objects auf seine Prädicate. Bei einem Schlusse auf das Sein Gottes, falls das Sein als Prädicat erschlossen werden sollte, müsste demnach schon das Sein vorausgesetzt sein, wodurch wir nur zu einer elenden Tautologie gelangen würden.

Diese Tautologie wäre ein identischer, daher analytischer Satz, die Behauptung aber: „Gott ist“, ist, wie jeder Existentialsatz, ein synthetischer Satz und kann daher nicht in Bezug auf ein Noumenon a priori erwiesen werden.

Das kosmologische Argument schliesst daraus, dass überhaupt irgend etwas existirt, auf die Existenz eines schlechthin nothwendigen Wesens, welches dann unter Zuhülfenahme des ontologischen Argumentes mit der Gottheit als dem ens realissimum oder perfectissimum gleichgesetzt wird. Kant dagegen bestreitet, dass die Principien des Vernunftgebrauchs uns zu einer Verlängerung der Kette der Ursachen über alle Erfahrung hinaus berechtigen; führte aber das Argument auch wirklich auf eine extramundane und schlechthin nothwendige Ursache, so sei doch dieselbe noch nicht als das absolut vollkommene Wesen erwiesen, und die Zuflucht zum ontologischen Argument sei wegen der erwiesenen Ungültigkeit desselben unzulässig.

Das teleologische Argument schliesst aus der Zweckmässigkeit der Natur auf die absolute Weisheit und Macht ihres Urhebers. Kant nennt dieses Argument um seiner populären Ueberzeugungskraft willen mit Achtung, spricht demselben aber die wissenschaftliche Gültigkeit ab. Der Zweckbegriff kann nach Kant ebenso wenig, wie der Begriff der Ursache, zu Schlüssen berechtigen, die uns über die Erscheinungswelt überhaupt hinausführen; denn er stammt gleichfalls aus dem Ich, wird von dem Menschen in die Dinge hineingeschaut, hat aber keine Gültigkeit für das transcendente Object. Führt aber der teleologische Schluss zu einem extramundanen Welturheber, so wäre dieser doch nur als ein Weltbanmeister von hoher Macht und Weisheit nach Maassgabe der in der Welt sich bekundenden Zweckmässigkeit, nicht als allmächtiger und allweiser Welterschöpfer erwiesen. Der ergänzende Recurs auf das ontologische Argument aber würde auch hier wiederum unstatthaft sein.

Theoretische Gültigkeit hat das Vernunftideal ebenso, wie überhaupt die transcendentalen Vernunftbegriffe, nur insofern es als ein regulatives Princip den Verstand dazu anleiten soll, in aller empirischen Erkenntniss die systematische Einheit zu suchen. Die transcendentalen Ideen sind nicht constitutive Principien, durch welche gewisse jenseits der Erfahrung liegende Objecte erkannt werden könnten, sondern fordern nur principielle Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs im Zusammenhang der Erfahrung. Wir müssen uns nach einer richtigen Maxime der Naturphilosophie aller theologischen und überhaupt transcendenten Erklärung der Natureinrichtung enthalten. Bei dem praktischen Vernunftgebrauch aber soll das Vernunftideal als Denkform für den höchsten Gegenstand des moralisch-religiösen Glaubens dienen.

In seiner transcendentalen Dialektik glaubt Kant die alte Metaphysik mit ihren Haupttheilen, der rationalen Kosmologie, Psychologie, Theologie vernichtet zu haben, obwohl er den Aufbau dieser Metaphysik in der Vernunft selbst begründet sieht. Er will auf diesen genannten Gebieten das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen. Es soll allen Einwürfen gegen Sittlichkeit und Religion durch den klarsten Beweis der Unwissenheit der Gegner auf alle künftige Zeit ein Ende gemacht werden. Um allen nachtheiligen Einfluss zu benehmen, muss die Quelle der Irthümer verstopft werden. Metaphysik ist allerdings wirklich in der Naturanlage der menschlichen Vernunft gegeben, aber sie ist für sich allein dialektisch und trügelich und existirt daher bis jetzt als Wissenschaft nicht. Damit sie den Anspruch auf den Rang einer Wissenschaft erheben könne, muss Kritik angewandt werden, welche den ganzen Vorrath der Begriffe a priori, die Eintheilung derselben nach den verschiedenen Quellen, Alles in einem vollständigen System, enthält. Die Kritik verhält sich zur alten

Schulmetaphysik wie Chemie zur Alchymie, wie Astronomie zur Astrologie. Kant meinte später selbst, das System sei in seiner Kritik der reinen Vernunft enthalten. S. ob. S. 286.

Aus der „Methodenlehre“, in welcher Kant viel werthvolle Bemerkungen zur Metaphysik als durch die Vernunftkritik bedingten Wissenschaft niederlegt, aber die Lehre von dem Verhältniss unseres Denkens zur objectiven Realität nicht um ein wesentliches Glied erweitert, sondern ans den schon gewonnenen Sätzen methodologische Consequenzen zieht, mag es hier genügen, einige Sätze anzuführen. In dem Abschnitt von der Disciplin der Vernunft im polemischen Gebrauch heisst es: „es ist sehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie nothwendig anfallen müsse.“

In dem Kanon der reinen Vernunft lässt Kant alles Interesse der Vernunft, der praktischen sowohl als der theoretischen, sich in den drei Fragen vereinigen: 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich thun? 3) Was darf ich hoffen? Die erste Frage ist bloss speculativ. Die Endabsicht, worauf die Speculation der Vernunft im transcendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft die Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes; diese selbst haben aber wiederum eine entferntere Absicht, nämlich was zu thun sei, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist. Demnach ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich mit aufs Moralische gestellt. — Die dritte Frage: Was darf ich hoffen? ist praktisch und theoretisch zugleich. Sie kann auch so formulirt werden: Wenn ich mich so verhalte, dass ich der Glückseligkeit nicht unwürdig sei, darf ich dann hoffen, ihrer auch theilhaftig zu werden? Theoretisch ist es nun nothwendig, anzunehmen, dass Jeder die Glückseligkeit in dem Maasse zu hoffen hat, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig macht. Es ist demnach das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich verbunden, aber nur in der Idee der reinen Vernunft, und es werden Gott und ein künftiges Leben als zwei Voraussetzungen betrachtet, die von der Verbindlichkeit, welche uns Vernunft auflegt, nicht zu trennen sind.

An die Kritik der reinen Vernunft und insbesondere an die transcendentale Aesthetik und Analytik, schliesst sich Kants Naturphilosophie an.*)

*) Soll die Naturphilosophie die Naturerscheinungen aus dem, was denselben als transcendentales Object oder Ding an sich zum Grunde liegt, erklären, so ist eine solche auf dem kritischen Standpunkt unmöglich, der uns auf die Erkenntniss von Erscheinungen beschränkt, welche unsere Vorstellungen sind. Die „metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ können nur eine systematische Zusammenstellung der Sätze enthalten, die Kant für naturwissenschaftliche Grundsätze a priori hält. Wenn dennoch über die Erscheinung hinausgegangen, insbesondere die Materie auf Kräfte zurückgeführt wird, so steht diese hinter der Erscheinung liegende Kraft in einer unhaltbaren Mitte zwischen einem Phänomenon und Nomenon, Erscheinung und Ding an sich. Nach der Kritik der reinen Vernunft ist es das unräumliche und zeitlose Ding an sich, was unsere, an sich gleichfalls unräumlichen und zeitlosen, Sinne so afficirt, dass dadurch in uns Empfindungen entstehen, welche durch das Ich in die apriorischen Anschauungs- und Denkformen eingefügt werden. In den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft sagt Kant: „Durch Bewegung allein können die äusseren Sinne afficirt werden.“ Nach der Consequenz der Kritik der reinen Vernunft kann dieser Satz nur bedeuten: wenn die Affection selbst wieder Erscheinung wird (indem wir nicht bloss eine Affection erleiden, sondern den Vorgang der Affection bei andern empfindenden Wesen oder auch bei uns selbst wiederum wahrnehmen, z. B. den Schlag sehen, der unseren Gefühlssinn trifft.

Kant bringt die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft unter vier Hauptstücke. Das erste derselben betrachtet die Bewegung als ein reines Quantum und wird von Kant Phoronomie genannt, das zweite zieht sie als zur Qualität der Materie gehörig unter dem Namen einer ursprünglich bewegenden Kraft in Erwägung und heisst Dynamik, das dritte, die Mechanik, betrachtet die Materie mit dieser Qualität durch ihre eigene Bewegung gegeneinander in Relation, das vierte endlich bestimmt ihre Bewegung oder Ruhe bloss in Beziehung auf die Vorstellungsart oder Modalität und wird von Kant als Phänomenologie bezeichnet.

In der Phoronomie definiert Kant die Materie als das Bewegliche im Raum und leitet insbesondere den Satz ab, jede Bewegung könne nur durch eine andere Bewegung eben desselben Beweglichen in entgegengesetzter Richtung aufgehoben werden. In der Dynamik definiert er dieselbe als das Bewegliche, insofern es einen Raum erfüllt, und stellt den Lehrsatz auf: die Materie erfüllt einen Raum nicht durch ihre blosse Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft. Er schreibt der Materie Anziehungskraft zu als diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Ursache der Annäherung anderer zu ihr sein kann, und Zurückstossungskraft als diejenige Kraft, wodurch eine Materie Ursache sein kann, andere von sich zu entfernen, und bestimmt die Kraft, durch welche die Materie den Raum erfülle, näher als die der Zurückstossung: die Materie erfüllt ihre Räume durch repulsive Kräfte aller ihrer Theile, d. h. durch ihre eigene Ausdehnungskraft, die einen bestimmten Grad hat, über den kleinere oder grössere ins Unendliche können gedacht werden. Die Elasticität als Expansivkraft ist hiernach aller Materie ursprünglich eigen. Die Materie ist ins Unendliche theilbar und zwar in Theile, deren jeder wiederum Materie ist; dies folgt aus der unendlichen Theilbarkeit des Raumes und der repulsiven Kraft jedes Theiles der Materie. Die Repulsivkraft nimmt ab im umgekehrten Verhältniss der Würfel, die Attractionskraft dagegen im umgekehrten Verhältniss der Quadrate der Entfernungen. In der Mechanik definiert Kant die Materie als das Bewegliche, sofern es als ein solches bewegende Kraft hat, und leitet daraus insbesondere die mechanischen Grundgesetze ab: bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert; alle Veränderung der Materie hat eine äussere Ursache (Gesetz der Beharrung in Ruhe und Bewegung oder der Trägheit); in aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich. In der Phänomenologie definiert Kant die Materie als das

die Schwingung der Saite, die unser Ohr afficirt, durch den Gesichtssinn oder auch durch den Tastsinn wahrnehmen etc.), dann muss die raum- und zeitlose Beziehung, die in der That den Vorgang der Empfindungsbildung bedingt, als Bewegung erscheinen. Aber diese Beschränkung, in welcher der Satz von der Affection durch Bewegung nach den Principien der Vernunftkritik allein gelten dürfte, tritt in der darauf gebauten Naturphilosophie mehr und mehr zurück, so dass dieselbe zwischen einer apriorischen Theorie der (nur in unserem Bewusstsein vorhandenen) Erscheinungen und einer Theorie der (unabhängig von dem Bewusstsein empfindender Wesen existirenden, möglicherweise vor der Existenz von Organismen bereits bestehenden und die Entstehung der Empfindungen bedingenden) Realität, die allen Naturerscheinungen zu Grunde liegt, in einer unklaren Mitte schwebt. Man muss bei der Lectüre der „metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ in gewissem Betracht vergessen und doch in anderem Betracht festhalten, dass wir nach der Consequenz des Systems es nur mit Vorgängen zu thun haben, die bloss innerhalb unseres Bewusstseins stattfinden, also bereits psychisch bedingt sind und nicht der Existenz empfindender und vorstellender Wesen als Bedingung zum Grunde liegen können.

Bewegliche, sofern es, als ein solches, ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, und leitet die Lehrsätze ab, die gradlinige Bewegung einer Materie in Ansehung eines empirischen Raumes sei, zum Unterschied von der entgegengesetzten Bewegung des Raumes, ein bloss mögliches Prädicat (ohne alle Relation auf eine Materie ausser ihr aber, also als absolute Bewegung gedacht, etwas Unmögliches), die Kreisbewegung einer Materie sei, zum Unterschied von der entgegengesetzten Bewegung des Raumes, ein wirkliches Prädicat derselben (die anscheinende entgegengesetzte Bewegung eines relativen Raumes aber blosser Schein), in jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Ansehung eines andern bewegend sei, sei eine entgegengesetzte gleiche Bewegung des letzteren nothwendig; das erste dieser phänomenologischen Gesetze bestimme die Modalität der Bewegung in Ansehung der Phronomie, das zweite bestimme dieselbe in Ansehung der Dynamik, das dritte in Ansehung der Mechanik.

Den Uebergang von den metaphysischen Aufangsgründen der Naturwissenschaft zu der Physik bildet die (der „Metaphysik der Sitten“, welche die Rechts- und Tugendlehre in sich begreift, coordinirte) Metaphysik der Natur, die von den bewegenden Kräften der Materie handelt und von Kant in ein „Elementarsystem“ und „Weltsystem“ eingetheilt wird. Das Manuscript ist unvollendet geblieben. S. darüber ob. S. 258.

§ 27. Wie Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft von dem Gegensatz ausgeht, den er zwischen der empirischen Erkenntniss und der Erkenntniss a priori findet, so bildet das Fundament seiner Kritik der praktischen Vernunft der analoge Gegensatz zwischen dem sinnlichen Trieb und dem Vernunftgesetz. Alle Zwecke, auf welche unser Begehren sich richten kann, gelten Kant als empirische und demgemäss als sinnliche und egoistische Bestimmungsgründe des Willens, die auf das Princip der eigenen Glückseligkeit sich zurückführen lassen; dieses Princip aber sei dem der Sittlichkeit nach dem unmittelbaren Zeugniss unseres sittlichen Bewusstseins gerade entgegengesetzt. Als Bestimmungsgrund des sittlichen Willens behält Kant nach Ausscheidung aller materiellen Bestimmungsgründe nur die Form der möglichen Allgemeinheit des den Willen bestimmenden Gesetzes übrig. Das Princip der Sittlichkeit liegt ihm in der Forderung: „Handle so, dass die Maxime deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Dieses „Grundgesetz der praktischen Vernunft“ trägt die Form eines Gebotes, weil der Mensch nicht ein reines Vernunftwesen, sondern zugleich auch ein sinnliches Wesen ist und die Sinnlichkeit stets der Vernunft widerstrebt; es ist aber nicht ein bedingtes Gebot, wie die Maximen der Klugheit, die nur hypothetisch, nämlich unter der Voraussetzung, dass gewisse Zwecke erreicht werden sollen, gelten, sondern ein unbedingtes und zwar das einzige unbedingte Gebot, der kategorische Imperativ. Das Bewusstsein dieses Grundgesetzes ist ein Factum der Vernunft, aber kein empirisches, es ist das ein-

zige Factum der reinen Vernunft, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend ankündigt. Dieses Gebot fließt aus der Autonomie des Willens, alle materialen, auf Eudämonismus beruhenden Principien aber aus der Heteronomie der Willkür. Aeussere Gesetzmässigkeit ist Legalität, Rechthandeln um des sittlichen Gesetzes willen aber Moralität. An die sittliche Selbstbestimmung knüpft sich unsere sittliche Würde. Der Mensch als Vernunftwesen oder Ding an sich giebt sich selbst als einem Sinneswesen oder einer Erscheinung das Gesetz. Hierin liegt nach Kant, indem er den theoretischen Unterschied von Ding an sich und Erscheinung praktisch als Werthunterschied auffasst, der Ursprung der Pflicht. Diese ist Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. — Der Begriff der Pflicht tritt bei Kant in den Vordergrund, seine Moral ist hauptsächlich Pflichtenlehre.

Auf das moralische Bewusstsein gründen sich drei moralisch nothwendige Ueberzeugungen, welche Kant „Postulate der reinen praktischen Vernunft“ nennt, nämlich die Ueberzeugung von der sittlichen Freiheit, indem nach dem Satze: du kannst, denn du sollst, die Bestimmbarkeit unser selbst als eines Sinneswesens durch uns selbst als ein Vernunftwesen angenommen werden müsse, von der Unsterblichkeit, da unser Wille dem Sittengesetz sich nur ins Unendliche annähern könne, und von dem Dasein Gottes als des Herrschers im Reiche der Vernunft und Natur, der zwischen sittlicher Würdigkeit und Glückseligkeit die vom moralischen Bewusstsein geforderte Harmonie herstelle.

Der Grundgedanke von Kants philosophischer Religionslehre, den er in der Schrift: „die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ entwickelt, liegt in der Reduction der Religion auf das moralische Bewusstsein. Gunstbuhlerei bei Gott durch statutarische Religionshandlungen, die von den sittlichen Geboten verschieden sind, ist Aferdienst: die wahrhaft religiöse Gesinnung ist in der Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote beschlossen. Kant sucht die Grenzen zu bezeichnen zwischen dem, was von der für Offenbarung gehaltenen Religion durch die Vernunft erkannt werden kann, und was nicht, und reducirt die kirchlichen Dogmen durch allegorisirende Umdeutung auf Lehrsätze der philosophischen Moral.

Ausser der zum vorigen Paragraphen angeführten Litteratur und den Stellen bei F. H. Jacobi, Schleiermacher, Schelling, Hegel, Herbar, Bencke, Schopenhauer u. A., worin Kants ethische Lehren geprüft werden, sind hier zu erwähnen aus älterer Zeit: Gebh. Ur. Brästberger, Untersuchungen üb. Kants Krit. der prakt. Vern., Jena 1792. Joh. Christ. Zwanziger, Commentar üb. d. Krit. d. prakt. Vern., Lpz. 1794. Laz. Bendauids Vorles. üb. d. Krit. der prakt. Vern. nebst einer Rede üb. d. Zweck der krit. Philos., Wien 1796. Wegscheider, Vergleichung stoischer und kantischer Ethik,

Hamb. 1797. Garve, Darstell. u. Krit. d. k. s. Sittenlehre in der einleit. Abh. zu seiner Uebersetzg. der arist. Ethik, Bresl. 1798, S. 183—394 etc.

Aus neuerer Zeit mögen folgende Schriften genannt sein: Frdr. Wilh. Förster, d. Entwicklungsgang der kantsch. Eth. bis zur Kr. d. r. V., Berl. 1894. Weber, über d. Verh. v. K.s Erkenntnissth. z. d. Grundprincipien sein. prakt. Philos., Pr. v. Rossleben 1886. A. Fouillée, Note critique sur la primauté de la raison pratique selon K., Rev. philos. 1889, Avril. O. Riedel, d. Bedeut. des Dings an sich in d. kantsch. Eth., Stolp 1888. Herb. Spencer, K.s Eth., a. d. Englisch. v. Vetter, Ztschr. f. Philos., 95, 1889, S. 57—82. Alfr. Hegler, d. Psychologie in K.s Eth., Frb. i. Br. 1891 (H. weist nach, wie Kant zwar die Psychologie in sein. Eth. principiell ausschliesst, aber doch nicht umhin kann, psychologische Begriffe, die freilich sehr wenig genau bestimmt werden, zu gebrauchen). Ueber das Fundament der Ethik bei K. u. Schopenhauer handelt in e. gekrönt. Preisschr. E. M. Frdr. Zaige, Lpz. 1872. A. Dörner, üb. d. Principien der kant. Ethik, Halle 1875 (a. d. Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr.). F. Frederichs, üb. K.s Princip d. Eth., Pr. d. Dorotheenstädt. R. Sch., Brl. 1875. Hermann Cohen, K.s Begründ. der Ethik, Brl. 1877. E. Zeller, üb. d. kantsche Moralprincip u. d. Gegens. formaler u. materialer Moralprincipien a. d. Abh. d. Ak. d. W., Brl. 1880; vgl. J. P. Becker, E. Zellers Angriff auf d. Moralprincip. K.s Philos. Monatsh., 24, 1888, S. 529—540. Otto Lehmann, K.s Principien d. Eth. u. Schopenhauers Beurth. ders., Brl. 1880. J. Gould Schurman, Kantian Ethics and the Ethics of evolution, Lond. 1881. Alfr. Fouillée, Critique de la morale Kantienne, in: Rev. phil., 1881, Bd. II, S. 337—369, 598—625. Ad. Bartsch, d. Grundprincipien d. kantsch. Eth. u. d. Christenth., Pr. d. Gymn. z. Sorau 1884. Noah Porter, K.s Ethics, a critic. exposit., Chicago 1886. R. Giessler, Ethica Spinozae doctrina cum Kantiana comparata I.-D., Halle 1887. K. Vorländer, d. Kantsche Begründ. des Moralprinzips, Pr., Solingen 1889; ders., d. Formalism. d. K.schen Eth. in s. Nothwendigkeit u. Fruchtbarkeit., Diss., Marb. 1893; ders., Ethisch. Rigorism. u. sittl. Schönheit. Mit besonderer Berücksichtigung v. K. u. Schiller, Philos. Monatsh., 30, 1894, S. 225—280, 371—405, 534—577. Normann Wilde, K.s relation to Utilitarianism, Philos. Rev. 1894, S. 289—304. Max Brennekam, E. Beitr. zur Krit. d. Kant. Eth., Diss., Greifsw. 1895. Eug. Kühnemann, d. Eth. des deutsch. Idealism., Ztschr. f. Philos., 106, 1895, S. 161—175. Vgl. J. Rowland, an essay intended to interpret and develop unsolved ethical questions in K.s „Groundwork of the Metaphysics of Ethics“, Lond. 1871. A. Oncken, A. Smith u. I. K., I. Abth., Eth. u. Polit., Lpz. 1877. F. W. D. Krause, d. kant-herbartische Eth. Krit. Studie 1889. Ueber das Verhältniss d. k.schen Ethik z. aristotelisch. vgl. ausser einzelnen der Grdr. I, § 50 citirten Abhdlgn. v. Brückner u. A. insbes. auch Ueberweg, Ueb. d. aristotelische, kantsche u. herbartische Moralprinz., Zeitschr. f. Philos., 24, 1854, S. 71 ff., ferner Trendelenburg, der Widerstreit zwisch. K. u. Arist. in d. Ethik, im III. Bd. der hist. Beitr. z. Philos., Berl. 1867, S. 171 bis 214. R. Beyrich, Vergleichende Darstell. u. Beurth. d. sittl. Principien b. Plato u. K., Diss., Lpz. 1889.

Ueber K.s L. vom Guten u. Bösen handelt A. Mastier, quid de reeti pravique discrimine senserit K., thes. Paris 1882, üb. s. kateg. Imper. G. Schramm, Bamb. 1873. Joh. Volkelt, K.s kat. Imp. und Gegenw., Vortr., Wien 1875, Wilh. Koppelmann, K.s L. v. kateg. I. dargestellt u. beurth., Lpz. 1888, P. Deussen, d. kategor. Imperat., Rede, Kiel 1891, Max Limbourg, K.s kategor. Imperat., Abhandl. aus d. Jahrb. d. Leo-Gesellsch., Wien 1894, üb. s. Pflichtbegr. Alex. v. Oettingen, Festsrede, Dorpat 1864, M. Trautmann, Darstell. u. Beurth. des kantsch. Pflichtbegriffs, Diss., Erlang. 1888, P. Ewh, d. Begriffe Pflicht u. Tugend in d. Sitten. K.s u. Schleiermachers. Diss., Erlang. 1891, üb. seine L. vom Gewissen J. Quantz, de conscientiae ap. K. notionem, Halle 1867, Joh. Liese, Züllichau 1876, Wilh. Wohlrahe, Gotha 1880, üb. s. Ans. v. d. Frhdt. d. menschl. Willens Otto Kohl, I.-D., Lpz. 1868, Wilh. Bolin (ak. Afh.), Helsingfors 1868, Sam. Brandt, Leipz. I.-D., Bonn 1872, Melzer, d. L. v. Autonomie d. Vern. in d. Systemen K.s u. Günthers, Neisse 1879, mit etwas verändert. Titel, 1882, Fritz Max Matthiolius, üb. Gesetz u. Freih., e. Beitr. zur Erläuter. der kantsch. Freiheitsl., I.-D., Berl. 1880, F. Frederichs, d. Freiheitsbegr. K.s u. Fichtes in Festschr. des Lehrercoll. z. 50j. Jubil. d. Dorotheenst. Realg., Berl. 1886, Karl Gerhard, K.s L. v. d. Freiheit, in: Philos. Monatsh. 1886, S. 1—59, auch besond. (ver. mehrt) erschienen, G. Knauer, Weiteres zur kant. Lös. des Problems d. Freiheit, in: Ph. Monatsh. 1866, S. 482—500, Joh. Schanz, d. Freiheitsprobl. b. K. u. Schopenhauer, Diss., Leipz. 1889, K. G. Sievel, d. L. v. d. Freih. b. K. u. Schopenhauer, Diss., Erlang. 1889, P. Salitz, I. K.s L. v. d. Freiheit, Diss., Jena 1894, Jul. Duboc, K. u. d. Eudämonism., in: Ztschr. f. Völkerpsych. u. Sprachwissenschaft., Bd. 14, S. 261 bis 280, s. auch S. 280—289 u. 473—476. Wilh. Elsmann, üb. d. Begr. des höchst.

Gutes b. K. u. Schleiermacher, I.-D., Halle 1887. Ueb. K.s Ideen vom höchst. Gut Em. Arnoldt in d. Altpreuss. Monatsschr., Bd. XI, 1874, S. 193—218, auch separ., Königsbg.

Carl Viet. Fricker, zu K.s Rechtsphilos., Univ.-Pr., Lpz. 1885. Gottfr. Krause, K.s L. vom Staat, in: Nord u. Süd, 1890, Bd. 92, S. 77—88. Schoeler, Ueb. K.s philos. Entwurf „Zum ewigen Frieden“, Pr., Münster 1892. Frz. Rühl, K. üb. d. ewigen Frieden, Rede, Altp. Monatsschr. 1892, S. 213—227. G. Sodeur, Vergleichende Untersuch. der Staatsidee K.s u. Hegels, Diss., Erlang. 1894. O. Plantiko, Rousseaus, Herders u. K.s Theorie vom Zukunftsideal der Menschheitsgesch., Diss., Greifsw. 1895. M. Aiguiléra, L'idée du droit en Allemagne depuis Kant jusqu'à nos jours, Par. 1893. Herm. Seeger, d. Strafrechtstheorien K.s u. s. Nachfolger im Verh. z. d. allgem. Grundsätzen d. kritisch. Philos., Festschr., Tüb. 1892. J. Jaurès, De primis socialismi germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel, Thes., Par. 1892.

Ueber K.s Religionsphil. überhpt. handeln Ch. A. Thilo in: Zeitschr. f. exacte Phil., Bd. V, Leipz. 1865, S. 276—312; 353—397, Otto, Verh. d. philos. Religionslehre K.s z. d. Lehren d. Krit. d. r. Vernft., Progr., Nordhans. 1870, Wilh. Bender, üb. K.s Religionsbegr. in Fichtes Ztschr. f. Phil. Bd. 61, 1872, S. 39—69, 157—191, Carl Düweli, K.s Religionsphil. in ihr. Verhltm. z. christl. Erlösungslehre, Progr., Fürstenwalde 1872, Jul. Kaftan, d. religionsphilos. Anschauung. K.s in ihr. Bedeut. f. d. Apologetik, Basel 1874, G. Ch. Bernh. Pünjer, d. Religionen. K.s im Zusammenhange seines Systems, Jena 1874, J. Hildebrand, d. Grundlinien d. Vernunftrel. K.s, Cleve 1875, Phil. Bridel, la philosophie de la religion de K., 1876. S. auch D. Nolen, la critique de K. et la religion, in: Rev. phil. 1880, Bd. 9, S. 648—668. E. W. Mayer, d. Verh. d. kant. Religionsph. zum Ganzen des kant. Systems, I.-D., Halle 1879. Gotth. Bauernfeind, Wie verhält sich in K.s Religionsl. d. theoret. Element zum prakt.? Rost. 1875. Carl v. Flothow, Aus K.s krit. Religionslehren, Diss., Königsb. 1894. Chr. Schrempf, d. christl. Weltanschauung u. K.s sittl. Glaube, Götting. 1891. G. Lorenz, Ueb. d. Aufstell. v. Postulaten als philos. Methode b. K., Ph. Monatsbl., 29, 1893, S. 412—433. Schrottzky, zu K.s Schr. „d. Relig. innerh.“ etc., Philos. Jahrb. 7, 1894. Ernst Katzer, d. moral. Gottesbew. nach K. u. Herbart, I.-D., Lpz. 1877. J. Gottschick, K.s Beweis f. d. Dasein Gottes, G.-Pr., Torgau 1878. H. Stehr, üb. Imm. K., e. Untersuch. des I. Sücks aus I. K.s Relig. innerh. d. bl. V., Hann. 1883. Hur. Romundt, d. Herstell. der L. Jesu durch K.s Reform d. Ph., Bonn 1883. G. v. Fellenberg, üb. d. Verh. v. Offenbar. u. Vernunftrelig. b. K. u. Lessing, Erlang. 1884. Ueber K.s L. vom radicalen Bösen handeln L. Paul, Halle 1865 u. Paul Schultheis, Jen. I.-D., Lpz. 1873. Ueb. K.s L. vom Sohne Gottes als vorgestelltes Menschheitsideal handelt Paul in: Jahrb. f. deutsche Theol., Bd. 11, 1866, S. 624—639, üb. K.s L. vom ideal. Christus Paul, Kiel 1869; vgl. Karl Kalich, Cantii, Schellingii, Fichtii de filio divino sententiam expos. nec. non diducavit, Lips. 1870. Katzer, K.s L. v. d. Kirche, in: Jahrb. f. prot. Theol., 1886, S. 29—85; ders., K.s L. v. d. Kirche, ebd., 15, 1889, S. 134—160, 195—225, 396—429, 553—577; 16, 1890, S. 1—37. F. Mathies, Wie verhält s. K.s „Religion innerh.“ etc.“ z. d. luther. Kirchenlehre? Neust. a. d. O. 1888. G. Frank, K. u. d. Dogmatik, Ztschr. f. wissenschaftl. Theol., 22, 1889, S. 257—280. Koppelman, I. K. u. d. Grundlagen der christl. Relig., Gütersloh 1891. Emil Arnoldt, Einige Notizen zur Beurtheil. v. K.s Verhältniss zu Lessing, in: Krit. Excursus im Gebiete der Kant-Forschung, Königsb. 1894, S. 193—268. S. auch die Abschnitte in den ob. S. 2 genannten Werken von Pünjer u. Pfeiderer.

Ueber K.s Erziehungslehre handeln: Strümpell, d. Pädagogik d. Philosophen Kant, Fichte, Herbart, Braunschw. 1843, s. ders., d. Pädagog. K.s u. Fichtes, Pädagog. Abhandl., H. 2, Lpz. 1894. Arth. Richter, K.s Ansichten üb. Erziehungslehre, G.-Pr., Halberst. 1865, W. Hollenbach, Darstell. u. Beurtheil. d. Pädag. K.s, Jena 1881. A. Burger, Ueb. d. Gliederung d. Pädag. K.s, Jena 1891. O. Böhmel, d. principielle Gegensatz in d. pädagog. Anschauungen K.s u. Herbarts, Pr., Marb. 1892. Geo. Dumesnil, De tractatu Kantii paedagogico, Thes., Par. 1892. Ernst Temming, Beitrag zur Darstell. u. Krit. d. moralisch. Bildungslehre K.s, Braunschw. 1892. Carl Felsch, d. Verh. d. transcendental. Freih. b. K. zur Möglichk. moralischer Erzieh., Pädag. Biblioth., Bd. 17, Hannov. 1894. Paul Duproix, K. et Fichte et le problème d'éducation, Genève 1895. S. auch den Aufs. v. Prosch ob. S. 258.

Nachdem sich Kant in den sechziger Jahren von der wolffschen Verstandesmoral der englischen und rousseauschen Gefühlsmoral zugewandt hatte, kam es ihm doch bald darauf an, feste Grundsätze für das Gute zu gewinnen, wie er

selbst sich gewöhnte, nach Maximen zu handeln, so dass „sein ganzes Leben eine Kette von Maximen“ geworden war. So wurde er bald von der Gefühlsmoral wiederum weniger befriedigt, indem er danach strebte, die sittliche Verbindlichkeit ohne Rücksicht auf vorübergehende Neigungen und wechselnd zu erstrebende Gegenstände fest zu gründen, wie er auf dem theoretischen Gebiete Allgemeingültiges und Nothwendiges aus der Vernunft festgestellt hatte. Zwar machte er noch in den siebziger Jahren einen Versuch, allgemeingültige sittliche Gesetze auf eudämonistischer Grundlage zu erhalten (Reicke, Lose Blätter, I, 9–16, s. die Schrift von Frd. Wilh. Förster); aber da ihm auch dieser nicht genügte, schritt er dazu, aus der Vernunft selbst unmittelbar die moralische Verpflichtung herzuleiten und so für den Menschen die Freiheit zu gewinnen. — Dass Kant dem praktischen und religiösen Gebiete grössere Wichtigkeit zuschrieb als dem rein theoretischen, geht aus vielen seiner Aeusserungen hervor; welche Stellung er dem Glauben gegenüber dem Wissen zuerkannte, sieht man aus dem Anspruch: er habe das Wissen (des Uebersinnlichen) aufheben müssen, um dem Glauben Platz zu machen, s. ob. S. 299.

Seinem Hauptwerk über die praktische Philosophie hat Kant nicht den Titel gegeben: Kritik der reinen praktischen Vernunft, sondern: Kritik der praktischen Vernunft, weil es sich um eine Kritik des ganzen praktischen Vermögens in der Absicht handle, den Nachweis zu führen, dass es reine praktische Vernunft gebe. Gebe es solche, so bedürfe dieselbe nicht gleich der reinen speculativen Vernunft einer Kritik, die einer Ueberschreitung ihrer Grenzen entgegenrete; denn sie beweise ihre und ihrer Begriffe Realität durch die That.

Die Grundbegriffe der Kritik der praktischen Vernunft hat Kant am ausführlichsten in der (dem Hauptwerk vorausgeschickten) „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ erörtert.

Kant definiert Maxime als das subjective Princip des Wollens; das objective Princip dagegen, das in der Vernunft selbst begründet ist, nennt er das praktische Gesetz. Es würde allen vernünftigen Wesen auch subjectiv zum praktischen Princip dienen, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehungsvermögen hätte (Grundl. z. M. d. S., I. Abschnitt, Note; Kr. d. pr. Vern. § 1). Er argumentirt: alle praktischen Principien, die ein Object (Materie) des Begehungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben (Kr. d. pr. Vern. § 2). Alle materialen praktischen Principien sind als solche insgesamt von einer und derselben Art und gehören unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit; unter der Glückseligkeit versteht Kant „das Bewusstsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet“. Das Princip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkür zu machen, ist ihm das Princip der Selbstliebe (ebend. § 3). Da nun Kant allem Empirischen die Nothwendigkeit abspricht, welche zur Gesetzmässigkeit erforderlich ist, alle Materie des Begehrens aber, d. h. jeder Gegenstand des Willens als Bestimmungsgrund desselben einen empirischen Charakter trägt, so folgt, dass, wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, es sich dieselben nur als solche Principien denken kann, die nicht der Materie, sondern nur der Form nach, wodurch sie sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten (ebend. § 4). Der Wille, der durch die blosse gesetzgebende Form bestimmt wird, ist unabhängig von dem Naturgesetz der sinnlichen Erscheinungen, also frei (ebend. § 5), wie auch umgekehrt ein freier Wille nur durch die blosse Form oder die Tauglichkeit einer Maxime zum allgemeinen Gesetz

bestimmt werden kann (ebend. § 6). Nun sind wir uns bewusst, dass unser Wille einem Gesetze unterliegt, welches schlechthin gilt; derselbe muss also durch die blossе Form bestimmbar, folglich frei sein. Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und giebt dem Menschen ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen (ebend. § 7). Dieses Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft oder den kategorischen Imperativ bringt Kant in der Grundlegung zur Metaph. der Sitten auf eine dreifache Formel: 1) Handle nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, dass sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen, oder: so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte. 2) Den Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. h. eines praktischen Gesetzes, kann nur etwas abgeben, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Werth hat, Zweck an sich selbst ist, das ist bei dem Menschen oder überhaupt jedem vernünftigen Wesen der Fall. Hiernach wird eine materiale Bestimmung aufgenommen, und die Formel lautet dann: Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst. Aus der Verbindung der beiden ersten ergibt sich weiter als Princip des Handelns: 3) Handle nach der Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als allgemein gesetzgebenden Willens. In der Kritik der praktischen Vernunft beschränkt er sich auf die eine Formel (§ 7): Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Wenn die Maxime, unter die eine Handlung fallen würde, zum allgemeinen Gesetze erhoben, sich durch einen inneren Widerspruch schlechthin aufheben würde, so ist die Unterlassung jener Handlung eine „vollkommene Pflicht“; wenn wir wenigstens nicht wollen können, dass sie allgemeines Gesetz sei, weil dann der Vortheil, den wir dadurch für uns erzielen wollten, in Nachtheil umschlagen würde, so ist die Unterlassung eine „unvollkommene Pflicht“. Die Selbstbestimmung nach dem kategorischen Imperativ nennt Kant „Autonomie des Willens“, indem der Wille nicht dem Gesetz nur unterworfen, sondern selbst gesetzgebend ist; alle Begründung des praktischen Gesetzes aber auf irgend welche „Materie des Willens“, d. h. auf irgend welche zu erstrebenden Zwecke, insbesondere auf den Zweck der (eigenen oder auch allgemeinen) Glückseligkeit gilt ihm als „Heteronomie der Willkür.“*)

*) Es ist leicht ersichtlich, dass Kant bei dieser Bekämpfung des „Endämonismus“ den Begriff desselben erst durch Beschränkung auf die Befriedigung sinnlicher und egoistischer Absichten ins Niedrige herabzieht und ihn dann durch Messung an dem reineren moralischen Bewusstsein ungenügend und verwerflich findet. Wenn bereits feststeht, was das Pflichtmässige ist, so soll dasselbe aus eben den Gründen vollbracht werden, aus welchen es dieses ist, und nicht aus irgendwelchen „eudämonistischen“ Nebenzwecken. Dieser wahre Satz ist sehr wohl von dem falschen zu unterscheiden, dass das Pflichtmässige selbst nicht auf Zwecken beruhe; nur jene Nebenzwecke begründen wirkliche Heteronomie. Kant hat sich um die Reinigung und Schärfung des unmittelbaren moralischen Bewusstseins und insbesondere um die Hebung des Strebens nach sittlicher Selbständigkeit ein sehr wesentliches Verdienst erworben; aber er irrt, indem er die Stufe der ersten Befreiung von Nebenzwecken durch Achtung vor dem Gesetz mit dem Wesen der Sittlichkeit gleichsetzt. Er ist mit seiner Erhebung der Achtung vor dem Rechte der Menschen als einer unbedingten Pflicht über „das süsse Gefühl des Wohlthuns“, mit einer Abweisung gesetzloser Willkür im guten Recht gegenüber einer Deutung des Begriffs des eigenen Wohls und des Gemeinwohls, die dem sinnlichen Behagen, der einseitig gedeuteten öffentlichen Wohlfahrt, der Aufrechterhaltung äusserer Ruhe und Ordnung gerade die edelsten und höchsten Interessen des freien Geistes zum Opfer bringen zu dürfen vermeinte. Aber seine Polemik trifft nicht die wahrhafte, tiefere Fassung des Eudämonismus, wie

Eine Handlung aus Pflicht, also eine moralische — nicht eine nur pflichtgemässe oder legale —, muss den Einfluss der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz ausschliessen, so dass für den Willen nichts Bestimmendes übrig bleibt, als objectiv das Gesetz und subjectiv reine Achtung für dieses praktische Gesetz, mithin die *Maxime*, einem solchen Gesetze selbst mit Abbruch aller Neigungen Folge zu leisten. Achtung ist zwar ein Gefühl, aber durch einen Vernunftbegriff geweckt, und unterscheidet sich daher specifisch von allen Gefühlen, die auf Neigung oder Furcht beruhen. Sie ist das Bewusstsein der Unterordnung meines Willens unter ein Gesetz ohne Vermittelung anderer Einflüsse. Wird der

namentlich Aristoteles dieselbe begründet hat, der die wesentliche Beziehung der Lust auf die Thätigkeit anerkennt und auf die Stufenordnung der Functionen die Ethik basirt. Insbesondere übersieht Kant in seiner Polemik, dass auch aus dem eudämonistischen Princip für das Zusammenleben der Menschen die Nothwendigkeit allgemeiner Gesetze und ihrer Heilighaltung folgt. Der Mittelbegriff, durch den Kant die Herabsetzung auch der edelsten geistigen Zwecke zu Objecten der egoistischen Begierde und demgemäss ihren Ausschluss aus dem Moralprincip begründet, ist der ihres empirischen Charakters. Als empirische Zwecke sollen sie der Nothwendigkeit entbehren, der Welt der sinnlichen Erscheinungen, der blossen Natur und nicht der Freiheit angehören, von dem Princip der eigenen sinnlichen Glückseligkeit allein abhängen; alles Edlere und Höhere soll jenseits des empirisch Gegebenen liegen. In der That aber fällt in die (äussere und innere) Erfahrung das Edle ebensowohl wie das Unedle, Liebe ebensowohl wie Selbstsucht; der Gegensatz des Werthes ist specifisch verschieden von dem Gegensatz zwischen dem Erfahrbaren und Unerfahrbaren. Kants Negation des Ursprungs des moralischen Gesetzes aus den realen Zwecken entspricht aufs Genaueste seiner Negation des Ursprungs der Apodikticität aus den empirischen Erkenntnissen, die sich in der Kritik der reinen Vernunft an seine Umdeutung des Begriffs der Erkenntniss a priori knüpft. Es fliesst daraus ein zweifacher Nachtheil: 1) das Höhere tritt hiernach gegen das Niedere in einen schroffen, vermittlungslosen Gegensatz, und der Gedanke der Stufenordnung wird beseitigt; 2) das Höhere wird exclusiv formalistisch gefasst, nicht aus der dem Inhalt selbst innewohnenden Ordnung verstanden, sondern als eine auf unbegreifliche Weise von dem Ich zeitlos erzeugte und in den an sich formlosen Stoff hineingetragene Form gedacht. Es wird von Kant in der Sittenlehre die Werthordnung der Zwecke mit der logischen Form möglicher Allgemeinheit verwechselt und nur durch die Rücksicht auf die Vernunftwesen als Selbstzwecke nebenbei eine wirkliche moralische Norm gewonnen. Die sittliche Aufgabe der Individualisirung des Handelns aber wird verkannt und der leeren Form möglicher Allgemeinheit zum Opfer gebracht. Kant hat die Form logischer Abstraction, welche die Möglichkeit der juristischen und militärischen Ordnung bedingt, fälschlich für eine ursprüngliche Form der Moralität angesehen. Es ist wahr, dass kein einzelner einfacher Zweck, für sich allein betrachtet, etwas Moralisches noch auch Unmoralisches ist, dass die Moralität nicht ein sporadisches Wohlthun, sondern die pflichtmässige Treue gegen ein sittliches Gesetz erheischt und auf der Conformität des Willens mit einem in der Anerkennung einer allgemeingültigen Ordnung begründeten Urtheil über den Willen beruht, ebenso, wie es wahr ist, dass keine einzelne einfache Erfahrung, für sich allein betrachtet, Apodikticität involvirt, sondern alle Apodikticität auf der Einordnung in einen durch Principien bedingten Zusammenhang der Erkenntniss beruht. Aber es ist nicht wahr, dass die Ordnung im Erkennen und Handeln zu einer an sich ordnungslosen „Materie“ durch die Vernunft des Subjectes allein hinzugehau werden müsste; sie beruht auf der Aufnahme der objectiv vorhandenen Ordnung in unser Erkennen und Handeln. Die logischen Normen fliessen her aus der Beziehung unseres Wahrnehmens und Denkens auf die räumlich-zeitliche und causale Ordnung der natürlichen und geistigen Erkenntnisobjecte, und die moralischen Normen aus der Beziehung unseres Wollens und Handelns auf die in den natürlichen und geistigen Zwecken liegende Werthordnung; wie sich die Apodikticität im Erkennen zu der realen Nothwendigkeit in den zu erkennenden natürlichen und geistigen Vorgängen verhält, so verhält sich die sittliche Ordnung zu der realen Werthordnung der natürlichen und geistigen Functionen.

Wille ausser durch die Achtung vor dem Gesetz noch anderswoher bestimmt, vielleicht durch Wohlgefallen an der Handlung, durch die süsse Freude des Wohlthuns, so kann die Handlung zwar pflichtmässig ausfallen, aber sie geschieht nicht aus Pflicht. Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein, aber das ist nicht Erfüllung der Pflicht. Die Neigungen des Wirkenden sind dann sogar lästig, wenn sie der Ueberlegung, was Pflicht sei, vorhergehen, und müssen deshalb überwunden werden. Hier zeigt sich der Rigorismus der kantischen Ethik, den Schiller bekämpfte. Das Höchste, was nach Kant erreicht werden kann, ist, dass sich die Achtung vor dem allgemeinen Gesetz allmählich verwandelt in Freude an der Unterwerfung. Allgemein durchgeführt, würde dies Heiligkeit sein, die aber ein sterbliches Geschöpf niemals erreicht.

Der kategorische Imperativ dient Kant in der Kritik der praktischen Vernunft als Princip der Deduction des Vermögens der Freiheit, indem er in dem moralischen Gesetz ein Gesetz der Causalität durch Freiheit und demgemäss der Möglichkeit einer „übersinnlichen Natur“ erkennt. Hierdurch soll der speculativen Vernunft in Ansehung ihrer Einsicht nichts zuwachsen, aber doch in Ansehung der Sicherung ihres (in den kosmologischen Antinomien) als möglich angenommenen Begriffs der Freiheit, welchem hier objective, obgleich nur praktische, Realität verschafft wird. Der Begriff der Ursache wird hier nur in praktischer Absicht gebraucht, indem der Bestimmungsgrund des Willens in die intelligible Ordnung der Dinge verlegt wird, aber ohne dass der Begriff, den sich die Vernunft von ihrer eigenen Causalität als Noumenon macht, theoretisch zum Behuf der Erkenntnisse ihrer übersinnlichen Existenz bestimmt werden könnte. Die Causalität als Freiheit kommt dem Menschen zu, sofern er ein Wesen an sich (ein Noumenon) ist, die Causalität als Naturmechanismus kommt ihm zu, sofern er dem Reiche der Erscheinungen (Phänomene) angehört. Die objective Realität, welche dem Begriff der Causalität im Felde des Uebersinnlichen in praktischer Absicht zukommt, giebt auch allen übrigen Kategorien die gleiche praktisch anwendbare Realität, sofern sie mit dem Bestimmungsgrunde des reinen Willens, dem moralischen Gesetz, in nothwendiger Verbindung stehen, so dass Kant in der Kritik der praktischen Vernunft in praktischer Absicht wiedergewinnt, was er in der Kritik der reinen speculativen Vernunft in theoretischem Betracht aufgegeben hatte. Der reinen praktischen Vernunft wird von Kant das Primat vor der speculativen, d. h. eine Ueberordnung ihres Interesses über das der speculativen, in dem Sinne zugeschrieben, dass die speculative Vernunft nicht berechtigt sei, ihrem eigenen abgesonderten Interesse hartnäckig zu folgen, sondern Sätze der praktischen Vernunft, die für sie überschweblich seien, obschon sie ihr nicht widersprechen, mit ihren Begriffen als einen fremden, auf sie übertragenen Besitz zu vereinigen suchen müsse (Kr. d. pr. Vern. bei Ros. u. Sch. VIII, S. 258 ff.)*.

Als unabhängig und frei von dem Mechanismus der ganzen Natur hat der Mensch Persönlichkeit und gehört dem Reiche der Selbstzwecke oder der Noumena an. Indem aber diese Freiheit das Vermögen eines Wesens ist, welches eigenthümlichen, von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen unterworfen ist, mit anderen Worten, indem die Person als zur Sinnenwelt gehörig ihrer eigenen Persönlichkeit, sofern sie zugleich zur intelligibeln Welt gehört, unterworfen ist, so liegt hierin der Ursprung der moralischen Pflicht. Kant preist die Pflicht als erhabenen, grossen Namen, der nichts Beliebtbes, was Einschmeichelung

*) Ueber ein schwankendes Mithineinspielen der theoretischen Gültigkeit in die praktische kommt Kant hierbei nicht hinaus.

bei sich führe, in sich fasse, sondern Unterwerfung verlange, doch auch nichts drohe, was natürliche Abneigung im Gemüthe erzeuge und schrecke, um den Willen zu bewegen, sondern bloss ein Gesetz aufstelle, welches von selbst im Gemüthe Eingang finde und sich selbst wider Willen Verehrung, wengleich nicht immer Befolgung erwerbe, vor dem alle Neigungen verstümmen, wenn sie gleich im Gehehnen ihm entgegenwirken (Kr. d. pr. V., bei Ros. u. Sch. VIII, S. 214). In gleichem Sinne sagt er: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“ (ebd., Beschluss, VIII, S. 312). Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muss ihm heilig sein.

Der moralische Grundsatz ist ein Gesetz, die Freiheit aber ist ein Postulat der reinen praktischen Vernunft. Postulate sind nicht theoretische Dogmen, sondern Voraussetzungen in nothwendig praktischer Rücksicht, welche die speculative Erkenntniss nicht erweitern, aber den Ideen der speculativen Vernunft im Allgemeinen vermittelt ihrer Beziehung aufs Praktische objective Realität geben und sie zu Begriffen berechtigen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmassen könnte; mit anderen Worten: theoretische, aber als solche nicht erweisliche Sätze, sofern dieselben einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängen. Ausser der Freiheit giebt es noch zwei andere Postulate der reinen praktischen Vernunft, nämlich die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und das Dasein Gottes.

Das Postulat der Unsterblichkeit fliesst aus der praktisch nothwendigen Bedingung der Angemessenheit der Dauer zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes. Das moralische Gesetz fordert Heiligkeit, d. h. völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz. Alle moralische Vollkommenheit aber, zu welcher der Mensch als ein vernünftiges Wesen, das auch der Sinnenwelt angehört, gelangen kann, ist immer nur Tugend, d. h. gesetzmässige Gesinnung aus Achtung vor dem Gesetz, ohne dass jemals das Bewusstsein eines continuirlichen Hanges zur Uebertretung oder wenigstens Unlauterkeit, d. h. Beimischung unechter, nicht moralischer Beweggründe zur Befolgung des Gesetzes völlig fehlen könnte. Aus diesem Widerstreit zwischen der moralischen Anforderung an den Menschen und dem moralischen Vermögen des Menschen folgt das Postulat der Unsterblichkeit der Seele; denn der Widerstreit kann nur durch einen ins Unendliche gehenden Progressus der Annäherung an jene völlige Angemessenheit der Gesinnung aufgehoben werden. — In der Methodenlehre der Krit. d. rein. Vern. wird das Postulat der Unsterblichkeit in Verbindung mit der Glückseligkeit gebracht. Die Sinnenwelt bietet uns die nothwendige Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit nicht, demnach müssen wir sie in einer zukünftigen Welt erwarten. S. oben S. 300.

Das Postulat des Daseins Gottes folgt aus dem Verhältniss der Sittlichkeit zur Glückseligkeit. Zu der ersteren gehört die letztere. Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, gar nicht zusammen bestehen. Das moralische Gesetz gebietet, als ein Gesetz der Freiheit, durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Uebereinstimmung derselben zu unserm Begehrungsvermögen als Triebfedern ganz unabhängig sein sollen; also ist in ihm nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und einer ihr proportionirten Glückseligkeit. Zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit be-

steht nicht eine analytische, sondern nur eine synthetische Verknüpfung. Die Ergreifung der richtigen Mittel zur Sicherung der möglichst grossen Annehmlichkeit des Daseins ist Klugheit, aber nicht (wie die Epikureer meinen) Sittlichkeit. Andererseits ist das Bewusstsein der Sittlichkeit nicht (wie die Stoiker wollen) zur Glückseligkeit zureichend; denn die Glückseligkeit als der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es in dem Ganzen seiner Existenz nach Wunsch und Willen geht, beruht auf der Uebereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke und zu dem wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens, das handelnde vernünftige Wesen in der Welt ist aber als ein abhängiges Wesen nicht durch seinen Willen Ursache dieser Natur und kann sie nicht aus eigenen Kräften zu jener Uebereinstimmung führen. Gleichwohl wird in der praktischen Aufgabe der Vernunft ein solcher Zusammenhang als notwendig postuliert: wir sollen jene Uebereinstimmung zwischen der Tugend, die das oberste Gut (supremum bonum) ist, und der Glückseligkeit, in welcher Uebereinstimmung erst das vollendete Gut (das summum bonum consummatum oder das bonum perfectissimum) liegt, zu befördern suchen. Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur, welche vermöge einer der moralischen Gesinnung gemässen Causalität, demnach durch Verstand und Willen, den Grund dieses Zusammenhangs, nämlich der genauen Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte, d. h. das Dasein Gottes, postuliert. Die Annahme des Daseins Gottes als einer obersten Intelligenz ist in Ansehung der theoretischen Vernunft allein eine blosse Hypothese, in Beziehung auf die reine praktische Vernunft aber Glaube und zwar, weil bloss reine Vernunft ihre Quelle ist, reiner Vernunftglaube.*) Wäre ein Beweis dafür geliefert, so würden Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen, wir würden dann das Gesetz erfüllen aus Furcht und Hoffnung, aber nicht aus Pflicht und so nicht sittlich handeln. So ist „die unerforschliche Weisheit, durch die wir existiren, nicht minder verehrungswürdig in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu Theil werden liess“. Erst nachdem die Theologie da ist, kann Religion entstehen, in welcher der Vernunftglaube das innere Leben des Menschen beeinflusst. Gibt es keine Physikotheologie, sondern nur Moraltheologie, so muss auch die Religion in engster Verbindung mit der Moral stehen, fällt aber nicht mit ihr zusammen. Sie lehrt uns das Sittengesetz auch als Gebot Gottes aufzufassen. In der Tugendlehre gründet Kant den Gottesglauben auf das Gewissen

*) Das Postulat der Freiheit vindicirt dem Ich als Ding an sich einen Einfluss auf die Erscheinungswelt, der nur ein causalser sein kann. Kann aber das Ich als Nomenon Wirkungen üben, so ist nicht abzusehen, warum es nicht auch Wirkungen erfahren könne und zwar sowohl von anderen Nomenis, als auch von Erscheinungen aus. Das Bewusstsein sittlicher Verantwortlichkeit setzt zwar Freiheit im Sinne der Herrschaft des Innern über das Aeusserere, insbesondere der Bestimmbarkeit durch das Bewusstsein um Werthverhältnisse, aber nicht im Sinne der Causalitätslosigkeit voraus. Das Postulat der Unsterblichkeit setzt voraus, dass auch auf die Nomena, die doch räum-, zeit-, causalitäts- und substanzlos existiren sollen, der Begriff der individuellen Einheit anwendbar sei, und doch sind nach der Kritik der r. Vern. die Kategorien der Einheit, Vielheit und Allheit ebensowohl, wie die übrigen Denkformen und wie die Anschauungsformen nur Formen der Phänomene. Dass der Glaube nur in praktischer Absicht gelten soll, würde den Widerspruch erst dann beseitigen, wenn damit Ernst gemacht und nur das moralische Verhalten selbst, nicht eine darüber hinausgehende Ueberzeugung gefordert würde. In praktischem Betracht lässt sich der Argumentation Kants der Grundsatz entgegenhalten: ultra posse nemo obligatur. Das dem betreffenden Wesen schlechthin Unmögliche kann nicht mit Recht von demselben gefordert werden. Die Argumentation für das Postulat des Daseins Gottes ist durch den Rigorismus in Kants Fassung des Moralgesetzes bedingt.

als das Bewusstsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen; der Mensch muss sich in zweifacher Persönlichkeit denken, als Angeklagten und als Richter. Der Ankläger muss einen Anderen, als sich selbst, ein über Alles Macht habendes moralisches Wesen, d. h. Gott, als Richter denken, „dieser Andere mag nun eine wirkliche oder eine bloss idealische Person sein, welche die Vernunft sich selbst schafft“.

Die „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ enthält die Exposition des Vernunftglaubens in seinem Verhältniss zum Kirchenglauben, wobei Kant zu ausschliesslich die moralische Seite mit Hintansetzung des ästhetischen und des intellectuellen Bedürfnisses anerkennt, die moralischen Beziehungen aber kräftig und rein hervorhebt, obschon nicht ohne Ueberspannung des Gegensatzes zwischen Natur und Freiheit, Neigung und Pflicht. Diese Schrift hat vier Abschnitte: 1) von der Einwohnung des bösen Principis neben dem guten oder über das radicale Böse in der menschlichen Natur, 2) von dem Kampf des guten Principis mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen, 3) der Sieg des guten Principis über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden, 4) vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Principis oder von Religion und Pfaffenthum. 1) In der menschlichen Natur findet Kant einen Hang zur Umkehrung der sittlichen Ordnung der Triebfedern des Handelns, indem der Mensch das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in seine Maximen aufnehme, aber geneigt sei, die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes zu machen. Dieser Hang sei, weil er am Ende doch in einer freien Willkür gesucht werden müsse, moralisch böse, und dieses Böse sei radical, weil es den Grund aller Maximen verderbe. Mit dieser Auffassung des Grundes der Immoralität im Individuum mag Kants geschichtsphilosophische Erklärung derselben aus dem Widerstreit zwischen Natur und Cultur verglichen werden, die er 1786 in der Abhandlung über den muthmaasslichen Anfang der Menschengehichte aufstellt, in den Werken hrsg. von Rosenkranz und Schubert VII, 1, S. 363—383, wo er S. 374 f. für den Widerstreit zwischen der Bestrebung der Menschheit zu ihrer sittlichen Bestimmung und der unveränderten Befolgung der für den rohen und thierischen Zustand in ihre Natur gelegten Gesetze insbesondere auch die Discrepanz zwischen dem Zeitpunkt der physischen Reife und der im bürgerlichen Zustand möglichen Selbständigkeit als Beispiel anführt, welcher Zwischenraum im rohen Naturzustande nicht bestehe, jetzt aber gewöhnlich mit Lastern und ihrer Folge, dem mannigfachen menschlichen Elend, besetzt werde. An sich seien die natürlichen Anlagen und Triebe gut, aber da sie auf den blossen Naturzustand gestellt waren, leiden sie durch die fortgehende Cultur Abbruch und thun dieser Abbruch, bis vollkommene Kunst wieder Natur wird, worin das Ideal der Cultur liegt. 2) Das gute Princip ist die Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit, die allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Rathschlusses und zum Zwecke der menschlichen Schöpfung machen kann, und von der, als oberster Bedingung, die Glückseligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchsten Wesens ist. Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch ist bildlich als Gottes Sohn vorzustellen; auf ihn deutet Kant die Prädicate, welche in biblischen Schriften und in der kirchlichen Lehre Christo gegeben werden. An diesen glauben heisst, den Gott wohlgefälligen Menschen in sich verwirklichen wollen. Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes kann nun der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig und dadurch auch selig zu werden, d. h. des göttlichen Wohlgefallens ist derjenige nicht un-

würdig, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewusst ist, dass er glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden, wie sie (in dem Evangelium von Christo) zum Probirstein jener Idee gemacht werden, dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben. Das Urbild ist immer nur in der Vernunft zu suchen; kein Beispiel in der äusseren Erfahrung ist ihm adäquat, da diese das Innere der Gesinnung nicht aufdeckt, indem sogar die innere Erfahrung uns die Tiefen des eigenen Herzens nicht vollständig durchschauen lässt; doch kann das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen, wenn äussere Erfahrung, soweit man es von ihr verlangen kann, dieselbe liefert, uns zur Nachahmung vorgestellt werden. 3) Ein ethisches Gemeinwesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine Kirche. Die unsichtbare Kirche ist die blosse Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient. Die sichtbare Kirche ist die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt. Die Constitution einer jeden Kirche geht allemal von irgend einem historischen (Offenbarungs-) oder statutarischen (Geschichts-) Glauben aus, der göttlichen Ursprung beansprucht. Die Schwäche der menschlichen Natur ist schuld, dass auf den reinen Religionsglauben allein keine Gemeinschaft gegründet werden kann. Daraus sind die vielen sichtbaren Kirchen und der Unterschied zwischen Orthodoxen und Ketzern zu erklären, und die Kirchengeschichte weist den Kampf auf zwischen historischem und Vernunftglauben. Der allmähliche Uebergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religions- oder Vernunftglaubens ist die Annäherung des Reiches Gottes. 4) In dem Prävaliren des statutarischen Elements liegt der Afterdienst und das Pfaffenenthum. Durch den Afterdienst wird die moralische Ordnung ganz umgekehrt, und das, was nur Mittel ist, als wenn es Zweck wäre, geboten. Ist man einmal zu einem vermeintlich Gott wohlgefälligen, ihn auch nöthigenfalls versöhnenden, aber nicht rein moralischen Dienste gekommen, so ist in der Art dieses gleichsam mechanischen Dienens kein wesentlicher Unterschied. „Ob der Andächtler seinen statutenmässigen Gang zur Kirche, oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligthümern in Loreto oder Palästina ausstellt, ob er seine Gebetsformeln mit den Lippen — oder durch ein Gebetrad an die himmlische Behörde bringt, es ist von gleichem Werth“, da es nur auf Annehmen oder Verlassen des moralischen Principis ankommt. Wo Pfaffenenthum herrscht, da ist Fetischdienst; ein Fetischwesen ist auch das Beten als ein innerer förmlicher Gottesdienst; und darum als Gnadenmittel gedacht. Dagegen ist die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, der Geist des Gebets, der „ohne Unterlass“ in uns stattfinden kann und soll. Wunder widersprechen den Erfahrungsgesetzen und helfen nichts zur Erfüllung unserer Pflichten.

Dass Kant in seiner „Religion“ u. s. w. vielfach Ansichten Lessings im Sinne gehabt hat, sei es, dass er ihnen beistimmte oder entgegentrat, muss nach Arnolds Untersuchungen (s. Litterat.) feststehen. Wenn er Lessing dabei nicht nennt, so beruht dies nach eben diesem darauf, dass die Begründung der Zustimmung oder des Widerspruchs hätte ausführlich sein müssen und ihn zu sehr von seinem eigentlichen Ziele abgelenkt hätte.

Die Rechts- und Tugendpflichten entwickelt Kant in den metaphysischen Anfangsgründen der Rechts- und der Tugendlehre, welche er unter dem Titel Metaphysik der Sitten zusammenfasst. Die Metaphysik der Sitten ist das

System der reinen (von aller Anschauungsbedingung unabhängigen) Begriffe der praktischen Vernunft. Das Princip des Rechts ist, die Freiheit eines Jeden auf die Bedingungen einzuschränken, unter denen sie mit der Freiheit eines jeden Andern nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann. Der Staat (civitas) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. Der Staat in der Idee, wie er nach reinen (aus dem Rechtsbegriff selbst folgenden) Rechtsprincipien sein soll, dient jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen als Norm. Das Rechtsverhältniss der Staaten untereinander ist das Ziel der geschichtlichen Entwicklung. Die moralisch-praktische Vernunft spricht ihr unüberwindliches Veto aus: Es soll kein Krieg sein, weder der, welcher zwischen mir und dir im Naturzustande, noch zwischen uns als Staaten ist, die, obzwar innerlich im gesetzlichen, doch äusserlich im Verhältniss gegeneinander, im gesetzlosen Zustand sind; denn das ist nicht die Art, wie Jedermann sein Recht suchen soll. Mögen wir uns auch in unserem theoretischen Urtheil über den ewigen Frieden betrügen, so müssen wir doch so handeln, als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist; bleibt die Vollendung der Absicht ein frommer Wunsch, so betrügen wir uns doch gewiss nicht mit der Annahme der Maxime, dahin unablässig zu wirken; denn diese ist Pflicht. — Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht, die in der festen Gesinnung gegründete Uebereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, ein Selbstzwang nach einem Princip der inneren Freiheit, mithin durch die blosse Vorstellung seiner Pflicht, nach dem formalen Gesetz derselben. Sie wird durch Betrachtung der Würde des Vernunftgesetzes und durch Uebung erworben. Die Tugendpflichten gehen auf Zwecke, die zu haben für Jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann. Solche Zwecke sind: die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit; auf jene gehen die Pflichten gegen uns selbst, auf diese die Pflichten gegen Andere. Zu den Pflichten gegen uns selbst gehört als eine „vollkommene Pflicht“ die Befolgung des Verbots des Selbstmordes, als eine „unvollkommene Pflicht“ die des Verbots der Trägheit in der Anwendung des Talents. Zu den Pflichten gegen Andere als „vollkommene Pflicht“ die Enthaltung von Lüge und Betrug, als „unvollkommene Pflicht“ die positive Sorge für Andere. Die Beförderung unserer eigenen Glückseligkeit ist Sache der Neigung, also nicht der Pflicht, da die Pflicht die Nothigung zu einem ungen genommenen Zweck ist; die Beförderung der Vollkommenheit des Andern aber ist nur dessen eigene Pflicht, da nur er selbst sie bewirken kann, indem seine Vollkommenheit eben darin besteht, dass er selbst vermögend sei, sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen. Meine Pflicht in Betreff des moralischen Wohlsseins des Andern ist nur, nichts zu thun, was ihm Verleitung sein könnte zu dem, worüber ihn sein Gewissen nachher peinigen kann, d. h. ihm kein Skandal zu geben.*)

*) Positives Hinwirken auf sittliche Vervollkommnung Anderer gehört ohne Zweifel zu den sittlichen Pflichten des Erziehers. Kants Negation dieses Zwecks involvirl unverkennbar eine Ueberspannung des Begriffs der sittlichen Selbständigkeit des Individuums und enthält nur die Wahrheit, dass nicht ohne die eigene Mitarbeit ein Fortschritt zur sittlichen Tüchtigkeit möglich ist. Andererseits wird die eigene Glückseligkeit aus dem sittlichen Gesamtzwecke nicht auszuschliessen sein, wenn der Begriff der Glückseligkeit in dem tieferen (aristotelischen) Sinne gefasst und kein nothwendiger Widerstreit zwischen der Pflicht (als dem durch das Sittengesetz Gebotenen) und der Neigung gefunden wird. An Kants Begründung des Rechts ist nicht ohne Grund eine zu exclusive Hervorhebung des Freiheitsbegriffs getadelt worden, da doch die Freiheit nur ein Moment der gesammten Rechtsordnung bilde. Aus der Beziehung auf die sittliche Gesamtaufgabe der

Charakteristisch für den Typus der kantischen Moral im Gegensatz zu dem, was der mittelalterlichen Moral als das Höchste galt, sind Vorschriften, wie folgende, die er auf die Pflicht der Selbstschätzung des Menschen als eines Vernunftwesens im Bewusstsein der Erhabenheit seiner moralischen Anlage bei allem Bewusstsein und Gefühl der Geringfügigkeit seines moralischen Werths in Vergleichung mit dem Gesetz gründet: Lasset euer Recht nicht ungeahndet von Anderen mit Füßen treten. Macht keine Schulden, für die ihr nicht volle Sicherheit leistet. Nehmt nicht Wohlthaten an, die ihr entbehren könnt, und seid nicht Schmarotzer oder Schmeichler oder gar, was freilich nur im Grad von dem Vorigen unterschieden ist, Bettler. Daher seid wirtschaftlich, damit ihr nicht bettelarm werdet. Die Kriecherei ist des Menschen unwürdig; wer sich zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, dass er mit Füßen getreten wird. Die Pflicht der Achtung meines Nächsten ist in der Maxime enthalten, keinen andern Menschen als blosses Mittel zu meinen Zwecken herabzuwürdigen, nicht zu verlangen, der Andere solle sich selbst wegwerfen, um meinem Zwecke zu fröhnen. Die Pflicht der Nächstenliebe ist die Pflicht, die Zwecke Anderer, sofern diese Zwecke nur nicht unsittlich sind, zu den meinen zu machen; sie muss als Maxime des Wohlwollens gedacht werden, welches das Wohlthun zur Folge hat. Als Gefühle können Liebe und Achtung nicht moralisch geboten sein; denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung durch Andere geben. Die Unterlassung der blossen Liebespflichten ist Untugend (peccatum), aber die Unterlassung der Pflicht, die aus der schuldigen Achtung für jeden Menschen überhaupt hervorgeht, ist Laster (vitium); denn durch die Verabäumung der ersteren wird kein Mensch beleidigt, durch die Unterlassung aber der zweiten geschieht dem Menschen Abbruch in Ansehung seines gesetzmässigen Anspruchs. Die ethische Gymnastik ist nicht Mönchasketik, sondern besteht nur in der Bekämpfung der Naturtriebe, die es dahin bringt, über sie bei vorkommenden der Moralität Gefahr drohenden Fällen Meister werden zu können, mithin wacker und im Bewusstsein seiner wiedererworbenen Freiheit fröhlich macht.

§ 28. An die Kritik der reinen speculativen und der praktischen Vernunft schliesst sich bei Kant als ein Verbindungsmittel des theoretischen und des praktischen Theiles der Philosophie zu einem Ganzen die Kritik der Urtheilskraft an. Kant definiert die Urtheilskraft überhaupt als das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Princip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urtheilskraft welche das Besondere dadurch subsumirt, bestimmend; ist aber das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist sie reflectirend. Die reflectirende Urtheilskraft bedarf eines Principis, um von dem Besondern in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen. Die allgemeinen Naturgesetze haben nach der Kritik der

Menschheit ist auch die Rechtsordnung zu begreifen (nämlich als die Abgrenzung der Sphären der freien Selbstbestimmung der einzelnen Personen zum Behuf der Realisirung der sittlichen Zwecke). Kants Abtrennung der Rechtsform von dem sittlichen Zweck ist (ebenso, wie auf andern Gebieten seine Trennung von Inhalt und Form) relativ berechtigt gegen eine naive Vermischung, erschliesst aber nicht das wahrhaft befriedigende Verständniss.

reinen Vernunft ihren Grund in unserm Verstande, der sie der Natur vorschreibt; die besonderen Naturgesetze aber sind empirisch, also nach unserer Verstandeseinsicht zufällig, müssen aber doch, um Gesetze zu sein, aus einem wengleich uns unbekanntem Princip der Einheit des Mannigfaltigen als nothwendig angesehen werden. Nun ist das Princip der reflectirenden Urtheilskraft eben dieses, dass die besonderen empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch die allgemeinen Gesetze unbestimmt bleibt, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand, wengleich nicht der unsrige, sie zum Behuf unserer Erkenntnissvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte. In der Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Gesetze liegt die Zweckmässigkeit der Natur, welche jedoch nicht den Naturproducten selbst beigelegt werden darf, sondern ein Begriff a priori ist, der lediglich in der reflectirenden Urtheilskraft, nicht in dem Verstande, wie die Kategorien, seinen Ursprung hat. Vermöge der Zweckmässigkeit der Natur stimmt die Zweckmässigkeit ihrer Form auch zur Möglichkeit der in ihr nach Freiheitsgesetzen zu bewirkenden Zwecke. Der Begriff der Einheit des Uebersinnlichen, das der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, macht den Uebergang von der reinen theoretischen zur reinen praktischen Philosophie möglich.

Die reflectirende Urtheilskraft ist theils ästhetische, theils teleologische Urtheilskraft; jene geht auf die subjective oder formale, diese auf die objective oder materiale Zweckmässigkeit. In beiderlei Beziehung ist der Zweckbegriff nur ein regulatives, nicht ein constitutives Princip.

Das Schöne ist das, was durch seine mit dem menschlichen Erkenntnissvermögen harmonirende Form ein uninteressirtes, allgemeines und nothwendiges Wohlgefallen erweckt. Das Erhabene ist das schlechthin Grosse, welches die Idee des Unendlichen in uns hervorruft und durch seinen Widerstreit gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt.

Die teleologische Urtheilskraft betrachtet die organische Natur nach der ihr innewohnenden Zweckmässigkeit. Was für intelligible Wesen das Gesetz der Sittlichkeit ist, das ist für blosse Naturwesen der organische Zweck. Die mechanische und die teleologische Naturerklärung beruhen darauf, dass sich die Naturobjecte theils als Gegenstände der Sinne, theils als Gegenstände der Vernunft betrachten lassen. Die mechanischen und die Zweckursachen mag ein intuitiver Verstand, den aber der Mensch nicht besitzt, als identisch erkennen.

F. W. D. Snell, Darst. u. Erläuter. der kant. Krit. der Urtheilskr., 2 Theile, Mannh. 1791—1792. Laz. Bendauid, üb. d. Krit. d. Urtheilskraft, Wien 1796. C. Th. Michaelis, Zur Entsteh. v. K.s Krit. d. Urtheilskr., I. Th., Pr., Berl. 1892.

Kants Lehren über das Schöne und Erhabene sind von Schiller in seinen ästhetischen Abhandlungen, demnächst von Schelling etc. fortgebildet, von Herder in der Kalligone bekämpft worden; vgl. insbesondere Vischers Aesthetik, Zimmermanns Gesch. der Aesthetik, Lotzes Gesch. der neueren deutschen Aesthetik, ferner L. Friedländer, K. in s. Verhältn. z. Kunst u. schön. Natur, in: Preuss. Jahrb. XX, 1867, S. 113—128, Rud. Maennel, Was ist nach K. schön? Gera 1872. Aug. Städler, K.s Teleologie und ihre erkenntnisstheoret. Bedeutung, Berl. 1874. H. Fenner, die Aesthetik Kants, Bützow 1875. Arth. Richter, K. als Aesthetiker, in: Ztschr. f. Philos. u. phil. Kr., Bd. 69, 1876, S. 18—43. J. Palm, Vergleichende Darstellung von K.s u. Schillers Bestimmungen über das Wesen des Schönen, I.-D., Jena 1878. Paul Schmidt, Kant, Schiller, Vischer üb. das Erhabene, Halle 1880. J. Mourly Vold, K.s Teleologie, in: Philos. Monatsh., 1882, S. 542—567. Bordihn, Kant als Aesthetiker, Pr., Deutsch-Krone, 1882. T. B. Vehlen, K.s crit. of judgment, in: The Journ. of ph., XVIII, S. 246—260. Herm. Baumgart, üb. K.s Krit. der ästhetisch. Urtheilskr., zum 22. Apr. 1886, in: Altpreuss. Monatsschr., 23, 1886, S. 258—282. Herm. Cohen, K.s Begründung der Aesthetik, Berl. 1889. Wilh. Nicolai, Ist der Begr. des Schönen bei K. consequent entwickelt? Diss., Kiel 1889. Fr. Blencke, d. Trennung des Schönen vom Angenehmen in K.s Kr. d. ästhet. Urtheilskr., Lpz. 1889. Arth. Seidl, zur Gesch. des Erhabenheitsbegriffs seit K., Lpz. 1889. Hugo Falkenheim, D. Entsteh. d. kant. Aesthet., Berl. 1890. Rich. Grundmann, D. Entwickel. d. Aesthetik K.s. Mit besonder. Rücks. auf einige bisher unbeachtete Quellen dargestellt, Diss., Lpz. 1893. G. Candrea, D. Begr. des Erhabenen b. Burke u. K., Diss., Strassb. 1894. E. Kühnemann, K.s u. Schillers Begründ. d. Aesthet., Münch. 1895. J. Goldfriedrich, K.s Aesthetik. Geschichte. Kritisch erläuternde Darstellung. Einheit v. Form u. Gehalt. Philosophischer Erkenntniswerth, Lpz. 1895. — Otto Schöndörfer, K.s Definit. v. Genie, Rede, Altpreuss. Monatsschr. 30, 1893, S. 278—291.

Die kantische Teleologie hat namentlich auf Schellings und Hegels Philosophie wesentlichen Einfluss geübt; vgl. die Aeusserungen von Rosenkranz in seiner Gesch. der kantischen Philosophie, ferner von Michelet, Erdmann, Kuno Fischer u. And. — J. H. Tufts, The sources and development of K.s Teleology, Diss., Frbrg. 1892.

In mehrfacher Betracht bildet die Kritik der Urtheilskraft zwischen der Kritik der reinen und praktischen Vernunft die Vermittelung. Die Kritik der reinen Vernunft erkannte nur dem Verstande constitutive Principien zu, die Kritik der praktischen Vernunft erkannte Vernunftideen als maassgebend für das Handeln an; zwischen dem Verstand und der Vernunft aber bildet Urtheilskraft das Mittelglied. Zwischen dem Erkennen und Begehren steht psychologisch das Gefühl der Lust und Unlust; auf dieses aber bezieht sich die Urtheilskraft in ihrem ästhetischen Gebrauch, indem sie ihm a priori die Regel giebt. Zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs als dem Sinnlichen und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs als dem Uebersinnlichen ist nach Kant eine unübersehbare Kluft befestigt, so dass von jenem zu diesem vermittelt des theoretischen Gebrauchs der Vernunft kein Uebergang möglich ist, gleich als ob es verschiedene Welten wären, davon die erste auf die zweite keinen Einfluss haben kann. Gleichwohl soll doch diese auf jene einen Einfluss haben, nämlich der Freiheitsbegriff den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, folglich muss die Natur auch so gedacht werden können, dass in ihr Zwecke nach Freiheitsgesetzen sich bewirken lassen; durch den Begriff der Naturzweckmässigkeit vermittelt die Urtheilskraft den Uebergang vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freiheitsbegriffs.

An einem in der Erfahrung gegebenen Gegenstande kann Zweckmässigkeit vorgestellt werden, entweder aus einem bloss subjectiven Grunde, als Uebereinstimmung seiner Form in der Auffassung (apprehension) desselben vor allem Begriffe mit dem Erkenntnisvermögen, um die Anschauung mit Begriffen zu einem

Erkenntniß überhaupt zu vereinigen, oder aus einem objectiven, als Uebereinstimmung seiner Form mit der Möglichkeit des Dinges selbst, nach einem Begriffe von ihm, der vorhergeht und den Grund dieser Form enthält. Die Vorstellung der Zweckmässigkeit der ersteren Art beruht auf der unmittelbaren Lust an der Form des Gegenstandes in der blossen Reflexion über sie, die Vorstellung von der Zweckmässigkeit der zweiten Art hat es nicht mit einem Gefühle der Lust an den Dingen, sondern mit dem Verstande in Beurtheilung der Dinge zu thun, da sie die Form des Objects nicht auf die Erkenntnisvermögen des Subjects in der Auffassung derselben, sondern auf eine bestimmte Erkenntnis des Gegenstandes unter einem gegebenen Begriffe bezieht. Wir können, indem wir der Natur gleichsam eine Rücksicht auf unser Erkenntnisvermögen nach der Analogie eines Zwecks beilegen, die Naturschönheit als Darstellung (Veranschaulichung) des Begriffs der formalen oder bloss subjectiven Zweckmässigkeit ansehen, die Naturzwecke aber als Darstellung des Begriffs einer realen oder objectiven Zweckmässigkeit; jene beurtheilen wir ästhetisch, vermittelt des Gefühls der Lust, durch Geschmack, diese logisch nach Begriffen, durch Verstand und Vernunft. Hierauf gründet sich die Eintheilung der Kritik der Urtheilskraft in die Kritik der ästhetischen und die Kritik der teleologischen Urtheilskraft.

Das Vermögen der Beurtheilung des Schönen ist der Geschmack. Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellungen nicht durch den Verstand aufs Object zum Erkenntnis, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) aufs Subject und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben. Das Geschmacksurtheil ist daher nicht logisch, sondern ästhetisch.

Das Wohlgefallen am Schönen ist, seiner Qualität nach, uninteressirt.*) Das Interesse ist das Wohlgefallen, das wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Das Interesse hat immer zugleich Beziehung auf das Begehungsvermögen, entweder als Bestimmungsgrund desselben, oder doch als mit dem Bestimmungsgrunde desselben nothwendig zusammenhängend. Mit Interesse verbunden ist das Wohlgefallen am Angenehmen und Guten. Angenehm ist das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt. Gut ist das, was vermittelt der Vernunft durch den blossen Begriff gefällt. Schön ist das, was ohne alles Interesse wohlgefällt, oder das, dessen Vorstellung in mir mit Wohlgefallen begleitet ist, so gleichgültig ich auch immer in Ansehung der Existenz des Gegenstandes dieser Vor-

*) In dieser Begriffsbestimmung, die das Schöne durch seine Wirkung auf das Subject charakterisirt, verwendet Kant ein bereits von Mendelssohn hervorgehobenes Merkmal dieser Wirkung. Mendelssohn sagt in seinen „Morgenstunden“ (Schr. II, S. 294 f., cit. von Kanngiesser, die Stellung M.s in der Aesth. S. 114): „Man pflegt gemeinlich das Vermögen der Seele in Erkenntnisvermögen und Begehungsvermögen einzutheilen und die Empfindung der Lust und Unlust schon mit zum Begehungsvermögen zu rechnen. Allein mich dünkt, zwischen dem Erkennen und Begehren liege das Billigen, der Beifall, das Wohlgefallen der Seele, welches noch eigentlich von Begierde weit entfernt ist. Wir betrachten die Schönheit der Natur und der Kunst, ohne die mindeste Regung von Begierde, mit Vergnügen und Wohlgefallen. Es scheint vielmehr ein besonderes Merkmal der Schönheit zu sein, dass sie mit ruhigem Wohlgefallen betrachtet wird, dass sie gefällt, wenn wir sie auch nicht besitzen und von dem Verlangen sie zu benutzen auch noch so weit entfernt sind. Erst alsdann, wenn wir das Schöne in Beziehung auf uns betrachten und den Besitz desselben als ein Gut ansehen, alsdann erst erwacht bei uns die Begierde, zu haben, an uns zu bringen, zu besitzen, eine Begierde, die von dem Genusse der Schönheit sehr weit unterschieden ist.“ Mendelssohn findet in dem „Billigungsvermögen“ den Uebergang vom Erkennen zum Begehren. Kants Begriff der Uninteressirtheit reicht aber über das blosse Nichtbegehren nach Besitz weit hinaus.

stellung sein mag. Das Angenehme vergnügt, das Schöne gefällt. Das Gute wird geschätzt (dem Guten wird ein objectiver Werth beigelegt). Annehmlichkeit gilt auch für vernunftlose Thiere, Schönheit nur für Menschen, d. h. thierische, aber doch zugleich vernünftige Wesen, das Gute aber für jedes vernünftige Wesen überhaupt. Sowohl das Wohlgefallen der Sinne als auch das der Vernunft zwingt den Beifall ab, das des Geschmacks am Schönen aber ist ein freies Wohlgefallen. Das Wohlgefallen am Angenehmen beruht auf Neigung, das am Schönen auf Gunst, das am Guten auf Achtung.*)

Das Wohlgefallen am Schönen ist, seiner Quantität nach, allgemein. Das Wohlgefallen am Schönen kann, weil es uninteressirt und frei ist, nicht (wie das am Angenehmen) in Privatbedingungen gegründet sein, sondern nur in demjenigen, was der Urtheilende auch bei jedem Andern voraussetzen kann. Aber die Gültigkeit für Jedermann kann bei dem ästhetischen Urtheil nicht (wie beim ethischen Urtheil) aus Begriffen entspringen: es ist also mit demselben nicht ein Anspruch auf objective, sondern nur auf subjective Allgemeinheit verbunden.

Nach der Relation der Zwecke, welche in den Geschmacksurtheilen in Betracht gezogen werden, ist die Schönheit die Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird. Eine Blume, z. B. eine Tulpe, wird für schön gehalten, weil eine gewisse Zweckmässigkeit, die so, wie wir sie beurtheilen, auf gar keinen Zweck bezogen ist, in ihrer Wahrnehmung angetroffen wird. Kant unterscheidet freie und anhängende Schönheit. Die freie Schönheit (*pulchritudo vaga*) setzt keinen Begriff von dem voraus, was der Gegenstand sein soll; die bloss anhängende Schönheit (*pulchritudo adhaerens*) setzt einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach demselben voraus. Das Wohlgefallen an dem Mannigfaltigen in einem Dinge in Beziehung auf den inneren Zweck, der seine Möglichkeit bestimmt, ist auf einen Begriff gegründet: das Wohlgefallen an der (freien) Schönheit aber setzt keinen Begriff voraus, sondern ist unmittelbar mit der Vorstellung, wodurch der Gegenstand gegeben (nicht wodurch er gedacht wird), verknüpft. Wird der Gegenstand unter der Bedingung eines bestimmten Begriffs für schön erklärt, wird also das Geschmacksurtheil über die Schönheit durch das Vernunfturtheil über die Vollkommenheit oder innere Zweckmässigkeit eingeschränkt, so ist das Urtheil nicht mehr ein freies und reines Geschmacksurtheil. Nur in der Beurtheilung einer freien Schönheit ist das Geschmacksurtheil rein.

*) Die strenge Abtrennung des Reizes als des Angenehmen, das in der Empfindung gefalle, von dem Schönen (z. B. in der Malerei der Farbe und der Zeichnung), ist undurchführbar in der Kunst. Mit eben so viel Grund, wie Kant die Farbe bei einem Bilde für eine entbehrliche Zuthat erklärt, die nur durch ihren Reiz die Aufmerksamkeit auf den Gegenstand selbst erwecke und erhebe, hätte er dasselbe vom Versmaass, Rhythmus und Reim in der Poesie sagen können, und doch lässt er selbst mit richtiger Einsicht eine Poesie ohne Reim und ohne Metrum gar nicht gelten. Kant hat auf dem ästhetischen Gebiete ganz ebenso, wie auf dem theoretischen und praktischen (s. o. S. 278 ff. u. S. 310 ff.), nicht eine aufsteigende Stufenfolge vom Sinnlichen zum Geistigen anerkannt, sondern beides dualistisch voneinander geschieden. Mit Recht dagegen scheidet Kant das „uninteressirte Wohlgefallen“, das sich an die bloss Anschauung knüpft, von dem praktischen Interesse ab; jenes knüpft sich bereits an das bloss Bild des Gegenstandes und nicht an die Beziehungen des Objectes selbst zu unserm Eigenleben. Das uninteressirte Wohlgefallen aber hat eine objective Basis, welche Kant, in der Consequenz seines einseitigen Subjectivismus, vergeblich zu beseitigen sucht. Diese Basis liegt in dem Wesen des angeschauten Objectes, und die ästhetisch befriedigende Form ist nicht etwas Selbstständiges, sondern nur die angemessene Weise der Ausprägung dieses Wesens in der Erscheinung (in Kants fälschlich sogenannter „freier Schönheit“).

Der Modalität nach hat das Schöne eine nothwendige Beziehung auf das Wohlgefallen. Diese Nothwendigkeit ist nicht theoretisch und objectiv, auch nicht praktisch, sondern sie kann als Nothwendigkeit, die in einem ästhetischen Urtheile gedacht wird, nur exemplarisch gedacht werden, d. h. sie ist die Nothwendigkeit der Bestimmung aller zu einem Urtheil, das wie ein Beispiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angesehen wird. Der ästhetische Gemeinsinn als Wirkung aus dem freien Spiel unserer Erkenntniskräfte ist eine idealische Norm, unter deren Voraussetzung sich ein Urtheil, welches mit ihr zusammenstimmt, und das in demselben ausgedrückte Wohlgefallen an einem Object für Jedermann mit Recht zur Regel machen lässt, weil das Princip zwar nur subjectiv, aber subjectiv allgemein, eine Jedermann nothwendige Idee ist.

Das Schöne gefällt mit einem Anspruch auf jedes Andern Beistimmung als Symbol des sittlich Guten, und der Geschmack ist demgemäss im Grunde ein Beurtheilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen.

Erhaben ist das, was durch einen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt. Ein Naturobject kann nur zur Darstellung einer Erhabenheit tauglich, aber nicht eigentlich erhaben sein, obzwar viele Naturobjecte schön genannt werden dürfen. Denn das eigentliche Erhabene kann in keiner sinnlichen Form enthalten sein, sondern trifft nur Ideen der Vernunft, welche, obgleich keine ihnen angemessene Darstellung möglich ist, eben durch diese Unangemessenheit, welche sich sinnlich darstellen lässt, rege gemacht und ins Gemüth gerufen werden. Erhabenheit liegt z. B. nicht sowohl in dem durch Stürme empörten Ocean, als vielmehr in dem Gefühl, zu welchem das Gemüth durch die Anschauung desselben gestimmt werden soll, indem es die Sinnlichkeit zu verlassen und sich mit Ideen, die höhere Zweckmässigkeit enthalten, zu beschäftigen angereizt wird. Zum Schönen der Natur müssen wir einen Grund ausser uns suchen, zum Erhabenen aber bloss in uns und der Denkungsart, die in die Vorstellung der Natur Erhabenheit hineinbringt. Das Wohlgefallen am Erhabenen muss ebensowohl, wie das am Schönen, der Quantität nach allgemeingültig, der Qualität nach ohne Interesse sein, der Relation nach subjective Zweckmässigkeit und der Modalität nach letztere als nothwendig vorstellig machen.

Kant unterscheidet zwei Klassen des Erhabenen, nämlich das mathematisch und das dynamisch Erhabene. Alles Erhabene führt eine mit der Beurtheilung des Gegenstandes verbundene Bewegung des Gemüthes mit sich, während der Geschmack am Schönen das Gemüth in ruhiger Contemplation voraussetzt und erhält. Diese Bewegung aber wird, indem sie als subjectiv zweckmässig beurtheilt werden soll, durch die Einbildungskraft entweder auf das Erkenntniss- oder auf das Begehrungsvermögen bezogen; im ersten Fall ist die Stimmung der Einbildungskraft eine mathematische, an Grössenschätzung geknüpft, im andern Fall eine dynamische, aus Kräftevergleichung erwachsen. In beiden Fällen aber wird dem Objecte, welches diese Stämme der Einbildungskraft hervorruft, der gleiche Charakter beigelegt. Gelangen wir im Fortschritt der Grössenvergleichung, indem wir etwa von der Manneshöhe zu der Höhe eines Berges, von da zum Erddurchmesser, zum Durchmesser der Erdbahn, der Milchstrasse und der Systeme der Nebelflecke fortgehen, auf immer grössere Einheiten, so erscheint uns alles Grosse in der Natur immer wieder als klein, eigentlich aber nur unsere Einbildungskraft in ihrer ganzen Grenzlosigkeit und mit ihr die Natur als gegen die Idee der Vernunft verschwindend. Demnach ist das mathematisch Erhabene, an welchem die Einbildungskraft ihr ganzes Vermögen der Zusammenfassung fruchtlos verwendet, über allen Maassstab der Sinne gross; das

Gefühl des Erhabenen involvirt ein Gefühl der Unlust aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Grössenschätzung, zugleich aber der Lust, jeden Maassstab der Sinnlichkeit den Ideen der Vernunft unangemessen zu finden. Dynamisch erhaben ist die Natur im ästhetischen Urtheil als Macht, die über uns keine Gewalt hat, indem sie uns als Sinnenwesen zwar furchtbar ist, aber unsere Kraft aufruft, die nicht Natur ist, um das, wofür wir besorgt sind, als klein und daher ihre Macht als keine Gewalt anzusehen, der wir uns zu bengen hätten, wenn es auf die Behauptung oder Veranlassung unserer höchsten Grundsätze ankäme, so dass dem Gemüth die Erhabenheit seiner Bestimmung über die Natur fühlbar wird. Das Erhabene als das schlechthin Grosse liegt nur in des Subjects eigener Bestimmung.

Obleich die unmittelbare Lust am Schönen der Natur eine gewisse Liberalität der Denkungsart, d. h. Unabhängigkeit des Wohlgefallens vom blossen Sinnengenusse, voraussetzt und cultivirt, so wird dadurch doch mehr die Freiheit im Spiele, als unter einem gesetzlichen Geschäfte vorgestellt, welches die echte Beschaffenheit der Sittlichkeit des Menschen ist, wo die Vernunft der Sinnlichkeit Gewalt anthun muss. Im ästhetischen Urtheil über das Erhabene wird diese Gewalt durch die Einbildungskraft selbst als ein Werkzeug der Vernunft ausgeübt vorgestellt, daher ist die mit dem Gefühl für das Erhabene der Natur verbundene Stimmung des Gemüths der moralischen ähnlich.

Die Geschmacksurtheile gründen sich nicht auf bestimmte Begriffe, aber doch auf einen, obzwar unbestimmten Begriff, nämlich vom übersinnlichen Substrat der Erscheinungen.

Kunst ist Hervorbringung durch Freiheit. Die mechanische Kunst richtet die dem Erkenntniss eines möglichen Gegenstandes angemessenen Handlungen, um ihn wirklich zu machen, die ästhetische Kunst hat das Gefühl der Lust zur unmittelbaren Absicht und zwar entweder als blosser Empfindung (angenehme Kunst) oder in der Beurtheilung als Lust am Schönen (schöne Kunst). Das Product der schönen Kunst muss zugleich als Werk der Freiheit und doch auch von allem Zwange willkürlicher Regeln so frei erscheinen, als ob es ein Product der blossen Natur sei. Das Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel giebt. Schöne Kunst ist Kunst des Genies.

Die ästhetische Zweckmässigkeit ist subjectiv und formal. Die schönen Dinge sind nur in Bezug auf unsere Auffassung zweckmässig. Es giebt eine objective und intellectueller Zweckmässigkeit, die bloss formal ist; diese bekundet sich in der Tauglichkeit geometrischer Figuren zur Auflösung vieler Probleme nach einem einzigen Princip. Die Vernunft erkennt die Figur als angemessen zur Erzeugung vieler abgezweccker Gestalten. Auf den Begriff einer objectiven und materiellen Zweckmässigkeit, d. i. auf den Begriff eines Zwecks der Natur, leitet die Erfahrung unsere Urtheilskraft dazu, wenn ein Verhältniss der Ursache zur Wirkung zu beurtheilen ist, welches wir als gesetzlich nur dadurch einsehen können, dass wir die Idee der Wirkung als die der Causalität ihrer Ursache zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der Wirkung betrachten und als solche der Causalität ihrer Ursache selbst unterlegen. Wir beurtheilen die Natur teleologisch, sofern wir einen Begriff vom Objecte, als ob er in der Natur belegen wäre, Causalität in Ansehung eines Objectes zeichnen oder vielmehr nach der Analogie einer solchen Causalität, dergleichen wir in uns antreffen, uns die Möglichkeit des Gegenstandes vorstellen, mithin die Natur als

durch eigenes Vermögen technisch denken. Wollten wir der Natur absichtlich wirkende Ursachen unterlegen, so würde hierdurch der Teleologie nicht bloss ein regulatives Princip für die blossе Beurtheilung der Erscheinungen, dem die Natur nach ihren besonderen Gesetzen als unterworfen gedacht werden könne, sondern auch ein constitutives Princip der Ableitung ihrer Producte von ihren Ursachen zum Grunde gelegt werden. Dann aber würde der Begriff eines Naturzwecks nicht mehr der reflectirenden, sondern der bestimmenden Urtheilskraft zukommen, in der That aber dann gar nicht der Urtheilskraft eigenthümlich angehören, sondern als Vernunftbegriff in die Naturwissenschaft eine neue Causalität einführen, die wir doch nur von uns selbst entlehnen und anderen Wesen beilegen, ohne diese gleichwohl mit uns als gleichartig annehmen zu wollen.

Die Naturzweckmässigkeit ist theils eine innere, theils eine äussere oder relative, je nachdem wir die Wirkung entweder unmittelbar als Zweck oder als Mittel zum zweckmässigen Gebrauch für Wesen ansehen. Die letztere Zweckmässigkeit heisst die Nutzbarkeit (für Menschen) oder auch Zuträglichkeit (für jedes andere Geschöpf). Das relativ Zweckmässige kann nur unter der Bedingung für einen (äusseren) Naturzweck angesehen werden, dass die Existenz desjenigen, dem es zunächst oder auf entfernte Weise zuträglich ist, für sich selbst Zweck der Natur sei. Dinge als Naturzwecke sind organisirte Wesen, d. h. solche Naturproducte, in welchen alle Theile nicht nur um einander und des Ganzen willen existirend, sondern auch einander wechselseitig hervorbringend gedacht werden können, also Naturproducte, in welchen alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Ein organisirtes Wesen ist also nicht bloss Maschine, denn eine solche hat lediglich bewegende Kraft, sondern besitzt in sich bildende Kraft, und zwar eine solche, die sie Materien mittheilt, welche sie nicht haben, also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann.

In dem uns unbekanntem innerm Grunde der Natur mögen die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in Einem Princip zusammenhängen; aber unsere Vernunft ist nicht im Stande, sie in einem solchen zu vereinigen. Nach der Beschaffenheit unseres Verstandes ist ein reales Ganzes der Natur nur als Wirkung der concurrirenden bewegenden Kräfte der Theile anzusehen. Ein intuitiver Verstand könnte die Möglichkeit der Theile ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach als in dem Ganzen begründet vorstellen. In der discursiven Erkenntnissart, an welche unser Verstand gebunden ist, würde es ein Widerspruch sein, das Ganze als den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile zu denken. Der discursive Verstand kann nur die Vorstellung eines Ganzen als den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile denken; ihm gilt daher das Ganze als ein Produkt, dessen Vorstellung die Ursache seiner Möglichkeit sei, d. h. als ein Zweck. Es ist demnach bloss eine Folge aus der besonderen Beschaffenheit unseres Verstandes, wenn wir die Produkte der Natur nach einer andern Art der Causalität, als der mechanischen der Naturgesetze der Materie, nämlich nach der teleologischen der Endursachen (*causae finalis*), ansehen. Wir dürfen weder behaupten: alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloss mechanischen Gesetzen möglich; noch auch: einige Erzeugung derselben ist nach bloss mechanischen Gesetzen nicht möglich. Die beiden Maximen aber können und müssen als regulative Principien nebeneinander bestehen: alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muss als nach bloss mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt

werden, und: die Beurtheilung einiger Produkte der materiellen Natur erfordert ein ganz anderes Gesetz der Causalität, nämlich das der Endursachen. Ich soll dem Mechanismus der Natur überall, so weit ich kann, nachforschen und alles, was zur Natur gehört, auch als nach mechanischen Gesetzen mit ihr verknüpft denken, wodurch nicht ausgeschlossen wird, dass ich über einige Naturformen und auf deren Veranlassung sogar über die ganze Natur nach dem Princip der Zweckursachen reflectire. Diese, deren Existenz wir uns nur unter der Voraussetzung eines Zweckes als möglich vorstellen, sind der vorzüglichste Beweis für die Zufälligkeit des Weltganzen und bilden den einzigen für den gemeinen Verstand wie für den Philosophen geltenden Beweisgrund der Abhängigkeit und des Ursprungs desselben von einem ausser der Welt existirenden und zwar um der Zweckmässigkeit willen verständigen Wesen. So findet die Teleologie genügende Vollendung nur in einer Theologie. Aber freilich ist dieses höchste Wesen nicht objectiv dargethan, sondern nur subjectiv für den Gebrauch unserer Urtheilskraft in ihrer Reflexion über die Zwecke in der Natur, die wir uns nicht anders denken können, als unter der Voraussetzung einer absichtlichen Causalität als höchste Ursache. — Kant fragt auch, ob nicht die Natur als Ganzes von einer unbewussten Zweckmässigkeit hervorgebracht sein könnte, und ergeht sich sogar in Vorstellungen über einen höheren Geist, der dem unsrigen ganz unähnlich sein müsse, wagt aber doch nicht, darüber Behauptungen aufzustellen.

In der Analogie der Formen der verschiedenen Klassen von Organismen findet Kant (wie später namentlich Lamarck, geb. 1744, in seiner 1809 erschienenen Philosophie zoologique, neueste Ausg. von Charl. Martins, Par. 1873, auch bereits Goethe, später Oken und andere von Schelling angeregte Naturphilosophen, in Frankreich Cuviers Gegner Geoffroy St. Hilaire, in England in neuester Zeit Charles Darwin und vor ihm sein Grossvater Erasmus Darwin, 1731—1802, namentlich in seiner Zoonomia or the laws of organic life, Lond. 1794—1798, s. üb. ihn Ernst Krause, E. D. u. seine Stellung in d. Gesch. der Descendenztheorie, mit seinem Lebens- u. Charakterbilde v. Charles Darwin, Lpz. 1880) Grund zu der Vermuthung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinsamen Urmutter. Die Hypothese, dass specifisch unterschiedene Wesen aus einander entstanden seien, z. B. aus Wasserthieren Sumpftiere, aus diesen nach mehreren Zeugungen Landthiere, nennt er „ein gewagtes Abenteuer der Vernunft“. Er erfremt sich des obschon schwachen Strahls von Hoffnung, dass hier wohl etwas mit dem Princip des Mechanismus der Natur, ohne das es keine Naturwissenschaft gebe, auszurichten sein möge; aber er hebt hervor, dass auch bei dieser Annahme die Zweckform der Produkte des Thier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach nur so zu denken sei, dass der gemeinsamen Mutter aller dieser Organismen eine auf dieselben zweckmässig gestellte Organisation beigelegt werde; der Erklärungsgrund sei mithin nur weiter hinausgeschoben, die Erzeugung des Pflanzen- und Thierreichs aber nicht von der Bedingung der Endursachen unabhängig gemacht worden (s. übrigens K.s Anthropol., 1. Aufl., S. 325, Anm., J. Broek, d. Stell. K.s zur Descendenztheorie, Biolog. Centr. Bl., 1889, 21, S. 641—648). Wir müssen nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens den Mechanismus der Natur gleichsam als Werkzeug den Zwecken einer absichtlich wirkenden Ursache untergeordnet denken. Die Möglichkeit einer solchen Vereinigung zweier ganz verschiedener Arten von Causalität, der Natur in ihrer allgemeinen Gesetzmässigkeit mit einer Idee, welche jene auf eine besondere Form einschränkt, wozu sie für sich gar keinen Grund enthält, begreift unsere Vernunft nicht; sie liegt in dem übersinnlichen Substrat der Natur, wovon wir

nichts bejahend bestimmen können, als dass es das Wesen an sich sei, wovon wir bloss die Erscheinungen kennen.*)

Als eigentlicher Endzweck der Schöpfung muss der Mensch als moralisches Wesen anerkannt werden. Damit haben wir einen Grund, die Welt als ein nach Zwecken zusammenhängendes Ganzes und als System von Endursachen anzusehen und ein Princip, die Natur und Eigenschaften einer verständigen Weltursache als obersten Grundes im Reiche der Zwecke zu denken, und den Begriff desselben zu bestimmen. Wir müssen uns dasselbe als allwissend vorstellen, damit selbst das Innerste der Gesinnungen ihm nicht verborgen sei, als allmächtig, damit es die ganze Natur dem höchsten Zwecke angemessen machen könne, als allgütig, gerecht, ewig, allgegenwärtig. Hiermit haben wir eine Ethikotheologie.

Eine Tafel, aus der sich die verschiedenen Disciplinen ergeben nach den einzelnen Vermögen der Seele, unter Herbeiziehung der verschiedenen Seiten des oberen Erkenntnisvermögens, unter Anwendung der jedesmaligen eigenthümlichen Principien a priori und mit Angabe der Producte, die dabei zu Tage kommen, findet sich in der Einleitung zu der Kritik der Urtheilskraft und ausführlicher dargelegt in der Abhandlung: Ueber Philosophie überhaupt. Diese Tafel möge hier noch zum Schluss der Darstellung der kantischen Philosophie ihre Stelle finden:

Vermögen des Gemüths	Obere Erkenntnisvermögen	Principien a priori	Producte
Erkenntnisvermögen	Verstand	Gesetzmässigkeit	Natur
Gefühl der Lust und Unlust	Urtheilskraft	Zweckmässigkeit	Kunst
Begehrungsvermögen	Vernunft	Verbindlichkeit	Sitten

§ 29. Unter den zahlreichen Anhängern der kantischen Philosophie sind insbesondere folgende von Bedeutung: Johannes Schultz als der früheste Erläuterer der Vernunftkritik, Karl Leonhard Reinhold als der begeisterte und erfolgreich wirkende Apostel der neuen Lehre, der freilich später die kantische Philosophie zu verbessern suchte, und Friedrich Schiller als der Dichterphilosoph, der die ethischen und ästhetischen Grundlehren durch warme und edle Darstellung zum Gemeingut der Gebildeten machte, indem er sie zugleich durch Anerkennung einer in Sittlichkeit und Kunst möglichen Ueberwindung des Gegensatzes von Natur und Geist, Realität und Idealität wesentlich fortbildete. Nicht ohne Einfluss auf die fortschreitende

*) Aus der kantischen Idee des intuitiven Verstandes, der in dem übersinnlichen Substrat der erscheinenden Natur den Grund des Zusammenhangs von Naturmechanismus und Zweckmässigkeit erkenne und das Ganze als den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile begreife, hat sich später die schellingische Naturphilosophie entwickelt, die aber, da sie das räumlich-zeitliche Aussereinandersein nicht für bloss subjectiv hält, dieselbe wesentlich umbilden musste. In gewissem Sinne berührt sich damit auch Schopenhauers Doctrin.

Entwicklung der Speculation sind die Zweifelsgründe von Gottlob Ernst Schulze (Aenesidemus), dem Gegner Kants, gewesen.

Mit vielseitiger Empfänglichkeit und mit kritischem Blick begabt, aber zu eigener Systembildung weder befähigt noch geneigt, fand Friedrich Heinrich Jacobi, der Glaubensphilosoph, in dem Spinozismus die letzte Consequenz alles philosophischen Denkens, die aber durch ihren Widerstreit gegen das Interesse des Gefühls zum Glauben als der unmittelbaren Ueberzeugung von Gott und den göttlichen Dingen nöthige. Er wies nach, wie der Kantianismus sich durch den inneren Widerspruch aufhebe, dass man nicht ohne die realistische Voraussetzung eines das Subject mit der (transcendentalen) Objectivität verknüpfenden Causalnexus den Eingang in die Vernunftkritik finden, mit derselben aber nicht in der Vernunftkritik beharren könne. Seiner Richtung war die mehr positiv-christliche seines Freundes Hamann verwandt. An Hamann hat sich mehrfach Herder angeschlossen, der die Philosophie der Geschichte wesentlich förderte, ein entschiedener Gegner des kantischen Dualismus war, mit seinen Angriffen auf Kant aber kein Glück hatte.

Durch Verschmelzung jacobischer Anschauungen mit der kantischen Philosophie gelangte Jacob Fries zu der Lehre, dass das Sinnliche Object des Wissens, das Uebersinnliche Object des Glaubens (und zwar des Vernunftglaubens), die Bekundung oder Offenbarung des Uebersinnlichen im Sinnlichen aber Object der Ahnung sei. Wir erkennen die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern nur als Erscheinungen. Das Unvollendete unseres Wissens weist uns aber hin auf die Ideen des Vollendeten, und so kommen wir zu dem Unbedingten, das den Inhalt des Glaubens bildet. Der Glaube geht seine eigenen Wege, unbehindert durch wissenschaftliche Resultate. Die Vernunftkritik hat Fries psychologisch zu begründen versucht und so einen Anthropologismus gelehrt, der auch in der Gegenwart noch Anhänger hat. Zugleich räumt er der philosophischen Aesthetik eine viel grössere religionsphilosophische Bedeutung ein als Kant und hat so den ästhetischen Rationalismus begründet.

Die von Salomon Maimon und in ähnlicher Weise von Jacob Sigismund Beck aufgestellte, das „Ding an sich“ beseitigende Umdeutung der kantischen Doctrin ist der fichteschen Lehre vom Ich, Christoph Gottfried Bardilis Versuch der Ausbildung eines rationalen Realismus aber einigermaassen der schellingschen und hegelschen Speculation verwandt.

In den ausserdeutschen Ländern fand die kritische Philosophie trotz der Bemühungen Einzelner doch nur wenig Anklang, am meisten noch in Holland.

Die Litteratur bis zum Jahre 1793, die sich auf Kant bezieht, findet sich ziemlich genau verzeichnet, grossentheils mit Inhaltsangaben der Schriften in: Materialien zur Gesch. der krit. Philosophie (K. Glob. Hausius), 3 Sammlungen, Lpz. 1793, 1. Sammlung S. III—XCVI; es sind daselbst 243 besondere Schriften und Abhandlungen verzeichnet. Von S. XCVII—CLXXII findet sich eine Skizze zu einer Gesch. der kantisch. od. kritisch. Philos. Den sonstigen Inhalt dieser Materialien bilden früher gedruckte Aufsätze u. Recensionen verschiedener Verfasser. — Ueber die Anhänger und Bestreiter Kants bis gegen das Ende des 18. Jahrh. handelt W. L. G. Freih. v. Eberstein im 2. Bd. seines Versuchs e. Gesch. d. Logik und Metaph. bei d. Deutschen von Leibniz an, Halle 1799. Auch die neuere Geschichte des Kantianismus behandeln Rosenkranz im 12. Bde. der Gesamtausg. der Werke Kants, Leipzig 1840, und Erdmann in seiner ob. angeführten Gesch. d. neuern Phil., III, 1, Lpzg. 1848. Andrew Seth, the development from Kant to Hegel (published by the Hibbert trustees), Lond. 1882. Vgl. Kuno Fischer, die beiden kantischen Schulen in Jena, in: Deutsche Vierteljahrsschr. Bd. 25, 1862, S. 348—366 und separat, Stuttg. 1862; üb. K. L. Reinhold, G. E. Schulze, Maimon, Sigism. Beck u. Fr. Hnr. Jacobi s. auch dessen Gesch. d. neuer. Ph., Bd. 5, 3. Aufl., S. 115—234.

Ueber Karl Leonh. Reinhold handelt sein Sohn Ernst R., Jena 1825. Red. Reicke, de explicatioe, qua R. gravissimum in K. cr. r. p. locum epistolis suis illustraverit, diss., Königsberg 1856.

Ueber Krugs Grundlage zu einer Theorie der Gefühle urtheilt Beneke in den Wiener Jahrb. XXXII, S. 127, üb. sein Handbuch der Philosophie Herbart in der Jen. Literaturzeitung 1822, No. 27 u. 28.

Ueber Schillers Philosophie handeln insbes.: Wilh. Hensen. Schillers Ansichten üb. Schöbn. u. Kunst im Zusammenhange gewürdigt, Inaug.-Diss., Götting. 1853. Kuno Fischer, Sch. als Philosoph, Frankf. a. M. 1858, 2. Aufl. in d. „Schillerschriften“ F. s., Heidelb. 1890/91. Wilh. Drobisch, üb. d. Stellig. Sch.s z. kantisch. Ethik, in: Ber. üb. d. Verh. der K. Sachs. Ges. d. Wiss., 5. Folge, Bd. XI, 1859, S. 176—194. Rob. Zimmermann, Sch. als Denker, in: Abh. der Böhm. Ges. d. Wiss., Bd. XI, Prag 1859, auch in Zs St. u. Kr. abg.; vgl. Zs. Gesch. der Aesthetik, Wien 1858, S. 483—544. Karl Tomaschek, Sch. u. Kant, Wien 1857; Sch. in s. Verhältn. zur Wissensch., ebend. 1862. Karl Twisten, Sch. in s. Verhältn. z. Wiss., Berl. 1863. A. Kuhn, Sch.s Geistesgang, Berl. 1863. Vgl. Hoffmeister, Grün, Julian Schmidt, Palleske u. and. Biographen Sch.s, die Historiker der deutsch. Litteratur. ferner Danzel üb. d. gegenw. Zustand d. Philos. d. Kunst, und manche von den durch den Druck veröffentlichten, zum Schillerfest 1859 gehaltenen Reden, deren Titel sich u. a. in der von Gust. Schmidt herausg. Bibliotheca philologica 1859 und 1860 verzeichnet finden, ferner u. a. F. Ueberweg, üb. Schillers Schicksalsidee, in den von Gelzer hrsg. prot. Monatsbl. 1864, S. 154—169. Franz Biese, Rede üb. Schiller, G.-Pr., Putbus 1869. Albin Sommer, üb. d. Beziehg. der Ansichten Sch.s vom Wesen u. d. geistig. Bedeutg. der Kunst z. kantisch. Philos., Progr., Halle 1869. Arth. Jung, Sch. u. d. Pessimismus, Pr., Meseritz 1877. J. Palm, Vergleichende Darstell. v. Kants u. Sch.s Bestimmungen über das Wesen des Schönen, I.-D., Jena 1878. Franz Schnedermann, Ist die Ethik Schillers eine andere nach als vor dem Kantstudium des Dichters? I.-D., Lpz. 1878. Chr. Meurer, das Verh. der schillerschen zur kantschen Ethik, Freib. i. Br. 1880, 2. Aufl. 1886. Paukstadt, d. Begr. des Schönen bei Sch., Pr., Charlottenb. 1883. Fr. Ueberweg, Sch. als Historiker u. Philosoph, herausgeg. von M. Brasch, Lpz. 1884. A. Frank, üb. Sch.s Begr. des Sittlich-Schönen, Wien 1886. Helene Lange, Sch.s philos. Gedichte, Vorträge 1886. Howe, üb. d. vermeintl. Wechsel in Sch. Ansicht vom Verh. des Aesthet. zum Sittl., Pr., Dirschau 1886. Geo. Geil, Sch.s Ethik u. ihr Verh. zu d. kantisch., Strassb. 1888; System von Schillers Ethik, Strassb. 1890. K. Gneisse, Untersuchung zu Sch.s Aufsätzen u. s. w. E. Beitrag zur Kenntniss v. Sch.s Theorie d. Tragödie, Pr., Weissenb. 1889; ders., Sch.s L. v. d. aesthetisch. Wahrnehm., Berl. 1893. Liebrecht, Sch.s Verhältn. zu K.s ethisch. Weltans., Hamb. 1889. Em. Kühnemann, d. kantisch. Studien Sch.s, Marb. 1890, ders., Kants u. Sch.s Begründ. d. Aesthet., Münch. 1895. Jul. Thikötter, Ideall. u. Leben nach Sch. u. Kant, Brem. 1892. Karl Berger, d. Entwickel. v. Sch.s Aesthetik, Weimar 1893. A. Foà, l'ideale estetico di F. Sch., Parma 1892. F. Montargis, L'esthétique de Sch., Par. 1892. E. Reinitz, Sch.s Gedankendicht. in ihr. Verh. zur Lehre Kants, Pr., Ratibor 1894. G. Heine, d. Verh. d. Aesthet. zur Eth. b. Sch., Diss., Lpz. 1894. Hier seien sogleich einige, die philosophischen Anschauungen Goethes betreffende Arbeiten angeführt: E. Melzer, Goethes philos. Entwickelung, Neisse 1884; G.s ethische Ansichten, Neisse

1890. A. Harpf, G.s Erkenntnisprincip., in: Ph. Monatsh., 1883, S. 1—39; ders., Schopenhauer u. G., e. Beitr. zur Entwicklungsgesch. der schopenhauers. Ph., in: Phil. Monatsh., 1885, S. 450—478. R. Steiner, Grundlinien e. Entwicklungstheorie d. goethesch. Weltanschauung mit besonder. Rücks. auf Schiller, Stuttgart, 1886. O. Harnack, G. in d. Epoche snr. Vollend. (1805—1832). Vers. einer Darstell. seiner Denkweise u. Weltbetracht., Lpz. 1886. W. Dilthey, Zu G.s Philos. der Natur, A. f. G. d. Ph. II, S. 45—48. Th. Vogel, G.s Selbstzeugnisse üb. s. Stellung zur Religion, Lpz. 1889. Edw. Caird, G. and philosophy, in Essays on litt. and philos., Glasgow 1892. A. Classen, G.s naturwissensch. Schriften (G.s Verh. zu Kant, besonders berücksichtigt), in: Grenzboten 1884, Bd. 2, S. 544—552. Schriften üb. das Verh. Goethes zu Spinoza s. ob. S. 106.

Friedr. Heinr. Jacobi's Werke sind in einer Gesamtausg. Lpz. 1812—1825 erschienen. Briefe J.s sind ausser im ersten und dritten Bande seiner Werke noch im „Auserlesenen Briefwechsel“ (m. e. Skizze s. Lebens in der Einleitung) durch Friedr. v. Roth, Leipz. 1825—1827, veröffentl. worden, der Briefwechsel zw. Goethe u. J. durch Max Jacobi, Leipz. 1846, der zwisch. Herder und J. von H. Düntzer in „Herders Nachlass“, Bd. II, S. 248—322, der zwischen Hamann und J. durch C. H. Gilde-meister, Gotha 1868 (als 5. Band von „H.s Leben und Schriften“), die Briefe J.s an F. Bouterwek aus den Jahren 1800—1819 durch W. Meyer, Göttg. 1868, noch and. Briefe durch Rud. Zöpffitz in der Schrift: Aus „Jacobi's Nachlass“, Lpz. 1869. Ueber Jacobi handeln: Schlichtegroll, v. Weiller und Thiersch, Jacobi's Leben, Lehre und Wirken, München 1819. J. Kuhn, Jacobi und die Philos. seiner Zeit, Mainz 1834. C. Roessler, de philosophandi ratione F. H. Jac., Jenae 1848. Ferd. Deycks, F. H. Jacobi im Verhältn. z. s. Ztgenoss., bes. zu Goethe, Frankf. a. M. 1849. H. Fricke, d. Philos. des F. H. Jacobi, Augsburg 1854. F. Ueberweg über F. H. J., in: Gelzers prot. Monatsbl., Juli 1858. F. Wiegand, z. Erinnerung an den Denker F. H. J. u. s. Weltansicht, Worms, Progr. 1863. Chr. A. Thilo, F. H. Jacobi's Ansichten von den göttlichen Dingen, in der Ztschr. f. exacte Philos., Bd. VII, Leipz. 1866, S. 113—173. Eberhard Zirngiebl, F. H. J.s Leben, Dicht. und Denk., e. Beitrag z. Gesch. d. deutsch. Litt. u. Phil., Wien 1867. F. Harms, üb. d. Lehre v. F. H. Jacobi, Berl. 1876. Jul. Lachmann, F. H. Jacobi's Kantkritik, I.-D., Halle 1881. W. Busch, D. Erkenntnistheorie F. H. J.s, Diss., Erlang. 1892. A. Beyer, D. Philosophie Fr. H. J.s nach s. Schr.: D. Hume üb. d. Glauben, Pr., Bremen 1892. L. Lévy-Bruhl, J. et le Spinozisme, Rev. philos., 1894; ders., la philosophie de J., Par. 1894. N. Wilde, Fr. H. J., Diss., New-York 1894.

Herders philosophische Schriften sind folgende: Abhandl. üb. d. Ursprung der Sprache, Berl. 1772. 2. Aufl. 1789; Auch eine Philos. der Gesch. der Menschheit, Riga 1774; Vom Erkennen u. Empfinden der menschl. Seele, Riga 1778; Ideen zur Philos. der Gesch. der Menschheit (unvollendet), 4 Thele., Riga 1784—1791 u. öft., mit Einleitung u. Anmerk. hrsg. von Julian Schmidt, in der Biblioth. d. dtseh. Nationallit. d. 18. Jahrh., Bd. 23—25, Lpz. 1869; Gott, einige Gespräche, Gotha 1787, auf dem Titel der 2. Aufl., 1800, als Gespr. üb. Spinoza's System bezeichnet; Briefe zur Beförderung der Humanität. 1793—1797; Verstaud u. Erfahrung, Vernunft u. Sprache, eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, Lpz. 1799; Kalligone, Lpz. 1800; Adrastea 1809. Die gesamten Werke H.s sind erschienen in 45 Bdn., Stuttg. 1805 bis 1820; 3. Abtheil. 15 Bde. zur Philos. u. Gesch., dann noch zweimal ebendas. Neuerdings sind sie sorgfältig u. kritisch herausgeg. v. B. Suphan 1877—1889, 31 Bde. H.s Ausgewählte WW. v. Suphan u. Redlich, Berl., Bd. 1—4. 1884—1887. — Eine vortreffliche Biographie H.s hat R. Haym geschrieben; H. nach seinem Leben u. seinen Werken, 2 Bde., 1877—1885. Von sonstigen Schriften über ihn seien hier erwähnt: A. Hun, Erdmann, H. als Religionsphilos., Marburger I.-D., Hersfeld 1866. A. Koluh, H. u. d. Humanitätsbestrebungen der Neuzeit, Berl. 1870. Aug. Werner, H. als Theologe, Berl. 1871. E. Melzer, H. als Geschichtsphilos. mit Rücks. auf Kant's Recens. von Herders Ideen zur Gesch. der Menschh., Neisse 1872. Rich. Schornstein, H. als Pädagoge, Progr., Elberf. 1872. J. Roth, H.s Metakrit. u. ihre Beziehung z. Kant, 1873. Ueber H.s Metakritik s. ob. S. 271 f. d. Arbeit von Otto Michalsky, Gust. Frank, H. als Theologe, in: Ztschr. f. wissensch. Theol., 17. Jahrg. 1874, S. 250—263. J. Egermann, H.s Anschauungen üb. d. Geschichtsunterricht an Gymnasien, Progr., Hernalis 1874. Joret, Herder et la renaissance littéraire en Allemagne. Paris 1875. F. v. Bärenbach, H. als Vorläufer Darwins u. der modernen Naturphilosophie, Berl. 1877. Wilh. Fischer, H.s Erkenntnissl. u. Metaphys., Lpz. I.-D., Salzwedel 1878. Rich. Kirchner, Entsteh., Darstell. u. Krit. der Grundgedanken von H.s Ideen

u. s. w., I.-D., Lpz. 1881. Ferd. Jac. Schmidt, H.s pantheist. Weltansch., Berl. 1888. Fr. Kunz, Bekämpfung u. Fortbild. Lessingscher Ideen b. H., Pr., Teschen 1888. Mor. Kronenberg, H.s Philosophie, Heidl. 1889. Gust. Hauffe, H. in s. Ideen zur Philos. d. Gesch. der Menschh., Borna 1890. H. Vesterling, H.s Humanitätsprincip, Diss., Halle 1890. Eug. Kühnemann, H.s Persönlichkeit in sein. Weltanschauung, Berl. 1893; ders. H.s letzter Kampf geg. Kant, in: Studien zur Literaturgesch. Mich. Bernays gewidmet, Hamb. u. Lpz. 1873, S. 135—155. Vgl. auch das S. 203 erwähnte Werk von J. H. Witte.

Jak. Friedr. Fries' hauptsächliche philosophische Schriften sind: Reinhold, Fichte und Schelling, Lpz. 1803; Philos. Rechtslehre u. Krit. aller positiv. Gesetzgebung, Jena 1804; System der Philos. als evidenter Wissenschaft, Lpz. 1804; Wissen, Glaube und Ahndung, Jena 1805; Neue Kritik der Vernunft, 3 Bde., Heidl. 1807, 2. Aufl. 1828—1831; System der Logik, Heidl. 1811, 2. Aufl. 1819, 3. Aufl. 1837; Von deutscher Philosophie, Art und Kunst, ein Votum für Jacobi gegen Schelling, Heidl. 1812; Handbuch der prakt. Philos., 1. Th. Ethik od. d. Lehren der Lebensweish., Hdlb. 1818, 2. Th. Religionsphilos. u. d. Weltzwecklehre, Hdlb. 1832; Handbuch der psych. Anthropologie, 2 Bde., Jena 1820 u. 1821, 2. Aufl. 1837—1839; Mathemat. Naturphilos., Heidl. 1822; Julius u. Euagoras, ein philos. Roman, Heidl. 1822; System der Metaph., Heidl. 1824; Gesch. der Philos., dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftl. Entwicklung, 2 Bde., Halle 1837—1840. — Sein Leben aus seinem handschr. Nachlass dargestellt von Ernst Ludw. Theod. Henke (seinem Schwiegersohn), Leipzig 1867. M. J. Schleiden, Jac. Fr. Fries, der Philos. u. Naturforscher, in: Westermanns Monatsh., Juni 1857. F. v. Wangenheim, K.s Verteidigung geg. Fries, I.-D., Halle 1876. Grapengiesser, K.s Krit. d. r. V. und deren Fortbildung durch J. F. Fries, Jena 1882. Herm. Strassosky, J. Fr. Fries als Kritiker der Kantisch. Erkenntnistheorie. Eine Antikritik, Hamb. 1891. S. auch K. Holtzmann, d. Entwickel. des ästhetisch. Religionsbegr., in: Ztschr. f. wissensch. Th. 1876. Ueb. sein Verhältniss zu Fichte, Schelling u. Hegel s. K. Fischers S. 326 citirte Abhandlung üb. die beiden kantischen Schulen in Jena.

Sal. Maimon betreffen die Schriften: Sal. Maimons Lebensgesch. von ihm selbst geschrieben u. herausgeg. v. K. P. Moritz, Berl. 1792. S. Jos. Wolff, Maimoniana 1813. J. H. Witte, Salom. Maimon. Die merkwürdigen Schicksale und die wissenschaftliche Bedeutung eines jüdisch. Denkers aus der kantischen Schule, Berl. 1876. Arrède Barisse, Un Juif polonais, S. M. Rev. des deux m., 1889, 5, S. 771—802. A. Möltzner, S. M.s erkenntnistheoret. Verbesserungsversuche d. Kant. Ph., Diss., Greifswald 1890. Ludw. Rosenthal, S. M.s Vers. üb. d. Transscendentalph. in s. Verh. z. Kants transsc. Aesthetik u. Analytik, Ztschr. f. Ph., 102, 1893, S. 233—302.

Ueb. Beck s. Wilh. Dilthey, Acht Briefe Kants an J. S. B., worin: J. S. B. u. s. Stellung in d. transscendentalphilos. Bewegung, A. f. G. d. Ph., II, S. 592—650, auch werthvolle Bemerkung. üb. Reinhold, G. E. Schulze, Jacobi, Fichte, Maimon.

Unter den Gegnern Kants stehen auf dem lockeschen Standpunkte namentlich Christ. Gottl. Selle (Mediciner u. Philosoph 1748—1800; Philos. Gespräche, Berl. 1780, Grundsätze der reinen Philos., Berl. 1788) und Adam Weishaupt (geb. 1748, erster weltlicher Lehrer des Kirchenrechts zu Ingolstadt, wegen seines Freimuths und als Stifter des kosmopolitischen Illuminatenordens vielfach angefeindet, lebte seit 1785 in Gotha, gest. 1830; seine hauptsächlichen philosophischen Schriften sind: Ueb. Materialism. u. Idealism., Nürnberg. 1786; 2. Aufl. 1788; Zweifel üb. d. kantisch. Begriffe von Zeit u. Raum, Nürnberg. 1787; üb. d. Gründe u. Gewissh. der menschl. Erkenntn., Nürnberg. 1788; üb. Wahrheit u. sittl. Vollkommenh., 3 Bde., Regensb. 1793—1797), theilweise auch die Eklektiker Joh. Ge. Hnr. Feder (s. ob. S. 207) und G. A. Tittel (1739—1816, Erläuterungen der theoret. u. prakt. Philos. nach Feders Ordnung, 6 Theile, Frkf. a. M. 1783—1786; üb. K.s Morallehre, Frkf. u. Lpz. 1786; Kantische Denkformen od. Kategorien, Frkf. a. M. 1787) und der Historiker der Philosophie Tiedemann, der in seinem Theätet (s. ob. S. 207) die objectiv-reale Gültigkeit der menschlichen Erkenntniss vertheidigt; doch enthalten die Argumente der Letzteren auch leibnizische Gedanken. Zu den selbständigsten Bekämpfern des kantischen Criticismus gehört

Garve (s. ob. S. 205f.), der die S. 254 erwähnte Recension für die Götting. gel. Anzeigen schrieb. Später hat derselbe (bei seiner Uebersetzung der aristotelischen Ethik) die kantische Moralphilosophie einer eingehenden und noch heute sehr beachtenswerthen Prüfung unterworfen. S. Alb. Stern, *üb. d. Beziehungen Chr. G.s zu Kant* nebst mehreren bisher ungedruckten Briefen Kants, Feders u. Garves, L.-D., Lpz. s. a. Unter den gegen Kant auftretenden Leibnizianern sind die bedeutendsten Eberhard (s. ob. S. 205), gegen den Kant selbst sich in der Abhandlung „über eine Entdeckung“ etc. vertheidigt hat (s. E. O. Ferber, *D. philos. Streit zwisch. I. Kant u. J. A. E., Diss.*, Giessen 1894), und Joh. Chr. Schwab (1743—1821), der Verfasser einer von der Berl. Akad. d. Wissensch. gekrönten Preisschrift *üb. d. Frage: „welche Fortschritte hat d. Metaph. seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Dtschl. gemacht?“* zugleich mit d. Preisschriften der Kantianer K. L. Reinhold und Joh. Hnr. Abicht, *hrgs. von der Akad. der Wiss., Berl. 1796.* Auch der in der Litteratur zu diesem Paragraphen gen. Historiker Eberstein polemisirt vom leibniz-wolffschen Standpunkte aus gegen den Kantianismus. Zu erwähnen ist hier auch wieder Ernst Platner (s. ob. S. 205), der in neuester Zeit unverdient häufige Behandlung erfahren hat. Während er sich auf dem theoretischen Gebiete, abgesehen von einigem besonders die Stammbegriffe Betreffenden skeptisch ablehnend gegen Kant verhielt, neigte er sich in der Moral ihm später vielmehr zu. Herders Metakritik fand bei der ungerechtfertigten Bitterkeit ihres Tones und bei dem geringen Verständniss für die neuen Probleme und für die ganze Bedeutung Kants wenig Beachtung und kaum mehr seine gegen die Kritik der Urtheilskraft gerichtete Kalligone. Gegen die Metakritik schrieb Kiesewetter, s. ob. 266. Herder war gegen Kant gereizt worden durch Kants Recension der Ideen zur Philos. der Gesch. der Menschheit, die in der Jenaer Litteraturzeitung erschienen war. Der Skeptiker Gottlob Ernst Schulze (1761 bis 1833) unterwirft in seinen Schriften: *Grundriss der philosoph. Wissenschaften*, 2 Bde., Wittenb. u. Zerbst 1788 u. 1790; *Aenesidemus od. üb. d. Fundamente der v. Reinhold gelieferten Elementarphilos.*, nebst e. Vertheidigung des Scepticismus geg. d. Anmaass. d. Vernunftkritik, 1792 (anonym erschienen; der Verf., nachdem er bekannt, daher Aenesidemus Schulze genannt); *Kritik der theoretisch. Philosophie*, 2 Bde., Hamb. 1861, die kantische und reinholdische Doctrin einer scharfsinnigen Kritik. Das kräftigste seiner Argumente kommt mit dem schon früher von Fr. H. Jacobi aufgestellten überein, dass der für das kantische System nothwendige Begriff der Affection nach eben diesem System unmöglich sei. G. E. Schulze näherte sich später (*Encyclopädie der philos. Wissenschaften*, Götting. 1824; *üb. d. menschl. Erkenntniss*, Götting. 1832) immer mehr Jacobi.

Unter den Anhängern Kants und Vertretern seiner Doctrin hat der Hofprediger und Professor der Mathematik zu Königsberg, Johannes Schultz,*) *Erläuterungen üb. d. Herrn Prof. Kant Kritik d. rein. Vernunft* veröffentlicht, die Kants vollen Beifall hatten, und später eine Prüfung der Kantischen Krit. d. rein. Vernunft (s. ob. S. 266). Die „Erläuterungen“ hat Tissot Paris 1865 ins

*) Die Schreibung des Namens dieses Kantianers schwankt zwischen Schultz und Schulze. Auf dem Titelblatte der „Erläuterungen“ steht Schulze; er selbst hat sich der ersteren Schreibart bedient. J. Schultz hat er sich unterzeichnet in einem (in Reickes Besitz befindlichen) Briefe an Borowski vom 10. Mai 1799, worin er diesem für Mittheilungen über den fichteschen Atheismus-Streit dankt und Fichte anwünscht: „Unser Gott, dem wir beide ferner allein vertrauen wollen, wolle ihm weiter helfen, denn der seinige taugt nichts!“ In das Königsberger Universitäts-Albm sind von ihm im Sommer 1802 Studenten immatriculirt worden „rectore academiae Joanne Schultz, S. R. M. concionatore aulico Mathematicum Professore ordinario“.

Französ. übersetzt. Ldw. Hnr. Jakob hat in seiner „Prüf. der Mendelssohnschen Morgenstunden“, Leipz. 1786, die theoretischen Beweise Mendelssohns für das Dasein Gottes von dem Standpunkte des kantischen Criticismus aus bestritten. Karl Chrstn. Erh. Schmid (1761—1812), der in der Folge eine Reihe von Lehrschriften verfasst hat, liess 1786 einen Grundriss d. Krit. d. rein. Vrnft. nebst e. Wörterb. zum leichteren Gebrauch der kantischen Schriften erscheinen. In den späteren Aufl. des Wörterbuchs vertheidigt Schmid die kantische Doctrin gegen den jacobischen, aus der „Affection“ entnommenen Einwurf durch die Bemerkung, es sei dabei „alles Oertliche und Räumliche beiseite zu setzen“, was zwar richtig ist, aber auch von der Zeitlichkeit und Causalität gelten muss, wodurch dann der Begriff der Affection sich völlig aufhebt. Der jacobische Einwurf bleibt demnach unwiderlegt.

Durch Karl Leonh. Reinholds (geb. 1758 zu Wien zuerst bei den Jesuiten erzogen, dann Wielands Mitarbeiter am Deutschen Merkur, später dessen Schwiegersohn, seit 1787 Professor in Jena und zuletzt in Kiel, gest. 1823) populär gehaltene „Briefe üb. die kantische Philos.“ (im Deutschen Merkur 1786—1787, in neu verm. Aufl. Leipzig 1790—1792) fand der Criticismus Eingang in das Bewusstsein weiterer Kreise: Reinholds Berufung zum Professor der Philosophie in Jena machte Jena zu einem Centralpunkt des Studiums der kantischen Philosophie. Die Jena'sche Allg. Litteraturzeitung (gegründet 1785, redigirt von Schütz und Hufeland) ward bald das einflussreichste Organ des Kantianismus. In seinem „Versuch e. nen. Theorie des menschl. Vorstellgsmög.“, Jena 1789 (welchem als Vorrede die kurz vorher schon im Deutschen Merkur ersch. Abhdlg. „üb. die bisher. Schicksale d. kantisch. Phil.“ beigefügt ist), versucht Reinhold, die beiden Stämme der Erkenntniss als Aeste des einen Vorstellungsvermögens darzustellen und für die kantische Doctrin eine neue Basis zu gewinnen, die er jedoch (ebenso wie Schopenhauers Satz: kein Object ohne Subject) selbst später als unzureichend erkannt hat. Er findet diese in dem Satze, der das Bewusstsein ausdrücke: „Im Bewusstsein wird die Vorstellung vom Vorstellenden und Vorgestellten unterschieden und auf Beides bezogen“; auf den Unterschied und den Zusammenhang zwischen den drei Bestandtheilen des Bewusstseins lasse sich der Begriff von Vorstellung gründen und aus diesem die ganze kritische Philosophie so ableiten, dass das, was bei Kant Grund und Beweis sei, als Folge vorkomme. Als er den Standpunkt der „Elementarphilosophie“, wie er seine Lehre nannte, da sie das Fundament des Wissens geben sollte, verlassen hatte, näherte er sich der Lehre Bardilis, die er jedoch auch bald wieder aufgab. Zumeist auf dem Gebiete der Aesthetik hat Friedr. Bouterwek (1766—1828; Idee einer Apodiktik, Halle 1799; Aesthetik, Leipz. 1806 u. ö.) sich verdient gemacht. In seiner Apodiktik stellt er ein System des absoluten „Virtualismus“ auf. Durch die Selbsterkenntniss erfassen wir uns als wollende Wesen, d. h. als lebendige Kräfte, als solche müssen wir auch die Dinge ausser uns ansehen. Das Unbedingte, in dem wir sind, ist die virtuelle Einheit aller Kräfte. Später, namentlich in seiner „Religion der Vernunft“, Götting. 1824, näherte er sich den Anschauungen Jacobis.

Auf dem Gebiete der Religionsphilosophie haben Karl Hnr. Heydenreich (1764—1801, Natur u. Gott nach Spinoza, Lpz. 1788; Betrachtungen üb. d. Philosophie der natürl. Rel., 2 Bde., Lpz. 1790—1791; System des Naturrechts nach krit. Principien, 2 Bde., Lpz. 1794—1795; s. üb. ihn K. Gottl. Schelle, H. s. Charakteristik, Lpz. 1802), Joh. Heinr. Tieftrank (1760—1837, versuchte auch in seiner „Denklehre in rein deutschem Gewunde“, 2 Bde., Halle u. Lpz. 1825—1827, durch eine Reinigung der philosoph. Sprache der Philosophie aufzuhelfen), die

entschiedenen Rationalisten Jul. Aug. Ludw. Wegscheider, Paulus (s. K. A. v. Reichlin-Meldegg, Heinr. Eberh. Gottlob Paulus u. s. Zeit, 2 Bde., Stuttg. 1853), Röhr und Andere Bedeutung. Der theologische Rationalismus ist aus einer Vermischung kantischer Ansichten mit denen der Aufklärung hervorgegangen. Auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie sind zu nennen Joh. Heinr. Abicht (1762—1804), Heydenreich, Joh. Christoph Hoffbauer (1766—1827), Krug und And., auf dem der Logik Kieseiwetter, Krug, Hoffbauer, Fries, Joh. Gebh. Ehrenr. Maass (1766—1823) und A., auf dem der Psychologie Maass, Fries, Hoffbauer, auf dem der Geschichte der Philosophie namentlich Tennemann und Buhle. Wilh. Traug. Krug (1770—1842) hat sich besonders durch Popularisierung kantischer Philosopheme verdient gemacht. Er hat von 1805 bis 1809 in Königsberg gelehrt, danach in Leipzig. Sein verdienstliches allgem. Handwörterb. d. philos. Wissenschaften ist Leipzig 1827—1834, 2. Aufl. 1832—1838 erschienen. Namentlich in seinem Organon der Philosophie, Meissen 1801, entwickelte er seinen „transscendentalen Synthetismus“, nach welchem es in unserem Bewusstsein eine ursprüngliche transscendentale Synthesis zwischen dem Idealen und Realen, zwischen dem denkenden Subject und der gegenüberstehenden Aussenwelt, zwischen Wissen und Sein giebt, die anerkannt werden muss, aber nicht weiter zu erklären ist. Denn um sie zu erklären, müsste man von dem Einen oder dem Andern anfangen und dadurch die Synthesis aufheben.

Der geistvollste aller Kantianer war der Dichter Friedrich Schiller (11. Nov. 1759 bis 9. Mai 1805).

Schon früh hat Schiller sich mit philosophischen Schriften, insbesondere englischer Moralisten und Rousseaus, vertraut gemacht. Der philosophische Unterricht in der Karlschule zu Stuttgart, den der unklare Eklektiker Jac. Friedr. von Abel (s. über ihn Fritz Aders, J. Fr. A. als Philos., Berl. 1893) ertheilte, ruhte hauptsächlich auf der leibniz-wolffischen Doctrin. Sch. hat in der frühe entstandenen „Theosophie des Julius“ den leibnizischen Optimismus dem Pantheismus angenähert, ohne dass jedoch ein Einfluss Spinozas angenommen werden darf. Den letzten der „philosophischen Briefe“, in welchem sich ein kantischer Einfluss bekundet, hat nicht Sch., sondern Körner (1788) geschrieben. Im Jahre 1787 las Sch. die der Geschichtsphilosophie angehörenden Aufsätze Kants in der Berl. Monatschr. und eignete sich daraus die Idee teleologischer Geschichtsbetrachtung an, die auf seine historischen Arbeiten von wesentlichem Einfluss geworden ist. Erst seit 1791 studirte Sch. Kants Hauptwerke und zwar zuerst die Kritik der Urtheilskraft; zugleich förderten ihn Discussionen mit eifrigen Kantianern im Verständniss der kantischen Doctrin. Einigen, jedoch verhältnissmässig sehr geringen Einfluss gewann auf ihn bereits im Jahre 1794 die fichtesche Speculation. Die Vorrede zur „Braut von Messina“ enthält (insbesondere in dem Satze: das Poetische liegt in dem Indifferenzpunkte des Ideellen und Sinnlichen, der jedoch der Sache nach auf Schillers Auffassung des „ästhetischen Zustandes“ in den „Briefen über ästhetische Erziehung“ beruht) einen Anklang an die schellingsche Doctrin. Schiller war geneigt zu glauben, dass eine Fortbildung der Philosophie durch Schelling erfolgt sei, gestand jedoch (in einem Brief an Schelling vom 12. Mai 1801), nachdem er die ersten Sätze des „transsc. Idealismus“ gelesen hatte, nur die dogmatischen Irrthümer glücklich beseitigt zu finden, aber nicht zu ahnen, wie Schelling sein System positiv aus dem Satze der Indifferenz herausziehen werde. Von Schillers philosophischen Abhandlungen aus seiner kantianischen Periode gehört zu den bedeutendsten die „üb. Anmuth und Würde“, verfasst 1793, worin der sittlichen Würde als der Erhebung des Geistes über die Natur die sittliche Anmuth als die Harmonie zwischen Geist und Natur, Pflicht und Neigung,

ergänzend zur Seite gestellt wird. Er bekämpft hier die Härte, mit welcher Kant die Idee der Pflicht gelehrt hatte, da diese Strenge alle Grazien davonscheuche und einen schwachen Verstand leicht versuchen könne, die moralische Vollkommenheit in einer finstern und mönchischen Asketik zu suchen. Kant verteidigt sich dagegen damit, dass durch Rücksicht auf die Grazien, die im Gefolge der Tugend seien, sich der Eudämonismus gar zu leicht einschleichen könne (in einer Note zur 2. Aufl. seiner „Relig. innerh. d. Grenzen d. hl. Vnft.“).

Die 1793—95 ausgearbeiteten „Briefe üb. ästhet. Erziehung“ empfehlen die ästhetische Bildung als den geeignetsten Weg der Erhebung zur sittlichen Gesinnung. Es soll der empirische Mensch den idealischen, der ihm immanent ist, realisiren. Der Staat, welcher die höchste Form ist, in der dies geschehen kann, genügt hierzu nicht ohne die Kunst, die das Schöne verwirklicht. In der Schönheit allein werden die Ansprüche des geistigen und des sinnlichen Menschen befriedigt. Der Spieltrieb, d. h. die künstlerische Thätigkeit, verbindet den niederen Stofftrieb, das sinnliche Begehren, mit dem höheren Formtrieb, und der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt. So vereinigt das Schöne die beiden Grundtriebe zur Harmonie. Die Abhandlung „über naive und sentimentalische Dichtung“ (1795—96) vermittelt die Aesthetik mit der Geschichtsphilosophie, indem Sch. hier durch die Begriffe: natürliche Harmonie, Erhebung zur Idee und wieder-gewonnene Einheit des Ideellen mit der Realität, des Geistes und der Cultur mit der Natur, ebensowohl die verschiedenen Formen der Dichtung überhaupt und der Richtungen der Dichter (wie dieselben in Goethe und Schiller selbst sich repräsentirt fanden), als auch die Bildungsform des hellenischen Alterthums und die der Neuzeit, insbesondere den Typus der antiken und der modernen Dichtung charakterisirt.

In seinen philosophischen Gedichten verlegt Schiller zwar das Reich der Ideale, wo die reinen Formen wohnen, in das Gebiet der Phantasie, aber gesteht ihm eine das Irdische überwältigende Kraft zu und sieht in der Erhebung zu ihm eine Art „ästhetischer Erlösung“. Zugleich ist ihm der Glaube an gewisse Ideen und Ideale unentbehrlich. „Du musst glauben, du musst wagen“; „der Mensch ist frei geschaffen, ist frei — und die Tugend sie ist doch kein leerer Schall — und ein Gott ist, ein heiliger Wille lebt —. Ob Alles im ewigen Wechsel kreist, es beharrt im Wechsel ein ruhiger Geist.“ Wahn ist dagegen, dass „dem irdischen Verstand die Wahrheit je wird erscheinen. — Es ist dennoch das Schöne, das Wahre! Es ist nicht draussen, da sucht es der Thor; es ist in dir, du bringst es ewig hervor.“

Friedr. Heinr. Jacobi (geb. am 25. Januar 1743 zu Düsseldorf, zu Genf insbesondere auch unter dem Einfluss des Physikers Lesage gebildet, früh mit Spinozas Doctrin vertraut, Kaufmann, Beamter, Präsident der Akademie der Wiss. zu München, gest. am 10. März 1819 zu München), der Glaubensphilosoph, sucht gegenüber dem systembildenden philosophischen Denken die Unmittelbarkeit des Glaubens zur Geltung zu bringen. Er selbst bekennt: „nie war es mein Zweck, ein System für die Schule aufzustellen; meine Schriften gingen hervor aus meinem innersten Leben, sie erhielten eine geschichtliche Folge, ich machte sie gewissermassen nicht selbst, nicht beliebig, sondern fortgezogen von einer höheren, mir unwiderstehlichen Gewalt.“ Von eigentlicher objectiver Begründung kann bei ihm nicht die Rede sein, da seine Philosophie eine rein persönliche ist. Unter Jacobis Schriften sind hervorzuheben die philosophischen Romane: *Allwills Briefsammlung*, und: *Woldemar*, in welchen ausser dem theoretischen Problem der

Erkenntniß der Aussenwelt insbesondere die moralische Frage nach dem Verhältniß des Rechtes und der Pflicht des Individuums zu der gemeingültigen Sittenregel discutirt wird, ferner die Schrift ü. d. Lehre d. Spinoza, in Briefen an Mos. Mendelssohn, Breslau 1785 u. ö., worin Jacobi ein von ihm mit Lessing am 6. u. 7. Juli 1780 geführtes Gespräch mittheilt, in welchem dieser seine Hineigung zum Spinozismus bekannt haben soll (s. o. § 21), die Schrift: David Hume ü. d. Glauben, oder Idealism. u. Realism., Bresl. 1787, worin Jacobi auch sein Urtheil über den Kantianismus äussert, das Sendschreiben an Fichte, Hamburg 1799, die Abhandlung ü. d. Unternehmen d. Criticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, im III. Heft der Reinhold'schen Beiträge z. leichteren Uebers. d. Zustds. der Philos. beim Anfange d. 19. Jahrh., Hamb. 1802, von den göttl. Dingen, Leipz. 1811 (gegen Schelling, dem Jacobi einen heuchlerischen Gebrauch theistischer und christlicher Worte im pantheistischen Sinne vorwirft). Den Spinozismus hält Jacobi für das einzige consequente System, glaubt aber, dass dasselbe verworfen werden müsse, weil es den unabweisbaren Bedürfnissen des Gemüthes widerstreite. Alle Demonstration führt nur zu dem Weltganzen, nicht zu einem extramundanen Welturheber; denn der demonstrirende Verstand kann immer nur von Bedingtem zu Bedingtem, nicht zum Unbedingten gelangen. Gottes Dasein beweisen würde heissen, einen Grund desselben aufzeigen, wodurch Gott zu einem bedingten Wesen würde (wobei Jacobi freilich die Bedeutung des indirecten Beweises, der von der Erkenntniß von Wirkungen zur Erkenntniß von Ursachen führen kann, unerörtert lässt). So nahe diese jacobische Ansicht der kantischen steht, welche der praktischen Vernunft mit ihren Postulaten den Primat vor der theoretischen, die keine „Dinge an sich“ zu erkennen vermöge, einräumt, so hat doch Kant (in der Abhandlung: „was heisst, sich im Denken orientiren?“ Kants Werke von Ros. u. Sch. Bd. I, S. 386 f.) dagegen einzuwenden gefunden, es gehe wohl an, solches zu glauben, was die theoretische Vernunft weder beweisen noch widerlegen könne, aber nicht solches, wovon sie, wie man meine, das Gegentheil beweisen könne; Criticismus und Gottesglaube seien vereinbar, Spinozismus und Gottesglaube aber unvereinbar. Andererseits vermochte Jacobi die kantische Begründung der Schranken der theoretischen Erkenntniß nicht zu billigen. Er hat das Dilemma klar bezeichnet, welches für den kantischen Criticismus tödtlich ist: die Affection, durch welche wir den empirisch gegebenen Wahrnehmungsstoff empfangen, muss entweder von Erscheinungen oder von Dingen an sich ausgehen, das Erste aber ist absurd, weil Erscheinungen im kantischen Sinne selbst nur Vorstellungen sind, also vor allen Vorstellungen bereits Vorstellungen vorhanden sein müssten, das andere (was Kant wirklich annimmt und sowohl in der ersten, wie in den folgd. Aufl. der Krit. d. rein. Vernunft, in der Schrift geg. Eberhard etc. ausspricht) widerstreitet der kritischen Doctrin, dass das Verhältniß von Ursache und Wirkung nur innerhalb der Erscheinungswelt gelte und keine Beziehung auf Dinge an sich habe. Der Anfang und Fortgang der Kritik vernichten einander (Jacobi ü. Dav. Hume, Werke, Bd. II, S. 301 ff.).

Jacobi selbst meint nicht das Dasein von Objecten, die uns afficiren, beweisen zu können, ist aber davon unmittelbar vermöge der Sinneswahrnehmung überzeugt. Die Objecte der sinnlichen Wahrnehmung sind ihm nicht blosse Erscheinungen, d. h. nach Kategorien mit einander verknüpfte Vorstellungen, sondern reale Objecte, aber endliche und bedingte Objecte. Nur auf solche geht auch die Verstandeserkenntniß, welche Jacobi demnach in Uebereinstimmung mit Kant auf das Gebiet möglicher Erfahrung einschränkt, obschon nicht in dem gleichen Sinne, wie Kant. Dass auch die theoretische Vernunft, sofern derselben die Function

der Beweisführung beigelegt wird, nicht über dieses Gebiet hinausführe, nimmt Jacobi wiederum mit Kant an. Jacobi missbilligt den inhaltereeren Formalismus des kantischen Moralprincips, er will die Unmittelbarkeit des sittlichen Gefühls neben der moralischen Reflexion und die individualisirende Bestimmung der jedesmaligen moralischen Aufgabe neben der abstracten Regel anerkannt sehen. Er tadelt Kants Argumentationen für die Gültigkeit der Postulate in der Kritik der praktischen Vernunft als unkräftig, da ein Fürwahrhalten in bloss praktischer Absicht (ein blosser Bedürfnissglaube) sich selbst aufhebe, und hält dafür, dass es eine unmittelbare Ueberzeugung von dem Uebersinnlichen, auf welches die kantischen Postulate der praktischen Vernunft gehen, ebensowohl, wie von dem Dasein der sinnlichen Objecte gebe. Er nennt dieselbe Glauben. In späteren Schriften bezeichnet er das Vermögen des unmittelbaren Erfassens und Vernehmens des Uebersinnlichen als die Vernunft. Wessen Gemüth sich beim Spinozismus befriedigen kann, dem kann eine entgegengesetzte Ueberzeugung nicht andemonstrirt werden, sein Denken hat Consequenz, die philosophische Gerechtigkeit muss ihn frei geben; aber er würde, meint Jacobi, auf den edelsten Gehalt des geistigen Lebens verzichten. Jacobi erkennt die philosophische Consequenz an in Fichtes Reduction des Gottesglaubens auf den Glauben an eine moralische Weltordnung; aber er befriedigt sich nicht bei dieser blossen Consequenz des Verstandes. Er tadelt Schelling, die spinozistische Consequenz verhüllen zu wollen (freilich ohne einem Standpunkt völlig gerecht zu werden, der diese Trennung der Realität und Idealität aufzuheben und das Endliche als erfüllt von dem ewigen Gehalt zu erkennen sucht, in der sondernden und anthropomorphisirenden Auffassung des Ideellen aber nicht ein höheres Erkennen, sondern nur eine berechnigte Poesie erblicken kann). Jacobi erhebt sich über die Sphäre, an die der Verstand gebunden bleibe, durch den Glauben an Gott und die göttlichen Dinge. Es lebt, sagt er, in uns ein Geist unmittelbar aus Gott, der des Menschen eigentlichstes Wesen ausmacht. Wie dieser Geist dem Menschen gegenwärtig ist in seinem höchsten, tiefsten und eigensten Bewusstsein, so ist der Geber dieses Geistes, Gott selbst, dem Menschen gegenwärtig durch das Herz, wie ihm die Natur gegenwärtig ist durch den äussern Sinn. Kein sinnlicher Gegenstand kann so ergreifen und als wahrer Gegenstand unüberwindlicher dem Gemüthe sich darthun, als jene absoluten Gegenstände, das Wahre, Gute, Schöne und Erhabene, die mit dem Auge des Geistes gesehen werden können. Wir dürfen die kühne Rede wagen, dass wir an Gott glauben, weil wir ihn sehen, obwohl er nicht gesehen werden kann mit den Augen dieses Leibes. Es ist ein Kleinod unseres Geschlechts, das unterscheidende Merkmal des Menschen, dass seiner vernünftigen Seele diese Gegenstände sich erschliessen. Mit heiligem Schauer wendet der Mensch seinen Blick in jene Sphären, aus welchen allein Licht hineinfällt in das irdische Dunkel. Aber Jacobi gesteht auch: Licht ist in meinem Herzen, aber sowie ich es in den Verstand bringen will, erlischt es. Welche von beiden Wahrheiten ist die wahre, die des Verstandes, die zwar feste Gestalten, aber hinter ihnen einen Abgrund zeigt, oder die des Herzens, die zwar verheissend aufwärts leuchtet, aber bestimmtes Erkennen vermissen lässt? Um dieses Zwiespalts willen nennt sich Jacobi „einen Heiden mit dem Verstande, einen Christen mit dem Gemüth“.

Jacobi findet das Wesentliche des Christenthums in dem Theismus, dem Glauben an einen persönlichen Gott, wie auch an die sittliche Freiheit und Ewigkeit der menschlichen Persönlichkeit. Das Christenthum „in dieser Reinheit aufgefasst“ und auf das unmittelbare Zeugniß des eigenen Bewusstseins gegründet, ist ihm das Höchste. Im Unterschiede von diesem rationalen Zuge seiner Glaubens-

philosophie, den Friedr. Köppen, Cajet v. Weiller, Jak. Salat (1766—1851, polemisirte viel gegen den Obscurantismus in der kath. Kirche, sowie gegen die schellingsche Philosophie, gab mit v. Weiller und Bened. Schneider heraus: *Der Geist der allerneuesten Philosophie der Herren Schelling, Hegel u. Comp.*, 2 Bd., München 1803—1805. Sein bedeutendstes Werk ist: *Moralphilosophie*, München 1809, 3. Aufl. 1821), Chr. Weiss, Joh. Neeb, J. J. F. Ancillon u. A. im Wesentlichen mit ihm theilend, hält sein Freund und Anhänger Thom. Wizenmann (vgl. über ihn Al. v. d. Goltz, *Wiz.*, der *Freund Jacobis*, Gotha 1859) sich, was die Quelle des Glaubens betrifft, an die Bibel und demgemäss in Bezug auf den Glaubensinhalt auch an die spezifisch-christlichen Dogmen. In diesen letzteren findet Joh. Georg Hamann (geb. zu Königsberg 1730, daselbst Packhofsverwalter, gest. auf einer Reise zu Münster 1788), der mit Kant, auch mit Herder und mit Jacobi befreundete „Magus im Norden“, den Halt und Trost für sein unstatet, durch Sünde und Noth zerrissenes Gemüth und gefällt sich darin, in geistvollen, jedoch oft ins Gesuchte und Abenteuerliche ausartenden Gedankenblitzen die Mysterien oder „Pudenda“ des christlichen Glaubens zu Ehren zu bringen; zu diesem Behuf dient ihm insbesondere das „*principium coincidentiae oppositorum*“ des Giordano Bruno. Diese Geheimnisse müssen erlebt und erfahren und können nicht erwiesen werden. An die Stelle des Wissens muss die individuelle Gewissheit des Glaubens treten. Der trennende Verstand bringt nach Hamann oft Einseitigkeiten hervor, die nicht aufrecht zu halten seien. So seien die zwei Stämme des menschlichen Erkenntnisvermögens bei Kant durch eine solche Trennung hervorgebracht. Die blosse Thatsache der Sprache widerlege diese Ansicht Kants. Denn in der Sprache erhalte die Vernunft sinnliche Existenz. Seine Werke hat F. Roth herausgegeben, Berlin 1821—43; C. H. Gildemeister, *H.s. Leben und Schriften*, Bd. 1—6, Gotha 1858—73, Johs. Claassen, *J. G. H.s. Leben u. WW. in geordnet., gemeinfassl. Auszuge*, 3 Abth., Gütersloh 1878—1879, ferner Heinr. v. Steins Vortrag über II., A. Brömel, *J. G. Hamann* (Abdr. aus d. luth. Kirchenz.), Berlin 1870, J. Disselhoff, *Wegweiser zu J. G. Hamann, dem Magus des Nordens*, Elberfeld 1870, Mor. Petri, *J. G. H.s. Schriften und Briefe in 4 Theilen*, Hannover 1872—73, Ldw. Francke, *J. G. H., ein Lebensbild*, Torgau, Progr. 1873, G. Poel, *J. G. H., der Magus im Norden*, 2 Theile, Hamburg 1874—76.

Das Christenthum als die Religion der Humanität, den Menschen als Schlusspunkt der Natur und seine Geschichte als fortschreitende Entwicklung zur Humanität zu begreifen, ist die Aufgabe, an deren Lösung der phantasievolle, vielumfassende und mit feinstem Sinn für die Realität und Poesie des Völkerlebens begabte Joh. Gottfr. Herder (geb. 25. August 1744 zu Mohrungen in Ostpreussen, gest. 18. Dezember 1803 zu Weimar) erfolgreich gearbeitet hat. Freilich fehlt es seinen Gedanken bisweilen an Abrundung und voller Klarheit. Er war ein Zuhörer und Schüler Kants in dessen vorkritischer Periode und hat diesen am liebsten reden hören über Astronomie, physische Geographie, über die grossen Gesetze der Natur (s. B. Suphan, *H. als Schüler Kants*, in *Ztschr. f. deutsche Philol.*, Bd 4, 1872, S. 225—237). Dem schroffen Dualismus, den Kant zwischen dem empirischen Stoff und der apriorischen Form, zwischen Natur und Freiheit statuirt, stellt er den tieferen Gedanken der wesentlichen Einheit und stufenmässigen Entwicklung in Natur und Geist entgegen; seine Weltanschauung culminirt in einem poetisch umgestalteten, mit der Idee des persönlichen Gottesgeistes und der (als Metempsychose gedachten) Unsterblichkeit erfüllten (also der früheren, der Ethik vorausliegenden Form, obschon

diese damals unbekannt war, verwandten, der Lehre Bruinos wieder angenäherten) Spinozismus, den er besonders in der Schrift: Gott, Gespräche üb. Spinozas System, zusammenhängend entwickelt hat. Freilich verbindet er hiermit manche Anschauungen Leibnizens, z. B. das Princip der Individualität, wonach jedes Wesen nur identisch mit sich selbst ist, und nimmt auch eine allgemeine Wechselwirkung aller Wesen an. Auf die Sprache legt Herder sehr grosses Gewicht und findet ihren Ursprung in der Natur des Menschen, der als denkendes Wesen der uninteressirten, begierdefreien Betrachtung der Dinge fähig sei; der Ursprung der Sprache ist göttlich, sofern er menschlich ist. Die Sprache vermittelt für den Menschen den Uebergang von den Sinneseindrücken zu Gedanken. Der Entwickelungsgang der Sprache zeugt (wie Herder, zum Theil nach Hamann, 1799 in seiner Metakritik bemerkt) gegen den kantischen Apriorismus. Raum und Zeit sind Erfahrungsbegriffe, Form und Materie der Erkenntnis sind auch in ihrem Ursprung nicht voneinander getrennt, die Vernunft subsistirt nicht abgesondert von den andern Kräften; statt der „Kritik der Vernunft“ bedarf es einer Physiologie der menschlichen Erkenntniskräfte. Herder bezeichnet als den schönsten und schwersten Zweck des menschlichen Lebens, von Jugend auf Pflicht zu lernen, solche aber, als ob es nicht Pflicht sei, in jedem Augenblicke des Lebens auf die leichteste beste Weise zu üben.

Herders philosophisches Hauptverdienst liegt in der philosophischen Betrachtung der Geschichte der Menschheit, wobei er den Gedanken zur Geltung bringt, dass in der Geschichte ebenso wie in der Natur Alles aus gewissen natürlichen Bedingungen nach festen Gesetzen sich entwickle. Er hebt die Abhängigkeit der Menschen von der Natur, von ihrem Wohnplatze, der Erde, hervor. Naturproduct ist der Mensch wie das Thier, deshalb sind auch die Thiere des Menschen ältere Brüder. Die Natur scheint alles Lebendige auf der Erde nach einem Hauptplasma der Organisation gebildet zu haben, und so erklärt ein Exemplar das andere. Die ganze Schöpfung ist in einem Kriege begriffen, wobei die entgegengesetztesten Kräfte einander nahe liegen. Das Mittelgeschöpf unter den Thieren ist der Mensch; in ihm finden sich die Züge aller Gattungen als im feinsten Inbegriffe. Er als das höchste Gebilde der Schöpfung ist organisirt zur Vernunftthätigkeit, womit Kunst und Sprache zusammenhängen, zur Humanität und Religion, zur Hoffnung der Unsterblichkeit. Das Fortschrittaggesetz der Geschichte beruht auf einem Fortschrittsgesetz der Natur, das schon in den Wirkungen der anorganischen Naturkräfte verborgen thätig ist, in der aufsteigenden Reihe der organischen Wesen vom Naturforscher bereits erkannt wird und sich für den Geschichtsforscher zeigt in den geistigen Bestrebungen des Menschengeschlechts. Natur und Geschichte stehen so in innigster Verbindung. Sie arbeiten beide für Erziehung des Menschen zur Humanität. Selten wird freilich das Ziel wahrer Humanität erreicht, und so weist uns der jetzige Zustand der Menschen auf eine jenseitige Welt hin. Einen bedeutenden Einfluss haben Herders Briefe zur Beförderung der Humanität und hat überhaupt seine begeisterte Hingabe an die grosse Aufgabe der Herausbildung des allgemein menschlich Werthvollen aus den verschiedenartigen historisch gegebenen Culturformen geübt. Eine Theorie des Schönen versucht er in der Schrift Kalligone zu entwickeln. — Uebrigens gehören Jacobi, Hamann und Herder noch mehr als der Geschichte der Philosophie, der Geschichte der deutschen Nationalliteratur an.

Jakob Friedr. Fries war geboren den 23. Aug. 1773 zu Barby, wurde in der Brüdergemeinde erzogen, hörte 1797 in Jena Fichte, habilitirte sich daselbst 1801, ging 1805 als Prof. der Philosophie nach Heidelberg, kehrte 1816 in derselben Eigenschaft nach Jena zurück, wurde wegen angeblicher Theilnahme an

demagogischen Umtrieben — er hatte 1817 das Wartburgfest mitgemacht — 1819 von seinem Amte suspendirt und erhielt erst 1824 wieder eine Professur der Physik und Mathematik; seit 1825 hatte er auch die Erlaubniss, wieder philosophische Vorlesungen zu halten. Er starb in Jena den 10. Aug. 1843. Seine Schreibweise ist häufig umständlich und wenig durchsichtig. Fries wirft die Frage auf, ob die Vernunftkritik, welche die Möglichkeit der Erkenntniss a priori untersucht, ihrerseits durch eine Erkenntniss a priori oder a posteriori zu gewinnen sei, und entscheidet sich für die letztere Annahme: wir können nur a posteriori, nämlich durch innere Erfahrung, uns dessen bewusst werden, dass und wie wir Erkenntnisse a priori besitzen. Die auf innerer Erfahrung beruhende Psychologie muss demgemäss die Basis des Philosophirens bilden. Der Verstand, dessen Thätigkeit das Urtheilen ist, übt diese Selbstbeobachtung aus. Es darf kein Satz angenommen werden ohne Grund, d. h. man muss deduciren, dass er aus dem Wesen der Vernunft stammt. Fries meint, Kant habe theilweise, Reinhold aber durchweg diesen Charakter der Vernunftkritik verkannt und dieselbe für Erkenntniss a priori angesehen.*) Mit Kant nimmt Fries an, dass Raum, Zeit und Kategorien subjective Formen a priori seien, die wir zu dem Gegebenen hinzuthun. Er geht von der Empfindung aus, die ein bloss passiver Zustand ist, und lässt die Anschauung zu Stande kommen durch den gedächtnissmässigen oder untern Gedankenlauf, indem die productive Einbildungskraft die Empfindungen in Raum und Zeit setzt, sie also zu Erscheinungen macht; diese werden dann Erfahrungen durch den logischen oder oberen Gedankenlauf, indem sie unter Kategorien gefasst werden. Auf die Erscheinungen, welche Vorstellungen sind, geht das empirisch-mathematische Wissen und erstreckt sich nicht über dieselben hinaus, sogar die Existenz von Dingen an sich ist nicht mehr Sache des Wissens. Andererseits sind aber die Erscheinungen durchaus dem empirisch-mathematischen

*) Kant selbst hat jene Frage nicht aufgeworfen; — seine Abweisung der psychologischen Empirie von der Metaphysik, Logik und Ethik involvirt nicht eine Abweisung derselben von der Erkenntnisslehre oder „Vernunftkritik“ selbst; — da er aber das Bestehen apodiktischer Erkenntniss mindestens in der Mathematik als eine Thatsache seinen Untersuchungen zu Grunde legt, da er ferner die Kategorien aus den empirisch gegebenen Formen der Urtheile erkennt und da er in der Moralphilosophie von dem unmittelbaren sittlichen Bewusstsein, das gleichsam ein „Factum der reinen Vernunft“ sei, ausgeht: so lässt sich nicht leugnen, dass auch er seine Vernunftkritik auf — wirkliche oder vermeintliche — Thatsachen der inneren Erfahrung basirt. Das Bedenken, ob und warum die Voraussetzung gerechtfertigt sei, dass jeder Andere in sich das Gleiche erfahre, was der Kritiker in seiner eigenen inneren Erfahrung findet, trifft in diesem Sinne auch Kant und ebenso auch das Bedenken, woher denn gewusst werden könne, dass Allgemeinheit und Nothwendigkeit ein Criterium der Apriorität seien, da es gleich sehr unmöglich zu sein scheint, a posteriori, wie a priori den Satz zu erweisen, Erfahrung nebst Induction könne nur „comparative Allgemeinheit“ ergeben. An sich aber liegt keineswegs, wie Einzelne gemeint haben, ein „Widersinn“ in der Annahme, dass wir durch innere Erfahrung inne werden, Erkenntnisse a priori zu besitzen; denn die Apodikticität und Apriorität soll den mathematischen und metaphysischen Erkenntnissen, wie auch dem Pflichtbewusstsein selbst anhaften, der empirische Charakter aber nicht diesen Erkenntnissen als solchen, sondern nur unserm Bewusstsein, dass wir dieselben besitzen. Es ist demnach die Untersuchung Fries' keineswegs mit den Worten abzufertigen: „Was a priori ist, kann nie a posteriori erkannt werden.“ Falls es überhaupt Erkenntnisse a priori im kantischen Sinne dieses Terminus gäbe, so könnte ganz wohl angenommen werden, was Fries annimmt, dass die Metaphysik ebenso wie die Mathematik von aller Erfahrungswissenschaft specifisch unterschieden sei, und dass doch zugleich eine auf innerer Erfahrung ruhende Wissenschaft, nämlich die Vernunftkritik, über den Rechtsgrund und die Grenzen der Gültigkeit jener apodiktischen oder wenigstens Apodikticität beanspruchenden Erkenntnisse zu entscheiden habe.

Wissen zugänglich: auch die Organismen müssen sich aus der Wechselwirkung aller Theile unter einander mechanisch erklären lassen. In ihnen herrscht der Kreislauf, wie im Unorganischen das Gesetz des Gleichgewichts oder der Indifferenz. (Fries tadelt Kant, dass er den Organismus als Naturzweck auffasst. Den Gedanken der mechanischen Erklärbarkeit der Organismen hat, zunächst in Bezug auf die Pflanzenwelt, besonders Fries' Schüler, Jak. Matthias Schleiden, durchzuführen gesucht.) Auf die Dinge an sich, die Fries auch das wahre, ewige Wesen der Gegenstände nennt, geht der Glaube. Wir müssen nämlich für alles Bedingte doch stets das Unbedingte voraussetzen, und so glauben wir, dass den Erscheinungen etwas Reales zu Grunde liege. Heben wir die Beschränkung der Kategorien auf, so erhalten wir die Ideen, so von denen der Qualität die Idee des Absoluten, von denen der Quantität die der Einfachheit, Unermesslichkeit und Vollständigkeit, von denen der Relation die Ideen der Seele, Welt und Gottheit, und aus diesen ergeben sich wieder die drei Glaubenssätze der Unsterblichkeit der Seele, der Freiheit des menschlichen Willens und der Existenz eines lebendigen Gottes. Diese Sätze sind also nicht, wie Kant will, nur Postulate der praktischen Vernunft, sondern rein vernünftige Ueberzeugungen. Allem Handeln der Vernunft liegt der Glaube an Wesen und Werth, zunächst an die gleiche persönliche Würde der Menschen zum Grunde; aus diesem Princip fliessen die sittlichen Gebote. Die Veredelung der Menschheit ist die höchste sittliche Aufgabe. Die Vermittelung zwischen dem Wissen und Glauben liegt in der Ahnung, welcher die ästhetisch-religiöse Betrachtung angehört. Ahnung ist die Anerkennung des über die Erfahrung Hinausgehenden im Erfahrungsgebiete, des Ewigen im Endlichen, der Vereinigung von Erscheinung und Sein, indem Fries hierbei Gedanken aus Kants Kritik der Urtheilskraft, die er für dessen bedeutendstes Werk hielt, benutzt. Im Gefühl des Schönen und Erhabenen wird das Endliche als Erscheinung des Ewigen angeschaut; in der religiösen Betrachtung wird die Welt nach Ideen gedeutet; die Vernunft ahnt in dem Weltlauf den Zweck, in dem Leben der schönen Naturgestalten die ewige allwaltende Güte, sie ahnt, dass die Ordnung der Welt in der Idee Gottes ruht. Wir betrachten die wechselnden Formen der Natur als unterworfen den Gesetzen des Schönen und Erhabenen und gelangen so zu einer ästhetischen Weltansicht, die eine ästhetische Unterordnung der Natur unter die Glaubensideen ist. In der Schönheit tritt die ewige Bedeutung des erscheinenden Lebens zu Tage, wir ahnen in ihr die ewige Wahrheit. Die Religionsphilosophie ist Wissenschaft vom Glauben und der Ahnung, nicht aus ihnen. Die drei Hauptsätze der friesschen Philosophie lauten: 1) die Sinnenwelt unter Naturgesetzen ist nur Erscheinung; 2) der Erscheinung liegt ein Sein der Dinge an sich zu Grunde; 3) die Sinnenwelt ist die Erscheinung der Dinge an sich. Der erste ist das Princip des Wissens, der zweite das des Glaubens, und der dritte das Princip der Ahnung. Wir wissen von dem Dasein der Dinge in der Erscheinung durch Anschauung und Verstandesbegriffe, wir glauben nach Vernunftbegriffen an das ewige Wesen der Dinge, und das noch höhere ahnen wir in Gefühlen ohne Anschauung und ohne bestimmte Begriffe.

Der friesschen Schule gehören ausser Schleiden namentlich E. F. Apelt (1812—59; *Metaphysik*, Lpz. 1857, *Religionsphil.*, hrsg. von S. G. Frank, Lpz. 1860, die *Theorie der Induktion*, Lpz. 1854, z. *Gesch. der Astronomie*, die *Epochen der Gesch. der Menschh.*, Jena 1845—1846 etc.), E. S. Mirbt (1799—1847; was heisst *Philosophiren* und was ist *Philosophie?* Jena 1839, Kant und seine Nachfolger, Jena 1841), F. van Calker (1790—1870; *Denklehre oder Logik und Dialektik*, 1822 etc.), Ernst Hallier (die *Weltanschauung des Naturforschers*, Jena 1875),

J. H. Th. Schmid (gest. 1836; Gesch. des Mysticism. im Mittelalter), der Mathematiker Schlömilch (Abhandlungen der friesschen Schule, von Schleiden, Apelt, Schlömilch und Schmid, 1847 ff.) und Andere an; auch der Theolog de Wette geht von friesschen Principien aus. Auf Beneke, der zum durchgeführten psychologischen Empirismus fortgegangen ist, ist die friessche Doctrin in mehrfacher Betracht von wesentlichem Einfluss gewesen. An Fries anknüpfend hat auch neuerdings Jürg. Bona Meyer einen psychologischen Empirismus als die richtige Fortbildung der kantischen Philosophie hingestellt, s. im zweiten Bande des III. Theils.

Salomon Maimon (1754—1800, ein jüdischer Denker, mit wunderbaren Lebensschicksalen, die er in seiner Selbstbiographie erzählt) hat in seinem „Versuch üb. d. Transscendentalphilos.“, 1790, seinem philos. Wörterb., 1791, seinen „Streifereien im Gebiete der Philos.“, 1793, seinem „Versuch e. neuen Logik“, 1794, seinen kritischen Untersuchungen über den menschl. Geist etc. mittelst skeptischer Elemente eine Nachbesserung der kritischen Doctrin zu geben versucht, die von Kant abgewiesen, von Fichte aber hochgehalten wurde. Er verwirft den kantischen Begriff des „Dinges an sich“. Nicht nur die Form unserer Vorstellungen ist aus dem Bewusstsein abzuleiten, sondern auch der Stoff derselben Dinge ausser uns, welche die Empfindungen mit hervorbringen sollen, ist nicht zu erweisen, nicht einmal begrifflich zu machen. Die Affection, welche bei Kant durch die Dinge an sich ausgeübt wurde, behielt Maimon bei, aber er verlegte sie in das Bewusstsein. Es bleibt diese Affection etwas, das nicht aufgeklärt werden kann. — In der Ethik tritt Maimon Kant schroff entgegen, da er den Genuss nicht als unmoralisch verdrängt haben will. Nur sei dieser nicht physisch zu fassen; der höchste Genuss sei der durch die Erkenntniß geschaffene.

Jak. Sigism. Beck (geb. 6. Aug. 1761 zu Marienburg, gest. 29. Aug. 1840 als Prof. in Rostock, hatte in Königsberg Mathematik und Philosophie studirt und war ein sehr eifriger Zuhörer Kants gewesen) hat in seinem Hauptwerk: „Einzig mögl. Standpunkt, aus w. d. krit. Philos. beurth. wd. muss“, Riga 1796, welches den 3. Bd. der Schrift: „Erläuternd. Auszug aus Kants krit. Schriften“, Riga 1793 ff., bildet, auch in seinem Grundriss d. krit. Philos. 1796 u. and. Schriften nach dem Vorgange Maimons und zum Theil auch wohl durch Fichtes (1794 erschienene) Wissenschaftslehre mitbestimmt, die in Kants Vernunftkritik liegende Inconsequenz, dass die Dinge an sich uns afficiren und durch Affection den Stoff zu Vorstellungen uns geben und doch zugleich auch zeitlos, raumlos und causalitätslos existiren sollen, dadurch aufzuheben gesucht, dass er das Afficirtwerden des Subjectes durch die Dinge an sich nicht annimmt und die Stellen, worin Kant dasselbe behauptet, für eine didaktische Accommodation an den Standpunkt des dogmatisch gesinnten Lesers erklärt.*) Die Frage nach der Entstehung des empirischen Vorstellungsstoffs beseitigt Beck dadurch, dass er eine Affection der Sinne durch Erscheinungen statuirte;***) die Beziehung des Individuums zu anderen Individuen lässt er unerklärt. Die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit führt er auf denselben Act ursprünglicher Synthesis des Mannigfaltigen, wie die Kategorien, zurück. Als Religion gilt ihm die Befolgung der

*) Was freilich eine wunderliche Didaktik wäre, die das richtige Verständniß nicht erleichtern, sondern nahezu unmöglich machen würde.

**) Was jedoch, da die Erscheinungen selbst nur Vorstellungen sind, die Absurdität involviren, dass die Entstehung unserer Vorstellungen überhaupt durch die Einwirkung unserer Vorstellungen auf unsere Sinne bedingt ist, dass also unsere Vorstellungen auf uns wirken, ehe sie existiren.

Stimme des Gewissens als des inneren Richters, den der Mensch symbolisch ausser sich als Gott denke.

Christoph Gottfr. Bardili (1761—1808) hat in seinen Briefen üb. d. Urspr. d. Metaph. (anonym Altona 1798) und noch mehr im Grundr. d. erst. Logik, gereinigt v. d. Irrthüm. d. bisher. Logik, besond. d. kantischen (Stuttg. 1800), freilich in abstruser Form, einen „rationalen Realismus“ zu begründen versucht, der manche Keime späterer Speculation enthielt, insbesondere zu dem (schellingsehen) Gedanken der Indifferenz des Objectiven und Subjectiven in einer absoluten Vernunft, und zu dem (hegelschen) Gedanken einer Logik, die zugleich Ontologie sei. Dasselbe Denken, welches das Weltall durchdringt, kommt im Menschen zum Bewusstsein; im Menschen erhebt sich das Lebensgefühl zur Personalität, die Naturgesetze der Erscheinungen werden in ihm zu Gesetzen der Association seiner Gedanken.

Der bardilische Realismus setzt die Realität von Natur und Geist und ihre Einheit im Absoluten voraus, ohne die kantischen Argumente völlig widerlegt zu haben. Der becksche Idealismus hebt von den beiden widerstreitenden Elementen, die im kantischen Criticismus liegen, das idealistische mit willkürlicher Beseitigung des realistischen hervor. Zur Aufhebung jenes Widerstreites konnte mit gleichem Recht der entgegengesetzte Weg eingeschlagen werden, indem nämlich mit dem Gedanken des Afficirtwerdens des Subjectes durch „Dinge an sich“ voller Ernst gemacht und die gesammte Doctrin auf dieser Grundlage umgebildet wurde. Dieses Letztere geschah durch Herbart, der aber nicht unmittelbar von Kant, sondern zunächst von Fichte ausgegangen ist, dessen subjectivistischem Idealismus er seine mit der leibnizischen Monadologie verwandte Grundlehre von der Vielheit einfacher realer Wesen entgegengesetzt.

In Holland erhob sich für Kant namentlich Paul van Hemert (geb. 1756 zu Amsterdam, gest. ebendas. 1826), Professor der Philosophie zu Amsterdam mit seiner Schrift: *Beginfels der kantiansche Wysgeerte*, Amstd. 1796, der auch 1798 ein eigenes Journal für die Verbreitung der kantischen Lehre herauszugeben begann: *Magazin for de kritische Wysgeerte*. Auf das Heftigste wurde er von dem Vorgänger in seinem Amte, dem bekannten Philologen Daniel Wytenbach angegriffen, der mit beachtenswerthen Gründen gegen Kant polemisirte, namentlich in einem Aufsatz: *Kadápouor* in seinem *W. Φιλομαθίας τὰ σοφάδην*, Amstelod. 1809, 11, Tom. I (vergl. K. Prantl, D. Wyttenb. als Gegner Kants in: *Sitzungsber. der bayer. Akad. d. Wissensch.*, Philos.-philol. Kl. 1877). Neben van Hemert haben sich um das Bekanntwerden der kritischen Philosophie in Holland verdient gemacht J. Kinker, dessen Werk bald in das Französische übersetzt wurde unter dem Titel: *Essai d'une exposition succincte de la critique de la raison pure de Mr. Kant*, Amstd. 1801, F. H. Heumann, van Bosch. Ueber Kants Philosophie, wie sie durch eben dieses Werk in Frankreich eingeführt wurde, äusserte sich abweisend der materialistisch gesinnte Destutt de Tracy (s. den 2. Band dieses Theiles): *De la métaphysique de Kant, ou observation sur un ouvrage intitulé: Essai d'un expos. etc.* Anerkennend waren die Arbeiten von Charles Villers: *Philosophie de K. ou principes fondamentaux de la philosophie transcendente*, Metz 1801, und J. Höhne: *Philosophie critique découverte par K.*, Paris 1802. (S. übrigens E. Joyau, *L'introduction en France de la philosophie de K.*, *Rev. philos.*, 36, 1893.) In England versuchten die kantische Philosophie bekannt zu machen Nitsch, *General and introductory view of K.'s principles concerning man, the world and the deity*, Lond. 1796, und Willich, *Elements of the critical philosophy*, Lond. 1798 (s. ob. S. 266 die Litteratur).

Nachträge und Berichtigungen.

- S. 23, Z. 24f. v. o. l. statt Stöckl in dem S. 2 angef. Werke: Stöckl in dem Th. 2 dies. Grundrisses, S. 128, angef. Werke, S. 628 ff.
- S. 38, Z. 14 v. u. l. statt Liwicki: Lewicki.
- Ebd., Z. 8 v. u. l. statt Uibinger: Uebinger, ebenso Z. 4 v. u. statt Uib.: Ueb.
- Ebd., Z. 5 v. u. s. h.: 107, 1895, S. 48—103.
- S. 39, Z. 5 v. o. s. hinter 1462 h.: V. die Schriften der sechziger Jahre, 1. De possest 1460, 2. De venatione sapientiae 1463, 3. De apice theoriae 1463, 4. De ludo globi 1464, 5. Compendium 1464.
- S. 40, Z. 1 v. o. l. statt not.: nat.
- S. 43, Z. 24 v. o. l. statt Hilper: Hipler.
- S. 69, Z. 11 v. o. hinter „erschieden“ s. h.: s. J. P. N. Land, Bibliographische Bemerkungen, II. Hobbes' Leviathan, A. f. G. d. Ph., VII, S. 371—374.
- S. 78, Z. 11 v. u. s. h.: G. Milhaud, Num Cartesii methodus tantum valet in suo opere illustrando, quantum senserit, Montpell. 1894.
- Ebd., Z. 9 v. u. s. h.: E. König, D. Problem des Zusammenhangs von Leib u. Seele u. s. Bearbeit. in d. cartesianisch. Schule, Pr., Sondersh. 1895.
- S. 79, Z. 18 v. o. s. h.: Sully Prudhomme, Le Pyrrhonisme, le Dogmatisme et la Foi dans Pascal, Rev. d. deux m., 1890, 5, S. 761—796. J. Taylor, Pascal's thoughts on religion and philosophy, Lond. 1894.
- S. 95, Z. 9 v. o. s. h.: ders. (F. Pillon), La correspondance de Mairan et de Malebranche. Spinozisme et Malebranchisme. L'Année philos. IV, 1894, S. 85 bis 199.
- Ebd., Z. 8 v. u. l. statt 1664: 1666, gedruckt schon 1665, s. J. P. N. Land, Bibliographische Bemerkungen, I. Louis de la Forge üb. d. menschl. Geist, A. f. G. d. Ph., VII, S. 462—471.
- S. 104, Z. 18 v. o. l. statt Liebreich: Liebrich.
- S. 106, Z. 8 v. o. s. h.: Alfr. Nossig, Ueb. d. bestimmende Ursache des Philosophirens. Vers. einer prakt. Krit. der Lehre Spinozas, Dtsche Verl. Anst., 1895. B. Aimant, L'évolution du Spinozisme, Annales de philos. chr., 30, S. 260 ff., 324 ff. André Godfernaux, De Spinoza psychologiae physiologicae antecessore, Thes., Lutetiae 1894.
- S. 134, Z. 17 v. u. s. h.: Werthvoll d. Angabe: Essai c. h. u. by J. L. collated and annotated — by Alex. Campbell Fraser, 2 vls, Oxf. 1894.
- S. 135, Z. 15 v. u. hinter 1887 s. h.: ders. (Martinak) d. Logik Lockes, Halle 1894.
- Ebd., Z. 3 v. u. l. statt Foots: Foohs.
- S. 168, Z. 17 v. o. s. h.: Em. Boirac, De spatio ap. Leibnitium, Thes., Par. 1894.
- S. 235, Z. 19 v. u. s. h.: Em. Berthold, Kants Regeln eines geschmackvollen Gastmahls u. seine Umgangstugenden, Tischrede, gehalt. in d. Kant-Gesellsch. am 22. Apr. 1895, Altpreuss. Monatsschr., 32, 1895, S. 188—204.
- S. 274, Z. 17 v. o. s. h.: 107, 1895, S. 28—47.
- S. 304, Z. 4 v. o. s. h.: O. Thon, Die Grundprinzipien der Kantischen Moralphilos. in ihr. Entwickel., Diss., Berl. 1895.
-

Register.*)

A.

- Abälard 132.
 Abbee, Ern. 155.
 Abbott, E. A. 64.
 Abbott, Th. K. 147 261.
 Abbt, Thom. 193 *201 *205.
 Abel, J. F. von *331.
 Abendroth, Rob. 274.
 Abicht 192 266 329 *331.
 Acanfora-Venturelli 41.
 Achenwall 238.
 Achillini, Alex. 18.
 Acri, F. 105.
 Adam 64 272.
 Adamson 269.
 Adlung 42.
 Aders, Fritz 331.
 Adickes, E., German Kantian bibliography
 236 253 260 265 273.
 Adler, Arn. 202.
 Aegidius Romanus 139.
 Aeneas Sylvius Piccolomini 11.
 Agricola 5 8 *16 24.
 Agrippa v. Nettesheim 7 *13 45 189.
 Aimant, B. 341.
 Aimé Martin 77.
 Akademie, platonische 4f. 10 11 *12.
 Academia Telesiana 47.
 Aiguiléra, M. 305.
 Alardus 8.
 Alberi 41.
 Albert d. Gr. 16.
 Albert, Reinh. 104.
 d'Alembert, Jean 210 *212 218 242.
 Alexander von Aphrodisias 5 17f.
 Alexander, B. 269 270.
 Alexandre, C. 7.
 Alexandristen 6 18 52.
 Algernon Sidney 136.
 Allatius, Leo 7.
 Alpakhar, Jehuda 109.
 Alstedt, J. H. 35 189.
 Althaus 101.
 Althusius 43 54 55 *58.
 Amable 42.
 Amador 272.
 Ambrosius 16.
 Amerbach 26.
 Ancillon 166 *335.
 d'Ancona, Aless. 41.
 Andala, Ruardus 131.
 André 94.
 v. Andreae 168.
 Anselm von Canterbury 52 86 112.
 Antoine 212.
 Apel, Max 273.
 Apelt, E. F. 147 *338 339.
 Apostolius, Mich. 12.
 Arber, E. 56 63.
 Arbuthnot 146.
 Aretinus, Leon. 10 11.
 Argyropulus, Joh. *15f.
 Aristoteles 4ff. 11 23 31ff. 40 51 52 67
 91 95 111 115 118 120 132 139 174
 175 176 178 179 205 277.
 Aristoteliker der Renaissance 5 14 16,
 protestantische 21f. 24ff. 89 197.
 Arnauld 76 *90 96 164 170.
 Arnobius 216.
 Arnoldi, Barth. 141.
 Arnoldt, Em. 235 237, Kritische Excurse
 im Gebiete der Kantforsch. 253 258
 259 273 305 254 257 267 268 284.
 Arnsperger 203.
 Ascherson, Ferd. 165.
 Asmus 268.
 Assézat 217.
 Astié, J. F. 78.
 Atomisten, Atomistiker 20 74 91f.
 Aubert de Versé 131.
 Auerbach, Berthold 101 102 167 207.
 Aufklärung, deutsche 60 201ff.
 Aufklärung, englische 203.
 Aufklärung, französische 203.
 Augusti 22.

) Dieses Register enthält die Namen der Philosophen und der Historiker der Philosophie und Litteratoren. Bei den Philosophen sind die Hauptstellen mit einem Sternchen () bezeichnet.

- Augustinus 16 52 96 167 208.
 Aulard, A. 457 504.
 Aureolus, Petrus 175.
 Avenarius, Rich. 110, Schrift üb. d. Spi-
 nozisch. Pantheismus 104 109.
 Avé-Lallemant 168.
 Averroës 5 10 16 18f.
 Averroismus 17 ff. 48 103.
 Avezac-Lavigne, C. 212.
 Avicenna 45.
 Ayer 155.
- B.**
- Baader, Franz von 38 42 53 102 106.
 Baboeuf 219.
 Bach, Heinr. 267.
 Bachi 202.
 Backer 28.
 Bacon von Verulam, Francis 27 34 39 53
 *61—68, Begründer der empiristisch.
 Entwicklungsreihe der modernen Phi-
 losophie 61, Werke 62f., Litteratur
63f., Eintheil. der Wissenschaften 65f.,
 Methodenlehre 66, Idole 67, Induction
 u. Erfindung, Verwerfung der Zwecke,
 Geringschätzung d. Aristoteles, Formen
 der Dinge 67f., Ethik 68 70 169
176 189 218.
 Bäck, L. 106 132.
 Bader, F. E. 103.
 Bärenbach, Friedrich von 269 327.
 Baggesen 239.
 Bahlow 22.
 Bahrdt, Karl Friedr. 107.
 Baillet, A. 77.
 Bailly 165.
 Bain, Alex. 212 232.
 Baku 60.
 Baldachini 41.
 Ballauf, Ludw. 268.
 Balling 101.
 Baltzer 102.
 von Bamberger, H. 63.
 Bandini, Al. 7.
 Barach, Karl Sigm. 41 77 79 189 268.
 Barbarus, Franciscus 10 15.
 Barbarus, Hermolaus 15.
 Barbeyrac 155.
 Barchou de Penhoën 1 265.
 Barchudarian 167.
 Barckhausen, H. 8.
 Bardili, Christoph Gottfr. 8 *325 330 *340.
 Baring 165.
 Barisse 328.
 Bark 78.
 Barlaam, Bernh. 10.
 Barozzi 7.
 Barrow 170 171.
 Barsotti, Jos. 165.
 Barthel, A. 78.
 Barthélemy St. Hilaire 64.
 Bartholdy, G. W. 62.
 Bartholmessa, Chr. 39 40 79 172 211.
 Bartholomäi, F. 169.
 Bartsch, A. 304.
 Barzellotti, G. 2 269.
 Basedow, Joh. Bernh. *207 253.
 Basso, Sebastian 40 48.
 Bastien 212.
 Bathurst, Radolph 69.
 Batteux, Charles *210 216.
 Baudouin 42.
 Baudrillart, H. 55.
 Bauer, Bruno 192.
 Bauernfeind, G. 305.
 Baumann, Jul. 2 77 78 270.
 Baumeister, Fr. Chr. 166 199.
 Baumgart, H. 317.
 Baumgarten, Alex. Gotth. *192, Schriften
 u. Litteratur 194 *200 204 238.
 Baumgarten, M. 275 277.
 Baumgartner, A. 203.
 Baumstark, R. 55.
 Baur, Christian Ferd. 42.
 de Bauregard, s. Berigard.
 Bax, E. Belfort 261.
 Bayer, Jos. 106.
 Bayle, Pierre 21, Litteratur 79 *93 102
106 131 173 179 182 187 188 206 210.
 Beattie, James *292 224 *230.
 Beaune 211.
 Beaussire, Emil 220.
 Béchard 211.
 Beck, F. 42.
 Beck, Jacob Sigism. 257 260 326 *328
*339f.
 Becker, J. P. 304.
 Becker, T. 135 223.
 Beger, L. 55.
 Behm, Rich. 273.
 Bekker, Balthasar *90.
 Bellarmin 31 57.
 Benamozegh, Elias 103.
 Bendavid, Lazarus 266 273 303 317.
 Bender, H. 41 271.
 Bender, Wilh. 305.
 Bendixon, A. 272.
 Beneke, Friedr. Ed. 266 303 326 339.
 Beneke, H. F. 168.
 Benoit, Geo. von 135.
 Benson, Rob. 147.
 Bentley 154.
 Berendt, Mart. 105.
 Bergemann 205.
 Berger, F. 6.
 von Berger, Joh. Erich 78.
 Berger, K. 326.
 Bergmann, Jos. 173.
 Bergmann, Jul. 1 105.
 de Berigard, Claude Guillermet 40 48.
 Berkeley, George 96 135 141 *146—151
230 232 291.
 Bernays, Jac. 103 110.
 Bernd 270.

- Bernhardt 23.
 Bernhardt, Theod. 55.
 Bernier, F. 92.
 Bernouilli, Daniel 241.
 Bernouilli, Jac. 172.
 Bernouilli, Joh. 172 194.
 Bernstorff 164.
 Bernus, A. 131.
 Bersot, E. 211.
 Berthold, E. 341.
 Berthold, Gerh. 153 184.
 Berti, Domenico 41 42 43.
 Bertini, G. M. 2.
 Bertrand, J. 79 212.
 Berulle 96.
 Bessarion 5 7 *12 13.
 Bessel-Hagen 240.
 Bettelheim 106.
 Betz 105 271.
 Saint-Beuve s. Saint B.
 Beyeradorf 48.
 Beyrich 304.
 v. Bianco, F. J. 7.
 Biedermann, Friedr. Karl 164 192 233 266.
 Biedermann, Gust. 267.
 Biel 23.
 Bierendempfel 78.
 Biese, Franz 326.
 Biese, R. 263.
 Bilfinger, Geo. Bernh. s. a. Bülfinger 166
 *192 f. *199.
 Bilharz, A. 271.
 Bimbenet, Eugène 8.
 Bindseil 22.
 Bionda 41.
 Biot 172.
 de Biran, s. Maine.
 Blampignon 94.
 Blankenburg 207.
 Blencke, Fr. 317.
 Blumstengel, K. G. 166.
 Blyenbergh, Wilh. van 101.
 Blyenberg 130.
 Boccaccio, Giovanni 5 7 *10.
 Bock 238.
 Bodemann, Ed. 165.
 Bodin, Jean 54 57 73.
 Böck, Aug. Friedr. 200.
 Boeckh, Aug. 165.
 Böcking 7.
 Böhme, Jacob 38, Werke u. Litteratur 42
 *53 f. 75 92.
 Böhme, R. 147.
 Böhmel, O. 305.
 Böhmer, Ed. 100 102 103.
 Böhmer, Heinr. 63 233.
 Boerhave 216.
 Böhringer, Ad. 272.
 Bohm, Henry G. 63.
 Boileau 78 91 219.
 von Boineburg, Joh. Christian 163 169.
 Boirac, E. 341.
 du Bois-Reymond, E. 211 212.
 Boissonade 7.
 Boivin 7 (wo so statt Bovin zu lesen).
 Bolin, W. 106 304.
 Bolingbroke *152 154.
 Bolliger 271.
 Bolton M. P. W. 267.
 Bonaventura 43.
 Bonieux, B. 94.
 Bonifas, J. 7 166.
 Bonnet, Charles 210 212 *218.
 Bontekoe 94.
 Boole, G. 150.
 Borchard 64.
 Bordihn 317.
 Borgeaud, C. 211.
 Bormann, Edw. 65.
 Born, F. G. 260 266.
 Borowski, Ludw. Ernst 235 245 248 256
 329.
 Bosch, van 340.
 Bossuet 80 113.
 Bossut 79.
 Bouillier, Francisque 77 94 102.
 Boullainvillers, Graf 102.
 Bourdin 76 *92.
 Bourignon 92.
 Bourne, H. R. Fox 134.
 Bouterwek, Friedr. 235 327 *330.
 Boutroux 78 163.
 Bovillus, Carolus 16 *33 36.
 Bovio 6.
 Bowen, F. 2.
 Bower 147.
 Boxberger 202.
 Boxel 101.
 Boyle 101 141 151 159 170.
 Bräutigam 167.
 Bramhall 69 72.
 Brandt 304.
 Brasch, Mor. 104 202 272 326.
 Brastberger 303.
 Bratuscheck, E. 104 267.
 Braune, A. Th. R. 268.
 Bredenberg, Johannes 131.
 Brennecke, A. 166.
 Brennekam, Max 304.
 Breslau, H. 190.
 Bresser 101.
 Bretschneider 22.
 Brewster, David 63 147 172.
 Bridel, P. 305.
 Brink, ten 167.
 Brochard, V. 78.
 Brock 323.
 Brockerhoff, F. 211.
 Brockhaus, Clem. Friedr. 38.
 Brömel, A. 335.
 Broere, C. 55.
 Bromley, Thomas 75.
 Brooke 73 f.
 Brougham, H. Lord 147 212 224.
 Brown, J. 135.
 Brown, Peter 150 *232.

- Brown, Thom. *223 224 *231 f.
 Brucker 1 23 28 106.
 Bruder, Karl Herm. 101.
 Brück 62.
 Brückner 304.
 Brunel 210.
 Bruno, Giordano 37, Schriften 40, Litteratur über ihn 40 f. 43 *48—50, Leben 48 f, Verhältn. zn Copernicus 49, Unendlichk. des Universums 49, Materie u. Form ebd., Gottheit u. Monaden 50, Feindschaft gegen Aristoteles u. d. Scholastik ebd., Ethik ebd. 107
 108 121 180 244 335 336.
 Brunnhofer 41.
 Brunschwig 106.
 la Bruyère *219.
 Buchanan 154.
 Buck 237.
 Budé, E. de 77.
 Büblau 63.
 Bülfinger, Geo. Bernh. s. Bilfinger.
 Buffon *221.
 Buhle, Joh. Gottl. 1 22 69 106 *331.
 Bungener, L. J. 211.
 Buonosegnius 11.
 Burckhardt, Jacob 6.
 Burger, A. 305.
 Burger, Konr. 212.
 Burgersdijck 31 107 110 120.
 Burgh, Alb. 101.
 Burke *160 161 248.
 Burleigh 11.
 Burmeister 268.
 Burridge 134.
 Burton, J. H. 223.
 Busch, O. 327.
 Busolt, G. 104.
 Buss, E. 78 211.
 Busse, Fr. Gutlieb 274.
 Busse, L. 105 107 273.
 Bussenius, K. 167.
 Butler, Charles 55.
 Butler, J. *155 158.
 Butler, N. M. 272.
 Buttrini 39.

 C (vergl. auch K).
 Cabanis *221.
 Cadet, F. 79.
 Caesalpinus, Andreas 12 33 36 27 39 40
 48 132.
 Cäsar, J. 133.
 Caird, E. 6 78 105 212 268 269 272 327.
 Calderwood, Henry 260.
 van Calker, F. 338.
 Calov, Abr. 42.
 Calvin 22 *27.
 Cambridge, Schule von 68 137.
 Camerarius, Joach. 22 27.
 Camerer, T. 105.
 Campanella, Thomas 37, Werke u. Litteratur 41 f. *52 83 189.
 Campbell, A. 63.
 Campe, Joach. Heinr. *207 253.
 Candrea, G. 161 317.
 Canisius 10.
 Cantoni 41 168 269.
 Cantor, M. 32 79.
 Capesius, J. 188.
 Caramon 212.
 Cardanus, Hieronymus 36 37, Schriften u. Litteratur 39 *46.
 de Careil, Graf A. Foucher s. Foucher.
 Carls 193.
 Caro, E. 106.
 Carpentarius, Jac. (Charpentier) 82 34.
 Carrau, Lud. 60 78 134 147 155.
 Carriere, Mo. 4 22 40 41 42.
 Carry, J. 147.
 Cartesianer 76 77 *90 151.
 Cartesius, s. Descartes.
 Carus, J. V. 63.
 Carus, P. 273.
 Caspari, Otto 166.
 Caterus 76 86.
 Cattaneo, G. 42.
 Cavallieri 171.
 Centofanti, Silvestre 42.
 Cesca, G. 69 272.
 Cesis, Calori 7.
 Chagnard, Bnj. 32.
 Chaigne, Ed. 63.
 Chajes, Ad. 110.
 Chalcocondylas, Demetrius 15.
 Chalybäus, Hein. Mor. 233 266.
 Chandler 74.
 Charpentier, Carpentarius 32 34.
 Charron, Pierre 6 8 *20 82.
 Cherbuliez, Victor 202.
 von Cherbury, Eduard Herbert s. Herbert.
 Chevalier, Mich. 224.
 Chiappelli 60 269 272.
 Christensen, Alb. 211.
 Christine, Königin v. Schweden, 79 80.
 Chrysoloras, Joh. 10.
 Chrysoloras, Manuel 10.
 Chytraeus 27.
 Ciavarini 41.
 Cicero 15 16 26 205.
 Classen 42 203 335.
 Clairaut *213.
 Clark, G. 273.
 Clarke, Samuel 151 *155 f. 159 163 173.
 Clarus, Ludw. 55.
 Class, G. 167.
 Classen, A. 272 292 327.
 Clauberger, Joh. *90 95.
 Claussen 147.
 Cleary, Rob. 135.
 Clemens, F. J. 38 40.
 le Clerc, Jean (Clericus) s. Leclerc.
 le Clerc, M. J. V. 8.

- Clerselier, Claude de 76 90.
 Cook 155.
 von Coceji, Heinrich 55 *190.
 von Coceji, Samuel 55 *190.
 Coccius 32.
 Cohen, Herm. 259 267 268 271 304 317.
 Cohn, T. 202.
 Colborne 147.
 Colerus 101 102.
 Collard, Royer s. Royer.
 Collegianten 107.
 Collegium Conimbricense 28.
 Collier, Arthur *146 147 150.
 Collins, Anthony *152 ff. 159.
 Collins, J. 170 f.
 Collins, W. L. 155.
 Collins-Simon Th., s. Simon.
 Colocci, A. 41.
 Combachius 110.
 Comenius, A. 166 *168 *189.
 Compayré 223.
 Condillac, Etienne Bonart 150 210. Werke,
 Litteratur 212 *217 f. 220.
 Condorcet 211 *212 220.
 Conrad 99.
 Conring 54 163.
 Contarini, Casp. 8 17 19.
 Conz, C. Ph. 101.
 Cooke, E. 147.
 Coornhert 73.
 Copernicus 25 43 70 213 287.
 Cordemoy 95.
 Corneille 90.
 Coronel 102.
 Corrazini 41.
 Cosh, J. M'. 135 224 271.
 Coste 134.
 Cotes, Rogerus 151.
 Courbet 8.
 de Courcelles Etienne 76.
 Courtat 211.
 Cousin, Victor 3 77 79 102 163 166 221 266.
 Craik, C. L. 63.
 Cramer, J. 35 90.
 von Cramer, L. U. *199.
 Credaro, L. 272.
 Cremonini, Cesare 8 19.
 Creskas, Don Chasdai 103.
 von Creuz, Friedr. Carl Casimir *192 *206 f.
 Creuzer, Friedr. 55.
 Crichton 253.
 v. Criegern 168.
 de Crousaz, Jean Pierre *199.
 Crouslé, I. 202.
 Crusius, Christian August *192, Schriften
 u. Litteratur 193 *198 289.
 Cudworth, Ralph (Rudolph) *69 *74 f. 92
181.
 Cuffel(a)er, Abrah. Jos. 132 f.
 Cumberland, Rich. 154 155 *156.
 Cunningham, W. 78.
 Cuiper, Peder 131.
 Curtis, M. M. 135.
 Cusanus s. Nicolaus.
 Cuvier 323.
- D.**
- Dafert, F. W. 167.
 von Dalberg, Karl Theod. Ant. Maria 207.
 Dalgarn, Geo. 178.
 Damien, Aug. 94.
 Damilaville 213.
 Damiron, Ph. 60 77 78 102 210 112 221.
 Dandolo 78 224.
 Daniel 92.
 Dante, Alighieri 5 6 *9.
 Danzel, Theod. Wilh. 106 199 202 326.
 Daries *199.
 Darwin, Charles 323.
 Darwin, E. 151 323.
 David v. Dinant 132.
 Dean, H. 2.
 Degenkolb, Heinr. 190.
 Deismus, 73 152 ff. Name: Deist 153.
 Delbos 106.
 Delf, Hugo 6.
 Demetrius Chalcocondylas 15.
 Demokrit 51 67 92 141 161 174 175.
 Depping 219.
 Descartes, René 52 61 *75—92 an der Spitze
 der dogmatischen oder rationalistischen
 Entwickelungsreihe der neueren Phi-
 losophie 75, Schriften 76 f., Schriften
 über sein Leben u. seinen Entwickelungs-
 gang 77, Schriften über die Gesch.
 des Cartesianismus ebd., sonstige
 Litteratur 77 f., Leben 79 f., Charak-
 teristik von D.s Philosophie 80 f.,
 D. als Mathematiker u. Physiker 80 f.,
 Discours de la methode 81 f., Me-
 ditations de prima philosophia 82 bis
87, Absoluter Zweifel 82, Cogito ergo
 sum 83, ideae innatae 84, Gottesvor-
 stellung, Argumente für das Dasein
 Gottes 85 f., Farbenempfindung u. s. w.
 nur subjektiv 86, analytische u. syn-
 thetische Darstellung 87, Principia
 philosophiae 87—89, clara et distincta
 perceptio, aeternae veritates 87 f., Sub-
 stanz 88, Corpusculartheorie ebd.,
 Materie 89, Mechanismus des Seelen-
 lebens ebd., Verhältniss der denkenden
 Seele zum Leibe ebd., Les passions
 de l'âme ebd., Ethik 89 f., Anhänger
 Descartes' 90, Einfluss der Ansichten
 D.s auf die Aesthetik 90 f., Gegner
 D.s 91 f. 93 98 107, Schrift
 Spinozas üb. d. Principia D.s 110
111 112 114 119 137 141, Verhältnisse
 Leibnizens zu D. 175 176 180 183
190 213 214 241 242 341.
 Deschamps, A. 79.
 Deschamps, Dom. *220.
 Desdouits, M. 269.

Desfreux, [28](#).
 Desjardins, Alb. [4](#) [63](#).
 Desmaze, Charles [32](#).
 Des-Maizeaux [79](#) [93](#) [163](#).
 Desnoiresterres [211](#).
 Dessauer, Mor. [104](#) [202](#).
 Des-oir, Max [3](#) [192](#) [206](#) [207](#).
 Destutt de Tracy *[221](#) [340](#).
 Deussen, P. [304](#).
 Deutinger, Mart. *[463](#).
 Dewaule [212](#).
 Dewey, J. [105](#) [271](#).
 Deycks, F. [327](#).
 Dezeimeris, R. [8](#).
 Diderot, Denis [155](#) [210](#), Werke u. Litteratur
[212](#) [218](#) [219](#) *[221](#).
 Didot [212](#).
 Dieckert, G. [147](#) [272](#).
 Diederichs, Vict. [260](#).
 Dieckhoff [167](#).
 Dienstfertig [104](#).
 Dieterich, Kou. v. [147](#) [269](#).
 Dietrich, [258](#).
 v. Dietz, H. F. [102](#).
 Digby, [27](#) [35](#).
 Dillmann, üb. Leibnizens Monadenl. [167](#) f.
 Dilthey, Wilh. V [4](#) [23](#) [41](#) [60](#) [69](#) [202](#) [235](#)
[256](#) [257](#) [260](#) [327](#) [328](#).
 Dippel, Joseph [33](#).
 Dissethoff [335](#).
 Distel, T. [163](#).
 Dixon, H. [63](#).
 Dodwell [159](#).
 Doebner [164](#).
 Döring, A. [194](#) [272](#) [273](#).
 Dogmatismus, [69](#) f. bei Kant [261](#) [274](#).
 Dohm, Chr. W. [218](#).
 Dombrowski [202](#).
 Dominicus, S. F. de [268](#).
 Donald, M. Kay [272](#).
 Doria [168](#).
 Dorner, Aug. [63](#) [304](#).
 Dorow [100](#).
 Dost, O. [135](#).
 Dotzer, W. J. [273](#).
 Doubleday, [147](#).
 Dove [275](#).
 Drechsler, Ad. [233](#).
 Drechsler, J. M. [156](#).
 Dreher, E. [273](#).
 Drews [274](#).
 Dreydorff, Georg [7](#) [79](#).
 Drobisch, Mor. Wilh. [135](#) [271](#) [326](#).
 Droz, E. [79](#).
 Drummond, R. B. [8](#).
 Duboc [304](#).
 Dubois-Reymond [219](#).
 Dubos, Jean Bapt. *[215](#).
 Duboux, E. [78](#).
 Ducros, L. [212](#) [271](#).
 Düntzer, H. [119](#) [327](#).
 Düwell [305](#).
 Dux, J. M. [38](#).

Dufour, Th. [41](#).
 Dumesnil, Geo. [303](#).
 Dupont de Nemours [219](#).
 Duproix, P. [305](#).
 Durand de Laur [8](#).
 Durandus [175](#).
 Durdik, Jos. [147](#).
 Dutens, Ludw. [163](#) [164](#).
 Dyk [207](#).

E.

Ebeling [305](#).
 Eberhard, Alfr. [54](#).
 Eberhard, G. [243](#).
 Eberhard, J. Aug. [165](#) [192](#) [193](#) [201](#),
 Schriften [202](#) *[256](#) [266](#) [274](#) [284](#)
 *[329](#) [333](#).
 Eberhard, J. P. [245](#).
 von Eberstein, W. L. G. Frhr. [23](#) [168](#)
[326](#) *[329](#).
 Ebert [243](#).
 Eckhart, Meister [37](#) [43](#) [189](#).
 Eckhart, Jo. Geo. von [165](#).
 Ecklin, Th. W. [79](#).
 Eckoff [252](#).
 Edelmann, Joh. Chr. [198](#) [201](#).
 Egermann [327](#).
 Ehinger [14](#).
 Eisler, M. [105](#).
 Eisler, R. [273](#).
 Elementarphilosophie Reinholds [330](#).
 Elisabeth, Pfalzgräfin, Freundin Descartes',
[79](#).
 Elissen, A. [7](#).
 Elkin [224](#).
 Ellinger [55](#).
 Ellis, R. L. [63](#).
 Elsmann [304](#).
 Elster, [22](#) [42](#).
 ab Elswich, J. H. [23](#).
 Elvenich, P. J. [78](#).
 Emery [63](#).
 Empedokles [20](#).
 Empirismus [60](#) ff. [261](#).
 Encyclopädisten *[218](#) ff.
 van der Ende, Franz [106](#).
 Engel, Joh. Jac. *[201](#) [207](#).
 Engelmann, M. [271](#).
 Engler, O. [167](#).
 Epiktet [15](#).
 Epikur [5](#) [20](#) [37](#) [49](#) [50](#) [51](#) [206](#).
 Epikureer [20](#) [24](#) [311](#).
 Epikureismus Gassendis [91](#).
 Erasmus Francisci [42](#).
 Erasmus von Rotterdam [8](#) *[16](#) [73](#) [139](#).
 d'Ercole [258](#).
 Erdmann, A. H. [327](#).
 Erdmann, B. [1](#) [135](#) [165](#) [224](#) [252](#) [253](#) [254](#)
[256](#) [259](#) [260](#), Perioden in d. Entwickel.
 Kants [261](#) [265](#) [266](#) [268](#) [269](#) [270](#)
[272](#).

- Erdmann, Joh. Ed. 1 103 163. Ausgabe
 der philos. Schriften Leibnizens 164
 165 166 174 175 176 179 180 181
 182 183 184 185 186 188 199 266
 326.
 Erhard, Ernst Aug. 2.
 Erhardt, Franz 272.
 Ernst, W. 77.
 Ernst v. Hessen-Rheinfels 164.
 Errera, Alb. 38.
 Eschenbach, Joh. Christ. 146 147.
 Eschenburg *207.
 Espinas 223.
 Eucken, R. 38 39 51 94 141 153 167 271.
 Euklid 112.
 Euler 81 172 241 250.
 Ewald S. H. 101.
 Ewh 304.
- F.**
- Faber Stapulensis, Jac. 5 *16 36 38.
 Fabricius 635.
 Fabritius, Ludw. 101.
 Falckenberg, R. 2 38 269.
 Falckenheim, Hugo 317.
 Falckson 40 48.
 Farny, Emile 95.
 Faugère 78.
 Favaro 41.
 Favre, Guillaume 6 10.
 Favre, Mme. J. 8.
 Fechner, Gust. Theod. 121.
 Fechner, H. A. 42.
 Fedé, René 76.
 Feder, Joh. Geo. Heinr. 164 *192 207 254
 *328 329.
 Feder, der Sohn 192.
 Feilbogen 124.
 Felici, Giov. S. 42.
 Fellenberg, G. v. 305.
 Feller, Joach. Friedr. 163 165.
 Felsch, Carl 78 305.
 de Fénelon 132.
 Fenner, H. 317.
 Ferber, E. 273 329.
 Ferguson, Adam *154 f. *160.
 Fermat 171.
 Ferrari, Giuseppe 163.
 Ferraz 211.
 Ferri, Louis 3 7 8 38 39.
 Ferrier, J. F. 146 224.
 Fester, Rich. 211.
 Festner, C. 193.
 Feuerbach, Ludw. 60 79 166.
 Feuerlein, Emil 211 223 271.
 Feuerlin, Jac. Wilh. 11 33.
 Fichte, Imm. Herm. 3.
 Fichte, Joh. Gottlieb 240 328 329 340.
 Ficinus, Marsilius 6 7 12 *13 17.
 Filelfo s. Philolphus.
- Filmer, Rob. 136.
 Finch 63.
 Fink 235.
 Fiorentino, Francesco 8 39.
 Fischer, H. 203.
 Fischer, Kuno Gesch. d. neueren Philos.
 1 f. 63 77 102 104 105 166 202
 235 258 260 266. Streit mit Trendelen-
 burg üb. Kant 267 284 271 289
 317 326 328.
 Fischer, L. E. 77 78.
 Fischer, P. 135.
 Fischer, Wilh. 327.
 Fleischer, J. W. 79.
 Fleischl, E. 268.
 Flender, J. 94.
 Flint 168.
 Flittner 266.
 v. Flothow, Carl 305.
 Flottes, A. 79.
 Fludd, Robert 39 46.
 Foà 326.
 Förster 193.
 Förster, Friedr. 304.
 Förster, F. W. 248 306.
 Förster, L. B. 54.
 Förster, M. 212.
 Foltz 386.
 Fonseca 28.
 Fonsegrive 64 78.
 Fontanes, E. 202.
 Fontenelle 163 165 *213.
 Foohs, N. A. 135.
 de la Forge, Louis 76 95 341.
 Formey, J. H. S. *199.
 Forsberg, N. A. 103.
 Forster 220 238.
 Fortlage, Karl 233 267.
 Foster, F. H. 270.
 Foucher, Sim. 8 20.
 Foucher de Careil, Graf A. 77 132 165
 166 170.
 Fouillée, A. 78 90 272 304.
 Fowler 64 135 155 156.
 Francisci, E. 42.
 Franck, Ad. 8 53 55 77.
 Francke, A. H. 194.
 Francke, G. S. 102.
 Francke, Ludw. 335.
 Frank, A. 211 326.
 Frank, Gust. 327.
 Frank, R. 193.
 Frank, S. G. 305 338.
 Fraser, A. C. 135 146 147 341.
 Fraysse, E. Alb. 104.
 Frederichs, F. 147 268 304.
 Freidenker (Freethinkers) 152 ff.
 Freigius, Th. 35.
 Fréret, Nic. 221.
 Freudenthal, A. 27 31 68 73 105 260.
 Fricker, H. 305 327.
 Friedländer, Ludw. 317.
 Friedrich der Grosse 55 205 *206 217.

- Friedrich, W. 203.
 Fries, A. 135.
 Fries, Jacob Friedr. 233 325, Schriften u. Litteratur 328 *331 *336 ff.
 Friesenhahu 168.
 Frischlin, N. 35.
 Frith, J. 41.
 Fritsche, E. 135.
 Frohschammer, J. 105 269.
 Fromm, Em. 235.
 Fuchs, Carl 273.
 Fuente, R. 41.
 Fürstenhagen 63.
 Fuhrmann, David Wilh. 42.
 Fullerton 106.
- G.**
- Gabbadini 7.
 Gabotto 6 7.
 Gaillard 77.
 Gale, Theophilus 75.
 Gale, Thomas 75.
 Galen 45.
 Galeotti, L. 7.
 Galiani 219.
 Galilei 37 *41 *50 f. 68 70.
 Gallosch 273.
 Galle, Friedr. 22.
 Garnier 77.
 Gartelmann, H. 273.
 Garve, Christian 156 160 *201 205 254
260 304 *329.
 Gaspary, Ad. 6 104.
 Gass, W. 3 7.
 Gaasendi 6 *20 76, Litteratur 78 86 *91 f
176 180.
 Gataker, Thom. 19.
 Gaul, K. 69.
 Gauss 254.
 Gaurdault 219.
 Gavanescul, J. 135.
 Gaza, Theodor 7 11 *15.
 Ibn. Gebirol s. Ibn.
 Gebler, K. v. 41.
 Geiger, L. 6 7.
 Geijer, H. R. 167.
 Geil, Geo. 135 326.
 Gellert, Christian Fürchtegott *205.
 Geluk 271.
 Gemistos Plethon, Georgios s. Plethon.
 Gennadius 10 12 *14.
 Gensichen 243.
 Gentilis, Albericus *58.
 Georgius von Trapezunt 12 *14.
 Georgius Vinetus, Franciscus s. Venetus.
 Georgov 8.
 Gerdil, Sigism. 90.
 Gereze, P. 270.
 Gerhard, K. 304.
 Gerhardt, C. J. 163, Ausgabe der philos. Schriften Leibnizens 165 166 167
168 172 174 187.
 Gerkrath, Ludw. 8.
 Gerland, G. 164.
 Gersonides 108 106.
 Gervinus 3.
 Gesche, P. 168.
 Geulincx, Arnold *33 ff. 97 167 183 184.
 Gfrörer, A. F. 40 101.
 Giambelli, C. 55.
 Gibson 62.
 Gichtel 42.
 Gierke, O. 55.
 Giessler 304.
 Gilbert 219.
 Gilbertus Porretanus 14.
 Gildemeister, C. H. 327 335.
 Gillet 220.
 Ginsberg, H. 101 102.
 Giovanni, Vinc. 7 41.
 Gisevius, Hub. 272.
 del Giudice, G. 168.
 Gizycki, G. v. 155 223 272.
 St. Glain 100 101.
 Glanville, Jos. 20 69 *74 189.
 Glisson 181.
 Gloeckner, G. 167.
 Glogau, G. 78.
 Glossner, 32 39 105.
 Gneisse 326.
 Goclenius, Rudolf 35 36.
 Godfernaux, A. 341.
 Goedeke 3.
 Göpfert, E. 94.
 Goes 28.
 Goethe 106 G. u. Spinoza 133 168
243 323 326 327 332.
 Goethe, Wolff. v., d. jüngere 7.
 Goldbeck 245.
 Goldberg 147.
 Goldbreck, E. 78.
 Goldfriedrich, J. 317.
 Goldhammer, L. 202.
 v. Golther, L. 458.
 v. d. Goltz, A. 335.
 Gordon, A. 104.
 Gordy, P. 224.
 v. Gottschall, Rud. 211 233.
 Gottsched, Joh. Chr. 163 193 *199.
 Gottschick, J. 269 305.
 Gould, J. Schurmann 304.
 Gourand, M. C. 210.
 Graham, H. G. 211.
 Grant 146 224.
 Grapengiesser, C. 267 268 269 328.
 Green, Th. H. 223 273.
 Gregory 156.
 Greville 73.
 Griffing 194.
 Grimm, der Encyclopädist 212 218.
 Grimm, E. 60 78 94.
 Grisar, H. 41.
 Grosch, H. 271.

- Grose 223.
 Grote, Ludw. 166.
 Grotefend, Karl Ludw. 164.
 Grothe, H. 39.
 Grotius, Hugo *55 58 f. 190.
 Grube 60.
 Gruber 16 202.
 Gruber, Joh. Dan. 163.
 Grün 326.
 Grüniger, Karl 63.
 Grundmann, R. 317.
 Grundke, O. 272.
 Grung, F. 272.
 Grunwald 95.
 Grupp 60.
 Grützmacher, W. 54.
 Guarinus von Verona 10 15.
 Guerrier 166.
 Guglia, Eug. 205 211.
 Gühne, Bernh. 69.
 Güttler, E. 272.
 Guhraner, Gottschalk Ed. 31 39 55 79
163 164 165 166 168 170 202.
 Guion, E. 211.
 Gumposch, Vic. Phil. 3.
 Gunning, J. H. 105.
 Guttmann, Jac. 78.
 Gutzeit 271.
- II.
- Haas, Karl 163 164.
 Habersang, 79.
 Hacke 7.
 Hacks 273.
 Hadley 245.
 Haeghen, V. v. d. 94.
 Hänsel 271.
 Hagnmann, Georg 211.
 Hagen, H. 6.
 Hagen, Karl 6.
 Hagnmann, J. G. 211.
 v. Haller, Albrecht 175.
 Halley 245.
 Hallier, Ernst *338.
 Hamann, Joh. Geo. 260 *325 327 *335
336.
 Hamburger 42.
 Hamilton, W. 90 224 231.
 Hann, F. G. 104 268.
 Hanne, J. W. 106.
 Hansch(e), Mich. Gottl. 163 *198.
 Hansen 273.
 Harless, G. Ch. 7.
 v. Harless, Adolf 42 53.
 Harms, F. 206 233 266 327.
 Harnack, Ad. 3.
 Harnack, A. 167.
 Harnack, O. 327.
 Harpf, A. 327.
 Barris, T. 273.
 Harris, W. J. 270 273.
 Hartenstein, Gust. 55 135 166 186 235
236 245 253.
 Hartley, David 146 *150 157.
 v. Hartmann, E. 233 268 269 271 273.
 Hartmann, F. 39.
 Hartmann, Gust. 166.
 Hartmann, J. J. G. 78.
 Hartung 41.
 Hartwig, Jos. 104.
 Harvey 70.
 Harzer 167.
 Harzheim 38.
 Hassbach, W. 224.
 Hatch 155.
 Hauffe, G. 203.
 Hausus, K. Glob. 326.
 Havet, M. E. 79.
 Hay, E. 243.
 Hayduck, Waldem. 104.
 Haym, R. 258 327.
 Haywood 260.
 Hazen 94.
 Heath, D. D. 63.
 Hebler, C. 103 202 267.
 Hecker, Paul 206.
 Heereboord 31 90 106 120.
 Heeren, Arn. Herm. Ludw. 6 9.
 Hegel, Geo. Wilh. Friedr. 1 53 106 133
 über Locke 141 145 266 über
 Vernunftkritik 275 297 303 317.
 Hegler, Alfr. 304.
 Heidanus 90.
 Heidemann, Jul. 267.
 Heidmann 2.
 Heiland 40.
 Heilberg 258.
 Heimann, L. 236.
 Heine, G. 326.
 Heineccius, J. G. *199.
 Heineck 25.
 Heinsius, Dan. 20.
 Heinze, M. 78 79 105 167 205 252 Vor-
 lesungen Kants üb. Metaphysik 259
269 286.
 Helfferich, Ad. 4 102.
 Helmholtz, H. 88 152 277 280.
 van Helmont, Franc Mercur. 39 *46 180.
 van Helmont, Joh. Bapt. 39 *46.
 Helvetius, Claude Adrien 210 212 *219 f.
 Hemert, P. *340.
 Hemming, Nic. 57.
 Hemsens, Wilh. 326.
 Henderson, A. G. 266.
 Henke 104.
 Henke, Ernst Ludw. Theod. 328.
 Hennings 211.
 Hennings, A. 8.
 Henrich 272.
 Henry 212.
 Herbart, Joh. Friedr. 112 145 166 167
188 Einfluss Condillacs auf Herbart
218 294 297 303 326 340.

- Herbert von Cherbury, Eduard 68 f. 73
137 *152.
- Herbst, Frdr. 135 268 270.
- Hercher, B. 271.
- Herder 52 119 133 158 192 205 233 237
255 260 317 *325. Werke u. Litteratur
*327 f. 329 *335 f.
- Hermann, Conr. 4.
- Hermes *443.
- Hermes trismegistus 40.
- Herrig 135.
- Herschel, John 243.
- Hertling, G. Freih. v. 69 135.
- Herz, M. 260.
- Herzog 79.
- v. Hessen-Rheinfels, Laudgraf Ernst 164.
- Hettner, Herm. 3 192 211.
- Heumann 134 340.
- Heussler, H. 60 64.
- Heydenreich, Joh. Friedr. 236.
- Heydenreich, Karl Hnr. *330 331.
- Heyder, Karl 22 106.
- Heyer 205.
- Heym, L. M. 207.
- Heymanns 249.
- Hieronimus 16.
- St. Hilaire, Geoffroy 323.
- Hilarius 16.
- Hildebrand, J. 305.
- Hillebrand 3.
- Hinrichs, Herm. Friedr. Wilh. 3 54.
- Hipler, Franz 43, so statt Hilper zu lesen.
- Hippenmeyer, Rud. 268.
- Hirnhaym, Hieronimus 20 *189.
- Hissbach 167.
- Hismann, Mich. 7 165.
- Hoadly 155.
- Hoar 259 273.
- Hobbes, Thomas 61 *68—74, Schriften u.
Litteratur 69 f., Leben ebd., Definition
der Philosophie 70, Subjektivität der
Empfindungsqualitäten 71, Erinnerung
ebd., Denken ist Rechnen 72, Ethik u.
Politik 72 f. 76 86 90 91 110 341.
- Hodgson 267.
- Höfding, Har. 2 273.
- Höhne, E. 270.
- Höhne, J. 340.
- v. Hölder, 268.
- Hoff 106.
- Hoffbauer *331.
- Hoffmann, Ad. Friedr. 198.
- Hoffmeister 326.
- Hohenberg, Oscar 269.
- v. Hoheheim, Philippus Theophrastus 37
39 *45 f. 53.
- v. Holbach, Paul Heinr. Dietr. 210 213
216 218 *221.
- Hollenbach 305.
- Holtzmann 328.
- Home, Henry 156 *159 f.
- Hoogemade 94.
- Hoppe, Reinh. 147.
- Horaz 219.
- Horchius 131.
- Horn, J. E. 103.
- Horner 105.
- Horsley 147.
- Hothe, Heinr. Gust. 77.
- Howe 326.
- Howe, Julia Ward 270.
- Hubatsch 166.
- Huber, Joh. N. 77 267.
- Hülsen 167.
- Huet, Pierre Daniel 20 79 *92.
- Hufeland, C. W. 257.
- Hufeland, Gottl. 255.
- Humanismus, Wesen desselben 5 9,
Litteratur 6, italienischer 10 ff., nieder-
ländischer 16, Erfurter 17, Befehdung
des Aristoteles 17 f.
- Hume, David 61 74 141 189 203 *221 f.,
Schriften 223 225 f. *225—230, Leben
225, Eindrücke u. Ideen 225 f., Cau-
salität 226 f., Skepticismus, Substanz
228, Ethik 229 232 254 Einfluss
auf Kant 275 327 333.
- Hunt, John 153.
- Hurtado de Mendoza 31.
- Hutcheson, Francis *155 f. 158 f. 223.
- Huth, J. C. 163.
- Huther, A. 270.
- v. Hutten, Ulrich 7 13.
- Huxley, T. 223.
- Huyghens 81 101 152 164 170.
- Hyslop, J. H. 224.
- I. J.**
- Jablonski, D. E. 163.
- Jachmann, Reinhold Bernh. 235 257.
- Jacob 256.
- Jacobi, Friedr. Heinr. 40 112 119, Streit
zwich. J. u. Mendelssohn 132 133
202 208 222 231 233 303 *325
326, Schriften u. Litteratur 327
328 329 330 *332 ff. gegen Kant 333
336.
- Jacobi, J. L. 79.
- Jacobi, Max 327.
- Jacobson, J. 268.
- Jacoby, Dan. 167.
- Jacoby, Joh. 202 203 266.
- Jacques, N. A. 164.
- Jäger 38.
- Jaekel, Jos. 267.
- Jäsche, J. B. 106 258.
- Jagielski 268.
- Jahn, F. 224.
- Jahn, M. 271.
- Jahnke 78.
- Jakob, Ludw. Heinr. 223 *330.
- Janet, Paul 64 77 94 100 103 106 165
249.
- Janin, J. 211.

Janitsch, J. 147 269 291.
 Jansen 272.
 Jansenisten 90.
 de Jariges 106.
 de Jaucourt, de Neufville 165 218.
 Jaurès, J. 305.
 Ibn Esra 104 109.
 Ibn Gebirol 104.
 von Iekstadt, J. A. *199.
 Jeanmaire, E. 79.
 Jeannel, Ch. Jul. 77.
 Jeanvrot 69.
 Jellinek 106 166.
 Jellis, Jarrig 101.
 Jeppel, E. F. 271.
 Jetter, K. 79.
 Jevons, Stanley 150.
 Immaterialismus 146.
 Jodl 3 223.
 Joël, M. 103 104.
 St. John 134.
 Johnson, Eduard 212.
 Jolowicz, Heinr. 2.
 Joly, H. 94.
 Joly, Jules 4.
 Joret, 327.
 Jouaust 8.
 Jouffroy, Théodore Simon 231.
 Jourdain 90.
 Joyau 211.
 Irija, Rabbi Abraham Cohen 121.
 Itelsen, 167.
 Jung, Arth. 326.
 Jung, E. 64.
 Jungius, Joachim 31 *168 *169.
 de Justi 166.

K (vergl. auch C.)

Kabbala 45 108.
 Kaftan 305.
 Kästner, Abrah. Gotthelf 164 165 *256.
 Kahl, W. 78.
 Kahle, Karl Moritz 166.
 Kahler 102 146.
 Kalb, J. A. 101.
 Kalich, C. 305.
 Kalischek 105.
 v. Kaltenborn, C. 54 55 57.
 Kampe, F. 202.
 Kannengiesser 60.
 Kanngiesser, Gust. 202 318.
 Kant, Immanuel, Bestimmungen des Empirismus, Dogmatismus, Skepticismus 60 f. 81 83 111 141. Verhältniss zu Locke 145 153 166 168 177 186 187 188 192 193. Verhältniss zu Lambert 200 f., über Aufklärung 203 205. Stellung zu Lessing 209 313 226 228 230 232 233 *234 bis 324. Litteratur über Leben und Charakter 236. Ausgaben der Schriften 235 f., Leben 236—240. Conflict mit der Censur 239 f., Schriften 240—261, Hauptperioden der schriftstellerischen Thätigkeit 240—261, Genetische Periode 240—250, Gedanken v. d. wahren Schätzung d. lebendigen Kräfte 241 f., Allgemeine Naturgeschichte u. Theorie des Himmels 242 f., Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio 243 f., Monadologia physica 244 f., Versuch, den Begr. der negativen Grössen in d. Weltweisheit einzuführen ebd., D. einzig mögliche Beweisgr. z. einer Demonstration des Daseins Gottes 246 f., Unters. üb. d. Deutlichkeit der Grundsätze d. natürl. Theologie u. Moral 247 f., Träume eines Geistessehers 248 f., K.s Verh. zur Mystik 249 f., Kritische Schriften 250—261, De mundi sensibilibus atque intelligibilibus forma et principijs 250—252, Kritik d. reinen Vernunft 253 f., Prolegomena 254 f., Grundleg. zur Metaphysik d. Sitten 255, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissensch. ebd., Kritik d. prakt. Vernunft 256, Kritik d. Urtheilskraft ebd., Die Religion innerh. d. Grenzen d. bloss. Vern. 256 f., Streit d. Facultäten 257, Anthropologie ebd., Phys. Geographie 253, Pädagogik ebd., Übergang v. d. metaphys. Anfangsgründ. d. Naturwissensch. u. s. w. 258 f., Vorlesungen üb. philos. Religionsl. u. Metaphysik 259, Reflexionen ebd., Lose Blätter ebd., Briefe 260, Uebersetzungen in fremde Sprachen 260 f., Inhalt der Kritik d. rein. V. 261—300, Litteratur üb. K.s Philosophie überhaupt u. besonders üb. s. theoretische Philos. 265—273, Schriften von Anhängern K.s aus früherer Zeit 266, von Gegnern K.s aus früherer Zeit ebd., Schriften aus neuerer u. neuester Zeit 266 f., Schriften zu dem Streit Trendelenburgs mit K. Fischer 267, Schrift. zum 100 j. Jubiläum d. Kr. d. r. V. 269 f., Schrift. zu K.s Naturphilos. 273 f., Erklärung v. „Krit. d. r. V.“ 274 f., Genesis der Vernunftkrit. 275, Eintheilung d. „Kr. d. r. V.“ 276 f., Erfahrung u. Erkenntnis a priori 277, Analytische u. synthetische Urtheile 278 f., Hauptfrage d. Kr. d. r. V. 279, die drei ihr untergeordneten Fragen 279 f., Transscendentale Aesthetik 280—284, Metaphysische Erörterung des Raumbegriffs 280 f., Transscendentale 281, Empirische Realität des Raumes 282, Zeit 283, Resultat der transscend. Aesthetik 284, Streit Trendelenburgs mit K. Fischer ebd., Trans-

- scendentale Logik 284—293, Kategorien 284 f., Tafel derselben 285, Prädicabilien 286, Transscendentale Deduction d. Kategorien 285 f., Objektive Gültigkeit derselben 288, Transscendentale Apperception ebd., Die Zeit das transscendentale Schema 289 f., Grundsätze des reinen Verstandes 290 f., Noumena 291 f., Amphibolie der Reflexionsbegriffe 292 f., Transscendentale Dialektik 293—300, Vernunft 293 f., Ideen 294, Dialektische Vernunftschlüsse 294, Rationale Psychologie 294—296, Die kosmologischen Antinomien 297 f., Theologisches Ideal 298, Beweise für d. Dasein Gottes 298 f., Transscendentale Methodenlehre 300, Naturphilosophie 300—302, Kritik d. praktisch. Vern. 302—312, Litteratur üb. K.s Ethik 302—305, über Rechtsphilosophie 306, über Religionsphilos. ebd., über Erziehungsl. ebd., Frühere Standpunkte K.s in d. Ethik 305 f., Grundbegriffe der Krit. d. prakt. V. nach d. Grundleg. zur Metaphysik d. Sitten 306 f., Kategorischer Imperativ 307, Autonomie ebd., Pflicht, reine Achtung für d. Gesetz 308 f., Freiheit 309 f., Postulate d. prakt. Vern., Unsterblichkeit, Dasein Gottes 310 f., Reiner Vernunftglaube 311, Religion innerh. der Grenzen d. blossen Vern. 312 f., Das radikale Böse 312, Afterdienst u. Pfaffenenthum 313, Rechts- u. Tugendpflichten 313 f., einzelne moralische Vorschriften 315, Kritik d. Urtheilskraft 315—324, Litteratur 317, Gefühl der Lust u. Unlust ebd., Zweckmässigkeit aus einem subjekt. u. aus einem objekt. Grunde 317 f., das Schöne 318—320, das Erhabene 320 f., Kunst 321, Teleologische Urtheilskraft 321—324, Naturzweckmässigkeit 322, Descendenztheorie 323, Endzweck d. Schöpfung der Mensch als moralisches Wesen 324 325 ff. 341.
- Kant in England 340.
 Kant in Frankreich 340.
 Kant in Holland 340.
 Kantianer 324—340.
 Kapp, J. E. 163.
 Kappes, Matth. 69 224.
 Katzer, E. 305.
 Kayserling 202.
 Keferstein, H. 2 274.
 Kehrbach, K. 236 253.
 Keller, Franz 102.
 Kepler *51 70.
 Kern, Franz 189.
 Kiefl 78.
 Kiesewetter 2 266 *331.
 King, Lord 134.
 Kinker, J. 340.
- v. Kirchmann, J. H. 55 62 63 70 77 100
 101 104 134 163 165 223 236 238
 268.
 Kirchner, Friedr. 167.
 Kirchner, R. 327.
 Kissel, Maxim. 135 268.
 Kiy, Victor 269.
 Klattenhof 95.
 Klein, Jos. 38.
 Klemperer 168.
 Klette, Th. 11.
 Klingberg 267.
 Klopp, Onno 163 165 166 170.
 Klopstock 149.
 Klose 204.
 Kluge, F. W. 193.
 Knaake, H. 22.
 Knauer, Gust. 267 268 270 304.
 Kniat, Jos. 105.
 Knies, Karl 56.
 Knigge 203.
 Knight, W. 69 105 224 270.
 Knoodt, P. 77.
 Knust 11.
 Knutzen, Martin *199 236 295.
 Koberstein, Aug. 3.
 Koch, A. 78.
 Koch, M. 41.
 Köhler, Job. Heinr. 163.
 Költzsch, F. 23.
 König, Edm. 60 193 194.
 König, Ed. 135 223 258 271.
 Köppen, Friedr. *335.
 Körner 331.
 Koerting, G. 6 7.
 Köttgen 223.
 Kohl, Otto 304.
 Kohlschmidt 273.
 Kohut, C. Ad. 327.
 Koller 168.
 Kolligs, Hans 78.
 Kopernicus s. Copernicus.
 Koppehl, Herm. 163.
 Koppelmann, W. 271 272 304 305.
 Kothe 56.
 Kortholt, Christian 102 131 163.
 Kosack 258.
 Kosegarten 224.
 Krakauer 106.
 Kramer, P. 103.
 Krantz, E. 78.
 Kratz, Heinr. 104.
 Kraus 235.
 Kraus 38.
 Krause, A. 258 269 270 292 304.
 Krause, C. 8.
 Krause, E. 323.
 Krause, G. 258 270 305.
 Krebs, A. 3.
 Kreyenbühl 270.
 Kriegsmann, G. 105.
 Criticismus 59 232 234 250 261 274.
 Krohu, A. 272.

Kronenberg 328.
 Krag, Wilh. Traug. *326 *331.
 Kühne 223 269.
 Kühnemann, E. 304 317 326 328.
 Kühnraht 99 132.
 Kublenbeck 40.
 Kuhn, A. 326.
 Kuhn, J. 327.
 Kuhse, B. 272.
 Küppers, Walt. 135.
 Kunz 328.
 Kuttner 270 271 272 274.
 Kvacala 168.
 Kvet, Franz L. 166.
 Kym, A. L. 69 267.

L.

Laas, E. 269 270 271.
 Lachmann 327.
 Lactantius 208.
 Lagrange 172.
 Laing, W. H. 64.
 Lamarck 323.
 de Lamartine, A. 211.
 de St. Lambert, Charles François *220.
 Lambert, Joh. Heintr. 192. Schriften und
 Litteratur 193 f. *200 f.
 de Lametrie, Julien Offroy 20 89 210.
 Schriften u. Litteratur *212 *216 f.
 Lami 102 132.
 Lamprecht 165.
 Lamy, F. 182.
 Land 94 100 101 105 341.
 Landseck, A. 41.
 Laufrey 210.
 Lang, H. 203.
 Lange, F. Alb. 7 17 82 84 78 211 212
266.
 Lange, H. 326.
 Lange, Johann Joachim 194 *198.
 Lange, L. 2 147.
 Lange, S. W. 224.
 Laplace, 81 172 243.
 Laromignière 221.
 Larsen, Ed. 69.
 Larsson 273.
 Lascaris, Constantinus 11.
 Lascaris, Johannes 11.
 Lasser, Herm. Andr. 169.
 Lasson, Adolf 40 41 63.
 Lasswitz, K. 2 38 40 41 78 271 292.
 Last, E. 269 271.
 Latimer 224.
 Latour, A. de 211.
 Lanoy 23.
 Laureani 6.
 Laurie, Sim. S. 3.
 Lavater 218.
 Lechler, Victor 73 152.
 Lecky, Till. Edw. Hartpole 2.
 v. Leclair, A. 269.
 Leclerc, Jean 134 136.
 Leclerc, M. J. V. 8.
 Ledesma 28.
 Ledderhose 23.
 Leechmann 166.
 Leenhof 132.
 Lefèvre s. Faber.
 Lefranc, Em. 77.
 Le Grand 90.
 Lehmann, O. 304.
 Lehmann, R. 258 269 271.
 Lehmanns, J. B. 102 103.
 Lehnerdt 6.
 Leibniz, Friedrich, der Vater 168.
 Leibniz, Geo. Wilh. 34 36 61 101 102 112
118 131 132 135 141, über Locke 145
151 f. 155 159 *161—189, Schriften
163, Theodicee, Monadologie ebd.,
 Nouveaux essais 164, Philos. Schriften
 herausgeg. v. Erdmann ebd., von Ger-
 hardt 165, Briefe ebd., Litteratur über
 L.s philos. Entwicklungsgang 165 f.,
 über seine Lehre 166—168, Leben 168
 bis 173, Verh. zu Boineburg 169, Paris,
 London 169 f., Consilium Aegyptiacum
170, Prioritätsstreit mit Newton über
 die Differentialrechnung 170—172, Han-
 nover, Italien, Wien, Geschichtsstudien
172, Verh. zu Fürstlichkeiten 172 f.,
 Gründung von Akademien 172 f., Be-
 strebungen zu einer Vereinigung der
 protestant. u. kathol. Kirche 173, Wien
173, Tod ebd., Grundzug: Versöhnlich-
 keit 174, Verh. zu Spinoza 174 f., vgl.
 auch 131 f., Schriften vor Aufstellung
 der Monadenlehre: Disputatio meta-
 physica de principio individui 175,
 Dissertatio de arte combinatoria u. a.
176, De vita beata ebd., Meditationes
 de cognitione, veritate et ideis 176 f.,
 Characteristica universalis 178, Codex
 iuris gentium diplomaticus 178 f., Selbst-
 ständiges philosophisches System, Mo-
 nadenlehre 179 ff., Discours de méta-
 physique 179, Name: Monaden 180.
 Systeme nouveau de la nature 181,
 die Monaden sind Kräfte 181 f.,
 Prästabilirte Harmonie 182 f., Verh.
 zwischen Leib u. Seele 183, Unsterb-
 lichkeit 184, Gott 185, Theodicee ebd.,
 Erkenntnislehre 185 f., Nothwendige
 ewige u. zufällige Wahrheiten 187,
 Hauptpunkte seiner Lehre ebd., Kri-
 tische Bemerkungen zu der Lehre L.s
188 f. 197 198 200 201 207 208
214 241 275 298 296 336.
 Leibnizianer *191 ff.
 Lemoine, Alb. 212.
 Lengfehlner, F. 268.
 Lenz, Reinhold 237.
 Leo, Hebraeus (Judah Abarbanel) 13.
 Leonardo da Vinci 39 *44 f.
 Leonicus Thomaeus, Nic. 17.

- Leontius Pilatus 10.
 Lepsius, J. 194.
 Lerminier 210.
 Le Rossignol 156.
 Leroy 156 163.
 Lesage *273 274 332.
 Lesbarelles 105.
 Lessing, Gotthold Ephraim 10 132 *201,
 Litteratur 202 f. *208 f. 241 313 333.
 Lessing, M. B. 39.
 Leveau, A. 8.
 Le Viseur 167.
 Levi 41.
 Lévy-Bruhl 192 327.
 Levy, Siegm. 267.
 Lewes, Georg Henry 1 63.
 Lewicki 38.
 Leyser, J. 207.
 Liard, Louis 78.
 Lichtenberg 83 208.
 v. Liebig, Justus 63.
 Liebmann, O. 233 243 267.
 Liebrecht, F. 63 326.
 Liebrich, Wilh. 104, so zu lesen statt
 Liebreich.
 Liebscher 8.
 Liedtke, H. 78.
 Liess, J. 304.
 Liljequist, Ephr. 64.
 v. Lind, P. 272 274.
 van der Linde, Antonius 99 100 102 106.
 Lindner, Gust. Ad., der Herbartianer 219.
 Lipps 223.
 Lipsius, Justus 6 *19 127.
 Littrow 245.
 Lobstein, P. 32.
 Locke, John 61 69 73 92 *133—146,
 Werke 134, Litteratur über Leben
 u. Lehre 134—135, Leben, Abhängig-
 keit von der Scholastik, Verhältnis
 zu Descartes 136 f., erstes Buch des
 Essay, keine angeborenen Ideen, weder
 angeborene theoretische noch prak-
 tische Grundsätze 137—139, zweites
 Buch, Ursprung der Vorstellungen,
 einfache u. zusammengesetzte Vor-
 stellungen 139—144, primäre u.
 sekundäre Eigenschaften 140, Substanz
143, drittes u. viertes Buch 144, Gott,
 Offenbarung ebd., Ethik 144 f., philo-
 sophische Bedeutung L.s 145 f., 150
154 156 159 164 185 f. 200 201 203
206 207 210 214 219 226 230 234
275.
 Löwe, John Heinr. 69 77 103.
 Löwenhardt 104.
 Löwenheim 41.
 Loewy, T. 135 147.
 Loos, S. J. 39.
 Lorentz, P. 273.
 Lorenz 305.
 Lossius, Joh. Christ. *206.
 Lotsy 105.
 Lotze, Herm. 8 233 317.
 Louis 69.
 Lowrey, C. E. 74.
 Lucas 102.
 Lucretius 79.
 Luden, H. 55 168.
 Ludewig 78.
 Ludovici, Karl Günther 165 192 193.
 Lülmann 105.
 Lullius, Raymundus 13 40 50.
 Lushington 146 224.
 Luthardt, Ch. E. 3 23.
 Luther 19 *21 ff. 57.
 Lutoslawski 40 55.
 v. Luynes, Herzog 76.
 Lyon 69 146 147.
- M.
- Maass 202 284 *331.
 Mabileau 8.
 Mably 219.
 Macaulay 63.
 Machiavelli, Nicolo 54 ff.
 M'Cosh, J. s. Cosh.
 Macki 165.
 Mackintosh, James 55 155 *223 224 232.
 Mähly, Jac. 7.
 Maennel 317.
 Märcker, Friedr. Aug. 79.
 Maggiolo 7.
 Magnenus 20 92.
 Mahaffy 78 261 266 272.
 Mahrenholtz, R. 211.
 Maignan 20.
 Maimon, Salomon *325 326 *328.
 Maimonides, Mose 104 106 109 121.
 Maine de Biran 166.
 Mainzer, J. 223 270.
 de Maistre, Graf Jos. 63.
 Maizeaux, des 79 93 163.
 Majans 32.
 Malebranche, Nic. 20 78 *93, Werke u.
 Litteratur 94 f. 341 *96—98
150 154 163 164 182 191 214, An-
 näherung Kants an M. 252.
 Mallet 63.
 Malpighi, Johannes 10.
 Maltzahn 202.
 Mamiani, Terenzio 41 268 269.
 Mancini 7.
 Mandeville *148.
 Mangold 55.
 Manly, W. 135.
 Manno, R. 272.
 Manso, S. J. C. 206.
 Mantovani 260.
 Marc Aurel 206.
 Marchesini 40.
 du Marchie van Voorthuysen 105 272.
 Marcus Marci von Kronland, Joh. 39 46.

- Mariana 57.
 Mariano, Raphael 41.
 Marion 135 181.
 Markull, G. 271.
 Marquardt, A. 193.
 Marsilius s. Ficinus.
 Marta, J. A. 17.
 Martensen, H. 42.
 Martin 78.
 de St. Martin, Louis Claude 38 42.
 Martin, R. 167 249.
 Martin, Th. 41.
 Martinak, Ed. 135 341.
 Martineau, J. 102.
 Martini 38.
 Martini, Corn. 27 35.
 Martini, J. 27 110.
 Martinis 41.
 Martins 323.
 Marty 273.
 Masaryk, T. C. 223.
 Masci 267 268.
 Masham, Frau, Cudworths Tochter 134.
 Massonius, Marian 272.
 Mastier, A. 304.
 Materialismus 61.
 Materialisten, englische, s. Hobbes, Hart-
 ley, Priestley.
 Materialisten, französische, d. 18. u. 19.
 Jahrh. *184 ff. *209 ff.
 Matter, J. 3 42 249.
 Matthes, Karl 23 105.
 Matthes 305.
 Matthiolius 304.
 Maugras, G. 211.
 Maupertuis 210 211 *213 218.
 Maurial, E. 267.
 Maxwell 155.
 Mayer, E. W. 305.
 Mayer, G. M. 167.
 Mayer, V. 69.
 Mayr, R. 211.
 Maywald, Max 6.
 Mears 270.
 von Medici, Cosmus 11 12.
 von Medici, Giuliano 12.
 von Medici, Lorenzo 12.
 Meier, Geo. Friedr. 192 193 *200 205
 238 245.
 Meiklejohn 260.
 Meincke, R. A. 78.
 Meiner 266.
 Meiners, Christoph *205.
 Meinong, A. 223.
 Meissner 167.
 Melancthon 8 16 *21, Litteratur 22 f.
 *23—26.
 Mellin, G. S. A. 260 266.
 v. Meltzl, H. 270.
 Melzer, E. 77 203 304 326 327.
 Mencke, C. 272.
 Mencken, Otto 163.
 Mendelssohn, Georg Benjamin 202.
 Mendelssohn, Moses 132 133 161 192 *201,
 Schriften u. Litteratur 202 *204 f
 248 265 318 330.
 Menn, Matth. 273.
 Mercier 77.
 Merckens, H. 206.
 Merschmann, Fr. 79.
 Mersenne 69 79.
 Merz, Theod. 63 167 267.
 de la Mettrie s. Lamettrie.
 Metz 266.
 Meurer 326.
 Meydenhauer 269.
 Meyer, E. 147 224.
 Meyer, Geo. Friedr. s. Meier.
 Meyer, H. G. 167 193.
 Meyer, Jürgen Bona 63 134 211 260 265
 268 339.
 Meyer, Ludwig 100 101 107 110.
 Meyer, Metellus 105.
 Meyer, W. 327.
 Meyerhoff 7.
 Michaelis, C. T. 256 271 317.
 Michalsky 271 327.
 Michael Apostolius 12.
 Michelet, Karl Ludw. 233 253 265 317.
 Michelis 252 267.
 Michelsen, A. 7 42.
 Mielke 258.
 Milhaud 235 341.
 Mill, James 232.
 Mill, John Stuart 107 212 232.
 Millet, J. 77.
 Minas, M. 14.
 Minden 235.
 Mirabaud 221.
 v. Mirandola, Joh. Pico 7 *13 45.
 v. Mirandola, Joh. Franz Pico 7 *13.
 Mirbt, E. S. 266 *338.
 Misses, Is. 104.
 Möbius, P. J. 211.
 Moerbecke 11.
 Möltzner 328.
 Mönckeberg, K. 204.
 v. Mohl, Robert 3 64.
 Molanus 173.
 Molesworth 69.
 Molina, Lud. 57.
 Mollat, G. 164.
 Mollet 154.
 Molineux 154.
 Monchamp, G. 77.
 Monck 268.
 Monrad, D. G. 7.
 Monrad, M. J. 305 414 *535.
 Montague 63.
 de Montaigne, Michel 6 8 *20 68 167.
 Montargis 326.
 Montesquieu (Charles de Sécondat, baron
 de la Brède et de M.) 135 210 211
 *215 216.
 Montgomery, Edm. 268.
 Montucla 172 242.

Mook, H. 39.
 More, Henry 38 *74 f. 92 150 152 181.
 Moreau, L. 211.
 Morelly *219.
 Morgan, Th. *153 f.
 Morin 211.
 Moritz, Karl Phil. *192 207 328.
 Morley, H. 7.
 Morley, John 211 212.
 Morris 134 270.
 Morselli 41.
 Morteira, Saul Levi 106.
 Morus, Thom. *54 f. 56.
 Moscati 252.
 Moses 110.
 Mosheim, Joh. Laur. 74 153.
 Motheau, H. 8.
 Mourly, J. 105 271 317.
 Müller, Aug. 267.
 Müller, C. 273.
 Müller, H. 95.
 Müller, Johannes 78 105 127.
 Müller, Max 63 260.
 Müller, V. 203.
 Münz, Bernh. 135.
 Münz, Wilh. 270.
 Muggenthaler, Ludw. 8.
 v. Murr, Christ. Gottl. 100 165.
 Musäus 130.
 Musset-Pathay 211.
 Musurus, Marcus 11.
 Mutianus Rufus 8 *17.
 Mystiker 2 53 68 92.

N.

Naigeon 212 213.
 Namèche, A. J. 32.
 Napier, M. 63.
 Nardi, Pietro d. 272.
 Natale, R. 2.
 Natge 64.
 Nathan, J. 269.
 Nathanson 223.
 Natorp, P. 41 43 78.
 Neumann, Alex. 272.
 Neander, A. 79.
 Neeb, Joh. 335.
 Neff, 166 167.
 Neide, P. S. 269.
 Nenitescu 105.
 Nérée Quépat 212.
 Nettelbladt, Nan. 199.
 v. Nettesheim s. Agrippa.
 Nettleship 273.
 Neuber 271.
 Nendecker, G. 233.
 Neufchâteau, F. de 78.
 de Neufville, M. L. s. Jancourt.
 Neumann, C. 147.
 Neumann, W. 156.

Neuplatoniker 11 24 37 108.
 v. Neuwied, W. H. 267.
 Newton, Isaak *146 147 *151 f. 166 170 ff.
184 210 243.
 Nicol, John 64.
 Nicoladoni, A. 168.
 Nicolai, Friedr. *201 202 *205.
 Nicolai, W. 317.
 Nicolaus aus Cues (Cusanus) 10 16 36 *37.
 Schriften u. Litteratur 38 f. 341
 *42—44, Docta ignorantia 43, zeitliche
 u. räumliche Unbegrenztheit des Uni-
 versums ebd., Coincidentia oppositorum
44, unmittelbare Erkenntniss Gottes 43f.,
 Die Welt als explicatio ein Abbild
 Gottes ebd., der Mensch ein parvus
 mundus ebd. 50 53.
 Nicole, Pierre 90.
 Niemeier, Ed. 203.
 Niethack, A. 168.
 Niphus, Augustinus 8 *19.
 Nisard 211.
 Nitsch, F. A. 266 340.
 Nitzsch, Fried. 22.
 Nizolius, Marius *32 *34 169 176.
 Noack, Ludw. 2 55 267.
 Noiré, L. 260 271.
 Nolen, D. 163 167 168 235 268 305.
 Noodt, G. 78.
 Norden 136 160.
 Norris, John 150.
 Nossig, Alfr. 341.
 v. Nostitz-Rieneck 168.
 Nourrisson 60 79 108 166.
 Novaro 95.
 Nüschele, Heinv. 69.

O.

Occam 83, Einfluss auf Locke 136.
 Occasionalismus *93 ff. 108.
 v. Oettingen, A. 103 304.
 Oettinger 46.
 Offner 216.
 Ohse 167.
 Oldenburg 101 107 170.
 Oldendorp, Joh. 57.
 Ollé-Laprune 94.
 Ompteda 55.
 Oncken, A. 224 304.
 Opel, Jul. Otto 53.
 Opitz 105.
 Oprescu 78.
 Oratorianer 90.
 v. Orelli, Conr. 102.
 Orobius 101.
 Osiander 25.
 v. Osten-Sacken, Fr. 42.
 Ostermann, W. 269.
 Ostwald 243.

- Oswald, James 222 224 *231.
 Ott, A. 233 266.
 Otto 167 305.
 Oxenford, John 63.
 Ozanam, A. F. 6.
- P.**
- Pade 32.
 Paley, William 160.
 Palleske 326.
 Palm, J. 317 326.
 Palm, R. 135.
 Pamer 64.
 Pansch 23.
 Pantheismus, Name 152.
 Paoli, A. 7 223.
 Papillon, F. 2 77 223.
 Papin 164.
 Pappo, V. C. 181.
 Paracelsus s. v. Hohenheim.
 Parchappe, Max 41.
 Parker, Sam. *74 90
 Parmenides 47.
 Parr, Sam. 147.
 Pascal, Blaise *78 90 *92 341.
 Pasig, Walt. 106.
 Paszkowski 224.
 Patritius, Franciscus 40 *47 48.
 Paukstadt 326.
 Paul, L. 305.
 Paulinus 94.
 Paulsen, Fr. 3 223 235 252 268 270.
 Paulus, Heinr. Eberh. Gottl. 99 101 *331.
 Paulus, S. 78.
 Peip, Alb. 42.
 Pelletan, Eug. 206.
 Pellisier, A. 7.
 Pellisson 173.
 de Penhoën, Barchou s. Barchou.
 Penjon, A. 147 167.
 Pentzhorn 205.
 Penzler, B. 167.
 Pereira 31 89.
 Peripatetiker, sogen. reine 23 27.
 Perojo, del 260.
 Pertz, Georg Heinr. 164 172.
 Pesch, T. 269.
 Peschel, M. 269.
 Pestalozzi *207.
 Peters, J. 135.
 Petrarca, Francesco 5 7 *9 f.
 Petri, M. 335.
 Petrus Hispanus 14 121.
 Petrus s. Pomponatius.
 Peucer 22.
 Pfeil 243.
 Pflügesten, Joh. Herm. 62.
 Pfeleiderer, Edm. 94 166 223 270 305.
 Pfeleiderer, O. 2.
 Pflüger, W. 267.
 v. Pflügk-Hartung 258.
 Phänomenalismus 146.
 Philaretus 94.
 Philadelphus, Franz 10.
 Philadelphus, Marius 10.
 Philippi 95.
 Philipson, M. 102.
 Philon 121.
 Philosophen, schottische 223 224 *230
 bis 232.
 Philosophie der Geschichte b. Vico 190 f.,
 b. Lessing 209, b. Herder 336.
 Physiokraten 219.
 Piazzi 212.
 Picavet 212.
 Piccolomini, A. S. 11.
 Piccolomini, Franz 19.
 Piccolorusso 163.
 Pichler, A. 166.
 Pico s. Mirandola.
 Picot 76.
 Pierson, A. 211.
 Pietsch, Th. 135 211.
 Pilatus s. Leontius.
 Pillon, F. 60 78 95 223 341.
 Pistorius 147.
 Planchenault, N. 55.
 Planck, Ado 23.
 Plantiko, O. 305.
 Planudes, Maximus 14.
 Plath, C. H. 166.
 Platner, Ernst *205 223 *329.
 Platon 4 ff. 9 26 44 50 56 152 154 168.
 Verhältniss Leibnizens zu Pl. 175 f.
 189 219.
 Platoniker 45 n. sonst öfter.
 Platoniker, englische *68 f. 73 154.
 Platoniker, florentinische 5 *11 ff. 45.
 Plessner 78.
 Plethon, Georgius Gemistus 5 7 *11 ff. 74.
 Plotin 5 7 121.
 Ploucquet, Gottfried 166 192 *200.
 Plumtree 41.
 Podestà, B. 8.
 Poel, G. 335.
 Pölitz 249 259.
 Poiret, Pierre 38 *79 *92 131.
 Poley, H. E. 134.
 Politianus, Angelus 7 *15.
 Pollock, F. 102.
 Poisenet 105.
 Pommer 263.
 Pomponatius, Petrus 6 *8 *18 f. 52.
 Pordage, John 38 *75.
 Poret, H. 224.
 Porphyrius 11 25.
 Porta, Giambattista 19.
 Porta, Simon 19.
 Porter, Noah 134 304.
 Pott 64.
 Prantl, K. 7 32 39 41 51 139 168 340.
 Prat, J. G. 101.
 Prevost, Amédé 77 231 273.
 Prevost-Paradol 8 219.

- Price, Richard *147.
 Priestley, Jos. *146 147 *150 f. 218.
 Pribonsky 267.
 Proklus 12.
 Prosch 258 305.
 Prowe, L. 43.
 Prudhomme, Sully 341.
 Psellus 14.
 Pünjer 2 91 305.
 v. Pufendorf, Samuel 162 *190.
 Pythagoras 50.
 Pythagoreer 37 43.
- Q.
- Quaatz, J. 268 304.
 Quäbicker, Rich. 135 268.
 Quesnay 219 224.
 Quépat, Nérée 212.
 Quintilian 34.
- R.
- Rabbe, F. 8.
 Radulescu-Motru, Const. 273.
 Rätze, J. G. 42.
 Raey 30.
 Raffel, J. 135 224.
 Ragnisco, P. 8 18 38 268.
 Raggi, O. 7.
 Rahstede 219.
 Ramus, Petrus 16 *32 *34 f. 36.
 Ramisten, Antiramisten, Semiramisten 32 35.
 Rampendahl 156.
 Ranke 55.
 Rappolt 130.
 Raspe, R. E. 164.
 Rationalismus 60 f. 73.
 Rau, Alb. 272.
 v. Raumer, Karl 3 154 238 253.
 Rawlay, William 63 65.
 Raynal 219.
 Redlich 327.
 Regis, Pierre Sylvain 90.
 Regius 76 90 131.
 Regner a Mansfeldt 131.
 Rehberg 165.
 Rehorn, K. 203.
 Reichardt, W. 272.
 Reichel 64.
 v. Reichenau, W. 2.
 v. Reichlin-Meldegg, Karl Alexander 331.
 v. Reichlin-Meldegg, Kuno 4.
 Reicke, Joh. 256.
 Reicke, Rud. 235 252 253 256 257 258 259 265 306 313 326.
 Reid, Thomas *222, Schriften u. Litteratur 224 *230 f.
- Reimarus, Herm. Sam. *192 *201 *204 295.
 Rein, Berth. 272.
 Reinach 212.
 Reinbeck, Joh. Gust. *199.
 Reindell 22.
 Reinhard 166.
 Reinhardt, A. 166.
 Reinhold, Ernst 1 326.
 Reinhold, Karl Leonh. 192 223 266 *324 *326 328 329 *330.
 Reinitz 326.
 Reinkens, J. H. 203.
 Reiser, A. 207.
 Remond de Montmort 174.
 Rémusat, Charles de 60 63 69.
 Renan, Erneste 6 105.
 Renerius 90.
 Renouard 8.
 Renouvier, Charles 223.
 Réthoré, F. *212.
 Reuchlin, Herm. 79 90.
 Reuchlin, Johann 7 *13 16 45.
 Reumont 55.
 Reusch, Chr. Friedr. 235.
 Reuschle, G. 211 242 243 245 258 274.
 Reuss 266.
 Reuter, W. 203.
 Rhenanus, Beatus 8.
 Rhodes 78.
 Riaux, F. 63.
 Ricardou 105.
 Richl 41.
 Richter, Arthur 23 305 317.
 Richter, Jos. 267 297.
 Richter, K. 134 258.
 Richter, P. 224.
 Riedel, Karl 107 271 304.
 Riehl, A. 235 252 268.
 Riemann 277.
 Rigollot, G. 206.
 Rink, F. Theod. 235 256 258 260.
 Ritter, Ad. 212.
 Ritter, C. 223 269.
 Ritter, Heinr. 1 32 77 100 102 106 233.
 Ritter, J. H. 202.
 Ritter, P. H. 167.
 Ritterfeld, F. 243.
 Rixner, Thadd. Ans. 38 39 40 41.
 Robert, L. 212.
 Robertson 4 69.
 Robinet, Jean Baptiste 210 212 218 *220.
 Rochefoucauld, La 212 *219.
 Rocher, V. 78.
 Rocholl 6.
 Röder, Ed. 267.
 Röhr *331.
 Rössler, Constantin 202 327.
 Roggero, G. N. 60.
 Rohr 205.
 Rommelaere, M. 39.
 Romundt, H. 273 305.
 Rose 212.

- Rosenberger 258.
 Rosenkranz, Karl 153 211 212 235 253
 265 326.
 Rosenthal, A. 328.
 Rossi 168.
 v. Roth, Friedr. 327 335.
 Roth 327.
 Rothschild 105.
 Rousseau, Jean Jacques 73 203 207 *210,
 Schriften u. Litteratur 211 213 *216
 218 238 239.
 Rowland, J. 304.
 Royce 2 270.
 Royer, Ch. 8.
 Royer-Collard, Pierre Paul 221 231.
 Ruardus s. Andala.
 Rubin, Salom. 104.
 Rudhardt 55.
 Rudolphi 134.
 Rüdiger, Andreas *193 *198.
 Rühl, Frz. 305.
 Rüter 135.
 Ruhnken, David 236.
 Runze, G. 3 223 269 270.
 Rupp, Jul. 267.
- S.
- Sadov 7.
 Sage s. Lesage.
 Saigey 211.
 Saint-Beuve 90.
 Saintes, Amand 102 267.
 Saisset, Emile 77 101 103 166 267.
 Salat, Jak. *335.
 Salinger 105.
 Salitz 304.
 Salmadius 19.
 Samtleben, G. 94.
 Sanchez (Sanctius), Franz 6 8 20.
 Sander 202.
 Sarchi 105 268.
 Savagner, Aug. 55.
 Sayous, A. 211.
 Scaliger, Julius Caesar 36 39 46.
 Scartazzini, Joh. Andr. 6 40.
 Schaarschmidt, Karl 2 40 77 100 101 103
 110 164 269.
 Schärer, Emanuel 135.
 Schall 79.
 Schaller, Jul. 2 100.
 Schanz 38 41 304.
 Scharpff, F. A. 38.
 Scharling, C. H. 42.
 Schaumann 32.
 Scheffler, Joh. 189.
 Schegk, Jac. *27 35 36.
 Scheibler 27 110.
 Schelle, G. G. 207.
 Schelle, K. G. 330.
 v. Schelling, Friedr. Wilh. 38 40 53 119
 133 209 303 317 323 331 333.
 Schellwien, Rob. 106 224 273.
 Schenke, G. 268.
 Scherbius, Phil. 27 35 86.
 Scherer 212 268.
 Scherzer 175.
 Schiattarella 41.
 Schiebler, K. W. 42.
 Schiller, Friedr. 158 192 233 317 *324
 *326 *331 f.
 Schilling, Gust. 165.
 Schindler 105.
 Schirotzky 305.
 Schlegel, Ad. 205.
 Schlegel, Ad. 205.
 Schlegtendal 206.
 Schleiden, M. J. 328 *338 339.
 Schleiermacher, Friedr. Ernst Dan. 106
 109 133 165 209 303.
 Schlichtegroll 327.
 Schlömilch 339.
 Schlosser 60 192 211.
 Schlosser, J. G. 257.
 Schlottmann, Constantin 23 69.
 Schmalz, C. 105.
 Schmarzow, A. 167.
 Schmauss, Joh. Jac. 54.
 Schmeisser, Emil 39.
 Schmid, F. X. aus Schwarzenberg 23 33
 97.
 Schmid, K. A. 32.
 Schmid, Karl Christian Erhard, der Kan-
 tianer 266 *330.
 Schmid, der Friesianer, J. H. T. *339.
 Schmidt, Arn. 105.
 Schmidt, Joh. Lor. 101 153.
 Schmidt, E. 202.
 Schmidt, Ferd. 268 328.
 Schmidt, F. W. V. 101.
 Schmidt, Gust. 326.
 Schmidt, J. 167 193.
 Schmidt, Jul. 233.
 Schmidt, Julian 3 326 327.
 Schmidt, Karl 3.
 Schmidt, Osc. 211.
 Schmidt, Paul 104 106 317.
 Schmidt, W. 64.
 Schmidtborn, E. 269.
 Schmitz, W. 32.
 Schnedermann 326.
 Schneege 106.
 Schneider, B. 335.
 Schneider, Fr. 105.
 Schneider, K. 211.
 Schneider, O. 271.
 Schöler 305.
 Schöndörfer, Otto 317.
 Schönlauck, B. 147.
 Schönwälder 42.
 Scholarius s. Georgius Gennadius.
 Scholastik 13, neuere katholische 27—31
 Gegner der Scholastik 31 ff. u.
 sonst öfter 61 73, Scholastik, die
 Spinoza kannte u. benutzte 107 110,
 Scholastik bei Locke 136 137 171,
 bei Leibniz 175.

- v. Schooten, 76.
 Schopenhauer, Arthur 31 105 166 253 266
296 297 303 330.
 Schoppe (Scioppius), Casp. 19.
 Schornstein 167 327.
 Schoultz von Ascheraden, gen. de Terra 105.
 Schottelius 167.
 Schramm 304.
 Schreiter 223.
 Schrempf 305.
 Schröder, B. 273.
 Schröder, Joh. Friedr. 6.
 Schröder, P. 273.
 Schubert, E. 39.
 Schubert, J. 224.
 Schubert, Friedr. Wilh. 235 228 240 243
245 258 260 289 291 231.
 Schütz 207 218.
 Schuller, H. 205.
 Schulte, Fr. Xav. 55.
 Schultheiss 305.
 Schultz (Schulz Schulze), Joh. 239 256
266 *324 329.
 Schultze, Fritz 6 7 268.
 Schultze, W. F. 223 268.
 Schulz, Prediger zu Gielsdorf 255.
 Schulz, Franz Alb. 236.
 Schulze, Gottlob Ernst (Aenesidemus) 205
284 *325 326 328 *329.
 Schulze, Gust. 167.
 Schuppe, W. 269.
 Schurmann 273 304.
 Schuster 134.
 Schwab, J. C. *329.
 Schwab, Moses 192 202 273.
 Schwalbach, F. C. 77.
 Schwarz, C. F. 78.
 Schwarz, H. 69 78.
 Schwarz, Karl 202.
 Schwenkfeld(t), Caspar 88 53.
 Schwertschlager 271.
 Scotus, Joh. Duns 176.
 Scribonius, A. 35.
 Séailles 39.
 Search 151.
 Sedail, Ch. 63.
 Seeger, Herm. 305.
 Segond 167.
 Seidl 317.
 Seligkowitz, B. 105 205.
 Selle, Christian Gottlieb *328.
 Selver, D. 167.
 Semple, J. W. 260.
 Seneca 176.
 Sengler, Jak. 106.
 Sennert 20 40 *48.
 Sensualismus 61 68.
 Servaas 102.
 Seth, A. 135 224 273 326.
 Soydel, Rud. 272 292.
 Seyffarth, Hnr. 95.
 Seyffarth, L. W. 207.
 Seyring, F. 78.
 v. Shaftesbury, Graf Anton Ashley Cooper
133 134 154 ff. 219 248.
 Shakespeare 48 65.
 Sherlock 164.
 Siber, Thadd. 38 39 40 41.
 Sidgwick, H. 271.
 Sidney 136.
 Siebeck 121.
 Siebourg, Max 272.
 Siegfried, Karl 103.
 Sierp 79.
 Sieveking, R. 7.
 Sievel 304.
 Sigwart, Christoph 7 23 27 39 41 42 51
63 100 102 104 122.
 Sigwart, H. C. W. 77 102 166.
 Silber 39.
 Silesius, Angelus s. Scheffler.
 Silla 267.
 Simmel 244 274.
 Simon, Jules 77 90 94.
 Simon, Rich. 131.
 Simon, T. C. 146 147.
 Sintenis 260.
 Siris 146.
 Sirmont, Anton 17.
 Sjöholm, Lars Albert 223 267.
 v. Skarżyński, Wit. 224.
 Skepticismus 6, neuerer 20 f. 61 69 74
189 221—230 261, bei Kant 274.
 Slekerus 31.
 Sloman, H. 172.
 Smart, Benj. H. 135.
 Smellie 156 224.
 Smirno 147.
 Smith, Adam *222 223, Litteratur 224
*230.
 Smith, J. 75.
 Smolle, L. 269.
 Snell, F. W. D. 317.
 Snell, Karl 147.
 Sodeur, F. 305.
 Sommer, Albin 326.
 Sommer, Hugo 105 271.
 Sommer, R. 78 135 166 192.
 Sophie v. Braunschweig Lüneburg 169.
 Sophie Charlotte, Königin v. Preussen
 (Serena) 172.
 Sorbière, Sam. 20 69 70.
 Sorel, A. 211.
 Sorley 69 105.
 Soto 28.
 Soury, J. 2.
 Spannenkrebs, A. 167.
 Spaulding 155.
 Spaventa 42 267.
 Speckmann, A. 223.
 Spedding, James 63.
 Speeth, Joh. Pet. 131.
 Spencer, Herb. 212 232 304.
 Spicker, G. 8 147 155 203 223 268.
 v. Spieren, 147.
 Spiess 39.

- Spinola, Royas de 169 173.
 Spinoza, Baruch de 45 61 68 73 78 88 89 94 *98—133, Schriften 99—101, Verschiedene Drucke des Tractatus theologico-politicus 99 f., Opera posthuma 100, Tractatus de Deo et homine etc. ebd., Gesammtausgaben 101, Briefe ebd., Schriften über Leben u. Werke 101 f., Sonstige Litteratur 102—106, Ueber Geschichte der Lehre Sp.s 106, Leben Sp.s 106 f., Inhalt des Tractatus de Deo etc. 107 f., Unterschiede zwischen dem Tractatus u. der Ethik 108, über den Tractatus de intellectus emendatione 109, über den Tractatus theologico-politicus 109 f., über die „Principien der Philos. des Descartes u. die Cogitata metaphysica 110, über den Tractatus politicus ebd., Compendium grammatices linguae Hebraeae ebd., Ethik 110—130, Methode 111, erster Theil 112—122, Definitionen 112—116, causa sui 112, substantia, attributum, modus 113 f., Gott, unendliche Attribute 115, Freiheit, Ewigkeit 116, Axiome 117 f., die ersten Propositiones 118 ff., Nothwendige Existenz Gottes 119, Gott immanente, nicht transcendente Ursache aller Dinge 120, Gottes Existenz mit seinem Wesen identisch 121, zweiter Theil der Ethik 122 bis 125, Definitionen u. Axiome 122 f., Identität von Ausdehnung u. Denken 123 f., Beseeltheit aller Individuen ebd., Selbstbewusstsein 124, verschiedene Arten der Erkenntniss 125, dritter Theil der Ethik 125—127, Definition von Affect, die primären Affecte 126, Actionen 126 f., vierter Theil der Ethik 127—128, Definitionen von Gut u. Uebel 127, Vervollkommnung, beatitudo 128, fünfter Theil der Ethik 128 bis 130, Herrschaft über die Affecte durch den Intellect 129, intellectuelle Liebe zu Gott 129 f., Gegner u. Anhänger Spinozas 130—133, 145 159 170 174 176 180 f. 189 204 216 229 296 332 333 341.
- Spitzner, Alfr. 212.
 Spizelius 126 176.
 Sponius 39.
 Sprengel, Kurt 39.
 Spruyt 2.
 Staalkoppf 132.
 Stadler 269 272 317.
 Stäckel, O. 267.
 Stahl, D. 27.
 Stahl, Friedr. Julius 55.
 Stahr, Ad. 202.
 Stanelli, R. 39.
 Stany, P. 94.
 Stapfer, R. 6.
 Starke 257.
- Stattler 266.
 Staub 22.
 Staudinger, F. 271.
 Steckelmacher, Mor. 269.
 Steffen, Rob. 269.
 Steffens, Heinr. 40.
 Stehr, H. 305.
 v. Stein, Heinr. 6 74 132 168 335.
 v. Stein, K. H. 3 41 60 78.
 Stein, Ludw. 7 11 13 94 100 102 105 132 164 167.
 Steinbart, Gotthilf Samuel *207.
 Steiner, R. 327.
 Steinitzer 60.
 Stephen, Leslie 134 148 155.
 Stern, Alb. 206 329.
 Stern, Alf. 101.
 Stewart, Dugald *223, Litteratur 224 *231.
 Stichardt, F. O. 8.
 Stilling 249.
 Stimpfl, J. 272.
 Stirling, J. H. 270 271.
 Stock, Otto 78 272.
 Stöckl, A. 2 4 23 341.
 Stöhr, A. 274.
 Stoiker 6, neuere 19 f. 24 37 50 127 132 182 311.
 Stölzle 40.
 Stommel, C. 268.
 Storr, F. 62.
 Storz 38.
 Stosz, W. 274.
 Sträter, Theod. 42 267.
 Stratosky 328.
 Straton v. Lampsakus 132.
 Strauss, Dav. Friedr. 7 41 201 f. 202 211 225.
 Streckeisen-Moulton 211.
 Strigel 27.
 Strobel, Geo. Theod. 22.
 Strötzel, Emil 135.
 Strümpell, Ludw. 102 305.
 Struve, A. 147.
 Stuckenberg 224 235.
 Stumpf, T. 38.
 Sturm, Joh. 35 90.
 Stuss, J. H. 22.
 Suabedissen, Dav. Theod. Aug. 266.
 Suarez 28 *29 f. 57 107 110 112.
 Sudhoff, K. 39.
 Sulzer, Joh. Geo. *192 205 *207 223.
 Saphan 106 327 335.
 Svahn, Oscar 166.
 Swedenborg 248 249.
 Szold, B. 202.
- T.
- Tagart 135.
 Tafel 249.
 Talaeus, A. 85.
 Tannery 77 274.

- Tarantino, G. [135](#) [224](#).
 Tarozi [39](#).
 Taurellus, Nic. [27](#) *32f. [*36](#).
 Tausch [53](#).
 Taverni [7](#).
 Taylor, J. [341](#).
 Teape, Charles R. [147](#).
 Telesius, Bernardinus [*6](#) [37](#), Litteratur [39](#)f.
 [45](#) [*47](#) [48](#) [52](#) [67](#).
 Temming, Ernst [305](#).
 Temple [35](#) [53](#).
 Tennemann, W. G. [1](#) [134](#) [223](#) [*331](#).
 Testa, Alfonso [266](#).
 Tetens, Joh. Nic. [192](#) [*201](#) [*206](#)f.
 Thales [106](#).
 Thedinga, Fr. [272](#).
 Theismus, Name [153](#).
 Theodor, J. [269](#).
 Theodorus Gaza s. Gaza.
 Theophilus [22](#).
 Theophrastus Bombastus Paracelsus s.
 v. Hohenheim.
 Thiele, G. H. [134](#).
 Thiele, Günther [241](#) [267](#) [269](#) [270](#).
 Thiersch [327](#).
 Thikötter [41](#) [326](#).
 Thilly, Frank [168](#).
 Thilo, Chr. [78](#) [94](#) [103](#) [166](#) [167](#) [271](#) [305](#) [327](#).
 Thimme, K. [8](#).
 Tholuck [192](#).
 Thomaeus, I. [17](#).
 Thomas [77](#) [78](#).
 Thomas, Karl, der Herbartianer [102](#).
 Thomas von Aquino [9](#) [11](#) [16](#) [18](#) [30](#) [96](#)
 [106](#) [168](#).
 Thomasius, Christian [162](#) [*168](#) [169](#) [*190](#)
 [*198](#).
 Thomasius, Jac. [131](#) [168](#).
 Thomismus [29](#)ff.
 Thon, O. [341](#).
 Thorschmid [153](#).
 Thrandorff [267](#).
 Thümming, Ludw. Phil. [*199](#).
 Tiebe, Albr. [272](#).
 Tiedemann, Dietrich [1](#) [*207](#) [236](#) [*328](#).
 Tieftrank [260](#) [330](#).
 Tindal [*152](#)ff.
 Tiraboschi, Girolamo [6](#).
 Tissot, J. [79](#) [260](#) [329](#).
 Tittel, G. A. [134](#) [*328](#).
 Tocco, F. [11](#) [40](#) [41](#) [270](#).
 Tönnies, F. [69](#) [105](#) [167](#).
 Toland, John [*150](#) [152](#)ff. [203](#).
 Toletus [28](#).
 Tomascheck, K. [326](#).
 Tombo, Rud. [268](#).
 Toulan, J. [42](#).
 de Tracy s. Destutt.
 Trahdorff, K. F. E. [267](#).
 Transcendent b. Spinoza [120](#), b. Kant [275](#).
 Transcendental b. d. Scholastikern [29](#)f.,
 b. Kant [275](#).
 Transcendentaler Idealismus Kants [261](#).
 Transcendentaler Synthetismus Krugs [330](#).
 Transcendentalphilosophie Kants [261](#) [273](#)
 [274](#).
 Trautmann [304](#).
 Trede, Ludw. Bened. [178](#).
 Trendelenburg, Adolf [24](#) [54](#) [100](#), üb. Spi-
 nozas Grundgedanken [103](#) [104](#)
 [120](#) [123](#) [165](#) [166](#) [172](#) [176](#) [178](#) [190](#),
 Streit mit Kuno Fischer über Kant [267](#)
 [284](#) [289](#) [304](#).
 Trepte [167](#).
 Tressling, J. P. [8](#).
 Triemel, L. [273](#).
 Troeltsch, E. [23](#).
 v. Tschirnhausen, Walter [101](#) [162](#) [170](#)
 *189f.
 Tschischwitz [48](#).
 Tucker (Search) [151](#).
 Tufts [317](#).
 Tugini, Salvator [40](#).
 Tulloch [60](#) [69](#) [*134](#).
 Turbiglio [94](#) [104](#) [135](#) [270](#).
 Turgot [218](#) [219](#).
 Twardowsky [78](#).
 Twesten, Karl [55](#) [326](#).
 Tydemann, K. W. [101](#).
 Tytler [156](#).
- U.
- Ueberhorst, C. [269](#).
 Ueberweg, Friedr. [83](#) [112](#) [146](#) [243](#) [246](#)
 [267](#) [275](#) [277](#) [304](#) [326](#) [327](#).
 Uebinger (so zu lesen statt Ubinger), J.
 über die Schriften des Nicolaus v. Cues
 [38](#) [39](#) [341](#).
 Uhl, J. [224](#).
 Ulbrich, Oscar [79](#).
 Ulpian [179](#).
 Ulrich, J. H. F. [164](#) [256](#).
 Ulrich, Herm. [1](#) [106](#) [147](#) [266](#).
 Unold, J. [258](#).
 Ursus [51](#).
 Urtef, F. [104](#).
- V.
- Vahlen, Joh. [7](#).
 Vaihinger, H. [228](#) [254](#) [255](#) [256](#) [259](#), Pe-
 rioden der Entwicklung Kants [261](#)
 [265](#) [266](#) [267](#), Commentar zur
 Kritik der reinen Vernunft [270](#)
 [271](#) [272](#) [284](#).
 Vatese [42](#).
 Valdarini [64](#).
 Valla, Laurentius [5](#) [7](#) [*15](#) [24](#).
 Vallat [272](#).
 Vallius [31](#).
 Vanini, Lucilio [37](#) [*42](#) [52](#).
 Vapereau, G. [77](#).
 v. Varnbühler, Theod. [272](#).
 Vasallo, C. [6](#).
 Vasquez, Ferd. [57](#).

- Vasquez, G. 31.
 Vasquez, M. 31.
 Vast, H. 7.
 Vatel, Jacob 130.
 Vauzelles, J. B. de 63.
 Le Vayer, François de la Mothe 6 8 *20
189.
 Vehlen 317.
 van Velthuysen, Lambert 101 131.
 Venetus, Franciscus Georgius 45.
 Vernias, Nicoletto 18.
 de Versé, Aubert 131.
 Versor 29.
 Vetter, B. 304.
 Viazzi 168.
 Vicajee 90.
 Vico, Giovanni Battista 163, Litteratur 168
*190f.
 Vidabi 39.
 Vieta 173.
 Villari, P. 55.
 Villers, Charles 266 340.
 Vindel 169.
 Vinet, Alex. 79.
 Vintler 219.
 Virtualismus, System des absoluten --
 Bouterweks 330.
 Vischer, Friedr. Theod. 317.
 Vitelli 40.
 Vittoria 28.
 Vives, Joh. Lud. *31f. 33 189.
 van Vloten, J. 100, 101 102 105.
 Voëtius, Gisbertus 76 92.
 Vogel, E. G. 55.
 Vogel, Theod. 327.
 Vogt, Theod. 211.
 Voigt, Georg 6 11 32.
 Voigt, Th. 258.
 Voigtländer, J. A. 102.
 Vold, J. Mourly 105 271 317.
 Volger, Otto 245.
 Volk, W. 55.
 Volkel 104 268 269 304.
 Volkmar 255.
 Volkmuth, J. 106.
 Volney, Constantin François de Chasse-
 boeuf *220.
 Voitaire 137 154 203 206 210 211 *213ff.
218.
 Voltz 60.
 Voorthuysen, s. du Marchie.
 Vorländer, F. 3.
 Vorländer, Karl 273 304.
 Vries, Simon de 101.
- W.**
- Wachler 207.
 Wachter, Joh. Geo. 131 132.
 Waddington, Ch. 32 78.
 Wagner, Ad. 40.
 Wagner, B. A. 168.
 Wahl, R. 193.
 Wable, Rich. 105.
 Walch 24.
 Wald 235 245.
 Wallace, W. 271.
 Walli 171.
 Walsh, M. 64.
 Walter, M. Jos. 55 270.
 Walter, Reinh. 104.
 v. Wangenheim, F. 269 328.
 Wanke, G. 168.
 Ward, L. F. 239.
 Ward 74.
 Warnkönig, L. A. 54.
 Was, H. 8.
 Wasianski, Ehregott Andreas Christoph 235.
 Watson 270.
 Webb, Th. E. 135.
 Weber 304.
 Weber, Theod. 249 270.
 Weber, Theod. Hub. 103.
 Weber, W. E. 190.
 Wegele 6.
 Wegner, Gust. 273.
 Wegscheider 303 *331.
 Weidner 11.
 Weigel, Erhard 169.
 Weigel, Valentin 38 *53.
 v. Weiller, Cajetan 327 *335.
 Weis, A. 270.
 Weishaupt, Adam 203 *328.
 Weiss, Chr. *335.
 Weisse, Chr. Herm. 22 106 267.
 Weissenborn, H. 172 *190.
 Weisz, Jos. 269.
 Welsh 224.
 Wendt, E. 167.
 Wernecke, Hugo 41.
 Werner, Aug. 327.
 Werner, K. 28 168 270.
 Wernick, G. 168.
 Wernicke, A. 273.
 Wernigk 167.
 Werry, Ferd. 211.
 Werther 243.
 Westerburg, E. 270.
 de Wette 339.
 Wetzel, P. 104.
 Whately, Rich. 62.
 Whewell, Will. 63 155 224 245.
 Whicote 75.
 White, W. 249.
 Whittaker, Th. 41.
 Wickenhagen, Ernst 269.
 Wieland 249.
 Wiegand, W. 166 327.
 Wilde 304 327.
 Wilkins, John 178.
 Wille, Br. 69.
 Wille, E. 271 272.
 Williams 273.

Willich, A. F. M. [266](#) [340](#).
 Willis, R. [104](#).
 Willm, A. S. [233](#) [266](#).
 Willmann [258](#).
 Windelband, W. [1](#) [2](#) [105](#) [266](#) [269](#) [271](#).
 Winkler, Benedict [57](#).
 Winkler, K. [135](#).
 Winter, G. [8](#).
 Winter, Herm. [135](#).
 Wissowatius [169](#).
 Witt [243](#).
 Witte, J. [203](#) [255](#) [269](#) [270](#) [271](#) [272](#) [274](#) [328](#).
 Wittich, Christoph [131](#).
 Wittstein, Theod. [224](#).
 Wizenmann, Thomas [*335](#).
 Wohlgemuth [156](#).
 Wohlrahe [304](#).
 Wohlwill, E. [41](#) [63](#) [168](#).
 Woker, Ph. [8](#).
 Wolfers [147](#).
 v. Wolff, Christian Frhr. [101](#) [132](#) [163](#) [165](#)
 [*191—200](#) [201](#) [203](#) [276](#) [277](#).
 Wolff, E. [95](#).
 Wolff, H. [268](#) [271](#).
 Wolff, S. Jos. [328](#).
 Wolffianer [*198](#) f.
 Wollaston, William [*155](#) f. [159](#).
 Woodhouseen [156](#).
 Worcester, E. E. [135](#).
 Worms [105](#).
 Wotke, K. [11](#).
 Wreschner [205](#).
 Wrzcionko [106](#).
 Wundt, Wilh. [213](#) [272](#) [273](#).
 Wuttke [193](#).
 Wytenbach, Daniel [*340](#).

X.

Xenophanes [106](#) [132](#).
 Xenophon [26](#).

Z.

Zabarella, Jac. [8](#) [19](#).
 Zahn, G. [269](#).
 Zang, M. [273](#).
 Zange, E. M. Fr. [304](#).
 Zart [192](#).
 Zechalas, G. [95](#).
 Zejin [41](#).
 Zeitschel [105](#).
 Zelle, F. R. E. [267](#).
 Zeller, Ed. [2](#) [23](#) [94](#) [193](#) [202](#) f. [206](#) [266](#) [304](#).
 Zenon [190](#).
 Zeys, Rich. [224](#).
 Ziegler [55](#) [206](#).
 Ziemba, T. [135](#).
 Zimara [19](#).
 Zimmels, B. [13](#).
 Zimmer [22](#).
 Zimmermann, K. [268](#).
 Zimmermann, Rob. [38](#) [74](#) [103](#) [155](#) [166](#) [170](#)
 [172](#) [173](#) [194](#) [202](#) [223](#) [268](#) [269](#) [271](#)
 [317](#) [326](#).
 Zinsser, A. [105](#).
 Zirngiebl, Eberh. [202](#) [327](#).
 Zitscher, Ferd. [135](#).
 Zoellner [269](#).
 Zoeppritz, Rud. [327](#).
 Zoroaster [11](#) [40](#).
 Zorzi, Franz Georg Venetus [45](#).
 Zwanziger, J. C. [266](#) [303](#).
 Zwingli [22](#) [23](#) [*26](#).

This book should be returned to
the Library on or before the last date
stamped below.

A fine of five cents a day is incurred
by retaining it beyond the specified
time.

Please return promptly.

~~DUE DEC 13 1944~~

~~DUE NOV 19 48~~

~~DUE DEC 27 48~~

~~NOV 26 43~~

~~DUE AUG 20 44~~

~~DUE SEP 12 49~~

~~MAR 18 52~~

