

Meiner

Philosophische Bibliothek

Gottfried Wilhelm Leibniz

Neue Abhandlungen
über den menschlichen
Verstand





GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

Philosophische Werke
in vier Bänden

in der Zusammenstellung von
Ernst Cassirer
Band 3

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

Neue Abhandlungen
über den menschlichen Verstand

Übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen
versehen von
Ernst Cassirer

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über <http://portal.dnb.de>.

ISBN: 978-3-7873-1098-2

ISBN eBook: 978-3-7873-3252-6

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1996.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

www.meiner.de

VORBEMERKUNG DES VERLAGS

Diese Neuausgabe der 1915 von Ernst Cassirer mit Benutzung der Schaarschmidtschen Übertragung neu übersetzten *Nouveaux essais sur l'entendement humain* bildet den dritten Band der nun wieder zusammengeführten vierbändigen Ausgabe der *Philosophischen Werke* von Gottfried Wilhelm Leibniz, herausgegeben von Ernst Cassirer und Artur Buchenau.

Der Text wurde neu gesetzt und neu umbrochen. Abweichend von früheren Auflagen werden die Titel der von Leibniz genannten Werke anderer Autoren im Regelfall nicht in deutscher Übersetzung, sondern im originalen Wortlaut wiedergegeben und durch Kursive hervorgehoben. Auch Sperrungen des Originals werden durch Kursive wiedergegeben oder in Anführungszeichen gesetzt. Hierbei folgt diese Neuausgabe durchgängig der Ausgabe der Originaltexte durch C. I. Gerhardt und nicht den Vorgaben aus den früheren Auflagen der Übersetzung von Cassirer. Das dem Nachdruck von 1971 beigefügte Schriftenregister wurde bei der Umstellung auf die Neupaginierung gekürzt und befindet sich zusammen mit dem Personenregister sowie einem Verzeichnis der Ausgaben und Übersetzungen der *Nouveaux essais sur l'entendement humain* am Ende des Bandes.

Der Verlag

INHALT

VORBEMERKUNG DES VERLAGES	IX
EINLEITUNG. Von Ernst Cassirer	XI
ABKÜRZUNGEN	XXXII

Gottfried Wilhelm Leibniz
Neue Abhandlungen
über den menschlichen Verstand

VORREDE	3
BUCH I. Von den eingeborenen Ideen	29
Kapitel 1. Ob es im menschlichen Geiste eingeborene Prinzipien gibt	29
2. Daß es keine eingeborenen praktischen Grundsätze gibt	52
3. Fernere Betrachtungen über die eingeborenen Grundsätze, sowohl die, welche die Theorie betreffen, als die, welche der Praxis angehören	66
BUCH II. Von den Ideen	75
Kapitel 1. Worin von den Ideen im allgemeinen gehandelt und gelegentlich untersucht wird, ob die Seele des Menschen immer denke	75
2. Von den einfachen Ideen	87
3. Von den Ideen, die wir durch einen einzigen Sinn erhalten	88
4. Von der Dichtigkeit	89
5. Von den einfachen Ideen, die aus verschiedenen Sinnen stammen	96
6. Von den einfachen Ideen, welche aus der Reflexion stammen	96

7. Von den Ideen, die aus Sensation und Reflexion stammen	96
8. Weitere Betrachtungen über die einfachen Ideen	97
9. Von der Perzeption	102
10. Von dem Vermögen des Behaltens	109
11. Von der Fähigkeit, die Ideen zu unterscheiden	110
12. Von den komplexen Ideen	114
13. Von den einfachen Modi und zunächst von denen des Raumes	116
14. Von der Dauer und ihren einfachen Modi	123
15. Von der Dauer und der Ausdehnung zusammenge- nommen	126
16. Von der Zahl	127
17. Von der Unendlichkeit	129
18. Von einigen anderen einfachen Modi	132
19. Von den Modi, die das Denken betreffen	133
20. Von den Modi der Lust und des Schmerzes	135
21. Von der Macht und von der Freiheit	144
22. Von den gemischten Modi	196
23. Von den zusammengesetzten Ideen der Sub- stanzen	201
24. Von den Kollektivideen der Substanzen ..	212
25. Von der Relation	212
26. Von der Ursache und Wirkung und einigen anderen Relationen	214
27. Was Identität und Verschiedenheit ist	215
28. Von einigen anderen Relationen und vor al- lem von den moralischen	236
29. Von den klaren und dunklen, deutlichen und verworrenen Ideen	244
30. Von den wirklichen und den chimärischen Ideen	255
31. Von vollständigen und unvollständigen Ideen	258
32. Von den wahren und falschen Ideen	261
33. Von der Ideenassoziation	262

BUCH III. Von den Worten	267
Kapitel 1. Von den Worten oder der Sprache im allge- meinen	267
2. Von der Bedeutung der Worte	272
3. Von den allgemeinen Ausdrücken	283
4. Von den Namen der einfachen Ideen	294
5. Von den Namen der gemischten Modi und der Relationsbegriffe	299
6. Von den Namen der Substanzen	304
7. Von den Partikeln	337
8. Von den abstrakten und konkreten Aus- drücken	342
9. Von der Unvollkommenheit der Worte ..	343
10. Vom Mißbrauch der Worte	350
11. Über die gegen die besprochenen Unvollkom- menheiten und Mißbräuche anzuwendenden Mittel	363
BUCH IV. Von der Erkenntnis	371
Kapitel 1. Von der Erkenntnis im allgemeinen	371
2. Von den Graden unserer Erkenntnis	378
3. Von der Ausdehnung der menschlichen Er- kenntnis	394
4. Über die Realität unserer Erkenntnis	413
5. Von der Wahrheit im allgemeinen	419
6. Von den allgemeinen Urteilen, ihrer Wahrheit und ihrer Gewißheit	421
7. Von den Sätzen, welche man Maximen oder Axiome nennt	431
8. Von den inhaltsleeren Sätzen	458
9. Von der Erkenntnis unseres eigenen Daseins	465
10. Von unserer Erkenntnis des Daseins Gottes	486
11. Von unserer Erkenntnis des Daseins der übr- gen Dinge	477
12. Von den Mitteln, unsere Erkenntnisse zu ver- mehrten	483

13. Weitere Betrachtungen über unsere Erkenntnis	493
14. Vom Urteil	494
15. Von der Wahrscheinlichkeit	495
16. Von den Graden der Zustimmung	497
17. Von der Vernunft	517
18. Vom Glauben, von der Vernunft und deren bestimmten Grenzen	543
19. Vom Enthusiasmus	552
20. Vom Irrtum	559
21. Von der Einteilung der Wissenschaften ...	574
ANMERKUNGEN. Von Ernst Cassirer	1*
AUSGABEN UND ÜBERSETZUNGEN DER NEUEN ABHANDLUNGEN	39*
PERSONENREGISTER	41*
SCHRIFTENREGISTER	47*

EINLEITUNG

I.

Leibniz' *Nouveaux essais sur l'entendement humain* bilden innerhalb des *literarischen Ganzen* von Leibniz' Werken die Hauptquelle für die Kenntnis seiner Philosophie. An allgemeiner Verbreitung und an geschichtlicher Fortwirkung steht nur die *Theodicée* diesem Werke gleich: aber während in dieser der philosophische Gedanke überall durch äußere Rücksichten und durch die exoterische Form der Darstellung gebunden bleibt, scheint sich hier zum erstenmal der eigentlich esoterische Gehalt von Leibniz' Lehre frei und umfassend vor uns zu entfalten. Kein Gebiet von Leibniz' allumspannenden geistigen Bestrebungen ist außer acht geblieben; und alle ordnen sich dem einen beherrschenden Gesichtspunkt: der Frage nach dem Ursprung und der Gültigkeit unserer Erkenntnis unter. Wenn irgendwo, so muß es sich hier entscheiden, ob die Leibnizsche Philosophie das wesentliche Ziel erreicht hat, das sie selbst sich von ihren ersten Anfängen an gestellt hat, — ob sie zur geschlossenen und vollendeten Einheit des *Systems* gereift ist.

In der Tat hat man, im Studium der Leibnizschen Philosophie, dem Werke von jeher diese Bedeutung beigemessen. Seit es — fast fünfzig Jahre nach Leibniz' Tode — in der Raspeschen Sammlung zuerst hervortrat¹, hat es, weit über den Kreis der philosophischen Fachliteratur hinaus, in die allgemeine geistige Bewegung eingegriffen. Kein Geringerer als Lessing hat damals den Plan einer deutschen Übersetzung des Werkes gefaßt, die, wenn sie zustande gekommen wäre, unsere Literatur um ein klassisches Prosawerk bereichert hätte. In der Entwicklung des jungen Herder treten gleichfalls die Einwirkungen Leibnizscher Gedanken scharf und

¹ *Œuvres philosophiques latines et françaises de feu Mr. de Leibniz, tirées de ses manuscrits qui se conservent dans la Bibliothèque Royale de Hannover et publiées par R. E. Raspe, Amsterdam und Leipzig 1765.*

bedeutsam heraus. Auch die Philosophie Kants, die in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre an einem ihrer kritischen Wendepunkte angelangt war, wird in der Richtung, die sie fortan nimmt, und in der Form, in welcher sie ihr neues Prinzip ausspricht, durch die *Nouveaux essais sur l'entendement humain* entscheidend bestimmt. Zum ersten Male schien hier die scholastische Hülle, mit der die Systematik Wolffs die Leibnizschen Kerngedanken umspinnen hatte, gesprengt und Leibniz selbst schien, freier und umfassender als je zuvor, zu seiner Zeit und seiner Nation zu sprechen. Und dieser Eindruck dauert bis heute fort. Die *Nouveaux essais* pflegen für weitaus die meisten den *Eingang* in Leibniz' Gedankenwelt zu bezeichnen, — den Punkt, an dem diese Gedankenwelt sich am nächsten und unmittelbarsten mit den Problemen unserer eigenen philosophischen Gegenwart berührt.

Dennoch ist, im Ganzen von Leibniz' Lehre betrachtet, die systematische Stellung des Werkes eine andere, als sie ihm infolge der besonderen Bedingungen, unter denen Leibniz' Philosophie ihre *geschichtliche* Wirkung vollzog, gewöhnlich zugeschrieben worden ist. Schon äußerlich stellt sich das Werk als eine Gelegenheitschrift dar, die rasch entworfen und durchgeführt wurde. »Ich habe diese Bemerkungen« — so berichtet Leibniz selbst — »in verlorenen Stunden aufgesetzt, wenn ich auf der Reise oder in Herrenhausen war, wo mir keine Muße zu andern Untersuchungen blieb, die größere Sorgfalt erfordert hätten.« In wenigen Wochen scheint auf diese Weise das Werk trotz seines gewaltigen Umfangs vollendet worden zu sein.² Dieser schnelle Abschluß wird nur dadurch verständlich, daß es sich hier für Leibniz nicht mehr um die Gewinnung

² Siehe den Brief an Coste vom 16. Juni 1707 (Gerh. III, 392): »Das große Verdienst des Herrn Locke und die allgemeine Achtung, die sich sein Werk mit soviel Recht erworben hat, haben mich veranlaßt, einige Wochen darauf zu verwenden, Bemerkungen zu diesem wichtigen Werke zu machen, in der Hoffnung, sie Herrn Locke selbst mitteilen zu können. Sein Tod hat es jedoch verschuldet, daß meine Betrachtungen zurückgehalten worden sind, wengleich sie zu ihrem Abschluß gelangt sind. Mein Ziel war mehr die Aufklärung der Probleme selbst als die Widerlegung der Meinungen eines andern.«

neuer philosophischer Einsichten, sondern lediglich um die allseitige Darlegung und Ausbreitung eines bereits gesicherten Besitzes handelte. Der Aufbau seiner Philosophie ist vollzogen: jetzt soll an der Hand von Lockes Werk, das als äußerer Leitfaden willkommen geheißen wird, eine Probe ihrer Anwendung auf die Fülle der Einzelprobleme gegeben werden. Aber diese Anlehnung an die Form und Gliederung der Lockeschen Schrift führt freilich unvermerkt zugleich eine innere Bindung mit sich. Die Ordnung, in der die Probleme sich bei Locke folgen, entspricht seiner Grundanschauung von der Art ihrer sachlichen Abhängigkeit. Mit der Frage nach der Entstehung der Begriffe und Erkenntnisse wird begonnen, um zur Frage nach ihrer Geltung und nach den Grenzen ihrer Anwendung fortzuschreiten. Die psychologische Analyse trägt und stützt das logische System der Grundsätze des Wissens. Für Leibniz indessen gibt diese Abfolge, der er sich unter dem Zwange der fremden Vorlage anbequemte, nicht die innere Disposition seiner Gedanken wieder. Denn ihm bedeutet die genetische Psychologie nicht den Anfang und den Grundstein des Systems, sondern ein abgeleitetes und spätes Problem, das zu seiner Lösung die Prinzipien der Logik wie der Metaphysik bereits voraussetzt. Insbesondere ist für ihn die Theorie des mathematischen Wissens und seiner Gegenstände von der Frage nach der Entstehung der Sinneswahrnehmung, nach der Regel ihrer zeitlichen Abfolge und ihrer assoziativen Verknüpfung völlig unabhängig: sie stellt ein selbständiges, in sich gegründetes Ganzes dar, dessen Wahrheit von jener Seite her weder bewiesen, noch in Zweifel gestellt werden kann. »Die Frage nach dem Ursprung unserer Ideen und unserer Grundsätze« — so bemerkt er daher schon in einer seiner ersten Studien zu dem Werk Lockes — »gehört nicht zu den Vorfragen der Philosophie, und man muß schon große Fortschritte in dieser gemacht haben, um sie richtig aufzulösen.«³ In der Tat setzen schon die ersten Einwände, die Leibniz Locke entgegenhält, setzt sein Gegensatz des Bewußten und Unbewußten, wie seine Darlegung des Verhältnisses der sinnlichen und der intellektuellen Erkenntnis

³ *Sur l'essai de l'entendement humain de Monsieur Lock*, von Leibniz im März 1696 an Thomas Burnett gesandt. Siehe Gerh. V, 16.

nichts Geringeres als die gesamte Monadenlehre voraus. Das System der Metaphysik ist für ihn auf den Prinzipien der Logik, der Mathematik, der Dynamik fest gegründet; als die letzte wesentliche Aufgabe bleibt übrig, der Psychologie innerhalb dieses Systems ihre Stelle und ihre sachliche Bedeutung zuzuweisen. Der neue Begriff der Individualität, des Lebens, des Bewußtseins steht bereits hinter den ersten einleitenden Betrachtungen der *Nouveaux essais* und verleiht ihnen ihren eigentlichen Gehalt: und nur in der Kunst der didaktischen Darstellung und Entwicklung kann es den Anschein gewinnen, als werde in diesen Erörterungen dasjenige als Ziel gesucht, was schon als ihr Anfang feststeht.

Für die sachliche *Erläuterung* des Werkes ist damit der Weg klar vorgezeichnet. Sie kann in nichts anderem bestehen, als in der Umwandlung der *latenten* Voraussetzungen des Werkes in deutlich *gewußte* und bezeichnete. Wo Leibniz sich mit der Andeutung und dem Hinweis begnügt, da muß an Stelle dieses Hinweises die anschauliche und begriffliche Erfüllung treten. Hierfür aber bedarf es keines anderen Leitfadens und keines anderen Kommentars als desjenigen, den Leibniz selbst in seinen Hauptschriften zur Logik, zur Naturphilosophie, zur Metaphysik gegeben hat. Im Plan unserer Ausgabe folgen daher die *Nouveaux essais* diesen Schriften nach. Den Zusammenhang mit ihnen aufzuweisen und beständig lebendig zu erhalten, ist das Hauptziel, das die folgenden erläuternden Anmerkungen sich stellen. Für alle Fragen, die den inneren Gehalt und den Aufbau des Systems selbst angehen, kann die vollständige Auslegung in Leibniz' eigenen Abhandlungen und Briefen gefordert und aufgezeigt werden. Aber neben dieser immanenten Beziehung, die ihnen in Leibniz' Lehre zukommt, weisen die Probleme der *Nouveaux essais* auf einen umfassenden geschichtlichen Zusammenhang hin, von dem aus sie erst ihre volle Bestimmtheit empfangen. Diesen Zusammenhang und mit ihm die Hauptzüge der Entwicklung des *Begriffs der Apriorität* versuchen wir im folgenden im kurzen Umriß darzustellen.

II.

Der Ursprung des Aprioritätsgedankens in der *Platonischen Ideenlehre* weist sogleich auf jene eigentümliche Doppelheit des Sinnes hin, die ihm seither anhaftet und seine klare und eindeutige Erfassung hemmt. Die Forderung eines schlechthin gewissen, von der sinnlichen Wahrnehmung unabhängigen »Anfangs« der Erkenntnis wird von der logischen Sphäre in die zeitliche übertragen: was als »Prämisse« aller Erkenntnis selbständige, von nichts anderem ableitbare Gültigkeit besitzt, muß zugleich dem Bewußtsein in irgendeiner Form der »Präexistenz« gegeben sein. Immerhin ist die Ordnung, in welcher hierbei die beiden Fragen stehen, bei Platon selbst noch völlig unverkennbar. An »Würde und Alter« gehen die reinen intellektuellen Begriffe, wie der des Gleichen oder Geraden, des Schönen und Gerechten den Sinnendingen voran; aber von ihrer Würde wird auf ihr Alter, nicht umgekehrt, geschlossen. Von dem, was die Gegenstände der wissenschaftlichen Erkenntnis ihrem reinen Begriffe nach bedeuten und »sind«, geht Platon aus. »Da er von Jugend auf« — so lautet der bekannte Bericht des Aristoteles — »mit Kratylos und den herakliteischen Ansichten vertraut geworden war, daß alles Wahrnehmbare im beständigen Flusse sei und es von ihm kein Wissen gebe, so hielt er auch später hieran fest. Wie sich jedoch nun Sokrates mit den ethischen Gegenständen, nicht aber mit der Gesamtnatur beschäftigte, in dieser aber das Allgemeine suchte und sein Nachdenken zuerst auf die Bestimmung des Begriffs richtete: so brachte dies Platon, der ihm folgte, zu der Überzeugung, daß die Definition sich auf etwas anderes, nicht aber auf die wahrnehmbaren Objekte beziehen müsse. Dieses nun nannte er die Ideen des Seienden, das Sinnliche aber sei neben diesem und werde insgesamt nach ihnen benannt: denn durch Teilnahme an den Ideen existiere die Vielheit des den Ideen Gleichnamigen« (Aristoteles *Metaphysik*, I, 6, 987a). Der eigentliche Kern der Ideenlehre liegt somit, selbst nach Aristoteles, in der Unterscheidung des Erkenntnisgegenstandes vom Wahrnehmungsgegenstand. Die Objekte, von denen es strenges und eindeutiges Wissen gibt, die Objekte der reinen Geometrie und der reinen Zahlenlehre, bilden eine eigene Welt: denn ihnen eignet jene völlige Bestimmtheit und Wan-

dellosigkeit, die den sinnlichen Inhalten schlechthin versagt ist. Der mathematische Begriff des Gleichen kann nicht von den gleichen Hölzern und Steinen entlehnt werden, weil kein sinnliches Beispiel diesen Begriff in der Reinheit und Strenge seiner Bedeutung erreicht und darstellt. Nur ein Bewußtsein, das diesen Begriff bereits besitzt, vermag ihn, in der Form des unvollkommenen Abbildes, innerhalb der Wahrnehmungswelt wiederzufinden. Jegliche Erkenntnis des Besonderen und Einzelnen bedeutet demnach lediglich die nähere Bestimmung eines schon vorhandenen Wissens vom Allgemeinen. Zwar kann kein derartiges Wissen anders als *auf Veranlassung* gegebener Wahrnehmungen in uns entstehen; ist es aber einmal entstanden, so begreifen wir es als unser »zuvor bestehendes« Eigentum, das wir nur mittelbar bei Gelegenheit der sinnlichen Daten in unseren Besitz gebracht haben. Und so sehr gehört dieser Besitz »unserer« Seele an, daß er zugleich umgekehrt das Eigene eben dieser Seele selbst, ihren ursprünglichen und spezifischen Inhalt, ausmacht. Die Seele gewinnt jetzt innerhalb der griechischen Philosophie eine neue Bedeutung: aus der Grundkraft des Lebens wandelt sie sich in die Grundform des Bewußtseins und der Erkenntnis.⁴

Soweit diese neue Ansicht sich in der Lehre von der *Präexistenz* der Seele ausspricht, soweit gehört sie einer metaphysischen Richtung an, die außerhalb der Linie der *Nouveaux essais* liegt; aber Leibniz selbst hat es ausgesprochen, daß die Platonische Theorie des Erkennens als »Wiedererinnerung« einen Gehalt in sich schließe, der unabhängig von diesem »Irrtum der Präexistenz« sich festhalten und weiterbilden lasse.⁵ In der Tat weist bereits der Platonische *Theaitetos* auf eine derartige selbständige Fassung des Gedankens hin. Von den reinen Beziehungsbegriffen des Denkens: von den Begriffen des *Seins* und *Nicht-Seins*, der *Gleichheit* und *Ungleichheit*, des *Selbigen* und des *Verschiedenen*, des Einen und der Zahl wird auch hier ausgegangen. Der Beweis aber, daß diese Begriffe nicht der sinnlichen Wahrnehmung entnommen sein kön-

⁴ Vgl. hierzu besonders Platons *Phaidon*, 74–78.

⁵ *Discours de métaphysique*, § 26. Siehe Hauptschriften II, S. 373 f.

nen, nimmt jetzt eine andere Wendung: wären sie es — so wird gefolgert —, so könnte jeder dieser Begriffe nur auf die *bestimmte Klasse* von Sinneninhalten, von der er abstammt, anwendbar, dagegen auf kein anderes Gebiet übertragbar sein. Jedes wahrnehmende körperliche *Organ* ist an eine dieser Klassen gebunden: wie dem Auge nur Licht und Farben, dem Ohr nur Töne zugänglich sind. Eben dies aber charakterisiert jene reinen Relationsbegriffe, daß sie sich kraft ihrer Grundbedeutung von dieser Einschränkung frei erhalten. »Zweiheit« oder »Verschiedenheit« sind Verhältnisse, die sich nicht nur von gleichartigen, sondern auch von völlig disparaten Qualitäten aussagen lassen: nicht nur die eine Farbe ist von der andern, sondern auch die Farbe vom Ton »verschieden«. Für diese Verknüpfungsbegriffe von allgemeiner übergreifender Bedeutung kann demnach kein einzelner »Sinn« mehr namhaft genannt werden, sondern die *Seele schlechthin* ist es, die sie ohne Hilfe eines besonderen Organs rein durch sich selbst erfaßt: αὐτὴ δὲ αὐτῆς ἢ ψυχῇ τὰ κοινὰ μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν (*Theaitetos* 185d). In dieser Bestimmung der Seele als der Grundkraft für die reinen Formen des Einen und Vielen, des Identischen und des Anderen, liegt der geschichtliche Kern für jenen Begriff des »intellectus ipse«, den Leibniz an die Spitze seiner Betrachtungen stellt.

Aber wengleich Leibniz hier, über die Jahrhunderte hinweg, unmittelbar wieder an Platon anknüpft — den *Theaitetos* hat er eingehend studiert und in einem ausführlichen, alle philosophischen Hauptpunkte berührenden Auszug ins Lateinische übertragen⁶ —, so ist doch die besondere Gestaltung seiner Lehre nur verständlich, wenn man zugleich den eigentümlichen Weg der geschichtlichen Vermittlung der Platonischen Gedanken betrachtet. Bei Aristoteles bereits scheint jene spezifische Geltung, die Platon für die reinen Relationsbegriffe in Anspruch nahm, beseitigt. An die Stelle der Platonischen logischen Sonderung ist eine genetisch-psychologische Entwicklung getreten, die sich bemüht, alle seeli-

⁶ Diese Übersetzung ist herausgegeben worden von Foucher de Careil, *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, Paris 1854, S. 98 ff.

schen Gebilde dadurch auf eine gemeinsame Einheit zurückzuführen, daß sie sie in stetigem zeitlichen Übergang auseinander hervorgehen läßt. Die Empfindung wird hierbei wiederum das Grundelement, aus dem sich in kontinuierlicher Stufenfolge das Gedächtnis (*μνήμη*), die Vorstellung (*φαντασία*) und weiterhin die »Vernunft«, als theoretische und praktische Vernunft, entwickeln. Aber wenn es hiernach scheinen könnte, als solle die selbständige Bedeutung des »Allgemeinen« in der Erkenntnis überhaupt verneint werden, so zeigt die nähere Betrachtung das Irrige dieser Auffassung, die von dem modernen Sensualismus bisweilen in Aristoteles hineingedeutet worden ist. Aristoteles' Erkenntnislehre ist durchaus abhängig von den Prinzipien seiner *Metaphysik*, die selbst wieder von dem Platonischen Gegensatz zwischen »Form« und »Materie« beherrscht wird. Nur darin besteht die freilich entscheidende Differenz: daß Aristoteles dasjenige, was Platon als einen Gegensatz innerhalb der Erkenntnis *entdeckt*, als einen fertigen Gegensatz in den Dingen *voraussetzt*. Die Objekte selbst, die sich in der Erkenntnis dem Bewußtsein mitteilen, sind aus Form und Stoff, und somit aus einem »Allgemeinen« und einem »Besonderen« zusammengesetzt. Und eben darin besteht der Weg des Wissens, diese beiden Faktoren rein voneinander abzulösen: das »Wesen« der Dinge frei von den zufälligen individuellen Bestimmtheiten zu gewinnen. Auf diesem Wege geht die Empfindung dem Begriff voran; aber sie kann es nur, weil in ihr bereits jenes Allgemeine »angelegt« ist, das im Begriff nur zur vollen Entfaltung und »Wirklichkeit« gelangt. Schon die einfache Sinneswahrnehmung ist daher nicht lediglich die Wiederholung des äußeren Dinges in der Seele. Die Scheidung von »Form« und »Stoff« nimmt bereits in ihr ihren Anfang: in der Empfindung wird die Form der Dinge ohne deren Materie erfaßt, wie das Wachs den Abdruck des Siegelrings, nicht aber das Erz oder Gold in sich aufnimmt. Indem dieser Prozeß in den höheren Erkenntnisstufen seinen Fortgang nimmt, wird dadurch eine immer größere Sublimierung des anfänglichen Empfindungsinhalts erreicht, bis schließlich auf der obersten Stufe das rein Allgemeine, das den Begriff und Wesenheit der Dinge ausmacht, für sich selbst und losgelöst heraustritt. Auch in diesem System hat somit die Me-

tapher, daß die Dinge ihre Schriftzeichen der Seele wie einer unbeschriebenen Tafel eindrücken, nur bedingte und eingeschränkte Geltung⁷. Denn in seiner höchsten Verwirklichung tritt auch hier der Intellekt als rein aktiver »leidenloser« Geist, als νοῦς ἀπαθής, hervor. Von der Bedingtheit durch das körperliche Sein und von der Verwicklung in das organische Naturgeschehen gelöst, erfährt er in seiner Absonderung die reinen intelligiblen Objekte, — die nicht weiter ableitbaren Grundbegriffe, auf denen jede vermittelte logische und wissenschaftliche Erkenntnis beruht. Indessen ist freilich damit, innerhalb des Aristotelischen Systems selbst, jene Kontinuität, auf die es in erster Linie ausging, durchbrochen. »Von außen her« (ἄνωθεν) muß nun als ein Göttliches und Unbedingtes jener höchste und rein tätige »Teil der Seele« zu den anderen Seelenkräften hinzutreten. Die Aristotelische Psychologie und Erkenntnislehre wird damit mit einem Gegensatz und einem Widerspruch behaftet, den sie in dem langen Zeitraum ihrer Entwicklung, vom Altertum durch das Mittelalter hindurch bis zur Frührenaissance, niemals wahrhaft geschlichtet hat. Vom Standpunkt des Aristotelismus bleibt zuletzt nichts übrig, als zwischen der Selbsttätigkeit und der Einheit der Seele zu wählen, entweder das eine oder das andere der beiden Momente aufzuopfern. Der Streit der Auslegungen, die einerseits an Averroes, andererseits an Alexander von Aphrodisias anknüpfen, wird dadurch verständlich; zugleich aber begreift man, daß die neuere Zeit, nach all der ungeheuren Arbeit, die das Mittelalter hier geleistet hatte, die Aristotelische Entscheidung doch nur als die Wiederholung des alten Rätsels, nicht als ihre Lösung anzusehen vermochte.

Aus den Subtilitäten der Dialektik und Metaphysik stellt die *Stoa* die Frage wieder in das Gebiet der unmittelbaren praktischen Lebensbetätigung und Lebensweisheit hinein. Grundbegriffe der Erkenntnis werden hier vor allem darum gefordert und angenommen, damit feste, für alle Subjekte bindende Normen des Handelns aus ihnen abgeleitet werden können. Demgemäß verschiebt sich hier die Frage von der *Allgemeingültigkeit* der Erkenntnisse als ei-

⁷ Vgl. unten S. 4, Anm. 3.

nes objektiven logischen Wertes in die *Allgemeinheit* von Begriffen und Grundsätzen, die in jedem denkenden Individuum anzunehmen sind. Streng genommen aber ist es nur die allgemeine »Natur der Dinge«, die sich in diesem allgemeinen Besitz der Seele ausdrückt. Die stoischen *κοινὰ ἔννοια* entstammen nicht der ursprünglichen Spontaneität des Bewußtseins, sondern sind ein Produkt der Außenwelt, das sich regelmäßig und gleichmäßig ohne einen besonderen Akt der Reflexion »absichtslos« in jedem denkenden Individuum bildet. Der »consensus gentium« ist in der gleichartigen Reaktion der empfindenden und denkenden Subjekte auf die gleichfalls in all ihren Teilen gleichförmige Ordnung der Natur gegründet. Eine neue Wendung erhält der stoische Gedanke indes, indem der moderne Rationalismus ihn ergreift und für seinen Grundgedanken der Autonomie der Vernunft geltend macht.⁸ Jetzt stehen die »eingeborenen« Begriffe nicht mehr für das überall in gleicher Weise Erzeugte, sondern für den konstanten Grund der Erzeugung selbst. Aller geistige, insbesondere aller religiöse und sittliche Inhalt weist in aller Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungsformen auf ein derartiges Prinzip seiner Einheit, auf eine unveränderliche und unversiegbare Quelle im Bewußtsein hin. Diese Fassung des stoischen Gedankens spricht sich insbesondere in Herbert von Cherburys Werk *De veritate* aus, das auch Locke zur Grundlage für seine Kritik genommen hatte. Die universellen Wahrheiten sind kein Ergebnis der Erfahrung — denn Erfahrung selbst muß sie beständig bereits voraussetzen und könnte ohne sie nicht einen Schritt vorwärts gelangen —, sondern ein Ergebnis des allgemeinen Triebes der Vernunft, der jedem denkenden Wesen als solchem an- und eingeboren ist. »Was du mit *dir selbst* an die Objekte heranbringst, das ist die väterliche Mitgift der Natur und das Wissen des natürlichen Instinktes. Von ihm stammen die Kennzeichen, an denen wir das Wahre vom Falschen, das Gute vom Bösen un-

⁸ Näheres bei Wilhelm Dilthey, *Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert*, Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. VII.

terscheiden.« Jede wahrhafte Allgemeingültigkeit, jede »Katholizität« im religiösen, wie im sittlichen und logischen Sinne muß auf diese Wurzel zurückgehen. Mit diesem Gedanken steht Herbert von Cherbury an der Schwelle jener Entwicklungen, mit denen die *Nowveaux essais* einsetzen: was den letzteren jedoch eine erweiterte und vertiefte Bedeutung gibt, ist dies, daß sie zugleich von dem Geist der *modernen Naturwissenschaft* erfüllt sind, von dem Herbert noch kaum berührt ist.

Denn auch in ihr war, so sehr sie für die reine Erfahrung gegen die scholastische Tradition eintrat, der Platonische Gedanke zu neuem Leben erwacht. Galilei und Kepler stimmen in der Grundansicht überein, daß der Geist die Kenntnis der *notwendigen* Beziehungen, die sich immer auf die gleiche Weise verhalten müssen, rein »aus sich selbst« schöpfe: zu den Objekten aber, in denen derartige Beziehungen sich feststellen lassen, gehören fortan nicht nur die Figuren und Zahlen, sondern auch die einfachen Bewegungen und deren Zusammensetzungen. Das philosophische Fundament der neuen Wissenschaft der Mechanik aber hat erst Descartes geschaffen. Ausdehnung, Gestalt und Bewegung erscheinen jetzt als die eingeborenen Ideen, vermöge deren der Geist das Ganze der sinnlichen Eindrücke ordnet und sich somit den Begriff der äußeren Welt aufbaut. Sie sind die Modelle, nach deren Muster alle unsere Kenntnis von Einzeldingen sich gestaltet; das konstante Schema, in welches wir alle besonderen Erfahrungen einzeichnen müssen. Aber freilich offenbart der Geist, eben in diesen seinen dauernden und unwandelbaren Grundbestimmungen, metaphysisch betrachtet nicht sowohl seine eigene Natur, als die unendliche Natur seines Urhebers. Die eingeborenen Ideen von Zahl und Größe, von Zeit und Dauer, von Bewußtsein und Denken sind das Siegel seines göttlichen Ursprungs: »la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage«. Wiederum wird damit das gesamte Ergebnis der logischen Analyse an ein Transzendentes angeknüpft, um erst in ihm seine letzte Rechtfertigung und Begründung zu finden. Damit aber ist nunmehr zugleich die doppelte Aufgabe bezeichnet, vor die sich Leibniz gestellt sah. Es galt, den Begriff des Geistes derart zu bestimmen, daß er den gesamten Inhalt dessen, was bisher als »eingeborene Wahrheit« im theoretischen oder ethischen Sinne bezeichnet

worden war, in sich zu fassen vermochte, und daß er andererseits diesen Inhalt in reiner Selbsttätigkeit aus sich hervorgehen ließ. Die Gesichtspunkte der Notwendigkeit und der Freiheit schließen sich hier in eins zusammen: das Notwendige selbst muß, als das Notwendige des Begriffs, aus der Spontaneität des Geistes ableitbar und verständlich sein.

Vor allem aber weitet sich jetzt der Umkreis dessen, was dem »reinen Verstande« zugehört, durch den Blick auf jene *allgemeine Formenlehre*, die Leibniz zuerst als die eigentliche moderne Aufgabe der Philosophie, als das Ziel der »Scientia universalis« ins Auge gefaßt hat. Stellt man insbesondere das Platonische und das Leibnizsche Categoriesystem einander gegenüber, so sieht man, welch gewaltige Ausdehnung das letztere dadurch erhalten hat, daß es die Begriffe des *Raumes* und der *Zeit* in sich aufgenommen hat. Der Raum, der nach Platon für uns nur durch eine Art »unebenbürtigen Vernunftschlusses« (λογισμος νόθος) entsteht, ist jetzt ganz auf die Seite der reinen intellektuellen Grundbegriffe hinübergetreten. Als Quell und Ursprung distinkter mathematischer Erkenntnisse stellt er nicht sowohl ein absolutes existierendes Ding, als vielmehr ein allgemeinstes Prinzip der Ordnung dar, das der »Vernunft« als dem obersten Gattungsausdruck der Ordnung überhaupt untersteht und ihr völlig durchsichtig ist.⁹ So tritt jetzt in den Entwurf des Systems der reinen Verstandesbegriffe, den schon die Vorrede zu den *Nouveaux essais* enthält, neben den Begriff des Seins und der Einheit der Substanz und der Dauer, der Begriff der Tätigkeit und der Veränderung. Es ist freilich zugleich eine neue ungeheure Beweislast, die der Intellektualismus damit gegenüber den empirischen Einwänden auf sich nimmt. Denn nicht das Gebiet der reinen Ideen, sondern die Erfahrung selbst — das Sein und die Veränderung der Dinge in Raum und Zeit — ist es, was er jetzt in Anspruch nimmt und woran er seine These durchzuführen sucht. Hat es einen Sinn, die ursprüngliche, nur durch sich selbst bestimmte Aktivität der »Seele« bis in dieses Gebiet erstrecken

⁹ Siehe *Nouv. Ess.*, II, 5; vgl. *Hauptschriften I*, S. LXXXIf.; *Hauptschriften II*, S. 527f., 533f., 572.

zu wollen oder muß hier nicht von Anfang an der Begriff des »Eingeborenen« der Kritik und dem Spott des Sensualismus weichen?

Die Paradoxie, die sich hier ergibt, wird von Leibniz gelöst, indem er sie bewußt und methodisch steigert. Den nächsten, auch von Locke immer wieder und wieder erhobenen Einwand zwar, daß das Bewußtsein der reinen Begriffe sich nicht anders als an der Wahrnehmung einstellen und entwickeln könne, vermag er kurz als eine *ignoratio elenchi*, als eine Verkennung der eigentlichen Streitfrage abzuweisen. Hier war die Entscheidung, die alle weiteren Diskussionen in dieser Richtung hätte abschneiden sollen, schon bei Platon in voller Klarheit erfolgt: es ist nicht möglich, zu denken, außer aus irgendeiner Sinneswahrnehmung heraus (μη δυνατόν εἶναι ἐννοῆσαι ἢ ἐκ τοῦ ἰδεῖν ἢ ἀφασδαί ἢ ἐκ τινος ἄλλης τῶν αἰσθησέων, *Phaidon* 75a). Für Leibniz insbesondere steht es fest, daß die Art, wie wir in der Entwicklung unseres Bewußtseins zur *Kenntnis* eines bestimmten Subjektsbegriffes gelangen, mit der Qualität und *Bedeutung* des Urteils, in welches dieser Begriff eingeht, nichts zu tun hat. Welcher Rang diesem Urteil zukommt, ob es als eine notwendige oder zufällige, eine Vernunft- oder Tatsachenwahrheit anzusehen ist, hängt vielmehr lediglich davon ab, ob die *logische Analyse* seiner Bestandteile das »Enthaltensein des Prädikats im Subjekt« nach einer endlichen Anzahl von Denkschritten feststellen kann oder nicht. Das Urteil ist, gleichviel welcher Art die psychologische Herkunft und Entstehung des Subjektbegriffes sein mag, rational, wenn die Beziehung, die es aussagt, sich durch bestimmte logische Umformungen auf ein reines Verhältnis »distinkter« Begriffe zurückführen läßt.¹⁰ Auch die Frage, wie weit sich das »Eingeborene«, wie weit sich die ursprüngliche Selbsttätigkeit des Bewußtseins in unserer Erkenntnis erstreckt, kann daher nur auf diesem Wege gelöst werden. Nicht darauf kommt es an, welche Elemente der Erkenntnis als erste *gewußt*, sondern welche Elemente durch die anderen bestimmt und *begründet* werden: dieses Erste der Begründung ist es, was als die eigentliche Sphäre des »Eingeborenen« abgegrenzt wird.

¹⁰ Näheres in den *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, Hauptschriften I, Nr. 20. Vgl. Hauptschriften II, S. 656 ff.

Nun aber ergibt sich, wenn man die besonderen Bedingungen des Leibnizschen Systems betrachtet, ein Problem, das in dieser Schärfe weder für Platon, noch für die Stoa, weder für Descartes, noch für die Begründer der modernen Wissenschaft sich fühlbar machen konnte. Wie immer die »eingeborenen« Begriffe und Grundsätze näher bestimmt werden mögen: in jedem Falle stellen sie ein »Allgemeines« dar, einen Inbegriff universeller Gesetze. Der Charakter des Wirklichen aber liegt, nach dem Grundprinzip, das Leibniz' Metaphysik innerhalb der neueren Philosophie zuerst in voller Klarheit ausspricht und durchführt, in seiner durchgängigen Individualität. Leibniz ist Platoniker in der Bestimmung des Erkenntnis- und Wahrheitsbegriffs; aber er scheint Aristoteliker in der Bestimmung des Seins-, des Substanzbegriffs zu sein. Liegt indessen nicht gerade in dieser scheinbaren Angleichung und »Versöhnung« des Entgegengesetzten die tiefste Schwierigkeit noch ungelöst vor uns?

Der Rationalismus Descartes' hatte die Frage nach dem Verhältnis zwischen Wissen und Sein, zwischen dem Allgemeinen und Besonderen dadurch beantwortet, daß er den Gegenstand der Natur selbst in ein mathematisch Allgemeines auflöste. Der konkrete Körper der Physik ist nichts anderes als reine geometrische Ausdehnung: alle anderen Eigenschaften, die wir ihm in der sinnlichen Wahrnehmung zusprechen, fallen in der wissenschaftlichen Erkenntnis als bloß zufällige Beschaffenheiten, die nicht ihn selbst, sondern lediglich das empfindende Subjekt angehen, von ihm ab. Jetzt ist mit einem Schlage die volle Übereinstimmung zwischen der Welt der eingeborenen Ideen und der Welt des physischen Daseins erreicht: die reinen mathematischen Ideen besitzen in der »substantia extensa«, in der durchaus gleichartigen »Materie« der Physik ein objektives Substrat und ein genaues Gegenbild. Für Leibniz jedoch ist diese Harmonie zerstört. Denn wenn der reine mathematische Raum durch seine völlige Gleichförmigkeit, so ist die Materie durch ihre durchgängige Ungleichartigkeit charakterisiert. Hier im wirklichen Sein und Geschehen gibt es nicht zwei Elemente, die einander vollkommen ähnlich, nicht zwei Bewegungen, die in allen Einzelphasen einander identisch sind. »Gleiche Teile« gibt es nur in der Abstraktion, die von bestimmten unterscheidenden Mo-

menten willkürlich absehen darf; nicht in der Wirklichkeit, deren Besonderung ins Unendliche geht.¹¹ Wie aber vereinigt sich nun jene unbegrenzte Mannigfaltigkeit des Wirklichen mit der Forderung der Einheit, die in unserem Verstand liegt; wie vermag die Allgemeinheit von Regeln und Gesetzen das Individuelle zu ergreifen, in dem das »Sein« ursprünglich und eigentlich besteht? Jede »Hypostasierung« der Allgemeinbegriffe, jede Begründung derselben in einem absoluten Dasein, das ihnen entspricht und »ähnlich« ist, muß jetzt abgewehrt werden. Der mathematische Realismus Descartes' wie der scholastische Realismus des Mittelalters werden von Leibniz mit gleicher Bestimmtheit zurückgewiesen. Seit seiner Erstlingsschrift über das »Prinzip des Individuums« steht er, wenn man den mittelalterlichen Gegensatz festhält, auf dem Boden des »Nominalismus«. Jetzt entsteht für ihn die Aufgabe, diesen Standpunkt innerhalb der Philosophie der Wirklichkeit festzuhalten und dennoch die scheinbare Konsequenz desselben innerhalb der Philosophie der Erkenntnis: die Verflüchtigung der allgemeinen Begriffe zu bloßen »Wortwesen« zu vermeiden. Die Lösung dieser Doppelaufgabe ist es, die dem *System der prästabilierten Harmonie* obliegt. Denn von allen »Dualismen«, die der Harmoniebegriff zu bewältigen hat, ist die Gegensätzlichkeit, die sich hier in der Gegenüberstellung von »Wahrheit« und »Wirklichkeit« ergibt, der schwerste und härteste. In der Tat kann das Problem, das in diesem Dualismus liegt, nur allmählich und schrittweise durch mannigfache begriffliche Mittelglieder hindurch seiner Lösung entgegengeführt werden. Zunächst handelt es sich darum, innerhalb der Erkenntnis selbst, den Gegensatz des »Außen und »Innen«, des »Empirischen« und »Rationalen« einer neuen tieferen Prüfung zu unterziehen. Der Standpunkt, den Leibniz hier zu Beginn der *Nouveaux essais* einnimmt, ist durch die Fragestellung Lockes, die er anfangs noch ohne Einschränkung hinnimmt, mitbestimmt. Die Inhalte der Empfindung sind danach das schlechthin von außen Gewirkte,- sind der Abdruck, den die Welt der Dinge in unserem Bewußtsein hinterläßt. Diese Inhalte sind somit der Kritik Lockes

¹¹ Näheres hierzu z. B. Hauptschriften I, S. 103f., 127; Hauptschriften II, S. 351f.

ohne weiteres zu überlassen und preiszugeben. Es gibt — so scheint es — einen bestimmten Bezirk, in welchem sich das Bewußtsein rein passiv als eine Nachahmung des äußerlich Gegebenen verhält, während es in einem anderen Gebiet, in der Erzeugung der reinen Form- und Verhältnisbegriffe allerdings eine eigene schöpferische Tätigkeit entfaltet. Aber diese Entscheidung, die der scharfen Alternative mit einem bloßen »sowohl — als auch« auszuweichen sucht, ist für Leibniz selbst nicht die letzte und endgültige. Nach der Strenge der monadologischen Grundanschauung ist jedwede Rede von der Einwirkung des Äußeren auf das Innere überhaupt zu beseitigen. Diese Rede mag immerhin im populären Sprachgebrauch auch fernerhin geduldet werden; aber es gilt einzusehen, daß sie eine bloße Metapher ist, wie denn auch ein Anhänger des Copernikanischen Systems fortfahren wird, vom Auf- und Untergang der Sonne zu sprechen. In Wahrheit aber kann kein Inhalt, er sei welcher Art er wolle, »von außen« in die Monade hineingetragen werden. Das Bewußtsein ist schöpferisch nicht nur in bezug auf diese oder jene Sonderklasse seiner Inhalte, sondern schlechthin in bezug auf die Allheit dessen, was in ihm stattfindet. Die Bestimmungen der Empfindung und die reinen Formbegriffe unterscheiden sich daher zwar in gewissen logischen Charakteren und Geltungsmomenten — und dieser Unterschied läßt sich durch die allgemeine »Analyse« rein am Inhalt des Bewußtseins selbst aufzeigen —, aber sie stimmen in ihrem metaphysischen Ursprung überein. Die individuelle Substanz entwickelt rein aus ihrem eigenen Grunde die Gesamtheit der ihr zugehörigen Phänomene nach einem bestimmten Gesetz.¹² In dieser Entwicklung entsteht ihr der Begriff einer Natur und einer festen Naturordnung: aber was wir so die »Natur der Dinge« nennen, ist im Grunde »nichts anderes als die Natur unseres Geistes und jener eingeborenen Ideen, die man nicht draußen zu suchen braucht.«¹³ Eine oberflächliche Betrachtung führt uns zu dem Glauben, »daß alles, was wir denken,

¹² Näheres hierzu Hauptschriften II, S. 359 ff., 392 ff., 455, 475 f., 514, 603 f.

¹³ Siehe unten S. 53XXX; vgl. Hauptschriften I, Einleitung, S. LXXII f.

von außen stammt und sich in der Leere unseres Geistes wie auf einer unbeschriebenen Tafel eindrückt; eine tiefere Besinnung lehrt uns jedoch, daß alles, selbst die Wahrnehmungen und Affekte, uns aus unserem eigenen Grunde mit einer vollkommenen Selbsttätigkeit entstehen«. ¹⁴

Wenn somit jede Einzelsubstanz das Ganze ihres Inhalts nach einem besonderen Gesetz hervorbringt, und wenn eben diese Besonderung der Erzeugungsregel dasjenige ist, was ihre Individualität ausmacht, so tritt an die Stelle des physischen Einflusses zwischen den Substanzen der *ideale* Zusammenhang zwischen diesen Einzelregeln. Um diesen Zusammenhang zu verdeutlichen, kann man von einem einfachen mathematischen Beispiel ausgehen. Denkt man sich die Gesamtheit der Kurven zweiter Ordnung durch eine allgemeine Formel bezeichnet, so erhält man, indem man in dieser Formel eine bestimmte Größe variabel setzt und sie stetig alle Werte zwischen gewissen Grenzen durchlaufen läßt, einen Inbegriff einzelner analytischer Ausdrücke, deren jeder eine bestimmte Einzelgestalt bezeichnet. Jede dieser Einzelgestalten unterscheidet sich von der andern durch den besonderen Wert des Parameters, der ihr zukommt; aber jede ist andererseits mit allen anderen verknüpft, sofern in ihnen allen die Struktur der Grundgleichung fortbesteht. Die Individualität der Einzelfälle hebt das allgemeine Grundgesetz nicht auf; denn sie ist nur innerhalb dieses Grundgesetzes überhaupt setzbar und möglich. Auf analoge Weise erscheint die allgemeine »Weltformel« in jeder einzelnen Monade als erhalten und als differenziert, als identisch und als abgewandelt. Und auch das Moment, nach dem die Abwandlung sich vollzieht, läßt sich genau bezeichnen: es besteht in dem Grade der »Deutlichkeit« der Vorstellungen der Monaden, der sich von einer zur andern in stetigem Übergang verändert. Es ist ein und derselbe Gehalt, *ein* Universum von Phänomenen, das in jedem besonderen Subjekt in unendlich mannigfaltigen Stufen der Entfaltung und »Auswicklung« sich darstellt. Und von diesem allgemein metaphysischen Hintergrund aus erscheint nun auch das Verhältnis des »empirischen« und des »rationalen« Wissens, des Wissens von der Regel und von

¹⁴ *Theodicée*, III, § 296.

den Beispielen in hellerem Licht. Kein Besonderes kann sich so weit von der universellen Ordnung entfernen, daß nicht die Grundregel des Alls in ihm durchscheint und widerstrahlt; kein Allgemeines sich anders als in der Totalität des Besonderen offenbaren. Jedes Erfahrungsurteil verdankt seine Gültigkeit einer allgemeinen, ihm zugrunde liegenden »Maxime«, die in ihm nur für einen bestimmten Einzelfall ausgedrückt erscheint; jedes Urteil, das ein Verhältnis seiner intellektuellen Begriffe aussagt, weist auf eine konkrete Sphäre von Tatsachen hin, in der es sich vollständig erfüllt. Die beiden Momente, die anfangs nur an verschiedene Gebiete des Bewußtseins und des Wissens *verteilt* erschienen, durchdringen sich nunmehr wechselseitig in jedem seiner Inhalte. Und damit erst ist die eigentümliche Leibnizsche Lösung des ursprünglichen Konflikts erreicht: die Allgemeinheit, die vom Wissensbegriff her, und die Individualität, die vom Seinsbegriff her gefordert wurde, schließen einander nicht aus, sondern bedingen sich vielmehr gegenseitig. Denn jede echte Allgemeinheit ist Unendlichkeit, ist somit Besonderung, die sich ins Unbegrenzte erstreckt und fortsetzt. »Les règles du fini réussissent dans l'infini et vice versa les règles de l'infini réussissent dans le fini.« »Wenngleich es daher in der Natur niemals vollkommen gleichförmige Veränderungen gibt, wie sie in der Idee, die die Mathematiker uns von der Bewegung geben, gefordert werden, so wenig, wie jemals eine wirklich existierende Figur in aller Strenge die Eigenschaften besitzt, die die Geometrie uns lehrt, so sind doch nichtsdestoweniger die tatsächlichen Phänomene der Natur derart geregelt und müssen es in der Weise sein, daß kein wirklicher Vorgang jemals das Gesetz der Kontinuität und alle die anderen exaktesten Regeln der Mathematik verletzt. Weit entfernt hiervon können vielmehr die Dinge nur durch diese Regeln verständlich gemacht werden, welche im Verein mit denen der Harmonie oder Vollkommenheit, die die echte Metaphysik uns liefert, allein imstande sind, uns in die Gründe und Absichten des Urhebers der Dinge einen Einblick tun zu lassen. Obgleich demnach die mathematischen Betrachtungen ideal sind, so mindert dies doch ihren Nutzen nicht im geringsten, weil die tatsächlichen Dinge sich nicht von den Regeln der Mathematik entfernen können; ja man kann sagen, daß hierin die Realität

der Phänomene besteht, durch die sie sich von den Träumen unterscheiden.«¹⁵

Freilich tritt jetzt unverkennbar hervor, wie sich Locke und Leibniz schon in ihrem ersten *Ansatz* des Problems der Erkenntnis, schon in ihrer Definition des Begriffs der Wahrheit selbst grundsätzlich unterscheiden. Alle gefügte Anbequemung Leibnizens, der in dem Bemühen, der Diskussion jede persönliche Schärfe zu nehmen, bisweilen selbst die prinzipielle Schärfe und Klarheit in Gefahr bringt, vermag zuletzt hierüber nicht hinwegzutäuschen. Denn für Locke ist der Ausgangspunkt, der ihm in seiner Analyse der Erkenntnis feststeht, die Welt der physischen Dinge selbst. Daß es räumlich-zeitliche, kausal miteinander verbundene Objekte gibt und daß diese durch die Einwirkung, die sie auf unsere körperlichen Organe ausüben, bestimmte Empfindungen in uns entstehen lassen: das ist die Prämisse, die er durchgehend festhält und an der auch die Erörterungen des vierten Buches über die Gültigkeitsart der sinnlichen Gewißheit keine einschneidende, prinzipielle Kritik versuchen. Diese allgemeine Struktur der Dinge gilt von Anfang an als ein fraglos Gegebenes: und nur dies, wie die Dinge zu ihrer Spiegelung im individuellen Bewußtsein gelangen, gilt es genetisch aufbauend zu verstehen. Leibniz indes geht den entgegengesetzten Weg: er sucht vom Bewußtsein aus, von der »Perzeption« als dem Allbekannten und Allgewissen zur Begriffsbestimmung des »wahrhaft Wirklichen« erst vorzudringen. Für die Perzeption als solche gibt es kein weiteres »Warum«; und jeder Versuch, sie insbesondere an körperlichen Figuren und Bewegungen »erklären« zu wollen, ist schlechthin absurd.¹⁶ Wohl aber kann und muß gefragt werden, wie sich, die »Perzeption« einmal vorausgesetzt, innerhalb ihrer selbst jene bestimmte *Ordnung* herstellt, die wir als das Universum der Dinge, als die Phänomene des Raumes, der Zeit, der Materie bezeichnen. Und hier nun ist es, wo wir die Bedeutung und die Funktion der reinen Verstandesbegriffe und der »intelligiblen Wahrheiten« zuerst völlig verstehen können. Ginge alles

¹⁵ Hauptschriften I, S. 75 f.; Hauptschriften II, S. 572 ff.; zum Ganzen vgl. Hauptschriften I, Einleitung, S. XXVII ff.

¹⁶ Siehe Hauptschriften II, S. 561 f., 589 f., 605 f.

Bewußtsein im bloßen Empfindungsbewußtsein auf, so gäbe es von der »Welt« des einen empfindenden Subjekts zu der des anderen keine Brücke. Erst die Tatsache, daß bei aller Differenz im Vorstellungsinhalt und in seiner Klarheit und Deutlichkeit sich gewisse allgemeine Formverhältnisse identisch erhalten, knüpft den Zusammenhang. Diese Formverhältnisse, die nicht nur in diesem oder jenem, sondern in *allem* Bewußtsein, unabhängig von seiner konkreten Inhaltlichkeit, aufweisbar sind, sind es, die wir als rein »intelligible« Begriffe, als *ideae innatae* im prägnanten Sinne des Wortes, bezeichnen können.¹⁷ In der Empfindung bleibt das Subjekt in seine eigene Welt verschlossen: in den Begriffen und Gesetzen der »Vernunft« erst tritt es in die freie Allgemeinheit der Welt des Geistes heraus. Mit diesem Grundgedanken haben Leibniz' *Nouveaux essais sur l'entendement humain* das Prinzip festgestellt, das fortan der Gesamtentwicklung des deutschen Idealismus zugrunde liegt.

Zugleich aber richtet sich Leibniz' Blick hier, wie in keinem anderen seiner Werke, über das Prinzip hinaus auf die Fülle der Anwendungen. In enzyklopädischer Vollständigkeit treten nacheinander die wichtigsten Fragen der Mathematik und Naturlehre, der Geschichts- und Sprachforschung heraus. Der äußere literarische Anlaß, aus dem heraus das Werk entstanden ist, und der Charakter, der ihm dadurch aufgeprägt worden ist, lassen es freilich begreiflich erscheinen, daß diese Fülle in ihm selbst mehr angeregt als bewältigt wird. Aber alle diese Andeutungen finden in der Gesamtheit von Leibniz' philosophischem und wissenschaftlichem Schaffen ihre genaueste Erläuterung und Durchführung. Auf diese für jedes tiefere Verständnis des Werkes schlechthin unentbehrlichen Ergänzungen ist in den folgenden Anmerkungen durchweg verwiesen worden. Diese Anmerkungen beabsichtigen keine eigene systematische Erörterung der Probleme, sondern sie wollen — neben den notwendigen literarischen Hinweisen, deren dieses Werk, das fast den gesamten Wissens- und Bildungsgehalt des siebzehnten Jahrhunderts in sich verkörpert, wie kein zweites bedarf — den

¹⁷ Vgl. Hauptschriften I, Einleitung, S. LXXf., XCIf.

Weg aufzeigen, der von Leibniz' *Nouveaux essais sur l'entendement humain* zu der Gesamtheit seiner Philosophie in stetigem Zusammenhang hinführt.¹⁸

¹⁸ Was die *Übersetzung* betrifft, so war ursprünglich nur eine Revision der *Schaarschmidtschen* Übertragung geplant. Bei der Durchführung dieses Planes aber erwiesen sich so umfangreiche und durchgreifende Änderungen als notwendig, daß der folgende Text als eine neue Übersetzung bezeichnet werden muß. Von Schaarschmidts Arbeit ist nur ein verhältnismäßig geringfügiger Teil erhalten geblieben. Dagegen habe ich seinen Erläuterungen mehrere bibliographische und literarische Hinweise entnommen, die im folgenden (durch das Zeichen: »Sch«) stets besonders gekennzeichnet sind.

ABKÜRZUNGEN

Dutens	<i>Leibnitii Opera omnia</i> , herausgegeben von Ludovico Dutens, 6 Bände, Genf 1768.
Gerh.	<i>Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz</i> , herausgegeben von C. I. Gerhardt, 7 Bände, Berlin 1875-90.
Hauptschriften I	<i>G. W. Leibniz. Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie I</i> , übersetzt von A. Buchenau, herausgegeben von E. Cassirer, Hamburg 1904, Neuausgabe 1996.
Hauptschriften II	<i>G. W. Leibniz. Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie II</i> , übersetzt von A. Buchenau, herausgegeben von E. Cassirer, Hamburg 1904, Neuausgabe 1996.
Math.	<i>G. W. Leibniz. Mathematische Schriften</i> , herausgegeben von C. I. Gerhardt, 7 Bände, Berlin 1849-63.
Nouv. Ess.	<i>G. W. Leibniz. Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand</i> , herausgegeben von E. Cassirer, Hamburg 1915, Neuausgabe 1996.
Nouv. lettr. et opusc.	<i>Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz</i> , herausgegeben von A. Foucher de Careil, Paris 1857.
Opusc. et fragm.	<i>Opuscules et fragments inédits de Leibniz</i> , herausgegeben von L. Couturat, Paris 1903.

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

Neue Abhandlungen
über den menschlichen Verstand

VORREDE

Da der von einem berühmten Engländer veröffentlichte *Essay concerning human understanding*¹ eines der schönsten und geschätztesten Werke unserer Zeit ist, so habe ich mich entschlossen, Bemerkungen zu ihr zu machen. Denn da ich selbst lange über denselben Gegenstand und über die meisten hier berührten Probleme nachgedacht hatte, so hielt ich dies für eine gute Gelegenheit, unter dem Titel *Nouveaux essais sur l'entendement humain* darüber etwas erscheinen zu lassen und meinen Gedanken eine günstige Aufnahme zu verschaffen, indem ich sie in so gute Gesellschaft brachte. Auch glaubte ich, die Arbeit eines anderen nutzen zu dürfen, nicht nur, um meine eigene zu verringern (weil es in der Tat weniger Mühe macht, dem Wege eines guten Schriftstellers zu folgen, als in allen Stücken auf eigene Kosten zu arbeiten), sondern auch um dem, was er uns gegeben hat, etwas hinzuzufügen, was immer leichter ist, als von vorn anzufangen. Denn ich glaube, einige von ihm übriggelassene Schwierigkeiten völlig behoben zu haben. So gereicht mir sein Ruf zum Vorteil, zumal ich durchaus geneigt bin, dem Autor volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und die Achtung, die man für sein Werk hegt, statt sie herabzumindern, vielmehr vergrößern möchte, wenn mein Beifall einiges Gewicht besäße.

Allerdings bin ich oft ganz anderer Ansicht als er; aber es heißt das Verdienst berühmter Schriftsteller nicht leugnen, sondern vielmehr bezeugen, wenn man angibt, worin und warum man sich von ihrer Meinung entfernt, weil man es für notwendig hält, zu verhüten, daß ihr Ansehen in einigen wesentlichen Punkten der Sache der Vernunft Abbruch tue. Auch verhilft man, indem man ausgezeichneten Männern Genugtuung widerfahren läßt, nur der Wahrheit selbst zum Siege, denn ihr galt ja, wie man annehmen darf, ihre Arbeit hauptsächlich. Obgleich der Verfasser der Abhandlung außerordentlich viel Gutes beibringt, dem ich beistimme, so sind doch in der Tat unsere Systeme bedeutend voneinander verschie-

den. Das seinige hat mehr Verwandtschaft mit Aristoteles, und das meinige mit Platon, obwohl wir uns in vielen Stücken alle beide von der Lehre dieser zwei Alten entfernen. Er ist allgemeinverständlicher, während ich mitunter gezwungen bin, etwas mehr *akroamatisch* und abstrakt² zu sein, was für mich, zumal ich in einer lebenden Sprache schreibe, kein Vorteil ist. Indessen glaube ich dadurch, daß ich zwei Personen redend einführe, wovon die eine die aus der Abhandlung unseres Verfassers gezogenen Ansichten vorträgt, die andere meine Bemerkungen hinzufügt, die Parallele dem Leser bequemer zu machen, als es ganz trockene Bemerkungen tun würden, deren Lektüre in jedem Augenblick unterbrochen werden müßte, weil es sich zum Verständnis meiner eigenen Schrift als notwendig erweisen würde, auf sein Buch zurückzugehen. Es wird jedoch trotzdem gut sein, mitunter unsere Schriften noch zu vergleichen und seine Ansichten nur aus seinem eigenen Werke zu beurteilen, obgleich ich in der Regel dessen Ausdrücke beibehalten habe. Allerdings hat der Zwang, mit meinen Bemerkungen dem Faden eines fremden Werkes folgen zu müssen, bewirkt, daß ich nicht daran denken konnte, das Anmutige des dialogischen Vortrags zu treffen, aber ich hoffe, daß der Inhalt das Mangelhafte der Form gutmachen wird.

Die Verschiedenheit unserer Ansichten betrifft gar wichtige Gegenstände. Es handelt sich darum zu wissen, ob, wie Aristoteles und der Verfasser der Abhandlung annehmen, die Seele an und für sich ganz leer ist, wie eine noch unbeschriebene Schreiftafel (*tabula rasa*)³, und ob alles, was darauf verzeichnet ist, einzig von den Sinnen und der Erfahrung herrührt; oder ob die Seele ursprünglich die Anfangsgründe verschiedener Begriffe und Lehrsätze enthält, welche die äußeren Gegenstände nur bei Gelegenheit in ihr wieder erwecken, wie ich es in Übereinstimmung mit Platon⁴, ja selbst mit der Scholastik und mit allen denen glaube, welche die Stelle des heiligen Paulus (*Röm.* 2,15), daß das Gesetz Gottes in die Herzen geschrieben sei, in dieser Bedeutung nehmen. Die Stoiker nannten diese Prinzipien *προλήψεις*, d. h. Grundannahmen oder das, was man von vornherein als zugestanden setzt. Die Mathematiker nennen sie *notiones communes* (*κοινὰς ἐννοίας*)⁵. Die neueren Philosophen geben ihnen andere schöne

Namen, und Julius Scaliger insbesondere nannte sie *semina aeternitatis* (Samenkörner der Ewigkeit),⁶ oder auch *Zopyra*, als ob er sagen wollte: lebendiges Feuer, leuchtende, in unserem Innern verborgene Züge, die bei der Berührung mit der sinnlichen Erfahrung herausspringen, gleich den Funken, die aus dem Gewehr beim Losdrücken heraussprühen. Nicht ohne Grund glaubt man, in einem derartigen Aufleuchten die Spuren von etwas Göttlichem und Ewigen zu erkennen, das vor allem in den notwendigen Wahrheiten zum Vorschein kommt. Daraus entsteht eine andere Frage, ob nämlich alle Wahrheiten von der Erfahrung, d. h. von der Induktion und von Beispielen abhängen, oder ob es solche gibt, die noch einen anderen Grund haben. Denn wenn manche Ereignisse sich, ohne daß wir irgendeine Probe anstellen, vorhersehen lassen, so ist offenbar, daß wir aus Eigenem etwas dazu beitragen. Die Sinne sind zwar für alle unsere wirklichen Erkenntnisse notwendig, aber doch nicht hinreichend, um uns diese Erkenntnisse in ihrer Gesamtheit zu geben, weil sie stets nur Beispiele, d. h. besondere oder individuelle Wahrheiten geben. Nun genügen aber alle Beispiele, die eine allgemeine Wahrheit bestätigen, mögen sie noch so zahlreich sein, nicht, um die allgemeine Notwendigkeit eben dieser Wahrheit darzutun, denn es folgt nicht, daß das, was geschehen ist, immer ebenso geschehen werde. Die Griechen und Römer und alle übrigen Völker haben z. B. von jeher bemerkt, daß vor Ablauf von 24 Stunden der Tag sich in Nacht und die Nacht in Tag wandle. Man würde sich aber geirrt haben, wenn man geglaubt hätte, daß dieselbe Regel überall zutrifft; denn seither hat sich beim Besuch von Nova Zembla das Gegenteil gezeigt. Ja es wäre sogar ein Irrtum, zu glauben, daß dies wenigstens in unserer Zone eine notwendige und ewige Wahrheit sei, weil man annehmen muß, daß die Erde und die Sonne selbst nicht notwendig existieren, und vielleicht einmal eine Zeit kommt, wo dies schöne Gestirn mit seinem ganzen System, wenigstens in seiner gegenwärtigen Gestalt, nicht mehr sein wird. Daraus erhellt, daß die notwendigen Wahrheiten, wie man solche in der reinen Mathematik, besonders in der Arithmetik und in der Geometrie findet, auf Grundsätzen ruhen müssen, deren Beweis nicht von den Beispielen und folglich auch nicht vom Zeugnis der Sinne abhängt, obgleich man ohne die Sin-

ne niemals darauf gekommen sein würde, an diese Wahrheiten zu denken.⁷ Dies muß man also sorgfältig unterscheiden, und das hat denn auch Euklid sehr wohl begriffen, indem er oft Sätze, die man durch Erfahrung und sinnliche Wahrnehmung hinlänglich kennt, nichtsdestoweniger durch die Vernunft beweist. Auch die Logik nebst der Metaphysik und der Moral, von denen die erste die Grundlage der natürlichen Theologie, die die Grundlage der natürlichen Rechtswissenschaft ist, sind voll solcher Wahrheiten, und folglich kann deren Beweis nur aus inneren, oder, wie man zu sagen pflegt, eingeborenen Prinzipien stammen. Allerdings darf man sich nicht einbilden, daß man diese ewigen Vernunftgesetze in der Seele wie in einem offenen Buche lesen könne, so wie das Edikt des Prätors sich ohne Mühe und Untersuchung aus seinem Album lesen läßt, aber es reicht hin, daß wir sie mittels aufmerksamer Betrachtung in uns entdecken können. Die Sinne bieten hierzu nur die Gelegenheit dar, und der Erfolg der empirischen Versuche dient der Vernunft zur weiteren Bestätigung, ungefähr so, wie die Proben in der Arithmetik dazu dienen, in langen Rechnungen Fehler zu vermeiden. Eben hierin unterscheiden sich denn auch die Erkenntnisse der Menschen von denen der Tiere: die Tiere sind bloß auf die Erfahrung angewiesen und richten sich nur nach Beispielen; denn, soviel sich urteilen läßt, kommen sie niemals dahin, notwendige Sätze zu bilden, während die Menschen zu demonstrativen Wissenschaften fähig sind. Das Vermögen der Tiere, *Folgerungen* zu ziehen, ist daher etwas, was der menschlichen Vernunft nicht ebenbürtig ist. Die Folgerungen, welche die Tiere ziehen, stehen auf derselben Stufe, wie die von reinen Empirikern, welche behaupten, daß das, was einige Male geschehen ist, auch in einem anderen ähnlich scheinenden Falle geschehen werde, ohne daß sie dabei beurteilen können, ob wieder dieselben Ursachen obwalten. Daher kommt es, daß es den Menschen so leicht ist, Tiere zu fangen, und daß die einfachen Empiriker so leicht Irrtümer begehen. Selbst Leute, die durch Alter und Erfahrung Routine erlangt haben, sind davon nicht frei, wenn sie sich zu sehr auf ihre Erfahrung verlassen, wie dies so manchem in bürgerlichen und kriegerischen Dingen begegnet ist. Man zieht alsdann nicht genug in Erwägung, daß die Welt sich ändert und die Menschen ge-

schickter werden, indem sie tausend neue Kunstgriffe erfinden, während die Hirsche und Hasen der Gegenwart nicht schlauer sind als die der Vergangenheit. Die Folgerungen der Tiere sind nur ein Schatten von Vernunftschlüssen, nämlich nur eine Verknüpfung in der Phantasie und der Übergang von einem Bilde zum anderen, indem sie bei einem neuen Falle, der dem vorhergehenden ähnlich scheint, wieder das erwarten, was sie früher damit verbunden gefunden haben; als müßten die Dinge in Wirklichkeit miteinander verknüpft sein, weil ihre Phantasiebilder es im Gedächtnis sind.⁸ Freilich rät die Vernunft selbst, anzunehmen, daß das, was einer langen Erfahrung der Vergangenheit entspricht, für gewöhnlich auch in Zukunft wieder eintreten werde, aber dies ist darum doch keine notwendige und untrügliche Wahrheit, und das Resultat kann ausbleiben, wo man es am wenigsten erwartet, wenn nämlich die Ursachen, welche es hervorgebracht haben, wechseln. Aus diesem Grunde verlassen sich Klügere nicht allzusehr darauf und suchen vielmehr womöglich etwas von dem Grund der Tatsache zu erfassen, um zu beurteilen, wann man Ausnahmen machen muß. Denn die Vernunft allein ist imstande, sichere Regeln aufzustellen und, was den nicht sicheren fehlt, durch Hinzufügung der Ausnahmen zu ergänzen, sowie endlich gewisse Gedankenverbindungen zu finden, die die Kraft notwendiger Folgerungen besitzen, wodurch man häufig das Mittel erhält, ein Ereignis vorherzusehen, ohne über die sinnlichen Zusammenhänge der Bilder Versuche anstellen zu müssen, worauf die Tiere angewiesen sind. Dergestalt dient das, was die inneren Prinzipien der notwendigen Wahrheiten rechtfertigt, auch zur Unterscheidung des Menschen vom Tiere.

Vielleicht möchte sich unser gelehrter Verfasser von meiner Ansicht nicht ganz entfernen. Denn nachdem er sein ganzes erstes Buch darauf verwendet hat, die eingeborenen Erkenntnisse in einem bestimmten Sinne dieses Wortes zu verwerfen, gesteht er gleichwohl zu Anfang des zweiten und in der Folge, daß diejenigen Ideen, welche nicht in der sinnlichen Empfindung ihren Ursprung haben, aus der Reflexion stammen. Nun ist aber die Reflexion nichts anderes als die Aufmerksamkeit auf das, was in uns ist; und die Sinne geben uns das nicht, was wir schon in uns tragen. Ist dies so,

kann man dann leugnen, daß es in unserem Geiste viel Angeborenes gebe, weil wir sozusagen uns selbst angeboren sind, und daß es in uns Sein, Einheit, Substanz, Dauer, Veränderung, Tätigkeit, Vorstellung, Lust und tausend andere Gegenstände unserer intellektuellen Ideen gibt? Da diese Gegenstände unmittelbar zu unserem Verstande gehören und ihm stets gegenwärtig sind (obgleich wir uns infolge mannigfacher Bedürfnisse, die uns ablenken, ihrer nicht immer bewußt sind), so kann man sich nicht wundern, wenn wir sagen, daß diese Ideen und alles, was von ihnen abhängt, uns eingeboren ist. Daher habe ich lieber den Vergleich mit einem Stück Marmor gebraucht, das Adern hat, als den mit einem ganz einartigen Marmorstücke oder einer leeren Tafel, wie sie die Philosophen unter ihrer *tabula rasa* verstehen. Denn wenn die Seele dieser leeren Tafel gliche, so würden die Wahrheiten in uns enthalten sein wie die Figur des Herkules im Marmor, vorausgesetzt, daß dieses Stück Marmor vollständig gleichgültig dagegen ist, ob es diese oder irgendeine andere Gestalt erhält. Gäbe es aber in dem Stein Adern, welche die Gestalt des Herkules eher als irgendeine andere Gestalt anzeigten, so würde dieser Stein dazu mehr angelegt sein, und Herkules wäre ihm in gewissem Sinne wie eingeboren, wenn auch Arbeit nötig wäre, um diese Adern zu entdecken und sie durch Politur zu säubern, indem man alles entfernen würde, was sie daran hinderte, deutlich hervorzutreten. In dieser Weise sind uns die Ideen und Wahrheiten eingeboren als Neigungen, Anlagen, Fertigkeiten oder natürliche Kräfte, nicht aber als Tätigkeiten, obgleich diese Kräfte immer von gewissen, oft unmerklichen Tätigkeiten, welche ihnen entsprechen, begleitet sind.

Unser gelehrter Verfasser scheint zu behaupten, daß es in uns nichts *Potentiell*es gebe und sogar nichts, dessen wir uns nicht immer tatsächlich bewußt seien. Aber er kann dies nicht ganz streng nehmen, sonst würde seine Ansicht zu paradox sein. Denn selbst Fertigkeiten, die wir uns erworben haben, und Vorräte, die wir unserem Gedächtnis einverleibt haben, sind uns nicht immer deutlich bewußt, ja stehen uns oft, wenn wir sie brauchen, nicht zur Verfügung, während wir sie uns häufig doch bei irgendeiner kleinen Gelegenheit, die uns an sie erinnert, leicht wieder in den Geist zurückrufen können, wie man z. B. nur den Anfang eines Liedes

braucht, um sich des übrigen wieder zu erinnern. Auch schränkt er an anderen Stellen seinen Satz durch die Bemerkung ein, es gebe in uns nichts, dessen wir uns nicht, wenigstens früher, bewußt gewesen wären. Aber abgesehen davon, daß niemand durch die bloße Vernunft bestimmen kann, wie weit unsere ehemaligen *Bewußtseinsakte*, die wir möglicherweise vergessen haben, sich erstreckt haben mögen, — zumal wenn man der Wiedererinnerungstheorie der Platoniker folgt, welche, so fabelhaft sie auch im ganzen sein mag, doch manche Stücke in sich enthält, die mit der reinen Vernunft als solcher nicht im Widerspruch stehen⁹ — abgesehen hiervon, sage ich, warum müssen wir denn alles durch die Auffassung äußerer Dinge erworben und warum können wir nichts in uns selbst innerlich entdeckt haben? Ist denn unsere Seele, für sich allein genommen, so leer, daß sie ohne die von außen entlehnten Bilder nichts ist? Das ist doch eine Ansicht, die unser scharfsinniger Verfasser sicher nicht billigen kann. Und wo kann man eine Tafel finden, die nicht in sich irgendeine Ungleichheit aufweist, da es doch keine vollkommen einartige und gleichmäßige Fläche gibt? Warum sollten wir uns also nicht auch einige Inhalte des Denkens aus unserem eigenen Grunde verschaffen können, wenn wir darin nachgraben wollten? Im Grunde genommen ist also, wie ich zu glauben geneigt bin, seine Ansicht über diesen Punkt von der meinigen oder vielmehr von der allgemeinen Ansicht nicht verschieden, zumal er zwei Quellen unserer Erkenntnisse, die Sinne und die Reflexion, anerkennt.

Weniger leicht wird es vielleicht sein, den Autor mit uns und mit den Cartesianern in Übereinstimmung zu bringen, wenn er annimmt, daß der Geist nicht immer denke, und besonders, daß er ohne Bewußtsein sei, wenn man, ohne Träume zu haben, schläft. Er sagt, da die Körper ohne Bewegung sein können, könnten die Seelen ebensogut ohne Denken sein. Aber da antworte ich ein wenig anders, als gewöhnlich geschieht. Ich nehme nämlich an, daß eine Substanz von Natur nicht ohne Tätigkeit sein kann, und daß es selbst niemals einen Körper ohne Bewegung gibt. Schon die Erfahrung unterstützt mich, und man braucht nur das Buch des berühmten Herrn Boyle gegen die absolute Ruhe zu Rate zu ziehen, um sich davon zu überzeugen.¹⁰ Aber ich glaube auch, daß

die Vernunft dafür ist, und dies ist einer der Gründe, die ich habe, um die Existenz der Atome zu widerlegen.

Übrigens gibt es gar viele Anzeichen, aus denen wir schließen müssen, daß es in jedem Augenblicke in unserem Innern eine unendliche Menge von *Perzeptionen* gibt, die aber nicht von Apperzeption und Reflexion begleitet sind, sondern lediglich Veränderungen in der Seele selbst darstellen, deren wir uns nicht bewußt werden, weil diese Eindrücke entweder zu schwach und zu zahlreich oder zu gleichförmig sind, so daß sie im einzelnen keine hinreichenden Unterscheidungsmerkmale aufweisen. Nichtsdestoweniger können sie im Verein mit anderen ihre Wirkung tun und sich in der Gesamtheit des Eindrucks, wenigstens in verworrener Weise, geltend machen. So bringt die Gewohnheit uns dahin, auf die Bewegung einer Mühle oder eines Wasserfalles nicht mehr achtzugeben, wenn wir einige Zeit lang ganz nahe dabei gewohnt haben. Nicht als ob jene Bewegung nicht immer noch unsere Sinneswerkzeuge träfe und als ob nicht, gemäß der Harmonie von Seele und Leib, auch in der Seele eine entsprechende Änderung sich vollzöge: sondern die auf die Seele und den Körper geschehenden Eindrücke sind, wenn sie den Reiz der Neuheit verloren haben, nicht stark genug, um unsere Aufmerksamkeit und unser Gedächtnis, die von fesselnderen Gegenständen in Anspruch genommen werden, auf sich zu ziehen. Denn jedwede Aufmerksamkeit verlangt Gedächtnis; und wenn wir, sozusagen, nicht daran gemahnt und darauf hingewiesen werden, auf bestimmte gegenwärtige Bewußtseinszustände in uns zu achten, so lassen wir sie ohne Reflexion, ja ohne sie zu bemerken, vorübergehen; wenn uns jedoch jemand sofort darauf hinweist und uns z. B. auf irgendeinen Lärm aufmerksam macht, der sich gerade hören ließ, so erinnern wir uns daran und werden uns bewußt, davon soeben eine Empfindung gehabt zu haben. Also waren es Bewußtseinszustände, die von uns nicht sogleich apperzipiert wurden, vielmehr erfolgte die Apperzeption erst auf den Hinweis hin, also nach einer bestimmten Zwischenzeit, wie klein diese auch sein mag. Um diese kleinen Perzeptionen, die wir in der Menge nicht unterscheiden können, noch besser zu fassen, bediene ich mich gewöhnlich des Beispiels vom Getöse oder Geräusch des Meeres, welches man vom Ufer aus vernimmt.

Um dieses Geräusch, wie tatsächlich geschieht, zu hören, muß man sicherlich die Teile, aus denen sich das Ganze zusammensetzt, d. h. das Geräusch einer jeden Welle hören, obgleich jedes dieser geringen Geräusche nur in der verworrenen Gemeinschaft mit allen übrigen zusammen, d. h. eben im Meeresbrausen selbst, erfassbar ist, und man es nicht bemerken würde, wenn die Welle, von der es herrührt, die einzige wäre. Denn die Bewegung dieser Welle muß doch auf uns irgendeinen Eindruck machen und jedes Einzelgeräusch muß, so gering es auch sein mag, von uns irgendwie aufgefaßt werden, sonst würde man auch von hunderttausend Wellen keinen Eindruck haben, da hunderttausend Nichtse zusammen nicht Etwas ausmachen. Auch im tiefsten Schläfe hat man immer noch eine schwache und verworrene Empfindung, und man würde niemals durch das stärkste Geräusch der Welt erweckt werden, wenn man nicht irgendein Bewußtsein seines, wenngleich nur schwachen, Anfangs hätte, wie man auch bei größter Kraftanwendung niemals eine Schnur zerreißen könnte, wenn sie nicht durch geringere Anstrengungen ein wenig gespannt und verlängert würde, mag auch diese kleine Spannung unmerklich sein.

Solche kleinen Perzeptionen sind also von größerer Wirksamkeit, als man denken mag. Auf ihnen beruhen unsere unbestimmten Eindrücke, unser Geschmack, unsere Wahrnehmungsbilder der sinnlichen Qualitäten, welche alle in ihrem Zusammensein klar, jedoch ihren einzelnen Teilen nach verworren sind; auf ihnen beruhen die ins Unendliche gehenden Eindrücke, die die uns umgebenden Körper auf uns machen und somit die Verknüpfung, in der jedes Wesen mit dem ganzen übrigen Universum steht. Ja man kann sagen, daß vermöge dieser kleinen Perzeptionen die Gegenwart mit der Zukunft schwanger und mit der Vergangenheit erfüllt ist, daß alles miteinander zusammenstimmt (σὺμπνοια πάντα — wie Hippokrates sagte), und daß Augen, die so durchdringend wären, wie die Gottes, in der geringsten Substanz die ganze Reihenfolge der Begebenheiten des Universums lesen könnten:

Quae sint, quae fuerint, quae mox futura trahantur.

Diese unmerklichen Perzeptionen sind es auch, die dasjenige bezeichnen und ausmachen, was wir ein und dasselbe Individuum nennen: denn kraft ihrer erhalten sich im Individuum Spuren seiner

früheren Zustände, durch die die Verknüpfung mit seinem gegenwärtigen Zustand hergestellt wird. Ein höherer Geist vermöchte diese Spuren zu erkennen, selbst wenn sie für das Individuum selber nicht merklich wären, d. h. wenn es keine ausdrückliche Erinnerung mehr an sie besäße. Ja diese Perzeptionen geben sogar — durch periodische Entwicklungen, die einmal eintreten können — das Mittel ab, im Notfall diese Erinnerung wieder zu erwecken. Sie bewirken auch, daß der Tod nichts anderes ist als ein Schlaf, ja daß er ein solcher nicht bleiben kann. Denn in ihm hört das Bewußtsein nur auf, hinreichend deutlich zu sein und sinkt bei den Tieren zu einem Zustand von Verworrenheit herab, der die Apperzeption aufhebt: ein Zustand, der jedoch nicht immer dauern kann; von dem Menschen ganz zu schweigen, der hierin noch besondere Vorrechte genießen muß, die ihm die Erhaltung seiner Persönlichkeit verbürgen.¹¹

Durch die unmerklichen Perzeptionen erläutere ich auch jene wunderbare vorherbestimmte Harmonie der Seele und des Körpers, ja selbst aller Monaden oder einfachen Substanzen, die an die Stelle des unhaltbaren gegenseitigen Einflusses tritt; und die nach dem Urteil des Verfassers des trefflichsten *Dictionnaires* die Größe der göttlichen Vollkommenheiten weit über alle Vorstellungen hinaus, die man sich je davon gemacht hat, erhöht.¹² Danach scheint es wenig zu bedeuten, wenn ich noch hinzufüge, daß diese kleinen Perzeptionen es sind, die uns bei vielen Vorfällen, ohne daß man daran denkt, *bestimmen* und die hierdurch für die gewöhnliche Betrachtungsweise den Schein einer völlig *indifferenten Willensentscheidung* hervorbringen, wie wenn es uns beispielsweise völlig gleichgültig wäre, ob wir uns zur Rechten oder zur Linken wenden. Auch brauche ich hier, da dies im Buch selbst geschehen ist,¹³ nicht darauf hinzuweisen, daß sie die Ursache jener *Unruhe* sind, die sich, wie ich zeige, vom Schmerz nur gradweise unterscheidet und die doch oft unser Verlangen, ja unsere Lust ausmacht, indem sie dieser gleichsam das Salz und die Würze gibt. Ferner besteht vermöge der unmerklichen Teile unserer sinnlichen Wahrnehmungen eine Beziehung zwischen diesen Wahrnehmungen selbst, also zwischen den Empfindungen, die wir von Farbe, von Temperatur und anderen sinnlichen Qualitäten haben, und den ent-

sprechenden körperlichen Bewegungen — während die Cartesia-ner, mit denen unser übrigens so scharfsinnige Autor hier übereinstimmt, die Empfindungen, die wir von diesen Qualitäten besitzen, als willkürliche Eigenschaften betrachten: derart, daß Gott sie der Seele nach Gutdünken gegeben hätte und ohne daß irgend-eine wesentliche Beziehung zwischen ihnen und ihren Objekten bestünde, -eine für mich befremdende Ansicht, die mir der Weisheit des Urhebers der Dinge, der nichts ohne inneren Zusammenhang und ohne Grund tut, wenig würdig erscheint.¹⁴

Die *unmerklichen Perzeptionen* sind mit einem Worte in der Geisteslehre (Pneumatik)¹⁵ von ebenso großer Bedeutung, wie es die unmerklichen Körper in der Physik sind; und es ist gleich unvernünftig, die einen wie die andern unter dem Vorwande, daß sie außerhalb des Bereichs unserer Sinne fallen, zu verwerfen. Nichts geschieht auf einen Schlag; und es ist einer meiner wichtigsten und bewährtesten Grundsätze, *daß die Natur niemals Sprünge macht*. Ich habe diesen Satz *das Gesetz der Kontinuität* genannt, als ich von ihm einmal in den ersten Heften der »Nouvelles de la republique des lettres« sprach.¹⁶ Der Nutzen dieses Gesetzes für die Physik ist sehr bedeutend: es enthält in sich, daß man stets durch einen mittleren Zustand hindurch vom Kleinen zum Großen und umgekehrt fortschreitet, sowohl den Graden wie den Teilen nach; — daß niemals eine Bewegung unmittelbar aus der Ruhe entsteht, noch in sie übergeht, außer durch einen kleineren Grad der Bewegung hindurch, wie man auch niemals eine Strecke oder Länge völlig durchlaufen kann, ohne zuvor eine kleinere Strecke zurückgelegt zu haben. Freilich haben bisher diejenigen, die die Gesetze der Bewegung aufgestellt haben, dieses Gesetz nicht bemerkt; denn sie glaubten, daß ein Körper in einem Augenblicke eine der vorangegangenen entgegengesetzte Bewegung annehmen könne. Alles dies berechtigt zu dem Schluß, daß auch die *merklichen Perzeptionen* stufenweise aus solchen entstehen, welche zu schwach sind, um bemerkt zu werden. Urteilt man anders, so zeugt dies von geringer Erkenntnis der grenzenlosen Subtilität der Dinge, die stets und überall eine wirkliche Unendlichkeit in sich schließt.

Ich habe ferner bemerkt, daß vermöge der unmerklichen Verschiedenheiten zwei Individuen nicht vollkommen gleich sein kön-

nen und stets einen mehr als bloß *numerischen* Unterschied aufweisen müssen: ein Satz, der die Auffassung der Seele als leere Tafel, sowie die Annahme einer Seele ohne Gedanken, einer Substanz ohne Tätigkeit, den leeren Raum, die Atome, ja selbst letzte aktuell nicht weiter geteilte Teilchen der Materie, die völlige Einförmigkeit in einem Zeit-, Orts- oder Stoffteile, die vollkommenen Kügelchen des zweiten Elements, die aus ursprünglichen vollkommenen Würfeln entstanden sein sollen,¹⁷ und tausend andere Phantasiegebilde der Philosophen, die aus ihren unvollständigen Begriffen stammen, aufhebt. Die Natur der Dinge weiß hiervon nichts und nur unsere Unwissenheit und unsere geringe Aufmerksamkeit auf das Unmerkliche läßt derartige Annahmen zu, die man jedoch in keiner Weise erträglich machen kann, es sei denn, daß man sie auf bloße Abstraktionen des Geistes beschränkt, der ausdrücklich erklärt, dasjenige, was er beiseite setzt und von irgendeiner bestimmten augenblicklichen Betrachtung auszuschließen für nötig hält, darum doch nicht zu leugnen. Würde man hingegen all dies als bare Münze annehmen, also alles das, was man nicht deutlich bemerkt, in der Seele oder im Körper auch als nicht vorhanden ansehen, so würde man in der Philosophie einen gleichen Fehler begehen wie in der Politik, wenn man in ihr *to micron*, die unmerklichen Fortschritte, überginge, während in der bloßen Abstraktion als solcher kein Irrtum liegt, sofern man sich nur bewußt bleibt, daß das, wovon man absieht, nichtsdestoweniger vorhanden ist. Es entspricht dies dem Verfahren der Mathematiker, wenn sie von vollkommenen Linien, von gleichförmigen Bewegungen und anderen streng regelmäßigen Wirkungen reden, obgleich die *Materie* (d. h. die Mischung aller Wirkungen des uns umgebenden Unendlichen) der Strenge der Regel immer einigen Abbruch tut. Ein derartiges Verfahren braucht man, um die Probleme zu unterscheiden, und um, soweit es uns möglich ist, die Wirkungen auf die Ursache zurückzuführen und manche zukünftige Folgen daraus herzuleiten: denn je sorgfältiger man sich hütet, in der methodisch geregelten Betrachtung irgend etwas zu versäumen, desto mehr entspricht die Praxis der Theorie. Aber nur der höchsten Vernunft, welcher nichts entgeht, kommt es zu, die ganze Unendlichkeit deutlich zu begreifen und alle Ursachen und

Folgen auf einmal zu überschauen. Alles was wir dagegen über die Unendlichkeiten vermögen, ist, sie verworren zu erkennen, wobei wir doch wenigstens das eine deutlich wissen, daß sie vorhanden sind; sonst würden wir über die Schönheit und Größe des Weltalls sehr falsch urteilen und auch keine gute Physik, die uns die Natur der Dinge im allgemeinen erklärte, besitzen; noch weniger aber eine gute Lehre vom Geist, die die Erkenntnis Gottes, der Seelen und der einfachen Substanzen überhaupt in sich schließt.

Eine solche Erkenntnis der unmerklichen Perzeptionen dient ferner zu erklären, warum und wie zwei Menschenseelen oder sonst zwei Seelen derselben Gattung nie vollständig gleich aus den Händen des Schöpfers hervorgehen, vielmehr eine jede eine ihr eigene ursprüngliche Beziehung auf den Standort und Gesichtspunkt, den sie im Weltall einnehmen soll, in sich schließt. Es folgt dies schon aus dem, was ich allgemein von zwei Individuen bemerkt habe: daß nämlich ihr *Unterschied stets mehr als ein bloß numerischer* ist. Noch an einem anderen wichtigen Punkt bin ich genötigt, mich nicht allein von den Ansichten unseres Autors, sondern auch der meisten Neueren zu entfernen: ich glaube nämlich mit den meisten Alten, daß alle Geister, alle Seelen, alle einfachen geschaffenen Substanzen stets mit einem Körper verbunden sind, und daß es völlig losgelöste Seelen niemals gibt. Ich habe dafür Gründe *a priori*, aber außerdem bietet diese Lehre auch den Vorteil, daß sie alle philosophischen Schwierigkeiten über den Zustand der Seelen, über ihre immerwährende Erhaltung, über ihre Unsterblichkeit und Wirksamkeit beseitigt. Der Unterschied zwischen zwei Zuständen der Seele besteht und bestand ja immer nur in dem größeren oder geringeren Grad von Merklichkeit und Vollkommenheit der Vorstellungen, was ihren vergangenen oder zukünftigen Zustand ebenso erklärlich macht wie ihren gegenwärtigen. Auch bei einer noch so geringen Überlegung merkt man hinlänglich, daß dies vernunftgemäß ist, und daß ein Sprung von einem Zustand zu einem anderen unendlich davon verschiedenen nicht natürlich sein kann. Ich bin erstaunt, daß die Schulphilosophie ohne Grund den natürlichen Standpunkt verlassen hat, um sich mutwillig in gewaltige Schwierigkeiten zu stürzen und den Freigeistern Gelegenheit zu scheinbaren Triumphen zu geben. Alle ihre Beweisgründe aber fal-

len durch diese Erklärung der Dinge mit einem Male in sich zusammen: denn von diesem Standpunkt aus macht es nicht mehr Schwierigkeit, die Erhaltung der Seelen (oder vielmehr nach meinem System: des lebendigen Wesens) zu begreifen, als die Verwandlung der Raupe in den Schmetterling oder die Fortdauer des Denkens im Schlafe, mit dem Jesus Christus den Tod göttlich schön verglichen hat. Auch habe ich schon gesagt, daß kein Schlaf immerfort dauern kann; und am kürzesten oder fast gar nicht wird er für die vernunftbegabten Seelen dauern, die stets dazu bestimmt sind, die Persönlichkeit, die ihnen im Reiche Gottes verliehen worden ist und folglich die Erinnerung zu bewahren: und zwar, um dadurch für Belohnungen und Strafen empfänglicher zu sein. Ich füge noch hinzu, daß überhaupt keine Störung der sichtbaren Organe imstande ist, eine gänzliche Verwirrung in einem lebenden Wesen hervorzurufen, alle seine Organe zu zerstören und die Seele ihres ganzen organischen Körpers und der unauslöschbaren Reste aller früheren Spuren zu berauben. Man hat indessen, wie ich glaube, diesen natürlichen Weg der Erklärung des Fortbestandes der Seele darum verlassen, weil man die alte Lehre, daß auch die Seelen der Engel an einen subtilen Körper geknüpft sind, indem man sie mit der Körperlichkeit der Engel selbst verwechselte, allzu leicht aufgab; weil man ferner angeblich losgelöste Intelligenzen nach dem Vorbild derer, die gemäß Aristoteles den Umschwung der himmlischen Sphären leiten, in die geschaffene Welt einführte und weil man schließlich der irrigen Meinung war, daß man den Fortbestand der Tierseelen nicht behaupten könne, ohne in die Seelenwanderung zu verfallen und die Seele von Leib zu Leib spazieren zu lassen: lauter Verlegenheiten, aus denen man keinen Ausweg fand.¹⁸ Der natürlichen Religion ist damit großer Schaden geschehen: denn viele sind dadurch zu der Meinung geführt worden, daß unsere Unsterblichkeit nur ein Wunder göttlicher Gnade sei; eine Ansicht, von der, wie ich bald erwähnen werde, auch unser Autor mit einigem Zweifel spricht. Es wäre indessen zu wünschen, daß alle, die dieser Ansicht sind, sich ebenso vorsichtig und aufrichtig wie er ausgedrückt hätten, denn es ist zu fürchten, daß so manche, die von der Unsterblichkeit durch Gnade sprechen, es nur tun, um den Schein zu retten und sich im Grunde jenen Averoisten und

den Irrlehren bestimmter Quietisten annähern, die sich eine Auflösung und Wiedervereinigung der Seele mit dem Ozean der Gottheit einbilden,¹⁹ eine Vorstellung, deren Unmöglichkeit mein System vielleicht allein klar zeigt.

Auch in Hinsicht der Materie scheinen wir verschiedener Ansicht zu sein, sofern der Verfasser meint, daß der leere Raum für die Bewegung nötig ist, weil er die kleinen Teile der Materie für unnachgiebig hält. Ich gebe zu, daß wenn die Materie aus solchen Teilen bestände, die Bewegung in vollem Raume unmöglich sein würde, wie wenn ein Zimmer mit einer Masse kleiner Kieselsteine erfüllt wäre, ohne daß der geringste leere Platz darin bliebe. Aber gerade diese Voraussetzung, für die es meiner Meinung nach keinen Grund gibt, wird hier bestritten, wengleich sich unser gelehrter Autor bis zu dem Glauben versteigt, daß die Unnachgiebigkeit oder die Kohäsion der kleinen Teile das Wesen des Körpers ausmacht. Man muß sich den Raum vielmehr von einer Materie erfüllt denken, die ursprünglich flüssig, jeder Teilung fähig, ja tatsächlich bis ins Unendliche wieder und wieder geteilt ist; nur mit dem Unterschied, daß diese Teilbarkeit und wirkliche Teilung, je nachdem die Bewegungen in der Materie schon mehr oder weniger miteinander zusammenstimmen, an verschiedenen Orten verschieden ist. Daher hat die Materie überall einen gewissen Grad sowohl von Unnachgiebigkeit wie von Flüssigkeit und es gibt keinen Körper, der im höchsten Grade hart oder flüssig wäre: also weder ein Atom von unüberwindlicher Härte, noch irgendeine gegen die Teilung vollkommen gleichgültige Masse. Auch hebt die Ordnung der Natur und besonders das Kontinuitätsgesetz in gleicher Weise das eine wie das andere auf.

Ich habe ferner gezeigt, daß eine *Kohäsion*, die nicht selbst die Wirkung des Stoßes oder der Bewegung wäre, streng genommen eine *Anziehung* der einzelnen Teile der Materie veranlassen müßte. Denn wenn es einen ursprünglich unnachgiebigen Körper gäbe, z. B. ein Atom des Epikur, der einen hervorstehenden Teil in Gestalt eines Hakens hätte (da man sich Atome von allen Arten Gestalt denken kann), so würde dieser Haken, wenn er fortgestoßen würde, den übrigen Teil des Atoms, nämlich denjenigen, der nicht gestoßen wird und nicht in die Linie des Stoßes fällt, nach

sich ziehen. Indessen erklärt sich unser scharfsinniger gelehrter Autor selbst gegen diese von den Philosophen angenommenen Anziehungen, wie man sie sonst der Furcht vor dem leeren Raum zuschrieb; er führt sie auf *Stoßvorgänge* zurück, indem er mit den Neueren daran festhält, daß ein Teil der Materie auf den anderen unmittelbar nur dadurch wirkt, daß er ihn von nahe her anstößt. Ich gebe ihnen darin recht, weil sich sonst bei der Wirkung nichts Verständliches denken läßt.

Gleichwohl darf ich nicht verhehlen, daß ich bei unserem trefflichen Autor eine Art von Widerruf in bezug auf diesen Gegenstand bemerkt habe, und ich muß seine bescheidene Offenheit hierin ebenso loben, wie ich bei anderen Gelegenheiten seinen durchdringenden Geist bewundert habe. In der Antwort auf den zweiten Brief des verstorbenen Bischofs von Worcester, die im Juli 1699 gedruckt worden ist, sagt er (auf S. 408), um die gegen diesen gelehrten Prälaten von ihm verfochtene These, nämlich daß die Materie denken könne, aufrechtzuerhalten, unter anderem folgendes: *Ich gebe zu, behauptet zu haben* (Buch II des *Essay concerning human understanding*, Kap. 8, § 11), *daß der Körper durch Anstoß und nicht anders wirke. Auch war dies meine Ansicht, als ich schrieb, und jetzt noch kann ich keine andere Art der Tätigkeit mir vorstellen. Aber ich bin seitdem durch das unvergleichliche Buch des scharfsinnigen Newton überzeugt worden, daß es zu viel Anmaßung wäre, die Macht Gottes durch unsere beschränkten Begriffe einengen zu wollen. Die Gravitation von Materie zu Materie auf mir unbegreifliche Weise ist nicht allein ein Beweis, daß Gott, wenn es ihm gut scheint, in die Körper Kräfte und Wirkungsarten legen kann, die über das, was aus unserer Vorstellung des Körpers abgeleitet oder durch unsere Kenntniss der Materie erklärt werden kann, hinausgehen, sondern sie bildet auch ein unbestreitbares Beispiel dafür, daß er es wirklich getan hat. Darum werde ich dafür sorgen, daß in der nächsten Ausgabe meines Buches jene Stelle verbessert werde.* Ich finde denn auch, daß man sie in der französischen Übersetzung dieses Buches, die zweifelsohne nach den letzten Ausgaben gemacht worden ist, im § 11 folgendermaßen geändert hat: *Es ist, wenigstens soviel wir begreifen können, klar, daß die Körper nur durch Stoß und nicht auf andere Weise aufeinander wir-*

ken, denn es ist uns unmöglich, zu begreifen, daß ein Körper auf das, was er nicht berührt, wirken könne; denn dies würde soviel heißen, als sich vorstellen, daß er dort wirken könne, wo er nicht ist.

Ich kann nicht umhin, die bescheidene Frömmigkeit unseres berühmten Schriftstellers zu loben, wenn er anerkennt, daß Gott über das hinaus, was wir verstehen können, wirken und daß es also in den Glaubensartikeln unbegreifliche Geheimnisse geben kann; aber ich möchte nicht, daß man im gewöhnlichen Lauf der Natur gezwungen wäre, zu Wundern seine Zuflucht zu nehmen und schlechthin unerklärliche Kräfte und Wirkungsarten zuzulassen. Denn dies hieße zugunsten dessen, was Gott tun kann, den schlechten Philosophen jedwede Freiheit geben. Wenn man diese *zentripetalen Kräfte* oder diese *unmittelbaren Anziehungen* aus der Ferne, ohne sie begreiflich machen zu können, zulassen wollte, so sehe ich nicht ein, wie man unsere Schulphilosophen verhindern will zu behaupten, daß alles ganz einfach durch ihre »Vermögen« geschieht, und ihre »intentionalen Spezies« aufrechtzuerhalten, die von den Gegenständen her zu uns gelangen und bis in unsere Seelen einzudringen Mittel finden.²⁰ Wenn das angeht: *omnia jam fiunt, fieri quae posse negabam*. Dergestalt scheint es mir, daß unser Verfasser, so scharfsinnig er ist, hier allzusehr von einem Extrem ins andere verfällt. Bei den Wirkungen der Seele macht er Schwierigkeiten, wo es sich bloß darum handelt, das, was nicht *sinnlich* ist, zuzulassen, und hier legt er den Körpern etwas, was nicht einmal *denkbar* ist, bei, indem er ihnen Kräfte und Tätigkeiten zugesteht, die meiner Meinung nach über alles, was ein erschaffener Geist tun und verstehen kann, hinausgehen. Denn er räumt ihnen Anziehungskraft selbst auf große Entfernungen ein, ohne sich auf irgendeine Sphäre der Tätigkeit zu beschränken, und zwar, um eine ebenso unerklärliche Ansicht, nämlich die Möglichkeit, daß die Materie, innerhalb der natürlichen Ordnung der Dinge, denken könne, aufrechtzuerhalten.

Die Streitfrage, welche er mit dem berühmten Prälaten, der ihn angegriffen hatte,²¹ verhandelt, ist, *ob die Materie denken kann*, und da dies ein auch für das vorliegende Werk wichtiger Punkt ist, bin ich genötigt, ein wenig darauf einzugehen und von ihrem Streit Notiz zu nehmen. Ich werde das Wesentliche des Themas darlegen und mir die Freiheit nehmen, meine eigenen Gedanken über den Gegen-

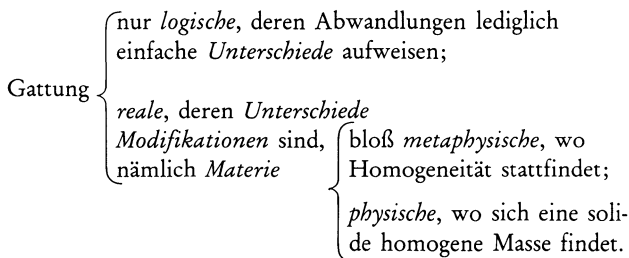
stand zu äußern. Der verstorbene Bischof von Worcester unternahm, in der Befürchtung, daß unseres Autors Lehre von den Ideen manchem dem christlichen Glauben schädlichen Mißbrauche ausgesetzt sei, wozu aber meiner Meinung nach kein besonderer Grund vorliegt, einige Stellen dieser Lehre in seiner Rechtfertigung der Dreieinigkeitslehre zu prüfen. Er läßt diesem ausgezeichneten Schriftsteller Gerechtigkeit widerfahren, indem er zugesteht, daß er das Dasein des Geistes für ebenso sicher wie das des Körpers halte, wenngleich beide Substanzen uns gleich wenig bekannt seien, fragt aber sodann (S. 241 ff.), wie die Reflexion uns vom Dasein des Geistes überzeugen könne, wenn Gott nach der Ansicht unseres Verfassers (Buch IV, Kap. 3) der Materie das Vermögen zu denken verleihen kann. Denn unter dieser Voraussetzung würde der Gedankengang, der zur Unterscheidung der möglichen Merkmale der Seele und des Körpers dienen sollte, seinen Nutzen verlieren. Im Buch II des *Essay concerning human understanding*, Kap. 23, § 15, 27, 28 hatte nämlich der Autor gesagt, daß die Tätigkeiten der Seele uns die Idee des Geistes liefern und daß wir diese Idee vermöge des Verstandes und des Willens ebenso begreifen, wie uns das Wesen des Körpers durch Widerstandskraft und Stoß verständlich wird. Darauf antwortet unser Verfasser in seinem ersten Brief (S. 65 ff.) in dieser Weise: *Ich glaube bewiesen zu haben, daß wir eine geistige Substanz in uns haben, denn wir erfahren in uns das Denken; nun kann diese Tätigkeit oder dieser Modus nicht durch die Idee eines für sich bestehenden Dinges ausgedrückt werden und bedarf folglich eines Trägers oder Subjekts der Inhärenz. Die Idee eines solchen Trägers macht dasjenige aus, was wir Substanz nennen ...* Denn da die allgemeine Idee der Substanz durchweg dieselbe ist, so folgt, daß, wenn ihr jene Modifikation hinzugefügt wird, die man »Denken« oder »Denkvermögen« nennt, dies einen Geist ausmacht, ohne daß man dabei noch irgendwelche andere Modifikation in Betracht zu ziehen, also zu fragen braucht, ob der Geist Widerstandskraft besitzt oder nicht. Auf der anderen Seite wird die Substanz, der jene Eigenschaft zukommt, die man Widerstandskraft nennt, Materie sein, gleichviel ob mit ihr das Denken verknüpft ist oder nicht. Verstehen Sie aber unter einer geistigen Substanz eine immaterielle Substanz, so gebe ich zu, nicht bewiesen zu haben, daß sich eine solche in uns findet, und daß man es nach meinen Grundsätzen nicht auf bündige Art erweisen

*kann, obgleich das, was ich über die Systeme der Materie gesagt habe (Buch IV, Kap. 10, § 16), indem ich die Immaterialität Gottes, dar-
tat, es im höchsten Grade wahrscheinlich macht, daß die in uns den-
kende Substanz immateriell ist... Indessen habe ich gezeigt (fügt der
Verfasser S. 68 hinzu), daß die großen Zwecke der Religion und
der Moral durch die Unsterblichkeit der Seele gesichert sind, ohne
daß man ihre Immaterialität voraussetzen nötig hat.*

Um zu zeigen, daß unser Verfasser anders gedacht habe, als er das zweite Buch seiner Abhandlung schrieb, führt der gelehrte Bischof in seiner Antwort auf diesen Brief S. 51 eine Stelle (aus dem genannten Buch Kap. 23, § 15) an, wo es heißt, *daß wir durch die einfachen Ideen, welche wir von den Tätigkeiten unseres Geistes abgeleitet haben, die zusammengesetzte Idee eines Geistes bilden können und daß wir, indem wir die Ideen des Denkens, des Bewußtseins, der Freiheit und der Fähigkeit, unseren Körper zu bewegen, zusammennehmen, dadurch einen ebenso klaren Begriff von immateriellen wie von materiellen Substanzen besitzen.* Er führt noch andere Stellen an, um zu zeigen, daß der Verfasser den Geist dem Körper entgegengesetzte, und sagt (S. 54), daß die Zwecke der Religion und der Moral besser gesichert seien, wenn man beweise, daß die Seele von Natur unsterblich, d. h. immateriell ist. Auch die Stelle führt er an (S. 70), *daß alle Ideen, welche wir von den einzelnen und bestimmten Arten der Substanzen haben, nichts anderes als verschiedene Verbindungen einfacher Ideen sind* und daß unser Verfasser also geglaubt habe, die Ideen des Denkens und Wollens ergäben eine besondere Substanz, die von derjenigen, die aus den Ideen der Widerstandskraft und des Stoßes gebildet wird, verschieden sei. Im § 17 bemerke er denn auch, daß diese letzteren Ideen den Körper im Gegensatz zum Geiste konstituieren.

Der Bischof von Worcester hätte noch hinzusetzen können, daraus, daß die *allgemeine Idee* der Substanz im Körper und im Geiste liege, folge noch nicht, daß ihre *Verschiedenheiten Modifikationen* desselben Dinges seien, wie unser Autor das in der aus dem ersten Briefe von mir angezogenen Stelle eben gesagt hat. Man muß zwischen Modifikationen und Attributen wohl unterscheiden. Die Vermögen des Bewußtseins und Handelns, die Ausdehnung, die Widerstandskraft sind Attribute oder beständige und wesentliche

Prädikate, aber das Denken, die Heftigkeit, die einzelnen Gestalten und Bewegungen sind Modifikationen dieser Attribute. Man muß ferner zwischen *physischer* oder vielmehr realer und *logischer* oder idealer Gattung unterscheiden. Die Dinge, die zu derselben physischen Gattung gehören oder die *homogen* sind, sind sozusagen von derselben *Materie* und können oft durch die Veränderung der Modifikation ineinander verwandelt werden, wie die Kreise und die Vierecke. Aber auch zwei *heterogene* Dinge können nichtsdestoweniger dieselbe logische Gattung miteinander gemein haben, und in diesem Falle sind ihre *Verschiedenheiten* nicht bloß zufällige Modifikationen desselben Subjekts oder derselben metaphysischen oder physischen *Materie*. So sind Zeit und Raum sehr heterogene Dinge, und es wäre falsch, sich irgendwelches reale gemeinsame Subjekt zu denken, das nur die kontinuierliche Größe überhaupt besäße und aus dessen Modifikationen Zeit oder Raum hervorgingen. Vielleicht könnte sich jemand über diese philosophische Unterscheidung von zwei Gattungen, wovon die eine bloß logisch, die andere real sein soll, und von zwei *Materien*, von denen die eine die physische *Materie*, die die Körper bildet, die andere dagegen nur metaphysisch oder allgemein sein soll, lustig machen: als wolle man sagen, daß zwei Teile des Raumes von derselben *Materie*, oder daß zwei Stunden auch unter sich von derselben *Materie* sind. Dennoch sind diese Unterschiede nicht bloß terminologischer Art, sondern in den Dingen selbst gegründet und kommen hier, wo ihre Verwirrung zu einer falschen Konsequenz geführt hat, sehr gelegen. Beide Gattungen, die logische und die reale, haben einen gemeinsamen Oberbegriff, während die reale Gattung sich wieder in zwei *Materien* spaltet, so daß ihr Stammbaum sich folgendermaßen darstellen wird:



Den zweiten Brief des Verfassers an den Bischof habe ich nicht gesehen. Die von dem Prälaten darauf gegebene Antwort berührt den Punkt nicht, der sich auf das Denken der Materie bezieht. Aber die *Entgegnung unseres Autors* auf diese zweite Antwort kommt darauf zurück. Gott (sagt er S. 397 ungefähr in diesen Ausdrücken) *legt dem Wesen der Materie die Eigenschaften und Vollkommenheiten nach seinem Wohlgefallen bei; einigen Teilen bloße Bewegung, den Pflanzen aber die Vegetation und den Tieren die Empfindung. Diejenigen, welche bis hierher mit uns übereinstimmen, sträuben sich sofort, wenn man noch einen Schritt weitergeht und sagt, daß Gott der Materie Denken, Vernunft, Willen geben kann, — wie wenn dadurch das Wesen der Materie zerstört würde. Zum Beweis berufen sie sich darauf, daß Denken oder Vernunft nicht im Wesen der Materie liege, was doch nichts ausmacht, da Bewegung und Leben ebensowenig darin liegen. Sie berufen sich ferner darauf, man könne nicht begreifen, daß die Materie denke. Aber unser Begreifen ist nicht das Maß der Macht Gottes.* Darauf zieht er (S. 99) das Beispiel der Anziehungskraft der Materie herbei; aber besonders S. 408, wo er von der wechselseitigen Gravitation der Massen, die Newton entdeckt haben soll, in den von mir oben schon erwähnten Ausdrücken spricht, indem er zugibt, daß man davon das Wie niemals begreifen kann. Das heißt doch in der Tat zu den verborgenen, ja was mehr sagen will, unerklärlichen Qualitäten wieder zurückkehren. Er fügt S. 401 hinzu, daß nichts geeigneter ist, die Denkweise der Skeptiker zu begünstigen, als wenn man dasjenige leugnet, was man nicht versteht, und S. 402, daß man sogar nicht begreift, wie die Seele denke. S. 403 behauptet er, daß es, da die beiden Substanzen, die materielle und die immaterielle, in ihrem reinen Wesen ohne irgendeine Tätigkeit begriffen werden können, von Gott abhängt, der einen wie der anderen das Vermögen des Denkens zu verleihen, wobei er sich das Zugeständnis seines Gegners zunutze machen will, der den Tieren zwar die sinnliche Empfindung zugestanden hatte, ihnen aber wohl keine immaterielle Substanz zugestehen würde. Er behauptet, daß die Freiheit, die Bewußtheit (S. 408) und das Vermögen des Abstrahierens (S. 409) der Materie verliehen werden können, nicht zwar der Materie als solcher, wohl aber, sofern wir sie durch göttliche

Macht bereichert denken. Endlich bringt er S. 434 die Bemerkung eines so angesehenen und scharfsinnigen Reisenden, wie Herrn de la Loubère bei, daß die Heiden im Orient die Unsterblichkeit der Seele kennen, ohne deren Immaterialität begreifen zu können.

Über dies alles will ich, ehe ich zur Darlegung meiner Meinung komme, nur bemerken, daß, wie unser Autor auch zugesteht, die Materie sicherlich ebensowenig auf mechanischem Wege Empfindung hervorzubringen vermag, als sie Vernunft hervorzubringen imstande ist. Ich erkenne freilich an, daß man das, was man nicht versteht, darum nicht leugnen dürfe, füge aber hinzu, daß man das Recht hat, das zu leugnen, was (wenigstens in der natürlichen Ordnung der Dinge) schlechthin unverständlich und unerklärlich ist. Auch halte ich den Satz aufrecht, daß die Substanzen (materielle wie immaterielle) in ihrem reinen Wesen ohne Tätigkeit nicht begriffen werden können, daß die Tätigkeit zum Wesen der Substanz überhaupt gehört, und daß endlich die Begriffe der Geschöpfe zwar nicht das Maß für die Macht Gottes sind, daß aber ihr Begriffsvermögen und ihre Fassungskraft nichtsdestoweniger das Maß dafür bilden, was die Natur vermag, indem alles, was der Naturordnung gemäß ist, durch irgendein Geschöpf begriffen und verstanden werden kann.

Wer mein System begriffen hat, wird daraus ersehen, daß ich keinem der beiden ausgezeichneten Autoren, deren Streit jedoch sehr lehrreich ist, in allen Stücken beistimmen kann. Um mich jedoch deutlich zu erklären, so muß man vor allen Dingen erwägen, daß die Modifikationen, die auf natürliche Weise und ohne Wunder dem nämlichen Subjekt zukommen können, Beschränkungen oder Abwandlungen einer realen Gattung, d. h. einer ursprünglichen konstanten und absoluten Wesenheit bilden müssen. Denn hierdurch unterscheiden die Philosophen die Beschaffenheiten eines absoluten Wesens von diesem Wesen selbst, ebenso wie man weiß, daß Größe, Gestalt und Bewegung offenbar nur einschränkende Bestimmungen und Abwandlungen der körperlichen Natur sind. Es ist klar, wie eine Einschränkung der Ausdehnung bestimmte Gestalten ergibt und daß die Veränderung, die sich an ihr vollzieht, nichts anderes als die Bewegung ist. Und so oft man irgendeine Beschaffenheit an einem Subjekt findet, darf man an-

nehmen, daß, wenn man die Natur dieses Subjekts und dieser Beschaffenheit kenne, man auch begreifen würde, wie die Beschaffenheit sich aus der Natur des Subjekts ergibt. So hängt es in der natürlichen Ordnung der Dinge (von den Wundern abgesehen) nicht von Gottes Willkür ab, den Substanzen diese oder jene Beschaffenheiten beliebig zu verleihen, und er wird ihnen stets nur solche verleihen, die ihnen natürlich sind, d. h., die aus ihrer Natur als erklärliche Modifikationen hergeleitet werden können. So muß man annehmen, daß die Materie nicht von Natur die oben erwähnte Anziehung haben und nicht von selbst in krummer Linie sich bewegen wird, weil es nicht möglich ist zu begreifen, wie das geschehen sollte, d. h. es auf mechanischem Wege zu erklären, während das, was natürlich ist, sich deutlich muß begreifen lassen können, wenn man in die verborgenen Tiefen der Dinge Zugang erhielte. Diese Unterscheidung zwischen dem, was natürlich und erklärlich, und dem, was unerklärlich und wunderbar ist, hebt alle Schwierigkeiten.²² Weist man sie zurück, so müßte man etwas Schlimmeres als die verborgenen Qualitäten behaupten und der Philosophie und Vernunft absagen, indem man der Unwissenheit und Trägheit durch ein dunkles System eine Freistätte eröffnete: ein System, das nicht nur Eigenschaften zuläßt, die uns nicht verständlich sind (denn deren gibt es nur allzu viele), sondern auch Eigenschaften, die der größte Geist, selbst wenn ihm Gott alle mögliche Erleuchtung gäbe, nicht zu begreifen vermöchte, d. h. die entweder wunderbar oder ungereimt sein würden. Und selbst das wäre ungereimt, daß Gott für gewöhnlich Wunder tut; somit würde diese faule Hypothese in gleicher Weise unsere Philosophie, welche Gründe aufsucht, wie die göttliche Weisheit, welche sie ins Leben ruft, zerstören.

Was jetzt das Denken anbetrifft, so ist es sicher, und der Verfasser erkennt es mehr als einmal an, daß es keine begriffliche Modifikation der Materie, die in ihrem Wesen eingeschlossen läge und aus diesem erklärt werden könnte, sein kann, d. h. daß das empfindende oder denkende Wesen keine Maschine wie eine Uhr oder eine Mühle ist, so daß sich Größen, Gestalten und Bewegungen vorstellen ließen, deren mechanische Verknüpfung etwas Denkendes, ja auch nur Empfindendes in einem Stoffe, in dem sonst nichts

der Art wäre, hervorbrächte, was denn auch ebenso, sobald diese Maschine in Unordnung geriete, wieder aufhören würde. Also liegt Denken und Fühlen nicht in der Natur der Materie, und es könnte dies bei ihr nur auf zwei Arten geschehen: einmal, indem Gott mit ihr eine Substanz verknüpfte, zu deren Natur das Denken gehört, oder aber, indem er ihr das Denken durch ein Wunder verliehe. In diesem Punkte bin ich also gänzlich der Ansicht der Cartesianer, mit dem Unterschied, daß ich sie auch auf die Tiere ausdehne, von denen ich gleichfalls glaube, daß sie Empfindung und (im strengen Sinne) immaterielle Seelen besitzen, die ebensowenig unvergänglich sind, als es die Atome bei Demokrit oder Gassendi sind. Die Cartesianer dagegen haben sich, da sie ohne Grund über die Seelen der Tiere in Verlegenheit waren, und im Ungewissen darüber waren, was im Falle der Fortdauer dieser Seelen aus ihnen werden sollte (denn daß das ganze Tier sich im verkleinerten Maßstab erhält, haben sie nicht bemerkt), dazu genötigt gesehen, den Tieren selbst die Empfindung gegen allen Anschein und das allgemeine Urteil der Menschen abzusprechen. Wenn aber jemand entgegnete, daß Gott doch wenigstens einer dazu vorbereiteten Maschine das Denkvermögen beilegen könnte, so würde ich antworten, daß wenn dies geschähe und Gott der Maschine dieses Vermögen beilegte, ohne ihr zugleich eine Substanz einzufügen, welche Subjekt und Träger eben dieses Vermögens wäre (in dem Sinne, in dem ich diese Ausdrücke verstehe), — d. h. ohne ihr eine immaterielle Seele beizufügen — die Materie zuvor durch ein Wunder über ihre eigene Wesenheit hinausgehoben worden sein müßte, um eine Kraft zu empfangen, deren sie von Natur nicht fähig ist; — etwa in der Art, wie manche Scholastiker behaupten, daß Gott das Feuer so weit erhöhe, daß es die Kraft gewinnt, Geister, die vom Stoff gelöst sind, unmittelbar zu brennen, was freilich schlechthin ein Wunder sein würde.²³ Genug, die Behauptung, daß die Materie denke, läßt sich nur aufrecht erhalten, wenn man ihr eine unvergängliche Seele beilegt, oder aber zum Wunder greift, so daß also die Unsterblichkeit unserer Seelen aus der natürlichen Ordnung der Dinge folgt: sofern man ihren Untergang nur vermöge eines Wunders — sei es die Erhöhung der Materie, sei es die Vernichtung der Seele — zu behaupten vermag. Denn freilich wis-

sen wir, daß die Macht Gottes unsere Seelen sterblich machen könnte, wengleich sie immateriell, d. h. lediglich dem Laufe der Natur nach unsterblich sind, weil er sie zu vernichten imstande ist.

Nun ist diese Wahrheit von der Immaterialität der Seele ohne Zweifel von Wichtigkeit. Denn es ist zumal in der Zeit, in der wir leben und in der Offenbarung und Wunder für sich allein von vielen nicht respektiert werden, für die Religion und Moral unendlich viel vorteilhafter zu zeigen, daß die Seelen von Natur unsterblich sind, und daß es ein Wunder sein würde, wenn sie es nicht wären, als zu behaupten, daß unsere Seelen von Natur sterben müssen, aber kraft einer wunderbaren, allein auf die Verheißung Gottes gegründeten Gnade nicht sterben. Auch haben seit langem — und nicht immer ohne Grund — diejenigen für verdächtig gegolten, die die natürliche Religion zerstören und alles auf die offenbarte zurückführen wollten, wie wenn die Vernunft uns in all diesen Dingen nichts lehrte. Aber unser Autor gehört nicht zu ihnen; denn er hält den Beweis für das Dasein Gottes aufrecht und erkennt der Immaterialität der Seele *den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit* zu, der folglich als eine *moralische Gewißheit* gelten darf; daher ich glaube, daß er bei seiner ebenso großen Aufrichtigkeit wie Scharfsinnigkeit sich mit der von mir soeben auseinandergesetzten Lehre, die für die gesamte rationale Philosophie grundlegend ist, wohl einverstanden erklären könnte. Sonst sehe ich nicht, wie man sich davor schützen wollte, entweder der *Lehre der Schwärmer* zu verfallen, — wie etwa Fludds *Philosophia moysaica*, die alle Phänomene aufrecht erhält, indem sie sie einfach unmittelbar durch ein Wunder Gott zuschreibt²⁴ — oder aber der *barbarischen* Philosophie gewisser Philosophen und Ärzte der Vergangenheit, die noch nach der Barbarei ihres Jahrhunderts schmeckte, heutzutage aber mit Recht verachtet ist. Hier wurden die Erscheinungen zu erklären gesucht, indem man irgendwelche dunkle Qualitäten oder Vermögen ganz eigens dafür ersann, die man sich kleinen Dämonen oder Kobolden, die ohne weiteres alles Verlangte zu tun imstande wären, ähnlich dachte. Das ist aber gerade so, als wenn die Taschenuhren die Stunde durch ein bestimmtes stundenzeigendes Vermögen angäben, ohne Räder nötig zu haben, oder als wenn die Mühlen das Korn durch ein »Mahlvermö-

gen« klein machten, ohne etwas, was einem Mühlstein gleicht, zu brauchen. Was die Schwierigkeit mancher Völker im Begreifen einer immateriellen Substanz betrifft, so wird diese, wenigstens zu einem großen Teil, aufhören, wenn man nicht Substanzen verlangen wird, die von der Materie getrennt sind; wie ich denn in der Tat glaube, daß es solche unter den geschaffenen Wesen von Natur niemals geben kann.

BUCH I

Von den eingeborenen Ideen

Kapitel 1

Ob es im menschlichen Geiste eingeborene Prinzipien gibt

Philalethes Nach Beendigung meiner Geschäfte in England und nach meiner Rückkehr von dort habe ich gleich daran gedacht, Sie, mein Herr, zu besuchen, um unsere alte Freundschaft fortzusetzen und um uns über die Dinge zu unterhalten, welche uns beiden so sehr am Herzen liegen, und über die ich während meines Aufenthaltes in London neue Aufschlüsse erlangt zu haben glaube. Als wir einst zu Amsterdam ganz nahe beieinander wohnten, machte es uns allen beiden viel Vergnügen, Untersuchungen über die Grundsätze und Mittel anzustellen, um in das Wesen der Dinge einzudringen. Waren unsere Ansichten auch oft verschieden, so vermehrte diese Verschiedenheit doch nur unsere Befriedigung, wenn wir miteinander verhandelten, ohne daß der Gegensatz, der sich mitunter zeigte, irgend etwas Unangenehmes einmischte. Sie waren für Descartes und für die Meinungen des berühmten Verfassers der *Recherche de la vérité*, während ich für meinen Teil die durch Bernier erläuterten Ansichten Gassendis leichter faßlich und natürlicher fand.²⁵ Jetzt nun fühle ich mich hierin außerordentlich bestärkt durch das ausgezeichnete Werk, das ein berühmter Engländer, den ich persönlich zu kennen die Ehre habe, seitdem veröffentlicht hat, und das mehrmals in England unter dem bescheidenen Titel *Essay concerning human understanding* wieder gedruckt worden ist. Ja, seit kurzem ist es sogar zu meiner großen Freude in lateinischer und französischer Sprache erschienen, so daß es nunmehr von noch ausgebreiteterem Nutzen sein kann. Ich habe aus der Lektüre dieses Werkes und selbst aus der Unterhaltung mit dem Verfasser großen Nutzen gezogen: oft bin ich mit ihm zu London und mitunter zu Oates bei Mylady Masham zusammengetroffen, der würdigen Tochter des berühmten Cudworth,

eines großen englischen Philosophen und Theologen, — des Verfassers des *Intellektualsystems*, dessen spekulativen Geist und dessen Liebe zu höherer Erkenntnis sie, wie sich besonders in ihrer Freundschaft zu dem Verfasser der besagten Abhandlung erweist, geerbt hat.²⁶ Auch habe ich, als der Verfasser von einigen verdienstvollen Gelehrten angegriffen worden ist, mit Vergnügen die Verteidigungsschrift gelesen, die eine sehr gescheite und geistreiche Dame für ihn verfaßt hat,²⁷ außer denen, welche er selbst verfaßt hat. Im ganzen neigt er sich ziemlich dem System Gassendis zu, welches im Grunde das des Demokrit ist. Er ist für den leeren Raum und für die Atome; er glaubt, daß die Materie denken könne; daß es keine eingeborenen Ideen gebe; daß unser Geist eine *tabula rasa* sei, und daß er nicht beständig denke; auch scheint er geneigt, die Einwürfe, welche Gassendi gegen Descartes erhoben, größtenteils zu billigen.²⁸ Er hat dies System mit zahlreichen vortrefflichen Bemerkungen bereichert und verstärkt, und ich zweifle nicht, daß nunmehr unsere Partei über ihre Gegner, die Peripatetiker und Cartesianer, den entschiedenen Sieg davonträgt. Aus diesem Grunde fordere ich Sie auf, das Buch zu lesen, falls Sie dies bisher noch nicht getan haben; haben Sie es aber getan, so bitte ich Sie, mir Ihre Ansicht darüber zu sagen.

Theophilus Ich freue mich, Sie nach langer Abwesenheit wieder zurückgekehrt zu sehen, nach glücklichem Ablauf Ihres wichtigen Geschäftes, gesund, in Ihrer Freundschaft für mich beständig und immer mit gleichem Eifer auf die Erforschung der wichtigsten Wahrheiten gerichtet. Ich habe mein Nachdenken nicht minder in demselben Geiste fortgesetzt, und glaube (wenn ich mir darin nicht allzusehr schmeichle) hierin große Fortschritte, ja vielleicht größere als Sie selbst, gemacht zu haben. Es war auch für mich nötiger als für Sie, denn Sie waren mir voraus. Sie waren mit den spekulativen Philosophen mehr vertraut, während ich mehr Neigung zur Moral hatte. Aber ich habe mehr und mehr gelernt, wieviel Stärke die Moral aus den gesicherten Grundsätzen der wahren Philosophie empfängt. Diese habe ich daher seitdem mit größerem Eifer studiert und bin hierbei auf ganz neue Gedanken gekommen. So können wir uns also ein gegenseitiges und langdauerndes Vergnü-

gen verschaffen, indem wir einander mitteilen, was wir an neuen Einsichten gewonnen haben. Ich muß Ihnen aber als etwas Neues mitteilen, daß ich nicht mehr Cartesianer bin, gleichwohl aber mehr als jemals von Ihrem Gassendi entfernt bin, dessen Wissen und Verdienst ich übrigens anerkenne. Ich bin auf ein neues System gestoßen, von dem ich etwas in den gelehrten Zeitschriften von Paris, Leipzig und Holland und in dem bewundernswürdigen *Dictionnaire* Bayles (Art. »Rorarius«) gelesen habe. Seitdem glaube ich, das innere Wesen der Dinge in einem neuen Lichte zu sehen. Dieses System scheint Platon mit Demokrit, Aristoteles mit Descartes, die Scholastiker mit den Neueren, die Theologie und Moral mit der Vernunft zu versöhnen. Von allen Seiten scheint es das Beste zu nehmen und dann weiter fortzuschreiten, als man jemals gekommen ist. Ich habe in ihm eine verständliche Erklärung der Einheit von Seele und Leib gefunden, etwas, woran ich zuvor verzweifelt war. Die wahren Prinzipien der Dinge finde ich nunmehr in den substantiellen Einheiten, die dieses System einführt, und in ihrer durch die Ursubstanz vorherbestimmten Harmonie. Ich finde hierin die erstaunliche Einfachheit und Gleichförmigkeit, so daß man sagen kann, es sei alles und immer nach verschiedenen Graden der Vollkommenheit dasselbe. Jetzt begreife ich, was Platon darunter verstand, wenn er die Materie für ein unvollkommenes und wandelbares Wesen ansah, was Aristoteles mit seiner Entelechie sagen wollte, was jenes Versprechen eines anderen Lebens sagen will, das nach Plinius selbst Demokrit machte,²⁹ — wieweit die Skeptiker recht hatten, wenn sie gegen die Sinne eiferten, in welchem Sinne die Tiere wirklich, gemäß der Meinung Descartes', Automaten sind, während sie doch andererseits, in Übereinstimmung mit der allgemeinen Meinung der Menschen, Seelen und Empfindung besitzen. Ich sehe ferner jetzt, wie man der Lehre derjenigen einen vernünftigen Sinn geben kann, die allen Dingen Leben und Wahrnehmung verliehen haben; wie dies Cardano, Campanella und besser als sie die verstorbene Gräfin von Conaway, eine Anhängerin Platons, und unser verstorbener Freund Franz Mercurius van Helmont, der übrigens freilich durch viele unverständliche und paradoxe Meinungen dunkel bleibt, im Ver-

ein mit seinem verstorbenen Freund Heinrich Morus, getan haben.³⁰ Ich sehe, wie die Gesetze der Natur, die vor dem Auftreten dieses Systems zu einem guten Teil unbekannt waren, ihren Ursprung in Prinzipien haben, die über das Materielle hinausgehen, wenn sich gleich im Materiellen alles auf mechanische Weise vollzieht. Im letzteren Punkte haben die spiritualisierenden Schriftsteller, die ich eben genannt habe, mit ihren »Archeen«, und selbst die Cartesianer gefehlt, indem sie glaubten, daß die immateriellen Substanzen, wo nicht die Kraft, so doch wenigstens die Richtung oder Bestimmung der körperlichen Bewegungen zu ändern imstande seien. Nach dem neuen System hingegen befolgen Seele und Körper aufs vollkommenste die ihnen eigentümlichen Gesetze, während doch andererseits beide einander, soweit es nötig ist, gehorchen. Endlich habe ich, seitdem ich über dies System nachdenke, gefunden, inwiefern die Tatsache, daß auch die Tiere Seelen und sinnliche Empfindungen besitzen, in keiner Weise gegen die Unsterblichkeit der menschlichen Seele spricht: ja wie vielmehr nichts geeigneter ist, unsere natürliche Unsterblichkeit zu sichern, als die Annahme, daß alle Seelen unvergänglich sind (*morte carent animae*), ohne daß wir deshalb doch die Seelenwanderungen zu fürchten hätten, da nicht allein die Seelen, sondern auch die Tiere lebend, empfindend, handelnd bleiben und bleiben werden. Es ist überall wie hier, und immer und überall wie bei uns, — gemäß dem, was ich Ihnen schon gesagt habe; nur daß die Zustände der Tiere mehr oder weniger vollkommen und entwickelt sind, ohne daß man jedoch jemals ganz und gar vom Körper getrennte Seelen anzunehmen brauchte, während wir nichtsdestoweniger, soweit als möglich, reine Geister sind, unbeschadet unserer Organe, die durch ihren Einfluß nie die Gesetze unserer Spontaneität stören können.³¹ Ich halte den leeren Raum und die Atome für unmöglich: wengleich nicht auf Grund des cartesianischen Trugschlusses, der sich auf die angebliche Identität der Idee des Körpers mit der Idee der Ausdehnung stützt. Ich erblicke alles in Ordnung und Harmonie, mehr als man es bis jetzt jemals begriffen hat; die Materie in durchgängiger Organisation, nichts Leeres, Unfruchtbares und Vernachlässigtes, nichts zu Einförmiges, alles mannigfaltig, aber in Ordnung, und, was alle Vorstellungskraft übertrifft, eine Zusammendrängung

des gesamten Universums in jedem seiner Teile, ja in jeder einfachen substantiellen Einheit, deren jede es aber von einem verschiedenen Gesichtspunkt aus darstellt. Außer dieser neuen Analyse der Dinge habe ich die der Begriffe oder der Ideen und Wahrheiten besser begriffen. Ich verstehe nunmehr, was eine wahre, klare, distinkte und, wenn ich dies Wort gebrauchen darf, adäquate Idee ist.³² Ich verstehe, welches die ursprünglichen Wahrheiten und die wahren Axiome sind, die Unterscheidung der notwendigen und der tatsächlichen Wahrheiten, des Vernunftgebrauchs der Menschen und der Folgerungen der Tiere, die nur ein Schatten von jenem sind. Kurz, Sie werden erstaunt sein, alles zu hören, was ich Ihnen zu sagen habe, und vor allen Dingen zu erkennen, wie die Erkenntnis der Größe und der Vollkommenheit Gottes dadurch erhöht wird. Denn ich kann Ihnen, vor dem ich kein Geheimnis habe, nicht verhehlen, wie sehr ich jetzt von Bewunderung und (wenn man wagen darf, diesen Ausdruck zu brauchen) von Liebe für diese oberste Quelle aller Dinge und Schönheiten durchdrungen bin, nachdem ich gefunden habe, daß die Vollkommenheiten, welche dieses System enthüllt, alles übertreffen, was man sich jemals in Gedanken hat kommen lassen. Sie wissen, daß ich früher ein wenig zu weit gegangen bin und begonnen hatte, mich der Seite der Spinozisten zuzuneigen, die Gott nur eine unendliche Macht beilegen, ohne Vollkommenheiten und Weisheit bei ihm anzuerkennen und die, die Erforschung der Zweckursachen gering achtend, alles von einer blinden Notwendigkeit ableiten. Aber die neuen Einsichten, die ich seither gewonnen, haben mich davon geheilt, und seitdem nehme ich mitunter den Namen *Theophilus* an. Ich habe das Buch jenes berühmten Engländers gelesen, von dem Sie eben gesprochen haben. Ich schätze es sehr und habe Vortreffliches darin gefunden; ich glaube aber, daß man weitergehen, ja, daß man sich von seinen Ansichten entfernen muß, wenn diese uns mehr als nötig beschränken und wenn sie nicht allein die Stellung des Menschen, sondern auch die des Weltalls etwas zu tief herabsetzen.

Philalethes Sie setzen mich in der Tat durch alle die Wunder in Erstaunen, von denen Sie mir Bericht abstaten; er klingt jedoch etwas zu günstig, als daß ich so leicht daran glauben könnte. In-

dessen will ich hoffen, daß unter so viel Neuem, mit dem Sie mich beschenken wollen, doch etwas Haltbares sein wird. In diesem Falle werden Sie mich ganz gelehrig finden. Sie wissen, daß ich stets dazu geneigt war, mich Vernunftgründen zu ergeben und daß ich mir mitunter den Namen *Philalethes* gab. Deswegen wollen wir uns jetzt, wenn es Ihnen recht ist, dieser beiden Namen, die so viel Beziehung haben, bedienen. Wir können sogleich eine Probe machen: denn da Sie das Buch des berühmten Engländers gelesen haben, welches mir so viel Befriedigung gewährt, und er darin die Gegenstände, wovon wir eben gesprochen haben, großenteils behandelt, und vor allem auf die Analyse unserer Ideen und Erkenntnisse eingeht, so wird es das kürzeste sein, dem Faden dieses Buches zu folgen und zuzusehen, was Sie dazu zu bemerken haben.

Theophilus Ich billige Ihren Vorschlag. Hier ist das Buch.

§ 1. *Philalethes* Ich habe es so genau gelesen, daß ich sogar die Ausdrücke im Gedächtnis behalten habe, die ich sorgfältig wiedergeben will. So brauche ich also auf das Buch selbst nur bei besonderen Gelegenheiten, bei denen wir es für nötig halten sollten, zurückzugreifen. Zuerst wollen wir von dem Ursprung der Ideen oder Begriffe reden (erstes Buch), dann von den verschiedenen Arten der Ideen (zweites Buch), sowie der Worte, deren wir uns, um sie auszudrücken, bedienen (drittes Buch), endlich von den Erkenntnissen und Wahrheiten, die daraus folgen (viertes Buch), und zwar wird dieser letzte Teil uns am meisten beschäftigen.

Was den Ursprung der Ideen betrifft, so glaube ich mit diesem Schriftsteller und vielen anderen Gelehrten, daß es ebensowenig eingeborene Ideen als eingeborene Grundsätze gibt. Um den Irrtum dieser Annahme zu widerlegen, genügt es, wie in der Folge sich zeigen wird, nachzuweisen, daß man derselben gar nicht bedarf und daß die Menschen alle ihre Erkenntnisse ohne die Hilfe irgendeines eingeborenen Eindruckes erlangen können.

Theophilus Sie wissen, *Philalethes*, daß ich seit langer Zeit anderer Meinung bin, daß ich stets für die eingeborene Idee Gottes, die Descartes behauptet hat, gewesen bin, wie ich es auch jetzt noch bin, und folglich auch für andere eingeborene Ideen, die nicht von den Sinnen stammen können. Gegenwärtig gehe ich im Anschluß an das neue System noch weiter und glaube sogar, daß alle Gedan-

ken und Tätigkeiten unserer Seele aus ihrem eigenen Grunde stammen, und ihr, wie Sie in der Folge sehen werden, nicht durch die Sinne gegeben werden können. Gegenwärtig jedoch will ich diese Untersuchung beiseite setzen und mich den einmal angenommenen Ausdrücken anbequemen, da sie in der Tat gut und haltbar sind, und man in einem gewissen Sinne sagen kann, daß die äußeren Sinne zum Teil Ursache unserer Gedanken sind. Ich werde daher prüfen, inwiefern man selbst innerhalb des gewöhnlichen Systems (indem man also von der Einwirkung der Körper auf die Seele redet, wie die Anhänger des Copernicus mit den übrigen Menschen von der Bewegung der Sonne, und zwar mit Grund, reden) Ideen und Prinzipien behaupten muß, die nicht von den Sinnen stammen und die wir in uns, ohne sie zu bilden, vorfinden, wenn gleich die Sinne uns Gelegenheit geben, uns ihrer bewußt zu werden. Wie ich mir denke, hat unser gelehrter Schriftsteller die Bemerkung gemacht, daß man unter dem Namen eingeborener Grundsätze häufig nur seine Vorurteile festhält und sich damit der Mühe der Untersuchung überheben will, und dieser Mißbrauch wird seinen Eifer gegen jene Voraussetzung entzündet haben. Er wird die Trägheit und oberflächliche Denkungsart derer haben bekämpfen wollen, die unter dem gleißenden Vorwand angeborener Ideen und dem Geiste von Natur eingepprägter Wahrheiten, denen wir ohne Schwierigkeit beistimmen, sich nicht die Mühe nehmen, die Quellen, die Zusammenhänge und die Gewißheit dieser Erkenntnisse zu erforschen und zu untersuchen. Darin bin ich ganz seiner Ansicht und gehe sogar noch weiter. Ich wünschte, daß man unsere Analyse in keiner Weise beschränkte, daß man von allen *termini*, die dessen fähig sind, die Begriffsbestimmungen gäbe, und alle Axiome, die nicht fundamental sind, bewiese oder einen Weg zu ihrem Beweis angäbe, ohne auf die Meinung der Menschen und ihre Zustimmung zu sehen. Damit würde mehr Nutzen verbunden sein, als man denkt. Mir scheint aber, daß der Verfasser durch seinen sonst sehr löblichen Eifer zu weit nach der anderen Seite geführt worden ist. Er hat meiner Ansicht nach den Ursprung der notwendigen Wahrheiten, deren Quelle im Verstande ist, nicht scharf genug von dem der tatsächlichen unterschieden, die man aus den Erfahrungen der Sinne, wie auch aus den in uns vorhandenen

verworrenen Vorstellungen gewinnt. Sie sehen also, ich gebe nicht zu, was Sie als Tatsache hinstellen, daß wir alle unsere Erkenntnisse, ohne eingeborene Eindrücke nötig zu haben, erlangen können, und die Folge wird zeigen, wer von uns recht hat.

§ 2. *Philaletes* Das werden wir in der Tat sehen. Ich gebe Ihnen zu, lieber Theophilus, daß es keine allgemeiner angenommene Meinung gibt als die Ansicht, daß es gewisse Prinzipien der Wahrheit gibt, in welchen die Menschen allgemein übereinkommen; darum werden sie *Gemeinbegriffe* (κοινὰ ἔννοιαι) genannt; man schließt daraus, daß diese Prinzipien Eindrücke sind, die unsere Seelen zugleich mit ihrem Dasein empfangen haben müssen.

§ 3. Aber selbst wenn die Tatsache sicher wäre, daß es von dem ganzen Menschengeschlecht angenommene Grundsätze gibt, so würde diese allgemeine Übereinstimmung doch nicht beweisen, daß sie angeboren sind, sofern man nämlich, wie ich glaube, einen anderen Weg zeigen kann, auf dem die Menschen zu dieser Gleichförmigkeit in ihrer Ansicht haben gelangen können.

§ 4. Was aber noch viel schlimmer ist, diese allgemeine Übereinstimmung findet gar nicht statt, selbst nicht in bezug auf jene beiden berühmten *Grundsätze der Spekulation* (denn von denen der *Praxis* werden wir nachher sprechen), daß *alles, was ist, ist*, und daß *etwas zur selben Zeit unmöglich sein und nicht sein kann*; denn einem großen Teil des Menschengeschlechts sind diese beiden Grundsätze, die Ihnen ohne Zweifel als *notwendige Wahrheiten* und Axiome gelten, nicht einmal bekannt.

Theophilus Ich gründe die Gewißheit der eingeborenen Grundsätze nicht auf die allgemeine Übereinstimmung, denn ich habe Ihnen schon gesagt, *Philaletes*, daß man meiner Meinung nach darauf hinarbeiten müsse, alle Axiome, die nicht fundamentale sind, beweisen zu können.³³ Auch gebe ich Ihnen zu, daß eine sehr allgemeine Übereinstimmung, die aber nicht ganz durchgängig ist, aus einer über das ganze Menschengeschlecht verbreiteten Überlieferung stammen könne, wie die Sitte des Tabakrauchens von fast allen Völkern in weniger als einem Jahrhundert angenommen worden ist, obgleich man einige Inselbewohner gefunden hat, die, da sie nicht einmal das Feuer kannten, auch nicht rauchen konnten. So haben einige Gelehrte, selbst unter den Theologen von der