II.

Die Entwicklung Descartes' von den „Regeln“ bis zu den „Meditationen“¹⁾.

Von

Paul Natorp in Marburg.

Die Untersuchungen über die Erkenntnistheorie Descartes', deren Ergebnisse in meiner 1882 veröffentlichten Schrift²⁾ niedergelegt sind, verfolgten nicht die bloß historische Absicht, eines der grossen philosophischen Systeme idealistischer Grundrichtung in seiner genau bestimmten Eigenart, seiner zeitlichen Entstehung und seinen zeitlichen Wirkungen darzustellen, sondern es sollten die Gedankengänge des Philosophen in ihren innersten sachlichen Motiven begriffen und selbst über das direct Gesagte hinaus verfolgt werden, damit die Beziehungen klar würden, die seine Philosophie mit der reifsten und vertieftesten Gestalt, die der philosophische Idealismus seitdem erreicht hat, mit dem „kritischen Idealismus“ Kants verbinden. Obgleich nun das Buch eben wegen dieser Absicht nicht unbemerkt blieb, so hat man ihm doch meist nicht die Gerechtigkeit widerfahren lassen, es ausschliesslich nach dieser seiner Absicht zu beurteilen, sondern man las es als Geschichte, und fand, dass es als Geschichte

¹⁾ Die Abhandlung ist in französischer Sprache bereits erschienen in einem, ganz dem Andenken Descartes' (geb. 1596) gewidmeten Hefte der *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. IV p. 416—432.

²⁾ Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus. Marburg, Elwert, 1882.

nicht befriedige, dass es der Individualität der Descartes'schen Philosophie nicht gerecht werde und sie dem Criticismus mehr als billig annähere³⁾). Die gegenwärtige Gelegenheit⁴⁾), über Descartes etwas zu sagen, ist mir daher willkommen, um zur weiteren Aufklärung der wichtigen Frage das beizutragen, was ich zur Zeit beizutragen im Stande bin; wobei ich, um das alte Misverständnis möglichst auszuschliessen, bemüht sein werde, der Untersuchung einen im engeren Sinne historischen Charakter zu geben. Die Vergleichung Descartes' mit Kant kann und darf freilich nicht unterbleiben. Es ist zugleich die beste Huldigung, die ein Deutscher dem ersten Philosophen französischer Nation darbringen kann, dass er ihn mit dem Manne in Parallele stellt, in dem wenigstens das Ausland stets die bestimmteste Ausprägung der deutschen Art des Philosophirens anerkannt hat.

Ist Descartes Idealist? Ist er es schon im ersten Stadium seiner Philosophie, in den „Regeln“, oder erst von dem Augenblick an, wo er in der Selbstgewissheit des Ich den neuen Mittelpunkt der Philosophie entdeckte?

Ich verweile nicht lange bei der Vorfrage, ob die Philosophie der „Regeln“ überhaupt eine ernste Berücksichtigung verdient. Man wird J. Baumann⁵⁾ nicht Unrecht geben können, wenn er gegen Foucher de Careil⁶⁾ behauptet, dass die „Regeln“ ein frühes, wenig entwickeltes Stadium der Philosophie Descartes', und zwar genau das Stadium darstellt, von welchem der Philosoph im zweiten Teil des Discours selber berichtet, und welches er genau begrenzt auf die Zeit von seinem 23. bis 32. Lebensjahr, 1619 bis 1628. Die im Discours aufgezählten vier allgemeinen „Gesetze“ seiner Methode sind in der That nur ein Auszug aus der

³⁾ Besonderen Dank schulde ich Al. Chiappelli für sein ebenso verständnisvolles wie gemässigtes Urtheil in der wertvollen Schrift *La dottrina della realtà del mondo esterno nella filosofia moderna prima di Kant*. P. I. Firenze 1886. Ein paar Bemerkungen dazu *Philos. Monatshefte* Bd. 24 S. 461 ff.

⁴⁾ S. die Anm. zur Ueberschrift.

⁵⁾ *Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik*, Bd. 53 S. 198.

⁶⁾ *Oeuvres inédites de Descartes*, *Introd.* p. XXV. — Ueber die Abfassungszeit der *Regulae* stimme ich völlig überein mit Millet, *Histoire de Descartes avant 1637*, p. 155 ff. Vgl. Descartes' Erkenntnistheorie S. 164.

posthumen Schrift. In dieser werden (Reg. VII, am Schluss) drei Regeln, nämlich die 5., 6. und 7., als generelle Zusammenfassung dessen bezeichnet, was in allen folgenden nur mehr im besondern ausgeführt wird. Diese drei Regeln decken sich, von unbedeutenden Abweichungen abgesehen, mit dem 2., 3. und 4. der „Gesetze“ des Discours. Das erste aber — nichts für wahr zu nehmen, was nicht evident als wahr erkannt ist — ist nur eine kurze Zusammenfassung der allgemeinen Erwägungen, die in den Regulae der Aufstellung jener drei Hauptregeln vorangehen (Reg. I—IV); es entspricht am nächsten der 2. und 3. Regel der älteren Schrift. Dass aber das ganze, durch diese Regeln, als Ersatz der alten Logik, und durch die Studien in der „universellen Mathematik“ gekennzeichnete Stadium der Philosophie Descartes', dessen directestes Zeugnis in den Regulae vorliegt, eine blossе Vorstufe ist, die schon neun Jahre vor dem Gewinn seiner metaphysischen Grundsätze erreicht war, geht aus dem, was am Schluss des zweiten und im dritten Teil des Discours gesagt ist, unwidersprechlich hervor.

Indessen wäre es ein vollkommener Irrtum, dass Descartes seit der Aufstellung seiner metaphysischen Sätze die Errungenschaften jener älteren Periode preisgegeben hätte. Seine Metaphysik ist im Gegenteil, wie Foucher de Careil mit Recht behauptet, selbst nach der Darstellung des Discours eine blossе Anwendung seiner „Methode“. Die Methode aber ist fertig in jenem ersten Stadium und erfährt keinen wesentlichen Zusatz mehr. Auch wird auf sie fort und fort das grösste Gewicht gelegt. Es ist nur der Triumph der Methode, dass durch sie auch die Metaphysik und damit das Ganze der menschlichen Erkenntnis, wenigstens der theoretischen, ein neues Fundament erhält. Um so wichtiger ist es zu betonen: in dem Grundgedanken der Methode Descartes' ist, was man mit Fug seinen Idealismus nennen kann, vollständig enthalten; er liegt darin sogar in einer reineren Gestalt als in seiner entwickelten Metaphysik. Das ist es, was ich jetzt noch etwas gründlicher als früher beweisen zu können hoffe.

Mit der ursprünglichen Energie eines echt philosophischen Triebes geht Descartes von Anfang an darauf aus, ein Centrum der Erkenntnis zu gewinnen. Nicht in der grenzenlosen Fülle der

Gegenstände sich zu verlieren, sondern den festen Standort zu finden, von dem aus sich dies wirre Ganze in Ordnung und Uebereinstimmung fügt, ist die Aufgabe. Nicht aber in einer Urexistenz sucht er diesen neuen Mittelpunkt, sondern in dem Urgesetze der Erkenntnis, im Gesetze der Methode, in der die Erkenntnis wurzelt. Das ist, um es mit einem Worte zu sagen, der unschätzbare Vorzug dieses ersten Anlaufs, verglichen mit der nachmaligen Wendung der Metaphysik Descartes', deren Ziel — der Spinozismus ist. Und eben dies ist die Verwandtschaft Descartes' mit Kant, die sich in der weiteren Entwicklung seines Systems freilich in hohem Grade wieder verwischt.

Allein, ist denn dies schon Idealismus? Sucht nicht jede Philosophie, die überhaupt des Namens wert ist, ein Centrum der Erkenntnis, und zwar in dem Grundgesetze ihrer Methode?

Es wäre nicht durchschlagend, wenn man darauf antworten würde, es handle sich um das Gewicht, das auf die Methode gelegt wird, um das Vorwalten der auf sie gerichteten Reflexion im Geiste des Philosophen, in der ganzen Anlage seines Systems. Sondern es fragt sich: ist die Methode bloß das hilfreiche Werkzeug, das man nach vollbrachtem Werk bei Seite legt, nur das Gerüst, das man abbricht, um den Anblick des harmonisch vollendeten Baues nicht zu stören und sich fortan wohnlich darin einzurichten, oder bleibt sie fort und fort bewusst als der Schöpfer des Werks, so wie dem Künstler, ja selbst dem Kunstgeniessenden das absolvierte Werk nichts, die Gestaltung (oder Nachgestaltung) alles, jenes der Tod der Kunst, dies allein ihr wahrhaftes Leben ist? Doch warum in Gleichnissen spielen, wo der schlichte Ausdruck der Sache zu Gebote steht? Ist es also die Voraussetzung, dass die Methode sich dem irgendwie schon gegebenen Gegenstande anzupassen hat, oder gilt vielmehr, dass gar kein Gegenstand gegeben ist, nach dem die Methode sich richten könnte, da der Gegenstand, als Gegenstand unsrer Erkenntnis, sich allein gestalten kann gemäss dem Grundgesetze der Methode dieser Erkenntnis? Man mag aus irgend welchen Gründen vorziehen, dies letztere nicht Idealismus zu nennen, das ist so gleichgiltig wie schliesslich jede Frage der Etikette. Was ich aber behaupte, ist,

dass diese Ansicht es ist, die Kant unter seinem „kritischen“ oder „formalen“ Idealismus verstanden wissen wollte. Scheut man das vieldeutige Wort, nun so nenne man es Kriticismus, so wird vielleicht am sichersten jeder Wortstreit abgeschnitten.

Schwerlich aber wird man, einmal aufmerksam gemacht, verkennen können, dass Descartes' Standpunkt in den „Regeln“ der des so definirten Kriticismus ist, oder doch ihm äusserst nahe kommt, näher wenigstens als irgend ein andres Werk der neueren Philosophie vor Kant. Unter den Alten hatte bereits Sokrates und (in einem bestimmten Stadium seiner Philosophie) Platon sich demselben Standpunkt genähert, deren Vorbild Descartes sichtlich vor Augen stand.

Descartes erklärt (Reg. I): Die Wissenschaften bestehen ganz und gar in animi cognitione, sie sind nichts andres als humana sapientia, quae una et eadem manet quantumvis differentibus subiectis applicata, nec maiorem ab illis distinctionem mutuatur quam solis lumen a rerum quas illustrat varietate. Deshalb soll man nicht nach einzelnen Kenntnissen haschen, sondern allein jene universalis sapientia suchen, in der alle besonderen Erkenntnisse derart verknüpft und wechselseitig von einander abhängig sind, dass es leichter ist alle mit einander zu gewinnen als irgend eine einzelne getrennt von den übrigen.

Also Erkenntnis ist die Sonne, die die Gegenstände erleuchtet, nicht von ihnen ihr Licht erborgt. Sie trägt in sich das Princip jener Einheit und Identität, durch die die Dinge in durchgängiger Verknüpfung stehen und so erst Gegenstände der einen, universalen Erkenntnis sind.

Welches aber ist diese Einheit stiftende und damit Licht spendende Kraft der Erkenntnis? Es ist die Kraft der Methode (Reg. IV), jener Methode, die in ihrer ursprünglich schöpferischen Gewalt schon in der Mathematik der Alten wirkte, in ihr freilich bloß eingehüllt blieb, thatsächlich aber die ersten Anfänge und Samen aller Erkenntnis, prima rationis humanae rudimenta, prima veritatum semina in sich birgt. Ihre Erkenntnis ist deswegen aller andern vorzuziehen, weil sie der Quell aller andern ist.

Reg. VIII: Einmal im Leben muss man sich vornehmen, alle

Wahrheiten zu prüfen, zu deren Erkenntnis die menschliche Vernunft zulangt; einmal im Leben muss man sich die Frage vorlegen: welcher Erkenntnis ist die menschliche Vernunft überhaupt fähig? Was ist menschliche Erkenntnis und wie weit erstreckt sie sich? Darin liegt das wahre Werkzeug der Wissenschaft und die ganze Methode. — Das erste, was es zu erkennen giebt, ist der Intellect selbst, denn von ihm hängt die Erkenntnis alles Uebrigen ab, nicht umgekehrt. Auch kann es keine allzu schwere Aufgabe sein, *eius quod in nobis ipsis sentimus, ingenii limites definire . . . neque immensum est opus, res omnes in hac universitate contentas cogitatione velle complecti*. Es muss sich in erschöpfender Einteilung angeben lassen, was dazu gehört. Man hat nur ins Auge zu fassen 1. den Erkennenden selbst, 2. die zu erkennenden Gegenstände, doch diese nur prout ab intellectu attinguntur. Vgl. Reg. VI: die Dinge sind in gewisse Ordnungen zu stellen, nicht nach den Gattungen des Seienden wie bei Aristoteles, sondern in quantum unae ex aliis cognosci possunt. Es ist rerum cognoscendarum series zu beachten. Oder Reg. XII: die Dinge sind zu betrachten in ordine ad cognitionem nostram.

In diesen Stellen (um nur die bezeichnendsten herauszuheben) ist der kritische Charakter des Descartes'schen Philosophirens scharf ausgeprägt. Es ist nicht allein das Ausgehen von der formalen Frage: „was ist Erkenntnis?“ worin sich die tiefe Verwandtschaft mit dem Kriticismus kundgiebt, sondern es ist dies, dass die universitas der Dinge sich reducirt auf die universitas des erkennenden Geistes, dessen „Grenzen“ sich darum voraus, vor allen „gegebenen“ Gegenständen bestimmen lassen müssen, weil wir in uns selbst das Bewusstsein von ihm haben. Das Universum der Dinge, als Gegenstände der Erkenntnis, beschlossen im Universum der Erkenntnis, die vom „Geiste“ aus bestimmt, durch das eine, identische Gesetz seiner Methode zur universellen Einheit verknüpft ist — was ist noch Idealismus, wenn nicht dies?

Der Geist besagt hier klärlich das Denken, in seiner ursprünglichen, allein ihm selbst eigenen Gesetzlichkeit. Es besagt die Methode, nichts andres. Rein darin wurzeln die Elemente, die wir in Kants Sprache a priori nennen würden. Ich nannte

schon die Ausdrücke *prima rationis rudimenta, prima veritatum semina*. So heisst es von den Grundgesetzen der Methode, sie seien *omnium simplicissimae et primae, adeo ut, nisi illis uti iam ante posset intellectus noster, nulla ipsius methodi praecepta comprehenderet*. Und die Einsichten der Mathematik sind *spontaneae fruges ex ingenitis huius methodi principiis natae*.

Die Erkenntnis *a priori* meint ebenfalls der den *Regulae* vorzugsweise eigene *Terminus intuitus mentis*, der (Reg. III) ausdrücklich als in dieser Bedeutung ungewöhnlich bemerkt und (Reg. IX) durch den Vergleich des Sehens erläutert wird. Sicheres Wissen ist nur, *quod clare et evidenter possumus intueri vel certo deducere* (Reg. III) . . . *Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum fidem vel male componentis imaginationis iudicium fallax, sed mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur*. Zum *intuitus* gehört (Reg. XI), *ut propositio clare et distincte, deinde etiam ut tota simul et non successive intelligatur*. Er ist ausgezeichnet (Reg. III) durch *praesens evidentia*, wir fassen darin den Gegenstand gleichsam *uno eodemque oculorum intuitu*, er begreift, was immer er begreift, *simili, unico et distincto actu* (Reg. IX). Dagegen bedeutet die *Deduction* *motum quendam cogitationis singula attente intuentis simul et ad alia transeuntis*. Er hängt daher zwar hauptsächlich vom *intuitus*, aber in gewissem Masse auch vom Gedächtnis ab (Reg. XI, cf. III, VII).

Der wesentliche, rein objektive Sinn der Einheit des Intellects ist die deductive Verkettung der gesamten menschlichen Erkenntnis, kraft deren sie von den ersten, einfachsten Elementen an in „continuirlicher, nirgends unterbrochener Gedankenbewegung“ (Reg. III) gewonnen werden kann. Die Forschung nach jenen, in Grundbegriffen und Grundsätzen zu definirenden Elementen des deductiven Zusammenhanges der einen unteilbaren Wissenschaft hat eigentlich Descartes zu Ehren gebracht. Leibniz ist darin sein Nachfolger; die Kategorien und Grundsätze Kants sind die spät gereifte Frucht dieser langen Vorarbeit.

Psychologisch aber legt sich Descartes seinen „reinen“ Ver-

stand ganz in Platons Weise und in deutlicher Erinnerung an ihn zurecht; er beruht (nach Reg. XII) auf einer „rein geistigen“ Kraft, geschieden von allem Körper.

Hier beginnt freilich schon die Abbiegung von der „kritischen“ Fragestellung. Je nachdrücklicher die reine Geistigkeit des Intellects betont wird, desto unvermeidlicher stellt sich der Körper als unbegriffener, unbegreiflicher Rest ihm gegenüber. Damit zugleich tritt die sinnliche Erfahrung als zweiter, obwohl „unreiner“ Quell der Erkenntnis mit eigentümlichen Ansprüchen neben den reinen Verstand. So droht die mit solcher Entschiedenheit angestrebte Einheit der Erkenntnis wieder verloren zu gehen. Die Spuren dieses Rückschritts lassen sich in den „Regeln“ genau verfolgen.

Dem „reinen“ Intellect nämlich entsprechen, ganz nach Platon, die „reinen“, einfachen, absoluten „Naturen“ (Reg. VIII u. XII), welche *per se notae* sind. Sie und ihre „notwendigen Verknüpfungen“ sind der alleinige Gegenstand des Intellects. Aber darin ist in der That nicht alles befasst, es bleibt noch ein Gebiet übrig für die sinnliche Erfahrung. Bei dieser verwischt sich alsbald das ursprünglich klare Verhältnis von Erkenntnis und Gegenstand (Reg. XII): *Experimur quidquid sensu percipimus, quidquid ex aliis audimus, et generaliter quaecunque ad intellectum nostrum vel aliunde perveniunt, vel ex sui ipsius contemplatione reflexa*. Also die Objecte gelangen „anderswoher“ an den Verstand!

Jenes *sensu percipere* aber wird sehr wörtlich verstanden: die Sinne sind rein passiv, sie empfinden *eadem ratione qua cera recipit figuram a sigillo*; der empfindende Körper erfährt eine wirkliche Veränderung von Seiten des Objects.

Auf dieselbe Weise fungirt das Centralorgan (*sensus communis*) in Phantasie und Gedächtnis *vice sigilli*. Nur der reine Intellect agirt unabhängig von allen körperlichen Organen.

Vergebens betont Descartes, dass es dabei doch eine und dieselbe Kraft sei, die je nach ihrer „Application“ auf die bezüglichen Organe Sinn, Gedächtnis, Einbildungskraft heisse, in ihrer reinen Ausübung aber (*si sola agat*) Verstand. Ungefähr so hatte

auch Platon gesprochen. Allein wenn es dann wieder heisst, Erkenntnis sei zwar nur im Intellect, aber sie könne doch originem ducere a sensu aut phantasia (Reg. VIII), so ist damit selbst die so nachdrücklich behauptete Unabhängigkeit des Intellects preisgegeben.

Dann scheint wieder die Sinnlichkeit sich fast in reinen Verstand aufzulösen. Der Verstand unterliegt, auch wo er sich auf die Erfahrung der Sinne stützt, keiner Täuschung, so lange er praecise tantum intueatur rem sibi objectam (Reg. XII). Der intuitus mentis erstreckt sich nicht blos auf die einfachen Naturen und deren notwendige Verknüpfungen, sondern auch auf alles andre, quae intellectus praecise vel in se ipso vel in phantasia esse experitur (ebenda). Diese Bedingung, dass die Erfahrung „praecis“ sei, führt gradeswegs zum Verstandesprincip zurück. Die sinnliche Qualität, z. B. Helligkeit, Schallstärke, ist (nach Reg. XIV) überhaupt keiner exacten Bestimmung fähig; wohl die reine Ausdehnung, obgleich diese ebenfalls Gegenstand der imaginatio ist. Folgerecht durchdacht würde das auf etwas wie eine „reine Anschauung“ führen. Aber schliesslich fällt Descartes in den groben Dualismus zurück. So wird Reg. XII von Anfang an gefragt: quid sit mens hominis, quid corpus, und sind die res simplices teils rein intellectual, teils material, teils gemeinsam.

Man begreift wohl, welche Schwierigkeiten es waren, die den Philosophen so weit von seinem anfänglichen Wege abführten. Dass aber eine starke und bedenkliche Abbiegung vorliegt, ist un-leugbar. Gerade die Möglichkeit der Erfahrung zu begründen war der Sinn des a priori bei Kant, während für Descartes die Erfahrung als unbegriffener Rest stehen bleibt, der in die universitas des Verstandes nicht eingeht, der für die Methode, deren universelle Geltung doch behauptet wird, incommensurabel bleibt. Am bedauerlichsten ist, dass jene klare Auffassung des Verhältnisses von Erkenntnis und Gegenstand, die in den zuerst citirten Aussprüchen wahrhaft überraschte, fast ganz wieder preisgegeben scheint. Können Objecte „anderswoher“ zum Verstande gelangen, schaut er den Gegenstand, der „sich ihm darbietet“ (rem sibi objectam), an, nicht viel anders wie das sinnliche Auge das sinn-

liche Object, so gerät der intuitus mentis in Gefahr, aus der Sonne, die ihr Licht auf die Dinge wirft, zum blossen Spiegel zu werden, der das anderweitig erzeugte Licht bloß aufnimmt und zurückwirft.

Vielleicht wendet man ein, dass selbst bei Kant dieser Dualismus keineswegs ganz überwunden sei, dass neben dem in der Erkenntnis rein erzeugten doch noch etwas wie ein „gegebener“ Gegenstand übrig bleibe. Allein das ist bei ihm bloß ein rudimentärer Rest einer in der Hauptsache verlassenen Stufe des Philosophirens; ein Rest, der auf der Höhe des Systems verschwindet. Bei Descartes im Gegenteil ist der erste Ansatz rein und folgerecht, aber daneben wuchert das naive Vorurteil des an sich vor aller Erkenntnis vorhandenen und nun zu erfassenden Gegenstandes ungestört weiter, um endlich auch jenen richtigeren Ansatz zu überwuchern und sich auf der Höhe der Entwicklung des Philosophen, in seiner Metaphysik, zum System zu verhärten. Es ist bemerkenswert, dass die ganze Metaphysik Descartes' in den „Regeln“ dem Keime nach zwar vorliegt, aber nur nachträglich und in Form einer „Hypothese“ auftritt, von der man anscheinend halten kann, was man will, wie von den Cirkeln der Astronomen. Die Grundsätze der Methode sind von dieser Metaphysik unabhängig, und bleiben es. So ist das Verhältnis selbst im Discours. Andererseits glaubt sich Descartes offenbar im Besitz entscheidender Gründe für seine „Hypothesen“, die er nur noch nicht vorzulegen sich getraut, weil er sie noch überzeugungskräftiger zu gestalten hofft, und weil er sie nicht anders als bis an die Zähne gewappnet — der kirchlichen Theologie entgegenzustellen wagt.

Noch in einem besonderen Punkte verrät sich die Schwäche der Durchführung des genial erfassten Princips. Die letzten Elemente der Verstandeserkenntnis, die Grundbegriffe also, sowie deren „notwendige Verknüpfungen“, die Grundsätze, sind ihm per se nota, keiner Definition oder Deduction fähig noch bedürftig. Mit diesen aristotelischen Phrasen verwehrt er jede neugierige Frage nach dem Grunde der Gewissheit solcher Wahrheiten, die mit axiomatischem Anspruch auftreten. — Wieder wird man ein-

wenden: selbst noch Kant sei viel zu rasch damit bei der Hand, Sätze, die mit dem Anspruch von „Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit“ auftreten, für a priori zu erklären. Allein auch hier verhält es sich so, dass sich der Fehler auf der Höhe des Systems berichtigt. Kant verbietet schlechterdings (Kr. d. r. V., Kehr-
bach S. 215) „einen Satz für unmittelbar gewiss, ohne Rechtfertigung oder Beweis, auszugeben. Denn, wenn wir das bei synthetischen Sätzen, so evident sie auch sein mögen, einräumen sollten, dass man sie ohne Deduction, auf das Ansehen ihres eigenen Ausspruchs, dem unbedingten Beifalle aufheften dürfe, so ist alle Kritik des Verstandes verloren . . . so wird unser Verstand jedem Wahne offen stehen.“ Bei Descartes im Gegenteil nimmt auch dieser Fehler zu, im gleichen Verhältnis mit der Entwicklung seiner Metaphysik. Wollte er ernstlich das leisten, was ihm doch sichtlich vorschwebt: das System der Grundbegriffe und Grundsätze der menschlichen Erkenntnis aufzustellen, und so in strenger Deduction, vom obersten Grundgesetze des Intellects ausgehend, bis zu solchen Normen vorzudringen, die auf Erfahrung unmittelbar Anwendung finden, vielmehr eine Erfahrung als gegründete Erkenntnis erst möglich machen, so musste er vor nichts so sehr auf der Hut sein wie davor, irgendwelche noch so „klaren und deutlichen“ Principien als per se nota einzuführen. Statt dessen wird ihm der intuitus oder das lumen naturale immer mehr zu einem Zauberwort, auf dessen Ausspruch sich Principien nach Bedarf aus dem Aermel schütteln lassen. Eine lange Reihe erzscholastischer Sätze (die sich Baumann irgendwo die Mühe gegeben hat zusammenzustellen) wird in der That „ohne Rechtfertigung oder Beweis, auf das Ansehen ihres eigenen Ausspruchs“ behauptet, am meisten auf der Höhe des Systems, bei und nach dem Aufbau seiner Metaphysik. Damit wird aber der Intellect, der die methodische Erzeugung des Gegenstands in der Erkenntnis bedeuten sollte, zu einem eigenen, bloß höheren Organ als die Imagination, zu einem höchst vornehmen „Vermögen“, die gegebenen, von Ewigkeit her vorhandenen „Wahrheiten“ fast wie eine andere Klasse von Sinnendingen anzuschauen; zu einer anderen, nämlich inneren Erfahrung, neben der umso unbedenklicher die

äussere Erfahrung, als wenn auch minder reiner Quell der Erkenntnis, als zweiter, obwohl schlechterer Zeuge der Wahrheit, als eine Art von impurem Verstand stehen bleibt. Damit geht dann endlich auch die Selbständigkeit der kritischen Grundlegung der Erkenntnis verloren. Die Wahrheit des Intellects, die erst ganz auf sich selbst stand, wird abhängig von der „Wahrhaftigkeit Gottes“, und wenn die Gesetze des Verstandes „exact beobachtet sind in allem, was ist und geschieht“, so ist es, weil sie von seinem Urheber, der zugleich der Urheber alles Seins und Geschehens ist, ihm eingepflanzt sind. Das ist die denkbar weiteste Abirrung vom kritischen Princip.

Sie tritt uns aufs schroffste entgegen, wenn wir unmittelbar nach den „Regeln“ den acht Jahre später verfassten „Discours“ lesen.

Zwar in den ersten Abschnitten stösst man fast auf keinen einzigen Satz, der nicht der früheren Schrift genau conform wäre. Die radicale Verwerfung alles irgend Bezweifelbaren als so gut wie falsch war schon dort ausgesprochen. Und wenn Descartes mit heraklitischem Stolz erklärt, fortan „in sich selber“ forschen zu wollen, so lasen wir in den Regeln, dass wir den Intellect, die Quelle aller Erkenntnis, „in uns selber“ finden. Die deductive Verkettung alles Wissens aber, die Forderung daher, zu etwas noch Allgemeinerem und Einfacherem vorzudringen, als selbst Logik und Mathematik es bieten, vollends die Aufstellung einer allgemeinen mathematischen Grundwissenschaft von der Grösse überhaupt, woraus die Idee der analytischen Geometrie entsprang, das alles sind alte Bekannte aus den „Regeln“.

Allein schon in diesen war ja Descartes nicht mehr zufrieden mit einer blossen Methodenlehre und deren Anwendung auf die universelle Mathematik; er war schon im Begriff, sich einer „höheren“ Wissenschaft zuzuwenden (Reg. IV gegen Schluss), von der er in hypothetischer Form genug andeutet, um sie als wesentlich identisch mit seiner nachmaligen Metaphysik erkennen zu lassen. Der ironische Ton, in dem der Discours von dieser Metaphysik spricht, die so wenig nach Jedermanns Geschmack sei, kann doch nicht darüber täuschen, dass sie für ihn jetzt die einzige grosse Angelegenheit geworden ist. Er will mit diesen blitzenden Brillanten,

die er scheinbar nachlässig durch die Hände gleiten lässt, nur desto mehr blenden, nur desto neugieriger machen auf die noch immer zurückgehaltene endgültige Darlegung.

Selbst die ersten Aufstellungen seiner Metaphysik aber hängen mit der Methode noch aufs engste zusammen. „Einmal im Leben“, hiess es in den Regeln, müsse man alle Vernunftwahrheiten in Prüfung ziehen. So im Discours: man müsse „une bonne fois“ alle zweifelhaften Meinungen abwerfen, um nur die streng gewissen Einsichten zurückzubehalten. Und nicht anders in der ersten Meditation: *funditus omnia semel in vita esse evertenda atque a primis fundamentis denuo inchoandum*; desgleichen Princ. I 1. Auch, dass gerade der wohlbegründete Zweifel zur Gewissheit zurückführe, vielmehr sie einschliesse, war schon in den Regeln gesagt (Reg. XII. *Dicimus quarto . . .*): Wenn Sokrates erklärt, er zweifle an allem, so folgt daraus notwendig, also sieht er wenigstens das ein, dass er zweifelt; ferner, dass etwas wahr und falsch sein kann. Aber das würde auf die reine Erkenntniskritik führen. Jetzt aber handelt es sich um Metaphysik.

Ihr erster Satz — die Selbstgewissheit des Ich von seiner eignen Existenz — liegt ebenfalls nicht weit vom bisherigen Wege ab. Können wir der Grundgesetze des Intellects allein „in uns selber“ gewiss werden, so muss ja die Gewissheit des eignen Daseins eben darin liegen. Auch in den „Regeln“ fliessen die Begriffe Intellect, Ich, Seele fast unmerklich in einander über. Doch ist der Unterschied nicht zu verkennen: dort steht weit voran das Interesse an der Gültigkeit der Gesetze des Verstehens, hier das an der Existenz des Verstehenden, und zwar als ursprünglich different und trennbar vom Körper. Die „reale Distinction“ von Seele und Körper wird zwar auch in den Regeln der Sache nach vorausgesetzt, aber sie wagt sich, wie aus schlechtem Gewissen, nur in Form der Hypothese hervor, tritt nicht mit offener Stirn als wissenschaftliche These auf den Kampfplatz.

Noch genauer entspricht, auf den ersten Anblick, die zweite Aufstellung, die des Kriteriums der „klaren und deutlichen Perception“, dem Standpunkte der *Regulae*. Es ist nichts andres als der *intuitus* der ältern Schrift, der ja auch (obwohl mehr neben-

bei) durch die „klare und distincte“ Auffassung erläutert wurde. Indessen tritt im Discours von Anfang an jene platonische Psychologie hinzu, die in den Regeln erst nachträglich und verschämt auftrat. Der Intellect ist nicht bloß radical verschieden von der Imagination, der „Geist“ soll sich über die materiellen Dinge ganz erheben. Unter dem Einfluss jenes vollkommensten Wesens, dem er entstammt, bewegt er sich notwendig in der Richtung auf das Vollkommene, und nur, weil sie aus jenem derivirt sind, haben seine Ideen „die Vollkommenheit wahr zu sein“. So gar nicht mehr schreckt Descartes vor dem Cirkel zurück, dass die Gewissheit des Daseins Gottes auf der Gewissheit des klar und deutlich Erkannten, und diese auf der Gewissheit des göttlichen Daseins beruht. Es ist geradezu erstaunlich, wie der einmal zugelassene Fehler fortwirkt. In den „Principien“ ist die Selbständigkeit des Kriteriums gänzlich verschwunden, die Verlässlichkeit des *lumen naturale* beruht allein auf der Wahrhaftigkeit Gottes (Princ. I 30).

In nichts verrät sich so auffallend die völlig veränderte Richtung des philosophischen Interesses. Die Dinge stehen durchaus im Vordergrund, von der „Substanz“ des Ich bis hinauf zur unendlich vollkommenen, zur Ursubstanz. Wäre es nicht folgerichtiger gewesen, diese, wie Spinoza thut, an die Spitze des Systems zu stellen? Aber auch die Naturforschung hat jetzt in ganz anderem Grade selbständiges Interesse für Descartes gewonnen, dem sie in den Regeln nur gleich der Mathematik (und erst nach dieser) als Beispiel zur Erläuterung der Methode diente; das, worauf es dort ankam, waren vielmehr die Grundgesetze des Intellects, von denen ja alles andere abhängen sollte.

Woher diese völlige Veränderung des Gesichtspunkts?

Das Gewicht der Frage nach der Begründung von Existenz ist dem Philosophen fühlbar geworden. Mathematische Sätze mögen von unseren Vorstellungen noch so überzeugend wahr sein: aber was verbürgt ihre Gültigkeit von einer, unserer Vorstellung unabhängig gegenüberstehenden Existenz? Was garantirt allgemein die Gültigkeit unserer Vorstellungen von einer ihnen entsprechenden, aber von ihnen selbst verschiedenen Existenz der Dinge?

Zwar diese Erwägung musste ihn noch nicht vom ursprünglich eingeschlagenen Wege ablenken. Die Principien zur Begründung von Existenzurteilen konnten auf entsprechendem Wege gesucht werden wie die der abstracten Mathematik und selbst Mechanik. Es hätte dazu allerdings gehört, was wir in den Regeln vermissten: ein System von Grundbegriffen und Grundsätzen, durchgearbeitet bis zur unmittelbaren Anwendbarkeit in der Erfahrung, und in continuirlicher Folge entwickelt aus dem Urgesetze der Erkenntnis, sagen wir nach Kant: aus den ursprünglichen Arten und Richtungen der „synthetischen Einheit“. So wäre wirklich das Universum der Dinge aufgelöst in das Universum des Verstandes, es wäre, wie Kant es ausdrückt (Kr. 229), die alte „Ontologie“ ersetzt durch die bescheidnere „Analytik des reinen Verstandes“. Die ontologischen Erschleichungen wären unterblieben, schon weil es ihrer nicht mehr bedurft hätte.

Dieser Weg stand offen. Ja in einigen Erwägungen aus den Meditationen, über den Begriff der Substanz, kommt Descartes diesem Wege merkwürdig nah. Sein Substanzbegriff ist beinahe eine Kantische „Kategorie“. Was ist die Substanz des Wachses? fragt er (Med. II). Es soll das sein, was daran identisch beharrt: *remanet ne adhuc eadem cera? remanere fatendum est, nemo negat, nemo aliter putat*. Allein keine seiner sinnlichen Eigenschaften beharrt unveränderlich. Was daran beharrt, wird vielmehr von uns bloß gedacht, z. B. als „etwas Ausgedehntes, Biegsames, in alle möglichen Gestalten Verwandelbares“. Die Auffassung der Substanz ist also nicht Gesichtsvorstellung, nicht Tastvorstellung, überhaupt nicht Sinnesvorstellung, sondern *solius mentis inspectio*, erst verworren, dann „klar und distinct“, d. h. zu strenger Einheit und Identität gebracht. Das vermeinte Sehen der Substanz ist vielmehr Urteilen. Im blossen Sehen ist keinerlei Bestimmtheit, die bestimmte Auffassung dessen, was das Gesehene in seinem gleichsam nackten Sein (als Substanz) ist, ist allein das Werk des Verstandes.

Dasselbe zeigt das zweite Beispiel von der Sonne (Med. III). Ich habe von ihr zwei weit verschiedene Vorstellungen, die eine *tamquam a sensibus haustam*, die andre *ex rationibus astro-*

nomiae desumptam, hoc est, ex notionibus quibusdam mihi innatis elicitam. Beide können unmöglich derselben existirenden Sonne ähnlich sein; am wenigsten Anspruch hat aber darauf gerade die Vorstellung, die am unmittelbarsten vom Object selbst herzurühren scheint, nämlich die sinnliche.

Von hier war nur ein Schritt zu der Einsicht: die Substantialität untersteht den Gesetzen des Urtheilens; das Grundgesetz des Urtheilens aber ist das Verstandesgesetz der Einheit, der Identität der Vorstellung. Diejenige und keine andre Vorstellung über wirkliche Existenz ist wahr, die sich im ganzen Zusammenhange der Erfahrung, als gesetzmässiger Erkenntnissart, in einheitlicher, identischer Art festhalten lässt. „Alles ist wirklich, was mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortgangs in Einem Context steht“ (Kant, Kr. 402).

Statt dessen erscheint es selbst in jener Erwägung über die wahre Gestalt der Sonne so, als komme es darauf an zu erkennen, wie unsere Vorstellung ihrem Gegenstande, als Abbild dem Urbilde, von dem es genommen ist, ähnlich sei. Die Ideen sind *imagines desumptae a rebus*; das Existenzurteil betrifft die Uebereinstimmung der Vorstellung in uns mit der Sache draussen (*rebus extra me positis*). Die Vorstellung ist bezogen auf „etwas andres“, mit dem sie übereinstimmen muss, um wahr zu sein. Sie kann zwar dahinter zurückbleiben, aber sicher muss ihr etwas gegenüberstehen, worin so viel mindestens, als sie an „objectiver Realität“ enthält, an „formaler Realität“, sozusagen an Quantität der Wirklichkeit enthalten ist.

Selbst diesem ganz scholastischen Satze hätte sich noch eine kritische Deutung geben lassen, wie die obigen Beispiele lehren. Man musste sich nur darüber klar sein, dass das „Urbild“ der Vorstellung selbst in keiner besonderen Vorstellung gegeben ist, sondern allein vom Verstande, seinem eigenen Gesetz gemäss, construiert wird; nach keinem andern Gesetze als dem der notwendigen Reduction der mannigfaltigen und wechselnden Vorstellungen auf eine einzige, allen identisch zu Grunde liegende Gestalt der vorgestellten Sache, d. h. nach ebendemselben Grundgesetze der Einheit, der Identität, das überhaupt den Begriff, und

so auch den Begriff vom Gegenstande unsrer Vorstellungen, als verschieden von den Vorstellungen selbst, begründet.

„Alles, was wahr ist, ist etwas“, und wahr ist das klar und distinct Erkannte. Klar und distinct erkennbar ist allein, was eine „wahre und unveränderliche Natur“ hat, sagt Descartes (Med. V). Auf dieser Grundlage hätte sich alles aufbauen lassen, ohne Widerspruch mit dem ursprünglich kritischen Princip seiner Philosophie. Dann hätte es des schwankenden Arguments von der „Wahrhaftigkeit Gottes“ nicht bedurft, mit dem man schliesslich, was man nur will, beweisen kann.

Vielleicht trägt grade der halbe Idealismus des „Cogito, ergo sum“ die Hauptschuld an der Abirrung. War einmal die Frage nach der Begründung von Existenz als eine ganz besondere, auf dem gewöhnlichen Wege der Vernunft Einsicht nicht lösbare angenommen, so erschien begreiflich nur die, unmittelbar mit der Thatsache des Bewusstseins selbst gegebene Existenz des Ich schlechthin unbezweifelbar, jede andre erst einer eigenen Begründung bedürftig. Dass das Universum der Dinge nur das Universum des Verstandes sein könne, geriet in Vergessenheit; ein anderweitiger Stützpunkt wurde notwendig, und ein solcher schien sich darzubieten in der ursprünglichen Realität des vollkommensten Wesens, dessen Essenz die Existenz einschliesst. Damit ist freilich genau das, wonach gefragt war, vorausgesetzt. Der Begriff, eben noch der Träger aller Erkenntnis, wird zum matten Widerschein einer Existenz, die, allem Begriff voraus, rein in sich selber ruht. Das Ich selbst und der Verstand wird aus dem Mittelpunkt der Philosophie in eine seitliche Lage gedrängt. Die Ideen des Intellects werden Einprägungen des göttlichen Geistes, für deren Wahrheit der Präger die Verantwortung trägt, nicht mehr der Verstand selbst.

Mit dem allen nehme ich nicht zurück, was ich in meiner früheren Schrift⁷⁾ zu Gunsten einer mehr „kritischen“ Auffassung auch der entwickelten Lehre Descartes' ausgeführt habe. Immerhin bedarf es, sofern es sich um ein historisches Urtheil handelt,

⁷⁾ Kap. 3, S. 55 und Kap. 4, S. 76.

der Einschränkung, dass die Beziehung auf's Object von Descartes der Erkenntnis immanent gedacht werde. So gewiss dies allein der ursprünglich kritischen Absicht seiner Philosophie entspräche, und so vieles im einzelnen eine Deutung in diesem Sinne zulässt⁷⁾, so ist doch diese Auffassung weder von Anfang an zu Grunde gelegt, noch hernach streng festgehalten.

Auf der anderen Seite wäre es irrtümlich, von den Regeln zu den Meditationen nur Rückschritt, nicht auch Fortschritt zu sehen. Ein grosser Fortschritt ist anzuerkennen, und zwar nicht blos, wenn man sich auf den Standpunkt dogmatischer Metaphysik stellt. Man kann sogar zu der Ansicht kommen, dass Descartes, bei dem energischen Bestreben nach strenger Durchführung eines deductiven Beweisganges, welches die Meditationen erkennen lassen, die genannten Irrungen vollständig hätte überwinden können, wenn er sich der Hineinziehung der theologischen Fragen streng enthalten hätte. Diesen völlig aus dem Wege zu gehen, war freilich nach der Lage der Zeit so gut wie unmöglich; einmal aber in die Discussion gezogen, mussten sie fast verwirrend wirken. That-sache bleibt, dass seine Philosophie ein ganz anderes Ansehen gewinnt, sobald man sich entschliesst, diesen Bestandteil, mit allem was daran hängt, einmal auf Seite zu stellen und die Philosophie Descartes' allein in dem zu suchen, was in der That philosophische Erwägung ist. Es lebt in Descartes doch so viel von dem Geiste der kritischen Methode, dass die Fehler, die aus ihrer Vernachlässigung entstanden, sich fast unter seinen eigenen Händen wieder berichtigen. Wer mit voller Freiheit der Kritik an sein System herantritt, findet auf Schritt und Tritt bei ihm selbst die Ansätze der nöthigen Correctur, und hat verhältnissmässig leichte Mühe, sie folgerecht durchzuführen.

Den Beweis dieses Verhalts habe ich in der früheren Schrift vorgelegt. Ich wiederhole, dass ich nichts dagegen einzuwenden habe, wenn man sie als Geschichtsdarstellung anfechtbar findet. Will man sie aber nach ihrer eigentlichen, kritischen Absicht

⁷⁾ Siehe z. B. Kap. 4 Anm. 31 u. 32, S. 179. Vgl. ferner Philos. Monatsh. XXIV 466 (mit Bezug auf Chiappelli), und meine „Einleitung in die Psychologie“ S. 53f.

ernstlich beurteilen, so darf man es sich nicht sparen, erstens, sich des methodischen Grundgedankens, wie er aus gegenwärtiger Darstellung hoffentlich klar genug hervorgeht, zu bemächtigen, und dann, die Fülle des Materials, welches grössernteils in den Anmerkungen niedergelegt ist, wirklich im Sinne jenes Grundgedankens zu durcharbeiten. Dass nicht viele eine solche Mühe haben auf sich nehmen wollen, wundert mich nicht. Desto lieber habe ich das Wesentliche meiner Ansicht, in möglichst knapper und durchsichtiger Fassung, zugleich mit den mir notwendig scheinenden Verbesserungen, hier nochmals vorgetragen.