

Anal. p. 77.

Sitzungsberichte
der
philosophisch-philologischen
und der
historischen Classe
der
k. b. Akademie der Wissenschaften
zu München.

Jahrgang 1899.

Erster Band.

München
Verlag der k. Akademie
1899.

In Commission des G. Franz'schen Verlags (J. Roth).

70

Descartes' Beziehungen zur Scholastik.

Von Georg Frhr. v. Hertling.

(Vorgetragen in der philos.-philol. Classe am 7. Januar 1899.)¹⁾

II.

Dass der skeptische Prolog und die versuchte neue Grundlegung der Philosophie Descartes nicht verhindert haben, zahlreiche Bestandtheile der überkommenen Denkweise aufzunehmen und weiterzuführen, ist im Allgemeinen bekannt und schon längst hervorgehoben worden. Freudenthal in dem erwähnten Aufsätze findet seine Psychologie, seine Erkenntnisslehre, Ethik und Methaphysik erfüllt von scholastischen Anschauungen. „In der Lehre vom Raum, den Elementen und Qualitäten der Naturdinge, von Gott und seinen Attributen, den Beweisen für seine Existenz, der Schöpfung und Erhaltung der Welt, den Substanzen und ihrem Verhältnisse zu den Accidenzien, den einzelnen Ideen und der Vernunftkenntniss, den thätigen und leidenden Zuständen der Seele, den Lebensgeistern, den Beziehungen des Willens zum Intellekt, endlich in seinen Ansichten über Religion und ihr Verhältniss zur Philosophie“ soll, dem genannten Gelehrten zufolge Descartes' Abhängigkeit von der Scholastik sichtbar sein.

Die genauere Feststellung erfordert indessen eine Unterscheidung des mehrfachen Sinnes, in dem von einer solchen gesprochen werden kann.

Dass Descartes sich in weitem Umfange der scholastischen

¹⁾ Siehe Stzb. 1897 Bd. II S. 339—381.

Terminologie bedient hat, kann nicht überraschen; es war in den gegebenen Verhältnissen begründet. Zwar hat gerade der Umstand, dass er in seinen Schriften von der schulmässigen Form Umgang nahm, seine ersten epochemachenden Abhandlungen sogar französisch schrieb und auch in den lateinisch abgefassten sich einer klaren und durchsichtigen Sprache befleißigte, ganz erheblich dazu beigetragen, seine Lehre zu verbreiten und ihr Anhänger zu verschaffen. Es genügt, in dieser Beziehung auf das Zeugniß Locke's zu verweisen.¹⁾ Andererseits aber ist einleuchtend, dass es immer wieder Fälle geben musste, wo er sich auf den Gebrauch der herkömmlichen Formeln und Bezeichnungen hingewiesen fand. Bald war es das Bedürfniss, sich verständlich zu machen, welches ihn zwang, auch neue Gedanken in eine Sprache zu übersetzen, welche den Lesern geläufig war, bald liefen ihm ganz von selbst die eigenen Gedanken in den Bahnen fort, welche die seit Jahrhunderten ausgeprägte und entwickelte Terminologie vorzeichnete. Wenn er selbst gelegentlich ungenügende Bekanntschaft mit dem philosophischen Sprachgebrauch vorschützt,²⁾ so ist darauf nicht viel Gewicht zu legen.

Mit den Scholastikern unterscheidet er zwischen *obiectum materiale* und *obiectum formale* und versteht unter ersterem das Gebiet, auf welches sich die Untersuchung erstreckt, unter letzterem das, was nach der besonderen Absicht der jeweiligen Untersuchung innerhalb dieses Gebietes ausdrücklich in's Auge gefasst wird.³⁾ Er spricht von *distinctio realis*, *modalis* und *distinctio rationis*, identificirt die von ihm bevorzugte *distinctio modalis* mit der *distinctio formalis* des Skotus und unterscheidet sie von der *distinctio rationis rationatae*, die einen geringeren, wenn auch immerhin sachlich begründeten Unterschied ausdrückt, während er die jedes fundamentum in re entbehrende *distinctio rationis ratiocinantis* gänzlich verwirft, da wir, was

¹⁾ Vgl. Hertling, J. Locke und die Schule von Cambridge S. 307.

²⁾ *Responsiones quartae*, p. 129 der Amsterdamer Ausgabe von 1654.

³⁾ Brief an Plempe aus 1637, II, 9 Clerselier; VI p. 362 Cousin.

keinerlei Grund in der Sache hätte, auch nicht denken können.¹⁾ Die Ausdrücke *habitus*²⁾ und *privatio*³⁾ sind ihm geläufig, mit der Schule unterscheidet er zwischen *causae universales* und *particulares*⁴⁾ *causae secundum esse* und *secundum fieri*,⁵⁾ zwischen *amor concupiscentiae et benevolentiae*,⁶⁾ zwischen *essentia* und *existentia*,⁷⁾ *substantia completa* und *incompleta*.⁸⁾ Er weiss, dass Kenntniss der Principien von den Dialektikern nach dem Vorgange des Aristoteles nicht Wissenschaft genannt wird,⁹⁾ er spricht von univoker und analoger Prädikation und erläutert die letztere durch das von Aristoteles im vierten Buche der *Metaphysik* gebrauchte Beispiel;¹⁰⁾ die Berührbarkeit und Undurchdringlichkeit der Körper ist ihm ein *proprium quarto modo iuxta vulgares logicae leges* und zum Vergleiche bezieht er sich, wie herkömmlich, auf die *risibilitas*, die den Menschen auszeichnende, aber darum doch nicht sein Wesen constituirende Fähigkeit, zu lachen.¹¹⁾ Er liebt es, gelegentlich scholastische Lehrsätze zu citiren, so in dem Briefwechsel mit der Pfalzgräfin das „*bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu*“,¹²⁾ oder in der Unterweisung für Regius „*nullam substantiam creatam esse immediatum suae operationis principium*“. ¹³⁾

1) Brief an P. Vatier S. J. vom Nov. 1642, I, 116 Clerselier; IX, p. 62 Cousin. Principia I, § 60; vgl. Resp. ad primas objectiones p. 62.

2) Brief an Regius vom Februar 1642, I, 89 Clerselier; VIII, p. 579 Cousin.

3) *Meditatio quarta*, p. 26; vgl. den Brief an die Pfalzgräfin Elisabeth vom Februar 1646, I, 9 Clerselier; IX, 366 Cousin.

4) Brief an die Pfalzgräfin, I, 9 Clerselier; IX, 366 Cousin.

5) *Responsiones Quintae*, appendix, p. 67.

6) Brief an Chanut vom 1. Februar 1647, I, 35 Clerselier; X, p. 3 Cousin.

7) *Meditatio quinta*, p. 32; Resp. ad prim. obiect., p. 60.

8) *Respons. quartae*, p. 122.

9) Resp. ad secundas obiect., p. 74.

10) Brief an H. More vom 5. Februar 1649, I, 67 Clerselier; X, p. 193 Cousin.

11) *Ebenda*.

12) I, 10 Clerselier; IX, 371 Cousin.

13) Vom 11. Mai 1641, I, 84 Clerselier; VIII, 511 Cousin.

Auffälliger ist, wenn im Eingange des Discours de la méthode die Ansicht, dass die Vernunft allen Menschen in gleicher Weise zukomme, durch die communis sententia der Philosophen gestützt wird, wonach sich Gradunterschiede nur innerhalb der Accidenzien, nicht aber zwischen den substanziellen Formen von Individuen einer Art finden.

Wie an dieser Stelle, so wird man auch anderwärts nicht fehlgehen, wenn man in der Anlehnung an den alten Sprachgebrauch gelegentlich eine gewisse Absichtlichkeit erkennt. Dass der zuvor genannte eifrige Vertreter der neuen Philosophie an der Universität Utrecht in einer seiner Thesen den aus den beiden Substanzen, Leib und Seele, zusammengesetzten Menschen ein *ens per accidens* genannt hatte, ist Descartes höchst ärgerlich. Der Ausdruck sei in diesem Sinne in den Schulen nicht gebräuchlich. Regius möge offen bekennen, dass er ihn missverstanden habe, und bei jeder Gelegenheit nachdrücklich erklären, er sehe in dem Menschen ein wirkliches *ens per se*, Geist und Körper seien realiter und substantialiter mit einander verbunden, so, wie die herkömmliche Ansicht dies besage, wenn auch niemand einen rechten Begriff davon habe.¹⁾ Nicht minder macht er es ihm zum Vorwurf, dass er, statt dem von Descartes in den Meteoren gegebenen Beispiele zu folgen, die substanziellen Formen und realen Qualitäten ausdrücklich verworfen habe.²⁾ Er selbst ist vorsichtiger. Wenn er in den *Regulae ad directionem ingenii* sagt, er würde gerne auseinandersetzen *quid sit mens hominis, quid corpus, quo modo hoc ab illa informetur*,³⁾ so könnte man vermuthen, dass er zur Zeit der Abfassung noch nicht mit der traditionellen Lehre gebrochen habe, welche in der Seele das mit dem Leibe zur Einheit verbundene, den ganzen Menschen innerlich ausgestaltende Princip erblickt. Aber noch in seinem systematischen Hauptwerk, den *Principien*, verdeckt er gelegentlich den von

¹⁾ I, 89 Clerselier; VIII, 579 Cousin.

²⁾ Ebenda.

³⁾ Regula XII zu Anfang.

ihm proklamirten schroffen Dualismus durch den Satz, dass die Seele den ganzen Körper informire.¹⁾ Verwandt damit, aber sachlich weniger zu beanstanden ist die Gefissentlichkeit, mit der er in seinen Erwiderungen auf die Einwürfe Arnauld's seine Uebereinstimmung mit Aristoteles in der Gleichsetzung der *integra rei essentia* mit der *causa formalis* hervorhebt.²⁾ Dem vertrauten Freunde Mersenne gegenüber hält er mit seiner wirklichen Meinung nicht zurück, sondern bezeichnet die substantziellen Formen und realen Qualitäten als Hirngespinnste.³⁾ Auch der Satz, den Descartes in den Principien anführt,⁴⁾ der Name Substanz komme Gott und den creatürlichen Dingen nicht in eindeutiger Weise, *univoce*, zu, gehört hierher. Schon H. Ritter hat bemerkt,⁵⁾ dass derselbe bei Descartes nicht den gleichen Sinn habe, wie bei den Scholastikern, da nach der bekannten von dem ersteren aufgestellten Definition der Substanz der Name derselben in eigentlichem Sinne nur Gott beilegt und von den Geschöpfen nur in uneigentlichem Sinne ausgesagt werden könne. Bei den Scholastikern dagegen wird durch jenen Satz nur der unüberbrückbare Abstand der Geschöpfe vom Schöpfer angedeutet, ohne zu behaupten, dass nicht auch die Geschöpfe im eigentlichen Sinne Substanzen seien.⁶⁾ Ich habe früher gezeigt,⁷⁾ dass und warum es Descartes bei der Abfassung der Principien ganz besonders am Herzen lag, den Unterschied seiner Lehre von der herkömmlichen Schulphilosophie möglichst zurücktreten zu lassen. Versichert er doch sogar in einem der letzten Paragraphen, er habe sich keines Princip bedient, welches nicht bei Aristoteles und allen anderen Philosophen anerkannt wäre, und seine Philosophie sei

1) Principia IV, § 189.

2) Resp. quartae, p. 129, p. 132.

3) Vom 28. Oktober 1640, II, 44 Clerselier; VIII, 377 Cousin.

4) I, § 51.

5) Geschichte der Philosophie, Bd. 10, S. 56.

6) Vgl. E. Ludwig, der Substanzbegriff des Cartesius, Philosoph. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft V, 167 ff.

7) Stzb. 1897. II. S. 376.

somit keine neue, sondern im Gegentheile von allen die **älteste** und am meisten geläufige.

Wichtiger als die von selbst sich ergebende oder auch **absichtlich** gesuchte Anlehnung an den scholastischen **Sprachgebrauch** ist der innere Zusammenhang der Denkweise und Lehre. Auch hier aber ist zur richtigen Würdigung sofort ein Punkt herauszuheben. Die Herrschaft der Scholastik war nicht auf die Schule beschränkt, sondern reichte beträchtlich darüber hinaus. Mochte man auch die weit ausgesprochenen logischen Regeln und die in der Naturphilosophie hergebrachten gelehrten Ausdeutungen den Lehrern und Schülern überlassen, die scholastische Theologie war längst durch das Medium der religiösen Unterweisung, durch Predigt und Erbauungslitteratur, in das allgemeine Bewusstsein übergegangen. Descartes hätte völlig aus dem christlichen Ideenkreise heraustreten, er hätte der gesammten durch und durch mit theologischen Elementen versetzten Denkweise seiner Zeit in bewusster Feindseligkeit den Rücken kehren müssen, um jeden Zusammenhang mit der Scholastik abubrechen. Daran dachte er nicht. An der Religion, in der er erzogen war, festzuhalten, fordert die erste Regel seiner provisorischen Moral, die er im Discours de la méthode mittheilt. Ich habe nicht zu untersuchen, welchen Werth er innerlich den christlichen Heilswahrheiten beilegte, oder welche Macht auf das Leben sie für ihn besaßen.¹⁾ Thatsächlich bewegt er sich ganz und gar in dem herkömmlichen Vorstellungskreise. Die religiösen Wahrheiten sind ihm ein Gegebenes; auch da wo er sie nach den Kategorien seiner neuen Philosophie zurecht zu legen sucht, nimmt er sie, wie er sie vorfindet, also in der ausgebildeten Gestalt, die sie durch die Arbeit der Jahrhunderte, von der Zeit der Kirchenväter an, erhalten hatten. Endlich aber wirkte hier Descartes bekannte Aengstlichkeit ein, die ihn gerade auf theologischem Gebiete alles vermeiden liess, was irgend hätte Anstoss erregen können.²⁾

¹⁾ Vgl. Maurice Blondel, le Christianisme de Descartes, Revue de Metaphysique et de Morale, 4^e année, Nr. 4, Paris 1896.

²⁾ Vgl. die Aeusserung in den Responsiones quartae, p. 134: Haec

Sucht man nach Belegen für diese Stellungnahme, so mag sogleich an den Nachdruck erinnert werden, mit welchem er die Glaubenswahrheiten von dem methodischen Zweifel ausgenommen wissen will.¹⁾ Ein andermal macht er geltend, dass die Annahme dunkler Glaubenslehren dem aufgestellten Princip, nur das klar und deutlich Erkannte für wahr zu halten, nicht widerspreche. Denn man müsse unterscheiden zwischen dem Inhalte und dem Grunde des Glaubens. Nur für den letzteren, der den Willen bewegt zuzustimmen, ist Klarheit erforderlich, aber auch, selbst wo es sich um undurchdringliche Glaubensgeheimnisse handelt, in der That gegeben, ja sogar mehr als bei irgend einer anderen, dem natürlichen Lichte der Vernunft zugänglichen Erkenntniss. Der Grund des Glaubens ist die Autorität der göttlichen Offenbarung.²⁾ Auch gibt es keine zweifache Wahrheit, und die Befürchtung wäre frevelhaft, dass etwas in der Philosophie als wahr Befundenes der Theologie widerstreiten könne.³⁾ Da er nun auf der einen Seite fest an die Unfehlbarkeit der Kirche glaubt, auf der anderen an der Stringenz seiner eigenen Beweise nicht zweifelt, so fürchtet er auch nicht, dass ein wirklicher Widerspruch bestehe zwischen seiner Philosophie und der kirchlichen Theologie.⁴⁾ Ausdrück-

vero prolixius hic persecutus sum quam res forte postulabat, ut ostendam summae mihi curae esse cavere ne vel minimum quid in meis scriptis reperiatur quod merito Theologi reprehendant. Sodann namentlich die beiden Briefe an Mersenne vom 22. Juli 1633 und 10. Januar 1634, Clerselier II, 75 und 76; VI, p. 236, p. 242 Cousin.

¹⁾ Resp. quartae, p. 135: ... quodque ea quae ad fidem pertinent semper exceperim, cum asserui, nulli nos rei assentiri debere, nisi quam clare cognoscamus, totius scripti mei contextus ostendit.

²⁾ Responsio ad secundas obiectiones, p. 78. Principia I, § 31: Praeter caetera autem, memoriae nostrae pro summa regula est infingendum, ea quae nobis a Deo revelata sunt, ut omnium certissima esse credenda; et quamvis forte lumen rationis, quam maxime clare et evidens, aliud quid nobis suggerere videretur, soli tamen auctoritati divinae potius, quam proprio nostro iudicio, fidem esse adhibendam.

³⁾ Brief an P. Dinet, Appendix p. 152 f.

⁴⁾ Brief an Mersenne vom Dezember 1640, II, 49 Clerselier; VIII, 407 Cousin.

lich bekennt er sich zu der von der letzteren angenommenen Scheidung verschiedener Gruppen von Wahrheiten und Problemen. Die Mysterien der Trinität und Inkarnation fallen ausschliesslich in das Bereich des Glaubens, das Dasein Gottes und die Geistigkeit der Menschenseele gehören zwar ebenfalls dem Glauben an, sind aber zugleich der Erforschung des menschlichen Verstandes zugänglich. Wie es dagegen mit der Quadratur des Cirkels stehe, ob sich mit Hilfe der Chemie Gold machen lasse und ähnliches, hängt mit dem Glauben in keiner Weise zusammen und unterliegt ausschliesslich dem Urtheile der menschlichen Vernunft. Es wäre ebenso falsch, Fragen der letzteren Art aus den Aussprüchen der h. Schriften beantworten, wie die eigentlichen Geheimnisse aus philosophischen Beweisgründen herleiten zu wollen. Nur das behaupten alle Theologen, es müsse gezeigt werden, dass auch die übernatürlichen Wahrheiten dem natürlichen Lichte der Vernunft nicht widerstreiten. Was aber die andern, gleichsam in der Mitte liegenden Wahrheiten betrifft, so fordern sie die Philosophen ausdrücklich auf, sie nach Kräften durch Vernunftgründe zu erweisen.¹⁾

Mit der Versicherung, dass seine Philosophie nicht gegen die Religion und die kirchliche Theologie streite, verbindet Descartes nicht selten die andere, dass er sich um spezifisch theologische Fragen nicht kümmere.²⁾ Herbert von Cherbury's Buch *De veritate* ist ihm unsympathisch, weil darin Religion und Philosophie vermengt seien,³⁾ und er beruft sich darauf,

¹⁾ Notae in Programma quoddam etc., p. 182 Ausgabe von 1654; I, 99 Clerselier; X, 70 Cousin. Vgl. den Brief an Mersenne vom 8. Januar 1611, II, 51 Clerselier; VIII, 434 Cousin, und die Aeusserung am Schlusse des Briefs an Zuytlichem vom 8. Oktober 1642, III, 120 Clerselier; VIII, 632 Cousin.

²⁾ Je m'abstiens le plus qu'il m'est possible des questions de théologie, IX, p. 172 Cousin; I, 115 Clerselier. Ebenso in einem Briefe an Mersenne vom 30. August 1640 (III, 7 Clerselier, VIII, 322 Cousin): J'ai très expressément excepté en mon discours tout ce qui touche la religion.

³⁾ Brief an Mersenne vom 27. August 1639, II, 30 Clerselier, VIII, 188 Cousin.

in seinen eigenen Schriften alles weggelassen zu haben, was die eigentliche Theologie angeht.¹⁾ In einem Briefe an Chanut erwähnt er die Lehre „einiger Philosophen“, dass nur die christliche Religion durch die Lehre von der Menschwerdung uns zur wahren Gottesliebe befähige. Descartes ist anderer Ansicht, will aber die weitere Frage, ob eine solche Liebe ohne hinzutretende Gnade verdienstlich sei, den Theologen überlassen.²⁾ Ebenso die andere, weit tiefer greifende, ob es der Güte Gottes entspreche, Menschen auf ewig zu verdammen. Denn wenn er auch den Argumenten der Freigeister keinerlei Kraft zuerkennt, ja sie für nichtig und lächerlich hält, so scheint es ihm andererseits, dass man den Glaubenswahrheiten, welche die menschliche Vernunft übersteigen, Unrecht thut, wenn man sie durch menschliche im besten Falle doch nur Wahrscheinlichkeitsgründe liefernde Argumente zu stützen unternimmt.³⁾ Steigert er hier seine Zurückhaltung noch über die angeführte grundsätzliche Unterscheidung hinaus, so hat er dieselbe bekanntlich anderwärts nicht festgehalten. Von der Behauptung, dass seine Philosophie nichts der katholischen Religion Widerstreitendes einschliesse, geht er gelegentlich über zu der andern, dass keine Philosophie besser als die seine geeignet sei, dieselbe durch vernunftgemässe Argumente zu stützen, und ganz besonders ist es das Geheimniss der Eucharistie, das sich, wie er meint, mit Hülfe seiner Principien am leichtesten erklären lasse.⁴⁾ Ich gehe auf das Einzelne nicht ein. Die

¹⁾ Responsiones sextae, p. 159: Nunquam me theologicis studiis immiscui, nisi in quantum ad privatam meam institutionem conferebant, nec tantum in me divinae gratiae experior, ut ad illa sacra me vocatum putem. Itaque profiteor me nihil in posterum de talibus responsurum. Brief an P. Dinet, p. 161: Jam saepe testatus sum, nolle me unquam ullis Theologiae controversiis immiscere.

²⁾ Brief an Chanut vom 1. Februar 1647, I, 35 Clerselier, X, 3 Cousin.

³⁾ Brief an einen Unbekannten vom April 1637, I, 110 Clerselier, VI, 305 Cousin.

⁴⁾ Brief an einen Jesuiten von La Flèche vom 24. Januar 1638, I, 114 Clerselier; VII, 376 Cousin; vgl. I, 115 Clerselier; IX, 162 Cousin. Brief an Mersenne vom 28. Februar 1641, II, 53 Clerselier; VIII, 491 Cousin.

Frage hat in der frühen Geschichte der Cartesianischen Philosophie eine Rolle gespielt, doch ist es den Anhängern der letzteren nicht gelungen, den von Descartes aufgestellten Erklärungsversuch zur Aufnahme in dem theologischen Lehrsysteme zu bringen.

Welch wichtige Stelle im Aufbau der Cartesianischen Philosophie die Lehre vom Dasein und den Eigenschaften Gottes einnimmt, ist bekannt. Dass er sich dabei nach Freudenthal's Ausdruck von der Scholastik abhängig erweist, ist nach dem zuvor Bemerkten und in dem angegebenen Sinne nicht anders zu erwarten. Er bedurfte dazu keines erneuten Studiums oder des bewussten Anschlusses an einen bestimmten Scholastiker. In seiner Beantwortung der Einwürfe von Caterus, welche unter den den Meditationen angehängten an der ersten Stelle stehen, sucht Descartes überdies, wenn auch nicht mit durchschlagendem Erfolge, die volle Uebereinstimmung seiner Auffassung mit der des Aquinaten darzuthun.¹⁾ Ganz deutlich aber klingt der Beweis für Gottes Güte und Vollkommenheit in der Form, wie Descartes ihn in seiner Beantwortung der Responsiones secundae gibt, an Thomas an.²⁾ Gegen Gassendi beruft er sich zur Bekräftigung des einen seiner Gottesbeweise auf einen Satz, der bei allen Metaphysikern als zweifellos gelte, dass nämlich die Fortdauer unserer Existenz von dem fortdauernden Einflusse der göttlichen Causalität abhängt,³⁾ oder — wie er es in einem ohne Zweifel an den nämlichen gerichteten Briefe ausdrückt — ohne den concursus Dei alles in's Nichts versinken würde.⁴⁾ Es hat keinen Werth, die Reminiscenzen dieser Art vollständig zu sammeln.

Auch aus den Briefen gewinnt man hie und da den Eindruck, dass Descartes, so abschätzig er gelegentlich von den Scholastikern und ihrem werthlosen Hausgeräth redet,⁵⁾ Ge-

¹⁾ Responsio ad primas objectiones, p. 59 f.

²⁾ Vgl. Summa Theol. I, quaestio 4, art. 2.

³⁾ Responsiones quintae p. 67.

⁴⁾ Brief vom 25. Juli 1641, II, 16 Clerselier, VIII, 266 Cousin.

⁵⁾ Notae in programma quoddam, p. 189; X, p. 106 Cousin.

wicht darauf legt, seine Vertrautheit mit der überlieferten Theologie hervortreten zu lassen.

Zu den durch das Medium der allgemeinen Bildung übernommenen Bestandtheilen lässt sich weiterhin auch dasjenige rechnen, was Freudenthal vermuthlich unter den Beziehungen des Willens zum Intellekt versteht. Es ist vollkommen aristotelisch, wenn Descartes lehrt, dass unser Wille nur das und nur insoweit erstrebt und flieht, was und inwieweit es ihm der Intellekt als gut oder böse hinstellt, und somit die Liebe, auch die ungeordnete, jedesmal das Gute zum Gegenstand habe.¹⁾

Interessanter aber, als diese Uebereinstimmung mit der von der Scholastik entwickelten und getragenen communis opinio, ist es, dass Descartes an einem Punkte der Gotteslehre mit Bewusstsein von der Auffassung abweicht, zu welcher die weit überwiegende Zahl der Theologen sich bekannte. Es ist das seine Lehre von der göttlichen Indifferenz.

Zwischen den verschiedenen Motiven, welche auf die Ausgestaltung des Gottesbegriffs einwirken, scheint eine gewisse Gegensätzlichkeit zu bestehen. In der einen Richtung gilt es, die transcendenten schöpferische Ursache nach der Seite der Macht und Freiheit über alle Schranken und Grenzen hinauszuhoben. Gott ist allmächtig, d. h. er kann alles, was er will. Aber muss er nicht auch alles wollen können? Heisst es nicht seine unendliche Machtfülle beschränken, wenn seinem Willen irgendwo eine Grenze gesteckt wird? Nichts also ist seiner Herrschaft entzogen. Wie das Sein der realen, so ist auch das Gelten der idealen Welt durch seinen Willen bedingt. Auch die der letzteren entstammenden, für unser menschliches Denken als nothwendig sich darstellenden Wahrheiten gelten nur, weil und solange Gott es will.

Andrerseits aber: die vernünftige Ordnung der Welt fordert ein vernünftiges Princip als ihre Ursache. Wir müssen Gott

¹⁾ *Dissertatio de Methodo*, p. 24 der Ausgabe von 1654; Brief an Chanut, I, 35 Clerselier, X, 3 Cousin, ebend. p. 18: L'amour, quelque déréglée qu'elle soit, a toujours le bien pour objet.

denken als höchste Vernunft, ein vernünftiges Wesen aber begreifen wir nur nach Analogie des eigenen Geistes. In der realen Welt geht die vernünftige Ordnung zurück auf einen ursprünglichen Plan. Die Gesetze, die in ihr herrschen, sind dazu da, den Plan durchzuführen und die einmal bestimmte Ordnung aufrecht zu erhalten. Ohne eigene innere Nothwendigkeit sind sie durch den Zweck des Ganzen bedingt. Die Wahrheiten der idealen Welt dagegen wollen nothwendig gelten. Es ist unmöglich, das Gegentheil zu denken, unsre Vernunft würde sich gegen sich selbst wenden, wenn sie den Satz des Widerspruchs aufheben oder die obersten Axiome der Mathematik leugnen wollte. Also tritt uns in diesen Wahrheiten das Reich der Vernunft selbst entgegen. Es sind ewige Wahrheiten, die darum auch für Gott Geltung besitzen, die seiner Willkür entzogen sind, die sich somit als Schranken seiner Freiheit darstellen. Gott kann nicht alles wollen, sondern nur das Gute und Vernünftige, aber es erhebt sich zugleich die Frage, ob er nicht das Gute und Vernünftige wollen muss und somit das, was er wirklich will, eine Forderung der Vernunft ist, der auch er sich nicht entziehen kann?

Die kirchliche Theologie löst den Gegensatz, indem sie dem göttlichen Willen das göttliche Wesen gegenüberstellt. Auf den ersteren führt sie die frei geschaffene reale Welt zurück, in diesem erblickt sie den unveränderlichen Urgrund der idealen Welt. Daher ist alles gut und vernünftig, was Gott will, ja er kann nur Gutes und Vernünftiges wollen, aber nicht so, dass damit seiner Macht und Freiheit ein ihr Fremdes entgegenträte, dem sie sich unterwerfen müsste, sondern so, dass in dem unendlich vollkommenen Wesen Gottes der letzte Grund alles Vernünftigen und Guten ist, weil alles idealen Seins mit dem ganzen Umfange der Beziehungen, die es einschliesst, also auch alle metaphysischen und moralischen Gesetze.

Unter den Scholastikern hatte Abälard die eine dieser Gedankenreihen bis zum letzten Ende durchgeführt und als der erste den sogenannten Optimismus aufgestellt. Gott musste schaffen, weil es besser war, als nicht zu schaffen; er musste

diese wirklich vorhandene Welt schaffen, weil es besser war, diese, als eine andere mögliche zu schaffen. Die wirklich vorhandene Welt ist sonach die beste unter allen möglichen.

Das andere Extrem war bisher überwiegend, wenn nicht ausschliesslich, in der Form des sogenannten Moralpositivismus aufgetreten. Suarez¹⁾ nennt Occam, Gerson, Peter von Ailly und Andreas von Newcastle als Vertreter der Ansicht, wonach das Sittengesetz ganz und gar vom Willen Gottes abhängt, so zwar, dass eine Handlung nur böse sei, weil und insoweit sie von Gott verboten ist, und die nämliche Handlung eine gute würde, wenn Gott sie beföhle, es somit ein an sich Gutes und Böses nicht gebe. Dieser Denkweise huldigt nun auch Descartes, und zwar so, dass er vor den schroffsten Konsequenzen nicht zurückschreckt.

Die Veranlassung, sich dazu vor der Öffentlichkeit zu bekennen, ist eigenartig. Aus dem, was in der vierten Meditation über Willensfreiheit ausgeführt ist, hatte einer der Theologen, deren Meinung Mersenne im Auftrage des Verfassers eingeholt hatte, das Bedenken geschöpft, derselbe bewege sich in den Bahnen Abälards. Denn sei die Freiheit im Sinne einer völligen Indifferenz, wie dort zu lesen, eine Unvollkommenheit, welche in der Masse aufgehoben werde, als unser Verstand klar und deutlich erkennt, was man glauben, was thun und was meiden soll, so hebe eine absolut klare und deutliche Erkenntniss die Freiheit ganz auf, Gott also, dem diese vollkommene Erkenntniss zugeschrieben werden müsse, könne sich nicht von Ewigkeit her indifferent gegen Schaffen und Nicht-Schaffen, Schaffen dieser oder unzähliger anderer Welten verhalten haben, was doch Glaubenslehre sei.²⁾ Möglich, dass Descartes Redaction den Einwand schärfer zugespitzt hat, als er es in der Fassung eines kundigen Theologen ursprünglich gewesen sein mochte, jedenfalls zeigt er sich in seiner

¹⁾ De legibus, lib. 2, cap. 6, nr. 4. — Ueber die Bedeutung der Frage für die englische Philosophie des 17. Jahrhunderts vgl. J. Locke und die Schule von Cambridge, S. 126 ff.

²⁾ Objectiones sextae, p. 161.

Antwort¹⁾ bemüht, gerade umgekehrt, den soweit als möglich überspannten Begriff der göttlichen Freiheit als ein Bestandstück seiner Denkweise hervortreten zu lassen. Die Natur der Freiheit, führt er aus, ist anders in Gott, anders in uns. Es wäre ein Widerspruch, anzunehmen, dass der Wille Gottes sich nicht von Ewigkeit her indifferent verhalten habe gegen alles, was geworden ist oder jemals werden wird. Und warum? Weil nichts Wahres oder Gutes, nichts, was zu glauben, zu thun oder zu meiden wäre, ersonnen werden kann, dessen Idee früher im göttlichen Verstande gewesen wäre, als sich der göttliche Wille dazu bestimmt hätte, zu bewirken, dass es ein sobeschaffenes sei. Und zwar ist hier nicht von zeitlicher, sondern von innerer und sachlicher Priorität die Rede. Was abgelehnt werden soll, ist der Gedanke, dass die Idee eines Guten oder Besseren den göttlichen Willen angetrieben habe, das eine statt des anderen zu wählen. „So wollte Gott beispielsweise nicht darum die Welt in der Zeit schaffen, weil dies besser war, als sie von Ewigkeit zu schaffen, und er wollte nicht, dass die drei Winkel eines Dreiecks gleich seien zweien Rechten, weil er erkannte, dass das Gegentheil nicht möglich sei, sondern umgekehrt: weil er die Welt in der Zeit schaffen wollte, darum ist es so besser, als wenn er sie von Ewigkeit her geschaffen hätte, und weil er wollte, dass die drei Winkel eines Dreiecks mit Nothwendigkeit zweien Rechten gleich seien, darum ist dies wahr und ein anderes Verhalten nicht möglich, und so im übrigen.“

In der Diskussion mit Gassendi war der Punkt ebenfalls zur Sprache gekommen und Descartes hatte erklärt, dass auch die Wesenheiten der Dinge und die mathematischen Wahrheiten keineswegs von Gott unabhängig seien, sondern weil Gott es so gewollt und so angeordnet habe, darum seien sie unabänderlich und ewig.²⁾ Aber in welchem Sinne ist diese Abhängigkeit zu verstehen? So war von jener theologischen

¹⁾ Responsiones sextae, p. 160.

²⁾ Responsiones quintae, Appendix, p. 72.

Seite gefragt worden. In welchem Causalitätsverhältnisse steht Gott zu den ewigen und unveränderlichen Wahrheiten? Konnte er bewirken, dass die Natur des Dreiecks eine andere wäre, als sie ist? dass die Winkelsumme nicht gleich wäre zweien Rechten? dass der Satz: zweimal vier ist acht, falsch wäre?¹⁾ Descartes erwidert: Die Unermesslichkeit Gottes schliesst die Möglichkeit aus, dass irgend etwas nicht von ihm abhängig wäre, da vielmehr alles von ihm abhängig ist, die ideale so gut, wie die reale Welt. Die metaphysischen so gut wie die moralischen Wahrheiten hängen von Gott ab, wie das Gesetz von dem Gesetzgeber. Freilich können wir nicht begreifen, wie zweimal vier nicht acht sein sollte, aber daraus folgt nicht, dass Gott es nicht so hätte einrichten können.²⁾

In den Briefen kommt Descartes ebenfalls wiederholt auf die Frage zurück und fügt hinzu, die Schwierigkeit, die es macht, jene einfachsten Wahrheiten als nicht geltend oder durch ihr Gegenteil ersetzt zu denken, verschwände bei der Betrachtung von Gottes schrankenloser Vollkommenheit auf der einen und der Beschränktheit unseres Geistes auf der anderen Seite. Und darum will er nicht einmal behaupten, Gott hätte nicht machen können, dass ein Berg ohne Thal, oder dass die Summe von eins und zwei nicht drei wäre.³⁾

Es ist hier nicht die Aufgabe, das Problem selbst einer eindringenden Erörterung zu unterziehen. Aber die Frage drängt sich auf, ob Descartes in seiner Auffassung vielleicht

¹⁾ Obiectiones sextae, p. 152.

²⁾ Responsiones sextae, p. 162.

³⁾ Brief vom 20. Mai 1630, I, 112 Clerselier; VI, 130 Cousin, von 1637 (?), I, 110 Clerselier; VI, 305 Cousin; vom 15. Mai 1644, I, 115 Clerselier; IX, 162 Cousin; vom 29. Juli 1648, II, 6 Clerselier; X, 156 Cousin. Ebend. p. 163: Pour moi, il me semble qu'on ne doit jamais dire d'aucune chose qu'elle est impossible à Dieu; car tout ce qui est vrai et bon étant dépendant de sa toute-puissance, je n'ose pas même dire que Dieu ne peut faire une montagne sans vallée, ou qu'un et deux ne fassent pas trois; mais je dis seulement qu'il m'a donné un esprit de telle nature, que je ne saurais concevoir une montagne sans vallée, ou que l'agréé d'un et de deux ne fasse pas trois.

unter dem Einflusse einer bestimmten Richtung oder Schule innerhalb der scholastischen Philosophie stand? Die Frage geht in ihrer Tragweite über das einzelne Problem hinaus. Freudenthal lässt Descartes auch in der Lehre von dem Verhältnisse der Accidenzien zu den Substanzen von der Scholastik abhängig sein. Aber dies trifft im besten Falle zu, wenn man dabei an die Schule der Nominalisten denkt. Denn Descartes verwahrt sich ausdrücklich dagegen, dass die von den Dingen unterschiedenen Eigenschaften der Dinge ihrerseits als Realitäten zu gelten hätten, und macht sie zu blossen Modi.¹⁾ Damit nimmt er in bestimmter Weise Stellung zu einem Problem, welches die Scholastiker in verschiedene Lager spaltete. Bei den Nominalisten hatte nun auch der Moralpositivismus seine Vertreter, wie die zuvor angeführten, sämtlich dieser Schule angehörigen Namen beweisen. — Sollte in La Flèche vielleicht eine nominalistische Richtung den philosophischen Unterricht beherrscht haben, die ihren Einfluss auf Descartes geltend machte, als er schon längst der Scholastik im Ganzen den Rücken gekehrt und neue Bahnen eingeschlagen hatte? Dass bei der englischen Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts von einer solchen Nachwirkung der in Oxford herrschenden Richtung gesprochen werden kann, hat insbesondere Remusat hervorgehoben.

Zu Ostern 1604 wurde Descartes, damals neun Jahre alt, in das Jesuitencolleg zu La Flèche gebracht. Nach Baillet, welcher sich auf den herkömmlichen Unterrichtsplan bezieht, begann er das Studium der Philosophie im Herbst 1609 mit der Logik, woran sich in den folgenden Jahren zuerst die Moral anreichte, dann Physik und Metaphysik. Wer damals in La Flèche Philosophie docirte, wusste man bis vor kurzem nicht. Descartes selbst erwähnt, auch da wo er von dem ihm ertheilten philosophischen Unterrichte spricht, niemals den Namen eines Lehrers. Baillet, aus dem die Späteren fast aus-

¹⁾ Responsiones sextae, p. 162. Völlig nominalistisch sind auch die Aufstellungen Principia I, § 56 u. ff.

nahmslos ihre biographischen Nachrichten geschöpft haben, kennt ihn nicht. Auch die bekannte Litteratur über die Gelehrten und Schriftsteller des Jesuitenordens lässt hier völlig im Stiche. Erst die Einsichtnahme der im Archiv des Gesu in Rom noch vorhandenen Listen des Collegs durch den Verfasser eines im Jahre 1889 erschienenen Werks über La Flèche hat ergeben, dass bei Beginn des Schuljahrs 1609 der P. Franz Varon Logik vortrug, im folgenden Jahre Physik und 1611 Metaphysik. Man kann hiernach mit Bestimmtheit annehmen, dass dieser der Lehrer Descartes' war.¹⁾

Einige kleine Schwierigkeiten bleiben allerdings zurück. Der Moral scheinen die erwähnten Listen keine Erwähnung zu thun. Physik und Metaphysik, welche Baillet zusammen nennt und in das letzte Schuljahr verlegt, vertheilen jene auf zwei Jahre. Auch könnte eine Aeusserung im Discours de la méthode dahin gedeutet werden, dass der philosophische Unterricht in La Flèche in der Hand von mehreren lag.

Das eigentliche Fach des P. Varon war die Philosophie dem Anscheine nach nicht. Seine Stärke war die Controvers-theologie.²⁾ Vielleicht erklärt sich daraus, dass die Persönlichkeit keinerlei Spuren in dem Gedächtnisse seines berühmten Schülers zurückliess. Ob er an der Abneigung schuld war, mit der dieser bei seinem Austritte aus der Schule der Philosophie den Rücken kehrte, mag dahin gestellt bleiben. Der Gedanke aber, einen Zusammenhang herzustellen zwischen einer besonderen in La Flèche vertretenen Schuldoktrin und Descartes' späteren Ansichten, muss aufgegeben werden. P. Varon hat nichts Philosophisches veröffentlicht. Dass er die Lehre von der absoluten Indifferenz Gottes vorgetragen habe, ist bei der ganzen theologischen Haltung des Ordens, dem er angehörte, nicht anzunehmen. Ob er in anderen Beziehungen nominali-

¹⁾ Un Collège des Jésuites au XVII et XVIII siècle, le Collège Henri IV de la Flèche par le P. Camille de Rochemonteix. Le Mans 1839. Die auf Descartes bezüglichen Nachrichten t. IV, p. 50 ff.

²⁾ Ebenda p. 52.

stischen Tendenzen huldigte und die eine oder andere Autorität dieser Schule hochhielt, lässt sich nicht ausmachen.

Wo also Descartes in seinen Aufstellungen mit Meinungen zusammentrifft, welche nicht Gemeingut der Scholastik waren, sondern speciellen Richtungen innerhalb derselben angehörten, muss es offen gelassen werden, ob das Zusammenreffen ein zufälliges ist, ob eine Erinnerung an früher Gehörtes mitspielt, oder ob sich für Gedanken, die sich ihm als Konsequenzen eines einmal eingenommenen Standpunktes herausgestellt hatten, nachträglich die Anlehnung an eine Fassung ergab, welche die gleichen oder nahe verwandte Gedanken bei einem früheren Philosophen gefunden hatten. Um ein Beispiel anzuführen, so hat Descartes bekanntlich die Ursache des Irrthums mit besonderem Nachdruck in den Willen verlegt. Der Wille als Ursache des Irrthums findet sich nun auch bei Suarez, und zwar in unmittelbarer Nachbarschaft einer Stelle, auf welche Descartes in den *Responsiones Quartae* verweist, um denselben einen Beleg für die von ihm gebrauchte Ausdrucksweise zu entnehmen.¹⁾

Die Aeusserungen über die göttliche Indifferenz führen übrigens noch auf eine ganz andere Fährte. In einem Briefe an einen Ungenannten schreibt Descartes, er freue sich, von diesem gehört zu haben, dass die von ihm selbst vertretene Auffassung der göttlichen Freiheit völlig mit derjenigen übereinstimme, welche der P. Gibieuf in seinem Buche *de libertate Dei et creaturae* entwickelt habe. Er kenne das Buch nicht, werde es sich aber zu verschaffen suchen.²⁾ In einem Briefe an Mersenne bestätigt er die Uebereinstimmung und gründet darauf die Hoffnung, dass der gelehrte Oratorianer auf seine

¹⁾ *Responsiones quartae*, p. 129 verweist Descartes auf Suarez, *Metaphys. disp. 9, sect. 2, num. 4*. Ebendort heisst es unter num. 5: *Quoad exercitium vero propria causa est voluntas ipsius hominis iudicantis, quod universale est in omni iudicio falso*.

²⁾ I, 110 Clerselier; VI, 305 Cousin. Das genannte Werk erschien Paris 1630.

Seite treten werde.¹⁾ Von demselben ist früher in anderem Zusammenhange die Rede gewesen.²⁾ Er gehörte dem Kreise des Cardinals Berulle an, in welchen auch Descartes vorübergehend eingetreten war und Eindrücke empfangen haben könnte. Vielleicht, dass ein weiteres Verfolgen dieser Spur zu bestimmten Ergebnissen führen würde.

Verwerthung der schulmässigen Terminologie, Uebernahme von Bestandtheilen der scholastischen Philosophie, welche in das Bewusstsein der gebildeten Welt übergegangen waren, und gelegentliches Zusammentreffen mit Lehrmeinungen einzelner Scholastiker, ohne dass darum schon gleich eine direkte Beeinflussung angenommen werden müsste, das sind die drei Gesichtspunkte, unter denen von einem Zusammenhang Descartes' mit der alten Schule gesprochen werden kann, und unter denen die von Freudenthal ohne nähere Unterscheidung aufgezählten Belege zu prüfen sind. Von dem grösseren Theile ist dies in dem Vorangehenden geschehen, anderes würde sich ohne Mühe einordnen lassen; nur ein Punkt bedarf noch einer besonderen Betrachtung. Zu den Lehrmeinungen Descartes', welche seine Abhängigkeit von der Scholastik bekunden, soll auch die von den angeborenen Ideen gehören. Kenner der Scholastik werden geneigt sein, diese Behauptung völlig abzulehnen und zu betonen, dass die genannte Lehre derselben in allen ihren Gruppen und Verzweigungen fremd geblieben sei, und hierin gerade einer der markantesten Unterschiede liege, welche die neue Philosophie von der älteren trennen. Indessen wäre die Sache damit keineswegs abgemacht, vielmehr lässt sich hier an einem interessanten Beispiele zeigen, wie gewisse Vorstellungsweisen durch die Geschichte der Philosophie hindurchwirken, zeitweilig gleichsam latent werden, dann aber plötzlich mit besonderem Nachdrucke hervortreten.

Selbstverständlich kann hier keine vollständige Geschichte der angeborenen, oder, wie man nach Euklen's richtiger Be-

¹⁾ Vom 22. April 1641, II, 54 Clerselier; VIII, 504 Cousin.

²⁾ II, 1897, S. 352.

merkung allein sagen sollte, der eingeborenen Ideen gegeben werden. Nur um die Umrisse zu einer solchen kann es sich handeln. Dabei muss als Kern- und Grundgedanke der Lehre die Annahme gelten, dass nicht, was dem gewöhnlichen Bewusstsein immer am nächsten liegen wird, unser gesamtes Wissen und Verstehen allmählig von aussen erworben wird, sondern ein näher zu bestimmender Bestandtheil desselben irgendwie und in irgend einer Form ursprünglich gegeben ist. Bei Plato, dem zuerst die Nothwendigkeit einer derartigen Annahme aufleuchtete, ist Begriffliches und Bildliches noch ungeschieden, aber die Lehre von der Wiedererinnerung spricht doch deutlich die Vorstellung von einem ursprünglichen Besitzstande fertiger Erkenntnisse aus. „Da die Seele unsterblich ist,“ heisst es im Meno (81 C), „und oftmals geboren, und, was hier ist und in der Unterwelt, alles erblickt hat; so ist auch nichts, was sie nicht hätte in Erfahrung gebracht. So dass nicht zu verwundern ist, wenn sie auch von der Tugend und allem andern vermag sich dessen zu erinnern was sie früher gewusst hat. Denn da die ganze Natur unter sich verwandt ist, und die Seele alles inne gehabt hat: so hindert nichts, dass wer nur an ein einziges erinnert wird — was bei den Menschen lernen heisst — alles übrige selbst auffinde, wenn er nur tapfer ist und nicht ermüdet im Suchen.“ Und im Phädrus (249 B) wird dieser ursprüngliche Besitzstand ausdrücklich als das spezifische Merkmal der Menschenseele bezeichnet: „Denn eine Seele, die niemals die Wahrheit erblickt hat, kann auch niemals die Gestalt des Menschen annehmen, denn der Mensch muss das auf die Gattungen sich beziehende begreifen, welches als Eines hervorgeht aus vielen durch den Verstand zusammengefassten Wahrnehmungen. Und dieses ist Erinnerung von jenem, was einst unsere Seele gesehen.“

Eben hiergegen wendet sich Aristoteles. Fertige Erkenntnisse, um die wir doch nicht wissen sollen, scheinen ihm ein Ungedanke zu sein. Als ursprünglich gegeben gilt ihm lediglich das Vermögen, die Anlage, Kenntnisse zu erwerben. Aber genügt eine solche blosser Anlage? Müssen wir nicht,

um das Vorhandensein gewisser, bei allen Menschen gleichmässig wiederkehrender und somit von den Zufälligkeiten individueller Erfahrung unabhängiger Erkenntnisse zu begreifen, eine ganz bestimmt gerichtete Disposition der menschlichen Vernunft annehmen, sodass, wie mannigfach auch die empirischen Ausgangspunkte sein mögen, stets und in allen Menschen die Bethätigung der Vernunft zu diesen Erkenntnissen hinführt? Das war der Gedanke, der die Stoiker leitete, wenn sie von einer „naturgemässen“ Begriffsbildung sprechen, von den *νοῦν ἐννοῦν*, die vermöge der Natur unseres Denkens von allen Menschen gleichmässig aus der Erfahrung abgeleitet werden. Die römische Philosophie hat dafür den Ausdruck, dass die Natur uns die Samenkörner des Wahren und Guteingepflanzt habe, die wir zur Entfaltung bringen müssen.¹⁾ Von der Natur erhielten wir als ursprüngliche Mitgift die Grundbegriffe des Sittlichen, unsre Aufgabe ist, die Principien in ihre Consequenzen zu entwickeln.²⁾ Der Natur verdanken wir insbesondere die Erkenntniss der Gottheit.³⁾

Die völlig veränderte Gedankenrichtung, welche das letzte Stadium der griechischen Philosophie charakterisirt, brachte auch eine neue Auffassung von dem Ursprunge des wahren Wissens. Unsere Seele gewinnt dasselbe, indem sie irgendwie mit dem die intelligibele Welt umfassenden *νοῦς* in Verbindung tritt, von seinem Glanze durchleuchtet seine Spuren in sich wahrnimmt, aus ihm die Principien der Erkenntniss empfängt.⁴⁾

¹⁾ Die bekannte Stelle bei Cicero, Tusc. III, 1, 2: Sunt enim ingenii nostris semina innata virtutum; quae si adolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret. Seneca, Ep. 120: Quomodo ad nos prima boni honestique notitia pervenit. Hoc nos docere natura non potuit: semina nobis scientiae dedit, scientiam non dedit.

²⁾ Cicero, De finibus V, 21, 59: Etsi dedit (natura) talem mentem, quae omnem virtutem accipere posset, ingenuitque sine doctrina notitias parvas rerum maximarum, et quasi instituit docere, et induxit in ea, quae inerant, tamquam elementa virtutis; sed virtutem ipsam inchoavit: nihil amplius. Itaque nostrum est (quod nostrum dico, artis est) ad ea principia, quae accepimus, consequentia exquirere.

³⁾ Tusc. I, 16, 36.

⁴⁾ Zeller, Philosophie der Griechen III, 2 (3), S. 609.

Von Plotinos übernimmt Augustinus diese Auffassung, aber so, dass er an die Stelle des von dem obersten Urwesen ausgegangenen *νοῦς* den persönlichen Gott des Christenthums setzt. Gott ist der Menschenseele im tiefsten Innern gegenwärtig; auf sich selbst zurückgezogen, vernimmt sie in sich das Wort des obersten Lehrmeisters; vom Lichte der höchsten Wahrheit durchstrahlt, erkennt sie in diesem die einzelnen Wahrheiten, jene höchsten Begriffe und Sätze, von denen für uns alle Wissenschaft abhängt.¹⁾

Augustin's Aussprüche haben noch bis in die neueste Zeit Anlass zur Controverse gegeben. In der That sind sie weit mehr begeisterte Kundgebungen seines alles Irdische überfliegenden Spiritualismus und seiner glühenden Sehnsucht nach dem Göttlichen, als Bestandstücke einer systematisch entwickelten Erkenntnisstheorie. In einigen seiner frühen Schriften hatte er unter der Nachwirkung platonischer Denkweise von dem Lernen als von einer Wiedererinnerung gesprochen. Später nahm er diese Aeusserungen zurück und bekämpfte die ihnen zu Grunde liegende Annahme von der Präexistenz der Seele, als unvereinbar mit dem christlichen Dogma.²⁾ Beides, diese Polemik und jene zuvor erwähnte Auffassung, wonach der einzelnen Seele das eigentliche Wissen aus einer höheren Quelle zufließt, mussten bei der Herrschaft, welche Augustin auf die beginnende Scholastik ausübt, sowohl den Gedanken an einen allen Menschen zukommenden ursprünglichen Besitzstand, als

¹⁾ Liber de diversis quaestionibus 83. Q. 46, 2: Anima rationalis inter eas res, quae sunt a Deo conditae, omnia superat; et Deo proxima est, quando pura est; eique in quantum caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodam modo et illustrata cernit, non per corporeos oculos sed per ipsius sui principale, quo excellit, id est per intelligentiam suam, istas rationes, quarum visione fit beatissima. De civitate Dei, l. XI, c. 10: . . . ut non inconvenienter dicatur, sic inluminari animam incorpoream luce incorporea simplicis sapientiae Dei, sicut inluminetur aeris corpus luce corporea; et sicut aer tenebrescit ista luce desertus . . . ita tenebrescere animam sapientiae luce privatam. Vgl. De magistro, c. 11, n. 38.

²⁾ Retract. l. I, c. 4, n. 4. De trinitate, lib. XII, c. 15, n. 24.

den andern einer selbstthätigen Entfaltung des in der Natur ursprünglich Angelegten zurücktreten lassen. Zwar hatte Boethius, nächst Augustin die grösste Auktorität für die Fröhscholastik, derselben beide Gedanken, und noch dazu in selt-samer Verquickung mit einander übermittelt,¹⁾ aber es scheint nicht, dass sie irgendwo Aufnahme und Fortbildung gefunden hätten. Anselmus wandelt, sofern er überhaupt die Frage be-rührt, ganz in den Spuren Augustin's,²⁾ und Wilhelm von Auvergne, der an der Schwelle einer neuen Periode stehend, die Metaphysik und Psychologie des Aristoteles in den Ge-dankenkreis des christlichen Abendlandes hineinzuarbeiten be-ginnt, hat für die Augustin'sche Auffassung die präzise Formel, Gott präge unsern Seelen die obersten Begriffe ein, welche den Axiomen zur Voraussetzung dienen.³⁾ Getreu der der Scholastik von Anfang an innewohnenden harmonisirenden Tendenz will er freilich auch auf den Ausdruck des Eingeborensseins, den er irgendwo für die höhere Erkenntniss vorfindet, nicht verzichten, aber die Deutung, die er ihm unter Berufung auf Augustinus gibt, liegt nicht in der Richtung des Nativismus.⁴⁾ Eine sehr nachdrückliche Verstärkung erhielt sodann die diesem letzteren entgegengesetzte Denkweise durch die Philosophie der Araber. Ihr zufolge werden die intelligibelen Formen der Menschenseele

¹⁾ Consol. III, metr. 11:

Non omne namque mente depulit lumen
Obliviosam corpus invehens molem.
Haeret profecto semen introrsum veri
Quod excitatur ventilante doctrina.
Nam cur rogati sponte recta censetis,
Ni mersus alto viveret fomes corde?
Quod si Platonis musa personat verum,
Quod quisque discit immemor recordatur.

Dazu die Eingangsworte von Pros. XII.

²⁾ Vgl. A. van Weddingen, Essai critique sur la philosophie de S. Anselme de Cantorbéry. Bruxelles 1875. p. 56 ff.

³⁾ M. Baumgartner, Die Erkenntnisslehre des Wilhelm v. Auvergne. Münster 1898. S. 95.

⁴⁾ Ebend. S. 96, Anm. 1.

durch den von ihr unterschiedenen intellectus agens mitgetheilt oder irgendwie in ihr hervorgebracht; sie ist dabei das Empfangende, Passive, und ihre Thätigkeit kann allein darin bestehen, sich zur Aufnahme jener Formen zu bereiten.

Thomas von Aquin steht völlig auf dem Boden des Aristotelischen Empirismus. Ausdrücklich setzt er sich mit der Meinung auseinander, wonach unser Wissen seinen Ursprung aus gewissen, uns von Natur eingepflanzten intelligibelen Formen oder Ideen herleite, und der entscheidende Grund, den er dagegen anführt, ist, dass dadurch der thatsächlich bestehende Zusammenhang zwischen dem begrifflichen Denken des Verstandes und der auf der Sinneswahrnehmung beruhenden Erfahrung aufgehoben würde. Mit Aristoteles schärft er ein, dass der Verstand einer unbeschriebenen Tafel gleiche, dass er sich in Möglichkeit zu allen intelligibelen Formen befinde und darum nicht von einer bestimmten einzelnen determinirt sein könne.¹⁾ Nach dem Vorgange Alberts des Grossen ist er bemüht, die knappen Aussprüche im dritten Buche de anima über das Zustandekommen des begrifflichen Wissens so zu deuten, dass sowohl die spezifische Verschiedenheit des letzteren von der Sinneswahrnehmung als der genetische Zusammenhang mit derselben gewahrt bleibt. In den Phantasmen, den von aussen aufgenommenen Sinnesbildern, erfasst der abstrahirende Verstand das Wesen der Dinge. Dies ist die Auffassung, welche von nun an in der Scholastik die herrschende bleibt. Ueber die Ausgestaltung im Einzelnen wird gestritten, der Grundgedanke ist den streitenden Schulen gemeinsam.

Aber ein letzter Rest von Nativismus hat sich dennoch erhalten. Wie in einen verborgenen Schlupfwinkel hat er sich in die Lehre vom habitus principiorum zurückgezogen.

Bei Aristoteles bezeichnet der Name νοῦς nicht nur das Denkvermögen und die Denkkraft des Menschen überhaupt, sondern der Name kommt noch in einer engeren Bedeutung vor. Alles demonstrative Wissen setzt Principien voraus, aus

¹⁾ Summa Theol. I, 9, 84, art. 3. Vgl. De veritate, qu. 10, art. 6.

denen es abgeleitet ist. Diese können ihrerseits mit Hilfe eines früheren Beweisverfahrens abgeleitet sein, aber es ist einleuchtend, dass es letzte, nicht wieder abgeleitete, also unmittelbar erkannte Principien geben muss. Der *ἐπιστήμη* als der Fertigkeit — *ἐξίς* — des abgeleiteten Wissens setzt daher Aristoteles den *νοῦς* als die Fertigkeit der unmittelbaren Erkenntniss, nach mittelalterlicher Ausdrucksweise: als *habitus principiorum*, gegenüber und zählt ihn im sechsten Buche der Nikomachischen Ethik mit *ἐπιστήμη*, *τέχνη* und *φρόνησις* unter den dianoetischen Tugenden auf.¹⁾ Aber Aristoteles gibt, wie bekannt, keine entwickelte Theorie über den Ursprung und das Zustandekommen von Erkenntniss und Wissen. Von Alters her waren seine Erklärer darauf angewiesen, eine solche nach eigenem Ermessen aus den zerstreuten, kurzen und dunklen Aussprüchen herauszuziehen.

Ist der *habitus principiorum* etwas von der allgemeinen Denkanlage Verschiedenes und zu ihr Hinzukommendes, oder ist er nur eine besondere Seite derselben? Ist er also erworben, oder ist er angeboren? Und worin besteht des Näheren seine Funktion? Das sind die Fragen, mit denen sich die mittelalterlichen Aristoteliker beschäftigen, und deren Beantwortung nicht nur von den verschiedenen Schulen, sondern auch innerhalb derselben in verschiedener Weise gefunden wird.

Thomas von Aquin ist der Meinung, dass in der That jene höchsten Obersätze, auf welche zuletzt alles demonstrative Wissen zurückweist, die Annahme einer besonderen, zur allgemeinen Denkfähigkeit noch hinzukommenden Fertigkeit nöthig machen. Denn in der Erfassung derselben irrt unser Geist nicht.

¹⁾ Anal. post. II, 19, 100^b 5: *ἐπεὶ δὲ τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἔξεων, αἷς ἀληθεύομεν, αἱ μὲν αἰεὶ ἀληθεῖς εἰσὶν, αἱ δὲ ἐπιδέχονται τὸ ψεῦδος, οἷον δόξα καὶ λογισμός, ἀληθὴ δ' αἰεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς, καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς, αἱ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων γνωριμώτεραι, ἐπιστήμη δ' ἅπασα μετὰ λόγον ἐστί, τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη, ἐπεὶ δ' οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιστήμης ἢ νοῦν, νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν εἰ οὖν μηδὲν ἄλλο παρ' ἐπιστήμην γένος ἔχομεν ἀληθές, νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή.* Eth. Nik. VI, 3. Vgl. Zeller II, 2 (3), S. 190 f.

Er ergreift sie stets mit der gleichen, jeden Zweifel ausschliessenden Sicherheit und erkennt sie sofort ohne Mühe und Unterweisung in ihrer Wahrheit und Nothwendigkeit. Sobald ihm die Begriffe zum Bewusstsein kommen, aus denen jene Sätze bestehen, erkennt er die zwischen den Begriffen bestehenden Beziehungen, welche sie aussprechen. Wer die Begriffe des Ganzen und des Theiles denkt, erkennt sofort, dass das Ganze grösser ist als der Theil. Eine solche bleibende Determination aber zum eindeutig bestimmten Handeln, zum Gut- und Richtig-Handeln, zum sofortigen und mühelosen Handeln, muss auf eine besondere Kraft, einen habitus, zurückgeführt werden. Folgendermassen bestimmt er dabei den Mechanismus des Hergangs: der intellectus agens, selbst eine Kraft der vernünftigen Seele, erzeugt in ihr mittels der Sinnenbilder die Begriffe, indem er aber die Begriffe erzeugt, löst er zugleich die Erkenntniss der in und mit diesen gegebenen Beziehungen aus,¹⁾ welche den unmittelbar einleuchtenden Inhalt der höchsten Obersätze ausmachen. Die hierin sich bekundende Fertigkeit ist der habitus principiorum, und weil in der Natur und der Einrichtung unsres Erkenntnissvermögens begründet, wird er selbst als ein natürlicher, und von Natur eingepflanzter bezeichnet, und ebenso wird gelehrt, dass alle erworbene Wissenschaft eine erste, natürliche Erkenntniss voraussetze, dass die obersten Principien auf dem theoretischen sowohl wie auf dem praktischen Gebiete uns von Natur bekannt seien.²⁾ Und in

¹⁾ Summa theol. 1, II, q. 50, art. 4 ad 1. q. 51, art. 1 corp. q. 57, art. 2 corp. q. 62, art. 3 ad 1. q. 63, art. 1 corp. q. 71, art. 1 ad 1. q. 94, art. 1 corp. et ad 2. Contra gent. II, 78. II Dist. 24, q. 2, art. 3 corp. III, q. 23, art. 2 ad 1. De veritate q. 1, art. 12 corp. q. 15, art. 1 corp. q. 16, art. 1 corp. Eth. VI, c. 6.

²⁾ Summa theol. I, q. 79, art. 12 corp.: Prima autem principia nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum. 1, II, q. 91, art. 2 corp. art. 3 corp.: Sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum etc. 2, II, q. 47, art. 6 corp.: Sicut in ratione speculativa sunt quaedam ut naturaliter nota, quorum est intellectus etc. q. 49, art. 2 ad 1. Opuscul. 70, q. 6, art. 4 corp.

diesem Zusammenhange erscheinen dann plötzlich wieder zwei Reminiscenzen aus der antiken Philosophie, welche in ihren Ursprung verfolgt von der thomistischen Grundauffassung weit abführen müssten: das aus Cicero entlehnte Bild von den uns eingepflanzten Samenkörnern, die wir zu entwickeln haben, und der durch Boethius übermittelte stoische Terminus von den *zoiai êrvotai*.¹⁾

Selbstverständlich ist Thomas weit davon entfernt, die Wahrheit in der Erkenntniss der obersten Principien auf ein blosses Denken-Müssen in Folge der Einrichtung unseres Erkenntnissvermögens zu reduciren. Die ganze, durchaus objektiv gerichtete Haltung der mittelalterlichen Philosophie lässt einen solchen Gedanken nicht aufkommen. Zum Ueberfluss bestätigt auch der gelegentliche Ausdruck, das natürliche Licht des intellectus agens mache uns jene obersten Wahrheiten deutlich,²⁾ dass es sich um die denkende Aneignung eines unabhängig von dem einzelnen Subjekte Geltenden handelt. Aber auch so war Anlass genug vorhanden zu Bedenken und Schwierigkeiten.

Die Thatsache freilich, dass die ganze Problemstellung ihren Ausgang lediglich in der Terminologie des Aristoteles hatte, wird nicht weiter beachtet, aber man fragt doch, ob es denn wirklich einen von dem Intellekt als Vermögen unterschiedenen Habitus zur Erkenntniss jener Principien geben müsse,

¹⁾ q. 94, art. 4 corp. In speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principiis quam in conclusionibus, licet veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solum in principiis quae dicuntur communes conceptiones. III Dist. 33, q. 1 corp.: ... forma existit in potentia materiae et scientia conclusionum in principiis universalibus et virtutes praeexistunt in naturali ordinatione ad bonum virtutis ... et ideo a Tullio dicitur, quod seminaria virtutum sive initia sunt naturalia. Summa theol. I, II, q. 63, art. 1 corp.: In ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilia quam agendorum, quae sunt quaedam seminaria intellectualium virtutum et moralium.

²⁾ Opuscul. 70 a. a. O.: Huius modi autem naturaliter cognita homini manifestantur ex lumine intellectus agentis, quod est homini naturale, quo quidem lumine nihil manifestatur nobis, nisi inquantum per ipsum phantasmata fiunt intelligibilia in actu.

und nicht nur der auch sonst zur Kritik neigende Durandus, sondern auch andere, wie Dominikus Soto und Cajetanus sind der Meinung, dass dasselbe Vermögen, welches die Begriffe erkennt, auch zur Erkenntniss der zwischen ihnen bestehenden Beziehungen ausreiche. Auch der Jesuit Rubius, dessen *Logica Mexicana* in Descartes Jugendzeit erschien, neigt offenbar zu dieser Meinung,¹⁾ nur hält er dafür, dass man sich nicht ohne genügenden Grund von einer Ansicht entfernen soll, für welche seit Jahrhunderten die Mehrheit der Schule eingetreten ist und die Auktorität eines Thomas in die Wagschale fällt.²⁾ Soll dann aber der *habitus principiorum* als etwas von der blossen Potenz Unterschiedenes gelten, so wird man geneigt sein, die Bedeutung desselben zu steigern, und es wird die Vorstellung aufkommen, als ob der Intellekt ohne denselben die Principien gar nicht oder nicht so sicher oder nicht so leicht erfassen würde, wie mit seiner Hülfe. Das kann dann weiterhin und entsprechend den Thatsachen und Vorgängen, welche in anderen Gebieten auf einen *Habitus* im aristotelisch-scholastischen Sinne zurückgeführt oder darunter subsumirt zu werden pflegen, die Annahme aufkommen lassen, der Intellekt erwerbe diese besondere Fertigkeit durch Uebung. Sie wird innerhalb der Spätscholastik, abgesehen von dem genannten Rubius, namentlich auch von den Philosophen von Coimbra vertreten.³⁾

Hiergegen war nun aber doch schon immer eingewendet worden, dass es sich ja gerade darum handle, den ersten Ursprung des Erkennens und Wissens aufzuzeigen, dieser also unmöglich in einem *Habitus* gefunden werden könne, welcher seinerseits schon einzelne Akte des Erkennens und Wissens zur Voraussetzung hätte und aus ihnen entstanden wäre. So lehren

¹⁾ *Logica Mexicana sive commentarii in universam Aristotelis Logicam* autore Antonio Rubio. Coloniae Agripp. 1605. Tom. II, appendix, p. 3, p. 27.

²⁾ Ebenda, p. 3.

³⁾ Rubius a. a. O. p. 37 ff. *Collegii Conimbricensis in universam Dialecticam Aristotelis commentarii*. In primum librum posteriorum, q. 1, art. 4.

denn nun Bartholomaeus de Medina im 16. und Sanchiez de Sedegno im 17. Jahrhundert, dem Menschengeniste sei von Natur eine besondere Fertigkeit zur Erkenntniss der obersten Wahrheiten eingepflanzt; ohne ein solches ursprüngliches Angelegtsein auf eine bestimmte Gattung von Erkenntnissen würde er aus eigener Kraft nicht dazu gelangen; Gott, der alle Geschöpfe in entsprechender Weise zu ihren Leistungen ausgerüstet hat, konnte den Intellekt nicht völlig nackt und leer schaffen, sondern verlieh ihm in jenem *habitus principiorum* die Samenkörner aller Wissenschaften.¹⁾ Auch diese Männer hielten freilich an dem künstlichen Mechanismus vom *intellectus agens* und *possibilis*, Erleuchtung der Phantasmen und Einprägung der *species intelligibiles* fest und wahrten dadurch den Zusammenhang mit der Erfahrung. Gab man aber diesen Mechanismus preis, so konnte unzweifelhaft die alte Lehre vom *habitus principiorum* zu einer aprioristischen oder nativistischen Denkweise hinführen, sodass nun der letzte Ursprung unserer Erkenntniss ganz und gar aus dem tiefsten Grunde unsrer Seele hergeleitet wurde. Oder auch, es konnte, wer anderswoher zu einer solchen Denkweise gekommen war, nachträglich sich auf jene Lehre besinnen und sich darauf stützen.

Für Descartes ergab sich von zwei Seiten her die Nothwendigkeit, eingeborene Ideen anzunehmen. Es war dies einmal die Consequenz der intellektualistischen Auffassung, zu der er sich bereits in den *Regulae ad directionem ingenii* bekennt. Ausdrücklich ist hier von einfachen Grundbegriffen die Rede, die wir dem Intellekt allein ohne Mitwirkung von Sinn und

¹⁾ Bartholomaeus de Medina, *Comm. in 1, II, q. 51, art. 1.* J. Sanchiez Sedegno, *Quaestiones ad Aristol. Logicam. q. 99.* *Lumen nostrum intellectuale est ita diminutum, ut egeat habitibus determinantibus illum ad certa cognitionis genera, ut facile, prompte et delectabiliter cognoscere illa possit. Iste habitus principiorum est nobis naturaliter congenitus, itaque datur cum ipsa natura et non acquiritur postea nostris actibus. Respondetur, nostris actibus nullatenus produci huius modi habitum principiorum: nam cum sint scientiarum et virtutum semina, a natura nobis debuerunt provenire.*

Einbildungskraft verdanken. Wir erfassen sie, wie es dort heisst, per quoddam lumen ingenitum.¹⁾ Auf die einfachen Grundbegriffe geht alle weitere Erkenntniss zurück, und die Wissenschaft besteht eben darin, deutlichen Einblick in die mannigfache Verknüpfung derselben zu gewinnen, oder auch, eine solche in geordneter Weise vorzunehmen.²⁾ In einem Briefe an Mersenne aus dem Jahre 1630 ist von den metaphysischen Wahrheiten als von Gesetzen die Rede, die Gott in die Natur gelegt hat. Wir vermögen sie zu erkennen, denn sie sind sämtlich *mentibus nostris ingenitae*.³⁾ Den gleichen Gedanken, nur weiter entwickelt, spricht er im *Discours de la méthode* aus. Nachdem er hier an einer bereits früher erwähnten Stelle mit polemischer Wendung gegen die herkömmliche Lehre der Schule das Vorhandensein rein intellektueller Erkenntnisse behauptet hat, heisst es weiter: alles, was in der Welt ist oder geschieht, ist bestimmten von Gott gegebenen Gesetzen unterworfen, Gesetzen, die übrigens für jede mögliche Welt gelten würden. Wir erkennen sie, indem wir unsere Aufmerksamkeit darauf richten, denn Gott hat ihre Begriffe — *notiones* — unserm Geiste eingeprägt. Sie sind mit einander verknüpft, wie die Glieder einer Kette; verfolgt man dieselben, so entdeckt man Wahrheiten von ungeahnter Wichtigkeit.⁴⁾ Dementsprechend war es, wie wir aus einem Briefe an Mersenne vom März 1636 erfahren, ursprünglich seine Absicht, dem

¹⁾ Regula XII (p. 32 der Amsterdamer Ausgabe von 1704): *Dicimus secundo, res illas quae respectu nostri intellectus simplices dicuntur, esse vel pure intellectuales, vel pure materiales, vel communes. Pure intellectuales illae sunt, quae per lumen quoddam ingenitum et absque ullius imaginis corporeae adiumento ab intellectu cognoscuntur: tales enim nonnullas esse certum est, nec ulla fingi potest idea corporea, quae nobis repraesentet, quid sit cognitio, quid dubium, quid ignorantia, item quid sit voluntatis actio, quam volitionem liceat appellare et similia, quae tamen omnia revera cognoscimus, atque tam facile, ut ad hoc sufficiat, nos rationis esse participes.*

²⁾ Ebenda p. 36.

³⁾ II, 104 Clerselier; VI, 99 Cousin; ib. p. 109.

⁴⁾ *Diss. de Methodo*, p. 36.

Discours de la méthode den Titel zu geben: Le projet d'une science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection.¹⁾ Folgendermassen bestimmt Descartes dann im Discours selbst den Gang seiner Untersuchung: „Zuerst habe ich versucht, allgemein die Principien oder die ersten Ursachen von allem, was in der Welt ist oder sein kann, aufzusuchen, indem ich dabei auf Gott allein achtete, der die Welt geschaffen hat, und jene Principien nicht anderswoher ableitete, als aus gewissen unserm Geiste von Natur eingepflanzten Samenkörnern der Wahrheit.“²⁾ — In unserm Geiste ist also ursprünglich alle Erkenntniss angelegt, in uns finden wir die höchsten Principien, durch deren systematische Entfaltung und Anordnung wir zu einer umfassenden Weltansicht gelangen.

Der präcise Ausdruck *idea innata* begegnet zum erstenmale in den Meditationen. Eingeborene Ideen im Gegensatze zu denen, die uns durch Vermittelung der Sinne zukommen, sind solche, die wir in uns selbst vorfinden oder irgendwie aus unserer eigenen Natur schöpfen, so die Ideen von Sache, von Wahrheit, von Denken, so insbesondere die Idee Gottes.³⁾ Dass diese letztere eingeboren, ja die erste und wichtigste unter allen eingeborenen ist, wird aus ihrer Unveränderlichkeit abgeleitet.⁴⁾ Damit tritt das zweite der oben unterschiedenen Motive deutlich hervor. Eingeborene Ideen, schreibt Descartes im Juni 1641 an Mersenne, sind allgemein gesprochen alle die, welche wahre, unveränderliche und ewige Wahrheiten darstellen. Wer aus einer selbstgemachten Idee ein Prädikat ableitet, begeht eine offenbare *petitio principii*; anders ist es dagegen, wo es sich um eingeborene handelt. Aus der Idee des Dreiecks kann ich mit vollkommener Stringenz ableiten, dass die Winkelsumme gleich zwei Rechten ist, ja hier habe ich sogar nach Aristoteles

¹⁾ II, 111 Clerselier; VI, 275 Cousin.

²⁾ A. a. O. p. 54.

³⁾ *Meditatio tertia*, p. 17.

⁴⁾ A. a. O. p. 24. Vgl. *Responsio ad primas obiectiones*, p. 61. *Principia* I, § 16.

einen Beweis der vollkommensten Art, nämlich einen solchen, bei dem die Wesensdefinition den Mittelbegriff abgibt.¹⁾

Man versteht hiernach, welch besondere Bedeutung das Eingeborensein für die Gottesidee besitzt. Haben wir sie selbst mit Bewusstsein gebildet und aus ihren Merkmalen zusammengesetzt, so ist sie im besten Falle das Ergebniss, sie kann unmöglich der Ausgangspunkt eines Beweises für das Dasein Gottes sein. Tritt dagegen die Gottesidee mit der ganzen Fülle und Geschlossenheit ihres Inhalts als ein fertiges Gebilde vor unsere Seele, sodass wir „nichts hinzufügen und nichts abziehen können“, so haben wir ein der Willkür unsres Denkens Entzücktes, an das wir eben darum als ein Festes und Sicheres anknüpfen und aus dem wir Folgerungen ableiten können.

Dadurch eröffnet sich zugleich der Weg von den eingeborenen Ideen zu den ewigen Wahrheiten, den Axiomen oder *notiones communes*. Auch sie müssen im gleichen Sinne als eingeborene gelten, wie die Idee Gottes. Sie können uns nicht durch die Sinne zukommen, wir finden sie in uns vor und müssen ihnen, sobald wir sie nur überhaupt denken, unsere Zustimmung ertheilen.²⁾

Bekanntlich hat nun aber Descartes schon gegenüber einem von Hobbes ausgehenden Einwande den Begriff des Eingeborenseins dahin erläutert, derselbe bedeute nicht, dass eine Idee unserm Bewusstsein immer gegenwärtig sei, sondern nur, dass unser Geist die Fähigkeit habe, diese Idee hervorzurufen.³⁾ Die Idee Gottes, erläutern die von Leibniz aufbewahrten Anmerkungen zu den *Principia Philosophiae*, ist auf keine andere Weise in uns als die Idee aller durch sich selbst bekannten Wahrheiten, nicht *actu*, sondern *potentia*, nicht so, wie viele Verse im Virgil, sondern so, wie viele Figuren im Wachse sind.⁴⁾ Daher es auch möglich ist, dass eine als eingeboren bezeichnete

¹⁾ II, 54 Clerselier; VIII, 504, resp. 510 Cousin.

²⁾ *Principia* I, § 48, § 49; § 39. Vgl. *Responsio ad secundas obiect.* p. 71, p. 77.

³⁾ *Responsiones et obiectiones tertiae*, p. 102.

⁴⁾ Foucher de Careil, *Oeuvres inédites de Descartes* I, p. 62.

Idee dennoch von einzelnen Menschen niemals deutlich vorgestellt wird.¹⁾ Und in der Antwort auf die Einwürfe des sich Hyperaspides nennenden Unbekannten führt Descartes aus, das neugeborene Kind habe die Idee Gottes und der durch sich selbst bekannten Wahrheiten geradeso, wie die Erwachsenen, wenn sie ihre Aufmerksamkeit nicht darauf wenden. Weit entfernt, dieselben erst mit zunehmendem Alter zu erwerben, würde es vielmehr sie auch dann in sich vorfinden, wenn es aus den Banden des Körpers gelöst würde.²⁾

Die Meinung ist sonach, dass unsere Seele die Fähigkeit besitze, ohne Zuthun der Sinne Erkenntnisse von zweifelloser Gewissheit und einem der Willkür entrückten gleichbleibenden Inhalte zu haben. Es ist dies also nicht das Vermögen, überhaupt zu denken und zu erkennen, Eindrücke aufzunehmen und zu verarbeiten, sondern ein bestimmt gerichtetes Vermögen, eine anerschaffene Disposition zu gewissen Erkenntnissen, die sich eben darum auch bei allen Menschen in der gleichen Weise finden. Ein solches bestimmt gerichtetes Vermögen nannte die alte Schule im Anschlusse an Aristoteles einen *Habitus* und sie bediente sich zur Erläuterung gerne der Beispiele von günstigen oder ungünstigen körperlichen oder geistigen Anlagen, die der Einzelne von Natur mit sich bringt.³⁾ Und was sagt Descartes an der bekannten Stelle, wo er seine Lehre gegen die Missdeutungen des früheren Freundes und Schülers vertheidigt? „Da ich in mir gewisse Gedanken bemerkte, die nicht von äusseren Objekten und nicht von der Bestimmung meines Willens abhängen, sondern lediglich von der mir innewohnenden Denkfähigkeit, so nannte ich diese Ideen

¹⁾ Brief an Clerselier vom 17. Februar 1645, I, 117 Clerselier; IX, 195 Cousin.

²⁾ Von 1647, II, 16 Clerselier; VIII, 266 Cousin.

³⁾ Thomas Aquin. *Summa theol.* I, II, q. 51, art. 1 corp. . . .
Ex parte corporis secundum naturam individui sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales; sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem vel aliquid huiusmodi.

oder Begriffe, um sie von andern, von aussen gekommenen oder selbstgebildeten zu unterscheiden, angeboren, in dem Sinne, in dem wir sagen, der Edelsinn sei gewissen Familien angeboren, andern aber gewisse Krankheiten, wie Gicht oder Steinleiden, nicht darum, weil die Kinder aus solchen Familien schon im Mutterleibe an diesen Krankheiten litten, sondern weil sie mit einer gewissen Disposition oder Anlage, sich dieselben zuzuziehen, geboren werden.“¹⁾ — Uebereinstimmend damit spricht er in einem vermuthlich an den P. Vatiez gerichteten Briefe von Ideen, die in die Seele kommen auf Grund von schon zuvor in derselben vorhandenen Dispositionen.²⁾

Hiernach wird man nicht sagen dürfen, dass Descartes die Lehre von den eingeborenen Ideen der Scholastik entlehnt habe. Sie hatte weder das Wort noch die Lehre in dem von ihm vertretenen Sinne. Wohl aber wird man sagen können, dass die Schulmeinung von dem eingeborenem *habitus principiorum*, welche der aus scholastischer Bildung hervorgewachsene Philosoph unzweifelhaft kannte,³⁾ in ihm bei der Ausgestaltung seiner Lehre nachwirkte und ihm die Annahme von grundlegenden Erkenntnissen, welche unsre Seele aus eigener Kraft gewinnt oder auf Grund ursprünglicher Disposition irgendwie in sich vorfindet, nahelegen mochte.

¹⁾ Notae in programma quoddam, p. 184.

²⁾ I, 115 Clerselier; IX, 162 Cousin; ib. p. 166.

³⁾ Oben S. 5 mit Anm. 9,