Johann Eduard Erdmann

Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie

Faksimile-Neudruck der Ausgabe
Leipzig 1834–1853 in sieben Bänden
Mit einer Einführung in
Johann Eduard Erdmanns Leben und Werke
von Hermann Glockner

Zweite Auflage

Zweiter Band

Johann Eduard Erdmann

Von Cartesius bis Kant

II

frommann-holzboog

© Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog GmbH & Co
Stuttgart-Bad Cannstatt 1977

ISBN 3-7728-0590-6

Inhalt

Seite

Erste Periode der Geschichte der neuern Philosophie (Fortsetzung)

§ 1. Ausbildung des Cartesianismus im 17. Jahrhundert 1

Geulincx

§ 2. Leben und Philosophie des Geulincx . . 6

§ 3. Auflösung des Cartesianismus und Übergang desselben in eine höhere Stufe . . 13

Malebranche

§ 4. Leben des Malebranche 21

§ 5. Philosophie des Malebranche 25

§ 6. Kritik der Philosophie des Malebranche 41

Spinoza

§ 7. Leben des Spinoza 47

§ 8. Philosophie des Spinoza. Grundbegriffe . 53

§ 9. Körperwelt und ideale Welt 69

§ 10. Praktische Philosophie 74

§ 11. Auflösung des Spinozismus und Übergang desselben in eine höhere Stufe . . 84

Zweite Periode der Geschichte der neuern Philosophie

Erstes Buch. Die Skeptiker und Mystiker des siebzehnten Jahrhunderts

§ 12. Die realistische Richtung 101

Die Skeptiker — Seite

§ 13. Charakteristik der bedeutendsten Skeptiker dieser Periode und Darstellung ihrer Lehre 108
Glanvil 109
Hirnhaim 112
Le Vayer 118
Huët 125
Bayle 136

Die Mystiker

§ 14. Charakteristik der englischen Mystiker dieser Periode 157
§ 15. Leben und Lehren der englischen Mystiker dieser Periode 173
Gale 173
More 181
Cudworth 202
§ 16. Charakteristik der französischen Mystik dieser Periode 217
Poiret 219
§ 17. Kritische Schlußbemerkung zu den Skeptikern und Mystikern dieser Periode . . 242

Belegstellen . . . . . I bis CX

§. 1.

Ausbildung des Cartesianismus im 17. Jahrhundert.

Unter den zahlreichen Anhängern, welche des Cartesius Lehre trotz der vielen Anfeindungen sich erwarb, die sie nach ihres Stifters Tode erfuhr, machten die Meisten es zu ihrem Geschäfte, nur das vom Meister Empfangne weiter zu verbreiten. Nur Einer führte, indem er besonders die Cartesianische Lehre vom Verhältnifs des Leibes und der Seele consequenter fafste, das System selbst weiter aus, und dies ist Arnold Geulincx, der Gründer des sogenannten Occasionalismus.

Es ist bereits (Abth. I. p. 332.) der Anfeindungen erwähnt, welche Descartes schon zu seinen Lebzeiten erfuhr. Bald nach seinem Tode wurde

von den Universitäten Utrecht, Hardwyck und Leyden über seine Philosophie das Verdammungsurtheil gesprochen. Im Jahre 1556 befahl die Synode zu Dordrecht, besonders weil einige Arminianer und Socinianer durch diese Lehre ihre Ansichten zu unterstützen gesucht hatten, dafs weder in Schriften noch in Disputationen von des Cartesius Ansichten die Rede sein solle, ein Urtheil, welches die Delfter Beschlüsse 1657 dahin schärften, dafs die Anhänger dieses Systems zu keinem geistlichen Amte zuzulassen seien. Auch in Frankreich wurden auf den Universitäten Anjou und Paris die Vorlesungen im Sinne dieses Systems untersagt, und in Deutschland verfuhr man, namentlich von Seiten der protestantischen Theologen, nicht glimpflicher dagegen. Neben diesen Angriffen wurden auch wissenschaftliche Einwände gegen die Lehre des Descartes erhoben. Aufser den Gegnern, auf die wir später kommen werden, weil sie ihre eigne Stelle in der Geschichte der Philosophie haben, sind hier zu nennen; der Jesuit Gabriel Daniel in seinem *Voyage du monde de Descartes* [1]), einem satyrischen Ro-

---

[1]) *Voyage du monde de Descartes, Paris* 1691. 12. Latein. *Amst.* 1694.

man, und dem Nachtrage zu demselben [1]). Es gehören ferner hierher: die *Nouveaux mémoires par Mr. G. l'A.* [2]), ferner die Schriften der Skeptiker Sorbière (geb. 1615 † 1670) und Foucher (geb. 1644 † 1699) und des englischen Theologen S. Parker [3]) (gest. 1688), der in vielen Punkten ihn bestritt.

2. Was seine Anhänger betrifft, so sind Renery und Regius (Leroi) bereits (Abth. I.) genannt worden. Der Letztere indefs wich nachher von Descartes ab, und seine Schrift *Cartesius Spinozismi architectus* rief Vertheidiger aus der Zahl der übrigen Cartesianer auf (s. weiter unten). An ihn schlofs sich Claude Saumeise (Salmasius). Das erste systematische Lehrbuch schrieb Antoine le Grand, Professor zu Douay. Früher der wiedererwachten stoischen Philosophie angehörend [4]), lernte er erst später den Descartes kennen, und ward sein An-

---

[1]) *Nouvelles difficultés, Paris 1693.*

[2]) *Nouveaux mémoires, pour servir à l'histoire du Cartesianisme par Mr. G. l'A, Paris* 1692. 12. *Utrecht* 1693. 12.

[3]) *Tentamina physico-theologica de Deo, Lond.* 1673. und *Disputationes de Deo et providentia divina, Lond.* 1678. 4.

[4]) *Homme sans passions.*

hänger [1]); als solcher trat er auch gegen Parker auf. In Frankreich zeichneten sich unter des Descartes Anhängern aus: sein Freund D. Mersenne (geb. 1583 † 1647), an den viele seiner Briefe gerichtet sind, ferner Claude de Clerselier (gest. 1686), der Herausgeber der Descartesschen Schrift: *Le monde etc.*. und Louis de la Forge [2]), der Verfasser der Bemerkungen zum *Traité de l'homme.* Grofsen Eingang gewann die Cartesische Philosophie auch dadurch, dafs die Väter des Oratoriums sich meistens zu ihr bekannten, von denen die in jener Zeit fast allein herrschende Logik ausging [3]). Dann ist zu nennen Jacob Rohault (gest. 1675), der eine Physik schrieb, und endlich der, der in jener Zeit als Hauptrepräsentant dieser Richtung galt, Pierre Silvain Regis [4]) (geb. 1632 † 1707).

---

[1]) *Philosophia vetus e mente Ren. des Cartes more scholastico breviter digesta*, *Lond.* 1671. 12. und *Institut. philosophiae etc.*, *Lond.* 1678. 4.

[2]) *De l'esprit de l'homme*, *Paris* 1644. 4. Latein. *Amst.* 1669.

[3]) *L'art de penser* 1664. 12. *Ed. VIII. Amst.* 1708. Latein. *Utrecht* 1665.

[4]) *Cours entier de la philosophie*, *Paris* 1690. 4. *Amst.* 1691. 4.

Petermann in Leipzig, Joh. Clauberg (geb. 1622) in Duisburg und Tobias Andreae sind als nicht sehr bedeutende Anhänger in Deutschland zu nennen. Sehr frühe schon wichen Einige von den Lehren des Meisters ab, und wurden von andern als Pseudo-Cartesianer bezeichnet. Dies that z. B. Gousset [1]). Gegen Geulincx und Regius trat ebenso im Interesse der reinen Descartesschen Lehre auf Ruard Andala [2]), der letzte Vertheidiger derselben auf niederländischem Boden (geb. 1668 † 1727). Endlich ist noch zu erwähnen Balthasar Bekker, der erst in einer Vertheidigung der Descartesschen Lehre [3]) so gemäfsigt auftrat, dafs selbst die ärgsten Gegner, wie z. B. Maresius, ihn gelten liefsen, nachher aber besonderes Aufsehn dadurch erregte, dafs er vom Standpunkt der Cartesianischen Philosophie gegen Geistergeschichten und Hexenprocesse stritt [4]).

---

[1]) *De causarum primar. et secundarum operatione.*

[2]) *Examen ethicae Geulingii* und: *Cartesius verus Spinozismi eversor et physicae experimentalis architectus. Franek.* 1719. 4.

[3]) *Candida et sincera admonitio de philosophia Cartesiana.* —

Explicatio catechismi Heidelbergensis.

[4]) *Mundus fascinatus, s. accuratum examen superstitionis etc.* 1r Th. 1690 u. 91. Amst.. 2r Th. ibid. 1693.

Alle diese aber gaben in der That kaum mehr als Descartes gegeben hatte, und an den Punkten, wo dieser die Folgerungen nicht scharf genug gezogen hatte, blieben dieselben Lücken, die er gelassen hatte. Eine solche Lücke suchte zu füllen, um damit das System selbst mehr abzuschliefsen und in sich zu vollenden, ein Mann, der, weil seine Ansicht sich bald fast aller Cartesianer bemächtigte, eine ausführlichere Betrachtung verdient, Arnold Geulincx.

§. 2.

Leben und Philosophie des Arnold Geulincx.

Arnold Geulincx — (der Name wird oft in einem und demselben Werke verschieden geschrieben, so kommen in seiner Ethik diese verschiednen Schreibarten vor: Geulincs, Geulinck, Geulinxs, Geulincx. Die letzte Form, da sie in den übrigen mir vorliegenden Werken die gewöhnliche ist, wird hier beibehalten werden) — wurde um das Jahr 1625 zu Antwerpen geboren, studirte in Löwen, wo er seit dem Jahre 1646 eine Lehrstelle besafs. Dieser entsetzt, ging er nach Leyden und erhielt, nachdem er zu der reformirten Confession sich bekannt hatte, daselbst eine Professur der Philosophie, die er bis zu seinem Tode, 1669, bekleidete. Von seinen Schriften sind die meisten erst nach seinem

Tode herausgekommen [1]). Deutlichkeit und Scharfsinn characterisiren dieselben. Er ist es nun, welcher die, nachher von vielen andern Cartesianern angenommene, Lehre von den gelegentlichen Ursachen oder den sogenannten Occasionalismus aufgebracht hat, eine nothwendige Folgerung aus der Descartesschen Lehre. Da hier nämlich Leib und Seele als verschiedne Substanzen gefafst sind, so leugnete Geulincx, dafs irgend ein Einflufs der einen auf den andern Statt finde, sondern behauptete, dafs Gott bei Gelegenheit unseres Willens unsern Körper bewege, so wie er bei Gelegenheit einer Affection unseres Körpers eine Vorstellung in uns hervorbringe. Das eine ist also nur gelegentliche Veranlassung des andern (daher der Name) und nicht eigentlich Ursache. Auf eine eigenthümliche Weise hat Geulincx diese Ansicht mit seiner Ethik in Verbindung gebracht, von der hier

---

[1]) Namentlich: *Compendium physicum Franeker* 1688.

Annotata praecurrentia ad R. Cartesii principia. Dordraci 1690. 4.

Annotata majora in principia R. Descartes, accedunt opusc. philosoph. ejusd. auct. Dordraci 1691. 4.

Metaphysica vera et ad mentem peripateticam. Amst. 1691. in 16.

Collegium oratoricum ibid. 1696. 12.

Bei seinen Lebzeiten erschienen: *Saturnalia s. quaestiones quodlibeticae* (3te Aufl.), *Lugd. Batav.* 1660., ferner:

Logica fundamentis suis, e quibus etc., restituta. Lugd. Bat. 1662.

Γνῶθι σεαυτόν sive Ethica, Amst. 1665. — *Ed. Philaretus* (ein Pseudonym), *Amstelod.* 1696. — 1709 *recogn. Joh. Flender.*

um so mehr eine ausführlichere Darstellung gegeben werden mufs, da es mir nicht hat gelingen wollen, das andere Werk des Geulincx, worin diese Lehre vorgetragen ist, die Metaphysik, zu erhalten. Eine Vergleichung indefs dessen, was sich bei Tennemann, Brucker u. A. über Geulincx findet, mit dem, was die Ethik enthält, läfst mich glauben, dafs das Wesentliche dieser Lehre sich eben so vollständig in der Ethik findet, als in der Metaphysik, die noch dazu als *Opus posthumum* erschien.

Die Tugend besteht nicht sowol darin, dafs man Gott liebt, d. h. dafs man seinen Willen vollführt, denn dies thut Jeder, weil er sich dem nicht entziehen kann, und Gottes Willen ausführen wollen, nichts andres heifst, als das wollen, was nicht anders seyn kann: — sondern die Tugend wird richtig definirt nur als die Liebe zur Vernunft (d. h. als Gehorsam gegen die göttlichen Vernunftgesetze). Unter Cardinaltugenden verstehn wir diejenigen Eigenschaften, welche unmittelbar aus der Tugend hervorgehn, und nicht sich auf besondere Umstände beziehen (wie die sogenannten besonderen Tugenden). Dieser Cardinaltugenden sind nun vier: Fleifs im Aufmerken, Gehorsam, Gerechtigkeit und Demuth. Die beiden Momente, welche sich in der vierten Cardinaltugend, der Demuth, unterscheiden lassen, gleichsam ihre beiden Bestandtheile, sind: Betrachtung seiner selbst und Verzichtung auf sich selbst. Was die erste betrifft, so gilt hier die alte Regel: Erkenne dich selbst. Diese Selbstbeobachtung müs-

sen wir vor allem Andern vornehmen, um Alles von uns zu trennen, was nicht zu uns gehört, denn sonst würden wir uns zuschreiben, was nicht unser ist, sondern einem Andern gehört. 1)

Bei solcher Selbstbetrachtung finde ich, dafs ein Körper so enge mit mir verbunden ist, dafs ich ihn meinen Körper nenne, von dem ich weifs, dafs er nicht von mir hervorgebracht ist. Dieser Körper ist ein Theil der sichtbaren Welt, das bin Ich selbst aber nicht, da ich jede Körperlichkeit ausschliefse und mein Wesen nur in Denken und Wollen besteht. Dieser mein Körper bewegt sich nun allerdings auf verschiedne Art, je nachdem mein Wille verschieden ist. Dennoch aber bin Ich es nicht, der diese Bewegungen hervorbringt, denn ich weifs nicht, wie diese Bewegungen hervorgebracht werden, und es versteht sich von selbst, dafs ich das nicht thue, wovon ich nicht weifs, wie es geschieht: Ich weifs nicht, wie und durch welche Nerven eine Bewegung vom Gehirn zu den Gliedern kommt, und wenn ich es auch etwa aus der Anatomie wüfste, so habe ich diese Erkenntnifs später erhalten, als ich verstand meine Glieder zu gebrauchen. Andrerseits bleibt meine Erkenntnifs und also mein ganzes Verhältnifs zur Bewegung ganz dieselbe, wenn etwa mein Arm gelähmt wird, aber wenn ich ihn dann bewegen will, d. h. eben so viel, als früher zur Bewegung beitrage, so bewegt er sich doch nicht. Man könnte vielleicht einwenden, dafs doch die Sonne wärme u. s. w. ohne da-

von zu wissen, dieser Einwand beruht auf dem Irrthum, dafs man den natürlichen Dingen eine Wirksamkeit zuschreibt, die nur ihr Schöpfer hat, dessen Werkzeuge sie sind. — Wenn ich nun in meinem eignen Körper keine Bewegung hervorbringen kann, so noch weniger aufserhalb meines Körpers. Ich mufs daher bekennen, dafs ich gar Nichts aufser mir hervorbringen kann, sondern dafs alle meine Thätigkeit in mir selbst bleibt. Es ist darum ein Andrer als ich, welcher meiner Thätigkeit die Kraft gibt, aus mir herauszutreten, oder richtiger gesagt, sie tritt nie aus mir heraus, sondern Gott hat auf eine ganz unbegreifliche Weise gewisse Bewegungen der Körper mit meinem Willen verbunden, so dafs sie diesen begleiten, und daher kommt es, dafs wir glauben, unser Wille könne sich äufsern. Ich bin also nichts weiter als ein Betrachter dieser ganzen Maschine, der nichts in ihr hervorbringt. Alles ist das Werk eines Andern, als ich bin. 2)

Also wir thun gar nichts in der Welt, sondern können nur sie betrachten. Aber selbst dieses Betrachten ist etwas Wunderbares und Unbegreifliches, denn die Welt kann sich nicht uns zu erkennen geben, sie ist an sich unsichtbar. Wie wir nicht auf sie, so wirkt sie nicht auf uns ein. Die Wirkungen der äufsern Welt berühren unser Ich nicht. Es ist also wiederum derselbe Andere, welcher die Vorstellungen der äufsern Welt in uns hervorbringt. Man sagt freilich: ich sehe die Welt, weil ich Augen habe. Die Flüssigkeiten, Häute etc.

des Auges sehen nicht, aber Ich sehe, ich bin also etwas ganz Andres als sie. Ich sehe zwar durch ihre Hülfe, aber wie sie mir helfen können, sehe ich durchaus nicht ein. Es ist daher nicht ihre Natur, oder ihr Verdienst, dafs ich durch sie sehe, sondern wenn sie dazu dienen, so ist es wohl, weil sie von wo andersher diese Fähigkeit und Bestimmung haben. Also, da weder meine Thätigkeit auf die Aufsenwelt, noch ihre auf mich irgendwie einwirken kann, so sehe ich hierin wieder nur die unbegreifliche Macht Gottes, welche dies hervorbringt, eine Macht, von der ich freilich nicht weifs und nicht wissen kann, wie sie dies bewerkstelligt, von der es mir aber ganz evident ist, dafs sie es thut. Indem die Welt mir ihr Bild nicht einprägen kann, sondern nur meinem Körper, so ist es Gott, der dieses Bild in mir hervorbringt. 3)

Wir sehen also, dafs wir in der Welt nichts thun können, sondern dafs jede Thätigkeit im Ich bleibt, und wo sie heraustritt, nicht mehr unsere, sondern Gottes Thätigkeit ist. Dieses Heraustreten geschieht, wenn es Gott gefällt, nach gewissen Gesetzen, die er bestimmt hat, und die ganz von ihm abhängen, so dafs es kein kleineres Wunder ist, wenn beim Aussprechenwollen des Wortes Erde meine Zunge erzittert, als wenn beim Aussprechen desselben die Erde selbst erzitterte. Der einzige Unterschied ist, das Gott Jenes oft will, Dieses aber nicht. Ferner sehn wir, dafs, da die Welt sich mir nicht offenbaren kann, nur Gott auf eine

unbegreifliche Weise die Vorstellung derselben in mir wirkt, auf eine so unbegreifliche Weise, dafs ich, der ich die Welt betrachte, selbst das gröfste Wunder bin. Wenn nun so die Bewegung in meinen Gliedern meinem Willen nicht eigentlich folgt, sondern nur ihn begleitet, indem Gott sie bewegt, wenn ich sie bewegen will, so folgt daraus nicht, dafs mein Wille Gott dazu bewege, meine Glieder zu bewegen, sondern Gott hat diese ganz verschiedenen Dinge so unter sich verbunden, dafs, wenn ich so will, mein Körper sich so bewegt und umgekehrt, aber ganz ohne ein Causalitätsverhältnifs zwischen beiden, so wie zwei gleichgehende Uhren ganz ohne ein solches Verhältnifs gleich schlagen werden. Die Bewegung meiner Zunge begleitet also meinen Willen, nicht weil sie von ihm abhängt, sondern weil beide Maschinen auf unbegreifliche Weise so mit einander verbunden sind. 4)

Die Erkenntnifs dieses Verhältnisses unseres Ich zu unserem Körper und zur Aufsenwelt ist nun ganz nothwendig, wenn wir das erste Gesetz der Ethik befolgen wollen. Dieses, worauf alle andern ethischen Verpflichtungen beruhen, und woraus alle andern sich ableiten lassen, ist: Wo du nichts thun kannst, hast du Nichts zu wollen, sondern dich zu unterwerfen. Diese Forderung enthält beide Theile der Demuth in sich, ihr erster Theil erinnert an die Selbsterkenntnifs, ihr zweiter ermahnt dazu, dafs wir uns ganz in die Hand dessen ergeben, dem wir, mögen wirs wollen, oder nicht, unterworfen sind.

Da wir nun eigentlich gar nichts ausrichten können, so verlangt Gott und die Vernunft nicht Werke von uns, denn diese sind aufser unsrer Gewalt, also auch aufser unsrer Verpflichtung. Hinsichtlich des Erfolges vermögen wir Nichts, deswegen ist auch Gott mit der blofsen Gesinnung und dem Vorsatz zufrieden. Gott will also nur, dafs wir wollen, denn das ist das allereinzige, was wir überhaupt zu irgend einer Handlung beitragen können. 5)

§. 3.

Auflösung des Cartesianismus und Uebergang desselben in eine höhere Stufe [1]).

Der Cartesianismus enthält, wie es dieser Standpunkt nothwendig macht, Widersprüche. Sie entstehn, weil in der Entwicklung dieses Systems es nicht beim Anfang stehen bleiben, und derselbe doch auch nicht ganz verlassen werden kann. Sie werden nur vermieden, indem das Resultat, zu welchem der Cartesianismus gelangt, wirklich festgehalten wird, ohne auf

---

[1]) Dieser §. schliefst sich an Abth. I. §. 20. (s. dort p. 263), den er ergänzt.

den Anfang weitere Rücksicht zu nehmen. Dies geschieht in denjenigen Systemen, welche die Consequenz, Vollendung und damit Wahrheit, des Cartesianismus sind, in den Systemen von Malebranche und Spinoza.

1. Von dem Interesse, die Selbstständigkeit und Absolutheit des Geistes geltend zu machen, ging die neuere Philosophie aus; zugleich war die Nothwendigkeit gesetzt, die, dem Geiste gegenüberstehende, Wirklichkeit als geltend anzuerkennen, und zwar mufsten, wenn auch von jenem Interesse ausgegangen wurde, beide zunächst als gleich berechtigt sich zeigen. Beiden Forderungen wurde genügt in dem Dualismus des Descartes und seiner Schule. In diesem wurde der Geist als Ich gefafst, und dieses als selbstständig gesetzt, indem sein Wesen im Zweifeln, in dem, die Materialität von sich ausschliefsenden, Denken besteht. Damit ward aber, wegen der gleichen Berechtigung beider Seiten, auch die andere eben so selbstständig und es standen sich gegenüber die denkenden und die ausgedehnten Substanzen, oder die Ich und die materiellen Dinge. Diese waren sich so entgegengesetzt, dafs

selbst die engste Verbindung zwischen einem Ich (als Seele) und einem materiellen Dinge eigentlich unmöglich und also nur ein Factum durch eine jede Möglichkeit überschreitende Macht, d. h. ein Wunder war. Jene Verbindung von Leib und Seele ist eine gewaltsame, weil in der Natur der Verbundnen kein Grund zu derselben sich findet, und eben darum eine unbegreifliche. Beide sind ja Substanzen; Substanzen aber schliefsen sich gegenseitig aus und haben gar nichts Gemeinsames, und nur in so einem Gemeinsamen könnte der Grund einer Vereinigung liegen. — Indem aber beide Substanzen sind, sind sie darin Eins. Der Geist ist nur denkend, das heifst nur nicht-ausgedehnt, die Dinge nur ausgedehnt, dafs heifst nur nicht-denkend. Die Prädicate von beiden sind damit nur negative Prädicate, und das Positive und Reale in beiden liegt darum nicht in ihren Prädicaten (darin, dafs sie nicht-ausgedehnt oder nicht-denkend sind), sondern darin, dafs sie Substanzen sind. Das Positive in ihnen ist das Substanzsein, darin aber sind sie Eins. Aber nur so lange als sie nicht Eins waren, sondern sich ausschlossen, waren sie selbstständig, sie sind also itzt als unselbstständig gesetzt, und zwar ist es die Sub-

stanz, welche, weil sie darin Eins sind, sie als unselbstständig setzt. — Es hat sich also dieser Widerspruch entwickelt: Jedes von beiden ist Substanz, deswegen schliefsen sie sich aus, sind nicht Eins, und sind selbstständig, weil aber beide Substanzen sind, sind sie darin Eins, also schliefsen sie sich nicht aus, also sind sie nicht selbstständig, sondern das einzige Selbstständige ist die Substanz.

Descartes hat nun diese Folgerungen selbst gezogen und ist dadurch gerade zu dem Gegentheil von dem gekommen, wovon er ausging. Ausgegangen wurde von dem Zweifel, dem negativen Verhalten gegen die Aufsenwelt. Im Lauf der Betrachtung wird der Zweifel aufgegeben, damit auch die selbstständige Stellung, und zwar ist es Gott, d. h. die Substanz, welche es macht, dafs die gegenseitige Selbstständigkeit beider aufhört. Ausgegangen wurde davon, dafs Denkendes und Ausgedehntes sich ausschliefsen und nichts mit einander gemein haben; mit dem Finden der Substanz aber wird gefunden, dafs jene beiden unter den gemeinschaftlichen Begrif fallen (d. h. darin Eins sind), unselbstständig zu sein. Beide sind also selbstständig und unselbstständig, Nicht-Eins und

Eins

Eins zugleich. Descartes sucht diesen Widerspruch zu lösen, indem er unterscheidet zwischen dem, was jene beiden dem Begrife nach, und was sie dem Seyn nach sind. Dem Begrif nach sind sie selbstständig, d. h. sie können ohne Hilfe einer andern Substanz gedacht werden, dem Seyn nach sind sie unselbstständig, d. h. sie können nicht ohne eine andere Substanz existiren. In dieser Distinction ist aber der Widerspruch nur verborgen, denn da nach Descartes der Begrif des Dinges nichts Andres ist als sein Wesen (wie sich in seinem ontologischen Beweise zeigt), so wären sie also nach dieser Unterscheidung: ihrem Wesen nach unabhängig, ihrer Existenz nach abhängig, was mit der ausdrücklichen Erklärung streitet, dafs die Dinge nicht nur *secundum fieri*, sondern auch *secundum esse* geschaffen seyen. — Auch die Distinction, dafs sie nur gegen sich selbstständig, unselbstständig aber gegen Gott seyen, von dem sie geschaffen sind, ändert in der Sache gar nichts, indem dann der Widerspruch sich hinter einen Ausdruck versteckt, der selbst einen Widerspruch involvirt. *Substantia creata* ist eine *contradictio in adjecto*, weil damit nichts Anderes gesagt wird, als: ein unselbstständiges (geschaffenes) Selbstständiges (Substanz). Die-

sen Widerspruch hat auch Descartes selbst eingesehn, indem er eingesteht, dafs eigentlich nur Gott Substanz sey, die geschaffenen Substanzen aber nicht, wo denn der Widerspruch sich offenbar ausspricht: die Substanzen sind (eigentlich) nicht Substanzen.

2. Ein Widerspruch findet aber nur so lange Statt, als man bei dem Resultat, zu welchem gelangt wurde, und welches dem Anfang widerspricht, diesen selbst noch gelten läfst, statt dafs man, wo man bei weiterer Untersuchung zum Gegentheil des Anfanges gekommen ist, den Anfang als widerlegt wirklich fallen läfst. Thut man dies, so ist kein Widerspruch mehr da, sondern das Letzte ist das Wahre, der Anfang hat seine Wahrheit verloren. Hält man so nur das Resultat fest, wozu wir gekommen sind, ganz ohne weitere Rücksicht auf den Anfangspunkt, so ist das Resultat dieses: Weder die Ich (d. h. die einzelnen denkenden) noch die materiellen Dinge sind etwas Selbstständiges, sondern nur die Substanz, Gott. Sie sind nichts Selbstständiges, d. h. für sich betrachtet Nichts, nur die Substanz hat ein reales Seyn, alles Seyn, was Jenen (Einzelwesen) zukommt, haben sie nicht als ein substanzielles Seyn, sondern nur an der ei-

nen, allein wahren und realen Substanz, d. h. als Accidenzen an ihr. So für sich festgehalten, enthält dies Resultat keinen Widerspruch mehr. Ist kein Widerspruch mehr da, so fallen damit auch alle Versuche weg, ihn zu lösen, die eigentlich ihn nur verbargen. Es fällt also die Unterscheidung zwischen dem Wesen und der Existenz weg, die Unselbstständigkeit des Wesens (Begrifs) ist zugleich Unselbstständigkeit des Seyns, jene Unselbstständigen sind es, was das Seyn und was den Begrif betrifft, d. h. sie sind nur an der Substanz und durch sie, und können begriffen werden nur durch sie und an ihr. Dieses Verhältnifs haben sie, wenn sie gefafst werden als nur verschwindende wechselnde Formen der Substanz, als ihre Modificationen. Was nur Modification, Form der Substanz ist, kann nur seyn und gedacht werden an der Substanz (so wie etwa die Seiten eines Gegenstandes Nichts sind ohne ihn und nur an ihm eine Existenz haben).

3. Das eben Auseinandergesetzte ist eine nothwendige Consequenz des Cartesianismus, welcher folgerichtig zu dem Entwickelten geführt hat und also über sich hinausweist. Dasjenige philosophische System darum, welches den eben deducirten

Standpunkt einnimmt und in sich die Consequenz des Cartesianismus enthält, ist als die Vollendung desselben anzusehen. In diesem wird das Ziel des Cartesianismus ohne den Mangel, welcher darin seinen Grund hatte, dafs von dem ersten Anfange nicht abgelassen wurde, sich finden, und so wird es den consequenten oder den wahren Cartesianismus enthalten, oder, was dasselbe heifst: dieses System wird die Wahrheit des Cartesischen seyn. Die Inconsequenz des Cartesianismus ist aber nur die Mangelhaftigkeit seines Standpunkts, bei dem es sein Bewenden nicht haben kann. Dieser Mangel ist aufgehoben in dem philosophischen System, welches das oben Deducirte enthält. Sehn wir uns nun unter den verschiedenen Systemen um, um unter ihnen dasjenige aufzufinden, in welchem sich das Deducirte findet, so treten uns fast gleichzeitig zwei bedeutende philosophische Systeme entgegen, die hier betrachtet werden müssen. Das eine derselben hat die oben gezeigte Folgerung des Cartesianismus nur theilweis und von einer Seite gemacht und stellt uns die folgende Stufe in religiös-theologischer Form dar, und dies ist das System des Malebranche. Das andere gibt uns diesen Standpunkt vom theologischen Gewande be-

freit, in gröſserer Reinheit; zugleich auch begnügt es sich nicht damit, die Accidentalität der Einzelwesen nur der einen Seite zu zeigen, sondern führt diese Lehre für beide Seiten gleichmäſsig durch, und das ist das System des Spinoza.

Malebranche.

§. 4.

Leben des Malebranche [1]).

Nicolaus Malebranche wurde am 6ten August 1638 zu Paris geboren, als das jüngste von zehn Kindern. Sein schwacher Körper, ein krummes Rückgrad und eingebogenes Brustbein, machte eine vorsichtige Erziehung nothwendig; so ward er, mit Ausnahme der theologischen Lehrstunden der Sorbonne, zu Hause erzogen, und zeigte nur mittelmäſsige Gaben. Im 22. Jahre widmete er sich der Kirche und trat in die Congregation des Oratoriums. Das Studium der Kirchengeschichte und der Kritik, welche er nach einander vornahm, war weder seiner Neigung noch seinem schwachen Gedächtniſs anpassend. In seinem 26. Jahre kam ihm der *tractatus de homine* des Descartes zu Händen, welcher seiner Neigung eine entschiedene Richtung

---

[1]) Fontenelle im ersten Bande der *Eloges des Academiciens à la Haye* 1731. *pag.* 317.