BKL
U 1 Γ'

Friedrich Ueberwegs

Grundriß

der

Geschichte der Philosophie

Dritter Teil

Die Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts

Elfte, mit einem Philosophen- und Literatoren-Register versehene Auflage

Vollständig neu bearbeitet und herausgegeben

von

Dr. Max Frischeisen-Köhler
Privatdozent an der Universität Berlin

Berlin 1914

Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstraße 68—71

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΠΑΤΡΩΝ

Apid.εισ. Κ12.721

Friedrich Ueberwegs

Grundriß

der

Geschichte der Philosophie

der Neuzeit

bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts

Elfte, mit einem Philosophen- und Literatoren-Register versehene Auflage

Vollständig neu bearbeitet und herausgegeben

von

Dr. Max Frischeisen-Köhler
Privatdozent an der Universität Berlin

ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΕΥΛΟΓΙΟΥ ΚΟΥΡΙΛΑ
ΛΑΥΡΙΩΤΟΥ
ΑΥΞΩΝ ΑΡΙΘ.

Berlin 1914
Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstraße 68—71

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
Μητρώο...λίνη

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Alle Rechte aus dem Gesetz vom 19. Juni 1901
sowie das Übersetzungsrecht sind vorbehalten.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

GEDENKTAFEL
ZU EHREN DER HERAUSGEBER.

ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΕΥΛΟΓΙΟΥ ΚΟΥΡΙΛΑ
ΛΑΥΡΙΩΤΟΥ
ΑΥΞΩΝ ΑΡΙΘ.

FRIEDRICH UEBERWEG

Zuerst Privatdozent an der Universität Bonn, zuletzt ord. Professor
an der Universität Königsberg
* 22. Januar 1826, † 9. Juni 1871

verfafste auf Antrag und nach dem Plan des Verlagsbuchhändlers Dr. THEODOR TOECHE-MITTLER diesen Grundrifs in drei Bänden (1862—1866) und bearbeitete auch die nächsten beiden Auflagen.

Der erste Band erschien 1862, der zweite 1864, der dritte 1866.

RUDOLF REICKE

Dr. phil. und Bibliothekar an der Universität Königsberg
* 5. Februar 1825, † 16. Oktober 1905

besorgte die Bearbeitung der 4. Auflage (1871—75).

MAX HEINZE

Geheimer Hofrat und ord. Professor an der Universität Leipzig
* 13. Dezember 1835, † 17. September 1909

übernahm im Jahre 1875 auf Wunsch der Verlagsbuchhandlung die Bearbeitung des Grundrisses und besorgte sie von der 5. bis 9. Auflage (1876—1906).

Die Abtrennung der Philosophie der Gegenwart von den drei früher erschienenen Bänden in einen vierten Band erfolgte im Jahre 1901.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Als im Jahre 1907 Geheimrat Heinze aus Altersrücksichten von der weiteren Bearbeitung des Werkes zurücktrat, sah sich der Verlag veranlaßt, sie fortan in die Hände mehrerer Gelehrter zu legen, weil die mit jeder neuen Durchsicht eines Bandes verbundene Arbeit in ständigem Wachsen begriffen ist. Auch bietet diese Teilung den Vorteil, daß neue Auflagen mehrerer Bände gleichzeitig in Angriff genommen werden können.

Vom Jahre 1907 an besorgt die Bearbeitung des

I. Bandes: Karl Praechter,
ordentlicher Professor an der Universität Halle a. S.

Von seiner Hand bearbeitet, erschien die 10. Auflage des I. Bandes im Jahre 1909.

In die Bearbeitung der übrigen Bände teilen sich:

II. Band: Matthias Baumgartner,
ordentlicher Professor an der Universität Breslau,

III. Band: Max Frischeisen-Koehler,
Dr. phil. und Privatdozent an der Universität Berlin,

IV. Band: Konstantin Oesterreich,
Dr. phil. und Privatdozent an der Universität Tübingen.

Diese Bände erscheinen sämtlich in neuer (10.) Auflage im Laufe des Jahres 1914.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΕΥΛΟΓΙΟΥ ΚΟΥΡΙΛΑ
ΛΑΥΡΙΩΤΟΥ
ΑΥΞΩΝ ΑΡΙΘ.

Vorrede.

Die Bearbeitung der neuen Auflage des III. Bandes von Ueberwegs Geschichte der Philosophie konnte sich nicht, wie die der früheren mit der Hinzufügung der jüngsten Literatur und einigen ergänzenden und berichtigenden Zusätzen zu dem ursprünglichen Text von Ueberweg begnügen. Zahlreiche eingehende Forschungen und neue Gesamtdarstellungen haben unsere Auffassung von dem Entwicklungsgang der Philosophie von dem Ende des Mittelalters bis zu dem Ausgang des 18. Jahrhunderts und von der geschichtlichen Stellung der einzelnen Denker so vielfach geändert, daß eine tiefer greifende Umgestaltung geboten schien. So habe ich mich entschlossen, die von Ueberweg nach den Gesichtspunkten des Kantischen Systems bestimmte Disposition, die zu verschiedenen unhaltbar gewordenen Gewaltsamkeiten geführt hatte, zugunsten einer Anordnung des Stoffes preiszugeben, die nach dem Vorbild von Dilthey und Windelband die Entwicklung des philosophischen Denkens im Zusammenhang mit den Wandlungen der allgemeinen Geisteskultur begreifen will. Entsprechend mußte auch die Darstellung und Würdigung einzelner Lehren erheblich geändert werden.

Freilich konnte ich mich hierbei den Ergebnissen und Auffassungen der neueren Forschung nicht durchweg anschließen. Denn ich gestehe, so vielfache Förderung ich insbesondere auch den Versuchen verdanke, ein vertieftes systematisches Verständnis der geschichtlich überlieferten Lehren zu gewinnen, so habe ich doch aus langjähriger Beschäftigung mit den Quellen immer klarer die Überzeugung gewonnen, daß die philosophische Gedankenbewegung der neueren Zeit viel verschlungener, viel stärker von mannigfach sich kreuzenden und einschränkenden metaphysischen und religiösen Motiven bestimmt ist, als systematische, von den Problemstellungen unserer Tage ausgehende Interpretationen und Konstruktionen es erscheinen lassen. Je tiefer man die Philosophie in ihrem Zusammenhang mit dem Leben und der allgemeinen Kultur und sodann

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

in ihrer Abhängigkeit von ihrer Vorgeschichte erfaßt, desto deutlicher tritt die Unmöglichkeit hervor, das Ganze als einen gradlinigen Fortgang zu irgendeinem abschließenden Standpunkt hin zu begreifen. Soviel Licht von unseren systematischen Erwägungen aus auf frühere Spekulationen fallen mag: die historische Forschung wird, wenn sie einzelne Gedankengänge nicht künstlich isoliert und für sich entwickelt, sondern sie auf ihrem geschichtlichen Untergrund und im Rahmen aller ihrer Voraussetzungen erfaßt, den Abstand nicht verkennen können, der die Jahrhunderte trennt. Konnte ich diese Überzeugung im einzelnen nicht näher begründen, so legt doch die ganze Darstellung von ihr Zeugnis ab. Dem Kundigen werden überdies gelegentliche Hinweise nicht entgehen, die andeuten, warum ich in besonderen Fällen der modernisierenden Auffassung nicht folgen konnte.

Sollte freilich das Buch nicht von Grund aus ein anderes werden, so waren der Umarbeitung gewisse Schranken gesetzt. Überdies gestattete die mir zur Verfügung stehende Zeit nicht, die Erneuerung in dem Umfang, der mir sachlich gefordert schien, sowie eine Neugestaltung der Bibliographie, die wie in den anderen Bänden des Grundrisses so auch hier vom Text getrennt wurde, schon diesmal durchzuführen. Immerhin ist nahezu der gesamte Text des Großgedruckten (der eine allgemeine Würdigung der Bewegungen und der Denker gibt) und beinahe die Hälfte von dem Text des Kleingedruckten (der eine Reproduktion der Lehren im engen Anschluß an die Hauptschriften der Philosophen gibt) neu geschrieben worden. Ich verkenne nicht, daß hierdurch das Buch den Charakter eines Kompromisses erhalten hat; ich kann nur hoffen, daß die kleinen Inkongruenzen und Ungleichmäßigkeiten, die niemand besser als ich selber empfindet, nicht allzu störend hervortreten möchten. Ausnahmslos habe ich dagegen die zahlreichen kritischen Betrachtungen, mit denen Ueberweg die Darstellung begleitete, weggelassen. Diese scharfsinnigen Anmerkungen, die für die systematische Stellungnahme Ueberwegs charakteristisch sind, können, soweit sie von historischem Interesse sind, in den älteren Auflagen dieses Bandes leicht eingesehen werden. Ebenso habe ich die Werturteile über die neuere Literatur gestrichen. Die dafür in Aussicht genommene, zum Teil auch schon ausgearbeitete kritische Diskussion mit den Ergebnissen der Forschung habe ich, lediglich aus äußeren Gründen (wozu auch die Rücksicht auf gleichmäßige Gestaltung der anderen Bände des Grundrisses gehört), diesmal noch zurückstellen müssen.

Die zahlreiche Literatur, die ich mit möglichster Vollständigkeit bei der Neubearbeitung beständig zu Rate gezogen habe, hier anzu-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

führen, dürfte sich erübrigen. Dagegen möchte ich nicht unterlassen, verschiedenen Herren, die durch ihren Rat und ihre Beihilfe die Neuauflage freundlichst gefördert haben, auch hier meinen Dank auszusprechen. So hat Herr Professor Dr. Paul Menzer die Güte gehabt, den Ueberwegschen Text des Kant behandelnden Abschnittes einer Durchsicht zu unterziehen; ihm schulde ich zahlreiche und wertvolle Winke für die Neubearbeitung dieses Teiles. Herr Dr. W. Kabitz hatte die Freundlichkeit, den Seite 158f. gegebenen Bericht über den Stand der interakademischen Leibniz-Ausgabe mir zur Verfügung zu stellen. Herr Dr. Mahnke hat mich liebenswürdigerweise auf einige Versehen in Angaben der Leibniz-Darstellung, die mir sonst wohl entgangen wären, aufmerksam gemacht. Endlich hat Herr Dr. Paul Przygodda mir sowohl bei der Ergänzung des bibliographischen Materials wie bei der Herstellung des Registers und bei der Korrektur erhebliche Beihilfe geleistet. Allen diesen Herren fühle ich mich zu großem Dank verpflichtet. Ich möchte nur hoffen, daß ich für die künftigen Auflagen ebenfalls auf so freundliche Unterstützung rechnen darf. Ganz besonders aber wäre ich verbunden, wenn die Herren Verfasser von Programmen, Dissertationen, Zeitschriftenabhandlungen und sonst schwerer zu erreichender Literatur Abzüge ihrer Arbeiten mir gütigst übersenden wollten.

Berlin, Dezember 1913.

Max Frischeisen-Köhler.

ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΕΥΛΟΓΙΟΥ ΚΟΥΡΙΛΑ
ΛΑΥΡΙΩΤΟΥ
ΑΥΞΩΝ ΑΡΙΘ.....

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Gedenktafel zu Ehren der Herausgeber V
Vorwort VII

Die Philosophie der Neuzeit.

§ 1. Die Philosophie der Neuzeit . . . . . 1—2

Erster Abschnitt.
Die Zeit des Übergangs.

§ 2. Die Zeit des Übergangs 3
§ 3. Die neuere katholische Scholastik . . . . . 4—8
§ 4. Die Erneuerung der philosophischen Lehren des Altertums . 8—25
§ 5. Bekämpfung des scholastischen Aristoteles . . . . . 25—30
§ 6. Der Protestantismus und die Philosophie . . . . . 30—37
§ 7. Naturphilosophie und Theosophie . . . . . 37—55
§ 8. Naturrecht und natürliche Religion . . . . . 55—62
§ 9. Francis Bacon . . . . . 62—70

Zweiter Abschnitt.
Die konstruktiven Systeme des 17. Jahrhunderts.

§ 10. Die Grundlegung der mathematischen Naturwissenschaft . . 70—78
§ 11. Die philosophischen Systeme des 17. Jahrhunderts: . . . . 78—79
§ 12. Descartes . . . . . 79—97
§ 13. Anhänger und Gegner von Descartes . . . . . 97—105
§ 14. Hobbes . . . . . 105—115
§ 15. Die Occasionalisten . . . . . 115—122
§ 16. Spinoza . . . . . 122—147
§ 17. Anhänger und Gegner Spinozas . . . . . 147—152
§ 18. Leibniz . . . . . 152—179
§ 19. Zeitgenossen von Leibniz . . . . . 179—186

Dritter Abschnitt.
Das Zeitalter der Aufklärung.

§ 20. Das Zeitalter der Aufklärung . . . . . 186—190

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

1. Die englische Aufklärung.

		Seite
§ 21.	Locke	190—205
§ 22.	Zeitgenossen und Fortbildner von Locke	206—217
§ 23.	Englische Deisten und Freidenker	217—220
§ 24.	Shaftesbury und andere englische Moralphilosophen	220—229
§ 25.	Hume	226—241
§ 26.	Die schottische Schule	241—246

2. Die französische Aufklärung.

§ 27.	Voltaire und verwandte Denker	246—254
§ 28.	Die naturalistischen Richtungen der französischen Aufklärungsphilosophie	254—266
§ 29.	Rousseau	266—276

3. Deutsche Aufklärung.

§ 30.	Wolff	276—261
§ 31.	Anhänger und Gegner Wolffs	281—293
§ 32.	Lessing und verwandte Denker	293—311

Vierter Abschnitt.
Der Kritizismus Kants.

§ 33.	Der Kritizismus Kants	311 – 325
§ 34.	Kants Leben und Persönlichkeit	325—333
§ 35.	Kants Schriften und philosophische Entwicklung	333—366
§ 36.	Kritik der reinen Vernunft	366—393
§ 37.	Kants Naturphilosophie	393—395
§ 38.	Kritik der praktischen Vernunft	395—408
§ 39.	Kants Metaphysik der Sitten	409—421
§ 40.	Kants philosophische Religionslehre	411—414
§ 41.	Kants Kritik der Urteilskraft	414—424
§ 42.	Kants Anhänger und Gegner	424—439
	Literatur	1*—107*
	Register	108*—144*

Berichtigungen.

S. 48, Z. 36. „Faye“ statt „Fave“.
S. 48, Z. 43. „Beyersdorf“ statt „Beversdorf“.
S. 79, Z. 8. „Erklärung“ statt „Entstehung“.
S. 264, Z. 44. „Nahwirkungen“ statt „Nachwirkungen“.
S. 89*, 91*, 97*. „Sentroul“ statt „Scutroul“.
S. 91*, Z. 46. „Monzel“ statt „Menzel“.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΕΥΛΟΓΙΟΥ ΚΟΥΡΙΛΑ
ΛΑΥΡΙΩΤΟΥ
ΑΥΞΩΝ ΑΡΙΘ.....

Die Philosophie der Neuzeit.

§ 1. Die Philosophie der neueren Zeit ist die Philosophie der germanisch-romanischen Völker, die in der Epoche der Reformation, des Humanismus und der Renaissance zur Mündigkeit herangereift waren. In der mittelalterlichen Kultur hatten diese Völker ihre Jugendzeit durchlaufen. Sie erfuhr seit dem 13. Jahrhundert eine innere Umwandlung, welche die Gliederung und Verfassung der europäischen Gesellschaft von Grund auf umgestaltete und eben hierdurch die Entstehung des modernen Menschen ermöglichte. Der Auflösung des mittelalterlichen Glaubens- und Lebenssystems folgte eine freie Entfaltung aller Einzelgebiete der Kultur, der Religion, der Poesie und Wissenschaft, der Moral, des Rechtes, der Politik und Wirtschaft, welche fortschreitend immer schärfer ihre Selbständigkeit herausbildeten und ihre Sphären gegeneinander abgrenzten.

In diesem großen geschichtlichen Prozeß, dessen Beginn nur ungefähr zeitlich zu begrenzen ist, erhält die Philosophie eine veränderte Aufgabe und Bedeutung. War sie im Mittelalter wesentlich durch ihr Verhältnis der Abhängigkeit von der Theologie der abendländischen Kirche bestimmt, deren geoffenbarte Wahrheiten sie durch das natürliche Licht zu erleuchten und zu rechtfertigen hatte, so beginnt sie in der neueren Zeit immer entschiedener sich von dieser Dienstbarkeit zu befreien, um in schrittweiser Entwicklung zu eigener Selbständigkeit schließlich ihr Ziel darin zu finden, der höchste und allgemeinste Ausdruck des Bewußtseins der modernen Kultur zu sein.

So ist die neuere Philosophie durchgängig in einer Opposition zu dem scholastischen Denken und der kirchlichen Theologie. Diese feindliche Haltung richtet sich aber nicht gegen die christliche Weltansicht selber. Vielmehr zeigt die Entwicklung, die von der Reformation anhebt, eine fortschreitende Umbildung des christlich-religiösen Glaubens, der der dauernde Hintergrund der Welt- und Lebensbetrachtung bleibt und nur in einigen Richtungen bis zur Indifferenz verblaßt.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Wendet die neuere Philosophie von dem mittelalterlichen Denken sich grundsätzlich ab, sucht sie geradezu durch einen vollständigen Abbruch ihre Selbständigkeit zu erkämpfen, so wird dieser Prozeß positiv durch ein wiedergewonnenes Verständnis der antiken Kultur gefördert. Dieses Verständnis war bereits im Mittelalter, insbesondere seit den vielfachen Berührungen der christlich-abendländischen mit der morgenländischen Welt, vorbereitet; durch die ganze zweite Hälfte des Mittelalters nimmt die Vertrautheit und Aneignung der Literatur und der Kultur der Alten zu. Seit ihrer Mündigkeitserklärung nehmen nun die neueren Völker bewußt die Arbeit der antiken Welt dort auf, wo sie durch die Stürme der Völkerwanderung und den Untergang des weströmischen Reiches unterbrochen war. Die Philosophie der Renaissance beginnt mit einer Erneuerung der philosophischen Schulen des Altertums. Aber die Fortwirkung des griechisch-römischen Geistes ist nicht auf das Zeitalter der Renaissance im engeren Sinne eingeschränkt. Vielmehr findet durch alle folgenden Jahrhunderte hindurch eine Befruchtung der Philosophie durch die antike Kultur statt, welche in dem Neuhumanismus der klassisch-deutschen Literatur und Philosophie an der Wende des 18. und 19. Jahrhunderts wiederum einen Höhepunkt erreicht.

Die größte schöpferische Leistung der neueren Völker ist die von ihnen hervorgebrachte neue Wissenschaft von der Natur, die von Kopernikus ab zu einem unangreifbaren Besitztum des modernen Menschen und zu einer Macht geworden ist, die sein ganzes Denken und seine Lebensgestaltung entscheidend bestimmt. Diese Naturwissenschaft bildet gleichsam den ideellen Mittelpunkt der gesamten geistigen Bewegung. Auf sie zielen die mannigfachen Ansätze hin, die die Zeit des Überganges, d. h. die Epoche des Humanismus und der Reformation, hervorgebracht hat. Sie wird, nachdem sie sich in ihrer Sieghaftigkeit durchgesetzt, ihre Methoden ausgebildet hat und ihrer letzten Konsequenzen bewußt geworden ist, das Vorbild der großen konstruktiven Systeme des 17. Jahrhunderts, die nach ihrem Verfahren aufgebaut sind und ihrem Sachgehalt nach eine Auseinandersetzung mit ihren Ergebnissen von allen möglichen Standpunkten metaphysischer Weltbetrachtungen aus liefern. Von ihr ist dann weiter, nachdem die fortschreitende Erkenntniskritik die Erweisbarkeit metaphysischer Systeme aufgehoben hat, der Geist der Aufklärung bestimmt, die das in ihr ausgebildete souveräne Denken auf das gesamte Leben übertragen will, um es zu erleuchten und zu beherrschen. Der Abschluß, den diese Bewegung in der kritischen Philosophie von Kant findet, faßt alle Motive der vorgehenden Entwicklung zusammen; er bezeichnet zugleich auch die Grenze, die die Philosophie des 19. Jahrhunderts von der Philosophie trennt, die dieser Band allein behandelt.

Erster Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Die Zeit des Übergangs.

§ 2. Die Übergangszeit, welche die Epoche der Befreiung vom mittelalterlichen Denken bis zu der Ausbildnng der großen konstruktiven Systeme umfaßt, reicht ungefähr vom Ende des 15. bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts. Die Renaissance, der Humanismus, die Reformation sind die bemerkenswertesten geistigen Bewegungen, die in wechselnder Begrenzung und Deutung in diesem Umwandlungsprozeß hervorgehoben werden. Charakteristisch für diese Epoche, die eine Zeit des Kampfes unvermittelter Gegensätze ist, ist die Mannigfaltigkeit von Motiven und von Gedanken, die, seltsam genug, oft in ein und derselben Person nebeneinander bestehen. Noch wirkt die scholastische Tradition, die durch die Gegenreformation eine erhebliche Stärkung erhält, fort, während auf der anderen Seite ein Wiederverständnis der griechisch-römischen Begriffswelt erarbeitet wird, deren Verkündung zu schärfsten inneren und äußeren Konflikten mit der Kirche führt. Noch sind die neuen Ideen von der Natur und die politischen Ideale in den Anfängen, noch ist die große Disziplinierung der Phantasie durch die sich ausbildende Naturwissenschaft nicht gelungen. Es ist ein gärendes, überschäumendes, kraftvolles, aber doch zugleich zwiespältiges, ja zerrissenes Leben, welches uns in der gesamten Kultur und ihrem Spiegel, den philosophischen Lehren, entgegentritt; deutlich aber hebt sich die Idee einer Diesseitigkeitskultur, einer Verklärung und Steigerung des Menschen durch Lösung und Entwicklung aller seiner Anlagen, durch Verlegung der sittlich-religiösen Verantwortlichkeit in sein Inneres hervor.

Für die Philosophie insbesondere wird allmählich die Vorstellung der einheitlichen Natur gewonnen, die freilich noch mit scholastischen Qualitäten ausgestattet ist und teils als künstlerisch bildsame Kraft, teils als logisch-mathematisches System empfunden und gedacht wird; es wird der Weg zur Erforschung dieser Natur gesucht und auch beschritten, wobei immer entschiedener die Abkehr von den Autoritäten, die Hinwendung zur Erfahrung, die Selbstgewißheit des durch eine Reform der Methode gereinigten und vertieften Denkens gefordert und betont wird; endlich wird in Auseinandersetzung mit den kirchlichen Gewalten der Aufbau einer rechtlichen Ordnung und die Grundlegung einer natürlichen Religion erstrebt, die in dem Zeitalter der konfessionellen Kämpfe der Menschheit dauernden Frieden bringen soll.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

§ 3. Hatte es auch beim Ausgang des Mittelalters den Anschein, als wäre mit dem Sieg des Nominalismus und durch die Entstehung eines neuen Geistes die Bedeutung der Scholastik erschöpft, so war die thomistische Form der Scholastik doch keineswegs erloschen. Sie hatte ihren Hauptsitz in Köln, ja sie erhielt bald nach der Reformation wieder neues Leben, namentlich in Spanien, wo die Universitäten Salamanca und Coimbra dem aristotelischen Thomismus zu großem Ansehen und Einfluß verhalfen. Auch die Jesuiten wirkten eifrig für Thomas. Neben der thomistischen fand die scotistische Richtung noch ihre Vertreter. — Unter diesen neuen Scholastikern ragt besonders hervor der Jesuit Franz Suarez, dessen Darstellung in seinen philosophischen Werken eine systematisch wohlgeordnete ist und sich durch Klarheit auszeichnet. Er hat namentlich durch seine Metaphysik bedeutenden Einfluß auf philosophischem Gebiet ausgeübt.

Ausgaben.

Die Werke der Jesuiten s. b. Augustin et Alois de Backer, Bibliothèque des Écrivains de la compagnie de Jésus, 5 Bde., Liège, 1852ff., die Werke des Suarez sind in 23 Bänden, Lyon und Mainz 1632ff., in 23 Foliobänden, Vened. 1740—1751, in 26 Bänden Paris 1856ff. erschienen, ein Auszug daraus von Migne, Par. 1858 erschienen. Metaphysicarum disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur, P. I u. II, zuerst Salamanca 1597, auch Mainz 1600, 1605, 1614, 1690, und sonst. In der Venediger Ausgabe füllen sie Tom. 22 u. 23.

Im 15. Jahrhundert waren der thomistischen Lehre ergeben und trugen sie schriftlich oder mündlich vor u. a.: Heinrich von Gorkum (gest. 1460), Petrus Nigri (gest. 1475), Dominicus de Flandria (gest. 1500), Versor, etwas später der durch den Versuch, Luther zum Widerrufen zu bewegen, bekannte Kardinal Cajetanus (Thomas de Vio, geb. 1439 in Gaëta, gest. 1534 in Rom), einer der gelehrtesten und scharfsinnigsten Anhänger des Thomas, Opera omnia, 5 voll., Lyon 1639. Auch der Dominikaner Franc. de Vittoria (1480—1556) und Dominicus Soto, der Beichtvater Kaiser Karls V. (gest. 1560), wirkten für den Thomismus. Bei den Jesuiten, die sich zunächst praktische Zwecke vorgesetzt hatten und ihnen nachgingen, wurde durch die Polemik gegen die Protestanten die gelehrte, auch die philosophische, Arbeit, namentlich das Studium und die Erklärung des Aristoteles hervorgebracht und gefördert, wobei man meist auf Thomas zurückging, ohne sich doch sklavisch an ihn zu halten. Auch nötigten die zwei sehr einflußreichen Kollegien in Rom, das Collegium Romanum und Germanicum, beide von Ignatius selbst gegründet, zur wissenschaftlichen Beschäftigung. Bereits der erste Lehrer des Collegium Germanicum, der Franzose Frusius oder Desfreux, schrieb Assertiones theologicae tam ad P. I. Divi Thomae Aquinatis spectantes, tam vero ad omnes libros V. et N. T., Romae 1554. Mehr im Zusammenhang, sich aber doch nicht weit entfernend von der Weise der alten Scholastik, behandelte dialektische und ethische Fragen der Spanier Jac. Ledesma (gest. 1575): De dialectica eiusque tradendi methodo, Quaestiones controversae adversus haereticos, Ethice seu philosophia et theologia de moribus.

In dieser Richtung schritt weiter fort der berühmte Franc. Toletus, geb. 1532 zu Cordova, gest. 1596, der, seit 1558 Jesuit, nach Rom geschickt wurde, um aristotelisch-scholastische Philosophie und späterthomistische Theologie zu lesen, daselbst päpstlicher Hofprediger und schließlich Kardinal wurde. Er schrieb außer theologischen Werken u. a.: Introductio in dialecticam Aristotelis, Commentaria una cum quaestionibus in VIII ll. Aristotelis de anima. Berühmt sind die Kommentare zu einer Reihe von Schriften des Aristoteles, von dem Collegium Conimbricense (Coimbra) herausgegeben unter dem Titel: Commentarii collegii Conimbricensis societatis Jesus in usw. Beteiligt waren an diesem Werke namentlich Petr. Fonseca (gest. 1599) und Emanuel Goes (gest. 1593).

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

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Die erste Disputatio handelt de natura primae philosophiae seu metaphysicae und bezeichnet als deren Gegenstand ens quale ens reale, und zwar nach allen Möglichkeiten seiner Existenz: als geistiges und körperliches, als unerschaffenes und geschaffenes; das ens wird weiterhin nach seinen passiones besprochen, wobei der Satz, der von Thomas an bis in das vorige Jahrhundert eine Rolle spielte, auch in der protestantischen Philosophie besonders genau erörtert wird: Quodlibet ens est unum, verum, bonum, womit die transzendentalen Eigenschaften, die über alles Prädikamentale hinausgehen, angegeben sind. Die transzendentale Einheit des Seienden ist eine individuelle, formale und universelle: individuelle Wesen gibt es in der Wirklichkeit, die numerisch eins sind: die formale Einheit geht auf die Wesenheit jedes einzelnen Dinges und kommt nicht etwa der Mehrheit einer Spezies oder Gattung gemeinsam zu; die universelle ist allerdings nur ein Werk des Verstandes, aber auf Grund der Einerleiheit des Wesens einer Mehrheit von Dingen. Die transzendentale Wahrheit ist die Intelligibilität des Seienden als mit seinem Wesen unlöslich verbunden, und zwar mit Beziehung auf den geschaffenen Verstand wie auf den göttlichen. Die dritte transzendentale Bestimmung, das Gute, drückt die Vollkommenheit eines Dinges in sich aus, zugleich aber auch, daß es eben wegen dieser Vollkommenheit mit allen anderen Dingen zusammenstimmt.

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

Hiermit kommt Suarez auf Gott, welcher der höchste und letzte Zweck ist, auf den alle anderen Zwecke bezogen werden, da eine unendliche Reihe von Zwecken nicht möglich ist. Gottes Dasein ist erweislich. Schon durch die richtige und notwendige Einteilung des Seins als solchen in Unendliches und Endliches, ferner durch die in ens a se und ens ab alio, in ens increatum und ens creatum, ergibt sich das Sein Gottes als beweisbar. Was soll aber als Mittelglied dafür gebraucht werden? Eine physikalische Beweisführung aus dem Satze: Omne quod movetur ab alio movetur, genügt nicht, da der Satz selbst nicht sicher steht, auch aus ihm nicht die Existenz eines immateriellen Gottes folgt; so muß der metaphysische Satz zugrunde gelegt werden: Omne quod fit, ab alio fit. Ein progressus in infinitum ist nicht möglich, so muß es eine erste unerschaffene Ursache geben, d. h. Gott. In der 29. und 30. Disputatio wird dann de primo et increato ente, an sit, und de primo ente seu Deo, quid sit, gehandelt, indem nach Feststellung des Daseins und der Einheit Gottes auf die Eigenschaften Gottes sehr ausführlich eingegangen wird. Freilich kann Gott nicht mit dem natürlichen Licht erkannt werden, wie er an sich ist; auch können

diese Attribute nicht alle a priori demonstriert werden, weil wir nur durch seine Wirkungen zu seiner Erkenntnis gelangen können. Ist aber erst einmal aus den Wirkungen ein Attribut erkannt, so können wir andere a priori aus diesem erschließen. Gott wird nun bestimmt als absolut vollkommen, als unendlich, als reine Aktualität, actus purus, als absolut einfach usw., bis dieser Abschnitt endet mit dem göttlichen Wissen, Willen und Können, wobei auch die Frage behandelt wird, ob der göttliche Wille durch den göttlichen Verstand determiniert werde; eine absolute Determination, so daß der Akt gar nicht unterlassen werden könnte, soll nicht stattfinden, da sonst die Willensfreiheit aufgehoben wäre. Es folgt hierauf die Behandlung des endlichen Seienden: De essentia entis finiti ut tale est et illius esse eorumque distinctione, de divisione entis creati in substantiam et accidens, und die Bestimmung dieses Seienden, d. h. Erörterung der Kategorien.

In der Seelenlehre schließt sich Suarez auch meist an Thomas an; schon in der Definition der Seele, sodann in der Unterscheidung der vegetativen, sensitiven und intellektiven Seele. Sowohl durch Glaubens- als Vernunftgründe kann dargetan werden, daß sie eine geistige Substanz ist; zugleich ist sie als solche einfach, unkörperlich und unsterblich. Außer diesem metaphysischen gibt es noch moralische Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, die hergenommen sind von der Forderung des Ausgleichs zwischen Tugend und Belohnung, Laster und Strafe, der in diesem Leben nicht durchweg gefunden wird, von dem Streben nach Glückseligkeit, das in dem irdischen Leben auch nicht vollkommen erfüllt wird, von dem natürlichen Streben des Menschen nach Immersein, das unmöglich ganz nichtig sein kann. Von dem Wesen der Seele sind ihre Vermögen verschieden, es steht da neben den äußeren Sinnen der innere Sinn, durch welchen die äußeren Wahrnehmungen sinnliche Erkenntnis werden und der nach seinen verschiedenen Richtungen Gemeinsinn, Phantasie, Gedächtnis genannt wird. Bei den sensitiven Funktionen spielen die aus dem Blute erzeugten Lebensgeister eine Rolle. Höher als diese sinnlichen Tätigkeiten steht der Intellekt, der sowohl ein potentieller als ein aktueller ist und sich auf das Übersinnliche, Ewige, auf die Wesenheit der Dinge, das Allgemeine richtet. Außerdem unterscheidet Suarez noch zwischen theoretischem und praktischem Erkennen. Wie es ein doppeltes Erkenntnisvermögen gibt, so auch ein doppeltes Begehrungsvermögen, ein niederes und ein höheres, ein sinnliches und ein intellektives, von denen das erstere auf das sinnlich Gute, das letztere auf das geistig Gute geht. Der Wille ist frei, d. h. er wird weder von außen noch von innen mit Notwendigkeit bestimmt. Über die sinnlichen Affekte herrscht der Wille nur durch die Vernunft. Die Tugenden teilen sich in intellektuelle und moralische, die ersteren gehen auf das Verum, die letzteren gehen auf das Bonum. — Der Gesetzes- und Rechtslehre hat Suarez ein eigenes Werk De legibus gewidmet.

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

Die scholastische Gelehrsamkeit setzte sich auf katholischen wie auf protestantischen Universitäten fest: Wir finden Äußerungen und Klagen darüber in Schriften von Burgersdijck, Heereboord (1654) u. a.; Heereboord nennt den Suarez geradezu omnium metaphysicorum papa atque princeps und meint, alle

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

kürzeren und geordneter geschriebenen Metaphysiken der damaligen Zeit seien aus ihm genommen (s. Freudenthal, Spinoza und die Scholastik, S. 91 ff.). Wir wissen, daß z. B. Jungius in Rostock Anfang des 17. Jahrhunderts die Metaphysik des Suarez fleißig studierte und die scholastische Philosophie nach diesem bei Slekerus hörte. Bis Ende des erwähnten Jahrhunderts scheint sich Suarez auf manchen deutschen Universitäten desselben Ansehens erfreut zu haben, das früher Melanchthon genoß, woraus es erklärlich ist, daß gar manches aus seinen und verwandten Lehren in die neuere Philosophie geflossen ist. Einer der Neuesten, der Suarez noch schätzt, ist Schopenhauer, der ihn öfter nennt, seine Disputationes metaphysicae als das „wahre Kompendium" der Scholastik bezeichnet und von ihm öfter den Satz zitiert: Causa finalis movet non secundum suum esse reale sed secundum esse cognitum.

§ 4. Unter den Ereignissen, welche den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit herbeigeführt haben, ist das früheste das Aufblühen der klassischen Studien, negativ veranlaßt durch die Einseitigkeit und immer größere Dürre der Scholastik, positiv durch die Reste antiker Kunst und Literatur in Italien, die mehr und mehr bei wachsendem Wohlstande einen empfänglichen Sinn fanden, wie bei Dante, Petrarca, Boccaccio. Dazu kam, wenngleich nicht als so wesentlicher Faktor, wie man früher öfter annahm, die engere Berührung des Abendlandes, besonders Italiens, mit Griechenland, besonders seitdem sich viele gelehrte Griechen zur Zeit der von den Türken drohenden Gefahr nach Italien wandten in Erwartung erfreulicherer Zustände, als in ihrer Heimat herrschten. Es entstand so der Humanismus, welcher das Idel rein menschlicher Bildung, das er anstrebte, aus den Werken der klassischen Schriftsteller des Altertums gewinnen zu können glaubte, die Renaissance, die im Gegensatz zu der mittelalterlichen ständischen Gebundenheit das Individuum sich frei in voller Kraft entwickeln lassen wollte, geradezu einen Kultus mit dieser Freiheit trieb. Zugleich erkannte sie die vorliegende Wirklichkeit in ihrem vollen Werte an und bekleidete sie in erhaben künstlerischem Geiste mit dem Zauber der Schönheit.

Die Erfindung der Buchdruckerkunst erleichterte die Verbreitung literarischer Bildung. Die Bekämpfung des scholastischen Aristotelismus durch die wieder bekannt gewordene und mit enthusiastischem Interesse aufgenommene platonische und neuplatonische Doktrin war auf dem Gebiete der Philosophie das erste wesentliche Resultat der erneuten Beziehung zu Griechenland. Gemistos Plethon, der leidenschaftliche Bestreiter der aristotelischen Lehre und begeisterte Platoniker, der gemäßigtere Platoniker Bessarion, der wenigstens den Aristoteles anzuerkennen wußte, und der verdienstvolle Übersetzer des Platon und des Plotin Marsilius Ficinus sind die bedeutendsten unter den Erneuerern des Platonismus. Ihren Mittelpunkt fand diese Richtung in der

platonischen Akademie zu Florenz unter dem besonderen Schutze und eigener Beteiligung der Mediceer.

Die aristotelische Doktrin wurde durch Rückgang auf den Urtext des Aristoteles besser zu verstehen gesucht, so von Faber Stapulensis in Paris und von Agricola, dem berühmten deutschen Humanisten, die sich auch im ganzen zu ihr bekannten. Auch trug die allmähliche Bevorzugung griechischer Kommentatoren vor arabischen dazu bei, daß klassisch gebildete Aristoteliker sie in größerer Reinheit als die Scholastiker kennen lernten und lehrten. Um Übersetzungen der Schriften des Aristoteles bemühte sich besonders der Wissenschaften und Künste fördernde Papst Nikolaus V. Namentlich in Oberitalien, wo seit dem 14. Jahrhundert die Deutung des Aristoteles im Sinne des Averroes (Ibn Roschd) üblich war, wurde das Ansehen dieses Kommentators von einem Teile der Aristoteliker zugunsten griechischer Interpreten, vorzüglich des Alexander von Aphrodisias, bekämpft. Jener behauptete sich jedoch, freilich in beschränkterem Maße, besonders zu Padua, das der bevorzugte Sitz des Aristotelismus überhaupt war, bis gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts. Die averroistische Doktrin, daß nur die eine dem ganzen Menschengeschlechte gemeinsame Vernunft unsterblich sei, kam mit der alexandristischen, welche nur den weltordnenden göttlichen Geist als die aktive unsterbliche Vernunft anerkannte, in der Aufhebung der individuellen Unsterblichkeit überein; doch wußten die meisten Vertreter des Averroismus, besonders in der späteren Zeit, denselben der Orthodoxie in dem Maße anzunähern, daß sie nicht mit der Kirche in Widerstreit gerieten. Die Alexandristen, unter denen Pomponatius der bedeutendste ist, neigten sich zum Deismus und Naturalismus hin, unterschieden aber von der philosophischen Wahrheit die theologische Wahrheit, welche von der Kirche gelehrt werde, der sie sich zu unterwerfen erklärten; die Kirche jedoch lehnte die Lehre von der zweifachen Wahrheit ab.

Außer der platonischen und aristotelischen Doktrin wurden auch andere philosophische Lehren des Altertums erneut. Einen beträchtlichen Einfluß übte auf die Sittenlehre der Stoizismus aus, den Lipsius und andere erneuert und fortgebildet haben. Anderseits entstand in dem weltmännischen Skeptizismus von Montaigne und anderen eine Fortsetzung der skeptischen Schule des Altertums. Und endlich führte die aus der Lage der Naturforschung, insbesondere den Ansätzen zu einer selbständigen Chemie, hervorgehende Aufgabe einer Theorie der Materie zu einer Wiederbelebung der antiken Atomistik und der Ausbildung selbständiger Korpuskularsysteme bei Hill, Sennert und Magnenus, wobei auch die schon von Valla verteidigte epikureische Ethik eine Er-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

neuerung fand. Es findet eine Renaissance fast sämtlicher Systeme des Altertums statt, wobei auch die vorsokratischen Lehren Berücksichtigung finden. Diese Renaissance setzt sich dann unmittelbar in die neuere Philosophie fort. So verschmilzt der Neuplatonismus bei Nikolaus von Cusa und Giordano Bruno, die stoische Ethik bei Spinoza, die stoische Naturphilosophie bei Hobbes, der Skeptizismus bei Pascal und Bayle, der Epikureismus bei Gassendi, der Augustinismus bei den Jansenisten mit den Motiven des modernen Denkens.

Ausgaben und Übersetzungen.

Plethon: W. Gaß, Gennadius und Pletho. 2. Abt.: Gennadi et Plethonis scripta quaedam edita et inedita, Breslau 1844. Ferner *Πλήθωνος νόμων συγγραφῆς τὰ σωζόμενα*, Pléthon, traité des lois, ou recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage, par C. Alexandre, traduction par A. Pellissier, Paris 1858, und A. Elissen, Analekten d. mittel- und neugriech. Lit. IV, 2: Plethons Denkschriften über den Peloponnes, Lpz. 1860.

Bessarionis Opera omnia, ed. Migne (Patrol. graec. T. CLXI), Par. 1866 (enthält nicht alle gedruckten Schriften des B.).

Des Marsilius Ficinus Übersetzung des Platon ist Flor. 1483—1484, des Plotin 1492 zuerst erschienen, seine Schrift: Theologia Platonica Flor. 1482, seine sämtlichen Schriften mit Ausnahme der Übersetzung des Platon und des Plotin Basil. 1576.

Die Schriften des Johann Pico von Mirandola sind zu Bononia 1496, die des Johann und seines Neffen Johann Franz zusammen zu Basel 1572—1573 und 1601 erschienen.

Die beste Ausg. d. Schriften Huttens hat Böcking besorgt, Lpz. 1858—1859, nebst Index bibliogr. Huttenianus, Lpz. 1858. Die Schrift des Agrippa von Nettesheim De occulta philos. ist Colon. 1510, 1531—1533, und die Schrift De incertitudine et vanitate scientiarum Col. 1527 und 1534, Par. 1529, Antw. 1530 erschienen, seine Werke sind zu Lyon 1550, auch 1600 und deutsch zu Stuttgart 1856 gedruckt worden.

Die Werke des Agricola sind cura Alardi, Col. 1539, 2 Bde., erschienen. Außer seinen Erklärungen zu Boethius, De consolat. phil., den Übersetzungen griechischer Schriften ist besonders zu erwähnen die Schrift De inventione dialectica, ll. III, 1480, wieder gedruckt Lovan. 1515, Argent. 1522, Colon. 1527, Par. 1538, Colon. 1570, im Auszug Colon. 1532. Bekannt ist noch ein Schreiben an Barbinianus: De formando studio.

Gesamtausgabe der Schriften des Erasmus, veranstaltet von Beatus Rhenanus, erschien in 9 Foliobänden, Basel 1540—1541, vermehrt ist die Ausgabe, welche Clericus besorgte, Leiden 1703—1706, 10 Foliobände.

Der Briefwechsel des Mutianus Rufus, gesammelt und bearbeit. v. Carl Krause, Ztschr. des Vereins f. hessische Gesch. u. Landeskunde, 9. Supplem., 1885.

Pomponatii De immort. animae, Bonon. 1516, Ven. 1524, Basil. 1634, ed. Chr. G. Bardili, Tub. 1791; Apologia (gegen die Angriffe Contarinis), Bonon. 1517; Defensorium (contra Niphum), Bonon. 1519; De fato, libero arbitrio, praedest., provid. Dei libri quinque, Bonon. 1520, Basil. 1525, 1556, 1567; De naturalium effectuum admirandorum causis s. De incantationibus liber, verfaßt 1520, Basil. 1556, 1567; De nutritione et augmentatione, Bonon. 1521.

Montaigne, Essais, Bordeaux 1580, und seitdem bis auf die Gegenwart sehr häufig; neuerdings avec les notes de tous les commentateurs choisies et complétées par M. J. V. Leclerc, et une nouvelle étude sur M. par Prévost-Paradol, Paris 1865; ferner M. Montaigne, Essais, texte original de 1580, avec les variantes des éditions de 1582 et 1587, publ. par R. Dezeimeris et H. Barckhausen, Bordeaux 1870; accompagnés d'une notice sur sa vie et ses ouvrages, d'une étude bibliographique etc. par E. Courbet et Ch. Royer, Par. 1872; réimprimés sur l'édit. orig. de 1588 par H. Motheau et D. Jouaust, Par. 1873

u. Essais ins Deutsche übers. v. Wald. Dyhrenfurth, Breslau 1895, N. F., ebd. 1897. Ausgewählte Essays a. d. Französ. v. Em. Kühn, 4 Bde., Straßb. 1900ff. Payen, Documents inéd. s. M., Par. 1847, 56.

Charron, De la sagesse, Bordeaux 1601 u. ö., neue Ausg. m. Erläuter. Paris 1836 (das skeptische Hauptwerk Charrons; die frühere Schrift: Trois vérités contre les athées, idolâtres, juifs, Mohamétans, hérétiques et schismatiques, Bordeau 1593/95, ist dogmatischer gehalten); die Discours chrétiens sind später erschienen. — Sanctius, Tractatus de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur, Lugd. 1581 u. ö.; Tractatus philosophici, Rotterdam 1649. — Le Vayer, Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Horatius Tubero, Mons 1673 u. ö.; Oeuvres (ohne jene Dialoge), Par. 1654—1656 u. ö. — Simon Foucher, Histoire des Académiciens, Paris 1690; De philos. Academica, Paris 1692.

Des Laurentius Valla Werke sind Bas. 1540—1543, einzelne Schriften schon früher gedruckt worden.

Sebastian Basso, Philos. natur. adv. Arist. libri duodecim, Genovae 1621, Amst. 1649. C. G. Berigardus, Circuli Pisani seu de veterum et peripat. philosophia dialogi, Udin. 1643—1647, Par. 1661. Sennerti Epitome scientiae naturalis. Viteb. 1618, Physica hypomnemata, Viteb. 1636, Opera omnia, Par. 1641, Venet. 1641, 1645, 1651, Lugduni 1650, 1676 u. ö.

In dem Maße, wie durch Gewerbefleiß und Handel der Wohlstand zunahm, Städte entstanden und ein freier Bürgerstand aufkam, der Staat sich konsolidierte und an den Höfen, bei dem Adel und unter den Bürgern neben den Kriegen und Fehden auch für die Ausschmückung des Lebens durch die Künste des Friedens Muße blieb, erwuchs eine weltliche Bildung neben der geistlichen. Dichter priesen Kraft und Schönheit; der Mannesmut, der sich in hartem Kampfe bewährt, die Zartheit des Gefühls in der Minne Wonne und Leid, die Innigkeit der Liebe, die Glut des Hasses, der Adel der Treue, die Schmach des Verrats, jedes natürliche und sittliche Gefühl, das sich in der Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen entwickelt, fand in weltlicher Dichtung einen tief das Gemüt ergreifenden Ausdruck. Diese humane Bildung erschloß auch den Sinn für antike Dichtung und Weltanschauung. Am frühesten erwachte in Italien wiederum die niemals ganz erloschene Liebe zu der alten Kunst und Literatur. An die politischen Parteikämpfe knüpften sich Verständnis und Interesse für die altrömische Geschichte; das soziale Leben des emporblühenden Bürgerstandes und der zu Reichtum und Macht gelangten edlen Geschlechter gab Muße und Sinn für eine Wiederbelebung der erhaltenen Reste antiker Kultur. Die Beschäftigung mit der römischen Literatur rief das Bedürfnis nach Kenntnis der griechischen hervor, die in Griechenland selbst sich noch großenteils erhalten hatte. Man begann dieselbe dort aufzusuchen und wissenschaftlich hervorragende Männer von dort heranzuziehen, schon lange, bevor das Herannahen der Türken und die Einnahme Konstantinopels (1453) gelehrte Griechen zur Auswanderung nach Italien bestimmen konnte. Wenn Heeren (Gesch. des Studiums der klass. Lit. seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften Bd. I, S. 283) sagt, man würde die griechischen Musen nach Italien geholt haben, wenn sie sich nicht dahin geflüchtet hätten, so ist nicht richtig, daß sie sich nur dorthin geflüchtet haben, sondern man hat sie auch nach Italien geholt.

Dante Alighieri (1265—1321), dessen kühner Dichtung vom Weltgericht die scholastische Verflechtung der christlichen Theologie mit der aristotelischen Weltansicht nach der Weise des Thomas v. Aquino zur theoretischen Grundlage dient, hat seinen Sinn für poetische Form besonders an Virgil gebildet.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

In seinem vor der Divina Commedia geschriebenen „Il amoroso Convivio“ (Convito) hatte er skeptische Neigungen gegenüber der kirchlichen Lehre gezeigt. Seine Schrift „De monarchia“ behandelt das Verhältnis zwischen Kirche und Staat und will letzteren von ersterer schon unabhängig wissen.

Francesco Petrarca (20. Juli 1304 bis 18. Juli 1374), der Sänger der Liebe, hegte die mächtigste Begeisterung für die alte Literatur; er war mit der römischen innig vertraut und hat sich durch eigene Sammlung von Manuskripten und durch den Eifer zum Aufsuchen und zum Studium der Werke der Alten, womit er andere zu erfüllen wußte, ein unschätzbares Verdienst um deren Erhaltung und Verbreitung erworben. Petrarca liebte den Aristoteles nicht und sprach sich ziemlich rücksichtslos über ihn aus, den Platon verehrte er dagegen. Doch kannte er beide nur wenig. Obgleich er eine Reihe der platonischen Dialoge im Urtext besaß, konnte er sie doch nicht lesen. Er haßte den ungläubigen Averroismus. Ein populäres und paränetisches Philosophieren in der Weise des Cicero und des Seneca zog er der aristotelischen Schulphilosophie vor. In seinen Schriften wie im Leben wollte er ein Stoiker sein: die tranquillitas ist das zu erreichende Ziel. Von seinen philosophischen Traktaten sind die bedeutendsten De contemptu mundi colloqu. III, worin er acedia, Weltschmerz, äußert, und Secretum suum (auch De secreto conflictu curarum genannt), eine Art Konfessionen, an die Augustinischen erinnernd, in denen er strebt, durch rückhaltlose Offenheit den Frieden der Seele zu finden. Sodann sind zu erwähnen: De remediis utriusque fortunae ll. II, zwei Gespräche, von welchen das erste den Gefahren der Glücksgüter zu entgehen, das zweite die Leiden des Lebens mit Gleichmut zu ertragen lehrt, De vita solitaria ll. II. Unbedeutender ist sein Fürstenspiegel: De republica administranda et de virtutibus et de officiis imperatoris. Die ll. II De vera sapientia sind untergeschoben und größtenteils dem Nicolaus Cusanus entlehnt. In der griechischen Sprache hat ihn Bernhard Barlaam (gest. 1348) unterrichtet, den wohl weniger die Liebe zu der Sprache und den Werken des Homer, Platon und Euklid als ehrgeiziges Streben aus Kalabrien, in dessen Klöstern die griechische Sprache niemals unbekannt geworden war, nach Griechenland geführt hatte, von wo aus er als Gesandter des Kaisers Andronikus des Jüngeren an den Papst Benedikt XII. nach Avignon kam. Der Unterricht, den er hier im Jahre 1339 dem Petrarca erteilte, blieb zwar wegen der Kürze der Zeit unzureichend, ist aber dennoch durch die Anregung, die Petrarca empfing und verbreitete, höchst einflußreich geworden. Von Hnr. Canisius in Lectionum antiqu. T. VI, 1604 ist herausgegeben: Ethica secundum Stoicos composita per D. Barlaamum, auch in der Biblioth. scr. eccl. T. XXVI, Leiden 1675, wieder abgedruckt.

Mit Petrarca war Giovanni Boccaccio (Johann von Certaldo, 1313—1365) befreundet, der von Barlaams Schüler Leontius Pilatus, dem Übersetzer des Homer, in den Jahren 1360—1363 das Griechische etwas gründlicher als Petrarca erlernte. Freilich, einen griechischen Schriftsteller zu verstehen, war auch Boccaccio nicht imstande. Bei ihm verband sich bereits mit dem Interesse am Altertum die Gleichsetzung des Christentums als einer nur relativ wahren Religion mit anderen Religionen; sein (sittlich höchst frivoles) Decamerone enthält (1. Nov. 3) die später von Lessing im Nathan erneute und modifizierte Geschichte von den drei Ringen, deren Grundgedanke bereits in der Philosophie des Averroes liegt. Auf Boccaccios Empfehlung wurde Leontius von den Florentinern an ihrer Universität als öffentlicher Lehrer der griechischen

Sprache mit einem festen Gehalt angestellt. Seine Leistungen entsprachen zwar nicht ganz den Erwartungen, aber das Beispiel war gegeben und fand auch an anderen Universitäten Nacheiferung.

Mit großem Erfolg lehrte Johannes Malpighi aus Ravenna, ein Zögling des Petrarca, die lateinische Literatur zu Padua und seit 1397 zu Florenz. Sammlung von Handschriften ward mehr und mehr den Reichen und Mächtigen zur Ehrensache, und die Liebe zu Altertumsstudien entzündete sich in immer weiteren Kreisen an der Lektüre der klassischen Werke. Manuel Chrysoloras aus Konstantinopel, gest. 1415 zu Kostnitz, ein Schüler Plethons, war der erste geborene Grieche, der als öffentlicher Lehrer der griechischen Sprache und Literatur in Italien (zu Venedig, dann zu Florenz, Pavia, Rom) auftrat. Er lieferte eine wortgetreue Übersetzung von Platons Republik. Durch ihn haben sein Neffe, der zu Konstantinopel und auch in Italien lehrende Joh. Chrysoloras, Leonardus Aretinus, Franciscus Barbarus, Guarinus von Verona u. a. ihre Bildung erhalten. Schüler des Johannes Chrysoloras war u. a. Franc. Philelphus (Filelfo, 1398—1481), Verfasser einer eklektisch gehaltenen Schrift De morali disciplina ll. quinque, zusammen mit einer Paraphrase des Averroes zu der Republik Platons und einer Disputatio des Franc. Robertellus zu der Politik des Aristoteles, gedruckt Venetiis 1552. Der Sohn des Franciscus und der Tochter des Joh. Chrysoloras, Theodora, war der (zu Konstantinopel 1426 geborene, zu Mantua 1480 gestorbene) Marius Philelphus, der den Ruhm seines Vaters weitaus nicht erlangte.

Leonardus Aretinus (L. Bruni aus Arezzo, geb. 1369, gest. 1444 als Staatskanzler zu Florenz), der bedeutendste Schüler des Manuel Chrysoloras, hat in den Jahren 1397 und 1398 zu Florenz, Rom und Venedig zuerst ein dauerndes Interesse für das Studium der griechischen Sprache begründet. Er hat Platonische Schriften, den Phädon, Gorgias, Kriton, die Apologie, die Briefe, den Phädrus, sodann Aristotelische Schriften, insbesondere die Nikomachische Ethik und die Politik (die letztere nach einem Kodex, den Palla Strozzi aus Konstantinopel erhalten hatte; vielleicht benutzte Bruni zugleich die Handschrift, die der ihm befreundete Francesco Filelfo aus Konstantinopel 1429 mitgebracht hatte) ins Lateinische übersetzt, wodurch Moerbeckes durch Thomas von Aquino veranlaßte wörtliche, geschmack- und verständnislose Übersetzung verdrängt ward. Die Politik des Aristoteles ist ihm ein opus magnificum ac plane regium. Seine Übersetzungen der aristotelischen Schriften in klarer und edler Sprache, aber frei gehalten, fanden außerordentlichen Beifall und standen lange Zeit in höchstem Ansehen, da man in ihnen den wahren Aristoteles endlich zu haben glaubte. In seiner Schrift De disputationum usu (hrsg. von Feuerlein, Nürnberg 1535) bekämpft er die scholastische Barbarei und empfiehlt neben Aristoteles (dessen Text er für sehr korrumpiert hält) besonders Varro und Cicero, wie er auch sonst auf letzteren und die Stoa großen Wert legt. Ein Isagogicon moralis disciplinae, worin er namentlich die aristotelische, stoische und epikureische Ethik miteinander vergleicht, die erste aber bevorzugt, ist öfter gedruckt, schon 1475 in Löwen, freilich als eine Schrift des Aristoteles De moribus ad Eudemum Leonardo Aretino interprete, auch von Joh. Weidner, Jena 1607, herausgegeben. In einem Schriftchen Dialogus de tribus vatibus florentinis (herausgeg. von Th. Klette, Beiträge zur Gesch. und Literatur der italienisch. Gelehrtenrenaissance, II, Greifsw. 1889, und von K. Wotke, Wien 1889) äußert sich Bruni über die gleichzeitige Philosophie, greift die Scholastiker und englische Dialektiker, u. a. Occam, an. Mit ihm war

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

gleichgesinnt Aeneas Sylvius Piccolomini (Papst Pius II., gest. 1464). Zu gleicher Zeit mit diesen lebte Johannes Baptista Buonosegnius, der unter den Neueren zuerst eine Art kurzer Geschichte der alten Philosophie gab in einem Briefe aus dem Jahre 1458, dessen Empfänger unsicher ist (mitgeteilt von Ludw. Stein, Handschriftenfunde zur Philosophie der Renaissance, A. f. G. d. Ph. I, 1888, S. 534—553. Viel gebraucht war zu Ausgang des 15. Jahrhunderts und im 16. Gualteri Burlaei (Walter Burleigh, Schüler des Duns, gest. 1357 in Oxford) De vita et moribus philosophorum, Köln 1472, zuletzt herausgeg. von Herm. Knust, Tübing. 1886, eine freilich sehr mangelhafte Geschichte der Philosophie von Thales bei Seneca). Zu Mailand und anderen Orten lehrte Constantinus Lascaris aus Konstantinopel die griechische Sprache. Sein Sohn Johannes Lascaris (1446—1535) hat als Gesandter des Lorenzo von Medici (geb. 1448, gest. 1492) an Bajesid II. den Ankauf vieler Manuskripte für die mediceische Bibliothek vermittelt. An der aldinischen Ausgabe griechischer Klassiker hat sich besonders sein Schüler Marcus Musurus eifrig beteiligt.

Am Hofe des Cosmus von Medici (geb. 1389, gest. 1464) lebte eine Zeitlang (seit 1438) Georgios Gemistos Plethon aus Konstantinopel (geb. um 1355, gest. im Peloponnes 1450), der einflußreichste Erneuerer des Studiums der platonischen und neuplatonischen Philosophie im Okzidente. Er änderte seinen Beinamen *Γεμιστός* (der Vollgewichtige, den er wahrscheinlich wegen seiner Gelehrsamkeit auf den verschiedensten Gebieten erhalten hatte) in den gleichbedeutenden, attischeren und an *Πλάτων* anklingenden Namen *Πλήθων* um. Obwohl er zu der Isagoge des Porphyrius und den Kategorien und der Analytik des Aristoteles Erläuterungen schrieb, so verwarf er doch mit größter Entschiedenheit die aristotelische Lehre, daß die Individuen die ersten Substanzen seien, das Allgemeine aber ein Sekundäres, fand die Einwürfe gegen die platonische Ideenlehre unzutreffend und bekämpfte die aristotelische Theologie, Psychologie und Moral. Er setzte in seinem Kompendium der Dogmen des Zoroaster und des Platon, welches vielleicht ein integrierender Teil seines umfassenden Werkes: *νόμων συγγραφή* war (das infolge der Verdammung durch den Patriarchen Gennadius nur bruchstückweise auf uns gekommen ist), auch in seiner um 1440 zu Florenz verfaßten Abhandlung über den Unterschied zwischen der platonischen und aristotelischen Philosophie (*περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται*, gedruckt Par. 1541, lat. Bas. 1574) und in anderen Schriften der aristotelischen Hinneigung zum Naturalismus die theosophische Richtung des Platonismus lobpreisend entgegen, ohne freilich Platons Lehre von der neuplatonischen zu unterscheiden, und ohne die Abweichung einzelner platonischer Philosopheme von den entsprechenden christlichen Dogmen (insbesondere der platonischen Lehren über die Präexistenz der menschlichen Seelen vor dem irdischen Leben, über die Weltseele und die Gestirnseelen, mancher ethisch-politischen Lehren, auch der neuplatonischen Annahme der Ewigkeit der Welt) sonderlich in Anschlag zu bringen. Das Christentum war für ihn nicht der Maßstab für die Wahrheit des Platonismus, sondern mußte sich diesem eher unterordnen. Neben Platon stellt er Pythagoras, Timäus, Parmenides, Iamblichus u. a. Vieles schöpfte er aus Proklus, den er freilich nie nennt, und neigte sich sogar der Theurgie und Dämonologie zu. Es wurde ihm der Vorwurf gemacht, er wolle einen Polytheismus im „philosophischen Gewande“ einführen.

Durch Plethons Vorträge ist Cosmus von Medici für den Platonismus mit warmer Liebe erfüllt und zur Gründung der Platonischen Akademie zu

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Florenz veranlaßt worden, deren erster Vorsteher Marsilius Ficinus war. Diese Akademie war weniger eine fest organisierte Gesellschaft als eine freie Vereinigung solcher, welche das Studium Platons und die Vorliebe für diesen verband. Von Cosmus von Medici vererbte sich die Begeisterung für Platon auf alle Mediceer. Ihre Blütezeit erreichte die Akademie unter den jugendlichen Lorenzo und Giuliano von Medici; nach Lorenzos Tod verfiel sie allmählich. Von ihr aus verbreitete sich das Studium Platons nicht nur über Italien, sondern über das ganze gebildete Europa.

Bessarion zu Trapezunt, 1403 geb., 1436 Erzbischof zu Nicäa, das er freilich nie gesehen hat, begleitete den Kaiser Johannes VII. Paläologus nach Italien und brachte die Glaubensunion zu Florenz 1439 zustande, die aber nicht von langer Dauer war. Er selbst trat zur lateinischen Kirche über, wurde vom Papst Eugen IV. zum Kardinal erhoben, fungierte fünf Jahre als päpstlicher Legat zu Bologna, wäre nach Nicolaus' V. Tode beinahe Papst geworden, hatte seinen Wohnsitz später in Rom und starb den 19. Novbr. 1472 zu Ravenna. Zehn Jahre nach der Eroberung Konstantinopels, 1463, hatte er von Papst Pius II. den Titel eines Patriarchen von Konstantinopel erhalten. Ein Kreis von griechischen und lateinischen Gelehrten umgab ihn. Als ein Schüler des Plethon verteidigte er gleich diesem, jedoch mit größerer Mäßigung und Unparteilichkeit, den Platonismus. Seine bekannteste Schrift: „Adversus calumniatorem Platonis", Rom (1469), Venet. 1503 und 1506, ist gegen des Aristotelikers Georg von Trapezunt Comparatio Aristotelis et Platonis gerichtet, der, durch Plethons Angriff auf den Aristotelismus gereizt, in leidenschaftlicher Weise den Platonismus bekämpft hatte. In einem Briefe vom 19. Mai 1462 an Michael Apostolius, einen noch jungen und leidenschaftlichen Verteidiger des Platonismus, der den Aristoteles und den Aristoteliker Theodorus Gaza, einen Bekämpfer des Plethon, in seiner Schrift *Πρὸς τὰς ὑπὲρ Ἀριστοτέλους περὶ οὐσίας κατὰ Πλήθωνος Θεοδώρου τοῦ Γαζῆ ἀντιλήψεις* geschmäht hatte, sagt Bessarion: *ἐμὲ δὲ φιλοῦντα μὲν ἔσθι Πλάτωνα, φιλοῦντα δ' Ἀριστοτέλη καὶ ὡς σοφωτάτω σεβόμενον ἑκατέρω.* Er tadelt selbst an dem von ihm hochgeachteten Plethon die Heftigkeit der Bekämpfung des Aristoteles; den Michael aber ermahnt er, mit Achtung zu jenem großen Philosophen des Altertums aufzuschauen, jeden Kampf aber nach dem Vorbilde des Aristoteles mit Mäßigung, nicht durch Schmähungen, sondern durch Argumente zu führen. Bessarions Übersetzung der Xenophontischen Memorabilien, der Metaphysik des Aristoteles und des erhaltenen Fragments der Theophrastischen Metaphysik sind durch strenge Wörtlichkeit oft unlateinisch, obschon nicht mehr in dem Maße, wie frühere, von den Scholastikern benutzte Übersetzungen, haben aber bessere Leistungen Späterer vorbereitet.

Marsilius Ficinus (Marsiglio Ficino), geb. zu Florenz 1433, durch Cosmus von Medici als Lehrer der Philosophie an der Akademie zu Florenz angestellt, gest. 1499, hat sich besonders durch seine, soweit es damals möglich war, zugleich treue und elegante Übersetzung der Werke des Platon und Plotin, auch einiger Schriften des Porphyrius und anderer Neuplatoniker ein bleibendes Verdienst erworben. Er sah in Platon das verkörperte Ideal eines Weisen, dem man nur mit innigster Verehrung wie einem Propheten nahen dürfe. Doch hielt er die Neuplatoniker wenigstens ebenso hoch. Auch neigte er sich selbst dem Pythagoreismus zu. In seinem Hauptwerke: Theologia Platonica bemerkt man einen gewissen Mystizismus.

Johann Pico von Mirandola (1463—1494) hat mit dem Neuplatonismus

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

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

Zu erwähnen ist hier auch Savonarola (1452—1498), der zwar als sittlicher und politischer Reformator seine hauptsächliche Bedeutung hat, doch aber auch in das Gebiet der philosophischen Theorie hinübergriff, eigene Ansichten aber wenig entwickelte, sondern sich in seinem Compendium totius philosophiae, öfter erschienen, z. B. Ven. 1542, im ganzen und in seinem Compendium logices ed. Flor. 1497, auch Ven. 1534, noch mehr an Aristoteles, wenngleich nicht in rein scholastischer Form, hielt. Allerdings will man auch platonische Einflüsse nicht ganz mit Unrecht bei ihm feststellen. Er nimmt neben der sinnlichen Evidenz die des Verstandes vermöge des lumen naturale und die des Glaubens an, die übernatürlicher Art ist.

Auch ein Jude, bekannt unter dem Namen Leo Hebraeus (geb. zu Lissabon zwischen 1460 und 1463, hatte viel unter seinem Glauben zu leiden, ist aber vielleicht später zum Christentum übergetreten, gest. zwischen 1520 und 1535, vielleicht in Ferrara; ob er identisch ist mit Judah Abarbanel, ist zweifelhaft; vielleicht war er der Mantuaner Messer Leo, s. Ludw. Stein, A. f. G. d. Ph., III, S. 108f.), ist hier zu erwähnen, da auf ihn der Platonismus bedeutenden Einfluß gewann, so daß er begeisterte Gespräche über die Liebe (Dialogi di amore, Roma 1535, Vened. 1541 u. ö.) schrieb. Die philosophische Theorie verwandelte sich ihm in die Liebe, und zwar in die „intellektuale Gottesliebe", was schon auf Spinoza hinweist.

Durch Ficinus und namentlich durch Pico ist Johann Reuchlin (1455 bis 1522) für den Neuplatonismus und die Kabbala gewonnen worden. Er schrieb Capnion sive de verbo mirifico (Bas. 1494, Tüb. 1514, eine Unterredung zwischen einem Heiden, Juden und Christen) und De arte cabbalistica (Hagenau 1517; 1530). In der letzteren Schrift sagt er: In mente datur coincidere contraria et contradictoria, quae in ratione longissime separantur. Beschäftigung mit Mathematik und Physik tritt ein, nachdem die Seele des Sturms der Leidenschaften Herr geworden und zur Gemütsruhe gekommen ist. Mit dem Studium der klassischen Sprachen verband Reuchlin das der hebräischen; gegen den Fanatismus kölnischer Dominikaner, welche die Verbrennung der außerkanonischen jüdischen Literatur beabsichtigten, hat er diese gerettet. Sein Kampf gegen die „Dunkelmänner", an dem sich namentlich auch Ulrich von Hutten (1488—1523) beteiligte, hat der Reformation vorgearbeitet.

Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (geb. 1486 zu Köln, gest. 1535 nach einem abenteuerlichen Leben zu Grenoble), der an Reuchlin und an Raymundus Lullus sich anschloß, verband neuplatonischen Mystizismus und Magie, sowie das Streben, sich die Natur zu unterwerfen, mit Skeptizismus. Gott hat das All aus Nichts geschaffen nach dem Vorbild der Ideen seines Geistes. Gleichsam von ihm ausgehende Strahlen sind seine vielen Namen, die Götter der Alten, die Sephiroth der Kabbalisten, die göttlichen Eigenschaften der Neueren. Drei Welten bilden das All: das Reich der Elemente, die himmlische Welt der Gestirne, die intelligible Welt der Engel. Vermittelst der in allen Dingen wohnenden Seele, des spiritus mundi, des fünften, den

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

anderen vier übergeordneten Elements (Äther des Aristoteles), wirkt jede höhere Welt auf die niederen ein. Dieser spiritus mundi ist die samenentfaltende Kraft, die alles Wachstum, alle Erzeugung, alle Veränderung hervorbringt und bedingt, ähnlich dem *λόγος σπερματικός* (den Keimformen) der Stoiker. Der Mensch steht im Mittelpunkt der drei Welten; da alles in ihm sich vorfindet, kann er auch alles erkennen. Auf den Zusammenhang der drei Welten gründet sich die Magie, in welche die occulta philosophia ausläuft; der menschliche Geist vermag die in den Dingen ruhenden Kräfte zu erkennen und vermittelst derselben die höheren Mächte zu seinem Dienst zu gebrauchen. In der kleinen Schrift De triplici ratione cognoscendi deum legt er dar, daß in der Erkenntnis und Liebe Gottes die wahre Gerechtigkeit, Weisheit und Glückseligkeit ruhe.

Unter den Aristotelikern des 15. und 16. Jahrhunderts ist Georgius Scholarius mit dem Beinamen (den er, wie es scheint, als Mönch annahm) Gennadius, geb. zu Konstantinopel, eine Zeitlang (seit 1453) unter dem Sultan Mohammed Patriarch, gest. um 1464, als Gegner des Plethon aufgetreten, den er besonders auf Grund der Schrift: *Νόμων συγγραφή* (die er zur Vernichtung verurteilte) des Ethnizismus beschuldigte, nachdem er schon früher seinen Platonismus bekämpft und den Aristotelismus verteidigt hatte. Außer Plethons Abweichungen von christlichen Dogmen mußten seine Angriffe gegen das entartete Mönchtum, seine der platonischen Polemik gegen orphische Sühnpriester nachgebildeten Äußerungen gegen solche Opfer und Gebete, durch welche Gott zu einem nicht gerechten Verhalten bestimmt werden solle, gegen ihn reizen. Des Gennadius Schrift: *Κατὰ τῶν Πλήθωνος ἀπορίων ἐπ' Ἀριστοτέλει* ist durch M. Minas Par. 1858 ediert worden. Gennadius hat einen Kommentar zu des Porphyrius Isagoge und zu logischen Schriften des Aristoteles verfaßt und scholastische Schriften, insbesondere des Thomas von Aquino und u. a. auch den Traktat des Gilbertus Porretanus De sex principiis, der als Ergänzung der Aristotelischen Schrift über die Kategorien galt, ins Griechische übersetzt. Auch wird ihm in mehreren Handschriften eine griechische Übersetzung des größten Teiles des Logischen Kompendiums des Petrus Hispanus zugeschrieben, die jedoch nach anderen bereits Maximus Planudes (um 1350) angefertigt haben soll, wogegen derselbe griechische Text in einer Münchener Handschrift und hiernach auch in der Ausgabe von Ehinger, Wittenberg 1597, als eine Schrift des (im 11. Jahrh. lebenden) griechischen Philosophen Psellus bezeichnet wird, aus welcher demnach das Kompendium des Petrus Hispanus übersetzt sein müßte. Doch ergeben sich gegen die letztere Annahme, die besonders von Prantl vertreten war, unüberwindliche Bedenken.

Georgius Trapezuntius, geb. 1396, wahrscheinlich auf Candia, gest. 1484, gegen den Bessarions oben erwähnte Schrift gerichtet ist, lehrte zu Venedig und Rom die Rhetorik und Philosophie. Er tadelt in seiner Comparatio Platonis et Aristotelis (veröffentlicht 1464, auch Venet. 1523) die Richtung des Plethon als unchristlich, wirft ihm vor, er habe eine neue Religion zu gründen beabsichtigt, die weder die christliche, noch die mohammedanische, sondern die neuplatonisch-heidnische sei, und behandelt ihn wie einen neuen und gefährlicheren Mohammed. Nicht bei Platon, sondern nur bei Aristoteles findet Georg von Trapezunt bestimmte und haltbare philosophische Sätze in lehrhafter systematischer Form. Seine Schrift De re dialectica (gedr. Lugdun. 1569 u. ö.) bekundet bei der Reproduktion der aristotelischen Schultradition den Miteinfluß

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

des Cicero. Mehrere Aristotelische Schriften sind von ihm übersetzt und kommentiert worden. Auch die Gesetze Platons hat er ins Lateinische übertragen. Seine Übersetzungen sind aber flüchtig und ungenau angefertigt.

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

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

Angelus Politianus (Angelo Poliziano, 1454—1494), ein Schüler des Christoph Landinus in der römischen und des Argyropulus in der griechischen Literatur, hielt zu Florenz Vorlesungen über Schriften des Aristoteles, übersetzte auch das Enchiridion des Epiktet und Platons Charmides, war aber mehr Philolog und Dichter als Philosoph.

Hermolaus Barbarus (Ermolao Barbaro) aus Venedig, geb. 1454, gest. 1493, ein Neffe des Franz Barbarus und Schüler des Guarinus, hat Schriften des Aristoteles und Kommentare des Themistius übersetzt, auch ein Compendium scientiae naturalis ex Aristotele verfaßt (gedruckt 1547). Er gehört zu den hellenistischen Antischolastikern; ihm gelten Albert und Thomas gleich wie Averroes als „barbari philosophi".

Einen quellenmäßigen Aristotelismus hat Jacobus Faber (Jacques Lefèvre aus Etaples in der Picardie, Faber Stapulensis, geb. 1455, gest. 1537) an der Pariser Universität mit vielem Beifall gelehrt. Er kam jedoch mit der Sorbonne und den Mönchen in Streit, so daß er verketzert wurde und von Franz I. und Margareta von Navarra in Schutz genommen werden mußte. Er hat Aristotelische Schriften durch lateinische Paraphrasen erläutert. Reuchlin sagt: Gallis Aristotelem Faber Stapulensis restauravit. Zugleich aber war er ein eifriger Mathematiker und Verehrer und Herausgeber der Schriften des Nicolaus Cusanus, dessen Richtung noch größeren Einfluß auf Fabers Schüler Bovillus gewonnen hat. In der Logik verfolgte er eine den Terministen verwandte Richtung, in der sich die in Frankreich und Deutschland ziemlich verbreitete Schule der Fabristen ihm anschloß.

Auch Rudolf Agricola (Rolef Huysmann, geb. zu Baflo bei Groningen 1442, gest. 1485) bekämpfte die scholastische Geschmacklosigkeit. Er studierte zu Löwen scholastische Philosophie, genoß aber später in Italien den Unterricht

klassisch gebildeter Griechen, besonders des Theodorus Gaza, hielt sich die letzten Jahre seines Lebens in Heidelberg und Worms auf, eingeladen von seinem Gönner, dem kurpfälzischen Kanzler, Bischof Johann von Dalberg. Es kommt nach ihm darauf an, prudentia und eloquentia sich zu erwerben, d. h. über die Dinge treffend zu urteilen und sich gewandt auszudrücken. Nur durch Kenntnis der alten Schriftsteller ist dies Ziel zu erreichen: sie haben alles Wissenswerte in richtiger Form vorgetragen. Lebensweisheit lernt man, abgesehen von der geoffenbarten Schrift, aus Aristoteles, Cicero, Seneca. Auch für die Naturwissenschaften reichen die Griechen aus. Durch Benutzung der alten Schriftsteller kann man auf methodische Art zu eigenen Erfindungen gelangen, d. h. man muß erst sammeln und dann Wahrheiten analysieren, um Besitztümer des eigenen Geistes zu entdecken. Freilich in die wahren Unterschiede der Dinge und in ihr eigentliches Wesen außer unserem Geiste vermögen wir nicht einzudringen. Aus den Schriften des Aristoteles entnahm er einen reineren Aristotelismus und legte seine philosophischen Ansichten in reinerem Latein dar. Melanchthon, der sich vielfach an Agricola anschloß, sagt über die logisch-rhetorische Schrift De inventione dialectica (worin Agricola auf Aristoteles, Cicero und Quintilian fußt, nebenbei auch auf Boëthius und Themistius): Nec vero ulla extant recentia scripta de locis et usu dialectices meliora et locupletiora Rudolphi libris. Auch Ramus hat günstig über diese Schrift geurteilt. Von Agricola leitet sich der Humanismus der Niederlande und teilweise Deutschlands her, den er in höherem Grade durch seine persönliche Wirkung als durch seine Schriften zu fördern wußte.

Desiderius Erasmus (1467—1536), der den Agricola sehr hoch schätzte, hat durch Bekämpfung scholastischer Barbarei und positiv teils durch die von ihm mitbesorgte Ausgabe des Aristoteles, teils und besonders durch Begründung der Patrologie mittels seiner Ausgaben des Hieronymus, Hilarius, Ambrosius, Augustinus auch für die Geschichte der Philosophie Bedeutung, ohne daß er selbst tiefere philosophische Neigungen gehabt hätte, wiewohl er alles der denkenden Prüfung unterwarf und als Rationalist bezeichnet werden kann. Im ganzen hält er an den Alten fest; er sagt: Omnis fere rerum scientia a Graecis auctoribus petenda est; philosophiam optime docebit Plato et Aristoteles, cosmographiam brevissime tradet Pomponius Mela, doctissime Ptolemaeus. Wert legt Erasmus auf die Selbständigkeit des Menschen, auf die Autonomie, und betont so die moralische Natur des Menschen gegenüber der Kirche und ihren Dogmen stark, indem er davon überzeugt war, daß auch in den besten Griechen und Römern der göttliche Geist, wie überhaupt in allen Religionen und Philosophien, gelebt und gewirkt habe.

Den Mittelpunkt eines Erfurter Humanistenkreises, dem Urbanus, Eobanus Hessus, Crotus Rubianus u. a. angehörten, bildete Mutianus Rufus (gest. als Kanonikus 1526 in Gotha), der, ohne größere Bücher zu verfassen, von seinen Zeitgenossen neben Reuchlin und Erasmus gestellt wurde. Aus seinen zahlreichen Briefen lernen wir seine Ansichten kennen: Er suchte christliche Theologie und antike Philosophie zu vereinigen und meinte, der eine göttliche Geist offenbare sich in allen Religionen. Wie er griechisch-römische Mythologie nicht minder schätzte als Altes und Neues Testament, sieht man aus seinen Worten: „Es gibt nur einen Gott und eine Göttin, aber verschiedene Vorstellungen und Namen davon, z. B. Jupiter, Sol, Apollo, Moses, Christus,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Juno, Ceres, Proserpina, Tellus, Maria.“ Nur soll man sich hüten, dies auszusprechen. Er greift auch christliche Dogmen und den christlichen Kultus geradezu an, wiewohl es gut sei, durch die Religion getäuscht zu werden. Im Grunde komme es auf sittliches Leben und auf Rechtschaffenheit an.

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

In der Schule zu Padua hat von der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts an bis gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts der Averroismus geherrscht, freilich zu den verschiedenen Zeiten in sehr verschiedenem Sinne. Die heterodoxen Elemente der averroistischen Doktrin wurden zwar von einzelnen Averroisten hervorgekehrt, von anderen aber gemildert. Im Anfange des 16. Jahrhunderts erschien der Averroismus im Vergleich mit dem Alexandrinismus als der kirchlichen Lehre verwandter; in der Zeit der kirchlichen Reaktion reduzierte sich derselbe auf sorgsame Benutzung der Kommentare des Averroës zur Erklärung der Aristotelischen Schriften unter mildernder Umdeutung der von dem kirchlichen Glauben abweichenden Sätze. Viele deuteten die Einheit des Intellekts auf die Identität der obersten Vernunftsätze (des Satzes vom Widerspruch usw.), ja die Averroisten der späteren Zeit wollten zugleich gute Katholiken sein. Allmählich wurde Aver-

roismus Sache der Gelehrsamkeit und trug nicht mehr einen offensiven Charakter. Zahlreiche Abdrücke averroistischer Kommentare bekunden das andauernde Interesse. Die erste Ausgabe des Averroës, welche zu Padua 1472 erschien, reproduzierte die alten, im 13. Jahrhundert entstandenen, lateinischen Übersetzungen; später wurden auf Grund hebräischer Übersetzungen neue lateinische veranstaltet, die zu der Ausgabe von 1552—1553, welche jedoch auch einzelne ältere Übersetzungen enthält, verwendet wurden.

Die averroistische Lehre von der Einheit der unsterblichen Vernunft in dem gesamten Menschengeschlechte trug in den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts Nicoletto Vernias vor, der den Lehrstuhl zu Padua von 1471—1499 einnahm; in seinem Alter aber bekehrte er sich zu der Anerkennung der Unsterblichkeit jeder einzelnen Seele. U. a. schrieb er: Quaestio an dentur universalia realia und De unitate intellectus. Seit 1495 trat neben ihm als Lehrer der Philosophie Petrus Pomponatius (geb. zu Mantua 1462, gest. zu Bologna 1525) auf, der in seinen Vorträgen und in seinen Schriften die averroistische Doktrin verwarf, die thomistischen Argumente gegen dieselbe als widerlegungskräftig anerkannte, keineswegs aber mit Thomas in der Vielheit unsterblicher Intellekte, sondern in der Sterblichkeit der menschlichen Seele mit Einschluß ihrer Vernunftkraft die wahre Meinung des Aristoteles fand und sich für diese Deutung auf Alexander von Aphrodisias berief, der den aktiven unsterblichen Intellekt mit dem göttlichen Geiste identifiziert, die individuelle Vernunft eines jeden Menschen aber für sterblich erklärt. Der menschliche Verstand erkennt das Allgemeine nur im Besonderen, das Denken kann niemals ohne das Vorstellungsbild (*φάντασμα*) sein, das in der Wahrnehmung wurzelt und niemals raumlos und zeitlos, daher auch stets an das leibliche Organ gebunden ist und mit diesem vergeht. Die Tugend ist von dem Glauben an Unsterblichkeit unabhängig; sie ist am reinsten, wenn sie ohne Rücksicht auf Lohn und Strafe geübt wird. Die Freiheit, diese Lehre vorzutragen, sucht sich Pomponatius durch die Unterscheidung einer zweifachen Wahrheit, der philosophischen und der theologischen, zu sichern, wodurch er gleich anderen Denkern des Mittelalters und der Übergangszeit auf eine für das nächste Bedürfnis zureichende, aber philosophisch noch unentwickelte Weise die moderne Unterscheidung zwischen symbolischem Vorstellen und spekulativem Denken antizipierte. In der Konsequenz des philosophischen Gedankens liegt nach ihm die Sterblichkeit der menschlichen Seelen; aber in den Kreis der theologischen Glaubenssätze paßt nur die Unsterblichkeit. In gleicher Art behandelte Pomponatius die Lehre vom Wunder und von der Willensfreiheit.

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

Ein Schüler des Vernias, Augustinus Niphus (Suessanus, Agostino Nifo, 1473—1546; er schrieb Kommentare zu Aristoteles in 14 Foliobänden und Opuscula moralia et politica, Par. 1654), der sich anfangs zu der averroistischen Doktrin von der Einheit des Intellekts bekannte, später aber seinen Averroismus zu mildern und mit der Kirchenlehre in Einklang zu setzen wußte, 1495—1497 die Schriften des Averroës, jedoch nicht ohne widerlegende Bemerkungen an manchen Stellen beizufügen, herausgab, verfaßte im Auftrage des Papstes Leo X. eine Widerlegungsschrift gegen das Buch des Pomponatius De immortalitate animae. Da man

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

sich aber am römischen Hofe für diese Verhandlungen lebhaft interessierte, so konnte Pomponatius unter dem Schutze des Kardinals Bembo (und unmittelbar des Papstes selbst) sein Defensorium contra Niphum verfassen. Das philosophische Interesse führte damals den römischen Hof über die Grenzen seines kirchlich-politischen Interesses hinaus; der am Hofe des Papstes herrschende „Unglaube", der mit Sittenlosigkeit gepaart war, gereichte Luther und anderen Gläubigen zum Anstoß und ward zur Mitursache der Kirchentrennung, welche durch die bald von seiten späterer Päpste erfolgende Reaktion im Sinne strengster kirchlicher Gläubigkeit nicht rückgängig gemacht werden konnte.

Simon Porta aus Neapel (gest. 1555, zu unterscheiden von dem um die Physik verdienten Giambattista Porta aus Neapel, der von 1540—1615 lebte und besonders durch die Schrift: Magia naturalis, Neapel 1589 u. ö., berühmt ist), ein Schüler des Pomponatius, schrieb gleich diesem selbst im alexandristischen Sinne über die Unsterblichkeitsfrage (De rerum naturalibus principiis, De anima et mente humana, Flor. 1551). Gasparo Contarini (1483—1542) gleichfalls ein Schüler des Pomponatius, bekämpfte dessen Doktrin. Um die Erläuterung des Textes des Aristoteles und des Averroës machte sich der gelehrte Zimara aus Neapel (gest. 1532) verdient; seine Noten sind in die späteren Ausgaben des Averroës aufgenommen worden. Jacob Zabarella, geb. zu Padua 1532, Lehrer der Philosophie ebendaselbst von 1564 bis zu seinem Tode 1589, folgte in der Deutung des Aristoteles größtenteils dem Averroës, schloß sich in der psychologischen Doktrin dem Alexander an, hielt aber dafür, daß der individuelle Intellekt, obwohl seiner Natur nach vergänglich, indem die göttliche Erleuchtung ihn vervollkommne, der Unsterblichkeit teilhaftig werde. Zabarella wurde von Franz Piccolomini (1520—1604), einem Anhänger von Zimara, bekämpft. Andreas Caesalpinus (1519—1603), Leibarzt des Papstes Clemens VIII., vollzog die naheliegende Umbildung des Averroismus zum Pantheismus; sein Gott ist „anima universalis", ohne daß wir ihn mit den Formen unseres Denkens fassen könnten. Er ist weder endlich noch unendlich, weder bewegt er sich noch ruht er, und soll als Geist, unvermischt für sich seiend gedacht werden. Übrigens betrieb er eifrig die Naturwissenschaften und hat sich um Tier- und Pflanzenphysiologie sowie um Mineralogie wesentliche Verdienste erworben. (Quaestiones perip., Venet. 1471; Daemonum investigatio peripat., ib. 1583.) Zabarellas Nachfolger auf dem Lehrstuhle zu Padua, Cesare Cremonini (geb. 1552, gest. 1631), war der letzte bedeutende Repräsentent des mit alexandristischer Psychologie versetzten averroistischen Aristotelismus.

Den Stoizismus hat namentlich Justus Lipsius (1547—1606) zu erneuern gesucht in seinen Schriften De constantia, Manuductio ad Stoicam philosophiam, Physiologia Stoicorum und anderen. Auch Salmasius (1588—1635), Commentarius Simplicii in enchiridion Epicteti mit Notae et animadversiones in Epictetum et Simplicium, Casp. Schoppe (Scioppius 1576—1649), Elementa Stoicae philosophiae moralis, Thomas Gataker (1574—1654), De disciplina Stoica cum sectis aliis collata deque Senecae, Epicteti, Marci scriptis vor seiner Ausgabe des Marcus Aurelius, Daniel Heinsius (1580—1655) haben sich um Erläuterung der stoischen Doktrin bemüht. Stoische Ansichten, ethische und naturphilosophische, sind in dieser ganzen Übergangszeit vielfach zu merken und haben einzelne Humanisten, auch andere, die dem Humanismus fernstanden, stark beeinflußt, sind auch für die nächste Periode noch von größerem Einfluß gewesen, als man

bis vor kurzer Zeit annahm. Vermittelt waren die stoischen Begriffe und Sätze wohl meist durch Cicero und Seneca, zwei in der damaligen Zeit besonders gern gelesene Schriftsteller.

Den Epikureismus hat in wirkungsvoller Weise der Humanist L. Valla verteidigt.

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

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

Einen engen Anschluß an die Atomistik des Demokrit suchte Magnenus in seinem Werke Demokritus reviviscens s. de atomis, nebst einem Anhange:

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

De vita et philosophia Democriti, Pavia 1646, Haag 1658, Lond. 1688. Er war in der Franche-Comté geboren, wirkte um die Mitte des 17. Jahrh. als Professor der Philosophie in Pavia und hatte Einfluß auf Gassendi und die Ausbildung von dessen Atomistik.

Maignan ging mehr auf Empedokles zurück (Cursus philosophicus, Tolosae 1652, Lugd. 1673).

Weiter treten Versuche zu einer Korpuskulartheorie im Sinne der antiken Atomistik bei dem Engländer Hill (De philosophia epicurea 1601), dem Holländer David van Goorle (1620 Exercitiones philosophicae) und dem Deutschen Jungius hervor. Joach. Jungius (1587—1657), ein tüchtiger Mathematiker und Naturforscher, der besonders auch (mit Platon) die propädeutische Bedeutung der Mathematik für ein echtes Philosophieren hervorhob, sich aber wie Bacon hauptsächlich mit der Physik als der Grundlage aller wahren Philosophie beschäftigte und die wirkenden, nicht die Zweck-Ursachen ergründen wollte. Er hat neben anderem die atomistische Lehre erneuert, auch vielleicht den Kraftbegriff bei Leibniz, der ihn hochschätzte, schon vorbereitet. Er gründete schon 1622 in Rostock eine — freilich bald wieder eingehende — ganz selbständige Gesellschaft der Wissenschaften zur Erforschung der Wahrheit aus der Vernunft und aus der Erfahrung und zur Widerlegung der scholastischen Philosophie, namentlich der jesuitischen. Er ist der Verfasser der Logica Hamburgiensis, Hamb. 1638 und 1681, auch der Doxoscopiae physicae minoris, erst 1662 herausgegeben.

Der Skeptizismus der Alten wurde erneut und zum Teil in eigentümlicher Weise fortgebildet, mehr oder minder auch auf christliche Lehren mitbezogen, schließlich jedoch in der Regel durch eine — sei es ehrliche oder kluge — Anerkennung der gerade um der Schwäche der Vernunft willen dem Menschen unentbehrlichen Offenbarung mit der Theologie in Einklang gebracht. Hier ist zunächst der geistreiche Weltmann Michel de Montaigne (1533—1592) zu nennen, der von manchen, z. B. von de Lamettrie, für den ersten Franzosen, der zu denken gewagt habe, erklärt wurde, aber keineswegs ein konsequenter Skeptiker ist. Er betrachtete neben seiner allerdings skeptischen Stimmung auf metaphysischem Gebiet, die von bedeutender Wirkung war für Untergrabung der kirchlichen und philosophischen Dogmen, den Menschen als sittlich selbständig, indem er sich hierbei an die Alten, namentlich an Sokrates und die Stoiker, hielt, deren ethisches Prinzip des naturgemäßen Lebens er im ganzen aufnahm, wiewohl auch vieles in seinen ethischen Ansichten an Epikur erinnert. Bekannt machte er sich zuerst literarisch durch eine Übersetzung der Theologia naturalis des Raymund von Sabunde, Paris 1569, korrekter gedruckt Paris 1589. S. dazu die „Apologie de Raimond Gabond“ in Montaignes Essais, II, chap. 12. Aus seinen Essais bestimmte Ansichten herauszuschälen, ist bei der schillernd geistreichen, durchaus unsystematischen Art des Verfassers, die verschiedensten Probleme zu behandeln, schwierig, wenn nicht unmöglich, zumal er auf seine besondere Eigenart eingeht und so sehr subjektiv wird. Jedenfalls sind seine Essais, in denen er sich auch mit den alten Schriftstellern sehr vertraut zeigt, eins der anregendsten Bücher, die es überhaupt gibt.

Sein Schüler und Freund, der Geistliche Pierre Charron (1541—1603), ging in der Schrift: De la sagesse, nicht viel systematischer als Montaigne zu Werke. Nicht unsere Sinne sind imstande, uns Erkenntnis zu geben, sondern die Kräfte der Seele, die freilich noch nicht dazu hinreichen, die im Schoße

Gottes wohnende Wahrheit zu finden. Die Weisheit beruht darin, daß man das Urteil suspendiert, da die Wissenschaft nicht erreichbar ist, und sich frei von jeder Leidenschaft hält. Die Sittlichkeit soll nicht durch Frömmigkeit und Religion erzeugt werden, sie ist vielmehr von Natur in den Menschen gepflanzt, und man kann sie nicht vernachlässigen, ohne gegen das eigene Sein und die eigene Bestimmung zu verstoßen. Es kommt darauf an, zur Natur zurückzukehren — ein Satz, der von der Stoa entlehnt scheint, wie Charron überhaupt maches von den Stoikern genommen hat. Die allgemeine Vernunft ist in uns von der Natur gelegt: secundum naturam leben ist wohl-leben, das höchste Gut ist, mit sich übereinstimmen. Die Sittlichkeit ist das Erste, die Religion das Zweite; eine Frucht der Sittlichkeit soll die Religion sein. Die Religion ist etwas Angelerntes, Offenbarung und Unterricht haben sie uns gegeben, und sie kann deshalb das Natürliche, die Sittlichkeit, nicht hervorbringen. — Außerdem sind als Skeptiker zu nennen: der Lehrer der Medizin und Philosophie Franz Sanchez (Sanctius, geb. 1562, gest. Toulouse 1632, Tractatus philosophici, quod nihil scitur, Roterd. 1647), der die Zweifelsgründe der alten Skeptiker insbesondere auf die Theologie anwendende und diese auf den bloßen Glauben einschränkende François de la Mothe le Vayer (1586—1672), seine Schüler Sam. Sorbière (1615—1670), welcher des Sextus Empir. Hypotyposes Pyrrhoneae übersetzte, und Simon Foucher, Kanonikus von Dijon (1644—1696), der die akademische Skepsis in seiner Histoire des Académiciens, 1690, empfahl, sowie des Malebranche Recherche de la vérité einer skeptischen Kritik in seiner Critique de la Recherche de la vérité, 1675, unterwarf, ferner Joseph Glanville (gest. 1680), der Abt Hieronymos Hirnhaim (gest. zu Prag 1679), Pierre Daniel Huet (1604 bis 1721) und dessen jüngerer Zeitgenosse Pierre Bayle (1647—1706), von denen die letzten vier noch zu erwähnen sind.

§ 5. Den scholastischen Aristoteles bekämpfte der Spanier Johannes Ludovicus Vives, der in der Metaphysik sich an die wirkliche Lehre des Aristoteles zwar noch anschloß, auf ethischem Gebiete sich jedoch mehr dem Platonismus und Stoizismus näherte, im ganzen aber, und namentlich in der Psychologie, eine die Traditionen des Altertums verlassende Erfahrungswissenschaft anstrebte und so mit dieser neuen Methode die selbständige Forschung vertrat. In ähnlicher Weise betonte Marius Nizolius die Erfahrung und den Weg der Induktion, indem er schon an neuere Empiristen hierbei erinnert, und hob ferner gegenüber der Metaphysik die Rhetorik hervor, indem er den nominalistischen Standpunkt entschieden einnahm. An Vives hat sich vielfach angelehnt der heftige Feind des Aristoteles Petrus Ramus, der den Versuch zu einem selbständigen System der Philosophie machte und namentlich für seine Logik zahlreiche Anhänger fand, so daß sich eine Schule der „Ramisten“ bildete. — Diese drei wollten alles Sachliche aus der Logik entfernt haben.

Vielleicht war durch Ramus Nicolaus Taurellus beeinflußt, der, von der Voraussetzung ausgehend, daß Philosophie und Theologie sich

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

nicht widersprechen dürfen, selbständig eine Philosophie als Grundlage für die Theologie zu finden suchte.

Ausgaben und Übersetzungen.

Die Werke des Ludovicus Vives sind in 2 Foliobänden 1555 zu Basel erschienen mit einer Dedikationsschrift von Ulr. Coccius, in 8 Foliobänden sind sie von Don Gregor Majans herausgegeben, Valencia 1782—1790. Im 1. Bande dieser letzteren Ausgabe findet sich eine vom Editor verfaßte vita Vivis. Das Hauptwerk Vives', De disciplinis, erschien zuerst 1531 zu Brügge, in demselben Jahre auch zu Antwerpen, später öfter gedruckt. Dialoge übertragen von Brösing, Oldenb. 1897.

Eine Gesamtausgabe der Schriften des Ramus gibt es nicht.

Schriften seines Gegners Carpentarius sind: Animadversiones in ll. III institutionum dialecticarum Petri Rami, 1554, Descriptio universae naturae ex Aristotele, 1562, Orationes contra Ramum, 1566, Platonis cum Aristotele in universa philosophia comparatio, 1573.

Den Triumph der von dem Aristotelismus befreiten, mit der Theologie harmonierenden Philosophie feiert Taurellus in der Schrift: Philosophiae triumphus, hoc est, metaphysica philosophandi methodus, qua divinitus inditis menti notitiis humanae rationes eo deducuntur, ut firmissimis inde constructis demonstrationibus aperte rei veritas elucescat et quae diu philosophorum sepulta fuit autoritate philosophia victrix erumpat; quaestionibus enim vel sexcentis ea, quibus cum revelata nobis veritate philosophia pugnare videbatur, adeo vere conciliantur, ut non fidei solum servire dicenda sit, sed ejus esse fundamentum, Basil. 1573. Gegen Caesalpin ist seine Schrift gerichtet: Alpes caesae, hoc est, Andreae Caesalpini Itali monstrosa et superba dogmata discussa et excussa, Francof. 1597. Eine polemische Schrift ist auch Synopsis Arist. Metaphysices ad normam Christianae religionis explicatae, emendatae et completae, Hanoviae 1596; De mundo, Ambergae 1603; Uranologia, Amb. 1603; De rerum aeternitate; Metaph. universalis partes quatuor, in quibus placita Aristotelis, Valesii, Piccolominei, Caesalpini, societatis Conimbricensis aliorumque discutiuntur, examinantur et refutantur, Marpurgi 1604 etc.

Als Antischolastiker hat Joh. Ludovicus Vives durch viele Schriften für eine auf die Erfahrung gegründete Wissenschaft kräftig gewirkt und kann als Vorläufer von Descartes und Fr. Bacon gelten. Er war geb. zu Valencia 1492, hielt sich von 1523—1528 jedes Jahr in London auf, am Hofe beschäftigt, teilweise wahrscheinlich als Lehrer der Prinzessin Maria, und starb zu Brügge gegen 1540. Mit Erasmus, dessen jüngerer Zeitgenosse er war, stand er in Löwen eine Zeitlang in eifrigem Verkehr. In einer kleinen Schrift aus dem Jahre 1518: De initiis, sectis et laudibus philosophiae, gibt er eine Übersicht über die Geschichte der alten Philosophie, eine der ersten, die wir aus der neueren Zeit besitzen. In seiner Flugschrift gegen die Pseudodialektiker aus dem Jahre 1519 deckt er die Gebrechen der scholastischen Sophistik schonungslos auf. Nachdem er schon in dem Dialoge Sapiens, 1512, die einzelnen Wissenschaften in ihrer damaligen Verfassung streng gegeißelt, übt er eine scharfe und ausführlichere Kritik derselben in seinem groß angelegten enzyklopädischen Werke: De disciplinis, 1531, dessen erster Teil die 7 Bücher De causis corruptarum artium, der zweite die 5 Bücher De tradendis disciplinis enthält. Als dritter Teil wird in den älteren Ausgaben noch eine Anzahl logischer und metaphysischer Abhandlungen bezeichnet, so die 3 Bücher De prima philosophia, De censura veri, De instrumento probabilitatis u. a. Zunächst bringt er treffende allgemeine Bemerkungen über den Verfall der Wissenschaften, indem er besonders über den Mangel an Wahrheitssinn, über Hochmut, Sucht nach dem Ruhme eines Erfinders, über die Dunkelheit in den

Schriften der Alten, vor allen des Aristoteles, klagt. Von den Kritiken der einzelnen Disziplinen ist hier hervorzuheben die der Dialektik, in welcher er die Vermengung von Logik und Metaphysik namentlich tadelt und den Gedanken einer formalen Logik klar und sicher durchführt. Die Dialektik muß sich an die Rhetorik anschließen und auf die Lehren von der Erfindung und dem Urteil das Hauptgewicht legen. Strenge Beweisführung kann man nicht überall geben; man muß sich häufig mit der Wahrscheinlichkeit begnügen. Bei der Besprechung der Naturwissenschaften, der Medizin und Mathematik verwirft er die Beschränkung auf Aristoteles und will an dessen Stelle selbständige Forschung, schweigende Betrachtung der Natur, an die Stelle der metaphysischen Erörterungen Beobachtung der Erscheinungen und Nachdenken über dieselben gesetzt wissen. Nur durch direkte Untersuchung auf dem Wege des Experiments ist die Natur zu erkennen. Die echten Schüler des Aristoteles, lehrt er, befragen die Natur selbst, wie auch die Alten dies getan haben. In der Metaphysik hält sich Vives viel an Aristoteles, läßt aber manche von diesem betonte Begriffe zurücktreten und stellt in den Mittelpunkt die Lehre von Gott und seiner Schöpfung, indem er freilich öfter die Unzulänglichkeit des menschlichen Geistes für die Lösung dieser Probleme hervorhebt und die theoretischen Beweise für das Dasein Gottes sowie auch für die Unsterblichkeit der Seele nicht hochschätzt, dagegen auf das sittliche Bedürfnis in beiden Beziehungen schon bestimmt hinweist. In der Ethik nimmt er die aristotelische Lehre von der Glückseligkeit und deren Inhalt nicht an, zieht im Gegensatz zu ihr die sokratisch-platonische und stoische vor, die auch nach seiner Ansicht mit dem Christentum näher verwandt sind. Wichtig sind noch seine 3 Bücher De anima et vita, 1539, in denen er es tadelt, daß man sich in der Lehre von der Seele bisher mit dem begnüge, was das Altertum biete. Um nun weiter zu kommen, benutzt er, zum Teil mit Erfolg, die eigene Beobachtung. Nicht was die Seele sei, solle man zu erforschen suchen, sondern welche Eigenschaften sie habe, und wie sie wirke. Er wird infolge dieser Prinzipien und der Durchführung derselben in dieser Schrift nicht mit Unrecht von Alb. Lange als Vater der neueren empirischen Psychologie bezeichnet. — Aus seinen Schriften haben viele geschöpft, ohne ihn zu nennen, namentlich ist Fr. Bacon in manchem von ihm abhängig.

Marius Nizolius aus Bersello, geb. 1498, lehrte zuerst in Parma, dann an der Universität zu Sabbioneta, wo er 1576 starb. Er hat die Scholastik bekämpft in seinem Thesaurus Ciceronianus und besonders in seinem Antibarbarus sive de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos. Parm. 1553, den G. W. Leibniz hochgeschätzt und deshalb Francof. 1670, auch 1674 wieder herausgegeben hat. Nizolius stellt in Abrede, daß wir unter den Alten einen sicheren Führer in der Philosophie haben. Die Schriften des Aristoteles besitzen wir nur in fragmentarischer und nicht in der echten Gestalt, und deshalb eifert Nizolius gegen die Schule der Peripatetiker. Den Cicero hält er für zu skeptisch. Die Rhetorik ist ihm die allgemeine Wissenschaft, welche die Fähigkeit gibt, über alles zu urteilen, die übrigen Wissenschaften liefern ihr den Inhalt für ihre Formen. Die Philosophie, die es mit dem Stoffe zu tun hat, ist teils Physik, teils Politik, die Metaphysik ist nichts als Dichtung. Er vertritt die nominalistische Doktrin, daß nur die Individuen wirkliche Substanzen, die Arten und Gattungen aber subjektive Zusammenfassungen seien: Nostra universa, ut sunt a natura facta sine ulla abstractione, nihil aliud esse dicimus, nisi omnia

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

singularia unius cuiuslibet generis simul comprehensa. Seine neue Methode nennt er comprehensio; sie ist actio quaedam sive operatio intellectus, qua mens hominis singularia omnia sui cuiusque generis simul et semel comprehendit. Alle Erkenntnis muß aber von der Wahrnehmung ausgehen, die allein unmittelbare Gewißheit hat.

Nicht bloß die Scholastik, sondern auch die dialektische Doktrin des Aristoteles selbst ist von Petrus Ramus (Pierre de la Ramée) bekämpft worden, der, geb. 1515 in Vermandois, zum Kalvinismus übertrat und in der Bartholomäusnacht 1572, wahrscheinlich auf Anstiften seines scholastischen Gegners Charpentier (Jacobus Carpentarius), ermordet wurde. Zu Paris hatte er lange Zeit gelehrt, einige Jahre sich auch in Deutschland aufgehalten, namentlich in Heidelberg, wo er Vorlesungen über Cicero mit großem Beifall hielt, aber daran gehindert wurde, seine Dialektik vorzutragen. In den Animadversiones in dialecticam Aristotelis, Paris 1534 u. ö., warf er der Logik des Aristoteles vor, daß dieselbe die dem menschlichen Geiste eingeborene Logik nicht treu darstelle, sondern diese vielmehr durch Künste der Scholastik verdürbe. Hieran schloß sich der wenig bedeutende Versuch einer verbesserten Logik in den Institutiones dial., Paris 1543, indem er, an Cicero (und Quintilian) anknüpfend, die Logik mit der Rhetorik vereinigt und diese Wissenschaft „ars disserendi" nennt, was schon durch die sokratisch-platonische Bezeichnung „Dialektik" wiedergegeben sei. Der erste Teil (De inventione) nmfaßt die Lehre von dem Begriff und der Definition, der zweite (De iudicio — daher Secunda Petri gleich Urteilskraft, z. B. noch bei Kant —) die Lehren vom Urteil, vom Schluß und von der Methode. Diese Reihenfolge ist dann von den Logikern bis auf die Gegenwart meist beibehalten worden. Will man sich über eine Frage klar werden, so ist zuerst Erfindung nötig, d. h. man muß einen Grund suchen, aus dem man die Frage lösen kann, sodann Urteil, d. h. man hat den Beweis für den Satz zu bilden. Um die Erfindung zu erleichtern, werden Gemeinplätze aufgestellt, loci, aus welchen man Beweisgründe entnehmen kann. Die hauptsächlichsten derselben sind die Division und Definition. Bei dem Urteil werden drei Stufen unterschieden: 1. der Syllogismus, bei dem es darauf ankommt, den Grund mit einer Frage so zu verbinden, daß daraus Wahrheit oder Falschheit des Satzes folgt; 2. das System, indem eine Kette von Schlüssen gebildet und eine Anordnung miteinander zusammenhängender Lehrsätze getroffen wird; 3. es werden die Wissenschaften alle auf Gott bezogen, zu dem wir uns aus dem Sinnlichen erheben, und so kommen wir zur Kenntnis der Idee. Ramus stützt sich hier, freilich nur sehr äußerlich, auf Platon, den er weit über Aristoteles stellt. Auch auf physikalischem und metaphysischem Gebiet bestritt er den Aristoteles in seinem Scholarum physic. ll. octo, Par. 1565, und seinen Scholarum metaphys. ll. quatuordecim, Par. 1566. Ramus wechselte übrigens seine Ansichten. Während er in jugendlichem Eifer bei seiner Magisterpromotion im Jahre 1536 den Satz als These aufgestellt hatte: Quaecunque ab Aristotele dicta sunt, commenticia sunt, schrieb er gegen Ende seines Lebens eine Defensio pro Aristotele adversus Jacobum Schecium, in der er behauptet, der einzig wahre Aristoteliker zu sein, und zeigt in den 1569 erschienenen Scholae dialecticae eine große Bewunderung für Aristoteles, behauptet freilich immer noch wie früher, die in dem Organon zusammengefaßten Schriften seien nicht echt. Melanchthon sagte, wenn ein Gallus quidam behaupte, von den dialektischen Schriften des Aristoteles seien nur Trümmer vorhanden, illum hoc suo somnio delectari sinamus.

Die Logiker schieden sich lange Zeit in Ramisten und Antiramisten. Be-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

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

In protestantisch-kirchlichem Sinne hat Nicolaus Taurellus (geb. 1547 zu Mömpelgard, gest. zu Altorf 1606) nicht nur den averroistischen Aristotelismus und Pantheismus des Caesalpin, sondern den Aristotelismus überhaupt und jegliche menschliche Autorität in der Philosophie bekämpft („maximam philosophiae maculam inussit autoritas") und ein neues Lehrgebäude aufzuführen unternommen, in welchem zwischen der philosophischen und theologischen Wahrheit kein Widerstreit sein soll. Taurellus will nicht, während er christlich glaubt, heidnisch denken, nicht Christo den Glauben, dem Aristoteles aber die Einsicht verdanken. Er hält dafür, ohne den Sündenfall würde die Philosophie genügen (dicam uno verbo quod res est: si peccatum non esset, sola viguisset philosophia), infolge des Sündenfalls aber ward die Offenbarung erforderlich, welche unsere philosophische Erkenntnis durch das, was den Stand der Gnade betrifft, ergänzt. Das Sittengesetz erhalten wir durch die Vernunft, aber wir erfahren durch sie nichts über die Heilsabsichten Gottes, da muß die Offenbarung mit der Lehre von der Gnade und Erlösung eintreten. Die Lehre von der zeitlichen Entstehung der (in Atome gegliederten) Welt (im Gegensatz zu der Annahme einer Schöpfung der Welt von der Ewigkeit her), wie auch das Dogma der Trinität sieht Taurellus nicht (mit den Aristotelikern) als bloß geoffenbarte und theologische, sondern (mit Platonikern) als auch philosophisch begründbare Sätze an. Gott hat die Welt so geordnet, daß sie einen gesetzmäßigen Gang einhält: der Schöpfer braucht nicht im einzelnen wieder einzugreifen, sondern das Uhrwerk läuft zufolge der ursprünglichen Einrichtung ab. Nicht die Erkenntnis, sondern die Liebe zu Gott ist das höchste zu erstrebende Ziel des Menschen. — Das Christentum des Taurellus knüpft sich übrigens an die Fundamentaldogmen: er will nicht Lutheraner, noch Kalvinist, sondern Christ heißen. Die Ergreifung des Heils in Christo ist ihm Sache der menschlichen Freiheit. Die sich überzeugen, daß Christus für sie ge-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

storben sei, werden selig, die übrigen auf ewig verdammt werden. Die Aristoteliker Schegk und dessen Schüler Scherbius haben die peripatetische Doktrin gegen Taurellus wie gegen Ramus verteidigt; Goclenius dagegen war ihm günstig gesinnt. Im allgemeinen fand Taurellus bei seinen Zeitgenossen wenig Anklang. Leibniz hat ihn als geistvollen Denker, dem er sich in manchem verwandt fühlte, hochgeschätzt und mit Scaliger, dem scharfsinnigen Bestreiter des Cardanus, verglichen.

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

Luthers Genosse Melanchthon erkannte die Unentbehrlichkeit

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

des Aristoteles als des Meisters der wissenschaftlichen Form, und Luther gestand den Gebrauch des Textes aristotelischer Schriften zu, sofern dieselben nicht durch scholastische Kommentare beschwert seien. So kam auf den protestantischen Universitäten zunächst ein neuer Aristotelismus auf, der sich durch Einfachheit und Freiheit von leeren Subtilitäten von der Scholastik unterschied, sich aber derselben wiederum annäherte durch die Notwendigkeit, die naturalistischen Elemente der aristotelischen Doktrin, insbesondere der aristotelischen Psychologie, in einem dem religiösen Glauben konformen Sinne umzubilden und so die christliche Lehre in enge Beziehung zu dem philosophischen Denken zu setzen. Melanchthon brauchte für seine Philosophie nicht nur aristotelische Sätze, sondern bei seiner großen Belesenheit verwob er in sie, auch stoische, platonische, galenische, sogar hebräische und hielt sie auch nicht fern von scholastischen Doktrinen verschiedener Zeiten. Die Bildung einer neuen, selbständigen Philosophie auf Grund des verallgemeinerten protestantischen Prinzips blieb einer späteren Zeit vorbehalten. — Melanchthon selbst will das Leben sittlich gestalten durch das Christentum, aber auch durch die neue Lehre der Alten. Von der heidnischen Philosophie, die mit dem Christentum vielfach übereinstimmt, findet ein geschichtlicher Fortschritt zum Christentum statt. Den Menschen ist ein natürliches Licht eingeboren, vermöge dessen sie von Natur die wichtigsten Wahrheiten, auch den Glauben an Gott und die Überzeugung von der Unsterblichkeit, besitzen, aber weit höher steht doch die in der Heiligen Schrift mitgeteilte Offenbarung. Wo diese über das natürlich Erkannte hinausgeht, hat sich die Vernunft zu bescheiden und nicht gegen die Offenbarung aufzutreten; so daß die beiden nicht in Streit miteinander liegen können. — Das Prinzip des „Philippismus“ ist im Gegensatz zu der Prädestination der Schweizer die sittliche Freiheit.

Der schweizerische Reformator Zwingli war nicht wie Luther durch innere Erlebnisse, sondern vielmehr durch humanistische Studien und durch das Studium der Heiligen Schrift zu einer reineren Lehre gelangt. Seine philosophischen Ansichten sind freierer Art als die der deutschen Reformatoren und nähern sich dem Pantheismus, womit seine Lehre von der Prädestination eng zusammenhängt.

Bei Calvin, dem strengen Theokraten in Genf, zeigt sich tiefe theologische Spekulation, in der besonders der absolute Ratschluß Gottes und die volle Abhängigkeit des Menschen von der göttlichen Autorität hervortritt.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Ausgaben und Übersetzungen.

Luthers Werke sind im ganzen sechsmal gedruckt worden: 1. zu Wittenberg, 19 voll. fol. 1539—1558, 2. zu Jena, 12 voll. fol. 1555—1558, 3. zu Altenburg, 10 voll. fol. 1661—1664, 4. zu Leipzig, 23 voll. fol. 1729—1740, 5. zu Halle (Walchsche Ausgabe), 24 voll. 4°, 1740—1753, 6. zu Erlangen (bei Carl Heyder, später bei Heyder & Zimmer in Frankfurt a. M.), 1826 ff. Seit 1883 erscheint zu Weimar eine kritische Gesamtausgabe mit Unterstützung der preußischen Regierung, herausgeg. v. H. Knaake.

Melanchthons Werke, von seinem Schwiegersohn Peucer, Wittenb. 1562 bis 1564, hrsg., haben neuerdings Bretschneider und Bindseil im: Corpus reformatorum, Halle und Braunschw. 1834 ff. in 28 Bänden veröffentlicht, woran sich Annales vitae et indices, 1870, schließen; Bd. XIII enthält die philosophischen Schriften mit Ausnahme der ethischen, die in Bd. XVI stehen: auch in Bd. XI findet sich unter den Deklamationen und in Bd. XX unter den Scripta varii argumenti einzelnes Philosophische.

Zwinglis sämtl. Werke Zürich 1545 u. 1581, von Schuler u. Schultheß herausgegeb. 1828—1842.

Calvins Werke herausgegeb. von Baum, Reuß u. Cunitz im Corpus reformatorum, Braunschweig 1863—1884, Bd. 1—28.

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

Melanchthon (16. Februar 1497 bis 19. April 1560) wurde eine Zeitlang einigermaßen in Luthers Stimmung hineingezogen. Aber auf die Dauer konnte die Reformation nicht ohne Philosophie bestehen; man machte die Erfahrung, daß man ihrer bedurfte. Mit der bloßen Berufung auf die frühesten Urkunden des Christentums hatte man zwar eine dem religiösen Bewußtsein adäquate

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

Melanchthon verfaßte zum Unterricht trefflich geeignete philosophische Lehrbücher, die in vielen Auflagen erschienen und durchgehends auf deutschen gelehrten Schulen lange Zeit gebraucht wurden, so daß er mit Recht „Praeceptor Germaniae" genannt wird. Klassisch gebildet, schon in früher Jugend von Erasmus Roterodamus öffentlich gepriesen, mit Reuchlin verwandt und befreundet, auch an dessen Kampf gegen die Dominikaner bereits mitbeteiligt, konnte er nicht an der geschmacklosen Subtilität der Scholastiker Gefallen finden; er ging nach dem Beispiele des Valla und des Rud. Agricola auf den Text des Aristoteles zurück, schwächte freilich die aristotelischen Gedanken ab. Auch die Stoa, die er durch Cicero kennen lernte, sowie Platon blieben

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

nicht ohne Einfluß auf ihn, wie er überhaupt eklektisch in seinem Philosophieren verfuhr, wenn er auch das Hauptgewicht auf Aristoteles legte. Seine Darstellung ist mehr klar, wohlgeordnet und elegant als tief. In seinen Declamationes finden sich Reden über den Nutzen der Philosophie, über alte Philosophie, über das Leben des Aristoteles u. a. Im Jahre 1520 erschien zu Leipzig seine erste Bearbeitung der Logik: Compendiaria dialectices ratio (1522 die erste Ausg. der Loci theologici, die in den spezifisch reformatorischen Dogmen, insbesondere der Lehre von der Erbsünde und Prädestination strenger, in der Trinitätslehre und anderen aus der katholischen Kirche überkommenen Dogmen minder streng ist als die späteren Ausgaben), 1527 die Dialectica Ph. M. ab auctore adaucta et recognita, auch Hag. 1528 und in dritter Ausg. 1529: De dialectica libri quatuor, auch 1533 u. ö. Melanchthon definiert (Dial. l. I. init.) die Dialektik als ars et via docendi; nicht auf die Methode der Forschung (da das Wesentlichste teils durch angeborene Prinzipien, teils durch Offenbarung gegeben ist), als vielmehr auf die des Unterrichts fällt ihm das Hauptgewicht. Er handelt (gemäß der Folge: Isagoge des Porphyrius; Categ., de interpret., Analyt., Top. im Organon des Aristoteles) zuerst von den fünf Praedicabilia: species, genus, differentia, proprium, accidens, dann von den zehn Kategorien oder Praedicamenta: substantia, quantitas, qualitas, relatio, actio, passio, quando, ubi, situs, habitus, dann (im zweiten Buch) von den Arten der Sätze, demnächst von der Argumentation (Buch III) und endet mit der Topik (Buch IV). Das Hauptgewicht legt er auf die Lehre von der Definition, von der Einteilung und von der Argumentation. Melanchthon huldigt entschieden dem nominalistischen Grundsatz: omne quod est, eo ipso quod est, singulare est. Er definiert die species als nomen commune proximum individuis, de quibus praedicatur in quaestione quid sit, das genus als nomen commune multis speciebus usw. Er preist die Dialektik als eine edle Gottesgabe. Erotemata dialectices, epist. dedicatoria p. VII: „ut numerorum notitia et Donum Dei ingens est et valde necessaria hominum vitae, ita veram et docendi rationandi viam sciamus Dei donum esse et in exponenda doctrina coelesti et in inquisitione veritatis et in aliis rebus necessarium.“ Die letzten Gründe sind ihm nach Aristoteles Gott, Materie, Beraubung, oder nach Platon Gott, Materie, Idee, indem er meint, die beiden Philosophen ergänzten sich hier. Die drei Bücher über die Rhetorik erschienen Wittenberg 1719.

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

In dem Commentarius de anima, Wittenberg 1540, 1542 u. ö., wie auch den Initia doctrinae physicae, dicta in academia Witebergensi, ebend. 1549,

legt Melanchthon die aristotelischen Begriffe zugrunde. Melanchthon hält an der aristotelisch-ptolemäischen Lehre vom Weltgebäude fest, auch nach dem Hervortreten der kopernikanischen; er nennt die letztere eine „böse und gottlose Meinung" und erklärt die Obrigkeit für verpflichtet, dieselbe zu unterdrücken. — Auch Luther betrachtete die kopernikanische Doktrin als eine eitle Neuerung, die der Bibel widerstreite, welche ihm nicht bloß für „christliche Heilswahrheiten", sondern nach ihrem gesamten Inhalt als Norm galt. Der protestantische Theologe Osiander, der sich mit der Doktrin des Kopernikus befreundete, half sich, wie später die Jesuiten in Rom, durch Abschwächung derselben zur bloßen Rechnungshypothese mittels des die materielle Wahrheit hinter die formelle Exaktheit hintansetzenden Satzes: „Neque enim necesse est eas hypotheses esse veras, immo ne verisimiles quidem, sed sufficit hoc unum, si calculum observationibus congruentem exhibeant." — Den Gestirnen schreibt Melanchthon Einfluß nicht nur auf die jedesmalige Temperatur (ortus Pleiadum ac Hyadum regulariter pluvias affert usw.), sondern auch auf die menschlichen Geschicke zu. Die Naturursachen wirken mit Notwendigkeit, sofern nicht Gott den modus agendi ordinatus unterbricht (interrumpit). Die Autorität des Aristoteles, sofern dieser die Ewigkeit der Welt lehrt, erkennt Melanchthon nicht an. In der Definition der Seele verteidigt er die falsche Lesart *ἐνδελέχεια* gegen Amerbach (1594—1557, l. quatuor d. anima Arg. 1542), den der Kampf um *ἐντελέχεια* schließlich zum Weggang von Wittenberg und zum Katholischwerden veranlaßt hat. Das Seelenleben teilt M. nach den drei aristotelischen Hauptstufen in das vegetative (das *θρεπτικόν* des Aristoteles), sensitive mit Einschluß der vis appetitiva und locomotiva (*αἰσθητικόν*, *ὀρεκτικόν*, *κινητικὸν κατὰ τόπον*) und rationale (*νοητικόν*). Der anima rationalis gehören der intellectus und die voluntas an. M. rechnet zu den Aktionen des intellectus (hierin von Aristoteles abweichend) auch die memoria, wodurch er auch dieser an der (von Aristoteles dem *νοῦς ποιητικός* zugesprochenen) Unsterblichkeit Anteil vindiziert. Die Annahme, daß Begriffe, wie die von Zahl und Ordnung, auch von den geometrischen, physischen und moralischen Prinzipien, angeboren seien, möchte er nicht fallen lassen, hält aber dafür, daß durch die Sinne der Intellekt zur Betätigung angeregt werde und daß die meisten Begriffe aus den Sinnen stammen. Von den philosophischen Beweisen des Platon, Xenophon und Cicero für die Unsterblichkeit sagt er: haec argumenta cogitare prodest, sed tamen sciamus, patefactiones divinas intuendas esse. Zu der sinnlichen Erfahrung, den Prinzipien des Intellekts und der Schlußfolgerung tritt als viertes und oberstes Kriterium die göttliche Offenbarung in den biblischen Schriften hinzu. — Philosophischen Umdeutungen theologischer Begriffe war M. nicht hold; die Beziehung der drei Personen in Gott auf mens, cogitatio und voluntas (in qua sunt laetitia et amor) läßt er nur als einen einigermaßen zutreffenden Vergleich gelten. Der Miturheber der Reformation hat die Hinrichtung von Häretikern gebilligt; er nennt die Verbrennung des Antitrinitariers Servet durch die Calvinisten in Genf „pium et memorabile ad omnem posteritatem exemplum".

Ulrich Zwingli (1. Jan. 1484—11. Oktober 1531) war Schüler des Humanisten Thomas Wyttenbach in Basel, studierte fleißig Platon, Cicero, Seneca, auch neuere Humanisten, von denen namentlich Franz Pico Mirandola großen Einfluß auf ihn gewann. Seine philosophischen Ansichten lernt man nicht sowohl aus der Fidei ratio oder der Christianae fidei expositio, als aus seinen Schriften De providentia und Apologeticus kennen. Er zweifelt nicht daran,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

daß Männer wie Sokrates, Aristides, Cato die Seligkeit von Gott durch Gnadenwahl empfangen, er zögert nicht, neben Paulus auch Platon und Seneca als Gewährsmänner zu nennen. Gott offenbart sich allgemein in allen Religionen und Philosophien, nur nicht vermöge des angeborenen lumen naturale, sondern vermittelst fortwährender Wirkung auf die geschaffenen menschlichen Seelen. Gott erteilt sich selbst gleichsam im religiösen Leben, und die Anlage zu diesem ist das Höchste im Menschen. Das höchste Gut, summum bonum, ist zugleich die höchste Macht und die höchste Wahrheit. Dies dreies vereinigt Gott in sich und hat so die beste Welt geschaffen, die er auch aufs beste verwaltet, indem er auch für den Menschen die Vorsehung ist. Alle Kreatur lebt in Gott: „Das Sein des Universums der Dinge ist das Sein Gottes." So ergab sich für Zwingli der Determinismus von selbst. Zwinglis Ethik schlägt mehr als die Luthers und Melanchthons die Richtung nach dem Sozialen ein.

Calvin (10. Juli 1509—27. Mai 1564) trieb vorzüglich in Paris humanistische Studien und bekennt sich in der Erklärung von Senecas Schrift De clementia, die er noch vor seiner Bekehrung herausgab (Par. 1532), zu stoischen Grundsätzen. Auch auf seine spätere Entwicklung mag die Stoa nicht ohne Einfluß gewesen sein. Sein Hauptwerk „Institutio religionis Christianae" (1. Ausgabe 1535, in den späteren vertieft und erweitert) ist die letzte schöpferische Dogmatik der Reformation, in welcher er die wissenschaftlich vollendetste Darstellung der neuen Religiosität, aber zugleich in einer orthodox gebundenen Form gab. Es ist eine Kodifikation der reformierten Religiosität, die ihm, der Herrschernatur, zunächst als Mittel seines Herrscherwillens galt. Im Mittelpunkt seiner Darlegungen stehen die Ideen von dem absoluten Machtwirken Gottes, der Gnadenwahl und der Innewohnung Gottes in der sich heiligenden Gemeinde bei strenger Abgrenzung gegenüber den panentheistischen Neigungen Zwinglis. Hieraus entspringt die höchste religiöse Wertung der gläubigen Person und die äußerste Anspannung ihrer ethischen Aktivität, die auf die religiöse Erfüllung des ganzen Lebens geht. Die Lehre von der Prädestination wird streng durchgeführt. Vor der Erschaffung der Welt hat bereits die Verwerfung zum ewigen Tode und auch die Bestimmung zum ewigen Leben stattgefunden. Gott selbst hat den Fall des ersten Menschen erwirkt, indem er ihm die Instabilität des Willens mitgab, ihn aber dann sich selber überließ. Damit wird mit der Prädestination die Lehre vom freien Willen verbunden. Die Gründe der göttlichen ersten Entscheidung sind uns undurchsichtig. Gott ist zwar nicht gesetzlos, denn er ist sich selbst Gesetz, aber dieses Gesetz bleibt den Menschen absolut verborgen. Das Vertrauen zu Gott ist nicht das Ergebnis der Versöhnung, sondern der bedingenden Gnadenwahl, Christus nicht der Urheber, sondern das Instrument und der Diener der Gnade.

Die sogenannte reine peripatetische Doktrin, großenteils als das genus Melanchthonianum oder als die methodus philosophiae Philippica, herrschte auf protestantischen Schulen bis zum Aufkommen der kartesianischen und leibnizischen Philosophie. Sie war vertreten von zahlreichen Dozenten, wie Joach. Camerarius, dem Freunde Melanchthons (1500—1574), in Leipzig, Jac. Schegk (1511—1587) in Tübingen, der in Aristoteles die höchste Vollendung des menschlichen Geistes erblickte, auf die Interpretation von dessen Schriften großen Fleiß verwandte und mit P. Ramus in heftigen Streit geriet, David Chytraeus in Rostock, Victorin Strigel, dem Schüler Melanchthons in Jena, Phil. Scherbius (gest. 1605 in Altorf), Cornelius Martini (1568—1621) in Helmstedt, wo nach den Statuten die Schriften

des Aristoteles und Melanchthons für den philosophischen Unterricht gebraucht werden mußten, Jacob Martini (1570—1649) in Wittenberg, Christ. Scheibler in Gießen (gest. 1653), Daniel Stahl in Jena (gest. 1656) usw. Nur wenig beschränkt wurde der Aristotelismus durch den Ramismus, dem manche sich vollständig hingaben, andere wenigstens Konzessionen machten. Doch fanden sich, abgesehen von den Ramisten, einzelne Gegner des Aristoteles, die Luthers anfängliche Polemik wieder aufnahmen, wie namentlich Nicol. Taurellus (s. oben). Sollte aber das Motiv der Befreiung des Geistes von jeder äußeren, ungeistigen Macht und seiner positiven Erfüllung mit dem höchsten Wahrheitsgehalte auf allen Gebieten seines Lebens zur vollen Geltung gelangen, so bedurfte es einer Verallgemeinerung und Vertiefung des protestantischen Prinzips, die dasselbe über die bloß religiöse Sphäre hinausführte und auch innerhalb dieser selbst die ihm hier noch anhaftenden Schranken, die je länger je mehr die reformatorische Bewegung hemmten und fälschten, aufhob, und dieser Fortgang konnte sich nicht durch eine bloße immanente Entwicklung der historischen Anfänge des kirchlichen Protestantismus, sondern nur durch das Mithinzutreten anderer Momente vollziehen. Neben diesem reinen Aristotelismus fand freilich auch die neue katholische Scholastik (s. § 3) auch auf protestantischen Universitäten ihre Anhänger. Über die holländischen Scholastiker s. weiter unten bei Spinoza.

§ 7. Der Rückgang auf die klassische Literatur und Philosophie des vorchristlichen Altertums einerseits, auf die biblischen Offenbarungen anderseits entsprang nicht nur dem Verlangen, an die Stelle der überwundenen scholastischen Autoritäten andere zu setzen. Schon in der Art, wie die antiken Doktrinen und die christlichen Schriften verstanden und verwertet wurden, tritt der nach Selbständigkeit ringende Geist der neuen Zeit hervor. Dem entspricht, daß der Kampf der Traditionen allmählich mehr und mehr hinter den Versuchen zurücktrat, in unmittelbarer Hingebung an die Natur, in der unerschöpflichen und noch unausgeschöpften Erfahrung selber die Enträtselung der Lebens- und Weltgeheimnisse zu finden und durch die Entfaltung der eigenen im Innern schlummernden Kräfte eine grenzenlose Steigerung des Lebens herbeizuführen. Seitdem der Mensch nicht mehr sein irdisches Dasein als eine bloße Vorbereitung für das Jenseits betrachtete, seitdem das Diesseits und die Natur in den Gesichtskreis der Abendwelt getreten war in ihrer Größe und Schönheit, da sie wiedergewonnen war und geliebt wurde, wie einst in Milet und Athen: seit dieser Zeit war der Blick auf die neue Wirklichkeit gerichtet, um sie zu erschließen, sie zu erfassen. Der Weg zur Erfahrung war bereits durch die skotistische Scholastik und die nominalistische Logik vorbereitet. Von nun an setzten die zahlreichen Entdeckungsfahrten und Erfindungen ein, welche den Horizont der Erfahrung ins Unermeßliche hinauszuschieben schienen. Mochte die leidenschaftliche Sehnsucht nach vollkommenster Natur-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

erkenntnis noch so wenig durch die rasch emporschießenden Systeme der Naturphilosophie mit ihrem rohen Empirismus, ihren unkritischen Verallgemeinerungen erfüllt und befriedigt werden: in ihnen fand doch der moderne Mensch einen Ausdruck für sein neues Verhältnis zur Natur und die Ideale von selbständiger Lebensgestaltung und Erhöhung des Selbstbewußtseins, die das reifere Denken der Folgezeit dauernd beeinflußt haben.

Bezeichnend für den Charakter der Philosophie der Renaissance ist die Verschmelzung von naturwissenschaftlichen und mystisch-religiösen Elementen. Die Anfänge des naturwissenschaftlichen Denkens, die sich damals als Astrologie, Alchimie, Magie usw. erhoben, hatten sich von dem mystischen Beiwerk noch nicht geschieden, das durch die Einwirkung der neuplatonischen Tradition, des Neupythagoreismus und auch der Kabbala verstärkt wurde. Begreiflich ist daher, daß in den ersten zusammenhängenden Naturauffassungen nun Naturerkenntnis und Theosophie sich gegenseitig, freilich in wechselnder Ausprägung, durchdringen. Selbst die größte naturwissenschaftliche Entdeckung, die in dieser Epoche hervortrat, die kopernikanische Lehre von der Erdbewegung, welche der Ausgangspunkt der gesamten neueren Astronomie und Physik werden sollte, trug, indem sie die Erde zu einem Wandelstern unter anderen erhob, zu der Vergöttlichung der Natur bei, da all die Schönheit und der Glanz, der bisher der himmlischen Welt zugesprochen wurde, sich nunmehr auch über die irdische Natur ausbreitete.

Noch mit der Scholastik verbunden, der kirchlichen Lehre nicht widerstreitend, aber auf der neuen Basis mathematischer und astronomischer Studien ruhend, erscheint die mit Theosophie verflochtene Naturphilosophie um die Mitte des 15. Jahrhunderts in Nicolaus Cusanus, der an den Platonismus und Pythagoreismus und auch an die Mystik Meister Eckharts anknüpft, die verschiedenen Richtungen und Strömungen, die später auseinandergingen, in sich vereinigt und einen pantheistischen Mystizismus vertritt, freilich auch von dualistisch-mystischen Elementen nicht frei ist. Die Lehren der Koinzidenz der in der Welt vorhandenen Gegensätze, von der Unendlichkeit der Welt, die Ansicht, daß die Welt nichts ist als die Auswicklung des in Gott Enthaltenen, und daß wiederum das Einzelding das Unendliche, die Einheit des göttlichen Geistes, in sich darstellt, das sind Punkte, die entschieden dem Pantheismus angehören. Einheit und Unendlichkeit kommen Gott zu als die einzigen Bestimmungen, die von ihm positiv ausgesagt werden können. Nur stand das Dogma von der Schöpfung der Welt unvermittelt daneben.

Aus Nicolaus von Cues hat später Giordano Bruno Grundzüge

seiner kühneren und freieren Doktrin entnommen. Im 16. und demnächst noch im 17. Jahrhundert wurde die mit Theosophie verschmolzene Naturphilosophie ausgebildet durch den Arzt Paracelsus, den Mathematiker und Astrologen Cardanus, durch den Gründer der naturforschenden Academia Consentina Bernardinus Telesius und seine Anhänger, durch den averroistischen Aristoteliker Andreas Caesalpinus, durch die antikirchlichen Freidenker Giordano Bruno und Lucilio Vanini und durch den gelehrten, kirchlich gesinnten Antiaristoteliker Thomas Campanella.

Unter ihnen ist der bedeutendste und wirkungsvollste Giordano Bruno (1548—1600), der als der erste alle Folgerungen aus der kopernikanischen Revolution für die Entwicklung einer neuen Weltanschauung zog. Er kann als der glänzendste und zugleich fruchtbarste Ausdruck des Denkens der Renaissance gelten. In ihm spiegelt sich der Geist der Zeit in allen seinen Tiefen und Gegensätzen, leidenschaftlich bewegt und ungeklärt, halb Mittelalter noch und doch so reich an größten Ahnungen kommender Jahrhunderte, zerrissen im Innersten, wie es sein äußeres Leben war, und doch gewaltig in seinem neuen Lebensgefühl. Niemand hat so leidenschaftlich aufgewühlte und aufwühlende Schriften geschrieben als er, Schriften, die in der Stimmung zwischen höchster Begeisterung für die göttliche unendliche Natur und beißendstem Spott, derbstem Possenton und Trübsinn schwanken, die in ihrem Gedankengehalt, der die Formeln aus der neuplatonischen Tradition und den Werken des Cusanus schöpft, bald ein Gemisch aller Formeln der Vergangenheit, bald die Geburtsstätte aller Ideen der Zukunft zu sein scheinen, ungleichartig, überhastet in Entwurf und Ausführung, überladen und in allem maßlos. Dieser Dichterphilosoph, der erst in seinen späteren Werken die strengere und abstrakte Sprache der Wissenschaft fand und pflegte, hat die Grundlinien eines ästhetischen Pantheismus entworfen, welcher zwar an die neuplatonische Tradition anknüpft, aber mit stoischen Grundgedanken sich verbindet und einerseits den neuen kopernikanischen Naturbegriff aufnimmt, sowie anderseits die schönheitstrunkene Andacht zum heroischen Affekt erhebt. Hierdurch hat dieser die Ausgestaltung erfahren, in welcher er mit den beiden gewaltigsten Motiven der neuen Zeit, ihrer Naturauffassung und dem Ideal von Gestaltung und Erhöhung des diesseitigen Lebens aus eigener Kraft, verschmilzt.

Entlädt sich der religiös-metaphysische Enthusiasmus bei den italienischen Naturphilosophen in der Hingabe an die Natur und den Hymnen auf sie, so geht die Entwicklung des ähnlichen Gefühls bei den Deutschen mehr in das Innere, bringt sie bei Schwenkfeldt, Valentin Weigel und endlich bei Jakob Böhme ein förmliches System der Mystik

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

hervor. Böhme, dessen religiöse Anlage sich früh in Visionen und schon im Jünglingsalter zu einem „Durchbruch seines Geistes bis in die innerste Geburt der Gottheit“ entfaltete, ist von den Ideen des Paracelsus, die sich schon längst mit mystischen Elementen verbunden hatten, auf das nachhaltigste angeregt worden. In dem stillen, aber durch fortgesetzte Reibungen mit der orthodoxen Geistlichkeit getrübten Leben in seiner Heimatstadt Görlitz hat er dann, sich als volkstümlicher Reformator und Prophet fühlend, einen Pantheismus entwickelt, welcher vor allem die Auflösung der in der Welt enthaltenen Gegensätze des Guten und des Bösen im Zusammenhang einer umfassenden Theogonie und Kosmogonie erstrebt.

Ausgaben und Übersetzungen.

Die Werke des Paracelsus sind Bas. 1859, Straßb. 1616—1618, Genf 1658 erschienen. Das Buch Paragranum, herausgegeben u. eingeleitet v. Frz. Strunz, Lpz. 1903. Auszüge bei Rixner u. Siber, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker des 16. u. 17. Jahrhunderts I, 1819.

Rob. Fludd, Hist. macro- et microcosmi metaph., physica et technica. Oppenheim 1617. Clavis philosophiae et alchymiae 1633. Philos. Mosaica, Gudae 1838.

Bapt. Helmont, Opera, Amst. 1648 u. ö. Franc. Merc. Helmont, Opusc. philos. Amst. 1690.

Joh. Marc. Marci a Kronland, Idearum operatricium idea s. hypothesis et detectio illius occultae virtutis, quae semina foecundat et ex iisdem corpora organica producit, Prag 1634; Philosophia vetus restituta; De mutationibus, quae in universo fiunt, De partium universi constitutione, De statu hominis secundum naturam et praeter naturam, De curatione morborum, Prag 1662.

Cardans Schrift De subtilitate erschien zuerst 1552, De varietate rerum 1556, die Arcana aeternitatis erst nach seinem Tode in der Sammlung seiner Werke: Hieronymi Cardani Mediolanensis opera omnia cura Caroli Sponii, Lugduni 1663. Die cardanische Regel zur Auflösung von Gleichungen des 3. Grades findet sich in der 1543 erschienenen Schrift: Ars magna s. de regulis algebraicis. Cardan hat eine Selbstbiographie verfaßt, welche schon Bas. 1542, dann fortgeführt, ebd. 1575 erschienen ist. Scaligers gegen Cardans Schrift De subtilitate gerichtete Exercitationes exotericae erschienen Par. 1557; Cardan hat dagegen eine Apologia verfaßt, die den späteren Ausgaben seiner Schrift De subtilitate beigefügt ist.

Von des Telesius Hauptwerke: De natura juxta propria principia sind zwei Bücher zuerst zu Rom 1565 erschienen, die ganze aus neun Büchern bestehende Schrift (die ersten vier Bücher dieser Ausgabe bestehen aus den früher edierten zwei Büchern) zu Neapel 1586, dann auch zu Genf 1598 zugleich mit Andr. Caesalpins Quaestiones peripateticae; einzelne Abhandlungen des Telesius sind in einer Sammlung zu Venedig erschienen. Deutsche Auszüge aus dem Hauptwerk bei Rixner u. Siber, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker des 16. u. 17. Jahrhunderts, 1819, III.

Die Werke des Nicolaus Cusanus sind schon im 15. Jahrh., vermutlich zu Basel, dann durch Jacob Faber Stapulensis, Par. 1514, ferner Bas. 1565 herausgegeben worden; eine deutsche Übersetzung seiner wichtigsten Schriften hat F. A. Scharpff, Freiburg 1862 veröffentlicht.

Franciscus Patritius hat den Kommentar des Philoponus über die Metaphysik des Aristoteles übersetzt, auch den Hermes Trismegistus und die Orakel des Zoroaster. Seine eigene Doktrin entwickelt er in der Schrift: Nova de universis philosophia, in qua Aristotelica methodo non per motum, sed per lucem et lumina ad primam causam ascenditur, deinde propria Patritii methodo tota in

contemplationem venit divinitas, postremo methodo Platonica rerum universitas a conditore Deo deducitur, Ferr. 1591, Ven. 1593, Lond. 1611.

Unter den Schriften Giordano Brunos sind die, in welchen er sein System etwas populärer entwickelt, in italienischer Sprache verfaßt: unter denselben ist die bedeutendste seine eigentliche mataphysische Schrift: De la causa, principio et uno, Venet. (oder London) 1584, woraus F. H. Jacobi einen Auszug seiner Schrift üb. d. Lehre des Spinoza (Werke, Bd. IV, Abt. 1) beigefügt hat; deutsch übers. u. m. erläut. Anm. versehen v. Adf. Lasson in Kirchmanns Phil. Bibl. Heft 151, 152, Berl. 1872, 3. verb. Aufl. 1902; in der Universalbibliothek deutsch übers. v. Paul Seliger, Leipzig 1909. In demselben Jahre erschien: De l'infinito, universo e mondi. Weniger philosophischen als allegorisch-mystisch-satirischen u. astronomischen Inhalts sind: Spaccio de la bestia trionfante, Parigi (London) 1584 (Vertreibung der triumphierenden Bestie, ethische u. religiös kritische Schrift); La cena delle ceneri. (Das Abendmahl am Aschermittwoch, Dialoge vornehmlich über die Bewegung der Erde), Parigi (Lond.) 1584. Degli eroici furori. (Über den heroischen Enthusiasmus, ethische Schrift), Parigi (Lond.) 1585. Unter den lateinischen Schriften sind hervorzuheben: Jordani Bruni De compendiosa architectura et complemento artis Lullii, Venet. 1580; Par. 1582; De umbris idearum et arte memoriae, Par. 1582, italienisch übersetzt und erläutert von A. Carveni Scavonetti, Catania 1901. Während er sich in diesen beiden auf Raymundus Lullus stützt, entwickelt er seine eigenen Gedanken in: De triplici minimo (d. h. über das mathematische, physikalische und metaphysische Minimum) et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum artium principia libri quinque, Francof. 1591; De monade, numero et figura liber, item de innumerabilibus, immenso et infigurabili seu de universo et mundis libri octo, Francof. 1591.

Die italienischen Schriften Brunos hat Ad. Wagner, Leipz. 1829, herausgegeben, ristampate de Paolo de Lagarde, vol. I, Götting. 1888, vol. II, 1889, ferner Opere italiane. I. I Dialoghi metafisici. Nuovamente ristampati con note di G. Gentile. (Classici della Filosofia Moderna, n. 2). Bari 1907. II. Dialoghi morali, a cura di G. Gentile. (Class. della Filosofia Moderna, n. 6), 1908. Opere italiane, II. Dialoghi morali, Paris 1908. Die lateinischen hat herausgegeben teilweise (insbesond. die logischen) A. F. Gfrörer, Stuttg. 1834, neuerdings Fiorentino u. a.: Bruni Nolani opera latine conscripta, P. I et II, Napoli 1880 und 1886, P. III et IV curantib. F. Tocco et H. Vitelli, Florentiae 1889. Jord. Br. De umbris idearum ed. nov. cur. Salvator Tugini, Berlin 1868. G. Br.s Gesammelte philosophische Werke, verdeutscht und erklärt von Ldw. Kuhlenbeck. Bd. I—VI: Reformation des Himmels (Lo spaccio de la bestia trionfante), Lpz. 1890, Sonderausgabe, Lpz. 1899. Vom Unendlichen, dem All u. d. Welten, Berl. 1893, neue Titelausg., Lpz. 1896. Eroici furori od. Zwiegespräche von Helden u. Schwärmern, Lpz. 1898, 2. Aufl. 1907. Zwiegespräche vom unendlichen All u. d. Welten, Jena 1904. Von der Ursache, dem Anfanggrund u. dem Einen, Jena 1906. Kabbala, kyllenischer Esel. Reden, Inquisitionsakten, Jena 1909.

W. Lutosławski „Jordani Bruni Nolani Opp. inedita manu propria scripta", A. f. G. d. Ph. II, S. 326—371 (Beschreibung eines Heftes mit diesem Titel in d. Moskauer Bibliothek des Rumianzow-Museums. In d. Heft finden sich ein abgeschlossenes W. Br.s: Ars inventiva per 30 statuas, ein nicht vollkommen durchgearbeitetes: De rerum principiis, elementis et causis, ein Fragment u. Auszüge, von denen zwei vielleicht nicht von Br. herrühren). Ders., eine neuaufgefundene Logik aus dem 16. Jahrh., ebd., S. 394—417, worin einige CC. aus der Ars inventiva per 39 statuas mitgeteilt werden. Vgl. F. Tocco, Le opere inedite di G. Br., Napoli 1891. Remig. Stölzle, Eine neue Handschr. v. G. Br.s Lib. triginta statuarum, A. f. G. d. Ph. III, S. 389—393; über weiteres Handschriftliches berichtet ders. ebd. S. 573—578. Ldw. Kuhlenbeck, Lichtstrahlen aus G. Br.s WW., Lpz. 1891.

Campanella hat in Paris, 1637 ff., eine (unvollendet gebliebene) Gesamtausgabe seiner Werke veranstaltet; neuerdings sind die Opere di Tommaso Campanella, Torino 1854, von Alessandro d'Ancona mit einer langen vorangeschickten Abhandlung über C.s Leben und Lehre herausgegeben worden. Domenico Berti, Lettere inedite di T. C. e catalogo dei suoi scritti. Campanellas Hauptschriften

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

sind: Philosophia sensibus demonstrata, Neap. 1596; Philosophiae rationalis et realis partes V, Par. 1638; Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata partes III, ebd. 1638; Atheismus triumphatus, s. reductio ad religionem scientiam veritatis, Rom 1631; Realis philosophiae epilogisticae part. IV, h. e. de rerum natura, hominum moribus, politica, angehängt: Civitas solis, Frf. 1623, das letzte auch besonders Utrecht 1643; De libris propriis et recta ratione studendi syntagma, Par. 1642. Edmondo Solmi, La città del sole, edita per la prima volta nel testo originale, con introduzione e documenti. Modena 1904.

Vaninis Amphitheatrum aeternae providentiae erschien Lugd. 1615; De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis libri quatuor, Par. 1616.

Jak. Böhmes 1612 verfaßte Hauptschrift ist unter dem Titel: „Aurora oder die Morgenröte im Aufgang" zuerst 1634 im Auszug, vollständiger Amsterdam 1656 u. ö. gedruckt worden. Alle anderen Schriften hat Böhme 1619—1624 verfaßt. Zuerst ist, noch zu B.s Lebzeiten, der „Weg zu Christo", Görlitz 1624, erschienen. Böhmes Schriften sind größtenteils zu Amsterdam einzeln gedruckt worden, gesammelt durch Gichtel, ebd. 1682, wiederabg. Hamburg 1715 u. s. l. 1730, neuerdings herausgegeben durch K. W. Schiebler, Lpz. 1831—1847, 2. Aufl. 1861 ff. J. Böhme, sein Leb. u. seine theosoph. WW. in geordnet. Auszuge mit Einleitung. u. Erläuterung. durch J. Claassen, 3 Bde., Stuttg. 1885 ff. Mehrere Schriften Böhmes sind durch Louis Claude St. Martin, der von 1743—1804 lebte, ins Französische übersetzt worden: L'aurore naissante, Les trois principes de l'essence divine, De la triple vie de l'homme, auch Quarante questions sur l'âme, avec une notice sur J. B., Paris 1800. J. B., Morgenröte im Aufgang. Von den drei Prinzipien. Vom dreifachen Leben. Hrsg. u. eingeleitet von Jos. Grabisch, München 1905.

Nicolaus der Cusaner (Nicol. Chrypffs oder Krebs), geb. 1401 zu Cues an der Mosel im Trierschen, also ein Deutscher, erhielt seine Jugendbildung zu Deventer bei den Brüdern des gemeinsamen Lebens, studierte zu Padua die Rechte und die Mathematik, wurde daselbst von Paolo Toscanelli in Physik u. Astronomie unterrichtet, wandte sich dann aber der Theologie zu, bekleidete geistliche Ämter, nahm am Konzil zu Basel teil, ward 1448 Kardinal, 1450 Bischof von Brixen, starb 1464 zu Todi in Umbrien. Er nimmt eine Mittelstellung zwischen der Scholastik und der Philosophie der Neuzeit ein. Mit der Scholastik vertraut, mehr von ihr nehmend, als er selbst wohl glaubt, jedoch auch voll regen Anteils an dem neu aufkommenden Studium des klassischen Altertums, insbesondere des Platonismus, steht er, wie großenteils schon die Nominalisten, nicht mehr in der Überzeugung der Beweisbarkeit theologischer Fundamentalsätze durch die schulmäßig ausgebildete Vernunft. Seine Wahrheit ist die Erkenntnis des Nichtwissens, die er in der 1440 verfaßten Schrift De docta ignorantia und in der Apologia doctae ignorantiae aus dem Jahre 1449 darlegt (der Ausdruck docta ign. findet sich schon bei Augustinus und bei Bonaventura). In der sich an die erstere anschließende Schrift De coniecturis erklärt er alles menschliche Erkennen für ein bloßes Vermuten. Mit den Mystikern geht er über den Zweifel und über das Unadäquate menschlicher Begriffe in der Gotteslehre hinaus durch die Annahme einer unmittelbaren Erkenntnis oder Anschauung Gottes (intuitio, speculatio, visio sine comprehensione, comprehensio incomprehensibilis), indem er sich an die neuplatonische Doktrin von der Erhebung über die Endlichkeit durch Ekstase (raptus) anschließt. Er lehrt, daß die intellektuelle Anschauung (intuitio intellectualis) auf die Einheit des Entgegengesetzten gehe, welches in der pseudo-dionysischen Mystik angelegte Prinzip schon in Eckharts Schule hervortritt und später auch von Bruno wieder aufgenommen wird.

Aber auch mit der skeptischen und mystischen Richtung verbindet sich bei Nicolaus die auf Beobachtung und Mathematik basierte mechanische und astronomische Forschung; in deren Einfluß auf seine philosophische Gedankenbildung ist die wesentliche Gemeinschaft seiner Doktrin mit der Philosophie der Neuzeit begründet. Schon 1436 hat Nicolaus eine Schrift De reparatione Calendarii verfaßt, worin er eine der gregorianischen analoge Kalenderreform vorschlägt. Seine astronomische Doktrin enthält den Gedanken einer Achsendrehung der Erde, durch den er ein Vorläufer des Kopernikus geworden ist, dessen Schrift De revolutionibus orbium coelestium mit einer Vorrede von Osiander und der Widmung an den Papst, Paul III., zu Nürnberg 1543 erschien. Im Zusammenhang mit der Doktrin der Erdbewegung gelangte der Cusaner zu der Annahme einer zeitlichen und räumlichen Unbegrenztheit des Universums, wodurch er die mittelalterliche Gebundenheit der Weltanschauung an die Grenze des anscheinenden Fixsterngewölbes überschritt.

In der philosophischen Ausführung seiner Gottes- und Weltlehre tritt eine Vieldeutigkeit hervor, welche Anlaß zu sehr abweichenden Interpretationen gegeben hat. Insbesondere ist fraglich, ob seine Metaphysik pantheistisch (Gloßner) oder theistisch (Uebinger) zu deuten ist. Nach Falkenberg besteht ein unausgeglichenes Ringen zwischen einer christlich-dualistischen und einer modernen pantheistischen Tendenz in ihm, welches dem allgemeinen, dem Denker nicht zum Bewußtsein gekommenen Kampf zwischen der mittelalterlichen und der neuzeitlichen Weltanschauung in seinen Lehren entspricht. Nach Schneidereit (Die Einheit in dem System des Nicolaus von Cusa, Programm 1902) ist das System als der Versuch zu verstehen, den Pantheismus mit dem Theismus, die beide in ihrer scharfen Gegensätzlichkeit dauernd von dem Cusaner festgehalten werden, mittels des Grundgedankens der docta ignorantia, wenn auch zum Teil nur äußerlich, zu vereinigen. Hierin ist die Bedeutung der Erkenntnislehre für das Verständnis seiner Metaphysik zur Anerkennung gebracht; aber zur völligen Klärung bedarf es noch einer Vertiefung der von Uebinger eingeleiteten Untersuchung der Entwicklungsgeschichte des Philosophen. Besonders schließt sich Nicolaus Cusanus vielfach an die pythagoreische Zahlenspekulation und an die platonische Naturphilosophie an. Gott ist das absolute Maximum, er umfaßt als das Größte alles, wird durch nichts begrenzt, Raum, Zeit, Bewegung finden sich nicht an ihm. Er ist auch zugleich das Minimum, indem er in allem ist. Er bildet die Substanz der Dinge, das an ihnen, was wahrhaft ist. Es kommt ihm absolute Notwendigkeit zu, während alles andere von ihm abhängt. Er ist dreifache Ursache für alles Seiende, causa efficiens, formalis, finalis: deus est tricausalis; er ist die reine Wirklichkeit (purissimus actus, infinita actualitas), immateriell, er ist Einheit ohne Anderheit (das ἕν, das ταὐτόν ohne das ἕτερον), aber dreieinig, da er zugleich denkendes Subjekt, Denkobjekt und Denken (intelligens, intelligibile, intelligere) ist. Als unitas, aequalitas und connexio ist er Vater, Sohn und Geist. Ab unitate gignitur unitatis aequalitas; connexio vero ab unitate procedit et ab aequalitate. Da Gott alles in sich faßt, hat er auch die Gegensätze in sich, er ist die complicatio omnium etiam contradictoriorum, er ist die oppositorum coincidentia. Er ist das absolute Können, d. h. die Allmacht (possibilitas absoluta), absolutes Wissen, absolutes Wollen, jegliche Tugend. Er ist die Wahrheit und das höchste Gut für die Menschen. Aber er ist dies alles eher nicht, als daß er es ist. Nach der negativen Theologie, die Nicolaus bevorzugt, ist er nur unendlich (negationes sunt verae, affirmationes

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

insufficientes in theologicis). Sein wahres Wesen ist nicht zu fassen, nicht auszusprechen (sapientia non aliter scitur, quam quod ipsa est omni scientia altior et inscibilis, ineffabilis, inintelligibilis, improportionabilis, inapprehensibilis usw.), er überragt das Seiende, den Geist, das Eine. Nur durch Nichtwissen wissen wir ihn (non accedi potes deus, qui es infinitus, nisi per illum, qui scit se ignorantem tui). Hier tritt das unmittelbare Schauen ein, in betreff dessen sich aber manche Widersprüche in den Schriften des Cusanus finden. In seiner früheren Zeit vertrat Nicolaus mehr die Unmöglichkeit einer absoluten Erkenntnis Gottes, nur symbolisch sei er zu fassen als die Einheit der Gegensätze, während er später der Ansicht war, durch genaue Erforschung des Endlichen könne man zur Erkenntnis des Unendlichen, der „Ureinheit", emporsteigen.

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

An Nicolaus von Cusa, dessen Schriften er herausgab, schloß sich der auch als Mathematiker nicht unbedeutende Carolus Bovillus (Charles Bouillé, geb. um 1470 oder 1475 zu Saucourt in der Nähe von Amiens, gest. um 1553, ein unmittelbarer Schüler des Faber Stapulensis, s. o. § 3). In ihm verbinden sich scholastischer Realismus, Einwirkungen der sensualistischen Naturphilosophie der Renaissance und Grundgedanken der Erkenntnislehre des Cusanus in seltsamer Mischung.

Bei den Platonikern der nächstfolgenden Zeit, namentlich bei denen, die auch die Kabbala hochhielten, wie bei Picus von Mirandola und Reuchlin und besonders bei Agrippa von Nettesheim, auch bei Franciscus Georgius Venetus (F. G. Zorzi aus Venedig), dem Verfasser einer Schrift: De harmonia mundi totius cantica (Ven. 1525), gibt sich ein Miteinfluß pythagoreischer An-

sichten, sowie der neu aufkommenden Mathematik und Naturforschung kund, obschon die durch Naturkenntnis vermittelte Einwirkung auf die Natur sich meist (namentlich bei Agrippa) in die Form der Magie kleidet. Auch dem damals sich weit verbreitenden astrologischen Glauben (den auch Melanchthon teilte) lag das in mystische Form sich kleidende Bewußtsein einer von Gott in die Dinge gelegten Naturkausalität zugrunde.

Die Verbindung von selbständiger Naturbetrachtung und Theosophie erscheint aber zu jener Zeit am ausgeprägtesten bei (Philippus) Theophrastus Bombast von Hohenheim, der sich (den Namen von Hohenheim übertragend) Aureolus Theophrastus Paracelsus nennt (geb. 1493 zu Einsiedeln in der Schweiz, gest. 1541 zu Salzburg). Er trennt sehr bestimmt die Philosophie, die nur erkannte „unsichtige" Natur ist, von der Theologie. Als Quelle für letztere gilt ihm nicht das natürliche Licht, sondern die Offenbarung in der Heiligen Schrift. All unser Wissen ist nichts als Selbstoffenbarung der Natur, es kommt darauf an, die Natur zu belauschen. Er legt deshalb viel Wert auf Experimente, zu denen freilich die scientia, die Spekulation, hinzutreten muß, damit eine wahre experientia daraus werde. Gegenstände des Wissens sind die Große (Makrokosmus) und die Kleine Welt (Mikrokosmus), der Mensch. Dieser ist das Letzte in der Schöpfung, Gottes eigentliche Absicht, und man kann die Welt nur erkennen, indem man aus dem Menschen die Geheimnisse der Natur herausliest. Anderseits ist er wieder nur durch die Welt zu verstehen. Alle Wesen, und so auch der Mensch, bestehen aus einem elementarischen, irdischen, sichtbaren und einem himmlischen, astralischen, unsichtbaren Leib, welcher letztere, spiritus genannt, aus dem siderischen Reiche stammt. Dieses ist selbst unsichtbar, hat aber an den sichtbaren Sternen seinen Körper. Alle Kunst, alle weltliche Weisheit hat in dem spiritus ihren Sitz. Bei dem Menschen kommt zu diesen beiden noch die von Gott (aus der „dealischen" Welt) stammende und im Herzen ihren Sitz habende Seele hinzu, auf deren Entscheidung die moralische Qualität des Menschen beruht. Die Medizin, welche Paracelsus, indem er den Galen und Avicenna bekämpfte, vornehmlich zu reformieren suchte, ist nach ihm die höchste Wissenschaft, da sie das Wohl des Menschen zu befördern strebt, und muß zu Grundpfeilern haben die drei Wissenschaften der Philosophie, der Astronomie, der Theologie, da der Mensch den erwähnten drei Welten angehört. Die Medizin ist aber nicht nur Theorie, sondern auch Praxis, und so muß sie zu viert auf eine Wissenschaft sich gründen, die praktische Anweisungen gibt; diese ist die Alchimie, die eine große Rolle spielt, und in deren Betreiben Paracelsus nicht nur zu Abenteuerlichkeiten kam, sondern auch teilweise wohl zum Scharlatan wurde. — Die Elemente sind dem Paracelsus nicht einfacher Natur, sondern bestehen aus drei Grundsubstanzen, die in alchimistischen Schriften als solche genannt werden, aus Mercurius, Sal, Sulphur. Während in den Elementen eine Naturkraft, Vulcanus, herrscht, durch welche die einzelnen Dinge entstehen, waltet in jedem dieser wieder eine besondere Kraft, Archeus, „Regierer", genannt, nicht als persönlicher Geist, vielmehr unbewußt wirkend. Die Krankheiten sollen nun vielmehr durch Anregung und Kräftigung dieses Lebensprinzips in seinem Kampfe gegen das Krankheitsprinzip und Entfernung der Hindernisse als durch direkte chemische Gegenwirkungen geheilt werden. Es soll nicht das Kalte durch das Warme, das Trockene durch das Feuchte bekämpft werden, sondern die schädliche Wirkung eines Prinzips durch seine wohltätige vernichtet werden (eine Antizipation der homöopathischen Doktrin).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Die paracelsische Richtung teilt im ganzen u. a. Robert Fludd (de Fluctibus), geb. 1574, gest. 1637, ferner der bedeutende Chemiker Joh. Baptista van Helmont, geb. 1577, gest. 1644 in Vilvorden bei Brüssel. Nach ihm geschieht in der Natur nichts durch äußere Ursachen, sondern alles durch innere, und zwar gibt es deren zwei: die äußere Materie, der fluor generativus als Substanz aller Dinge, das initium ex quo, und als das gestaltende Prinzip die unvergängliche Zeugungskraft der Elemente (seminale agens), aus welcher die allen Dingen einwohnende aura seminalis entsteht, das initium per quod. Als „Urfermente" oder elementa primogenia nimmt er Luft und Wasser an. — Für den dritten Aggregatzustand hat er das Wort „Gas" eingeführt. Der Archeus ist bei Helmont das, was die Tätigkeit des aktiven Wesens bedingt, d. h. der Lebensgeist als auch der innere Bildner. Alle Teile des Organismus haben ihre bestimmten Archei insiti, die vom allgemeinen Archeus influus abhängig sind. — Er nähert sich in seinen Ansichten schon der Korpuskulartheorie. Sein Sohn Franc. Mercurius van Helmont, geb. 1618, gest. nach einem abenteuerlichen Leben 1699 in Berlin, stellte, polemisierend gegen Descartes und Spinoza, eine vielfach an die Monadenlehre Leibnizens erinnernde Doktrin auf, der freilich der wissenschaftliche Zusammenhang fehlt. Alles besteht den letzten Teilen nach aus Monaden, die aber auf verschiedenen Stufen der Entwicklung stehen. Die Seele umfaßt viele Monaden und beherrscht diese als Zentralgeist. Monaden, die erst Teile eines Leibes waren, können allmählich zu dem Range von solchen Zentren gelangen. Zu nennen ist hier noch Marcus Marci von Kronland (gest. 1655 in Prag?), der die platonisch-stoische Doktrin der ideae operatrices oder seminales erneuerte.

Hieronymus Cardanus, 1501 im Mailändischen geboren, als Mathematiker, Philosoph und Arzt in verschiedenen Städten, zumeist in Pavia lehrend, 1571 in Rom gestorben, hat in einer Fülle von einflußreichen Schriften mathematische, philosophische und medizinische Fragen auf dem Hintergrund einer hylozoistischen Naturanschauung behandelt, die er von dem römischen Katholizismus, zu dem er sich selbst bekannte, reinlich schied. Er schreibt der Welt eine Seele zu, die er mit Licht und Wärme identifiziert. Alles soll durch natürliche Kausalität erklärt, also auf Naturmechanismus zurückgeführt werden. Elemente gibt es nur drei: Wasser, Erde, Luft. Das Feuer ist keine Substanz, sondern nur ein Akzidens. Es wird durch die Wärme, diese aber durch die Bewegung hervorgebracht. Dazu treten neuplatonische und zahlenmystische Betrachtungen, in denen Cardanus sich an Nikolaus von Cusa anschließt. Die Wahrheit gilt als nur wenigen zugänglich. Die Menschen teilt er in drei Klassen ein: bloß Betrogene, betrogene Betrüger und nichtbetrogene Nichtbetrüger. Die letzten sind die Weisen. Dogmen, die ethisch-politischen Zwecken dienen, soll der Staat durch strenge Gesetze und harte Strafen aufrechterhalten; denkt das Volk über die Religion nach, so entstehen daraus nur Tumulte. Den Weisen freilich binden diese Gesetze nicht; für sich selbst folgt Cardanus dem Grundsatze: Veritas omnibus anteponenda neque impium duxerim propter illam adversari legibus. Übrigens war Cardanus ein Visionär und voll kindischen Aberglaubens und sucht auch die Geistererscheinungen in den Zusammenhang der Naturgesetze einzureihen. Sein Gegner Julius Caesar Scaliger (1484—1558), ein Schüler des Pomponatius, urteilt über ihn: Eum in quibusdam interdum plus homine sapere, in plurimis minus quovis puero intelligere.

Bernhardinus Telesius, geb. 1508 zu Cosenza im Neapolitanischen, studierte

in Padua Philosophie und Mathematik, in Rom Naturwissenschaften, durch welche er Gegner des Aristoteles wurde. Nach dem Erscheinen seiner Schrift De natura rerum juxta propria principia, die 1566 in zwei Büchern herauskam, wurde er nach Neapel gerufen, wo er lange als Lehrer und Begründer einer naturforschenden Gesellschaft, der Academia Telesiana oder Consentina lebte, nach deren Muster später viele andere gelehrte Gesellschaften sich bildeten. Er starb, zurückgekehrt nach seiner Vaterstadt, daselbst 1588. Telesius ist der Hauptvertreter des naturwissenschaftlichen Empirismus der Renaissance. So stark er indessen auch durch seine naturforschende Gesellschaft auf die wissenschaftliche Arbeit eingewirkt hat, in seiner von Cardanus und anderen Naturphilosophen der Zeit wohl nicht unabhängigen, von vorsokratischen Spekulationen, insbesondere von Parmenides, dann aber auch von der Stoa und Galen stark beeinflußten Naturphilosophie herrscht doch noch die phantastische Weltkonstruktion vor.

Lediglich auf Erfahrung soll die Erkenntnis sich gründen, da der reine Verstand durch sich selbst zu ihr nicht kommen könne. Das Erkennen durch Schlüsse gilt ihm höchstens als Vorahnung der Wahrheit, für welche die Verifizierung durch die Erfahrung noch verlangt wird. Freilich wandte er selbst diese Prinzipien bei seiner Konstruktion der Natur nicht hinreichend an, sondern brachte manches Willkürliche in sie. Die Erfahrung lehrt nach Telesius zunächst den Gegensatz zwischen dem Himmel mit seinen Wärme ausstrahlenden Gestirnen und der Erde, von der nach Sonnenuntergang Kälte ausgeht. So gibt es zwei tätige Prinzipien, nämlich Wärme und Kälte, außer diesen noch ein Körperliches (corporea moles), das, der Quantität nach stets gleich bleibend, der Ausdehnung und Verdünnung durch die Wärme, der Verdickung und Zusammenziehung durch die Kälte ausgesetzt ist. Die Wärme erzeugt alles Leben und alle Bewegung, die Kälte Starrheit und Ruhe. Diese beiden Prinzipien stehen fortwährend im Kampfe miteinander: zuerst entstanden auf diese Art Himmel und Erde, sodann alle übrigen Dinge. Der Geist (spiritus) in dem tierischen und menschlichen Körper, welcher die einzelnen Teile zusammenhält und Bewegung hervorbringt, ist ein feiner Stoff, aus Wärme bestehend, der sich vermittelst der Nerven durch den ganzen Körper verbreitet, im Gehirn aber seinen eigentlichen Sitz hat. Bei dem Menschen kommt noch als „forma superaddita“ die unsterbliche, unmittelbar von Gott gegebene Seele hinzu, welche die Form des Leibes und des Geistes zugleich ist. Doch wird die Lehre von dieser Seele nicht organisch mit dem sonstigen System des Telesius verbunden. Auf ethischem Gebiete stellt Telesius Sätze auf, die den Naturalismus Spinozas vorbereiten: das ganze Streben des Menschen geht nach Selbsterhaltung, um derentwillen er alles andere begehrt. Freude ist das Gefühl der Selbsterhaltung, Liebe entsteht zu dem, was die Selbsterhaltung fördert, Haß gegen das, was sie hindert. Die Kardinaltugenden: sapientia, sollertia, fortitudo, benignitas, zeigen sich darin, daß der Mensch nach verschiedenen Seiten seines Wesens den Trieb, sich selbst zu erhalten, erfüllt.

Franciscus Patritius, geb. zu Clissa in Dalmatien 1529, 1576—93 Lehrer der platonischen Philosopie zu Ferrara, gest. zu Rom 1597, hat den Neuplatonismus mit telesianischen Ansichten verschmolzen, hat aber selbst nur ein unklares, ins Mystische hinüberspielendes System aufgestellt, dessen Hauptgedanke der von der Belebtheit und Beseeltheit des Universums ist. In seinen Discussiones peripateticae, quibus Aristotelicae philosophiae universae historia atque dogmata

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

cum veterum placitis collata eleganter erudite declarantur, pars I—IV, Venet. 1571—81, Basil. 1581, erklärt und bekämpft er zugleich die aristotelische Doktrin. Viele als aristotelisch überlieferte Schriften hält er für unecht. Er hegte den Wunsch, daß der Papst (Gregor XIV, an den er eine förmliche Bitte richtete) durch seine Autorität den Aristotelismus unterdrücken und den modifizierten Platonismus, die von ihm ausgebildete Lichtemanationsdoktrin, begünstigen möge.

In seinem philosophischen Hauptwerk, der Nova Philosophia, das in vier Teile zerfällt: Panaugia, Panarchia, Pampsychia und Pancosmia, entwickelte er nacheinander das Wesen des Lichtes, als ein mittleres zwischen Materie und Form, als substantielle Form, das dreieinige Urlicht als Quelle und Ursprung aller Stufen des Seins, den Begriffen der Seele und endlich eine an Telesius erinnernde Kosmologie.

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

Giordano Bruno, geb. 1548 zu Nola im Neapolitanischen, hat die Doktrin des Cusaners in einem antikirchlichen Sinne fortgebildet. In Neapel erhielt er den Jugendunterricht in den Humanitätsstudien und in der Dialektik. Mit 15 Jahren trat er in das Kloster des heiligen Dominicus in Neapel, wobei er seinen Taufnamen Philipp mit dem Klosternamen Giordano vertauschte. Hier muß er sich die genauere Kenntnis der alten Philosophen, die ihn auszeichnete, erworben, aber auch die Scholastiker, besonders den heiligen Thomas, kennen gelernt haben; hier muß er auch mit der Lehre des Kopernikus bekannt geworden sein, die auf ihn offenbar mächtig gewirkt hat. Bald erwachten bei ihm Zweifel gegen Leben und Lehren in der Kirche, so gegen die Trinität, die während des Aufenthaltes in verschiedenen anderen Klöstern nicht vermindert wurden. Als Giordano im Kloster della Minerva zu Rom verweilte, klagte ihn der Provinzial des Ordens in 134 Artikeln der Ketzerei an. Die Akten waren schon nach Rom eingesandt, da legte Giordano das Ordenskleid ab und entfernte sich aus Rom — 1576. Von jetzt ab führte er 15 Jahre lang ein unstetes Wanderleben. Zuerst begab er sich ins Genuesische, dann nach Venedig, bald darauf nach Genf, dessen reformierte Orthodoxie ihm jedoch ebensowenig wie die katholische zusagte. Daß er zur reformierten Kirche geradezu übergetreten sei, steht nicht fest. Nachdem er wegen eines Angriffs auf den Professor der Philosophie Antoine de la Fave Genf hatte verlassen müssen, ging er über Lyon nach Toulouse, wo er zwei Jahre das Amt eines Professors der Philosophie bekleidete, dann nach Paris, Oxford und London. Ein von ihm in dieser Zeit — 1582 — veröffentlichtes Lustspiel, Il Candelajo, das aber mit seinen Anfängen sicher in frühere Zeiten fällt, wie vielleicht auch andere Schriften Brunos, hat nach der Annahme mancher Shakespeare kennen gelernt und einzelne Gedanken Brunos, wie über Unzerstörbarkeit der Elementarteile und über die Relativität des Übels, dem dänischen Prinzen in den Mund gelegt, Mutmaßungen, die von Robert Beversdorf (G. Br. u. Sh., Pr. Oldenburg 1889) widerlegt worden sind. Sein Aufenthalt in England dauerte zwei Jahre, während dessen er auch in Oxford Vorlesungen hielt. Hier erregte er namentlich mit der Lehre von unzähligen Sonnensystemen in der unendlichen Welt Anstoß. Mit dem französischen Gesandten in London, Castelnau, in dessen Haus er gelebt und schriftstellerisch tätig gewesen war, verließ Giordano die englische Hauptstadt und ging über Paris, wo er auch für

die Unendlichkeit des Universums und die Vielheit der Welten begeistert eingetreten war, nach Marburg, dann nach Wittenberg, das er das deutsche Athen nannte, von dort nach Prag, Helmstedt, wo er wie in Wittenberg Vorlesungen hielt, hierauf nach Frankfurt am Main, wo er nur kurze Zeit blieb, dann nach Zürich und Venedig.

Hier wurde er am 23. Mai 1592 auf die Denunziation des Verräters Mocenigo hin, der ihn unter günstigen Versprechungen nach Venedig gelockt hatte, von der Inquisition verhaftet. Nach den Akten des Prozesses in Venedig, die erhalten und herausgegeben sind, war neben anderen Punkten besonders belastend für ihn die Lehre von der Unendlichkeit des Universums und der Mehrheit der Welten. Bruno berief sich auf die doppelte Wahrheit; als man ihm aber schärfer zusetzte, widerrief er feierlich alle seine Lehren, die nicht katholisch seien, und bat, ihm das Leben zu schenken und ihn in den Schoß der Kirche wieder aufzunehmen. Trotzdem gingen die Akten nach Rom, wo man die Auslieferung Brunos verlangte. Sie erfolgte 1593. In Rom erduldete er noch eine siebenjährige Gefangenschaft im Kerker der Inquisition. Hier muß in der langen Zeit seine Überzeugungstreue sich gefestigt haben: denn als ihm 1599 von der Inquisitionskongregation acht häretische Sätze aus seinen Schriften vorgelegt wurden, erklärte er, weder dürfe noch wolle er etwas widerrufen, da er nichts zu widerrufen habe. Hierauf wurde er, da seine Überzeugung ungebrochen blieb, und er eine heuchlerische Unterwerfung mit edler Wahrheitstreue verschmähte, zum Scheiterhaufen verurteilt, mit der gewöhnlichen lügnerischen Formel, er werde der weltlichen Obrigkeit übergeben mit der Bitte, ihn so gelinde wie möglich und ohne Blutvergießen zu strafen. Bruno erwiderte seinen Richtern: Ihr mögt mit größerer Furcht das Urteil fällen, als ich es empfange. Er ward zu Rom auf dem Campofiore am 17. Februar 1600 verbrannt, seine Asche in die Winde verstreut und sein Name geächtet. — Zeit seines Lebens ein unsteter Geist, wurde er ruhelos von Ort zu Ort getrieben, stand überall im Kampfe mit dem Bestehenden, ist wohl auch nicht freizusprechen von Ruhmsucht. Das befreite Italien hat ihn durch eine Statue in Neapel geehrt, vor welcher am 7. Januar 1865 Studenten die päpstliche Enzyklika vom 8. Dezember 1864 verbrannten. In Rom wurde ihm auf dem Platze, wo sein Scheiterhaufen errichtet war, am 9. Juni 1889 unter Anwesenheit zahlreicher, auch ausländischer Deputationen zum Ärgernis der Kurie ein Standbild errichtet. Zu dieser Gelegenheit erschien auch eine große Zahl von Schriften über Bruno.

Vor Bruno hatte kein Italiener philosophische Probleme in seiner Muttersprache behandelt, aber auch Bruno zieht für genauere Untersuchungen noch die lateinische Sprache vor. Großenteils sind seine Schriften in dialogischer Form verfaßt, die er mit voller Leichtigkeit handhabte. Philosophische Sätze trug er zuerst in der Schrift De umbris idearum vor, nach der wir die Wahrheit nur im Bilde als Schatten erkennen. Doch wird darin die Einheit des Universums schon stark hervorgehoben. Mit dem kopernikanischen Weltsystem, dessen Wahrheit ihm zur Gewißheit geworden war, fand er das Dogma in dessen kirchlicher Fassung unverträglich, wie auch anderseits bald hernach, am 5. März 1616, durch die Index-Kongregation die kopernikanische Doktrin, die anfangs von seiten der kirchlichen Autorität nicht mit Ungunst aufgenommen worden war, bezeichnet wurde als eine Meinung, die sich zu verbreiten beginne „in perniciem catholicae veritatis“ und als „falsa illa doctrina Pythagorica, Divinaeque Scripturae omnino adversans“. Bruno erweitert die kopernikanische Doktrin. Ihm ist

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

das Universum unendlich nach Zeit und Raum (vgl. schon Nicolaus Cusanus), eines und unbeweglich, insofern es sich nicht im Raum bewegen kann, da es nichts außer sich hat, wohin es sich bewegen könnte. Auch kann es sich nicht in neue andere Verfassung verändern; denn es gibt nichts außer ihm, von dem es affiziert würde; es trägt in sich selbst die Kraft, das zu sein, was es ist.

Unser Sonnensystem ist eine Welt neben unzähligen (für welche Lehre er sich auch auf Epikur und Lucretius beruft), Gott ist die dem Universum immanente erste Ursache; Macht, Weisheit, Liebe sind seine Attribute. Die Gestirne werden nicht durch einen primus motor, sondern durch die ihnen selbst innewohnende Seele bewegt. Bruno bekämpft den Dualismus von Materie und Form; nach ihm fallen im Organismus nicht nur Form, bewegende Ursache und Zweck untereinander, sondern auch mit der Materie in eins zusammen. Überall ist derselbe Stoff, überall dieselbe Kraft, dieselbe Ordnung, dasselbe Gesetz. Der unendliche Äther, welcher den unendlichen Raum erfüllt, birgt in sich selbst das Ziel aller Entwicklung, die Keime aller Einzeldinge und läßt letztere aus sich nach bestimmten Gesetzen, aber auch bestimmte Ziele verfolgend, also nach festen Begriffen, aber doch unbewußt hervorgehen, wie der Urstoff in der stoischen Philosophie, das künstlerische Feuer, auch die sich später nach Gesetzen der Vernunft entwickelnden Keime in sich trägt. Formen ohne Materie haben kein Sein, nur in der Materie entstehen und vergehen sie, die Materie allein ist die Quelle aller Aktualität. Die Form ist die den Dingen innewohnende Seele oder der Geist, und so findet sich in allen Dingen Geist, Seele, Leben. Von Gott, d. h. der höchsten Ursache, dem Prinzip und dem Einen, muß alles ohne Unterschied ausgesagt werden: in ihm sind alle Gegenstände zu finden, alles Denkbare und Mögliche ist in jedem Punkte seines Wesens. Er ist das Maximum, weil alles aus ihm, und das Minimum, weil alles in ihm ist, er ist das Einfache und das Mannigfaltige. Begreifen kann ihn ein endlicher Geist nicht, weil ein solcher die Gegensätze nicht vollständig zu überwinden vermag, sondern nur zu einer species intelligibilis von ihm gelangen. Diese kommt nur dadurch zustande, daß die Vernunft sich selbst betrachtet und dann die Einheit, die sie in sich wahrnimmt, auch in der objektiven Welt als vorhanden denkt. Die drei „Personen“ der Gottheit reduziert Bruno auf die drei Attribute: Macht, Weisheit, Liebe. Das Dogma, daß die zweite Person menschliches Fleisch angenommen habe, gilt ihm als philosophisch unversändlich; aber er nimmt eine Gegenwart des göttlichen Wesens in dem Stifter des Christentums an, wofür, mehr als die Wunder, das Sittengesetz des Evangeliums zeugt. Die Welten hat Gott nicht durch einen Akt der Willkür, sondern mit innerer Notwendigkeit, eben darum aber auch ohne Zwang, also mit Freiheit aus sich hervorgehen lassen; sie sind die gewordene Natur (natura naturata), Gott ist die wirkende Natur (natura naturans). Gott ist in den Dingen so gegenwärtig, wie das Sein dem Seienden, die Schönheit den schönen Objekten. Jede der Welten ist in ihrer und jedes Wesen in seiner Art vollkommen; es gibt kein absolutes Übel: nur in bezug auf anderes besteht der Unterschied zwischen gut und übel. Wer nur auf das einzelne sieht, kann freilich die Güte und Schönheit des Ganzen nicht begreifen, dazu gehört die Gesamtanschauung der Dinge. Alle Einzelwesen sind dem Wechsel unterworfen, das Universum aber bleibt in seiner absoluten Vollkommenheit stets sich selbst gleich. Bruno selbst war von edler und tiefster Begeisterung für das Universum oder die Natur ergriffen. Mit dem Aufgehen in das All ist nach ihm das seligste Entzücken verbunden. Liebt ein Weib,

ruft er aus, wenn ihr wollt, aber vergeßt nicht, Verehrer des Unendlichen zu sein!

Die elementaren Teile alles Existierenden, die nicht entstehen und nicht vergehen, sondern sich nur mannigfach verbinden und trennen, sind die Minima oder Monaden, die sich Bruno als punktuell und doch nicht schlechthin unausgedehnt, sondern als sphärisch vorstellt, sie sind psychisch und materiell zugleich. Die Seele ist eine Monade, sie ist unsterblich, wie auch die Körper ihrer Substanz nach unvergänglich sind; sie ist nie ganz ohne einen Körper. Gott ist die Monade der Monaden. — Wer nun danach ringt, in dem Mannigfaltigen das Gemeinsame, in dem Vielen das Eine zu erkennen, wer eine möglichst vollkommene Anschauung des Absoluten erstrebt, der ist der wahre furioso eroico, der heroische Enthusiast. Freilich kann er nie das Ziel seiner Sehnsucht voll erreichen; er empfindet Qualen darüber, wird auch von seinen Mitmenschen verkannt und verfolgt, aber er hat doch die Seligkeit des Bewußtseins, seiner Bestimmung nachzuleben, sich selbst zu vervollkommnen, dem Urquell aller Wahrheit, Güte und Schönheit sich immer mehr zu nähern. — Die Ethik Brunos finden wir vornehmlich in der „Austreibung der triumphierenden Bestie", einem allegorischen Romane, großenteils dialogischer Form, in dem auch viel Religionsphilosophisches vorkommt, und in dem „Heroischen Enthusiasmus", einem Werke, das aus 71 Sonetten, 3 Kanzonen und längeren erklärenden Dialogen besteht und die Liebe zum Göttlichen, die Sehnsucht des Herzens nach dem Ideal der Schönheit schildert.

Dem Scholastizismus, also dem Aristoteles feindlich gesinnt, wollte sich Bruno lieber an Pythagoras, Platon, die Stoiker, sogar an Epikur anschließen, ging auch auf die Eleaten zurück, hielt aber die Versuche zu neuer Gedankenbildung nicht minder hoch, die er bei Raymundus Lullus und bei Nicolaus dem Cusaner vorfand. Er trug oft die raymundsche Kunst vor, wenn die Möglichkeit des Dozierens an das Betreten eines neutralen Bodens geknüpft war. Von Nicolaus Cusanus, von dem er das principium coincidentiae oppositorum angenommen hat, redet er mit hoher Achtung, ohne jedoch zu verschweigen, daß auch ihn der Priesterrock beengt habe. Daß er von Avencebrol in wesentlichen Punkten abhängig sei, wie man öfter annahm, ist nicht richtig. Er freut sich der neuen, von Telesius eröffneten Bahn, hat jedoch dieselbe nicht durch eigene Einzelforschung verfolgt. Er will, daß wir, von dem Untersten, Bedingtesten aufsteigend, uns stufenweise bis zum Höchsten erheben, ohne jedoch selbst diesen methodischen Gang streng einzuhalten.

Thomas Campanella, geb. zu Stilo in Kalabrien 1568, gest. zu Paris 1639, war ein streng kirchlich gesinnter Dominikaner und Schwärmer für eine katholische Universalmonarchie, entging jedoch, weil er als sozialpolitischer Neuerer auftrat, nicht dem Verdacht und der Verfolgung. Von 1599—1626 wurde er, einer Konspiration gegen die spanische Regierung angeklagt, in strenger Haft gehalten, danach kam er drei Jahre lang in die Gefängnisse der römischen Inquisition; endlich freigegeben, brachte er seine letzten Lebensjahre (seit 1634) in Paris zu, wo er eine ehrenvolle Aufnahme fand. Campanella erkennt eine zweifache göttliche Offenbarung an, in der Bibel und in der Natur. Die Welt, sagt er in einer (von Herder übersetzten) Kanzone, ist das zweite Buch, darin ewiger Verstand selbsteigene Gedanken schrieb, der lebendige Spiegel, der uns Gottes Antlitz im Reflexe zeigt; menschliche Bücher sind nur tote Kopien des Lebens, voll Irrtum und Trug. Er polemisiert ins-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

besondere gegen das Studium der Natur aus den Schriften des Aristoteles und verlangt im Sinne der Zeit, daß wir selbst die Natur erforschen (De gentilismo non retinendo; Utrum liceat novam post gentiles condere philosophiam; Utrum liceat Aristoteli contradicere; Utrum liceat jurare in verba magistri, Paris 1636). In seinen Schriften, in denen auch Dichtungen sich befinden, hat er eine enzyklopädische Gelehrsamkeit mit Aufnahme aller wissenschaftlichen Impulse seiner Zeit zu einer Natur- und Weltansicht verbunden, welche in ihrer Interpretation der Welt als der lebendigen Gottesoffenbarung als eine Fortbildung des Standpunktes von Telesius erscheint, über diesen aber vor allem durch den Versuch einer systematischen Grundlegung und Zusammenfassung hinausgeht. Freilich sind die Elemente des Baues noch locker genug zusammengefügt, ja oft im Widerstreit miteinander; aus dem Verhältnis zu der Wissenschaft seiner Zeit einerseits, zu der Kirche und ihren Lehren anderseits erwuchsen Campanella Schwierigkeiten, welche nicht nur sein äußerliches Leben, sondern auch die innere Einheit seiner systematischen Ausführungen zerrissen haben. Der Sensualismus, den er mit äußerster Strenge verficht (alles Denken, Urteilen und Schließen wie die Erinnerung ist immer nur Empfindung in umgebildeter Form), gerät mit der rationalistischen Anlage eines uns innewohnenden und in sich selbst gegründeten Wissens in einen ebenso unvereinbaren Gegensatz wie seine pantheistische Naturverherrlichung mit dem christlichen Gottesglauben, an dem er festhält, oder sein politisch-soziales Ideal mit seinem Kultus der mittelalterlich-kirchlichen Hierarchie.

Die Metaphysik Campanellas beginnt mit einer Diskussion von 14 skeptischen Bedenken gegen die Möglichkeit der Erkenntnis, um durch die Widerlegung dieser Zweifel den Ausgangspunkt gesicherten Wissens zu finden. Der Umfang unseres Wissens ist eng, das Individuelle, das allein ist, ist beständig veränderlich, der Allgemeinbegriff aber existiert nicht, ist leer und unfähig, das Wesen und das Konkrete der Dinge zu erfassen; unsere Sinne empfangen nur die getrübten und unwirklichen Abbilder der Dinge, so daß jeder Mensch sein eigenes Weltbild besitzt, je nachdem er in verschiedener Weise von den Dingen sinnlich bestimmt ist, wie denn auch die Anarchie der philosophischen Meinungen, ja selbst schon die Deutungen, die in den sprachlichen Ausdrücken enthalten sind, die Unmöglichkeit eines wahren und allgemeinen Wissens zu erweisen scheinen. Aber alle diese Zweifel sind nicht unüberwindbar; sie gestatten wenigstens erhebliche Einschränkungen. Die Unterstützung der verschiedenen Sinne durcheinander, die Berücksichtigung der Dispositionen des Empfindenden, die Einsicht in die Abhängigkeit der von uns empfundenen Bilder von der Wesenheit der Dinge, die Tatsache, daß die Dinge nicht absolut, sondern nur relativ veränderlich sind, die Gewißheit in der Eigenaffektion, all das gibt uns die Unterlage für ein zwar nicht vollkommenes, aber doch der Vervollkommnung fähiges Wissen. Der absolute Skeptizismus ist jedenfalls nicht haltbar. Es ist falsch, zu behaupten, daß man nicht wisse, ob man etwas wisse oder nicht; denn notwendig weiß man dann, daß man dies nicht weiß, und etwas behaupten heißt bejahen. Und es gibt unanfechtbare Grundsätze, die von keinem Zweifel zu erschüttern sind. Die eigene Existenz des Zweifelnden kann (wie Augustin, an den Campanella ausdrücklich anknüpft, und einige nominalistische Scholastiker es entwickelt haben) nicht bestritten werden. Und mit der Selbstgewißheit des Seins ist verbunden die Gewißheit unseres Könnens, Wissens und Wollens (der Liebe), genauer die Gewißheit, daß wir ein anderes

können, wissen und wollen, weil wir uns davon affiziert fühlen. Die Selbsterkenntnis bildet daher den Ausgangspunkt, uns durch Analogie die andere Wirklichkeit zu erschließen. Die höchste Wirklichkeit, der absolute Grund, aus dem das Ich und die Welt hervorgegangen sind, ist Gott. Seine Existenz ergibt sich aus unserer Gottesvorstellung, aber nicht ontologisch (mit Anselm), sondern psychologisch: als endliches Wesen, meint Campanella, kann ich nicht die Idee eines unendlichen, die Welt überragenden Wesens selbst erzeugt, sondern nur durch ebendieses Wesen, das darum wirklich sein muß, dieselbe erhalten haben. Campanella erkennt auch eine unmittelbare Erfassung des Göttlichen durch einen „tactus intrinsecus" an und preist diese als die wahre, lebendige und wertvollste Erkenntnis, die zugleich Liebe Gottes ist. Das unendliche Wesen oder die Gottheit, deren „Primalitäten" Macht, Weisheit und Liebe sind, hat die Ideen, die Engel, die unsterblichen Menschenseelen, den Raum und die vergänglichen Dinge produziert, indem mit seinem reinen Sein sich immer mehr das Nichtsein mischt. Die Wesen sind alle beseelt; es gibt nichts Empfindungsloses. Der Raum ist beseelt; denn er scheut die Leerheit und begehrt nach Erfüllung; die Pflanzen trauern, wenn sie welken, und empfinden Freude nach erquickendem Regen; auf Sympathie und Antipathie beruhen alle freien Bewegungen der Naturobjekte. Die Planeten kreisen um die Sonne, diese selbst um die Erde. Mundus est Dei viva statua. Feuer und Erde gelten ihm für die beiden Elemente, die zugleich unveränderlich sein sollen. Alle Vorgänge sind durch die Wechselwirkung zwischen allen Teilen der Welt bedingt.

Die Welt selbst ist eine durchgängige Mischung des Seins mit dem Nichtsein, dessen Primalitäten denen des Seins entsprechend die der Unmacht, Unwesenheit und Haß sind. Mit dieser Wendung ist die Unterlage für eine Naturkonstruktion gewonnen, welche die thomistische Metaphysik, die neuplatonische Tradition und die Naturphilosophie der Renaissance, vermischt mit allem möglichen astrologischen und magischen Aberglauben, in sich aufnehmen kann.

Die Förderung des eigenen Daseins ist das höchste Ziel des Handelns. Jeder liebt sich um seinetwillen, strebt nach Erhaltung und Nahrung um des eigenen Selbst willen. Nur die dem Menschen eigene Liebe zu Gott ist mehr als ein Akzidens der Selbstliebe, in ihr will der Mensch in den eigenen Ursprung zurückkehren. Von dieser mystischen Gottesliebe abgesehen, ist Tugend die Regel zur Erreichung der Selbsterhaltung, wobei aber zu berücksichtigen ist, daß der Mensch nicht für sich, sondern für das größere Ganze, für den Staat, der gleichsam ein Mensch im großen ist, geboren ist. Es ist eine doppelte Betrachtung des Staats möglich, eine metaphysische, die den Staat als Abbild der Gottheit selbst betrachtet, und eine geschichtlich-psychologische, die den Aufbau des Staates von unten, von dem einzelnen Menschen aus verfolgt. In seiner Jugendschrift, dem Sonnenstaat, die ein Gegenstück zur Platonischen Republik sein sollte, gibt C. die Utopie eines vollkommenen Staates, in welchem dieser als Abglanz der Gottheit erscheint. An der Spitze des auf einer Insel, in konzentrischen Bauten, deren Mittelpunkt ein Riesentempel ist, lokalisiert gedachten Volkslebens steht ein Herrscher, dem die drei Repräsentanten der Urprimalitäten, der Macht, Weisheit und Liebe, untergeordnet sind, welche die im übrigen ganz sozialistisch geordnete und auf Arbeit eingerichtete Gesellschaft lenken und leiten. Die Regierung in der Sonnenstadt, die ein portugiesischer Seefahrer auf der Insel Taprobane des

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Indischen Ozeans findet, ist in die Hände eines philosophischen Priesterfürsten gelegt, der unter sich drei Beamte hat, nämlich für Krieg, für Wissenschaft und für alles, was Erzeugung und Ernährung angeht — Macht, Weisheit und Liebe, gleichsam drei „Fachminister". Damit die Einzelnen und der Staat, auf den es im Grunde ankommt, erhalten werden, ist der volle Kommunismus eingeführt. Es gibt keine eigenen Wohnungen, keine besonderen Mahlzeiten, keine eigenen Weiber, keine eigenen Kinder. Wie bei Platon, nur in konsequenterer Weise, werden Menschen unter obrigkeitlicher Aufsicht gezüchtet: Irrident nos qui generationi canum et equorum studiosam navamus curam, humanam vero negligimus. Auch auf den Unterricht wird besonderes Gewicht gelegt, und zwar sollen in ihm die Mathematik, die Naturwissenschaften und die Anschauung vor allem getrieben, nicht das Wissen aus den alten Lehrbüchern geschöpft werden. In den späteren sozialpolitischen Schriften herrscht ebenfalls der Gedanke einer religiösen Einheit der Menschen im Staat vor, nur daß dieser nunmehr von unten, von den einzelnen Gemeinschaften der Familie usw. an verfolgt und dann bis zu dem Gedanken einer Staatengemeinschaft in einer, nämlich der spanischen, Universalmonarchie und endlich zu dem abschließenden Gedanken einer universellen Herrschaft eines idealen Papstes entwickelt wird. So fordert C. in Auseinandersetzung mit Machiavellis Nationalitätsprinzip die Unterordnung des Staates unter die Kirche und Verfolgung der Ketzer, besonders der in Deutschland, in dem Sinne, wie Philipp II. von Spanien sie geübt hat. Der Tübinger Jurist Besold — später in Ingolstadt — übersetzte die „Spanische Monarchie" ins Deutsche und teilte die in ihr aufgestellten Grundsätze, nachdem er zur katholischen Kirche übergetreten war. Der schwäbische Theologe Joh. Val. Andreae (1586—1654) ahmte den Sonnenstaat in seiner Rei publicae Christianopolitanae Descriptio 1619 nach, aber auf evangelischem Grunde. S. Schlaraffia politica, Lpz. 1892. — Betreffs der Religion hatte Campanella schon vorgeschrittene Ansichten, indem er die ursprüngliche Religion als eine einheitliche, naturgemäße ansieht und sie auf das Selbsterhaltungsstreben, freilich in eigentümlicher Weise, zurückführt. Es gibt verschiedene Arten dieses Triebes, die vier Arten von Religion bilden: die natürliche, die tierische, die vernünftige und die übernatürliche. Die dritte Art kann nur bei den vernünftigen Wesen vorkommen, ist ihnen aber auch von Natur angeboren. Hier handelt es sich um die Erkenntnis Gottes, die freilich verschieden ist, so daß es auch verschiedene vernünftige Religionen gibt. Unter ihnen kommen auch Irrtümer vor, so daß schließlich die Religion der Offenbarung nötig ist.

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

In der Naturphilosophie aller bisher genannten Denker liegen mehr oder minder auch theosophische Elemente. Prävalierend aber ist die Theosophie besonders bei Sebastian Frank (1499—1542), Valentin Weigel und Jakob Böhme. Valentin Weigel (geb. 1533 in Hayna bei Dresden, gest. nach 1594) hat sich an Nikolaus Cusanus und an Paracelsus, zum Teil auch an den eine Vergeistigung des Lutheranismus anstrebenden Caspar Schwenckfeld aus Ossing (1490—1561), angeschlossen.

Durch die Bibel und durch die dogmatische Theologie seiner Zeit, durch

Paracelsus und Weigel und durch astrologische Schriften ist der Görlitzer Schuster Jakob Böhme (1575 in Alt-Seidenberg geb., von 1594 an in Görlitz, viel im Kampf mit der starren Orthodoxie, gest. 1624) angeregt worden. Er hat durch den ihm inmitten des dogmatischen Streits über die Erbsünde, das Böse und den freien Willen auftauchenden Gedanken eines (ewig ins Licht verklärt werdenden) finstern negativen Prinzips in Gott (worin ihm die Eckhartsche Lehre von dem an sich unoffenbaren Absoluten umschlug) eine philosophische Bedeutung gewonnen und insbesondere auch der Spekulation Baaders, Schellings und Hegels, welche eben diesen Gedanken wieder aufnahmen, einen willkommenen Anknüpfungspunkt geboten. Übrigens aber verfährt er in der Durchführung seiner Theosophie teils nur religiös-erbaulich (wobei er, nach Harleß' Urteil, „den Christus für uns strich und nur den Christus in uns stehen ließ"), teils verfällt er, sofern er philosophieren will, in Phantasterei, deutet unverstandene chemische Termini psychologisch und theosophisch und identifiziert Mineralien mit menschlichen Gefühlen und göttlichen Persönlichkeiten. Gott ist, sagt Böhme im Mysterium magnum, keine Person, als nur in Christo. Der Vater ist der Wille des Ungrunds, des Nichts, das nach dem Etwas hungert, der Wille zum Ichts (Etwas), der fasset sich in eine Lust zu seiner Selbstoffenbarung. Und die Lust ist des Willens gefaßte Kraft, und ist sein Sohn, Herz und Sitz, der erste ewige Anfang im Willen; der Wille spricht sich durch das Fassen aus sich aus, als ein Aushauchen oder Offenbarung, als der Geist der Gottheit. Der Ungrund führt sich durch seine eigene Lust in eine Imagination ein, in welcher das Nichts zum Etwas wird. Es ist in allen Dingen Böses und Gutes; ohne Gift und Bosheit wäre kein Leben noch Beweglichkeit, auch wäre weder Farbe, Tugend, Dickes oder Dünnes oder einigerlei Empfindnis, sondern es wäre alles ein Nichts. Ohne Gegenwurf ist keine Bewegung. Das Böse gehört zur Bildung nnd Beweglichkeit, das Gute zur Liebe und das Strenge oder Widerwillige zur Freude. Das Böse ursachet das Gute als den Willen, daß er wieder nach seinem Urstand als nach Gott dringe, und das Gute als der gute Wille begehrend werde; denn ein Ding, das nur gut ist und keine Qual hat, begehrt nichts, denn es weiß nichts Besseres in sich oder vor sich, danach es könne lüstern. Das Gute wird in dem Bösen empfindlich, wollend und wirkend. Sofern die Kreatur im Lichte Gottes ist, so macht das Zornige oder Widerwillige die aufsteigende ewige Freude; so aber das Licht Gottes erlischt, macht es die ewige aufsteigende peinliche Qual und das höllische Feuer. Die zwei Welten als Licht und Finsternis sind ineinander als eine. Alle Dinge bestehen in Ja und Nein, sei es göttlich, teuflisch, irdisch oder was sonst genannt werden mag. Das Eine als das Ja ist eitel Kraft und Leben und ist die Wahrheit oder Gott selber. Dieses wäre aber in sich selbst unerkennbar, es wäre da keine Würde oder Erheblichkeit ohne das Nein. Das Nein ist der Gegenwurf des Ja oder der Wahrheit, und so ist die Wahrheit selbst etwas, darinnen ein Contrarium ist. — Zu Böhmes Anhängern gehören H. More, John Pordage, Pierre Poiret und auch viele Denker in neuerer Zeit.

§ 8. Neben den Anfängen einer selbständigen Naturforschung erhoben sich auch die Ansätze zu einer neuen Gesellschaftslehre, welche der Neugestaltung der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung entsprach. Auch für diese Bewegung ist ihr Verhältnis zu dem christlich-religiösen

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Geist bezeichnend, indem sie teils in vollständiger Opposition zu ihm auf das Naturrecht der Alten zurückgreift und alle neuen, zur Entwicklung drängenden Lebenskräfte auf das entschiedenste betont, teils indem sie eine Aussöhnung mit der Religion durch Ausbildung der Toleranzideen oder des Begriffes eines natürlichen Systemes der Theologie suchte. Hierbei trat in den staatsrechtlichen Betrachtungen vor allem das Problem der Beziehung zwischen Staat und Kirche hervor, welche in gleicher Weise in protestantischen wie in katholischen Ländern das unmittelbarste, weil praktische Interesse besaß.

Den leidenschaftlichsten Ausdruck für die Selbständigkeit des weltlichen Staates im Gegensatz zu jener kirchlichen Unterordnung fand Nicolo Machiavelli, der zugleich unter Benutzung der klassischen Literatur und der Fortsetzung des alten Römerbewußtseins die politische Macht als das Ziel aller Lebenszwecke pries. Er ist der erste romanische Schriftsteller, der den regimentalen Gedanken der römischen Welt unter den veränderten Verhältnissen der neueren Völker ausgesprochen und durchgeführt hat. In einer mehr sozial gerichteten Art, welche auf rechtliche und wirtschaftliche Gleichheit aller Staatsbürger ausgeht, wird das Ideal der modernen Gesellschaftsordnung von Thomas Morus entwickelt, in dessen Utopie auch bereits die Forderung der Toleranz auf dem Hintergrund einer einfachen und allgemeinen natürlichen Religiosität erhoben wird.

Die Ausbildung eines die rechtlichen und politischen Forderungen der neuen Gesellschaft umfassenden, in sich geschlossenen und vernunftgemäßen Systems haben nacheinander vollzogen Jean Bodin, Johann Althusius, Albericus Gentilis und Hugo Grotius. Bodin ist der Staatsphilosoph der absoluten Monarchie, welcher aber die Gewissensfreiheit anerkennt und als höchstes Ziel die Wohlfahrt des Ganzen sich setzt. Die Grundlage seiner Theorie bildet eine geschichtlich vergleichende Betrachtung, die die Bedingungen der Ausbildung von Staatsverfassungen untersucht. Ist nach ihm die Monarchie den anderen Verfassungen nicht nur politisch, sondern auch darum überlegen, weil sie in sich die Vorzüge der Aristokratie und der Volksherrschaft vereinigen kann, so hat Althusius in Auseinandersetzung mit ihm „die Majestät des Volkes“, das heißt seine ausschließliche, einheitliche und unveränderliche Souveränität als Prinzip des Staatsrechts durchgeführt. Die Lebensarbeit von Gentilis gipfelt in dem Aufbau eines Naturrechtes, das alle seine Bestimmungen aus der Natur des Menschen, dessen Ziel das Leben in der Friedensgemeinschaft ist, schöpft. Der bedeutenste und einflußreichste dieser politischen Schriftsteller, dessen Wirksamkeit sich weit in das 17. Jahrhundert hinein erstreckt, ist Hugo Grotius.

Auch ihm ist das Höchste die Verwirklichung der sittlichen Idee des Friedens durch die Ausbildung einer allgemeinen Rechtswissenschaft, welche die Einzel- und die Völkerrechte aus ihren positiven Formen auslöst und sie auf die unveränderlichen und allgemein gültigen Begriffe und Gesetze des Naturrechtes zurückführt. In seiner Methode verbindet er die historische Denkweise des Bodinus mit der konstruktiven des Gentilis. Das positive Recht hat seinen Ursprung in dem Eigennutz, das Naturrecht in der vernünftigen Natur des Menschen, der als ein ursprünglich geselliges Wesen den Trieb zur Gemeinschaft und als ein Vernunftwesen den Trieb zur geordneten Gemeinschaft hat.

Ausgaben und Übersetzungen.

Machiavellis Werke, zuerst zu Rom 1531—1532 veröffentlicht, sind bis auf die neueste Zeit sehr häufig gedruckt, auch öfters ins Französische u. Englische übersetzt worden, ins Deutsche von Ziegler, Karlsruhe von 1832—1841. Das Buch vom Fürsten, Il Principe, ist zuerst italienisch 1514 handschriftlich mitgeteilt worden, dann nach dem Tode Machiavellis 1532 zu Rom erschienen: Il Principe di Niccholo Machiavelli al Magnifico Lorenzo di Piero de' Medici, nachher öfter lateinisch, zuerst 1560, dann mit Anmerkung. von Conring, Helmstedt 1643. Ins Deutsche ist es mehrere Male übersetzt worden, schon 1580 Frankf., in den letzten Jahrzehnten von Alfr. Eberhard übers. u. erläut., Berl. 1868, auch von W. Grützmacher in der Hist.-polit. Bibl., worin auch Friedrichs II. Anti-Machiavell, übers. von L. B. Förster, nebst zwei kleineren polit. Aufs. F.s aufgenommen ist, Berl. 1870.

Th. Morus, De optimo reip. statu deque nova insula Utopia Lovan. 1516, dann sehr oft lat. und in engl. Übstzg. gedr., am besten hrsg. v. E. Arber, Lond. 1869, deutsch v. Oettinger, Leipz. 1846, H. Kothe, Leipz. 1874, auch in der Universalbiblioth.

Joh. Bodin, Methodus ad facilem historiarum cognitionem, Par. 1566; Six livres de la république, Par. 1577, dann lateinisch Par. 1584, Démonomanie, Par. 1581. Universae naturae theatrum, Lyon 1596, französ. 1597. Von dem Colloquium heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis hat Guhrauer einen Auszug in deutscher Sprache (nebst partiellem Abdruck des lateinischen Textes) Berl. 1841 veröffentlicht; vollständig ist der Originaltext aus einem Manuskript der Bibliothek zu Gießen durch Ludw. Noack, Schwerin 1857 ediert worden. Eine Notiz zur Geschichte des Werkes hat auch schon E. G. Vogel im Serapeum 1840, No. 8—10 gegeben.

Johannis Althusii Politica methodice digesta et exemplis sacris et profanis demonstrata, Herborn 1603, sehr verändert und erweitert Gröning. 1610, später noch öfter gedruckt. Dicaeologiae ll. tres, totum et universum jus, quo utimur methodice complectentes, Herborn 1617.

Des Hugo Grotius Hauptwerk: De jure belli et pacis ist Paris 1625, 1632 u. ö. erschienen. Seine ausgedehnten biblischen Studien sind besonders in den Annot. in N. T., Amst. 1641—1645 u. ö., und Annot. in V. T., Par. 1644 u. ö., enthalten. Der Kanzler Samuel Cocceji gab 1751 in 5 Quartbänden seinen und seines Vaters Kommentar zu Grot. de jure belli ac pacis heraus. Das Hauptw. des Grotius „Vom Recht des Krieges und Friedens" hat v. Kirchmann übers. und erläut. in der Phil. Bibl., Bd. 16, Berl. 1869.

Von Herbert v. Cherbury existiert eine Autobiographie, die oft herausgegeben ist, u. a. mit Erklärungen usw. von S. L. Lee, The Autobiography of E. Lord H. of Ch. with introduction, notes, appendices and a continuation of the life. Lond. 1886. Tractatus de veritate prout destinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et falso, Paris 1624 u. ö., z. B. London 1633 auctius, emendatius. De causis erorrum, T. I, una cum tractatu de religione Laici et

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

appendice ad sacerdotis: nec non quibusdam poematibus, zusammen mit der Schr. De veritate, Lond. 1645, später 1656 besonders herausgegeben. De religione gentilium errorumque apud eos causis, 1645 vollendet, und der erste Teil in diesem Jahre vielleicht schon erschienen, aber erst nach dem Tode des Verfassers, Amsterd. 1663, vollständig veröffentlicht, auch Amst. 1670. Außerdem besitzen wir auch von Herbert historische Schriften.

Nicolo Machiavelli (geb. zu Florenz 1469, gest. 12. Juni 1527) war als Sekretär der Kanzlei des Rats der Zehn in diplomatischen Sendungen mehrfach nach Rom gekommen und hatte die ganze Verderbtheit der Kurie kennen gelernt, hatte auch in der Romagna mit Cesare Borgia zu verhandeln gehabt. Durch seine eigenen Schicksale, indem er bald Berater von Mediceern in Florenz, bald von allen politischen Geschäften ausgeschlossen oder auch aus seiner Vaterstadt verbannt wurde, hatte er das ganze Elend des damaligen öffentlichen Lebens in Italien erfahren. Auf dem Gebiete der Rechts- und Staatslehre brachte er in seinen Istorie Fiorentine 1215—1494 (Florenz 1532, deutsch von Reumont, Leipzig 1846) ein wesentlich modernes Prinzip zur Geltung, indem ihm, zunächst im Hinblick auf Italien, die nationale Selbständigkeit und Macht und, soweit sie jedesmal mit denselben vereinbar ist, die bürgerliche Freiheit als das Ideal gilt, welches der Politiker durch die zweckentsprechendsten Mittel zu erstreben habe. In einseitiger Begeisterung für dieses Ideal mißt Machiavelli den Wert der Mittel ausschließlich an ihrer Zweckdienlichkeit ab mit Unterschätzung der moralischen Würdigung des Charakters, den dieselben, an und für sich selbst und im Hinblick auf andere sittliche Güter betrachtet, tragen. Machiavellis Fehler liegt nicht in der Überzeugung (auf welcher unter anderem jede sittliche Rechtfertigung des Krieges allein beruhen kann), daß ein Mittel, an welches sinnliche und sittliche Übel unvermeidlich sich knüpfen, dennoch aus sittlichen Gründen gewollt werden müsse, wenn der allein durch eben dieses Mittel erreichbare Zweck durch die in ihm liegenden sinnlichen und sittlichen Güter jene Mittel aufwiegt und überwiegt, sondern nur in der Einseitigkeit der Abschätzung, die, durch den einen Zweck bestimmt, alles übrige bloß in seiner Beziehung zu diesem würdigt. Diese Einseitigkeit ist das relativ notwendige entgegengesetzte Extrem zu derjenigen, die von Vertretern des kirchlichen Prinzips geübt wurde, der Würdigung aller menschlichen Verhältnisse ausschließlich aus dem Gesichtspunkte der Beziehung zu der mit der absoluten Wahrheit identifizierten kirchlichen Lehre und zu der mit dem Reiche Gottes gleichgesetzten kirchlichen Gemeinschaft. Machiavelli befeindet die Kirche, die nicht imstande sei, das Leben sittlich zu gestalten, als das Hindernis der Einheit und Freiheit seines Vaterlandes; er zieht der christlichen Religion, die den Blick von den christlichen Interessen ablenke und zur Passivität verleite, die altrömische vor, welche die Mannhaftigkeit und politische Aktivität begünstige. Machiavellis Weise, jedesmal gegen den einen Zweck, den er verfolgt, alles übrige hintanzusetzen, hat seinen verschiedenen Schriften einen verschiedenen Charakter aufgeprägt; von den beiden Seiten seines politischen Ideals, nämlich der bürgerlichen Freiheit und der Unabhängigkeit, Größe und Macht des Staates, wird in den Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio (über die Grundsätze für die Erhaltung eines Staates) jene, in der Schrift „Il Principe“ (über die Möglichkeit, einen verderbten Staat wiederherzustellen) aber diese hervorgehoben, und zwar so, daß im „Principe“ die republikanische Freiheit der absoluten Fürstenmacht mindestens zeitweilig geopfert wird. Doch mildert Machiavelli

die Diskrepanz durch die Unterscheidung verdorbener Zustände, welche despotischer Heilmittel bedürfen, und echten Gemeinsinnes, der die Freiheit bedinge. An sich ist die republikanische Staatsform, die sich in Sparta, Rom, Venedig glänzend bewährt hat, die beste. Aber für besonders entartete Zustände, wie die zur Zeit Machiavellis, ist ein unbedingt herrschender Fürst, der sogar tyrannische Mittel nicht verschmäht, am Platze.

Platons Idealstaat frei nachbildend, hat Thomas Morus, geb. zu London 1480, enthauptet 1535, in seiner Utopia philosophische Gedanken über Entstehung und Aufgabe des Staates in phantastischer Form geäußert. Er fordert u. a. Gleichheit des Besitzes und religiöse Toleranz; doch soll der Bürgereid dem versagt werden, der die Existenz der Vorsehung und die Unsterblichkeit der Seele leugnet. Einem solchen Menschen, der nur durch Strafe gezügelt werden kann, vertraut man kein Amt an.

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

Das Verdienst, den verschiedenen Konfessionen im Staate die Gleich-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

berechtigung vindiziert und Naturrecht und Politik auf die Völkerkunde und Geschichtsbetrachtung gegründet zu haben, hat vor allen Jean Bodin (geb. zu Angers 1530 oder 1529, gest. 1596 oder 1597) sich erworben durch seine Bücher über den Staat, der auch selbst eine nicht unbedeutende politische Rolle spielte. Nach unparteiischer Prüfung der in der Geschichte hervorgetretenen Staatsverfassungen kommt er zu dem Ergebnis, daß ein durch Gesetze eingeschränktes erbliches Königtum die beste Verfassung sei, in welcher der Monarch den Gesetzen Gottes oder der Natur zu gehorchen habe und nur Gott gegenüber verantwortlich sei. Sein Colloquium heptaplomeres ist ein unparteiisch, von sieben verschiedenen Religionsparteien angehörenden Personen gehaltenes Gespräch über die einzelnen Religionen und Konfessionen, welches durch die Anerkennung relativer Wahrheit in einer jeden derselben die Forderung der Toleranz begründet. Bloße Vernunft und das Naturgesetz genügen zur Erlangung des Heils und der Glückseligkeit, dazu bedarf es nicht unzähliger Gesetze der heidnischen und geoffenbarten Religionen. Alle Religionen sind Töchter der einen, der natürlichen, die jedem Menschen von vornherein innewohnt und als hauptsächlichen Inhalt hat die Einheit Gottes, ein moralisches Bewußtsein, den Glauben an die Freiheit, die Unsterblichkeit und die Vergeltung im jenseitigen Leben. Das Colloquium galt lange Zeit für höchst gefährlich und konnte nur in Abschriften heimlich weiter verbreitet werden. Übrigens hatte er schon in einer Schrift „Methodus“ denselben unparteiischen Standpunkt den Religionen gegenüber eingenommen. Wunderbarerweise zeigte er, so vorurteilslos er im übrigen war, in seiner „Démonomanie“ und auch sonst einen entschiedenen Hang zum Glauben an Teufel, Dämonen, Hexen u. dgl. In philosophischer Beziehung schwankt Bodinus zwischen Theismus und Deismus, neigt sich jedoch dem letzteren mehr zu. So ruht seine Moral auf deistischer Grundlage. Um die Geschichtswissenschaft hat er sich große Verdienste erworben, indem er für sie andere Disziplinen, Psychologie, Geographie, Physiologie, nutzbar machte und die Beziehungen zwischen dem natürlichen und dem geschichtlichen Verlauf festzustellen suchte. Er nahm die Freiheit des Willens an, so daß nicht nur äußere Bedingungen bestimmend wirken sollen.

Im Gegensatz zu Bodinus steht entschieden auf der Seite der „Monarchomachen“ Johannes Althusius (Althus, Althusen, geb. 1557 zu Diedenhausen in der Grafschaft Wittgenstein-Berleburg, seit 1596 Lehrer des Rechts in Herborn, seit 1604 Syndikus in Emden, gest. 1638). Der Staat ist nach ihm eine universalis publica consociatio, qua civitates et provinciae plures ad jus regni — habendum, constituendum, exercendum et defendendum se obligant. Das Volk ist durchaus souverän, und die Träger der Regierungsgewalt, wenn sie auch Macht über die einzelnen empfangen haben, bleiben stets der souveränen Gesamtheit untertan. Der Regent oder summus magistratus wird durch die Ephoren entweder in völlig freier oder durch die Verfassung beschränkter Art gewählt; sein Verhältnis zum Volke ist ein beiderseitig beschworener und bindender Kontrakt, es ist ihm nur ein widerruflicher Auftrag erteilt. Bricht das Volk den Kontrakt, so ist der Regent frei von seinen Pflichten; bricht der Herrscher ihn, so kann sich das Volk einen neuen Regenten wählen. Die Ephoren haben als die Mitglieder der verschiedensten Behörden die Rechte des Volkes dem Regenten gegenüber zu wahren. In manchen grundlegenden Gedanken erinnert der Contrat social Rousseaus, dessen Hauptidee übrigens lange vor Althusius vorkommt, auffällig an die Politica des Althusius.

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

Hugo Grotius (Huig de Groot, geb. zu Delft 1583, gest. 1645 zu Rostock) hat sich teils durch die Schrift: Mare liberum seu de jure, quod Batavis competit ad Indica commercia, Lugd. Bat. 1609, worin er, um den Niederländern die Freiheit des Handels nach Ostindien zu vindizieren, die Grundzüge des Seerechts philosophisch entwickelt, teils durch sein rechtswissenschaftliches Hauptwerk: De jure belli et pacis, Paris 1625, 1632 u. ö., ein bleibendes Verdienst um das Naturrecht erworben, indem er sich vielfach dabei an die Stoa und die römische Jurisprudenz hält, auch von dem hl. Thomas Einfluß erfahren hat und das internationale oder Völkerrecht wissenschaftlich begründet. Eine volle Scheidung zwischen Moral und Recht ist bei Grotius in Wahrheit nicht durchgeführt, wie schon aus der Definition des natürlichen Rechtes hervorgeht, welches nach ihm ein Gebot der Vernunft ist und anzeigt, daß einer Handlung wegen ihrer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der vernünftigen Natur selbst eine moralische Notwendigkeit oder Häßlichkeit innewohne. Das Naturrecht steht so fest, daß es nicht einmal von Gott verändert werden könnte, so wenig als Gott bewirken könnte, daß zweimal zwei nicht vier sei. Wie bei dem Rechte der Personen, so unterscheidet Grotius auch bei dem der Völker oder dem internationalen Rechte das jus naturale und das jus voluntarium (oder civile); das letztere beruht auf positiven Bestimmungen, das erstere aber fließt mit Notwendigkeit aus der menschlichen Natur. Unter dem ius divinum versteht Grotius die Vorschriften im Alten und Neuen Testament; er unterscheidet davon das Naturrecht als ein jus humanum. Der Mensch ist mit Vernunft und Sprache begabt, daher zum Leben in der Gemeinschaft bestimmt; was zum Bestehen der Gemeinschaft erforderlich ist, ist natürliches Recht, und auch, was die Annehmlichkeit des sozialen Lebens fördert, gehört als jus naturale laxius zum Naturrecht im weiteren Sinne. Aus diesem Geselligkeitsprinzip ergibt sich die vernunftgemäße Entscheidung, mit deren Resultat das Herkommen bei gesitteten Völkern zusammenzutreffen pflegt, welches in diesem Sinne ein empirisches Kriterium des natürlichen Rechtes ist. Die Staatsgemeinschaft beruht auf freier Einwilligung der Beteiligten, also auf Vertrag. Das Strafrecht steht dem Staate nur insoweit zu, als das Prinzip der custodia societatis es fordert, also nicht als Vergeltung (quia peccatum est), sondern nur zur Verhütung der Gesetzesübertretungen durch Abschreckung und Besserung (ne peccetur). Grotius fordert Toleranz gegen alle positiven Religionen, Intoleranz aber gegen die Leugner der auch von dem bloßen Deismus anerkannten Sätze von Gott und Unsterblichkeit. Doch verteidigt er in seiner (1619 erschienenen) Schrift De veritate religionis christianae, die in historisch-kritischer Weise die Quellen für die Entstehung des Christentums in ihrem Werte abzuschätzen versucht, auch die den Konfessionen gemeinsamen christlichen Dogmen.

Die in diesen politischen und rechtlichen Theorien sich durchsetzende Scheidung des positiv Geschichtlichen und des Natürlichen und Allgemeingültigen, die auf die Grundlegung eines natürlichen Systems der Lebensbegriffe abzielt, tritt in gleicher Weise auch bei dem mehr theologisch interessierten

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Herbert von Cherbury hervor. Diese Bewegung war schon früher durch Erasmus, aber namentlich durch Holländer wie Dirk Volkertszoon Coornhert (1522—1590), auch durch Bodin vorbereitet, insofern von ihnen bereits eine gemeinsame Grundlage aller Konfessionen und Religionen angenommen wurde. Lord Eduard Herbert of Cherbury (1581—1648), der als Politiker auf der Seite der parlamentarischen Opposition stand und lange ein abenteuerliches Leben als herumziehender Ritter führte, begründete einen aus den positiven Religionen eine allgemeine oder Naturreligion abstrahierenden und in dieser allein das Wesentliche der Religion erkennenden Rationalismus, indem er die Selbständigkeit der Vernunft auf religiösem Gebiet behauptet. Auch die Offenbarung hat sich dem Urteilsspruch der Vernunft zu unterwerfen. Damit greift er, entschiedener noch als Hugo Grotius, nicht nur auf methodische Untersuchungen über das religiöse und das allgemein menschliche Erkenntnisvermögen zurück, sondern begründet, indem er die letzte Sicherheit in dem Naturinstinkt des Menschen findet, den moralischen Rationalismus, der die Autonomie des sittlich-religiösen Bewußtseins des 17. und 18. Jahrhunderts einleitet. Sein Hauptwerk De veritate hatte Herbert an Gassendi geschickt, worauf dieser in einem längeren Brief seine beachtenswerten Einwendungen machte, s. Gassendi Opusc. Lugd. 1658, III. — Inwiefern Herbert dem reinen Empirismus entgegentritt, sieht man schon daraus, daß er zwar den Satz: Nihil esse in intellectu, quod non fuerit prius in sensu, gelten läßt, aber nur in dem Sinne, daß „alle äußeren Objekte mit der Innenwelt des Menschen in Analogie stehen müssen, und daß folgerecht alle äußeren Unterschiede sich mit der gleichen Zahl innerer Differenzen decken". Er nimmt an, daß alle Menschen in gewissen communes notitiae einstimmig seien, und will, daß diese als Kriterien auch bei allen Religionsstreitigkeiten dienen. Das diskursive Denken schätzt er gering, dagegen soll die Wahrheit induktiv aufgefaßt werden, der instinctus naturalis, der auch sonst in dieser Zeit vorkommt, die volle Gewalt haben. So gibt es in moralischen Dingen eine Übereinstimmung; die feste Unterscheidung zwischen Gut und Böse ist Gabe der Natur: de morali philosophia summus consensus; tota enim est notitia communis, quod in reliquis scientiis (nisi fortasse mathematicas excipias) non datur. Totum illud, quod bonum a malo in nobis distinguit, ipsa est dos naturae. Auf religiösem Gebiet gibt es fünf natürliche Wahrheiten: 1. Das Dasein eines höchsten Wesens; 2. die Pflicht, dieses höchste Wesen zu verehren; 3. Tugend und Frömmigkeit sind die vorzüglichsten Bestandteile dieser Verehrung; 4. die Forderung der Reue über Unterlassen dieser Verehrung und Vergehen; 5. die aus der Güte und der Gerechtigkeit Gottes folgende Belohnung und Bestrafung in diesem und jenem Leben. Auf Grund dieser allgemeinen Sätze sollte eine allgemeine Religion geschaffen werden, durch welche die positiven Religionen überflüssig würden. — Herbert wird oft als Urheber des englischen Deismus angesehen. Seine Doktrin, sowie die mehr oder minder durch dieselbe bedingte Lehre späterer Freidenker ist jedoch mehr für die Geschichte der Religion als der Philosophie von Wichtigkeit.

§ 9. Durch Abstreifung des theosophischen Charakters, den die Naturphilosophie in der Übergangsperiode vielfach an sich trägt, durch Einschränkung ihrer Methode auf Erfahrung und Induktion und durch

die Erhebung der Grundzüge dieser Methode zum philosophischen, von der Gebundenheit an irgendeinen einzelnen naturwissenschaftlichen Forschungskreis befreiten Bewußtsein hat Francis Bacon, Baron von Verulam (1561—1626), das Programm einer Reform der Wissenschaft entworfen, das ihn als Herold einer neuen Zeit erscheinen läßt. Freilich verweist ihn die Ausführung, die er ihm in zwar blendender Sprache, aber doch nur in fragmentarischen Ansätzen gab, noch durchaus in die Philosophie der Renaissance. Bacon ist von dem Bewußtsein der Bedeutung, welche die Wissenschaft für den Menschen und seine Herrschaft über die Erde gewinnen kann, erfüllt. Seine Lehre ist eine Überführung der Wünsche und Hoffnungen, welche der phantastischen Naturphilosophie der Renaissance und ihrer Magie vorschwebten, in die Aufgabe einer rationellen Wissenschaft, welche dem Erfinder- und Entdeckergeiste der Zeiten entspricht. Das höchste Ziel ist die Erweiterung der Macht des Menschen vermittelst des Wissens. Wie die Buchdruckerkunst, das Pulver und der Kompaß das Kulturleben umgestaltet haben und den Vorzug der Neuzeit vor jedem früheren Zeitalter begründen, so soll durch immer neue und fruchtreiche Erfindungen die betretene Bahn mit Bewußtsein weiter verfolgt, was diesem Ziele dient, gefördert, was von ihm ablenkt, gemieden werden. Religionsstreitigkeiten schaden. Die Religion soll unangetastet gelassen, aber nicht nach der Weise der Scholastiker mit der Wissenschaft vermengt werden; die Einmischung der Wissenschaft in die Religion führt zum Unglauben, die Einmischung der Religion in die Wissenschaft zur Phantasterei. Vom Aberglauben und von Vorurteilen jeder Art muß der Geist befreit sein, um als reiner Spiegel die Dinge so, wie sie sind, aufzufassen. Denn dies ist das Entscheidende, daß der Geist ein neues Verhältnis zur Natur gewinnt, indem er rücksichtslos alle verfälschenden Zutaten, die aus seiner Geschichte oder seiner Anlage stammen (wie insbesondere die teleologische und anthropomorphistische Betrachtungsart), ausmerzt.

Die Erkenntnis muß mit der Erfahrung anheben, von Beobachtungen und Experimenten ausgehen, dann stufenweise mittels der Induktion erst zu Sätzen von geringerer, dann zu Sätzen von höherer Allgemeinheit methodisch fortgehen, um endlich von diesen aus zu dem einzelnen wieder herabzusteigen und zu Erfindungen zu gelangen, welche die Macht des Menschen über die Natur erhöhen. In der Bezeichnung wesentlicher Ziele und Mittel der Neuzeit, in der kräftigen (obschon einseitigen) Hervorhebung des Wertes echter, selbsterrungener Naturerkenntnis, in der Beseitigung des scholastischen Ausgehens von vermeintlich unmittelbar in uns liegenden Begriffen und Sätzen und der darauf basierten, empirielosen Streitwissenschaft, und in der Bezeichnung

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

der Grundzüge der Methode empirisch basierter induktiver Forschung liegt Bacons historische Bedeutung.

Die nähere Ausführung hat indessen diese methodischen Grundsätze nicht zu ihrer vollen Fruchtbarkeit führen, sie nicht in ihrer Tragweite herausstellen können. Dies war hauptsächlich durch das Verhältnis Bacons zu der mathematischen Naturwissenschaft seiner Zeit bedingt, die er nur im Lichte neupythagoreischer Zahlenmystik verstehen konnte und daher ablehnte. So blieb ihm der Zusammenhang des zergliedernden und des mathematisch-deduktiven Denkens, dessen Verbindung die Größe der galileischen Naturwissenschaft ausmacht, verborgen und seine gesamte Naturauffassung auf den Gesichtskreis der aristotelisch-scholastischen Naturbetrachtung beschränkt, über den er sich gerade erheben wollte. Bezeichnend hierfür ist, wie schließlich der Begriff des Gesetzes bei ihm mit dem antik-mittelalterlichen Begriff der Form verschmilzt. Die Auflösung der Natur in ihre elementaren Eigenschaften, welche Bacon als das Ziel des Naturerkennens vorschwebte, wird nach ihm erst zu einem Abschluß gebracht, wenn wir das Wesen der einzelnen Eigenschaft als die Besonderung einer anderen auffassen, an deren Auftreten sie gebunden ist, und die, weil sie mehr umfaßt als die gegebene, als die übergeordnete angesehen werden muß. Die höchste dieser Formen der Natur ist dann die Eigenschaft, die allen Körpern gemeinsam ist, die Bewegung, als deren Besonderungen die anderen Formen und Qualitäten zu verstehen sind. So gelangt Bacon zu jenem Satz, der inhaltlich sich mit der Grundanschauung der mechanischen Naturerklärung zu decken scheint. Aber der Weg, auf dem er ihn gewinnt, hebt seine wissenschaftliche Verwertung auf; denn indem er in den allgemeinen Eigenschaften, die das Wesen des einzelnen Körpers konstituieren, ein begriffliches System übergeordneter Arten erblickt, verbleibt er in dem klassifizierenden Denken der Scholastik, kann er nur zu einer Darstellung der (auch anthropomorphisch gedeuteten) Arten der Bewegung durch die Einteilung ihres Begriffes nach seinen spezifischen Merkmalen, aber nicht zu eigentlichen Bewegungsgesetzen gelangen. So umspielt ein eigentümliches Zwielicht die Begriffe von Gesetz und Form, welches keine Aufhellung des Verhältnisses gestattet, in dem die niedere Form zu der übergeordneten, in dem alle besonderen Formen zu der universalen Bewegung stehen. Dem entspricht, daß er in seinen eigenen Versuchen über die Grenze nicht hinausgelangt ist, welche die spielerischen Analogien der Naturphilosophie der Renaissance von der strengen mathematischen Naturwissenschaft scheidet.

Um so entschiedener hat Bacon den Lebenswert der neuen Wissen-

schaft, die er mehr forderte und ahnte, als selber förderte, hervorgehoben. Wie er die Wissenschaft in den Dienst der Kultur gestellt wissen wollte, wie er den unabsehbaren Fortschritt aller Technik, die Steigerung des Lebensglückes durch ihn verkündete und pries, das erhebt ihn zu dem Propheten kommender Jahrhunderte, nur daß allerdings von ihm ausschließlich die unmittelbar praktische Bedeutung der Wissenschaft betont wird. An Bacon selbst hat sich übrigens die Einseitigkeit der Hochschätzung der materiellen Kulturmittel, die bloße Unterwerfung unter traditionelle, ihm selbst äußerlich bleibende Dogmen und das ehrgeizige, um den Wert der Mittel wenig bekümmerte Streben nach Macht durch Mangel an sittlicher Kraft und Würde gerächt.

Ausgaben und Übersetzungen.

Bacons Schrift: De dignitate et augmentis scientiarum ist in englischer Sprache unter dem Titel: The two books of Francis Bacon on the proficience and advancement of learning divine and human, Lond. 1605, latein. (vollständiger ausgeführt) ebd. 1623, ferner Lugd. Bat. 1652, Argent. 1654 u. ö. ersch., ins Deutsche übers. v. Joh. Herm. Pfingsten, Pest 1783.

Im Jahre 1612 erschien die Schrift: Cogitata et visa, welche später zu dem Novum Organum scientiarum umgearbeitet wurde, das zuerst Lond. 1620, dann sehr häufig erschienen ist, neuerdings auch Leipz. 1837 und 1839; ed. fowler, Oxford 1878, 2. Aufl. 1889; ins Deutsche übers. v. G. W. Bartholdy (unvollendet), Berl. 1793, v. Brück, Leipz. 1830, und von J. H. v. Kirchmann, mit Erläut., Ph. Bibl., Berl. 1870; neue Aufl. v. Schiele.

Die Essays moral, economical and political, zuerst 1597 erschienen, haben neuerdings u. a. W. A. Wright, Lond. 1862, Rich. Whately, 6. edit., London 1864, F. Storr and C. H. Gibson, Lond. 1885, ediert; in latein. Übersetzung tragen sie den Titel Sermones fideles. Kleinere Schriften ins Deutsche übers. u. erläutert v. J. Fürstenhagen, Lpz. 1884. Cf. A harmony of Lord Bacons essays usw. (1597—1638) arranged by Edw. Arber, Lond. 1871.

Die Nova Atlantis ist deutsch, übersetzt von R. Walden, Berlin 1890 erschienen.

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

Geboren am 22. Januar 1561 zu London als der zweite und jüngste Sohn des Großsiegelbewahrers von England, Nicolaus Bacon, durch Studien in Cambridge und durch einen zweijährigen Aufenthalt in Paris als Begleiter des englischen Gesandten vorgebildet, widmete sich Francis Bacon der juristischen Praxis, ward außerordentlicher Kronadvokat, trat 1595 in das Parlament, ward 1604 ordentlicher und besoldeter Rechtsbeistand der Krone, 1617 Großsiegelbewahrer, 1618 Lordkanzler und Baron von Verulam, 1621 Viscount von St. Albans, verlor aber in

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

demselben Jahre, durch das Parlament wegen empfangener Bestechungen zur Einkerkerung in den Tower und zu einer Geldbuße von 40000 Pfd. Sterl. verurteilt, seine sämtlichen Ämter und seinen Sitz im Parlament und lebte, obwohl nach wenigen Tagen wieder in Freiheit gesetzt, dann in der Zurückgezogenheit. Er starb zu Highgate, dem Schloß des Grafen Arundel bei London, am 9. April 1626 an den Folgen einer Erkältung, die er sich beim Ausstopfen eines Huhnes mit Schnee, um die Wirkung auf die Verzögerung der Fäulnis zu beobachten, zugezogen hatte. Bacon war von wirklicher Liebe zur Wissenschaft erfüllt; aber noch mächtiger waren in ihm der politische Ehrgeiz und die Prachtliebe. Er war kein großer und reiner Charakter, doch sind oft die Anschuldigungen gegen ihn überspannt worden. Die Anklage gegen den Grafen Essex, seinen früheren Gönner, zu erheben, nachdem dieser sich in verräterische Verhandlungen mit König Jakob von Schottland gegen Elisabeth eingelassen hatte, war er als Kronadvokat amtlich verpflichtet. Es ist nicht zu rechtfertigen, daß Bacon als Oberrichter Geschenke seitens der Parteien und als Lordkanzler seitens der Bewerber um Patente und Lizenzen angenommen hat. Er hat sich in seiner schriftlichen Antwort auf die ihm vom Oberhause im April 1621 zugestellte Anklageakte bei sämtlichen 28 Punkten derselben als schuldig bekannt, jedoch nur in dem Sinn, daß er die Geschenke stets erst nach entschiedener Sache erhalten habe, was durchgängig wahr zu sein scheint, und daß er (was freilich bezweifelt werden mag) durch die Erwartung derselben sich niemals zu einer parteiischen Entscheidung habe verleiten lassen. Die Annahme solcher Geschenke fand freilich damals so häufig statt, daß durch den herrschenden Mißbrauch die Schuld des einzelnen zwar keineswegs aufgehoben wird, aber doch als gemindert erscheint; denn ein gerechtes sittliches Urteil wird nur gewonnen, wenn nicht bloß die absolute Norm, sondern auch das Durchschnittsmaß des sittlichen Verhaltens der Zeitgenossen in Betracht gezogen wird.

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

Die Einteilung der Wissenschaften beruht bei Bacon auf einem psychologischen Prinzip. So viele seelische Kräfte die wirkliche Welt vorstellen können, in so viele Hauptteile zerfällt das Gesamtbild des Universums. So entwirft er den „globus intellectualis". Auf das Gedächtnis gründet sich nach Bacons Ansicht die Geschichtskunde, auf die Einbildungskraft die Poesie, auf den Verstand die Philosophie oder die eigentliche Wissenschaft. Die Geschichtskunde teilt Bacon in die historia civilis und naturalis ein; bei jener bezeichnet er namentlich die Literaturgeschichte und die Geschichte der Philosophie als Desiderata. Die Poesie teilt er in die epische, dramatische und allegorisch didaktische ein.

Die Philosophie geht auf Gott, den Menschen und die Natur. Philosophiae obiectum triplex: Deus, natura et homo; percutit autem natura intellectum nostrum radio directo, Deus autem propter medium inaequale radio tantum refracto, ipse vero homo sibimet ipsi monstratur et exhibetur radio reflexo. Sofern die Erkenntnis Gottes aus der Offenbarung fließt, ist sie nicht ein Wissen, sondern ein Glauben. Daß Gott existiert, kann allerdings aus der Natur erkannt werden, und so reicht die natürliche oder philosophische Theologie zur Widerlegung des Atheismus aus, da die Erklärung aus physischen Ursachen der Ergänzung durch die Zuflucht zur göttlichen Vorsehung bedarf. Bacon sagt (De augm. sc. I, 5): leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere. Die dem Christentum eigentümlichen Wahrheiten sind freilich nicht durch Vernunft zu finden, so daß Glauben und Wissen scharf voneinander getrennt werden. Der Sieg des Glaubens ist um so glänzender, wir erweisen Gott um so mehr Ehre, je ungereimter ein göttliches Geheimnis ist, das wir als wahr annehmen. Wir finden demnach bei Bacon die Lehre von der zweifachen Wahrheit gebilligt. Ebenso wie Gott ist nach Bacon auch der von Gott dem Menschen eingehauchte Geist (spiraculum) wissenschaftlich nicht erkennbar; nur die physische Seele, die ein dünner, warmer Körper ist, ist ein Objekt wissenschaftlicher Erkenntnis. Die Begriffe und Sätze, welche allen Teilen der Philosophie gleichmäßig zum Grunde liegen, wie die Begriffe Sein und Nichtsein, Ähnlichkeit und Verschiedenheit, das Axiom von der Gleichheit zweier Größen, die einer dritten gleich sind, entwickelt die philosophia prima oder scientia universalis.

Die Naturphilosophie geht teils auf die Erkenntnis, teils auf die Anwendung der Naturgesetze, ist demnach teils spekulativ, teils operativ. Die spekulative Naturphilosophie ist Physik, sofern sie die wirkenden Ursachen, Metaphysik, sofern sie die Zwecke betrachtet. An die Stelle der causae efficientes im einzelnen Fall sollen nicht die causae finales treten, aber schließlich muß die Natur doch teleologisch erklärt werden, da durch bloßes Zusammentreffen von Atomen ohne voraussehenden Verstand die Welt nicht gebildet sein kann. Die operative ist als Anwendung der Physik Mechanik, als Anwendung der Metaphysik natürliche Magie. Die Mathematik ist eine Hilfswissenschaft der Physik. Die Astronomie soll nicht bloß die Erscheinungen und Gesetze mathematisch konstruieren, sondern auch physikalisch erklären. Zur Erfüllung der letzten Forderung verschloß ihr freilich Bacon durch Verwerfung des kopernikanischen Systems, das er für einen abenteuerlichen Einfall hielt, und durch Unterschätzung der Mathematik den Weg.

Die philosophische Lehre vom Menschen betrachtet denselben teils als Einzelnen, teils als Glied der Gesellschaft; sie ist demnach teils Anthropologie (philosophia humana), teils Politik (philosophia civilis). Die Anthropologie geht teils auf den menschlichen Leib, teils auf die menschliche Seele. Die Seelen-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

lehre betrachtet zunächst die Empfindungen und Bewegungen und ihr gegenseitiges Verhältnis. Bacon schreibt allen Körperelementen Perzeptionen zu, die sich durch Anziehungen und Abstoßungen bekunden; die (bewußten) Empfindungen der Seele unterscheiden sich von den bloßen Perzeptionen; er will, daß die Natur und der Grund dieses Unterschieds genauer untersucht werde. Hieran schließt sich die Logik als die Lehre von der auf die Wahrheit gerichteten Erkenntnis und die Ethik als die Lehre von dem auf das Gute (das individuelle) und das Gemeinwohl gerichteten Willen. Logica ad illuminationis puritatem, ethica ad liberae voluntatis directionem servit. — Ut manus instrumentum instrumentorum, et anima humana forma est formarum, sic istae duae scientiae reliquarum omnium sunt claves. Die Ethik geht auf die bonitas interna, die Politik (philosophia civilis) auf die bonitas externa in conversationibus, negotiis et regimine sive imperio. Bacon will die Politik von Staatsmännern, nicht von bloßen Schulphilosophen, noch auch von einseitigen Juristen behandelt wissen.

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

Um die Natur getreu zu interpretieren, muß der Mensch sich zuvörderst der Idole (Trugbilder) entledigen, d. h. der falschen Vorstellungen, die nicht aus der Natur der zu erkennenden Objekte, sondern nur aus seiner eigenen geflossen sind. Die in der Natur eines jeden Menschen begründeten trügerischen Vorstellungsweisen (insbesondere die Anthropomorphismen), z. B. die Ersetzung der causae efficientes durch causae finales in der Physik, nennt Bacon idola tribus, die in der Eigentümlichkeit einzelner wurzelnden idola specus (der Höhle, in welche das Licht nur unvollkommen eindringt), die durch den menschlichen Verkehr mittels der Sprache verursachten idola fori, die auf Überlieferung beruhenden idola theatri, die er namentlich in der aristotelischen Lehre vereinigt sieht. Die Lehre von den Idolen hat in Bacons neuem Organon eine ähnliche Bedeutung wie bei Aristoteles die Lehre von den Trugschlüssen.

Der von den Idolen gereinigte Verstand muß, um zur Naturerkenntnis zu gelangen, auf Erfahrung fußen, aber nicht auf bloße Erfahrungen sich einschränken, sondern methodisch dieselben kombinieren. Wir sollen weder, wie die Spinnen ihre Fäden aus sich ziehen, bloß aus uns unsere Gedanken schöpfen, noch, wie die Ameisen, bloß sammeln, sondern wie die Bienen, sammeln und verarbeiten. Es sind zuerst durch Beobachtungen und Versuche Tatsachen zu konstatieren, dann sind diese übersichtlich zu ordnen, endlich ist mittels gesetzmäßiger und wahrer Induktion von den Experimenten zu Axiomen, von der Erkenntnis der Tatsachen zu der Erkenntnis der Gesetze, d. h. des Wesens der

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Erscheinungen, fortzuschreiten. Diejenige Induktion, welche Aristoteles und die Scholastiker lehrten, bezeichnet Bacon als inductio per enumerationem simplicem; ihr fehle der methodische Charakter, den freilich auch Bacon mehr erstrebt als wirklich erreicht. Neben den positiven Instanzen sind die negativen zu berücksichtigen, ferner die Gradunterschiede zu bestimmen; die Fälle von entscheidender Bedeutung sind als prärogative Instanzen vorzugsweise zu beachten; von dem Einzelnen ist nicht sofort zum Allgemeinsten gleichsam im Fluge hinzueilen, sondern erst zu den mittleren Sätzen, den Sätzen von geringerer Allgemeinheit, aufzusteigen, die gerade die fruchtbarsten sind. Obwohl Bacon auch den Rückweg von den Axiomen zu neuen Experimenten, insbesondere zu Erfindungen, fordert, so hält er doch den Syllogismus (in welchem Aristoteles das methodische Mittel der Deduktion erkannt hat) nicht hoch; derselbe reiche, meint Bacon, an die Feinheit der Natur nicht heran und diene mehr den Disputationen als der Wissenschaft. Diese Verkennung der wissenschaftlichen Wertes des Syllogismus hängt mit Bacons Unterschätzung der Mathematik aufs engste zusammen. Den Aristoteles, der durch seine Dialektik die Naturwissenschaft verdorben habe, schätzt Bacon sehr gering; dagegen steht ihm hoch Demokrit, da es auf das Sezieren der Natur, also auf Analyse (dissectio atque anatomia mundi), nicht auf das Abstrahieren ankommt. In die Naturforschung dürfen keine Zwecke eingemischt werden, vielmehr muß man darauf ausgehen, die Ursachen der Erscheinungen aus materieller Notwendigkeit abzuleiten. Diese Ursachen fallen mit den Formen der Dinge, den formae substantiales, zusammen, die Bacon teils als Begriff oder Wesen, teils als Gesetz bestimmt. Die allgemeinste Form ist die Bewegung.

Bacon hält dafür, daß nach seiner Methode nicht nur die Naturwissenschaft, sondern auch die Moral und Politik zu begründen sei, ist jedoch auf diese letztere Aufgabe nicht in zusammenhängender Lehrentwicklung, sondern nur durch geistreiche Aphorismen eingegangen, in denen er häufig an Montaigne sich anschließt. Allerdings hebt er schon als die Haupttriebfedern des menschlichen Handelns das Streben nach dem eigenen Wohl und das nach dem Gesamtwohl hervor und scheint das letztere als die eigentliche Quelle des Sittlichen anzusehen, so daß er hiermit die Richtung späterer englischer Ethiker schon angegeben hätte. Ebenso legt er Wert auf das Studium der Affekte und spricht den Satz schon aus, der dann durch Spinoza bekannter wurde, daß ein Affekt nur durch einen Affekt zu beherrschen sei. Bacons unvollendete Nova Atlantis — der Titel offenbar mit Beziehung auf Platon gewählt — ist eine Utopie, in welcher die Wissenschaften mit den Experimenten ihre Triumphe feiern. In dem Schatzhaus der Wissenschaft schildert uns Bacon eine Art großer Akademie. Nach manchen soll die Atlantis sich auf die Freimaurerei beziehen. —

Als Vorgänger Bacons mögen hier die von J. Freudenthal genauer untersuchten Engländer Digby und Temple genannt werden. Everard Digby (etwa 1550 geb.) war Eklektiker, indem er aristotelische und neuplatonische Lehren mit Scholastik und Kabbalistik in sehr unkritischer Weise verband. Er brachte zuerst neuplatonische Lehren nach England. Sein Hauptwerk ist Theoria analytica, viam ad monarchiam totius philosophiae et reliquarum scientiarum demonstrans, nec non primorum postremorumque philosophorum mysteria arcanaque dogmata demonstrans, Lond. 1579. Sein Schüler und späterer Gegner war Sir William

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Temple (1553—1626). Außer manchen Streitschriften gegen Anhänger des Aristoteles rühren von ihm her: P. Rami dialecticae ll. duo, scholiis G. Tempelii Cantabrigiensis illustrati, Cambridge 1584, Frankf. 1591 und 1595.

Zweiter Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Die konstruktiven Systeme des 17. Jahrhunderts.

§ 10. Der philosophische Ertrag der großen geistigen Bewegung, in welche die neueren Völker seit dem Erwachen ihrer Selbständigkeit getreten waren, ist trotz des Reichtums der überragenden Persönlichkeiten, die ihr das Gepräge gegeben haben, nicht allzu groß. Die geschichtliche Bedeutung dieser Epoche, in der sich langsam der moderne Geist von der mittelalterlichen Weltanschauung löste und, indem er ein Wiederverständnis des antiken Denkens und seiner Schöpfungen gewann, ein neues Verhältnis des Menschen zu der Natur und dem Diesseits und ein neues in der eigenen sittlichen Kraft wurzelndes Lebensideal begründete, ist außerordentlich; und unermeßlich sind die Wirkungen, die die Literatur, die sie hervorgebracht hat, auf die folgende Entwicklung ausgeübt hat. Gleichwohl ist in dieser Übergangszeit kein System von Dauer entstanden, keins, das überhaupt die Bezeichnung eines Systems im strengeren Verstande verdient. Auch Nikolaus von Cusa, Bruno, Bacon und Campanella zeigen das Vorherrschen von Phantasie und Gefühl, welche die leidenschaftliche Sehnsucht nach einem neuen Weltbilde und einer neuen Lebensführung doch nur unvollkommen befriedigen kann, eine Halbheit und Ungeklärtheit in allen grundsätzlichen Fragen, eine Unfertigkeit in der Ausführung, die im Entwurf oder in der bloßen Übernahme antiker Lehrmeinungen stecken bleibt. Freilich tritt wenigstens als Forderung immer beherrschender das Verlangen nach einem System in den Mittelpunkt, das als ein System aus Vernunft, als ein natürliches System gleichmäßig die Natur und die geschichtlich-geistige Welt des Menschen umfassen sollte. Zur Verwirklichung konnte indes dies Ideal erst gelangen, als die seit langem vorbereitete, von Entdeckung zu Entdeckung schreitende Wissenschaft von der Natur sich von den metaphysisch-religiösen Interessen losgelöst und die Selbständigkeit gewonnen hatte, die ihr eine stetige, bis auf den heutigen Tag anhaltende Entwicklung sicherte. Diese Naturwissenschaft hat das Zeitalter der Autonomie und Herrschaft der Vernunft herbeigeführt. Gefordert und gefördert durch die Bedürfnisse der neuen bürgerlichen Gesellschaft, in einer Verbindung

der Arbeit mit dem wissenschaftlichen Denken, hat sie von der endgültigen Feststellung der Kugelgestalt der Erde und der kopernikanischen Astronomie an eine Einsicht in die Struktur und Gesetzmäßigkeit der Wirklichkeit erschlossen, die alles hinter sich ließ, was die Spekulation früherer Zeiten ahnen mochte. War noch das ganze Mittelalter hindurch die freie mathematische Konstruktion als bloße Hypothese von der Beobachtung und Erfahrung, der „Physik", getrennt, so hat die neue Wissenschaft von der Natur sich gerade in ihrer Verbindung, auf dem Wege der messenden Beobachtung, des willkürlichen Eingriffs in die Natur, durch Erfindung, durch Rechnung zu dem Vorbild jedes strengen Denkens entwickelt. Gegenüber der zersetzten Scholastik, deren Ohnmacht in dem Maße hervortrat, als die äußere Realität sichtbar wurde, gegenüber dem Skeptizismus, der als der Rückstand ihrer inneren Auflösung verblieben war, hatte sie sich als ein in sich gefügter Zusammenhang demonstrabler Erkenntnisse erhoben, der nicht von metaphysischen Prinzipien das Recht seiner Geltung empfing, sondern kraft der zwingenden Sicherheit bestand, mit der er in Einzelerklärungen vorwärts schritt. Wohl war auch er von den metaphysischen Stimmungen durchzogen und durchweht, die das Zeitalter der Renaissance erfüllten; noch bedeutete er die Erfassung der einen wahren, absoluten Wirklichkeit, die Keplers Augen und denen Galileis in jener strahlenden Schönheit erschien, die Plato einst in ihr geschaut; und der Geist, der aus seinen Kräften das den Sinnenschein durchdringende und überwindende rationelle Erkenntnissystem erzeugt, wurde durchweg als metaphysische Potenz empfunden und gedacht. Aber darin bestand die Größe dieser neuen Wissenschaft, daß sie als eine in sich geschlossene Auffassung von der Natur und eine Methode, die die Möglichkeit größter Verallgemeinerung in sich trug, von dem gefühlsmäßigen Hintergrund loslösbar war, mit dem sie sich in der Einzelperson verband. Wie sie hervorgegangen war aus einem denkwürdigem Zusammenhang von wirtschaftlicher Arbeit und wissenschaftlicher Reflexion, aus einer Verbindung von unablässiger Beobachtung und exaktem Durchdenken dieser Beobachtungen, so schied sie alles aus, was der subjektiven Phantasie entsprang und nicht den Nachweis seiner Berechtigung durch die Erprobung an der Erfahrung erbringen konnte. Über die phantastischen Systeme der Naturphilosophie hinweg, die neben ihr entstanden, erwuchs sie stetig in einer gemeinsamen Arbeit der Gelehrten aller Nationen zu einer geschichtlichen Tatsächlichkeit, die als der einzige Bestand allgemein gültiger Erkenntnisse bestimmt war, der Ausgangspunkt und das Vorbild einer neuen universalen Wissenschaft zu werden. Ihr Begriff, von Leonardo

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

da Vinci geahnt, vollendete sich in den Werken Keplers, in der Lebensarbeit Galileis.

In dieser Entwicklung stützten und förderten sich gegenseitig die sachlichen Einsichten in die neu erschlossene Wirklichkeit und die Neubestimmung der allgemeinen Erkenntnisaufgabe und der Denkmittel und Methoden ihrer Auflösung. In bezeichnender und vorbildlicher Weise tritt diese Umwandlung in dem mathematischen Denken hervor, welches das wichtigste Instrument der neuen Naturwissenschaft werden sollte. Die antike Mathematik war vorwiegend auf das geometrische Denken im engeren Sinne eingeschränkt. Sie bezog sich auf Verhältnisse unveränderlicher Figuren und Körper. Die Erfindung der Buchstabenrechnung, die Entwicklung der Reihenlehre usw. bereitete in der Zeit der Renaissance eine bedeutende Erweiterung vor. Der entscheidende Impuls ging aber von den Aufgaben der Bewegungsbeschreibung aus, die durch die Erfindung des Schießpulvers und der gesteigerten Wurftechnik sich ergaben. Die Geschwindigkeiten, ihre Beschleunigungen und Verzögerungen bildeten den Gegenstand der ballistischen und technischen Untersuchungen. Ihre Auffassung war nur möglich, indem das Denken über die geometrische, anschaulich starre Art zu einer Ineinssetzung algebraischer Methoden schritt, durch welche es möglich wurde, die Gesetze der Erzeugung der Bahnen und Gebilde zu formulieren. In der Schöpfung der analytischen Geometrie, der Descartes den klassischen Ausdruck gab, wurden die Mittel gefunden, geometrische Gebilde allgemein als Funktionen variabler Größen darzustellen; der Infinitesimalkalkul lehrte von Kepler und Cavalieri ab die Ableitung von Eigenschaften der Gebilde aus der Voraussetzung ihres steten Wachstums. Aber diese Wandlung in der Funktion der Mathematik wirkte auf das Gebiet der Naturanschauung zurück, indem nun dort ebenfalls die Auflösung der antiken Form in die elementaren Kräfte, aus denen die Form erzeugt gedacht werden konnte, erstrebt wurde. So war in der Bewältigung der allgemeinen Aufgabe, die geometrische Gestalt der Gebilde aus ihrer Entstehung zu begreifen, die vorbildliche Analyse für die Auffassung aller Naturgegenstände gegeben und damit das Denkmittel der substanziellen Formen zugunsten der funktionalen Betrachtung aus dem wissenschaftlichen Bewußtsein verdrängt. Hierin waren erst die Unterlagen für die Durchbildung des modernen Gesetzesbegriffes gegeben. In der Tat gipfelt Galileis Wissenschaftsideal in dem Entwurf einer allgemeinen Gesetzeswissenschaft von der Natur, welche nicht nach den Subjekten und den Kräften des Naturverlaufes, sondern nur nach den zeitlosen mathematischen Beziehungen im zeitlichen Geschehen, den quantitativen Relationen in der veränderlichen phänomenalen Welt fragt. Damit war eine Beschränkung gegeben, die gegenüber dem scholastischen Rekurs auf unbekannte Qualitäten höchst segensreich gewirkt hat; eine Beschränkung, die aber doch nicht in der Natur der Sache selber lag und von gleichzeitigen Physikern, z. B. von Descartes, stark empfunden wurde. Auch Galilei hat tatsächlich, entgegen seiner sonstigen Zurückhaltung gegenüber den Versuchen, Hypothesen über das den Phänomenen zugrunde Liegende aufzustellen, wenigstens Ansätze zu einer Molekularphysik gewagt; aber erst Descartes gab eine vollständig durchgeführte Physik der Modelle, die, ob sie im einzelnen noch so angreifbar war, als eine bedeutsame Ergänzung der galileischen Wissenschaft an die Seite trat.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Der Zwang, über die bloße Ermittelung der Gesetze der Erscheinungen hinauszugehen, entsprang aus der durch die Erfahrung selbst geforderten Erweiterung der mathematischen zur mechanischen Naturbetrachtung. Galileis größtes Verdienst ist, die Grundgesetze der klassischen Mechanik gefunden zu haben, die sich ihm unter der Voraussetzung der kopernikanischen Theorie der Erdbewegung aus dem Studium der Bewegungserscheinungen auf der Erde ergaben. Aber die Entwicklung dieser Bewegungslehre, deren bezeichnender, völlig neu bestimmter Bewegungsbegriff in dem (vielleicht erst in dem Schülerkreise Galileis in abschließender Form ausgesprochenen) Beharrungsprinzip Ausdruck gefunden hat, ist noch nicht eine mechanische Naturerklärung. Auch die Übertragung der Forderungen der mathematischen Behandlung und Bestimmung aller anderen Phänomene bedeutet eine solche noch nicht. Noch die Arbeiten von Kopernikus und Kepler zeigen deutlich, wie eine nicht-mechanische Weltbetrachtung sich gleichwohl des mathematischen Denkens bedienen kann. Die mathematische Betrachtung führt erst zu einer mechanischen Naturauffassung, wenn der weitere Satz hinzutritt, daß auch die in der Sinnenwelt sich nicht unmittelbar als quantitative Zusammenhänge darstellenden Sinneserscheinungen sich auf verborgene oder hypothetisch hinzugedachte Bewegungen zurückführen lassen. Daher bildete ihr zwar nicht logisch notwendiges, aber tatsächlich immer anerkanntes Korrelat die Lehre von der Subjektivität der sinnlichen Qualitäten. Wenn das, was in den Sinnen als qualitative Erscheinung auftritt, in Wahrheit nur ein Bewegungszusammenhang, ein mechanischer Vorgang ist, dann ergibt sich als nächstliegende Folge, daß die sinnliche Erscheinung, die empfundene Farbe, der gehörte Ton nicht als real, als zur Dingwelt gehörig anzusehen ist. Es sind so nicht allein Postulate des rationalen Denkens, welche die Setzung mechanischer Vorgänge als Grundlage qualitativer Erscheinungen und die Behauptung von deren Subjektivität fordern, sondern diese Wendung wird erst unumgänglich einerseits durch den tatsächlichen Nachweis, daß gewissen sinnlichen Wahrnehmungen Bewegungen zugrunde liegen, welche der geschärften Beobachtung als ihre Ursachen erkennbar sind, und anderseits durch die Aufdeckung der physiologischen Bedingungen der Wahrnehmung, ihrer Relativität, ihrer Abhängigkeit vom Wahrnehmenden. In erster Hinsicht wurden die akustischen Untersuchungen, welche das 17. Jahrhundert lebhaft beschäftigten, für die Erforschung der physiologischen Bedingungen des Wahrnehmungsaktes wurden vor allem die optischen Untersuchungen wichtig.

So griffen wiederum sehr wichtige Erfahrungseinsichten, die nicht bloß methodischen Postulaten entsprangen, ein, und erst in dieser Wechselwirkung des analytischen und zuglcich konstruktiven Denkens und der positiven Forschung erwuchs die mechanische Naturauffassung, die nun Gegenstand und Vorbild des philosophischen Denkens wurde.

Ausgaben und Übersetzungen.

Von Leonardo da Vincis Manuskripten hat M. Charles Ravaisson-Mollieu eine Ausgabe in photographischer Reproduktion in 6 Foliobänden, Paris 1881—1891 (in der Bibliothek des Institut de France zu Paris) veranstaltet, eine Auswahl hat J. P. Richter (Literary works of L. d. V. compiled and edited from the original manuscripts, 2 Bde., London 1883), eine andere in deutscher Übersetzung mit Einleitung Marie Herzfeld (L. d. V. Der Denker, Forscher und Poet, 3. Auflage, Jena 1911) herausgegeben. Von derselben auch L.s Traktat

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

der Malerei nach H. Ludwigs Übersetzung Jena 1909. Eine Auswahl in franz. Übersetzung von Péladan, L. d. V. Textes choisis. Paris 1907.

Kepler, Opera omnia ed. Ch. Frisch 5 Bde., Frankfurt und Erlangen 1857ff.

Opere complete di Galileo Galilei von Alberi in 16 Bdn., Flor. 1842 bis 1856. Seit 1887 erscheint auf Staatskosten eine neue vollständige Ausgabe, besorgt von Favaro. Il saggiatore, Florenz 1623. Der Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, Flor. 1632, ins Deutsche übers. u. erläutert von E. Strauß (G.s Dialog über die beiden Weltsysteme), Lpz. 1892. Die Discorsi e dimostrazioni matematichi intorno a due nuove scienza, Arcetri 1638, sind von A. v. Oettingen ins Deutsche übersetzt worden (Ostwalds Klassiker der exakten Wissenschaften, Leipzig 1890, 2. Abdruck 1908).

Von Leonardo da Vinci (1452—1519) sind mehr als 5000 Manuskriptseiten, die zum größten Teil veröffentlicht sind, erhalten; auf ihnen wird in einer Fülle von nicht geordneten und nicht ausgearbeiteten Einfällen, Beobachtungen, Entwürfen ein fast unübersehbarer Reichtum von wissenschaftlichen Gedanken entwickelt, die ebenso grundlegende Erfindungen und Entdeckungen der kommenden Zeit wie allgemeinste Ideen der werdenden Wissenschaft von der Natur (so die der heliozentrischen Kosmologie und der Prinzipien der galileischen Mechanik) ahnend aussprechen. Zugleich tritt allenthalben das methodische Bewußtsein, das die mathematische Forschung und Technik von der scholastisch-aristotelischen Spekulation scheidet, entschieden hervor. Immer wieder betont er den Zusammenhang des wissenschaftlichen Denkens mit der technischen, der praktischen Arbeit, welche Verbindung einen Grundzug der modernen Denkweise ausmacht und die höchste Vollendung in Galilei erhalten hat. Erfahrungen und Experiment sind die Grundlagen der Wissenschaft; jedoch liefern die Sinneseindrücke nur das Material, das zu vernünftigen Erkenntnissen verarbeitet wird. Die betrachtende Vernunft steht außerhalb der Sinne. Zur Sicherheit kommt das Wissen nur da, wo sich Mathematik anwenden läßt; die Mechanik ist das Paradies der mathematischen Wissenschaften. Materie und mathematische Beweise bilden den Bestand der Naturwissenschaften, indem man bald von den Ursachen auf die Wirkungen, bald umgekehrt schließt.

Denn alles Geschehen in der Natur ist notwendig durch die Regeln der Ursachen und Wirkungsverbindungen bestehend. Die Notwendigkeit ist das ewige Band und Gesetz der Natur. Die Natur bricht ihr Gesetz nicht. Wunder und spirituelle Eingriffe gibt es nicht. Die Notwendigkeit der Natur zu erkennen, die Phantastik und die Sophistik aus den Wissenschaften auszutreiben, vermag nur die Mathematik, in der allein die Wahrheit wohnt. Die Natur selbst ist ein lebendiges, beseeltes, zweckvoll eingerichtetes Ganze. Das Geschehen in ihr beruht, wie alles Leben, auf Bewegung, die ihrerseits auf Kraft, der unsichtbaren spirituellen Macht und Tüchtigkeit beruht. Jede natürliche Handlung wird von der Natur in der kürzesten Art und Zeit ausgeführt, die möglich ist. Jedes Ding trachtet, sich in seinem Sein zu erhalten (naturalmente ogni cosa desidera mantenersi in suo essere). Jeder Teil wünscht in seinem Ganzen zu sein, in welchem er sich besser erhält. Jeder Teil hat Neigung, sich mit seinem Ganzen wieder zu vereinigen, um seiner Unvollkommenheit zu entfliehen. Man kann keine größere, noch kleinere Herrschaft besitzen als die über sich selbst. Das Schöne der sterblichen Dinge vergeht, aber nicht das der Kunst.

Die Entwicklung der neuen Wissenschaft von der Natur erreichte in dem Lebenswerk von Galilei ihren Höhepunkt. Galileo Galilei (1564—1641) ist

innerhalb der Generation von Denkern, die alle um die Grundlegung der mathematischen Naturwissenschaft bemüht sind, die überragendste Persönlichkeit, in welcher sich die Fähigkeiten des genialen Forschers und Entdeckers mit dem höchsten philosophischen Bewußtsein seiner Methode verbinden. So sehr ist sein Name mit der modernen Naturwissenschaft verknüpft, daß sie schon von den Zeitgenossen schlechthin als die Wissenschaft Galileis bezeichnet wurde. Galilei, so urteilte Hobbes, öffnete als erster das Tor der wahren Naturerkenntnis. Sein Einfluß war außerordentlich. Seitdem er 1589 auf den Lehrstuhl der Mathematik in seiner Heimatstadt Pisa berufen war, sammelte er hier, wie sodann von 1592 ab in Padua, einen immer wachsenden Kreis begeisterter Schüler aus allen Ländern Europas um sich, durch welche seine in den Vorlesungen entwickelten Ideen noch längst vor ihrer Veröffentlichung sich weithin verbreiteten und auch dort fruchtbar sich erwiesen, wohin die späteren Schriften nicht kamen. Sein Kampf mit der Kirche, der in dem Inquisitionsprozeß gipfelte und Freiheit und Gesundheit ihn kostete, ist von weltgeschichtlicher Bedeutung. Und wenn die Kirche in ihm noch einen wenigstens äußerlichen Sieg erringen konnte, so vermochte die Verurteilung Galileis, die sich an die Schrift über die beiden Weltsysteme knüpfte, den vollständigen und uneingeschränkten Sieg seiner Wissenschaft nicht aufzuhalten. Zu der Zeit, als das Urteil gegen ihn erging (22. Juni 1633) war bereits die kopernikanische Kosmologie, deren Verteidigung sein Verhängnis wurde, Gemeinbesitz der meisten Forscher; und dieselbe Generation, die das tragische Geschick ihres Führers miterlebte, konnte wohl, wie etwa Descartes, zur äußeren Vorsicht sich bequemen: an der Weiterführung der Durchbildung der von Galilei geschaffenen Gesetzeswissenschaft wurde sie nicht beirrt.

Die überragende Bedeutung, die Galilei für seine und alle Zeit besitzt, liegt zunächst darin, daß in ihm die lange Auseinandersetzung mit der scholastisch-aristotelischen Naturauffassung zu einem Abschluß kam. Vom Beginn seiner öffentlichen Lehrtätigkeit an trat er als Gegner des Aristoteles auf, und zwar als ein Gegner, der diesen nicht nur mit den Mitteln der Dialektik, sondern durch die Entwicklung der Methodik der wahren Forschung selber überwand. In diesem Kampf begegnete er sich mit Kepler, wovon ihr Briefwechsel ein bedeutendes Zeugnis ist. Die zahllosen Reformversuche der aristotelisch-scholastischen Denkweise, die die Zeit der Renaissance hervorgebracht hat (wozu auch der von Francis Bacon gehört), blieben unfruchtbar, weil sie über leere Forderungen, über einen der Syllogistik entgegengesetzten, ebenso einseitigen Empirismus nicht hinausgelangten. In der Opposition gegen das bloße Wort- und Gedächtniswissen, gegen die Abhängigkeit von der Autorität oder den Doktrinen der Schule, in der Forderung, das Wissen auf die eigene, aus der Beobachtung und dem Studium der Natur gewonnene Kenntnis zu stellen, auf die Erfahrung als auf die unerschütterliche Grundlage immer aufs neue zurückzugehen, war Galilei mit allen Neueren, die den Aristoteles bekämpften, einverstanden. Vielleicht hat sogar niemand so leidenschaftliche Töne für diese Opposition gefunden wie er. Aber was ihn auszeichnet, ist, daß alle seine Betrachtungen von einem neuen Wissenschaftsideal getragen sind, das nicht nur im allgemeinen Entwurf, sondern gerade in der Bewältigung von Einzelfragen, in der wirklichen Produktion von neuen und unangreifbaren Wahrheiten seine Überlegenheit erwies.

Dieses Wissenschaftsideal liegt in der Verbindung der sinnlichen Erfahrung,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

welche allein das Fundament der Forschung ist, mit dem mathematischen Denken, das in der messenden Beobachtung, in dem Experiment, der Heraushebung gesetzlicher Verhältnisse aus dem Strom des Geschehenen die Erscheinungen der äußeren Natur erfassen und damit das bloße Erfahrungswissen zu einer demonstrablen Wissenschaft erheben kann. Weder die sinnliche Betrachtung allein, noch die Spekulation aus bloßem Denken reicht hin; auch nicht die begriffliche Klassifikation der wahrgenommenen Dinge: allein die mathematische Analyse der Erscheinungen führt zu ihrer Erkenntnis.

Die wahre Philosophie, die nur in dem großen Buche des Universums geschrieben ist, das vor aller Augen offen liegt, kann man nur verstehen, wenn man die Sprache und die Züge kennen gelernt hat, in der es geschrieben ist. Dieses Buch ist in mathematischer Sprache geschrieben, seine Schriftzüge sind Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren, ohne deren Hilfe es nicht möglich ist, irgend etwas davon zu verstehen.

Damit erfährt das Problem der Induktion, das im Mittelpunkt der logischen Diskussionen der Zeit stand, eine ganz neue Beleuchtung. Die Induktion im Sinne des Empirismus führt für sich niemals zu wertvoller Erkenntnis. Ist sie vollständig, kann sie durch alle möglichen Fälle hindurchgeführt werden, so ist sie überflüssig; bleibt sie unvollständig, wenn die Anzahl der besonderen Fälle unendlich ist, so ist sie unsicher; jedenfalls erhebt sich eine Induktion, welche sich auf die Abzählung des Einzelnen beschränkt, niemals zu allgemein gültigen Sätzen. Nur wenn der Obersatz in einer zuvor gesicherten und von den Einzelfällen unabhängig begründeten Weise gewonnen ist, läßt sich durch Beobachtungen, Experimente ermitteln, ob die zunächst hypothetisch gesetzte Beziehung im Einzelfall verwirklicht ist oder nicht. Die wahre Methode der Forschung schließt daher ein doppeltes, beständig ineinander greifendes Verfahren ein: die Aufstellung allgemeiner Sätze, welche mathematische Beziehungen zum Ausdruck bringen und fähig sind, die einzelnen Erscheinungen in sich zu fassen, aus sich zu erklären (das synthetische Verfahren „metodo compositivo"), und eine messende Zergliederung des Einzelfalles, welche prüft, ob das vorausgesetzte Gesetz sich in ihm bewährt (das analytische Verfahren „metodo risolutivo"). So geht eine Theorie, und zwar die mathematische Theorie, den Tatsachen, die erst als Tatsachen durch diese Theorie zu finden und zu würdigen sind, die aber ihrerseits wiederum die Theorie bereichern und erweitern, voraus. Und ist einmal durch Zergliederung und experimentelle Prüfung in einem einzelnen Fall die Gültigkeit der vorausgesetzten gesetzmäßigen Beziehung festgestellt, dann ist der so gewonnene Satz für immer gültig. In der Forschung, die Galilei durch die Entdeckung der Fallgesetze zu einer neuen Mechanik führte, verbinden sich Deduktion und Induktion und mathematische Theorie und die messende Beobachtung, sich gegenseitig ergänzend und stützend.

In seiner Streitschrift gegen Grassi, dem Saggiatore (1623 „Der Goldwäger"), hat er die Lehre von der Subjektivität der sinnlichen Empfindungen als erster unter den Neueren ausgesprochen. Geruch, Farbe, Geschmack, Wärme, Ton sind keine Akzidenzien, Affektionen oder Qualitäten, die ihren Sitz in der Materie haben. Sie sind nicht denknotwendig. Ohne Begrenzung und räumliche und zeitliche Bestimmung kann keine Einbildungskraft die Materie sich vorstellen, während es aber nicht die geringste Schwierigkeit macht, die sinnlichen Qualitäten von ihr in Gedanken abzuziehen. Und wie beim Kitzel, der auch nur seinen Sitz in dem Empfindenden hat, es eine äußere Bewegung ist, welche diese Empfin-

dung hervorruft, läßt die genauere Untersuchung auch beim Ton und bei der Wärme die Bewegungen erkennen, die allein in der Außenwirklichkeit vorhanden sind.

Erweitert sich so das Ideal der mathematischen Naturwissenschaft zu dem der mechanischen Naturerklärung, dann ist damit noch nichts über ihren Wahrheitswert entschieden. Galilei freilich war von ihrer objektiven Gültigkeit überzeugt: Die Welt hat eine wahre Verfassung, und diese ist eine einzige, reale und von solcher Art, daß sie unmöglich anders sein kann. Die Trennung der mathematischen Hypothese von der physikalischen Erkenntnis, die durch das ganze Mittelalter hindurch geht und zeitweilig die Duldung der kopernikanischen Hypothese ermöglichte, ist damit aufgehoben. Die mathematisch-mechanische Naturerkenntnis ist die einzig wahre. Diese Überzeugung, welche die Forschertätigkeit Galileis getragen hat, ist von ihm selbst nicht philosophisch gerechtfertigt worden. Das Problem ihrer Begründung oder Begrenzung hat dann die ganze Philosophie der folgenden Zeit bis auf Kant beschäftigt.

Nur in einer Hinsicht, aber in einem entscheidenden Punkt, hat Galilei die hierin enthaltene Aufgabe erkannt. Die Übereinstimmung von Denken und Erfahrung, von Mathematik und Sinnenwelt zu erklären, wird dann zu einer besonders dringlichen Aufgabe, wenn die Selbstgewißheit und die von der Erfahrung unabhängige Gültigkeit des mathematischen Denkens erkannt ist. Dies hat Galilei immer auf das entschiedenste hervorgehoben. Die mathematischen Wahrheiten werden nicht aus der Erfahrung abgelesen. Sie tragen ihre Notwendigkeit in sich selbst; ihr Wissen ist ein Wissen um sich selbst (da per se). Wir tragen sie in uns und erkennen sie jedenfalls nur von uns aus, wobei Galilei sich auf die platonische Lehre von der Wiedererinnerung beruft. Die Obersätze, welche jeder Konstruktion der Erfahrung zugrunde zu legen sind, stammen aus dem Geist. Letzthin ist es wohl für Galilei auch der göttliche Geist, der die mathematischen Wahrheiten intuitiv, nicht wie der unsere diskursiv, durchläuft und ihre Wirklichkeit im Universum sichert.

Tritt eine derartige metaphysische, idealistische Überzeugung bei Galilei nur in gelegentlichen Andeutungen hervor, so ist eine ähnliche, in eigener Weise mit pythagoreischen und ästhetischen Gesichtspunkten verschmolzen, bei seinem großen Kampfgenossen und Mitbegründer der modernen Naturwissenschaft, dem Astronomen Joh. Kepler (1571—1630), herrschend. Kepler, dessen Mutter noch in einen Hexenprozeß verwickelt wurde, der sein Dasein kümmerlich als Astrologe fristen mußte, der in seinem Jugendwerke „Prodomus dissertationum cosmographicarum, continens mysterium cosmographicarum de admirabili proportione coelestium orbium“ (1596) den von ihm zeitlebens festgehaltenen Gedanken einer Weltharmonie entwickelte, war von früh an von der Mystik der pythagoreisierenden Naturphilosophie und einer pantheistischen Stimmung erfüllt, die in allen seinen Arbeiten mit unverminderter Stärke lebendig ist. Aber entscheidend für seine geschichtliche Stellung ist, daß er dieses innige Verlangen, die Weltschönheit und die göttliche Harmonie zu erfassen, mit dem Erkenntnistrieb verband, diese Harmonie durch Beobachtung und Erfahrung und in mathematischer Gesetzmäßigkeit zu bestimmen. Hierin begegnete er sich mit Galilei, mit dem er in einen persönlichen Gedankenaustausch, insbesondere auch über die Bedeutung der mathematischen Erkenntnis, trat; und hierdurch wurde er Schritt für Schritt zu einer gereiften und besonnenen Naturauffassung geführt, die allerdings vor der eigentlichen mechanischen Naturerklärung halt machte,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

wenn auch von ihm das große, erst durch Newton gelöste Problem einer Himmelsmechanik bereits erfaßt wurde. Daher beschränkte er sich in seinen astronomischen und optischen Arbeiten auf die Ergründung der festen mathematischen Proportionen, die in allen Erscheinungen aufzuweisen seien. Materie ist in der ganzen Welt, daher müssen sich auch überall geometrische Verhältnisse finden lassen. So bildet Mathematik, nur befreit von der mystischen Spielerei mit Ziffern, die Grundlage für die wahre Weltanschauung. Die Natur richtet vieles mit möglichst geringen Prinzipien und Mitteln aus, die in ihrer Einfachheit aufzufinden unsere Aufgabe ist. Dem menschlichen Geist sind intellektuelle Formen und Verhältnisse angeboren, vermöge welcher Urbilder er die sinnlichen Verhältnisse aufzufassen imstande ist. Soll die Welt Harmonie sein, so muß sie ein Ganzes sein; als einem Ganzen kann ihr aber Unendlichkeit nicht zukommen. Das Universum muß demnach begrenzt sein, es wird von der Fixsternsphäre als einer Art Schale umfaßt. Nicolaus von Cues und Giordano Bruno waren hier schon zu geläuterten Ansichten vorgedrungen. Indem Kepler die Harmonia mundi begründen wollte, fand er die nach ihm genannten berühmten drei Gesetze, streng induktiv zu Werke gehend. In seiner Apologia Tychonis contra Ursum, die gegen des Ursus Schrift De hypothesibus astronomicis, Prag 1597, gerichtet war, gibt er eine Art Monographie über den Begriff und die Bedeutung der Hypothese, die sich nicht auf willkürliche Erdichtungen einlassen darf, sondern die wirklichen Gründe der Erscheinungen erfassen will. Sein vorzüglichstes Werk ist: Astronomia nova seu Physica coelestis tradita commentariis de motibus stellae Martis, Pragae 1609.

§ 11. Die großen philosophischen Systeme des 17. Jahrhunderts entwickeln zunächst in philosophischer Allgemeinheit das Ideal eines universalen mechanischen Zusammenhanges der Natur. Sie suchen weiter das Verhältnis des geistigen Lebens zu dieser Natur zu bestimmen, die so gewonnene Weltansicht in einem konstruktiven Zusammenhang darzustellen und zu begründen, der ebenfalls nach mathematischer Methode fortschreitet. Und endlich erstreben sie eine erkenntnistheoretische Grundlegung, welche den Wahrheitswert der neuen Wissenschaft rechtfertigen soll. Durch die Verwebung aller dieser Momente erhalten die philosophischen Lehren dieser Epoche ihre Struktur.

Ihr Vorbild ist das System von René Descartes. Seine Bedeutung ist außerordentlich. Sowohl das in ihm ausgesprochene Erkenntnisideal in seiner methodischen Entwicklung, wie die Naturphilosophie und die Metaphysik haben auf die Folgezeit einen entscheidenden Einfluß ausgeübt. Sie haben allenthalben Einsichten ausgesprochen, Probleme aufgeworfen, Aufgaben gestellt, an welche die Philosophie angeknüpft, die sie fortgeführt hat. Descartes steht am Beginne einer neuen Zeit. Sein System ist die erste große Zusammenfassung ihres Geistes. Es ist zugleich — bis auf Kant — das wirkungsvollste System der neueren Philosophie. Und wie er im Leben und im Kreise seiner Freunde eine königliche Stellung behauptete, wie er in stolzer Einsamkeit abweisend

war gegen jedermann, doch jeden zwang, sich für oder gegen ihn zu entscheiden, so beherrscht er auch die Geschichte. Die cartesianische Schule ist nicht nur auf den engeren Kreis seiner Anhänger in Holland und Frankreich beschränkt, sondern sie umfaßt in einem weiteren Sinne fast alle größeren Systeme des 17. Jahrhunderts. Gewiß wurden in diesen die Prinzipien des Descartes bedeutend um- und fortgebildet. Die innerlichen Schwierigkeiten seines Systems, welche vor allem in der Entstehung des Wechselverhältnisses der ausgedehnten und der denkenden Substanz einerseits, des Verhältnisses der unbedingten Substanz zu den erschaffenen Substanzen anderseits bestand, forderte weitergehende Lösungen heraus. Dazu kam, daß die von Descartes selbst nicht behandelte praktische Philosophie, die Ethik, Gesellschaftslehre, die Rechts- und Staatsphilosophie, deren Ausbau vornehmlich in Angriff genommen wurde, zur Ausbildung und Durchsetzung sehr verschiedenartiger Lebensanschauungen Anlaß bot. So wuchs aus der cartesianischen Schule unmittelbar das von dem cartesianischen System beträchtlich abweichende System des Okkasionalismus hervor.

Erweitert man aber den Begriff des Cartesianismus, daß er auch noch das okkasionalistische System als seine Fortsetzung einschließt, dann dürfen ihm in ähnlichem Sinne auch die Systeme von Thomas Hobbes und Spinoza zugerechnet werden. Hobbes, Spinoza und die Okkasionalisten stehen, wie weit sie auch in ihren Weltinterpretationen sich voneinander und von Descartes unterscheiden, doch unter gleichen Bedingungen des Wissens, und der Aufbau ihrer Systeme, die sämtlich von dem Vorbild des Descartes abhängig sind, zeigt eine durchgreifende Übereinstimmung. Im weitesten Sinne des Wortes gehören sie der cartesianischen Schule ebenfalls zu, in der Hobbes auf dem äußersten linken Flügel steht, die Okkasionalisten den rechten Flügel bilden, während Spinoza die Mitte einnimmt.

§ 12. René Descartes (1596—1650) ist der erste große philosophische Systematiker der neueren Zeit. Die Ideen, die seit den Tagen der Reformation, des Humanismus und der Renaissance hervorgetreten waren, die dem Aufbau einer neuen Kultur, dem Erwachen eines neuen Geistes entgegenstrebten, vereinigen sich in seiner Person, seiner Lebensarbeit, seiner Weltanschauung. In den langen Jahren tiefer Einsamkeit verdichteten sie sich zu jenem universalen System, durch das er der „Vater der neueren Philosophie“ geworden ist. In ihm tritt uns die gereifte Wissenschaft von der Natur entgegen, die in dem klaren Bewußtsein ihrer Sieghaftigkeit eine neue Grundlegung der gesamten Erkenntnis, ja, des ganzen Lebens herbeiführen will. Diese Wissenschaft, und zwar

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

die mathematisch-mechanische Naturerklärung, wird nun als die Macht empfunden, durch welche allein das Menschengeschlecht die Herrschaft über den Planeten erlangen kann. Und auf sie gründet sich zugleich das Bewußtsein von der Souveränität des konstruierenden Denkens. Das denkende Subjekt baut von sich aus in Freiheit und aus eigenem Reichtum das neue Kultursystem auf. Hat die kopernikanische Kosmologie den Menschen aus seiner zentralen Weltstellung gerückt, so findet dieser nur in sich den unerschütterlichen Mittelpunkt aller Wirklichkeit und Wahrheit: Vom Ich aus erobern wir uns die Welt. Diese großen Ideen, welche die Grundlagen der Aufklärung und dauernde Bestandteile unseres modernen Geisteslebens geworden sind, schließen sich bei Descartes zu dem Begriff einer Universalwissenschaft zusammen, die ihnen in einem allgemeinsten metaphysischen Zusammenhang eine letzte Verfestigung und eine eigentümliche Ausprägung gibt. Gewiß ist, daß er, wie die anderen großen Denker des 17. Jahrhunderts, stärker als es zunächst erscheinen mochte, gerade in der metaphysischen Grundlegung von der späteren Scholastik abhängig ist; aber der endgültige Aufbau seines Systems, der das Vorbild für die konstruktiven Weltansichten des 17. Jahrhunderts geworden ist, der in ihm herrschende Geist des exakten und zugleich kritischen Denkens, die bis zu ihrer letzten Konsequenz durchdachte und entwickelte mechanische Naturauffassung und endlich die Ausprägung, die er seinem metaphysischen Idealismus gerade in Auseinandersetzung mit dieser mechanischen Naturauffassung gegeben hat, sichern ihm eine ausgezeichnete Stellung innerhalb der Geschichte der neueren Philosophie, die durch die Erkenntnis seiner Abhängigkeit von mittelalterlichen Gedankengängen nicht verschoben werden kann.

Diese ausgezeichnete Stellung verdankt das System zunächst der Eigenart seines methodischen Aufbaues. So gewiß der universale und radikale Zweifel, mit dem es beginnt, nur ein methodischer Kunstgriff war, so kann er doch als abschließende Zusammenfassung und zugleich als Überwindung der skeptischen Strömungen gelten, die das ausgehende Mittelalter erzeugt hatte. Die Grundlegung von dem Zweifel aus hat die Macht des Skeptizismus, der den Ausgangspunkt für die Entwicklung des Descartes bildete, gebrochen, wenigstens soweit er der positiven Forschung galt.

Die Methode der Grundlegung selbst gewann Descartes, indem er, von der mathematisch-mechanischen Naturforschung ausgehend, ihre Denkart als die einzig wahre Methode des Erkennens entwickelte. Das Problem der Methode, das seit dem Beginn der neueren Zeit im Mittelpunkt aller philosophischen Erörterungen stand, war auch die Aufgabe, mit der Descartes begann. Aber bei ihm verdichteten sich ihre Reformversuche der traditionellen Logik, ihre Bemühungen um eine Kunst der Erfindung zu einer Idee der Wissenschaft, die nicht von den Dingen, sondern den Prinzipien ihrer Erkenntnis handelt, die

erforschen will, was die menschliche Erkenntnis sei und wie weit sie sich erstrecke. In der Mathematik und nur in ihr fand sein suchender Geist die strengen Forderungen der Wissenschaftlichkeit verwirklicht, in ihr allein ein gültiges, unzweifelbares Wissen enthalten, das gegenüber allen skeptischen Einwänden sich behauptet und erhält. Die Methode der wahren Wissenschaft wird daher nach ihrem Vorbild zu entwerfen sein. Wie sie muß die Methode der Wissenschaft allgemein so verfahren, daß das Denken auf intuitive Wahrheiten zurückgeht, welche durch konstruktive Entwicklung eine mittelbare Gewißheit zu erzeugen gestatten. Die philosophische Grundlegung wird daher an letzte, unabhängig von der Erfahrung entspringende Begriffe und Sätze anzuknüpfen haben, um diejenigen Beziehungen zwischen den reinen Verstandesbegriffen zu ermitteln, welche als unbedingt gültig zu erweisen und damit das Ganze der Erfahrung zu tragen imstande sind.

Für Descartes war damit ein Doppeltes gewonnen: einerseits waren die Grundzüge eines Wissenschaftsideals gefunden, welches, über das mathematische Denken hinausgreifend, den Aufbau und Ausbau einer rationellen Naturerkenntnis, die Zusammenfassung alles empirischen Wissens zu der Einheit einer Wissenschaft von der Natur forderte und sicherte, und anderseits die abschließende Klärung der Bedeutung des Erfahrungswissens in dem großen Zusammenhang, in welchem der Mensch sich mit der Welt und seiner Gottheit findet.

In der endgültigen Darstellung des Systems folgen auf die Entwicklung des universalen Zweifels die Beweise für die Existenz des denkenden Bewußtseins, der Gottheit und der Welt, deren Erkenntnis durch die Naturwissenschaft als ein besonderer, freilich der wichtigste Teil dem Ganzen sich einfügt. In der Entwicklung des Descartes ging die Ausbildung der mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft der seiner Metaphysik voran, die erst von dieser aus ihre eigentümlichen Aufgaben und Probleme erhielt.

So lag das nächste Ziel der Methode in dem Aufbau einer rationellen Naturerkenntnis. Descartes faßte diese in dem Sinn seiner Zeit als universelle Mechanik. Seine Naturphilosophie bringt nicht nur die besonderen statischen und dynamischen Prinzipien, in welchen die galileische Forschung gipfelte, auf ihren allgemeinsten Ausdruck, sondern sie suchte mit einer beispiellosen Einseitigkeit, welche ihre Größe ist, diese Mechanik als das einzige und hinreichende Mittel einer erschöpfenden Naturerklärung zu erweisen. Und hierbei ist durchgehend entscheidend das methodische Bewußtsein des Rationalismus, das in der Erfassung der Grundbegriffe und Grundprinzipien die grundsätzliche Reinigung von jeder sinnlichen Einmischung fordert. Schon die Mechanik im engeren Sinne erhält dadurch ihr Gepräge. Die mechanische Naturauffassung ersteht aber erst, wenn der weitere Satz hinzutritt, daß sämtliche in der Sinneswelt wahrnehmbare Erscheinungen sich auf verborgene Bewegungen zurückführen lassen. Dann wird die Mechanik, die ihrerseits streng logisch begründet werden kann, den Anspruch einer universalen Naturerklärung erheben dürfen, wird die aus Grundbegriffen und Grundsätzen des reinen Denkens aufgebaute Konstruktion zu einer Theorie der Körperwelt, welche die Welt als eine Maschine denkt, in der nichts real ist als Ausdehnung, Zahl und Bewegung. Ihren Abschluß fand diese Naturphilosophie in einer kinetischen Theorie der Materie, die die dauernde Bedeutung der ersten modernen durchgeführten Korpuskulartheorie besitzt.

Aber gerade das methodische Bewußtsein, das diese weitausgreifenden Überlegungen leitete, führte Descartes zu einer bedeutsamen Ergänzung der mechanischen Naturwissenschaft. Denn die allgemeinen Gesetze der Natur-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ordnung sind von einer solchen Weite, daß aus ihnen mehr folgt, als die sichtbare Welt enthält. Die Einrichtung unserer Welt läßt sich nicht unmittelbar aus den allgemeinen rationalen Prinzipien als die einzig mögliche und notwendige ableiten. Wenn wir ihre Bestimmtheit erklären wollen, so können wir es nur, indem wir sie als die notwendige Folge eines früheren Zustandes betrachten, aus dem sie nach den allgemeinen Gesetzen des Geschehens hervorgehen mußte. Damit nimmt die systematische Konstruktion der Natur eine entwicklungsgeschichtliche Wendung, ergibt sich das Problem einer Kosmologie, welche Descartes in fortschreitender Vertiefung erwogen und in den Grundzügen entworfen hat.

Aber das Erkenntnissystem, das als Naturphilosophie sich darstellt, führt notwendig weiter. An seiner Grenze erscheint der Begriff der Seele, der über alle Natur hinaus zu liegen scheint, das denkende Bewußtsein, das die Voraussetzung für den Aufbau der neuen Wissenschaft von der Natur ist. Wie, wenn diese Wissenschaft als Erzeugnis des Verstandes nur eine subjektive Schöpfung ist? Wo liegt die Gewißheit ihrer objektiven Realität? Aus diesen Fragen entspringen die eigentlichen Aufgaben der Metaphysik. Fragen, die aber nur nach dem allgemeinen Verfahren aufzulösen sind, das allein echte Erkenntnis gewährt. So beginnt denn das philosophische System des Descartes, den universalen Zweifel, mit dem es anhebt, sogleich in seiner allgemeinsten Form zu überwinden. Die Philosophie soll gänzlich voraussetzungslos beginnen. Aber gerade in der äußersten Zuspitzung des Zweifels, da das denkende Subjekt rettungslos in den Abgrund des Nichtwissens zu steigen scheint, leuchtet das Licht der Gewißheit auf, gewinnen wir den ersten Satz, der unerschütterlich bleibt. Denn daran, daß ich zweifle, kann ich nicht zweifeln; cogito, ergo sum: Ich denke, also bin ich. In diesem Fundamentalsatz sind Wahrheit und Wirklichkeit eins. Und aus dieser sichersten Erkenntnis, daß ich bin, folgt sofort, was ich bin, nämlich ein denkendes Wesen. Aber damit ist die Realität unserer Welt und Naturerkenntnis noch nicht gewonnen. Sie ist auch nicht durch irgendeinen Schluß aus dem, was das denkende Subjekt in sich findet, abzuleiten. War die Wirklichkeit der Welt dem Zweifel einmal verfallen, so konnte der Glaube an ihre Existenz nur durch den Rückgang auf die Idee einer allumfassenden Realität wieder gesichert werden, die außerhalb des Umkreises der bezweifelbaren Gegenstände ist. Diese Idee ist allein die Idee der Gottheit, deren Existenz aus der Analyse unserer Vorstellung von ihr zu erweisen ist. Die absolute Wahrhaftigkeit (Veracitas) der Gottheit garantiert uns dann die Gültigkeit der im natürlichen Licht offenbaren Wahrheiten und befestigt damit die Realität unserer rationellen Naturerkenntnis. Was wir klar und deutlich als Eigenschaft des Wirklichen erkennen, kann allein wirklich sein. Klar und deutlich sehen wir aber nur ein, daß den äußeren Ursachen unserer Sinnesvorstellungen Ausdehnung und Bewegung zukommen und daß diese einzigen Realitäten wegen der Unveränderlichkeit ihres Schöpfers ebenfalls als unveränderlich, wegen seiner Vollkommenheit so einfach als möglich zu denken sind. Daraus ergibt sich die Aufgabe einer Konstruktion der Körperwelt aus Ausdehnung und Bewegung allein. Das Ideal der mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft ist jetzt auf unerschütterlichem Grunde gefestigt. Zugleich ist damit auch eine Klarstellung des Verhältnisses des Geistes zu der mechanischen Natur gewonnen. Körper und Seele stehen einander als ausschließende und entgegengesetzte Wesen gegenüber. Sie haben nichts miteinander gemein. In

dem Menschen und nur in ihm sind beide zu einer Einheit verbunden. Die Anthropologie muß daher dualistisch sein; sie hat die Leistungen des Menschen aus der Wechselwirkung von Seele und Körper zu erklären. Die Sensationen und Passionen sind die Grundphänomene des menschlichen Seelenlebens, die aus dieser Wechselwirkung hervorgehen. Indem die Psychologie diese Phänomene gewissermaßen als Leidenszustände der Seele erklärt, vermag sie aus der Erkenntnis ihrer Ursachen sofort das Ideal des Lebens zu folgern, das allein dem wahren Wesen der Seele entspricht. Es liegt in der Freiheit und der Selbstbeherrschung, die in der großmütigen Gesinnung (Generosité), dem wahren Seelenadel, ihren stolzen Ausdruck findet.

Ausgaben und Übersetzungen.

Von den philosophischen Schriften, die Descartes veröffentlicht hat, ist die früheste der Discours de la méthode, pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences, der zugleich mit der Dioptrique, den Météores und der Géométrie unter dem Titel Essays philosophiques, Leyden 1637, anonym, erschien, in lateinischer, vom Abbé Étienne de Courcelles angefertigter, von Descartes durchgesehener Übersetzung, Specimina philosophica, Amst. 1644. (Die hierin nicht mitenthaltene Geom. hat van Schooten übersetzt, Lugduni Bat. 1649.)

In lateinischer Sprache hat Descartes die Meditationes de prima philosophia, ubi de Dei existentia et animae immortalitate; his adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes (nämlich 1. von Caterus in Antwerpen, 2. von Pariser Gelehrten, gesammelt von Mersenne, 3. von Hobbes, 4. von Arnauld, 5. von Gassendi, 6. von verschiedenen Theologen und Philosophen) cum responsionibus auctoris, Paris 1641 veröffentlicht und der Sorbonne zu Paris, deren Ansehen er für seine Lehre zu gewinnen wünschte, gewidmet. Die zweite Ausgabe ist zu Amst. 1642 unter dem Titel: Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur, erschienen. Zu den objectiones und responsiones der ersten Auflage sind hier noch als objectiones septimae die Einwürfe des Jesuiten Bourdin nebst den Antworten des Descartes hinzugekommen; eine französische Übersetzung der Meditationen durch den Herzog von Luynes und der Einwürfe und Antworten durch Clerselier, von Descartes durchgesehen, erschien 1647, auch 1661, eine andere von René Fedé ausgearbeitete Übersetzung 1673 und 1724.

Die systematische Darstellung der gesamten Doktrin erschien unter dem Titel: Renati Descartes Principia philosophiae zu Amsterdam 1644 u. ö., die französische Übersetzung von Picot, Paris 1647, 1651, 1658, 1681.

Eine Streitschrift: Epistola Renati Descartes ad Gisbertum Voëtium erschien Amst. 1643, eine zweite: Notae in programma quoddam sub finem anni 1647 in Belgio editum (anonym, aber höchstwahrscheinlich von Regius), Amst. 1648, die psychologische Monographie: Les passions de l'âme, 1649, lat. Amst. 1650.

Mehrere Abhandlungen und Briefe wurden nach Descartes' Tode aus seinem Nachlaß herausgegeben, namentlich durch Claude de Clerselier Fragmente der von Descartes selbst wegen der Verurteilung Galileis nicht veröffentlichten Schrift: Le monde ou traité de la lumière, zuerst Paris 1664, dann besser Paris 1677; ferner, gleichfalls durch Clerselier: Traité de l'homme et de la formation du foetus, Par. 1664, lat. mit Noten von Louis de la Forge, 1677, Briefe, Par. 1657—1667, lat. Amst. 1668 und 1692; später wurden auch die Regulae ad directionem ingenii (Règles pour la direction de l'esprit) und: Inquisitio veritatis per lumen naturale (Recherche de la vérité par les lumières naturelles), zuerst in den Opera posthuma Carthesii physica et mathematica Amst. 1701, veröffentlicht.

Latein. Gesamtausgaben der philos. Werke des Descartes sind Amst. 1650 u. ö. erschienen; in französ. Sprache sind die Werke Par. 1701, 1724 und durch Victor Cousin 1824—1866 herausg. worden, die philos. Werke durch Garnier,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Paris 1835, durch Aimé-Martin, Paris 1882. Eine neue Gesamtausgabe ist, herausg. von Adam et Tannery, 1897—1908 in 10 Bdn. erschienen; die ersten 5 enthalten die Briefe, die übrigen die Schriften.

Einiges früher Unveröffentlichte hat Foucher de Careil herausg.: Oeuvres inédites de Descartes précédées d'une préface et publiées par le comte F. d. C., Par. 1859—1860. Es sind dies Jugendschriften, von denen man früher glaubte, sie seien verloren. Desc., Lettres inéd. préc. d'une introd. par E. de Budé, Par. 1868. Bisher nicht herausgegebene Briefe (14) von D. an Mersenne hat P. Tannery veröffentlicht, A. f. G. d. Ph. IV., S. 442—449, 529—556, V, S. 217—222, 469—479. S. dens., La correspondance de D. dans les inédits, Par. 1893. S. Tannery, Les lettres de D., Annal. de Philos. chrét., P. 35, 1896, S. 36—39.

Sehr häufig sind bis auf die neueste Zeit einzelne Schriften und Sammlungen der philosophischen Hauptwerke erschienen, u. a. der Discours de la méthode, herausg. v. Em. Lefranc, Par. 1866, die Meditationes, herausg. v. S. Barach, Wien 1866, nach der Pariser Orig.-Ausg. u. d. ersten französ. Übersetzung m. Anmerkung. neu herausg. v. C. Güttler, Münch. 1901. Oeuvres de Desc., nouv. édit., collationnée sur les meilleurs textes et précédée d'une introd. par Jules Simon, Par. 1868 u. ö. Discours de la méthode. Avec notes tirées de ses œuvres et de celles de ses disciples et des méthodistes par Minos. Par. 1907; Regulae ad directionem ingenii. Nach der Orig.-Ausg. von 1701 herausg. v. Dr. Art. Buchenau. Lpz. 1907.

Ins Deutsche hat Kuno Fischer den Disc., die Med. und den ersten Teil der Princ. philos. des Descartes übertragen und mit einem Vorwort begleitet, Mannheim 1863, v. Kirchmann (in der „Philos. Bibl.") die sämtlichen philos. Schriften (nämlich außer Disc., Med. und den vollständigen Princ. philos. auch noch De pass. animae) übers. u. kommentiert, Berlin 1870. Neuerdings (1905) in d. Philos. Biblioth. D.s' Ph. WW., Abt. I—III, Abhandl. üb. d. Methode, übers. u. mit Einleit. u. Anmerk. herausg. v. Art. Buchenau, u. (1904) in 3. Aufl. die Meditationen über die Grundlagen der Philos. übers. u. mit ausführlichem, auf Descartes' eigene Schriften gestütztem Kommentar herausg. v. Art. Buchenau. Die Prinzipien der Philosophie, 3. Aufl., m. Anhang, enth. Bemerkgn. Descartes' üb. e. gewisses in d. Niederl. gegen Ende 1647 gedr. Progr. v. Dr. Artur Buchenau, Lpz. 1908. Außerdem: Der Discours de la méthode, erklärt v. C. Schwalbach, Berlin 1879; übersetzt unter dem Titel: Abhandl. üb. d. Methode des richtigen Vernunftgebrauchs u. d. wissensch. Wahrheitsforsch., v. Ludw. Fischer, Universalbiblioth., Lpz. 1898, Betrachtung. üb. d. Grundlagen d. Philos., übers. v. demselb., Universalbiblioth., Lpz.

Englisch: Descartes, Sel. and Transl. by H. A. P. Torrey. (Modern Philosophers, Ed. by Prof. E. H. Sneath.) R. Descartes, Method, Meditations and Selections from the Principles. Translated by John Veitch. 14th ed. London 1908.

René Descartes (aus der früheren Form: de Quartis, Renatis Cartesius), Seigneur de Perron, wurde am 31. März 1596 in La Haye geboren. Sein Vater war Parlamentsrat in Rennes und gehörte einem altfranzösischen, vornehmen und begüterten Geschlechte der Touraine an. Nach dem Wunsche der Familie sollte der junge René der militärischen Laufbahn sich widmen. Aber die Macht seines Geistes, dessen Größe, durch die Schwächlichkeit seines Körpers zeitig entwickelt, bereits früh hervortrat, gestaltete unwiderstehlich sein Schicksal. Der nach seiner Abstammung für die höchsten Staats- und Kirchenämter bestimmte französische Edelmann wurde der Reformator der Philosophie.

Descartes war für die Wissenschaft geboren. Von Jugend auf erfüllte ihn ein leidenschaftlicher Erkenntnisdrang. Der Erforschung der Wahrheit und ihr allein zu leben, das war sein Ziel. Diesem Verlangen nach Klarheit des Denkens und Autonomie des Geistes ordnete er alles andere unter. So war seine Lernbegier, als er auf die königliche Jesuitenschule zu La Flèche kam, außerordentlich. Aber von vornherein sehnte sich sein Herz nach Höherem, als die Schulwissenschaft ihm bieten konnte. In seiner Seele brannte die Sehnsucht

nach einer vollkommenen Wissenschaft, welche keinem Zweifel und Bedenken mehr ausgesetzt wäre und darum die Grundlage für das Leben werden könnte. Wie ihm diese beinahe mystische Idee entstand, ist schwer zu sagen. Die Zeit war von ihr erfüllt und Descartes von ihr berauscht. Dieser faustische Drang nach Erkenntnis der absoluten Wahrheit trieb ihn unaufhaltsam vorwärts. Schnell erhob er sich über das Wissen seiner Zeit, um nach einer kurzen Epoche der Verzweiflung an der Möglichkeit des Erkennens in der Ausbildung der mathematischen Naturwissenschaft, deren Anfänge ihm allenthalben entgegentraten, die Erfüllung dieses Ideals zu finden.

Aber neben dieser ihn völlig beherrschenden Leidenschaft zum Erkennen lag noch ein anderer Zug: ein tiefes, religiös-metaphysisches Bedürfnis war in ihm lebendig, das niemals, auch in der Epoche des größten Skeptizismus unterdrückt, auch in der Epoche der vollkommensten Ausbildung des wissenschaftlichen Denkens geschmälert wurde. Wie bei allen tieferen Geistern, welche die neuere Zeit hervorgebracht hat, trat auch bei ihm neben den Forderungen der allmächtigen Vernunft das Bewußtsein eines übervernünftigen Zusammenhanges, die Anerkennung eines irrationalen Bestandes im Leben und in der Welt hervor.

Und endlich: in diesem von mathematischen Ideen und metaphysischen Problemen erfüllten Kopf waltete eine Phantasie, die in eigentümlicher Art mit der auf Klarheit und Herrschaft der Vernunft gerichteten Leidenschaft verschmolz. Die Phantasie, welche bei den Männern der Renaissance so stark ausgebildet war, war in Descartes wie in den anderen Denkern seiner Generation, ja in dem ganzen 17. Jahrhundert wirksam. In ihrer Verbindung mit der aufklärerischen Bewegung, in ihrem Kontraste zu dieser liegt einer der wesentlichsten Züge der Zeit. Die Phantasie ist diszipliniert, doch allerorten tritt sie befremdlich genug hervor. Aber wie sie bei Descartes nahezu vollständig von dem leidenschaftlichen Erkenntnisdrange absorbiert wurde, so stellt sie sich nun einerseits als konstruktive, mathematische Phantasie und anderseits als ein Verlangen nach Anschauungen, nach Bildern, nach Sammlung alles Merkwürdigen, was die Natur und die Welt bietet, dar. In der beinahe künstlerischen Form seiner Schriften hat sie ebenfalls einen Ausdruck gefunden.

Descartes' Entwicklung nahm ihren Ausgang von einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit allem überlieferten Wissen. In der geistigen Spannung, welche diese Auseinandersetzung mit sich brachte, entschloß er sich, nachdem er das Schulstudium absolviert hatte, die Heimat zu verlassen, um als Reisender im Gefolge verschiedener Heere die Länder zu durchstreifen und in dem großen Buche der Welt zu suchen, worauf sein Verlangen gerichtet war. So diente er (von 1617) als Freiwilliger erst unter Moritz von Nassau, dem Sohne des Prinzen Wilhelm von Oranien, dann (seit 1619) unter Tilly und Boucquoi und war bei dem Heere, das die Schlacht bei Prag gegen den König von Böhmen, Friedrich V. von der Pfalz, gewann, dessen Tochter Elisabeth später Descartes' Schülerin ward. Die nächsten Jahre brachte Descartes auf Reisen zu, führte 1624 eine Wallfahrt nach Loreto aus, die er für eine Lösung seiner Zweifel gelobt hatte, nahm auch an der Belagerung von La Rochelle (1628) teil. Mit der Ausbildung seines Systems und der Abfassung seiner Schriften beschäftigt, lebte Descartes (1629—1649) an 13 verschiedenen Orten der Niederlande ganz unabhängig, meist verborgen, nach dem Grundsatze: Bene qui latuit bene vixit, nur mit seinem vertrauten Jugendfreunde von La Flèche her, Mersenne (s. über ihn im folg. Par.), in regelmäßigem schriftlichen Verkehr, und durch ihn in Ver-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

bindung mit andern Gelehrten, aber doch mehrfach im Kampfe mit der orthodoxen Geistlichkeit. Während eines Aufenthaltes in Paris nach dem Tode Mersennes soll er auch einmal mit Gassendi und Hobbes zusammengekommen sein. Einem Rufe der Königin Christine von Schweden folgend, siedelte er 1649 nach Stockholm über, wo er der Königin Unterricht erteilte, auch eine Akademie der Wissenschaften begründen sollte, aber bereits am 11. Februar 1650 dem für ihn zu rauhen Klima erlag. — Obwohl ein edler Charakter und ganz der Wissenschaft lebend, scheute er doch vor dem philosophischen Märtyrertum zurück. So erkannte er die kopernikanische Lehre als richtig an, wagte es aber nicht, sie öffentlich zu vertreten. Nach der Verurteilung Galileis gab er die Arbeit an dem ersten seiner in Holland begonnenen Werke, einer großgedachten Kosmologie, auf und verhinderte die Ausgabe, wobei aber auch wohl die Rücksicht auf innere Schwierigkeiten, die der Plan einer Beschreibung der Weltentstehung mit sich brachte, mitspielte. Wenn er später bei der Darstellung seiner Astronomie eine Form fand, die wenigstens die relative Ruhe der Erde nicht preisgab, so war ihm dies durch seinen tief gefaßten Begriff der Bewegung und ihrer Relativität möglich, wenn auch hier, wie allenthalben bei ihm, die Neigung obwaltete, trotz des revolutionären Charakters seiner Philosophie den Gegensatz zu dem überwundenen Wissenschaftsideal zu überbrücken, das Gemeinsame zu betonen. Mit Klugheit sucht er auch, bald die Sorbonne, wie bei den „Meditationen", bald die Jesuiten, wie bei den „Prinzipien", für seine Ansichten zu gewinnen.

Descartes ist nicht nur als Philosoph, sondern auch als Mathematiker und Physiker von hervorragender Bedeutung. Sein mathematisches Hauptverdienst ist die Begründung der analytischen Geometrie, welche die räumlichen Verhältnisse durch Bestimmung der Entfernungen aller Punkte von festen Linien (Koordinaten) auf arithmetische zurückführt und mittels der algebraischen Rechnung mit Gleichungen geometrische Aufgaben löst und Lehrsätze beweist. Auch die Bezeichnung der Potenzen durch Exponenten wird ihm verdankt. Als Physiker hat er sich um die Lehre von der Refraktion des Lichtes, um die Erklärung des Regenbogens, um die Bestimmung der Schwere der Luft verdient gemacht. Dazu treten Untersuchungen anatomischer und physiologischer Natur, durch welche er auf den Fortschritt der Biologie und insbesondere auch auf die Medizin eingewirkt hat. Endlich bilden seine Analysen des Wahrnehmungsvorganges, die schon in die Philosophie selbst eingreifen, einen ersten wichtigen Schritt zu der Ausbildung der naturwissenschaftlich verfahrenden Psychologie, die als Gegenstück der neuen Naturwissenschaft ebenfalls im 17. Jahrhundert ihre Grundlegung erhielt. —

Die Regulae ad directionem ingenii sollten drei Teile mit je zwölf Regeln umfassen; erhalten ist jedoch nur die erste Hälfte, die 18 Regeln ausführlich behandelt und drei folgende andeutet.

Die Einzelwissenschaften alle zusammen sind nichts anderes als der menschliche Verstand, der ein und derselbe bleibt, auf wie verschiedene Objekte er sich auch richtet, wie die Sonne, die auch nicht durch die Verschiedenheit der Gegenstände geändert wird, die von ihr beleuchtet werden. Alle Wissenschaften stehen untereinander in Verknüpfung und hängen voneinander ab; und ihren Zusammenhang und ihren Grund gewinnen sie erst in der Einheit des Wissens und der sie alle einschließenden Vernunft. Von dieser Vernunft hängt die Erkenntnis aller Dinge ab. Wollen wir nicht in Ungewißheit darüber bleiben, was

der menschliche Geist vermag, so gibt es nichts Nützlicheres, als zu erforschen, was die menschliche Erkenntnis sei, und wie weit sie sich erstrecke. Ein solches Unternehmen, die Grenzen unseres Geistes aufzudecken, ist auch nicht allzu schwierig, da es doch unser Geist ist, über den wir urteilen wollen, und unsere Erkenntniskräfte begrenzt sind. Wer auch nur die geringste Liebe zur Wahrheit besitzt, muß einmal in seinem Leben diese Frage geprüft haben. Nichts scheint ungereimter zu sein, als über die Geheimnisse der Natur zu streiten, ohne zuvor untersucht zu haben, ob der menschliche Geist überhaupt fähig sei, sie zu ergründen.

Die Auflösung dieser Frage führt zu dem Entwurf einer Universalwissenschaft, welche allumfassend ist, ihren Ursprung allein in dem Verstand hat, ja mit diesem geradezu zusammenfällt und in deduktiver, lückenloser und sicherer Weise fortschreitet. An diesem Ideal vollkommenster Erkenntnis gemessen, erscheint das bisherige Wissen fast durchgängig unzureichend und vor allem unzusammenhängend und unbegründet. Nur die Mathematik, als Geometrie und Arithmetik, entspricht den strengen Forderungen der Wissenschaftlichkeit; in ihr, und einzig und allein in ihr, liegt ein gültiges und unbezweifelbares Wissen vor; und zwar hängen diese Vorzüge nicht sowohl von der Einfachheit ihrer Gegenstände als vielmehr wesentlich von der Form ihres logischen Aufbaues ab. Daher wird die Methode der wahren Wissenschaft nach ihrem Vorbild zu entwerfen sein; nun ist die Eigenart des mathematischen Denkens, daß es an für sich einleuchtende und unmittelbar gewisse Sätze, Axiome, anknüpft und aus ihnen deduktiv die möglichen Folgen entwickelt. Die wenigen einfachen Grundsätze, welche Euklid an die Spitze der Geometrie gestellt hat, ermöglichen die vollkommene Erkenntnis der vielen geometrischen Figuren und ihrer Eigenschaften. Die neue Methode der Wissenschaft wird daher allgemein so verfahren müssen, daß das Denken auf letzte intuitiv einsichtige Wahrheiten zurückgeht, welche durch deduktive Entwicklung eine mittelbare Gewißheit zu erzeugen gestatten. Solche Wahrheiten sind z. B., daß aus nichts nicht etwas werden kann oder daß dasselbe nicht zugleich ist und nicht ist, daß das Geschehene nicht ungeschehen werden kann usw. Diese Intuitionen sind die Fundamente der ganzen Wissenschaft. Sie selber sind nicht weiter beweisbar. Ihre Legitimität ist durch die einzigartige Klarheit und Deutlichkeit, die der aufmerksame und gesunde Geist in ihnen erkennt, gegeben. Ihre Evidenz ist gegenwärtig, nicht schrittweise erworben. Das wichtigste Verfahren und das einzige, das strenge Evidenz schrittweis herbeizuführen geeignet ist, ist die Deduktion. So ist allerdings der Syllogismus ein unentbehrliches Hilfsmittel für den formalen Beweis. Aber gleichwohl wird damit nicht wieder die mittelalterliche Logik, welche in dem formalen Schließen gipfelt, in ihre Vorherrschaft eingesetzt. Denn einmal ist entscheidend, daß die Deduktion nicht an einfache Begriffe, sondern an grundlegende Wahrheiten, die in Sätzen ihren Ausdruck finden, anknüpft, zum anderen, daß sie nicht in bloß logischen Folgerungen sich erschöpft, sondern ihre Bedeutung erst als ein konstruktives Verfahren erhält. Die grundlegenden Wahrheiten sind keine Begriffe, auch wenn sie Descartes in der Willkür seines Sprachgebrauchs später als Ideen bezeichnet. Sie sind nicht die Allgemeinvorstellungen der Scholastik. Sie enthalten eine Verknüpfung von Begriffen, sie bestimmen eine Beziehung zwischen ihnen, und allein diese Beziehung ist das Wesentliche. Die intuitiven Wahrheiten, die Descartes als Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Entwicklung fordert, sind Prinzipien, welche an die Stelle

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

der scholastischen Klassenbegriffe treten. In diesen Prinzipien sind Begriffe von letzten Elementen enthalten, zwischen denen sie bestimmte Beziehungen zum Ausdruck bringen. Die Analyse der Objekte führt zu gewissen relativ einfachen Begriffen, wie Punkt, Linie oder Denken, Sein, Nichts, Ding, in deren Zusammensetzung die wissenschaftliche Konstruktion des Gegenstandes beruht; aber diese Elemente sind nur hinsichtlich ihrer Verwendung als letzte anzusehen, was sie an sich sind, bleibt zunächst außer Betracht. Damit sind Regeln gewonnen, nach denen der Verstand die Methode der mathematischen Erkenntnis zu einer allgemeinen Methode der Wissenschaft erweitern kann. Aber so frei und souverän das Denken schaltet, schließlich muß es doch mit der Erfahrung in Auseinandersetzung treten, um sich in ihr zu bewähren.

Der menschliche Geist findet die Objekte und Untersuchungen vor. Daher sind Sinneswahrnehmung, Phantasie und Gedächtnis unentbehrliche Voraussetzungen der Wissenschaft. Dem entspricht, daß die Anwendung der logischen Grundsätze auf das sinnliche Material von dessen spezifischen Eigenschaften abhängig ist. So lassen sich von vornherein die gegebenen Objekte in solche körperlicher und solche geistiger Art teilen. Für die ersteren handelt es sich dabei um die Durchführbarkeit der mathematischen Betrachtung. Hierfür ist entscheidend, daß die quantitativen Bestimmungen den sinnlichen Objekte, wie Größe, Gestalt, Bewegung, nicht nur mit einem, sondern mit mehreren Sinnen als ein allen Gemeinsames wahrgenommen werden. Der Rechtsgrund dafür, daß wir etwa die qualitativen Unterschiede der Farben durch geometrische Unterschiede ersetzt denken können, liegt darin, daß die Farbe jedenfalls etwas Ausgedehntes ist. Die Fruchtbarkeit der Methode, sofern sie mehr als reine Mathematik geben will, hängt von sinnlichen Momenten ab. Sie vermag der Erfahrung sich nur soweit zu bemächtigen, als diese Eigenschaften aufweist, die den theoretischen Postulaten entsprechen.

Aber Wissenschaft ist immer mehr als bloße Zusammenfassung empirischer Tatsachen. Die Induktion (die Descartes auch Enumeration nennt) ist nur unter Zugrundelegung theoretischer Obersätze, welche dann intuitive Wahrheiten sind oder aus ihnen abgeleitet werden, gewinnbringend. So geht die Induktion auf systematische Erschöpfung der einzelnen Fälle, aber sie setzt die Deduktion voraus und wird nur durch sie fruchtbar. Vor allem aber: das Denken entnimmt zwar aus der sinnlichen Wahrnehmung die Aufgabe, aber nicht die Elemente, aus denen es das Objekt konstruiert; es sieht vielmehr von den sinnlichen Vorstellungen ab, um sie durch die ihm eingeborenen Elementarbegriffe wie Ausdehnung, Zahl, Dauer, Bewegung zu ersetzen. Aus diesen mathematischen Ideen die Natur, die die Sinne uns zeigen, im Geiste aufzubauen, ist das Ziel, das die Methodenlehre der Wissenschaft setzt, die somit in der Idee einer Universalmathematik gipfelt.

Der Discours de la méthode zerfällt in sechs Abschnitte: 1. Considérations touchant les sciences; 2. Principales règles de la méthode; 3. Quelques règles de la morale, tirées de cette méthode; 4. Raisons qui prouvent l'existence de Dieu et de l'âme humaine, ou fondement de la métaphysique; 5. Ordre des questions de physique; 6. Quelles choses sont requises pour aller plus avant en la recherche de la nature? In dem ersten Abschnitt erzählt Descartes, wie ihn in seiner Jugend alle Wissenschaften außer der Mathematik unbefriedigt gelassen haben. Von der Philosophie, die er in dem Jesuitenkollegium gelernt hat, weiß

er nur zu rühmen, daß sie „donne moyen de parler vraisemblablement de toutes choses et se faire admirer des moins savants"; er hält alles in ihr für zweifelhaft. Er ist darüber erstaunt, daß man auf die so feste Basis der Mathematik nichts Höheres als die mechanischen Künste gebaut habe. Die überlieferten Wissenschaften, sagt Descartes in der zweiten Abhandlung, sind größtenteils nur Konglomerate von Meinungen, ebenso unförmlich wie Städte, die nach keinem einheitlichen Plane gebaut sind. Was ein einzelner planmäßig schafft, wird in der Regel weit besser, als was sich ohne Plan und Ordnung historisch gestaltet hat. Es wäre zwar nicht wohlgetan, den Staat von Grund aus umzubilden „en le renversant pour le redresser"; denn die Gewohnheit läßt die Übelstände leichter ertragen, der Umsturz wäre gewaltsam und der Neubau schwierig; aber die eigenen Meinungen sämtlich aufzuheben, um methodisch ein wohlgegründetes Wissen zu gewinnen, dies setzt Descartes sich zur Lebensaufgabe. Die Methode, welche Descartes befolgen will, ist durch das Vorbild der Mathemathik bedingt. Er stellt vier methodische Grundsätze auf, die, wie er glaubt, vor der aristotelischen Logik, insbesondere der Syllogistik, welche mehr dem Unterricht als der Forschung diene, und noch viel mehr vor der lullischen Kunst zu schwatzen den Vorzug verdienen. Diese vier methodischen Grundsätze sind: 1. Nichts für wahr zu halten, was nicht mit Evidenz als wahr erkannt sei, indem es sich mit einer jeden Zweifel ausschließenden Klarheit und Bestimmtheit dem Geiste darstellt (si clairement et si distinctement, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute). 2. Jedes schwierige Problem möglichst in seine Teile zu zerlegen. 3. Ordnungsmäßig zu denken, indem vom Einfacheren und Leichteren sukzessive zum Komplizierteren und Schwierigen fortgegangen und selbst da, wo nicht durch die Natur des Objekts eine bestimmte Ordnung gegeben ist, um des geordneten Fortschritts der Untersuchung willen eine solche angenommen wird. 4. Durch Vollständigkeit in den Aufzählungen und Allgemeinheit in den Übersichten sich zu vergewissern, daß nichts übersehen werde. In dem dritten Abschnitt des Discours de la méthode teilt Descartes einige moralische Regeln mit, die er provisorisch, solange nicht eine befriedigende Moralphilosophie begründet sei, zu seinem eigenen Gebrauch sich gebildet habe. Die erste ist, die Gesetze und Gewohnheiten seines Landes zu befolgen, an der Religion, in der er erzogen sei, festzuhalten und im praktischen Leben durchweg die gemäßigtsten und verbreitetsten Maximen zu befolgen; die zweite geht auf Konsequenz im Handeln, die dritte auf Mäßigung der Ansprüche an das äußere Leben; die vierte ist der Entschluß, sein Leben der Ausbildung seiner Vernunft und der Entdeckung wissenschaftlicher Wahrheiten zu widmen. In dem vierten und fünften Abschnitt gibt Descartes die Grundzüge der Doktrin, die er später in den Medit. und den Princip. philos. entwickelt hat, und verbreitet sich im sechsten über das zur Förderung der Physik und erweiterten Anwendung derselben auf die Heilkunde einzuhaltende Verfahren. In dem fünften Abschnitt ist ein kurzer Abriß seiner Lehre von der Weltentstehung, die er in der unterdrückten Schrift entwickelt hatte, enthalten.

In den Meditationes de prima philosophia sucht Descartes das Dasein Gottes und die selbständige, vom Leibe trennbare Existenz der menschlichen Seele und ihr von der Körperlichkeit scharf zu unterscheidendes Wesen darzutun. In der ersten Meditation zeigt Descartes, daß sich an allem zweifeln lasse, nur nicht daran, daß wir zweifeln, also da das Zweifeln ein Denken ist,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

nicht daran, daß wir denken. Von meiner Jugendzeit an, sagt der Verfasser (zum Teil im Anschluß an Charron und andere Skeptiker), habe ich eine Menge überlieferter Ansichten als wahr angenommen und darauf weitergebaut; was aber auf so unsicherem Grunde ruht, kann nur sehr ungewiß sein, es tut daher not, sich irgendeinmal im Leben von allen überkommenen Meinungen loszumachen und vom Fundamente an einen Neubau aufzuführen. Die Sinne täuschen oft; ich darf ihnen daher in keinem Falle unbedingt trauen. Der Traum täuscht mich durch falsche Bilder; ich finde aber kein sicheres Kriterium, zu entscheiden, ob ich in diesem Augenblicke schlafe oder wache. Vielleicht ist unser Körper nicht so, wie er sich unseren Sinnen darstellt. Daß es überhaupt Ausdehnung gebe, scheint sich freilich nicht wohl bezweifeln zu lassen; jedoch weiß ich nicht, ob nicht vielleicht ein höheres böswilliges Wesen oder auch ein guter Gott bewirkt habe, daß zwar in der Tat keine Erde, kein Himmel, kein ausgedehntes Objekt, keine Figur, keine Größe, kein Ort existiert und daß ich nichtsdestoweniger die sinnlichen Vorstellungen habe, die mir die Existenz aller dieser Objekte vorspiegeln, daß ich sogar in der Addition von zwei und drei, in der Zählung der Seiten eines Quadrats, in den leichtesten Schlüssen mich täusche.

Wie Archimedes, sagt Descartes in der zweiten Meditation, nur einen festen Punkt forderte, um die Erde bewegen zu können, so werde ich große Hoffnungen fassen dürfen, wenn ich glücklich genug bin, auch nur einen Satz zu finden, der völlig gewiß und unzweifelhaft ist. In der Tat ist eins gewiß, während mir alles als ungewiß erscheint, nämlich eben mein Zweifeln und Denken selbst und daher meine Existenz. Gäbe es auch ein mächtiges Wesen, welches es darauf angelegt hätte, mich zu täuschen, so muß ich doch existieren, um getäuscht werden zu können. Indem ich denke, daß ich sei, so beweist ebendieses Denken, daß ich wirklich bin. Der Satz: ich bin, ich existiere, ist allemal, da ich ihn ausspreche oder denke, notwendigerweise wahr. Cogito, ergo sum. Nur das Denken ist mir gewiß, ich bin eine res cogitans, id est mens sive animus sive intellectus sive ratio. Die res cogitans ist eine res dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens. (Nämlich als „cogitandi modus“ habe ich gewiß auch sinnliche Empfindungen, obschon die Beziehung zu äußeren Objekten und Affektion der Sinne zwelfelhaft sein mag.) Nonne ego ipse sum qui jam dubito fere de omnibus, qui nonnihil tamen intelligo, qui hoc unum verum esse affirmo, nego caetera, cupio plura nosse, nolo decipi, multa vel invitus imaginor, multa etiam tamquam a sensibus venientia animadverto? Ich kenne mich selbst als denkendes Wesen besser, als ich die Außendinge kenne. Diesen Fundamentalsatz für einen Schluß anzusehen, dagegen verwahrt sich Descartes selbst. Er soll eine eigentümliche Wahrheit sein, die sich der Seele ohne Hilfe eines allgemeinen Satzes und ohne alle logische Ableitung durch eine einfache Intuition aufdrängt, ist aber eine klare und deutliche Perzeption. Freilich muß man vorher wissen, was Zweifeln, was Denken und was Existenz sei. Allein, antwortet Descartes auf diesen Einwand, dies wisse ein jeder, nicht durch eine Definition, sondern viel gewisser und unmittelbarer durch eigene Erfahrung, durch das Bewußtsein und das innere Zeugnis, das er in sich finde, wenn er die Sachen prüfe. Das Wesen der Seele besteht im Denken, deshalb kann eigentlich von einer Fähigkeit derselben, zu denken, nicht gesprochen werden, quia mens semper actu cogitat.

In der dritten Meditation geht Descartes zur Gotteserkenntnis fort.

Ich bin, sagt er, dessen gewiß, daß ich ein denkendes Wesen bin; aber weiß ich nicht auch, was dazu gehört, irgendeiner Sache gewiß zu sein? In der ersten Erkenntnis, die ich gewonnen habe, hat nichts anderes mich der Wahrheit vergewissert als die klare und bestimmte Perzeption dessen, was ich behaupte, und dies würde mich nicht der Wahrheit haben gewiß machen können, wenn es geschehen könnte, daß irgend etwas, das ich mit solcher Klarheit und Bestimmtheit auffasse, falsch wäre; hiernach darf ich wohl als allgemeine Regel annehmen, alles sei wahr, was ich sehr klar und bestimmt perzipiere (jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio). Nur die Möglichkeit, daß ein Wesen, welches über mich Macht habe, mich in allem täusche, könnte die Gültigkeit dieser Regel einschränken. Ich habe daher Anlaß, zunächst das Dasein Gottes zum Gegenstand meiner Untersuchung zu machen. Meine Gedanken, sagt Descartes, indem er sich zur Untersuchung über das Dasein Gottes wendet, sind teils Vorstellungen, teils Willensakte und Gefühle, teils Urteile. Wahrheit und Irrtum ist nur in den Urteilen. Das Urteil, daß eine Vorstellung einem Objekt außer mir konform sei, kann irrtümlich sein; die Vorstellung allein ist es nicht. Unter meinen Vorstellungen erscheinen mir die einen eingeboren, andere von außen gekommen, andere durch mich selbst gebildet zu sein (ideae aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi videntur). Zu der ersten Klasse bin ich geneigt, die Vorstellungen des Dinges, der Wahrheit, des Denkens zu rechnen, die ich aus meinem eigenen Wesen schöpfe, ab ipsamet mea natura, wobei von Descartes kein Unterschied zwischen dem Eingeborensein einer Vorstellung als solcher und dem durch Abstraktion vermittelten Ursprung einer Vorstellung aus der inneren Wahrnehmung der psychischen Funktionen, zu denen die Fähigkeit uns angeboren ist, gemacht wird. In den Notae in programma quoddam sagt er freilich, der Geist bedürfe keiner Ideen, quae sint aliquid diversum ab eius facultate cogitandi, so daß es sich also bei den ideae innatae nicht um einen ursprünglichen Besitz von Erkenntnissen handeln würde, sondern um eine Anlage, gewisse Vorstellungen zu bilden. Der zweiten Klasse scheinen die sinnlichen Wahrnehmungen, der dritten aber Fiktionen, wie die einer Sirene, eines Flügelrosses usw., anzugehören. Es gibt einen Weg, aus dem psychischen Charakter einer Idee selbst zu schließen, ob sie von einem realen Objekte außer mir herstamme. Die verschiedenen Ideen haben nämlich ein verschiedenes Maß von realitas objectiva, d. h. sie partizipieren als Vorstellungen an höheren oder geringeren Graden des Seins oder der Vollkommenheit. (Unter dem Objektiven versteht Descartes noch ganz wie die Scholastiker das, was als Vorstellung im Geiste ist, nicht das äußere Objekt, die res externa; unter dem Subjekt aber jedes Substrat, *ὑποκείμενον*.) Ideen, durch welche ich Substanzen vorstelle, sind vollkommener als solche, die nur Modi oder Akzidenzien repräsentieren; die Vorstellung eines unendlichen, ewigen, unveränderlichen, allwissenden, allmächtigen Wesens, des Schöpfers aller endlichen Dinge, hat mehr Vorstellungsrealität als die Vorstellungen, welche endliche Substanzen repräsentieren. Nun aber kann in einer Wirkung nicht mehr Realität sein als in der vollen Ursache; die Ursache muß alles Reale der Wirkung entweder formaliter oder eminenter (d. h. entweder die nämlichen Realitäten oder andere, die noch vorzüglicher sind) in sich enthalten. Daher kann ich, falls die Vorstellungsrealität irgendeiner meiner Ideen so groß ist, daß sie das Maß meiner eigenen Realität überragt, schließen, ich sei nicht das einzige existierende Wesen, sondern es müsse noch

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

irgend etwas anderes, das die Ursache jener Idee sei, existieren. Da ich endlich bin, so könnte in mir nicht die Idee einer unendlichen Substanz sein, wenn nicht diese Idee von einer wirklich existierenden unendlichen Substanz herstammte. Ich darf nicht die Vorstellung des Unendlichen für eine bloße Negation der Endlichkeit halten, wie ich Ruhe und Finsternis nur durch Negation der Bewegung und des Lichts perzipiere; denn im Unendlichen liegt mehr Realität als im Endlichen. Zu diesem Argument für die Existenz Gottes fügt Descartes folgendes hinzu: Ich selbst, der ich jene Idee habe, könnte nicht existieren, wenn nicht Gott wäre. Wäre ich durch mich selbst, so würde ich mir alle möglichen Vollkommenheiten gegeben haben, die ich doch tatsächlich nicht besitze. Bin ich durch andere, durch Eltern, Voreltern usw., so muß es doch eine erste Ursache geben, die Gott ist; ein regressus in infinitum ist um so weniger anzunehmen, da auch mein Fortbestehen von einem Augenblick zum anderen nicht von mir selbst und nicht von endlichen Ursachen meines Daseins, sondern nur von der ersten Ursache abhängig sein kann. Die Gottesvorstellung ist mir ebenso eingeboren, wie die Vorstellung, die ich von mir selbst habe, mir eingeboren ist. Die Art des Eingeborenseins läßt Descartes ziemlich unbestimmt; er sagt: et sane non mirum est, Deum me creando ideam illam mihi indidisse, ut esset tamquam nota artificis operi suo impressa, nec etiam opus est, ut nota illa sit aliqua res ab opere ipso diversa, sed ex hoc uno, quod Deus me creavit, valde credibile est me quodammodo ad imaginem et similitudinem ejus factum esse, illamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior, hoc est, dum in me ipsum mentis aciem converto, non modo intelligo me esse rem incompletam et ab alio dependentem remque ad majora et majora sive meliora indefinite aspirantem, sed simul etiam intelligo illum, a quo pendeo, majora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed re ipsa infinite in se habere, atque ita Deum esse, totaque vis argumenti in eo est, quod agnoscam fieri non posse ut existam talis naturae, qualis sum, nempe ideam Dei in me habens nisi re vera Deus etiam existeret. Zu den notwendigen Eigenschaften Gottes gehört die Wahrheitsliebe. Gott kann nicht täuschen wollen. Velle fallere vel malitiam vel imbecillitatem testatur nec proinde in Deum cadit.

Aus dieser Eigenschaft Gottes, der veracitas, zieht Descartes in den folgenden Meditationen Schlüsse. Die Ursache aller meiner Irrtümer, sagt Descartes in der vierten Meditation, liegt darin, daß meine Willenskraft weiter reicht als meine Einsicht und ich die Anwendung jener nicht so einschränke, wie das Maß meiner Einsicht es fordert, sondern auch über das, was ich nicht einsehe, statt mich des Urteils zu enthalten, ein Urteil zu fällen mir anmaße. Was ich klar und bestimmt erkenne, dem darf ich zustimmen; denn daß die klare und bestimmte Erkenntnis wahr sein muß, folgt aus Gottes Wahrhaftigkeit.

Zu den deutlichen Erkenntnissen rechnet Descartes in der fünften Meditation die der räumlichen Ausdehnung samt allen mathematischen Sätzen. In derselben Weise aber, wie aus dem Wesen eines Dreiecks folgt, daß die Summe seiner Winkel gleich zwei rechten Winkeln sei, folgt aus der Natur Gottes, daß er existiere; denn unter Gott ist das schlechthin vollkommene Wesen zu verstehen, zu den Vollkommenheiten aber gehört die Existenz, die Existenz ist also von Gottes Wesen untrennbar, also existiert Gott.

In der sechsten Meditation folgert Descartes aus der klaren und bestimmten Erkenntnis, die wir von der Ausdehnung und den Körpern haben, und aus unserem deutlichen Bewußtsein des Bestimmtwerdens unserer Vorstellungsfähigkeit durch

eine äußere, und zwar körperliche Ursache, daß die Körper (ausgedehnten Substanzen) wirklich existieren, und wir nicht durch die Vorstellung einer Körperwelt getäuscht werden, da sonst der Grund der Täuschung in Gott selbst liegen müßte; die Farbenempfindung aber und Tonempfindung, Geschmacksempfindung usw. gilt ihm ebensowohl wie die Lust und der Schmerz für bloß subjektiv. Daraus aber, daß wir eine klare und bestimmte Vorstellung von dem Denken im weitesten Sinne (mit Einschluß des Empfindens und Wollens) haben, ohne daß darin Körperliches mit vorgestellt werde, folgert Descartes die von dem Leibe gesonderte selbständige Existenz unserer Seele.

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

Die systematische Hauptschrift: Principia philosophiae handelt in vier Abschnitten De principiis cognitionis humanae, De principiis rerum materialium, De mundo aspectabili, De terra. Nach einer Rekapitulation der in den Meditationen aufgestellten Grundsätze folgt in synthetischer Entwicklung das philosophische System, insbesondere die Naturlehre des Descartes. Das vollkommenste Wissen ist die Erkenntnis der Wirkungen aus ihren Ursachen, der beste Weg des Philosophierens daher die Erklärung der gewordenen Dinge auf Grund der Erkenntnis Gottes als ihres Schöpfers. In den grundlegenden Betrachtungen zu Anfang der „Principia“ ist insbesondere die Ordnung der Beweise für das Dasein Gottes geändert, indem (wie auch schon in der synthetischen Darstellung bei der Antwort auf die obj. secundae) das ontologische Argument den übrigen vorangestellt wird; im Begriffe Gottes, sagt hier Descartes, liege die notwendige, ewige und vollkommene Existenz, wogegen im Begriff der endlichen Dinge nur die zufällige Existenz enthalten sei.

Bemerkenswert sind die Definitionen, die in den Princ. philos. in größerer Zahl und zum Teil mit größerer Präzision als in den Medit., auftreten. Von fundamentaler Bedeutung sind die Definitionen der Klarheit und Bestimmtheit und der Substanz. Descartes sagt Princ. ph. I, 45: Ad perceptionem, cui certum et indubitatum judicium possit inniti, non modo requiritur ut sit clara, sed etiam ut sit distincta. Claram voco illam, quae menti attendenti praesens et aperta est, sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae oculo intuenti praesentia satis fortiter et aperte illum movent; distinctam autem illam, quae quum clara sit, ob omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat. Zur Erläuterung führt Descartes das Beispiel des Schmerzes an: ita dum quis magnum aliquem sentit dolorem, clarissima quidem in eo est ista perceptio doloris, sed non semper est distincta; vulgo enim homines illam confundunt cum obscuro suo judicio de natura ejus, quod putant esse in

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

parte dolente simile sensui doloris, quem solum clare percipiunt. Was wir perzipieren, sind teils res und rerum affectiones (sive modi), teils aeternae veritates, nullam existentiam extra cogitationem nostram habentes. Zu den aeternae veritates rechnet Descartes Sätze, wie: ex nihilo nihil fit; impossibile est, idem simul esse et non esse; quod factum est, infectum esse nequit; is qui cogitat, non potest non existere, dum cogitat. Die res teilt er in zwei oberste Genera: unum est rerum intellectualium sive cogitativarum, hoc est ad mentem sive ad substantiam cogitantem pertinentium; aliud rerum materialium sive quae pertinent ad substantiam extensam, hoc est ad corpus. Der denkenden Substanz gehören an: perceptio, volitio, omnesque modi tam percipiendi quam volendi, der ausgedehnten Substanz aber: magnitudo sive ipsa extensio in longum, latum et profundum, figura, motus, situs, partium ipsarum divisibilitas, et talia. Von der Vereinigung (unio) des Geistes mit dem Körper gehen aus die sinnlichen Begehrungen, Gemütsbewegungen und Empfindungen, die der denkenden Substanz, sofern sie mit dem Körper verbunden ist, angehören. Dieser Klassifikation (Princ. ph. I, 48—50) läßt Descartes die Definition der Substanz nachfolgen (ib. 51). Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Er fügt bei (ib. 51—52): Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus; alias vero omnes non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus; atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis; possunt autem substantia corpore et mens sive substantia cogitans creata sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum. Aus jedem Attribute kann auf eine res existens oder substantia, der es zukomme, geschlossen werden; aber jede Substanz hat eine praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit et ad quam aliae omnes referuntur; nempe extensio in longum, latum et profundum substantiae corporeae naturam constituit, et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis; nam omne aliud, quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit estque tantum modus quidam rei extensae, ut et omnia, quae in mente reperimus, sunt tantum diversi modi cogitandi. Figur und Bewegung sind Modi der Ausdehnung; Einbildung, Sinnesempfindung, Wille sind Modi des Denkens (ib. 53). Die Modi können in derselben Substanz wechseln; die jedesmalige Beschaffenheit ist die Qualität der Substanz; was nicht wechselt, ist nicht eigentlich als Modus oder Qualität, sondern nur mit dem allgemeineren Ausdruck als Attribut zu bezeichnen (ib. 56). Diese Definitionen sind besonders auf die Doktrin des Spinoza von maßgebendem Einfluß gewesen.

Die Aufgabe der wissenschaftlichen Naturerklärung liegt in der Ableitung der Naturerscheinungen aus den durch die erkenntnistheoretische Grundlegung gewonnenen Bestimmungen der körperlichen Substanz. Das Wesen der körperlichen Substanz besteht nun aber in ihrer Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe. Daher fällt die Körperwelt geradezu mit dem Raum zusammen. Somit gibt es keinen leeren Raum, keine letzten Teile und Atome im Sinne der Atomistik, keine stofflichen Unterschiede zwischen den verschiedenen Teilen der einen sich unendlich ausdehnenden Substanz. Diese ist unveränderlich, da Gott, ihr Urheber, selber unveränderlich ist, in ihrer Quantität nicht zu mehren oder zu mindern. Aus der Ausdehnung sind die besonderen Qualitäten und Veränderungen der Naturdinge, und zwar ohne die Zuhilfenahme wirkender Kräfte,

rein durch die Bewegung der Raumteile, zu erklären. So hängt alle Mannigfaltigkeit der sinnlichen Körperwelt von der Bewegung ab; die Gesetze der Bewegung sind die Gesetze der Natur. Ihr allgemeinstes ist das Gesetz von der Erhaltung der Bewegungsgröße (die als Produkt des Volumens und der Geschwindigkeit definiert wird; den Begriff „Masse" kennt Descartes noch nicht), welches Gesetz ebenfalls aus der Unveränderlichkeit des Schöpfers folgt; nach ihm bleibt die Quantität der Bewegung in der ganzen Welt stets die gleiche. Aus ihm folgen die fundamentalen Gesetze des Geschehens, insbesondere die Stoßgesetze, welche die weitere Naturerklärung ermöglichen. Der Begriff der Bewegung löst auch die schwierigste Frage, die sich für die wissenschaftliche Naturerklärung aus der Grundannahme der einen, nur in der Ausdehnung bestehenden Weltsubstanz ergibt, die Frage nämlich, wodurch sich der einzelne Körper von eben der stetigen Ausgedehntheit unterscheidet, die das Wesen der Körperwelt ausmacht. Von den unterschiedslosen, stetig ausgedehnten Stoffen scheint die Mannigfaltigkeit der Dinge nur willkürlichem Denken abzugrenzen zu sein. Descartes löst die Frage, indem er unter einem Körper oder einem Teil des Stoffes das versteht, was gleichzeitig übergeführt wird, wenn es auch aus vielen Teilen besteht, die unter sich andere Bewegungen haben (II, § 25). Damit ist die Unterlage für eine Zerfällung des einen Weltkörpers, der der Raum selber ist, in ein System von relativ, aber nicht absolut letzten Korpuskeln gewonnen. Da aber Ausdehnung und Körper völlig zusammenfallen, kann bei einer solchen Überführung eines Teiles der Materie an dem verlassenen Ort keine Leere entstehen, sondern derselbe muß sofort durch einen anderen Körper besetzt werden. Die Bewegung eines Körpers hat so eine allgemeine Verschiebung von Raumteilen zur Folge, und da nirgend die körperliche Substanz verringert werden kann, ist diese Verschiebung als ein kreisförmiges Strömen zu denken. Damit ist eine Anknüpfung an die Vorstellungen der Alten gegeben, nach denen alle vollkommenen Bewegungen kreisförmig sind. Anderseits wird der wichtige Begriff des Wirbels vorbereitet, mit dessen Hilfe Descartes die Weltentstehung zu begreifen und damit die aus dem allgemeinen Naturgesetz allein nicht zu erklärende Weltbeschaffenheit verständlich zu machen sucht.

Die Prinzipien gehen im Unterschied von den früheren Entwürfen, die die Welt aus einem chaotischen Zustand ableiten sollten, von der einfachsten Annahme aus, daß der Stoff, aus dem die sichtbare Welt besteht, im Anfange von Gott in möglichst gleiche Teilchen von mittlerer Größe geteilt war, welche in einer doppelten Bewegung begriffen sind, sowohl um ihren eigenen Mittelpunkt als auch außerdem in einer kreisförmigen Bewegung, in einem Wirbel um gewisse andere Punkte, die in ihren gegenseitigen Entfernungen so verteilt waren, wie es jetzt die Mittelpunkte der Fixsterne und der Planeten sind. Durch diese Bewegung haben die kleinen Teilchen sich gegenseitig abgerieben, zersplittert und zusammengeballt, so daß allmählich drei Arten von Materie entstanden: die durch die Zersplitterung äußerst fein gewordene, sich mit ungeheurer Geschwindigkeit bewegende Materie erster Art, das Feuerelement, aus welchem die Sonne und die Fixsterne bestehen; die übrig gebliebenen Teilchen des ursprünglich allein vorhandenen Stoffes, die Materie zweiter Art, das Luftelement, das sich in weiten Wirbeln zwischen Sonne und Planeten bewegt, und endlich die durch Häufung entstandenen gröberen Teilchen, die Materie dritter Art, das Erdelement, aus dem die Planeten und die uns umgebende Körperwelt bestehen. Daß mit Aufhebung der Voraussetzung eines kugelförmig begrenzten Universums

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

auch die Annahme einer periodischen Rotation desselben um die Erde aufgehoben ist, ist selbstverständlich. Doch scheut sich Descartes, zu der kopernikanischen Doktrin, um derentwillen Galilei verdammt ward, sich offen zu bekennen; er hilft sich durch die Wendung, die Erde ruhe, wie jeder Planet, in dem bewegten Äther, wie der schlafende Reisende in einem bewegten Schiffe oder wie ein nur vom Strome getriebenes Schiff in diesem. Aus den Gesetzen des Druckes und Stoßes allein sucht Descartes nicht nur die physikalischen Erscheinungen (wie er z. B. die magnetische Anziehung durch Wirbelbewegungen schraubenförmiger Moleküle erklärt), sondern auch die Pflanzen und Tiere zu begreifen. Er spricht den Pflanzen das von den Aristotelikern angenommene Lebensprinzip ab, da nur die Ordnung und Bewegung ihrer Teile die Vegetation bewirke, und er ist auch nicht geneigt, den Tieren Seelen zuzugestehen, wie schon Gomez Pereira, ein spanischer Arzt des 16. Jahrhunderts und Gegner des Aristoteles, in seiner Antoniana margerita die Seelenlosigkeit der Tiere behauptet hatte. Die Tiere sieht er als Automaten an, die keine Empfindung haben, also auch keinen Schmerz fühlen. Wären die Tiere beseelt, so würden die Menschen sich durch ihr Verhalten gegen sie der größten Grausamkeit schuldig machen. Was im menschlichen Seelenleben an die Beziehung der Seele zum Körper geknüpft ist, erklärt Descartes durchaus mechanistisch, z. B. die Ideenassoziation aus beharrenden materiellen Veränderungen, die das Gehirn bei der Affektion der Sinne erleide, und aus der Bedingtheit der späteren Vorstellungsbildung durch diese Veränderungen. Leib und denkende Seele sind einander entgegengesetzt. Zwar ist ihre Verbindung in dem Menschen anzuerkennen, sie ist aber eine gewaltsame und in der Maschine des Leibes wird nichts geändert, wenn die denkende Seele hinzutritt. Descartes ist infolge dieser Ansicht als einer der Urheber der materialistisch-mechanischen Richtung in anthropologischer Beziehung zu betrachten, daher sich de Lamettrie auch mit Vorliebe auf ihn beruft. Als unausgedehntes Wesen kann die Seele sich mit dem Leibe nur an einem Punkte berühren, und zwar im Gehirn (Princ. philos. IV, 189, 196, 197), nämlich (Dioptr. IV, 1ff., Pass. anim. I, 31ff.) in der Zirbeldrüse (glans pinealis), als dem Organ inmitten des Hirns, welches einfach und nicht, wie die meisten Teile, doppelt, sowohl rechts als links, vorhanden ist. Die Einwirkung der Seele auf den Leib und des Leibes auf die Seele setzt Gottes Beihilfe (concursus oder assistentia Dei) voraus. Daß übrigens die gegenseitige Einwirkung durch die völlige Verschiedenheit des Wesens nicht ausgeschlossen werde, hat Descartes schon in seinen Antworten auf die Einwürfe des Gassendi gegen seine Meditationen behauptet. Freilich vermag aber die Seele, da sie nach dem Erhaltungsgesetz Bewegungen nicht erzeugen kann, nur die Richtung von Bewegungen zu verändern.

Die Abhandlung über die passiones animae ist ein physiologisch-psychologischer Erklärungsversuch der Affekte im weitesten Sinne nach den in den Principia philos. entwickelten Grundsätzen. Von sechs primitiven Affekten: Bewunderung, Liebe, Haß, Verlangen, Freude und Traurigkeit, sucht D. alle anderen abzuleiten. Der vollkommenste aller Affekte ist die intellektuelle Liebe zu Gott. Nur gelegentlich hat Descartes ethische, den aristotelischen und den stoischen verwandte Ansichten geäußert, namentlich in dem Briefe De summo bono an die Königin Christine. Als Ziel wird die Glückseligkeit aufgestellt, und diese geht hervor aus dem konsequenten guten Willen oder der Tugend. Der Wille hängt aber von der Vorstellung ab, so daß auf letztere wieder alles ankommt. Deutliche und klare Vorstellungen sind die Grundlage für das wahre

sittliche Leben. Die Unfreiheit der Seele, welche in der Abhängigkeit von den Affekten besteht, muß überwunden werden, und zwar durch die Weisheit, welche die Lust an vernunftgemäßer Tätigkeit aller niederen Lust vorzieht. — Zweierlei habe ihn, sagt er, abgehalten, über ethische Gegenstände etwas zu veröffentlichen: einmal sei man bei Behandlung solcher Fragen am ersten der Verleumdung ausgesetzt, und dann dürfe es nur Sache mächtiger Personen wie der Fürsten sein, sittliche Gesetze für die anderen aufzustellen.

§ 13. Das System des Descartes forderte die Kritik heraus. Descartes selbst hatte seine Meditationen im Manuskript dem Kreis seiner Pariser Freunde zur Prüfung unterbreiten lassen und die Einwände und seine Erwiderungen, die trotz ihres sehr ungleichen philosophischen Wertes ein lebendiges Bild des geistigen Lebens jener Tage gewähren, der Öffentlichkeit übergeben. Von nun an bildete sein System den Mittelpunkt der philosophischen Bewegung, die in ihrer Bezogenheit auf die Lehre des Descartes wie eine Art von Fortsetzung jener anfänglichen kritischen Erörterung erscheint. Allerdings als eine Fortsetzung, welche aus den Schwierigkeiten des Systems heraus und dann von abweichenden Standpunkten der Weltbetrachtung aus zu der Ausbildung der großen klassischen Systeme der konstruktiven Philosophie des 17. Jahrhunderts führte.

Das nächste war die Ausbreitung und dann die schulmäßige Fassung der neuen Lehre, ihre Auseinandersetzung mit den geltenden Autoritäten, ihre Einführung in die Universitäten. Dies geschah zunächst in Holland, der zweiten Heimat des Philosophen, der dort die Anfänge einer Schule erstehen sah, aber zugleich in die Widerwärtigkeiten öffentlicher Kämpfe hineingezogen wurde. In der niederländischen Schule wurde besonders der theologische Rationalismus ausgebildet, dem sich deutsche Cartesianer, wie Balthasar Bekker, anschlossen. In Paris war es Marin Mersenne, der ältere Freund von Descartes, der unermüdlich vermittelnd den neuen Ideen den Eingang in die Gelehrtenkeise zu verschaffen suchte. Einen bedeutenden Einfluß gewann der Cartesianismus auf die jansenistischen Kreise, deren Führer Anton Arnauld seine Verbindung mit dem Augustinismus vollzog. In der unter seiner Mitwirkung herausgegebenen Logik von Port Royal tritt die Herrschaft des cartesianischen Gedankenkreises hervor. Die französische Schule, zu der auch Rohault und Sylvain Regis gehören, setzte sich in dem Maße durch, daß zeitweilig der Cartesianismus zur Modephilosophie wurde und einen weitreichenden Einfluß auf das öffentlich-literarische Leben Frankreichs gewann.

Auf der anderen Seite blieb die Philosophie Descartes' dauernden Angriffen ausgesetzt. Hier war es vor allem sein theologischer Ratio-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

nalismus, der der Kritik unterworfen wurde. Sie fand in der bei Descartes schon angelegten Einschränkung der Erkenntnis ihre Unterlage und wurde von dem geistreichen und gelehrten Kanonikus von Dijon, Pierre Gassendi, zugleich im Interesse des Offenbarungsglaubens zur Verteidigung des Materialismus, von Pascal zur fortschreitenden, bis zur Skepsis gehenden Scheidung der mystischen und der rationalen Elemente fortgeführt; diese skeptische Strömung erhielt sich aus gleichen Motiven bis auf den die französische Aufklärung vorbereitenden Pierre Bayle.

Ausgaben und Übersetzungen.

M. Mersenne, L'Impiété des Déistes, des Athées, et des plus subtils libertins de ce temps, combatue et renversée de poinct en poinct par raisons tirées de la Philosophie et de la Théologie, Paris 1624, 2 Bde.; La Vérité des Sciences, Paris 1624; Harmonie universelle, Paris 1636.

P. Nicole, Essais de morale, Paris 1671—1674 u. ö.; Œuvres mor., Paris 1718.

A. Arnauld, Œuvr. complèt., Lausanne 1775—1783, 45 Bde., die philosophischen Schriften füllen Bd. 38—40, sind auch besonders herausgegeben von J. Simon und von C. Jourdain, Paris 1893.

Henricus Renerius, Brevis explicatio mentis 1657.

P. S. Regis, Cours entier de la philos., Paris 1690, Amsterdam 1691.

Die Logik von Port-Royal, L'art de penser, 1662. Eine neue Ausgabe davon avec introduction et notes suivie d'éclaircissements et d'extraits d'Aristote, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Kant, Hamilton, Stuart Mill hat besorgt Alfr. Fouillée, Paris 1879.

B. Bekker, De philos. Cartesiana admonitio candida et sincera, Wesel 1668; Die verzauberte Welt (holländisch: Betoverde Weereld, Leeuwarden 1690 und Amsterdam 1691—1693, in viele Sprachen übersetzt); vgl. von Gegenschriften u. a.: Fürstellung vier neuer Weltweisen, namentlich R. Des Cartes, Th. Hobbes, Ben. Spinoza, Balth. B.s, nach ihrem Leben u. fürnehmst. Irrthüm. 1702.

Antoine Le Grand, Philosophia veterum e mente Renati des Cartes, London 1671, Institutiones philosophiae secundum principia R. de C. nova methodo adornatae, London 1672 und 1678, oft wieder aufgelegt, Apologia pro Cartesio contra Sam. Parkerum, London 1672, Nürnberg 1681.

P. Joseph Frantz, Tractatus metaphysicae, zum erstenmal herausgeg. und mit Benutzung der im Staatsarchive befindlichen und anderer ungedruckten und gedruckten Quellen philosophiegeschichtlich erläutert durch Fr. Thom. M. Wehofer. O.-Präd., Paderborn 1895 (Ergänzungsheft II zum Jb. f. Philos. u. spekul. Theol.).

Petri Gassendi Opp., worin das Syntagma philosophicum mit G.s eigener Lehre, Leyd. 1658, Flor. 1727.

Pascal, Entretien avec Savi sur Epictète et Montaigne, 1654, L'art de persuader, 1657 (58), Lettres provinciales, Cologne 1657, erschienen unter dem Titel: Les provinciales ou lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis avec les notes de Guill. Wendrock (Nicole) und später in mehr als 60 Auflagen, zuletzt von Franc. de Neufchâteau, Paris 1872, von Derome 1885/6, von Molinier, 2 Bde., 1892, deutsch von J. J. G. Hartmann, Berl. 1830; Pensées sur la religion, 1669, nach seinem Tode aus seinen nachgelassenen Papieren veröffentlicht, Amst. 1697, Paris 1720 u. ö., hrsg. von Faugère, Par. 1844, von J. E. Astié, Par. et Lausanne 1857, von Victor Rocher, Tour 1873, mit Anmerkgn. von Havet 1866; ebenfalls mit Anmerkungen von Aug. Molinier 2 Bde., Paris 1877/9; G. Michaud, Fribourg 1896. Folioausgabe des photographischen Faksimiles des Originalmanuskriptes von L. Brunschvig 1905 bei Hachette, deutsch 1777, von C. F. Schwarz, Lpz. 1844, 1865, von Friedrich

Merschmann, Halle 1865, von Dreydorff, Gotha 1891, v. Herber-Rohow, mit Einführung von Rud. Eucken, 2 Bde., Jena 1905; Œuvres, à la Haye, 1779, hrsg. von Bossut in 6 Bänden, Par. 1819; Œuvres complètes de Bl. P., 3 voll., Par. 1870; Opuscules philos., Par. 1864, 1865, 1866 par Fél. Cadet, Paris 1873. Gazier, Pensées de Pascal (édition de Port-Royal) Paris 1906. Opuscules choisis par V. Giraud, Paris 1906. Œuvres, Paris 1908. (Par L. Brunschvig et P. Boutroux.) Pascal, Ein Brevier s. Schriften, ausgew. u. eingeleitet v. B. v. Herber-Rohow: Aus der Gedankenwelt großer Geister. 13. Bd., Stuttg. 1908.

Poiret, Cogitationes rationales de Deo, anima et malo, Amst. 1677 u. ö.; Oecon. div., Amst. 1687; De eruditione triplici: Solida, superficiaria et falsa, Amst. 1692 u. ö.; Fides et ratio collatae ac suo utraque loco redditae adversus principia Jo. Lockii, Amst. 1707; Opera posthuma, Amst. 1721.

Pierre Bayle, Dictionnaire historique et critique, zuerst Rotterdam 1695 und 1697 in 2 Bdn. erschienen, dann 1702 verbessert und vermehrt, am vollständigsten von Des-Maizeaux herausgegeb. 4 Bde., Amsterd. und Leyden 1740, neueste Ausg. Par. 1820, 16 Bde.; deutsch von J. C. Gottsched, 16. A., 4 Bde., 1741—44; die philosophischen Artikel allein übers. von L. H. Jacob, 2 Bde., 1797—98; Œuvr. divers, à la Haye 1725—1731, 4 Bde., aus seinem Nachlasse 1737 Système de la philosophie, in dem er eine kurze Darstellung der Grundgedanken der cartesianischen Philosophie gibt.

Unter den Freunden und Anhängern des Descartes nimmt Marin Mersenne (geb. 1588, gest. 1648 zu Paris) einen hervorragenden Platz ein. In der Geschichte ist er zumeist nur als Korrespondent von Descartes und treuester Sachverwalter von dessen Handschriften und Ideen nach seiner Übersiedelung in die holländische Einsiedelei bekannt. Seine Bedeutung für die Philosophie ist aber damit nicht erschöpft. Mersenne, der wie Descartes zu La Flèche erzogen war, widmete sich der theologischen Laufbahn. Er trat in den Orden der fratres minimi ein, unter deren Schutz er in Paris der Mittelpunkt eines Kreises von Theologen, Denkern und freien Schriftstellern wurde, der durch den lebendigen Austausch der Gedanken, durch persönliche Berührung, durch die Vermittlung der Arbeiten und Untersuchungen der großen Naturforscher aller Länder einen außerordentlichen Einfluß auf die Entwicklung des geistigen Lebens gewann. Mersenne war von einer ursprünglichen und tiefgefühlten Religiosität erfüllt; doch war in ihm auch ein rein wissenschaftliches Interesse lebendig, durch welches er Schritt für Schritt zu der neuen werdenden Wissenschaft von der Natur fortgeführt wurde. Seine ersten Schriften waren allerdings vorwiegend den theologisch-metaphysischen Problemen gewidmet. Unter ihnen sind von Bedeutung sein Kommentar zur Genesis, dessen erster Band 1623 herauskam, in welchem bereits der Gottesbeweis entwickelt wird, von dem dann später Descartes seinen Ausgang nahm. Seine weiteren zahlreichen Arbeiten, welche vom Jahre 1623 ab in schneller Aufeinanderfolge erschienen, waren auf eine philosophische Vertiefung und Rechtfertigung metaphysischer Gedankengänge gegenüber der Ungläubigkeit, der Freigeisterei und dem Skeptizismus gerichtet. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß Descartes aus seinem innigen Verkehr mit diesem seinem älteren Freunde vielfache Anregung empfing. Jedenfalls bildet ein metaphysischer Idealismus, den Mersenne, gestützt auf seine mönchische Gelehrsamkeit und aus seiner Kenntnis der religiös-mittelalterlichen Literatur heraus in unverkennbarer Ähnlichkeit mit Descartes' Lehre entwickelt hatte, den dauernden Untergrund seiner Natur- und Weltanschauung, die in dem wissenschaftlichen Ideal einer universalen mechanischen Welterklärung gipfelt. Zu diesem Ideal war er von seiner Liebe zur Musik aus gelangt, die ihn durch historische und psychologische Studien hindurch zu der mathe-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

matischen Analyse der Phänomene führte. Auf diese neue Wissenschaft übertrug er dann die ganze Leidenschaft seines Gemütes; und wenn er auch selbst keinen bemerkenswerten unmittelbaren Anteil an ihrer Förderung nehmen konnte, so hat er durch eine Fülle persönlicher Beziehungen, durch seine Reisen in Frankreich, Italien und Holland, durch literarische Vermittlung aller Art, durch einen Briefwechsel, der sich bis Huygens hin erstreckt, und durch seinen fortreißenden Enthusiasmus, durch seine unerschöpfliche Fähigkeit, immer neue Fragen und Probleme aufzuwerfen, auf die wissenschaftliche Forschung der Zeit, insbesondere in dem Sinn ihrer Arbeitsgemeinschaft, höchst bedeutungsvoll eingewirkt. Er übersetzte die ungedruckte Mechanik des Galilei, und als dessen Dialog über die beiden hauptsächlichsten Systeme verboten war, gab er ihren wesentlichen Inhalt in kurzer Zusammenfassung heraus. In seinem wissenschaftlichen Hauptwerk, der Harmonie universelle (1636), hat er noch vor Descartes die Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten dargelegt. Daneben hat er eine Fülle von Schriften mit teils eigenen, teils fremden Untersuchungen herausgegeben, die alle dem einen großen Ziel galten, die Natur „per motum localem“ zu erklären.

Zu den Anhängern des Cartesius gehören Renerius und Regius in Utrecht, Raey, Heereboord, der freilich mehr die jüngere aristotelische Scholastik vertritt, Heidanus in Leyden und andere holländische Gelehrte, ferner in Frankreich Claude de Clerselier, der Herausgeber der Opera posthuma Descartis, gest. 1686, viele Oratorianer und Jansenisten, deren Augustinismus sie für die neue Doktrin empfänglich machte. Unter den Jansenisten der Abtei Port-Royal ist der namhafteste Freund der cartesianischen Richtung der im einzelnen vom augustinischen Standpunkt aus manche Bedenken erhebende, die cartesianische Gewißheitsregel auf Wissensobjekte einschränkende Verfasser der Objectiones quartae, Anton Arnauld (1612—1694). Zu den bedeutenderen Cartesianern gehören ferner: Pierre Silvain Regis (1632—1707), Pierre Nicole (1625—1695) u. a. Von Arnauld und Nicole wurde unter Benutzung einer Abhandlung von Pascal die Logik von Port-Royal „L'art de penser“ 1662 herausgegeben, die im ganzen als cartesianisch gelten kann. Auch Bossuet neigte sich dem Cartesianismus zu. Er beschäftigte sich genauer mit der Wahrscheinlichkeitslehre, als dies in L'art de penser geschehen war.

Unter den deutschen Cartesianern ist zu nennen: Balthasar Bekker (1634—1698), der sich besonders durch Bestreitung des Unwesens der Hexenprozesse verdient gemacht hat. Da Geistiges auf Körperliches nicht einwirken kann, ist alle Zauberei unmöglich. Ferner huldigen der Lehre Descartes' Joh. Clauberg (1625—1665), Lehrer zu Duisburg (Logica vetus et nova etc., Duisb., 1656; Opera philos., Amst. 1691), Christoph Sturm in Altdorf, Mich. Rhegenius in Leipzig u. a.

Für England vermittelte die cartesianische Lehre Antoine Le Grand aus Douay, später in England lebend.

Wie die Lehre des Descartes auch in Österreich Boden gewann, sieht man aus dem eklektisch gehaltenen Lehrbuch der Metaphysik (Tractatus metaphysicae) für Kaiser Josef II. (in usum Archiducis Josephi), verfaßt von P. Joseph Frantz. Der Verfasser, bei den Jesuiten erzogen, neigt sich im ganzen dem Cartesianismus zu, nimmt auch manche Elemente der leibniz-wolffschen Philosophie auf, ohne sich der Scholastik völlig zu entfremden. — Sogar in Italien erwarb sich trotz des päpstlichen Verbotes die Lehre Descartes' Anhänger. Einer der letzten

war der Kardinal Gerdil, gest. 1802, der später noch zu erwähnen ist. — Die Ethik, der Cartesius keine Schrift gewidmet hatte, wurde von mehreren seiner Schüler in besonderen Werken nach cartesianischen Prinzipien behandelt; so erschien Ethica Cartesiana s. ars bene beateque vivendi ad clarissimas rationes et sanae mentis ideas ac solidissima R. Cartesii principia formata, Halle 1719, vorher schon, 1692, französisch.

Einen bemerkenswerten Einfluß gewannen die Ansichten Descartes' auf die französische Ästhetik. Während Corneille als Hauptwirkung des Tragischen die Bewunderung ansieht und sich hier eine Parallele wenigstens zeigt zu der Rolle, welche die Bewunderung in der Affektenlehre Descartes' spielt, so tritt dessen Prinzip des clare et distincte percipere bei Boileau deutlich hervor in einem Rationalisieren des Schönen. Einer seiner Hauptsätze ist: Rien n'est beau que le vrai. Nur das klar Gedachte, wenn man es einfach wiedergibt, ist schön.

Von den Gegnern des Descartes steht Gassendi auf naturalistischem Standpunkt. Petrus Gassendi (Pierre, richtigere Schreibart Gassendi, nicht Gassend, wiewohl diese auch vorkommt), in der Provence 22. Januar 1592 geboren, erhielt schon in seinem 16. Jahre einen Lehrstuhl der Rhetorik, dann einen der Theologie in Aix, hierauf lebte er lange Zeit als Kanonikus in Dijon und widmete sich der Philosophie und den Naturwissenschaften, namentlich der Astronomie. Er starb in Paris am 24. Oktober 1655. Außer den Objectiones (s. ob.) gehen auch seine Disquisitiones Anticartesianae, 1649, gegen Descartes. Unter den vielen zum Teil höchst scharfsinnigen und treffenden Einwürfen des Gassendi, in denen er alle Fundamentalsätze Descartes', namentlich auch die Möglichkeit des absoluten Zweifels, die volle Verschiedenheit der körperlichen und der denkenden Substanz, angreift, findet sich gerade derjenige nicht, der oft allein erwähnt wird, der aber nur von Descartes in seiner Antwort dem Gassendi in den Mund gelegt worden ist: es könne auch aus dem Spazierengehen das Sein erschlossen werden. Gassendi sagt nur, aus jeder Aktion könne das Sein erschlossen werden, und mißbilligt die cartesianische Subsumtion aller psychischen Aktionen unter „Cogitare". Aber nicht in der Gegnerschaft gegen Descartes liegt seine vorzügliche Bedeutung, sondern vielmehr darin, daß er den Atomismus Epikurs wieder aufgefrischt und die neuere physikalisch-mechanische Weltanschauung und damit den Materialismus mit angebahnt hat. So hat seine Erneuerung des Epikureismus durch die Anknüpfung an die neuere Naturforschung einen ungleich höheren Wert in der Geschichte der Wissenschaft als die Erneuerung irgendeines anderen antiken Systems. Gegen Aristoteles kämpfte er mit Entschiedenheit in seinen Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos (1. Buch Grenoble 1624, 2. Buch Haag 1659, die übrigen Bücher unterdrückte er), durch die er großes Aufsehen erregte. Dagegen versuchte er in seinen Werken De vita, moribus et doctrina Epicuri, Dijon 1647, und Syntagma philosophiae Epicuri, Lyon 1649, den Epikureismus gegen ungerechtfertigte Vorwürfe zu verteidigen und in bezug auf die Naturlehre als die vorzüglichste Doktrin zu erweisen, jedoch die christliche Theologie damit zu vereinigen, so daß er meist in Frieden mit der Kirche blieb.

Die erste Ursache von allem ist nach seiner Lehre Gott, durch welchen allein die Ordnung der Welt begreiflich wird. In der Ordnung und Harmonie des Universums liegt der zwingendste Beweis für die Existenz Gottes,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

dessen Dasein auch durch die bei fast allen Menschen vorhandenen (aber nicht eingeborenen) Gottesbegriffe bestätigt wird. Gott als solcher aber bleibt dem Menschen unbegreiflich, die Ohnmacht unseres Geistes gestattet nicht, seine Unendlichkeit zu fassen. Freilich folgt aus seiner Unendlichkeit seine Einheit, seine Einzigkeit, seine Ewigkeit; aber jede weitere Vorstellung führt uns zu sinnlichen Bildern, von denen wir nicht loskommen können und die der Vollkommenheit Gottes durchaus widerstreiten. Gott, der unkörperlich ist, ist zugleich die einzige unkörperliche Ursache und, insofern er die Welt als allgegenwärtig regiert, könnte man ihn auch als Weltseele bezeichnen. Alles sonst Seiende zerfällt in das materielle Sein und Raum und Zeit, die nicht Akzidentien der Substanz, sondern, wenn auch nicht eigene Substanzen, so doch reale Wesenheiten sind. Insbesondere verteidigt Gassendi den leeren Raum außerhalb und innerhalb der Welt im Gegensatz zu Descartes und Hobbes. Das materielle Sein, das immer im Raume ausgedehnt und begrenzt ist, also eine Form besitzt, ist das von Ewigkeit zu Ewigkeit unveränderliche Substrat alles Geschehens, dessen Formen wohl wechseln, dessen Größe aber bleibt. Ebendarum hat man es in der Erklärung der Natur, des Entstehens und Vergehens der Dinge nur mit sekundären Ursachen zu tun und braucht auf Gott nicht weiter zurückzugreifen. Die Materie selbst muß als unveränderlich, einfach und ohne Qualitäten gedacht werden. Da die Erfahrung aber tatsächlich eine Zerlegbarkeit der Dinge in sehr kleine Teile zeigt, so muß die Materie über die Grenzen der sinnlichen Wahrnehmbarkeit hinaus teilbar sein. Aber diese Teilung ist nur in einem mathematischen Sinne bis ins Unendliche fortzusetzen; die physische Zerteilung führt notwendig zu Grenzen, d. h. zu materiellen Elementen, die noch eine bestimmte Form besitzen, zu Atomen. Diese Atome sind keine mathematischen Punkte, sondern ein absolut Volles, Corpuscula. Die Atome haben eine Größe, Gestalt und Schwere, welch letztere in der ursprünglichen, ihnen von Gott gegebenen und unverlierbaren Neigung zur Bewegung liegt. Die Begriffe von Atom, leerem Raum und dieser Bewegung sind die einzigen Konstruktionselemente seiner wissenschaftlichen Naturerklärung, welche auf alle Probleme des Zeitalters, die irdische wie die himmlische Mechanik eingeht und durch Annahmen über die mannigfachen Gestalten der Atome anschauliche Hypothesen entwickelt, die, obwohl sie der mathematischen Behandlung sich nicht zugänglich erweisen, doch mit der Physik des Descartes, die gleichfalls auf den Entwurf von Modellen gerichtet war, in ernsten Wettbewerb trat. Die schwierige Frage, wie aus bloß mechanischen Vorgängen Empfindung entstehen könne, woher die Mannigfaltigkeit der wahrnehmbaren Qualitäten komme, da doch die Weltmaterie qualitätslos ist, wird nicht geklärt; das Faktum besteht, ohne daß wir es schließlich zu begreifen vermöchten. Die Ursachen und Grundlagen für das Auftreten von Sinnesempfindungen liegen in den Objekten einerseits, die mechanische Wirkungen aussenden, und der Beschaffenheit unserer Sinnesorgane anderseits, die dadurch gereizt werden. Der Forderung Epikurs, die Qualitäten, die den einzelnen Atomen nicht zukommen, ihren geordneten Verbindungen zuzuschreiben (welchen Begriff Gassendi im Sinne des Molekelbegriffes ausführt) kommt er nahe, hebt sie aber gleichzeitig durch die konsequent erfaßte und durchgeführte mechanische Betrachtungsweise, wie er sie im Hinblick auf Galilei und Descartes entwickelte, auf. Denn auch die Lebenstätigkeiten müssen streng mechanisch begriffen werden, und die Seele, sofern sie Prinzip der Bewegung, der vegetativen Vor-

gänge, der sinnlichen Erregungen und Strebungen ist, muß körperlich als eine unvergleichlich feine Substanz gedacht werden. Von der sinnlichen oder unvernünftigen Seele ist freilich die vernünftige als eine immaterielle und geistige Substanz, die von Gott aus dem Nichts erschaffen und dem Körper eingefügt ist, zu unterscheiden. Das Hauptargument für die Annahme eines solchen immateriellen und zu gleicher Zeit unsterblichen Prinzipes liegt in der Tatsache des Selbstbewußtseins und des Bewußtseins der sittlichen Ideale, zu denen bloße Körper nicht gelangen könnten. Wird damit der Materialismus Gassendis (unter christlich-scholastischem Einfluß) prinzipiell durchbrochen, so wird doch eine Klarheit über das Verhältnis der vernünftigen Seele zum Körper nicht gewonnen, zumal da ihre Verbindung durch die Vermittlung der sinnlichen, der körperlichen Seele herbeigeführt werden soll, womit der Weg zu mechanischen Erklärungsmöglichkeiten geöffnet wird. Das Hauptinteresse Gassendis war indessen nicht auf die physiologischen und psychologischen Probleme, sondern auf die Durchführung der atomistischen Naturerklärung gerichtet.

Nicht weniger als in der Physik ging Gassendi auch in der Ethik auf Epikur zurück und hat dadurch die französiche Ethik des 18. Jahrhunderts beeinflußt. Seine Anhänger, die Gassendisten, bekämpften nach seinem Tode weiter die Cartesianer und die Jesuiten, welche letztere sich namentlich wegen der Unvereinbarkeit der Transsubstantiationslehre mit den Ansichten Gassendis als Feinde derselben erklärt hatten. Gegen die Jesuiten wandte sich besonders ein eifriger Anhänger Gassendis, der Mediziner Bernier in Montpellier, der die Philosophie Gassendis in einem ausführlicheren Abriß darstellte (Abrégé de la ph. de G., 8 voll., Lyon 1678 und 1684) und sich nur in einigen Punkten gegen Gassendi aussprach, z. B. die Einfachheit der Atome durch den absoluten Widerstand, den sie der Trennung entgegensetzten, begründete. — Ein Zuhörer Gassendis in dessen Privatvorlesungen war mit Bernier, Molière, Chapelle u. a. zusammen auch der durch Edmond Rostands Drama neuerdings bekannt gewordene Cyrano de Bergerac (1619—1655), der, mit Campanella genauer bekannt, philosophisch angeregt war und neben philosophischen Ansichten von Gassendi auch vieles von Descartes aufnahm, dabei aber selbständig dachte. Z. B. lehrte er eine stufenweise Entwicklung des Stoffes, in der die Tendenz der Vervollkommnung liege. „Tous les êtres dans la nature tendent au plus parfait et aspirent à devenir hommes.“ Gegen Aristoteles, überhaupt gegen Autoritäten sträubte er sich. Er sagte: „La raison seule est ma reine.“ Aus seinen Oeuvres diverses, 3 voll., Amsterd. 1741, enthalten Philosophisches: Histoire comique des États et Empires de la Lune et du Soleil (Vol. I, phantastisch), Fragment de physique (in Vol. II, wissenschaftlich).

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

Den in dem System von Descartes angelegten Gegensatz des rational-mathematischen Wissenschaftsideals und des metaphysischen Irrationalismus

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

brachte der jüngere Zeitgenosse und Landsmann Descartes', der als Mathematiker, Schriftsteller und Mystiker gleichbedeutende Blaise Pascal (geb. 1623 zu Clermont, gest. 1662 zu Paris) auf seinen schärfsten Ausdruck. Besonders berühmt wurde er durch seine in den „Lettres provinciales" 1656 veröffentlichten scharfen Angriffe auf die freie Moral der Jesuiten, die große Bewegung in Frankreich hervorbrachten und zur späteren Aufhebung des Ordens beitrugen. P. ging vor der Anerkennung des exakten Denkens im Sinne der galileischen Naturauffassung und der descartesschen Logik aus; der Logik von Port-Royal lag ein Entwurf von ihm zugrunde. Und an der Selbstgewißheit der mathematischen Erkenntnis und dem durch ihre grenzenlose Entwicklung ermöglichten Fortschritt des menschlichen Wissens hat er festgehalten. Die genaueste und auch ausführbare Methode ist ihm die mathematische, die alles erklärt bis zu dem unerklärbaren, aber doch klarsten Begriffe, wie Raum, Zeit, Bewegung, und alles beweist bis zu den unbeweisbaren, aber doch klarsten Grundsätzen. Diese letzten Begriffe und Grundsätze werden durch das natürliche Licht erfaßt. Aber die Mathematik, die den ganzen Bereich der menschlichen Vernunft ausschöpft, hat Grenzen: sie, deren Wesen Begrenzung ist, vermag das Unendliche, in dem wir leben, nicht zu erfassen, und noch weniger unseren sittlich-religiösen Bedürfnissen, den aus der Herzensnot entspringenden Fragen zu genügen. Car enfin qu'est-ce-que l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Die Wissenschaft, die in jeder Wirklichkeitserkenntnis nur Wahrscheinlichkeiten bieten kann, gibt auf die Rätsel unseres Lebens keine Antwort, die fest und sicher wäre. Aber wir bedürfen ihrer auch nicht. Denn in uns wohnt noch ein anderes im Gefühl gegründetes Wissen. Die Intuition und „l'art de persuader" haben ihre Bedeutung und Berechtigung: le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas. Die Vernunft schwankt immer zwischen Zweifel und Gewißheit, wenn ihr auch eine gewisse Erkenntnis der Natur bis zu einem bestimmten Grade noch möglich ist. Dennoch finden die großen Seelen, nachdem sie alles, was Menschen wissen können, erschöpft haben, daß sie nichts wissen, und kehren zu derselben Unwissenheit zurück, von der sie ausgegangen waren. „Mais c'est une ignorance savante, qui se connaît" (docta ignorantia). So kann die volle Wahrheit die Vernunft nicht aus ihren eigenen Mitteln finden, aber sie vermag das im Christentum gegebene Heil zu erkennen und anzunehmen. In den fragmentarischen Arbeiten zu einer Philosophie der Religion (von Freunden nach seinem Tode als Pensées de la religion 1669, gelegentlich im Ausdruck gemildert, herausgegeben) will Pascal die Mysterien unseres Innenlebens aus dem doppelten Zustand der Menschennatur, ihrer Unfähigkeit zur sittlichen Selbstbestimmung vermöge ihres ursprünglichen, aus dem Egoismus stammenden Abfalls von Gott und dem uns verbliebenen Verlangen nach Erlösung und Rückkehr zu Gott, erleuchten und im Sinne des jansenistischen Christentums die Selbstvernichtung und die Erlösung durch die unerforschliche Gnadenwahl als höchste Lebensziele entwickeln.

Pierre Poiret (1646 zu Metz geb., einige Jahre in Hamburg, starb 1719 in Rhynsburg bei Leyden) veröffentlichte 1677 eine an Cartesius anknüpfende Schrift: Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo ll. IV; später huldigte er theosophischen Anschauungen, in denen er besonders beeinflußt war durch Ant. Bourignon und sich vielfach an Jak. Böhme anschloß, dessen Grundlehren er in einer anonym veröffentlichten Schrift zusammenfaßte: Idea theologiae

Christianae juxta principia Jacobi Bohemi philosophi teutonici brevis et methodica, 1687. Seine mystischen Ansichten hat er niedergelegt in: L'économie divine ou système universel et démontré des œuvres et de desseins de Dieu envers les hommes, 1687. Gegen Locke ist die Schrift gerichtet: Fides et ratio collatae ac suo utraque loco redditae adversus principia Lockii, 1707.

Ferner sind hier zu erwähnen die Platoniker Ralph Cudworth (s. über ihn unten § 14) und andere, insbesondere der Platoniker und Kabbalist Henry More, der im Jahre 1648 mit Descartes selbst Briefe gewechselt hat (abgedr. im X. Bde. der Cousinschen Ausgabe der Werke des Descartes), worin er u. a. den Begriff einer immateriellen Ausdehnung, die Gott und den Seelen zukomme, gegen Descartes behauptet und Descartes' exklusiv-mechanistische Naturlehre bestreitet. Der in der Theologie orthodoxe philosophische Skeptiker Bischof Huet (1630 bis 1721) schrieb eine Censura philosophiae Cartesianae, Paris 1689 u. ö., die mehrere Gegenschriften von Cartesianern hervorrief, ferner (anonym) Nouveaux Mémoir. pour servir à l'hist. du Cartésianisme, Paris 692 u. ö.

Auch der Skeptiker Pierre Bayle (1647—1705) hat, obwohl der cartesianischen Philosophie nicht abgeneigt, doch derselben, wie jeglichem Dogmatismus, seine skeptischen Argumente entgegengehalten. Bayle, der in einer ähnlichen Art wie Mersenne, in der Mitte eines auch Leibniz und Shaftesbury umfassenden literarischen Kreises stehend, eine überaus einflußreiche Mittlertätigkeit entfaltete, behauptete von der menschlichen Vernunft überhaupt, was von seiner individuellen Vernunft galt, daß sie stark sei in der Entdeckung von Irrtümern, schwach in der positiven Erkenntnis. Das altprotestantische Prinzip des Widerstreits zwischen Vernunft und Glauben benutzte er zur Aufzeigung der Inkongruenz alles Wissens vom Absoluten und der Forderung eines widerspruchsfreien Vernunftzusammenhangs vermittelst der historischen Kritik und eines an eleatische Motive anknüpfenden Nachweises auftretender Antinomien. Mit besonderem Scharfsinn deckt er Absurditäten in der orthodoxen Glaubenslehre auf. Er verwirft den Satz der Deisten, daß die Religion nichts Widervernünftiges, sondern Übervernünftiges bringe. Die religiösen Sätze seien durchaus widervernünftig, und nur unter dieser Voraussetzung sei es ein Verdienst, an sie zu glauben. Trennt er so Glauben und Metaphysik völlig von der Vernunftserkenntnis, so gewinnt er dadurch die Möglichkeit, für das sittliche Leben die Alleinherrschaft der Vernunft zu fordern und jede Einmischung des Glaubens abzulehnen. Die Idee der Sittlichkeit ist klar und deutlich, das Moralgesetz ist uns angeboren. Dieses geht aber nicht auf die Handlung, sondern die Gesinnung. Innere Übereinstimmung mit dem eigenen Gewissen ist erste und ausnahmslose Pflicht. So erhebt sich hinter der zersetzenden Kritik, die zunächst aus den Schriften Bayles spricht, das Ideal autonomer und vernunftgemäßer Lebensgestaltung, das die Lebensauffassung der Aufklärung und besonders die von Voltaire vorbereitet.

§ 14. Von den Gegnern des Descartes, die an der kritischen Erörterung seiner Meditationen beteiligt waren, hat es nur einer, der radikale Vertreter des naturalistischen Standpunktes, Thomas Hobbes (1588—1679) zur Ausbildung eines eigenen und abgeschlossenen Systems gebracht. Hobbes, der als Humanist gebildet und in der Atmosphäre des großen royalistischen Adels Englands aufgewachsen war, hatte schon früh seine Lebensaufgabe in der wissenschaftlichen Behandlung

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

der politischen, weltlichen und moralischen Ordnung des neuen, von der Kirche losgelösten Staates erfaßt. Aber für ihn bildete die Staatslehre nur einen Teil eines großen philosophischen Systems, an dessen Vollendung er unablässig arbeitete. Dieses System empfing die entscheidenden Begriffe und Methoden von der mathematischen Physik des 17. Jahrhunderts und dem Vorbild des descartes'schen Systems. In ihm stieg Hobbes nach geometrischer Methode von den allgemeinsten Eigenschaften der Körper auf, um als der erste unter den Neueren zu einer Regulierung der Gesellschaft auf Grund einer methodischen Ermittlung der Gleichgewichtsbedingungen dieses künstlichen Körpers fortzuschreiten. Der Punkt, an welchem Hobbes von den politischen Tatsachen und Problemen, die ihn beschäftigten, zu der Einordnung derselben in einen umfassenden Natur- und Wissenszusammenhang fortging, lag in seiner Auffassung von dem Menschen als einem animalen Wesen, das wie alle natürlichen Geschöpfe den Gesetzen der Natur unterliegt und allein aus ihrer Kenntnis zu beherrschen ist. So erfüllte er sich in den Jahren seines Pariser Aufenthaltes mit dem Geist der neuen Naturwissenschaft des Galilei, erwog bewundernd und ablehnend den von einem Punkt im Denken aus konstruierten strengen Aufbau der Weltansicht des Descartes, um im Gegensatz zu dem Idealismus der Freiheit des französischen Denkens in der sinnlichen Erfahrung und nur in ihr allein die Grundlagen zu sichern, von denen die weitergreifenden Aufgaben einer Regelung des menschlichen Gesellschaftslebens in Angriff zu nehmen sind. Das erst spät abgeschlossene System zerfällt in drei Teile, die nacheinander die logisch-erkenntnistheoretische Grundlegung, die Lehre vom Menschen und die Lehre von der Gesellschaft behandeln und in ihrem inneren Zusammenhang allein gewürdigt werden dürfen. Dieses System stellt, geschichtlich gesehen, eine der großen Typen möglicher Weltansichten unter den Bedingungen des Erkennens des 17. Jahrhunderts dar. So groß die Abhängigkeit des Hobbes von Descartes und Galilei ist: wie er nun ihre Ergebnisse gemäß den Voraussetzungen der naturalistischen Denkweise umformte, wie er von dem Standpunkte der Erfahrungsphilosophie aus die Kategorien, welche die neuere idealistische Metaphysik erarbeitet hatte, abzuleiten unternahm, und wie er weiter auf dieser gesicherten Grundlage als der erste unter den Denkern der Neuzeit zu einer strengen wissenschaftlich durchgeführten Politik und Theorie der bürgerlichen Gesellschaft fortschritt: das alles sind ebensoviel Fortschritte, durch welche er den Materialismus und das radikale Naturrecht der Alten, sowie den englischen Empirismus, von dem er ausgegangen war, in eine neue und zukunftsreiche Form überführte. Durch ihn wurde der

naturalistische Standpunkt zu dem Positivismus fortgebildet, der in der neueren Zeit das Erbe der materialistischen Metaphysik antrat. Sein System ist das erste geschlossene System der Erfahrungsphilosophie, das unter Anerkennung der Methode des kontinentalen Rationalismus, aber unter grundsätzlicher Ablehnung ihrer idealistischen Interpretation und mit radikalem Verzicht auf irgendeine Anknüpfung an religiöse oder transzendente Werte innerhalb der neuen Wirklichkeit, die das 17. Jahrhundert entdeckt hatte, die Stellung des Menschen als eines Produktes der Natur begreifen und sein gesellschaftlich-rechtliches Leben allgemeingültig regeln will.

Das System als ein Ganzes hat, wenn man von einer Einwirkung auf einzelne Denker wie Spinoza oder Leibniz absieht, keinen weiterreichenden Einfluß gewonnen. In England selbst traten idealistische Strömungen hervor. So herrschte zeitweilig, namentlich in der Cambridger Schule, ein erneuter Platonismus vor, der sich von der aristotelischen Scholastik ebensowohl wie von dem hobbesschen Naturalismus entfernt, dem Mystizismus aber und zum Teil auch dem Kartesianismus befreundet ist. Er bildete mit dem Naturalismus, den er selbst heftig bekämpfte, die Opposition gegen den religiösen Dogmatismus der Puritaner und vertrat das intellektualistische oder rationalistische Prinzip. Der vorzüglichste Repräsentant dieser Richtung ist Ralph Cudworth. Einzelne, wie Joseph Glanville, huldigten in der Wissenschaft dem Skeptizismus, um den religiösen Glauben gegen jeden Angriff zu sichern.

Ausgaben und Übersetzungen.

Die Schriften des Hobbes sind lateinisch in einer durch ihn selbst veranstalteten Sammlung Amst. 1668 erschienen; die erste engl. Gesamtausgabe von Hobbes' moral. u. polit. Werken London 1750. Opp. philosophica, quae latine scripsit, ed. Molesworth, 5 vol., London 1839—1845, und English Works, edited by Molesworth, 10 vol., in vol. XI Index, London 1839—1845.

The Elements of Law, Natural and Politic, edit. with a preface and critical notes by F. Tönnies. To which are subjoined selected extracts from unprinted Mss. of Th. H., London 1888 (hierin auch der Short tract on first principles). Behemoth or the Long Parliament. Edit. for the first time from the original Mss. by F. Tönnies, London 1889. Diese beiden Ausgaben sind bis auf wenige Exemplare durch eine Feuersbrunst in Chilworth 1896 vernichtet.

De cive, ins Französische durch Sorbière übersetzt 1649; deutsch von J. H. von Kirchmann, Lpz. 1873, Leviathan französ. 3. éd. 1652, Leyden 1653, latein. Amst. 1668, deutsch Halle 1794—1795. Eine Auswahl aus De corpore (Grundlegung der Philosophie) deutsch Leipzig 1913 i. d. Philos. Bibliothek.

Siebzehn Briefe des Th. H. an Samuel Sorbière nebst Briefen Sorbières, Mersennes u. a, hrsg. u. erläut. v. Ferd. Tönnies, A. f. G. d. Ph, III, S. 58—78, 192—232. Hobbes-Analekten (von Tönnies). I. Englische Briefe des H., A. f. G. d. Ph., 17, 1904, S. 291—317.

Notizen über das Leben des Hobbes finden sich teils in seinen eigenen Schriften, insbesondere in seiner Selbstbiographie (The life of Th. H., written by himself in a latin poem and transl. into English, London 1680), teils in dem

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

von Radulph Bathurst herausgegebenen Sammelwerk: Th. H. Angli Malmesburiensis vita, Carolopoli apud Eleutherium Anglicum 1681.

H. Mori Cantabrigiensis Opp. omnia, tum quae latine, tum quae anglice scripta sunt, nunc vero latinitate donata, 2 voll., Lond. 1679; unter den philosophischen Schriften sind die bedeutendsten: Enchiridion metaphysicum, in quo agitur de existentia et natura rerum incorporearum; Enchiridion ethicum, das letztere auch besonders herausgeg. Nürnb. 1668.

R. Cudworth, The true intellectual system of the universe, wherein all the reason and the philosophy of atheism is confuted, London 1678, auch 1743, ins Lat. übers. von Joh. Laur. Mosheim, Systema intellectuale huius universi, mit Anmerkungen, Zusätzen und einer Biographie Cudworths versehen, Jena 1733, auch Lugd. Bat. 1773. Erst 1731 wurde von dem Bischof Chandler sein Treatise concerning eternal and immutable morality veröffentlicht, auch von Mosheim als Anhang zu dem Systema übersetzt. Deutsche Übersetzung seiner Predigten von Baumgart, Halle 1737.

Geboren am 5. April 1588 zu Malmesbury als Sohn eines Landgeistlichen, studierte Thomas Hobbes in Oxford 1603—1608, wo er in Magdalen Hall in puritanischem Geist erzogen und in die scholastische Philosophie eingeführt wurde. Mit 20 Jahren legte er die Baccalaureusprüfung ab, mit welcher ihm die akademische Laufbahn zugänglich wurde. Aber da die Mittel zur Fortsetzung seiner Studien knapp waren, nahm er bei dem Baron Cavendish von Hardwicke, dem späteren Earl of Devonshire, die Stellung eines Hofmeisters und Reisebegleiters für dessen Sohn an. 1610 reiste er mit diesem auf drei Jahre nach Frankreich und Italien. Noch dreimal später ist er zu jedesmal längerem Aufenthalt nach Frankreich gekommen; im ganzen hat er nahezu 20 Jahre in Frankreich gelebt. Sein erstes Ziel war, sich zum Schriftsteller, und zwar zum politischen, zu bilden, zu welchem Zweck er nach der Rückkehr von seiner ersten Reise nach England seinen lateinischen Stil zu schulen und die Literatur des Altertums durchzuarbeiten begann. Aus dieser Beschäftigung ging eine Übersetzung des Thukydides hervor. In England trat er in mannigfache Beziehungen zu den wissenschaftlichen Kreisen, so unter anderem zu Francis Bacon, dem er bei der Übersetzung seiner Essays half, und zu Herbert von Cherbury. Das Studium des Menschen, das dauernd den Mittelpunkt seiner Interessen bildete, führte ihn wahrscheinlich zu einer näheren Beschäftigung mit der Naturphilosophie seiner Zeit. Er selbst hat es in einer der kurzen Autobiographien, die er im höchsten Alter gab (die aber leider über die Anfänge dieser Entwicklung nicht deutlich und zureichend orientieren), gesagt, daß es das Problem der Sinneswahrnehmung gewesen sei, das ihn zur Naturphilosophie geführt habe. Ein Niederschlag dieser Beschäftigung liegt in einem kurzen Traktat von den ersten Prinzipien (A short tract of the first principles) vor, dessen Entstehungszeit nicht genau bekannt ist, aber sicher vor der Aufnahme der mathematisch-mechanischen Ideen der neueren Naturwissenschaft liegt. Nähere Bekanntschaft mit dieser Wissenschaft erwarb Hobbes wahrscheinlich auf seiner zweiten Reise nach Frankreich (1629), während der er bei seinem Aufenthalt in Paris das erste gründliche Studium der Mathematik getrieben haben soll. Die entscheidende Wendung in seinem Denken brachte sein dritter Pariser Aufenthalt (1634—1636), wo er mit Mersenne freundschaftlich bekannt wurde, durch den er in den Kreis der Pariser Gelehrten und damit in die Arbeit im Sinne des galileischen Wissenschaftsideales und in die descartessche Gedankenwelt eingeführt wurde. Als Hobbes 1636 Paris verließ, verfügte er wohl bereits über die wesentlichsten Einsichten, die er in einem streng systematischen Zusammenhang später ent-

wickelte. Er berichtet mit Stolz, daß er von jenen Tagen ab zu den Philosophen gerechnet worden sei, und er begann damals schon an einer Logik zu arbeiten. Den größten Einfluß übten die Schriften von Descartes, die er zum Teil noch vor ihrer Drucklegung durch Mersenne kennen lernte. Noch befand sich Hobbes in dem Fluß seiner Entwicklung, als die Essays des französischen Denkers erschienen, von denen besonders die Dioptrik auf ihn wirkte. Dann forderte Mersenne ihn auf, an der Diskussion über die Meditationen sich zu beteiligen. Diese äußere und innere Auseinandersetzung mit Descartes war für ihn höchst bedeutungsvoll. Den Plan eines enzyklopädischen Systems hatte er im großen schon entworfen; es sollte im ganzen drei Teile umfassen: die Lehre vom Körper, die Lehre vom Menschen und die Lehre vom Staat. Auch ihr wesentlicher Inhalt stand schon fest: die nominalistische Logik, der universale Materialismus in der Körperlehre, die naturalistische Anthropologie und das Staatsideal der absoluten Souveränität. Aber noch fehlte die strenge systematische Geschlossenheit, der konstruktive Aufbau aus einigen wenigen Prinzipien, die logisch-erkenntnistheoretische Grundlegung. Es ist wahrscheinlich, daß die Arbeit an dieser Grundlegung, die eine Kategorienlehre auf empiristischem Standpunkt geben sollte, ein wesentliches Moment der langen Verzögerung mit dem Abschluß des Systems gewesen ist. Die erste selbständige Schrift, welche er 1640 durch Abschriften einer begrenzten Öffentlichkeit zugänglich machte, behandelte „die Anfangsgründe des Natur- und Staatrechtes“ (The elements of Law natural and politic); sie sollte in die politischen Wirren seiner Heimat im Sinn einer Verteidigung der Unteilbarkeit der souveränen Rechte in der königlichen Macht eingreifen. Diese Schrift wurde wider sein Wissen von einigen seiner Verehrer zehn Jahre später, 1650, als zwei getrennte Werke unter den Titeln „Human nature or the fundamental elements of policy“ und „De corpore politico“ veröffentlicht; sie wurde zum ersten Male ganz und im richtigen Text erst 1880 von Tönnies publiziert.

Die Stürme der Revolution zogen jedoch herauf, und Hobbes flüchtete vor ihnen nach Frankreich, wo er von 1640—1651 in Paris lebte. Es ist dies die fruchtbarste Zeit seiner literarischen Produktion geworden. Hier entstand zunächst der dritte Teil des geplanten Systems, der unter dem Titel „Elementorum philosophiae sectio tertia de Cive“ 1642 erschien, dann erweitert 1647 als „Elementa philosophica de Cive“ 1647 in Amsterdam gedruckt wurde. Sodann: „Leviathan, or the matter, form and power of a commonwealth ecclesiastical and civil“, London 1651. Dieses Werk führte einen förmlichen Bruch mit der königlichen Partei, die mit der Geistlichkeit liiert war, herbei, so daß Hobbes selbst in Paris, wo englische Royalisten gegen ihn intrigierten, nicht sicher war.. Aber eben dieses Buch, das als eine Absage gegen das Königtum aufgefaßt werden konnte, ebnete ihm die ersehnte Rückkehr in das Vaterland, wohin er sogleich, als 1651 dort die Amnestie ausgesprochen wurde, fuhr. In London nahm Hobbes eine bemerkenswerte Stellung in dem glänzenden wissenschaftlichen Leben ein, das sich dort entfaltete. Hier gelangte er zu dem endlichen Abschluß seines Systems, dessen erster Teil als Elementorum philosophiae sectio prima de Corpore 1655 und dessen zweiter Teil als Elementorum philosophiae sectio secunda de Homine 1658 erschien; De Corpore wurde 1655 auch mit geringen Veränderungen englisch veröffentlicht. Hobbes war bis zu seinem Tode literarisch tätig, ja, er ging sogar bis zu dichterischen Versuchen fort. Als Siebzigjähriger verfaßte er eine Art von Kirchengeschichte in Versen, und mit 87 Jahren vollendete und veröffentlichte er eine Übersetzung des ganzen Homer in gereimten Jamben.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Besonderes Aufsehen erregte seine Auseinandersetzung mit dem Bischof Bramhall über die Willensfreiheit. Nicht so günstig für Hobbes wie diese durch ihren Radikalismus ausgezeichnete Auseinandersetzung verlief ein anderer wissenschaftlicher Streit mit dem Mathematiker Wallis, der sich bis zum Tode des Philosophen hinzog; seine besondere persönliche Schärfe erhielt dieser Streit durch das Hineinspielen politischer und auch religiöser Motive. Hobbes erlebte es noch, wie die Republik zugrunde ging und sein ehemaliger Zögling als König Karl II. seinen Einzug in London hielt. Er fand auch wieder Zutritt zum Hofe, von welchem ihm eine Pension ausgesetzt wurde. Er mochte nun des Glaubens sein, daß die Stürme der Revolution endgültig sich gelegt hatten, der von allen Seiten ersehnte Frieden endlich herbeigekommen war. Unter diesem Gesichtspunkt unternahm er ein historisch-kritisches Werk über das „Lange Parlament" zu schreiben, in welchem er einen reflektierenden Überblick über die Epoche der Revolution gab. Freilich erhielt er für dieses Buch nicht die Druckerlaubnis, es kam erst nach seinem Tode (4. Dezember 1679) heraus. —

Hobbes definiert die Philosophie als die Erkenntnis der Wirkungen oder der Phänomene aus den Ursachen und anderseits der Ursachen aus den beobachteten Wirkungen vermittelst richtiger Schlüsse; ihr Ziel liegt darin, daß wir die Wirkungen voraussehen und von dieser Voraussicht Gebrauch im Leben machen können. Gegenstand der Philosophie ist jeder Körper, weshalb die Philosophie auch als Körperlehre bezeichnet wird. Den Begriff des Körpers aber faßt Hobbes als identisch mit dem der Substanz; eine unkörperliche Substanz ist ihm ein Unding. Wird dagegen gesagt, Gott existiere doch und sei Geist, so antwortet Hobbes darauf, Gott sei kein Objekt der Philosophie, und außerdem habe es sehr fromme Männer gegeben, die Gott Körperlichkeit zugesprochen hätten. Die Körper sind natürliche oder künstliche, unter den letzteren ist der Staatskörper (Staatsorganismus) der wichtigste, der wie eine Maschine behandelt werden muß, wie ein Uhrwerk etwa, das man auseinandernimmt, um es in seinen Teilen zu erkennen. Geradeso ist es nötig, den Staat als einen aufgelösten zu betrachten, d. h. die Beschaffenheit der menschlichen Natur, inwiefern sie tüchtig oder untüchtig sei, um ein Staatswesen zusammenzubringen, und auf welche Weise sich die Menschen untereinander verbinden müssen, die eine Einigung fertigbringen wollen, zu erkennen; so entwickelt sich ein politischer Naturalismus oder Mechanismus.

Der erste Teil des Systems umfaßt die Logik, die erste Philosophie, d. h. eine allgemeine Kategorienlehre und die Prinzipien der Naturerkenntnis. Äußerlich betrachtet, gehört die Logik dem englischen Nominalismus in seiner terministischen Zuspitzung an. Begriffe sind bloße Namen, bezeichnen nur Individuelles; die Universalien haben keine Realität, auch nicht im Geiste des Denkenden; ein Urteil oder ein Satz ist lediglich die Verbindung zweier Namen. Wahrheit und Falschheit liegt nur in der sprachlichen Verbindung, nicht in den Dingen. Ein wahrer Satz ist derjenige, dessen beide Termini auf denselben Gegenstand gehen. Ein Syllogismus ist die Verbindung zweier Sätze mit einem gemeinsamen Namen, der auf ein und dasselbe Objekt sich bezieht, um aus ihnen einen dritten Satz zu gewinnen, der einen Zusammenhang der beiden noch nicht verbundenen Namen ausmacht. Die ursprüngliche Namengebung ist durchaus willkürlich. Die Aufgabe der Wissenschaft liegt in der Benennung aller Erfahrungsobjekte und einer erschöpfenden Verbindung dieser Namen in Sätzen und Schlüssen, und zwar solchen Schlüssen, welche durch Unterordnung

der Namen der besonderen Dinge unter die von allgemeinerer Anwendung die ersten aus letzteren erklären. Ihr eigentliches Gepräge erhält aber die Logik des Hobbes erst dadurch, daß er diese nominalistischen Voraussetzungen zu einer Begründung des mathematischen Denkens fortzubilden unternimmt. Genauer bestimmt er nun die Verbindung von Namen, welche das eigentliche Geschäft des Denkens ausmacht, als ein Rechnen, als ein Addieren. Damit ist eine weittragende Wendung gefunden, welche allerdings von Hobbes nicht verfolgt wurde. Ihm kam es mehr darauf an, dadurch die Reinheit und die von aller Erfahrung unabhängige Geltung der Mathematik zu begreifen. Die Mathematik, auch eine Komposition aus selbstgeschaffenen Symbolen, ist darum allgemeingültig, weil in ihr nichts anderes dargelegt wird, als was in den ersten und ursprünglichsten Definitionen gesetzt war. Damit wird zugleich der Ausblick auf ein universales und allgemeingültiges Wissenssystem eröffnet, von welchem die Mathematik nur einen besonderen Teil bildet. Überall, wo wir aus einer oder mehreren ursprünglichen Namensgebungen oder Sinnesfestlegungen in strenger Folge vermittelst der einfachen Zusammenfügung und Trennung Folgerungen entwickeln, ist demonstrable Wissenschaft. Es gilt nun, dieses Ganze des reinen Bedingungsgefüges allseitig auszuführen, um die Grundlage der Forschung und auch die Beherrschung des Lebens durch Wissenschaft zu finden. Worin liegt nun aber die Übereinstimmung des so geschaffenen Wissens, das schließlich auf Willkürakte zurückgeht, mit der Erfahrung? Zunächst gibt es Gegenstände, die wir nicht nur nachträglich durch Namen bezeichnen, sondern die wir allererst uns selber schaffen. Dazu gehören die geometrischen Objekte, die wir durch Bewegung erzeugen. Es ist daher derselbe Willkürakt, durch welchen wir Gegenstände entstehen lassen und zugleich ihrem Begriff den Sinn verleihen, welcher die Regel ihrer Erzeugung enthält. Von geometrischen Objekten ist eine strenge und apriorische Erkenntnis möglich, da sie selber wie ihre Erkenntnis von der Willkür des konstruierenden Menschen abhängen. Ähnlich verhält es sich mit den politischen Ordnungen. Das Recht und der Staat hängen wenigstens grundsätzlich in derselben Weise von unserer Willkür ab wie die geometrischen Objekte. Daher ist auch die rationelle Politik wie die Geometrie eine strenge, von jeder Erfahrung unabhängige und doch objektiv gültige Wissenschaft.

Die Aufgabe der ersten Philosophie ist eine doppelte. Sie will die Grundbegriffe des wissenschaftlichen Denkens in systematischer Vollständigkeit aufstellen und definieren und zugleich durch die Rückführung auf ihren ersten Ursprung nach ihrem Wahrheitswert bestimmen. Die Definitionen von Raum, Zeit, Körper, Akzidenz, Ursache, Wirkung usw. werden durch Besinnung auf die allgemeinsten Züge der Phänomene gebildet. Sie enthalten etwas, was nicht mehr definiert, sondern nur erfahren werden kann; sie sind durch sich selbst einleuchtend. Diese Begriffe haben als Oberbegriffe jeder konstruierenden Wissenschaft von der Außenwelt zu gelten. Den Beweis dafür führt Hobbes, indem er von der Fiktion einer völligen Weltvernichtung ausgeht, von der allein ein denkender Mensch ausgenommen sei. Indem dieser aus seinen Erinnerungen und Phantasmen, die ihm geblieben sind, die vernichtete Welt gedanklich wieder aufbauen will, muß er der Reihe nach alle diejenigen Begriffe entwickeln, deren er zu ihrer Konstruktion bedarf. Daher können dann diese Begriffe mit Recht die Grundlage jeder möglichen Theorie der Natur bilden. Indem wir zwar nicht die Welt selbst, wohl aber unsere Erfahrung von ihr derartig nacherzeugen,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

folgen wir dem allgemeinen Schema des wissenschaftlichen Denkens, das auf Erzeugung seiner Gegenstände gerichtet ist; und wir gewinnen damit weiter in einer ähnlichen Weise wie von der Geometrie und der rationellen Politik die Gewißheit der Übereinstimmung unseres Denkens mit seinem Gegenstand. Damit ist das Problem, das die idealistische Metaphysik durch den Rückgang auf die dem Geist innewohnenden Ideen abgeschnitten hatte, gelöst; weil vielmehr diese Ideen in Wahrheit aus der Erfahrung abgezogen sind, weil sie weiter die Mittel sind, durch welche wir von unseren Phantasmen aus uns allererst die Welt als einen Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung erzeugen, hat das aus ihnen abzuleitende Wissen auch objektive Gültigkeit.

Die Körper bestehen aus kleinen Teilen, die jedoch nicht als schlechthin unteilbar zu denken sind. Es gibt nicht eine durchaus unbestimmte Materie; der allgemeine Begriff der Materie ist eine bloße Abstraktion von den bestimmten Körpern. Hobbes reduziert alle realen Vorgänge auf Bewegungen. Was anderes bewegt, muß selbst bewegt sein, mindestens in seinen kleinen Teilen, deren Bewegung sich zu entfernten Körpern nur durch Medien fortpflanzen kann, eine unmittelbare Wirkung in die Ferne gibt es nicht. Die Sinne der Tiere und Menschen werden durch Bewegungen affiziert, die sich als eine Art von Druck nach innen zum Gehirn, von da zum Herzen fortpflanzen; vom Herzen geht dann eine Rückwirkung aus, welche Rückbewegung und als Beginn der Bewegung (conatus) Empfindung ist. Die Empfindungsqualitäten (Farben-, Tonempfindungen usw.) sind demnach als solche nur in den empfindenden Wesen. Das, was man sinnliche Eigenschaften nennt, sind nichts als Modifikationen des affizierten Subjekts. So heißen sie denn mit Recht ideae, phaenomena. Auch Undurchdringlichkeit, Ausdehnung sind nur Akzidenzien der Körper. Hobbes sieht die Bewegung als etwas Reales an, und wenn er den Raum erklärt als: phantasma rei existentis, quatenus existentis, i. e. nullo alio eius rei accidente considerato praeterquam quod apparet extra imaginantem, so ist diese subjektive Vorstellung doch durch die im Raum wirklich existierenden Dinge vermittelst sinnlicher Wahrnehmung hervorgebracht; nur sind wir imstande, von der besonderen Qualität dieser Dinge abzusehen und das Allgemeine des Außerunsseins uns vorzustellen. Wahrnehmung oder Empfindung haben wir nur, wenn auf die Wirkung des äußeren Gegenstandes der Sinn reagiert; diese Reaktion hat aber mit den Bewegungen im Gegenstande oder gar mit dem Gegenstande selbst gar keine Ähnlichkeit. Alle Materie trägt übrigens die Anlage zu Empfindungen in sich. Aus den Empfindungen erwächst alle Erkenntnis. Von der Empfindung bleibt die Erinnerung zurück, die wieder hervortreten kann, indem die Affektion des Sinnesorgans, wenn auch die Einwirkung von außen aufgehört hat, noch fortdauert. Sentire et sensisse est memoria. Durch das Gedächtnis wird das Frühere vom Späteren unterschieden und mit ihm verglichen. Der Inhalt unseres Gedächtnisses ist die Erfahrung. Es geht dies alles auf mechanische Weise vor sich; sogar die Ideenassoziation, die bei Hobbes schon eine große Rolle spielt, wird rein mechanisch erklärt.

Mit den Empfindungen, je nachdem die Eindrücke unseren Blutumlauf fördern oder hemmen, ist Lust und Unlust verbunden, und werden diese auf Zukünftiges bezogen, so entsteht Begehren und Abscheu. Von Freiheit ist bei dem Menschen nicht die Rede; jeder Willensakt geht aus den vorhergehenden Bewegungen mit Notwendigkeit hervor. Gegen den hobbesschen Determinismus

richteten sich die Streitschriften des Bischofs von Derry, Bramhall, auf welche Hobbes in Replik und Duplik antwortete. Diese Auseinandersetzungen, die Hobbes unter dem Titel „Quaestiones de libertate, necessitate et casu" 1656 veröffentlichte, erörtern in eingehendster Weise das Problem des philosophischen Determinismus.

Hobbes hält den Menschen nicht (gleich der Biene, Ameise usw.) für ein schon durch Naturinstinkt geselliges Wesen (*ζῶον πολιτικόν*), sondern erklärt als den Naturzustand der Menschen den Krieg aller gegen alle, indem die menschliche Natur nur von der Selbstsucht ursprünglich getrieben wird, sich selbst zu erhalten und Genuß zu haben. Der Mensch hat von Natur ein Recht auf alle Dinge, wünscht freilich nur das, was ihm gut ist. Ein solcher Zustand des allgemeinen Krieges ist aber für den einzelnen nicht vorteilhaft, deshalb muß man aus ihm heraustreten. Es kann dies geschehen teils durch Affekte, teils durch Vernunft. Die Affekte, welche den Menschen zum Frieden bringen, sind Furcht vor dem Tode, Verlangen nach Dingen, die zu einem bequemen Leben notwendig sind, Hoffnung, diese durch Arbeit sich zu verschaffen. „Die Vernunft unterscheidet schickliche Friedensartikel, auf Grund deren die Menschen zum Frieden gebracht werden können." Diese bestehen in der vertragsmäßigen Unterwerfung aller in einer konstituierenden Urversammlung unter die Obmacht eines absoluten Herrschers, dem alle unbedingten Gehorsam leisten, um dagegen von ihm Schutz zu erhalten und eben dadurch erst die Möglichkeit eines wahrhaft humanen Lebens zu gewinnen. Hobbes schwankt aber in der Bestimmung des Verhältnisses des von den einzelnen Kontrahenten zum Behuf der konstituierenden Urversammlung geschlossenen Vertrages zu dem, der den Staat begründet. Das Naturstreben des einzelnen nach Selbsterhaltung und nach möglichst viel Lust wird durch die Gesetze der menschlichen Gesellschaft erst befriedigt, und so sind die letzteren eigentlich als natürliche anzusehen. Außerhalb des Staates (der im Leviathan ausdrücklich als Person definiert wird, nämlich als eine Person, deren Wille, der aus Verträgen mehrerer Menschen hervorgeht, für den Willen ihrer aller zu halten ist) findet sich nur Herrschaft der Affekte, Krieg, Furcht, Armut, Schmutz, Vereinsamung, Barbarei, Unwissenheit, Wildheit, im Staate aber Herrschaft der Vernunft, Friede, Sicherheit, Reichtum, Schmuck, Geselligkeit, Zierlichkeit, Wissenschaft, Wohlwollen. (Hiernach ist die Behauptung falsch, daß der Staat des Hobbes „ohne allen idealen und ethischen Inhalt" sei und nur Sicherheit des Lebens und sinnliches Wohlsein bezwecke.) Der Herrscher kann ein Monarch oder auch eine Versammlung sein; jede hat ihre Vorteile und Nachteile; eine allgemeingültige Entscheidung über den Wert der Staatsformen gibt es nicht; praktisch scheint Hobbes die absolute Monarchie die zweckmäßigste zu sein. Der Krieg ist ein Rest des Urzustandes. An das Zusammenleben im Staat knüpft sich der Unterschied von Recht und Unrecht, Tugend und Laster, Gutem und Bösem. Was die absolute Macht im Staate sanktioniert, ist gut, das Gegenteil verwerflich. Etwas, das an sich gut oder schlecht wäre, gibt es nicht. Das öffentliche Gesetz ist das Gewissen des Bürgers. Er soll nicht um des vergangenen Bösen, sondern um des zukünftigen Guten willen gestraft werden; die Furcht vor der Strafe soll die Lust, die jemand von der durch den Staat verbotenen Tat erwartet, aufzuwiegen vermögen; nach diesem Prinzip ist das Strafmaß zu bestimmen. Religion und Aberglaube kommen darin überein, daß sie Furcht vor erdichteten oder traditionsmäßig angenommenen unsichtbaren Mächten

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

sind; die Furcht vor denjenigen unsichtbaren Mächten, welche der Staat anerkennt, ist Religion, die Furcht vor solchen, welche derselbe nicht anerkennt, ist Aberglaube. Religiöse Privatüberzeugung dem sanktionierten Glauben entgegenzusetzen, ist ein revolutionäres Treiben, welches den Staatsverband auflöst. Eine tiefere innere Begründung der Religion gibt Hobbes nicht. Die Gewissenhaftigkeit besteht in dem Gehorsam gegen den Herrscher.

Die Wahrheit der Bibel will er nicht angreifen. Wenn etwas von den göttlichen Geheimnissen erfaßbar ist, so müssen wir uns unterwerfen und nicht prüfen wollen: die göttlichen Mysterien gleichen den Pillen, welche ganz verschluckt dem Kranken helfen, dagegen gekaut meistens nicht angenommen werden. Dagegen schreibt er: Philosophia, ut crescat, libera esse debet, nec metu nec pudore coërcenda. —

Bis auf die Zeit Lockes gewann an den englischen Schulen der Empirismus nicht die Herrschaft; die Scholastik ward beschränkt, aber vielfach zugunsten eines erneuten Platonismus, Neuplatonismus und Mystizismus. Neuplatonisch-mystische Ansichten, wenn auch vielfach mit scholastisch-aristotelischen verbunden, vertrat Robert Greville, Lord Brooke (1608—1643; bei einer Belagerung erschossen), der in seinem Werke „The nature of truth, its union and unity of the soul, which is one in its essence, faculties, acts, one with truth", Lond. 1641, sich zu einem „spiritualistischen Idealismus" bekannte, indem er die äußere Realität ausgedehnter Dinge leugnete, Raum und Zeit nur in unserer Vorstellung bestehen ließ und die Ursachen der Dinge als unergründlich bezeichnete, abgesehen davon, daß Gott die absolute Ursache und die von ihm ausgehende Emanation die „erste geschaffene Ursache aller Dinge" ist. Die Seele ist nach ihm eins mit der Erkenntnis und Wahrheit, alle Dinge haben ihre Einheit in Gott. Es ist mit Recht darauf hingewiesen worden, daß Lord Brooke ein Vorgänger des berkeleyschen Idealismus, ebenso gewisser Gedanken Humes sei. Dem Skeptizismus stand näher Joseph Glanville (Karls II. Hofkaplan, 1636—1680), der in seinen Schriften „The vanity of dogmatizing or confidence in opinions, manifested in a discourse of the shortness and incertainity of our knowledge and its causes", Lond. 1661, in ganz neuer Form erschienen als Scepsis scientifica or confessed ignorance, the way to science, London 1665, und De incrementis scientiarum, London 1670, besonders den aristotelischen, hobbesschen und kartesianischen Dogmatismus bekämpft und zur Vorsicht im Urteilen mahnt. Er bemerkt, daß wir die Kausalität nicht erfahren, sondern erschließen, aber nicht mit Sicherheit: nam non sequitur necessario, hoc est post illud, ergo propter illud. Später gab er sich dem Spukgeschichten- und Hexenglauben hin, wie namentlich das nach seinem Tode 1681 erschienene Buch: Sadducaeismus triumphans, auch 1701 ins Deutsche übersetzt, zeigt.

Der bedeutendste Platoniker unter den englischen Philosophen jener Zeit ist Ralph (Rudolph) Cudworth (1617—1688, seit 1639 Professor in Cambridge), der den durch die Lehre des Hobbes begünstigten Atheismus bekämpfte, die Zweckursachen auch der Physik vindizierte und zur Erklärung des Organismus, gemäß der aus der platonischen Ideenlehre hervorgegangenen aristotelischen Lehre von den Entelechien und der stoischen Lehre von den *λόγοι σπερματικοί*, eine bildende Kraft, eine plastische Natur annahm. Er will den

Platonismus in religiöser Hinsicht gemessen wissen an der Norm des Christentums im Gegensatz zu Plethon. Sein Hauptwerk: The true intellectual system ist 1678 erschienen.

Das Sittliche und seine verbindliche Kraft sind nicht aus dem Natürlichen herzuleiten, sondern haben ihre Quelle im göttlichen Geiste, der als Intelligenz gedacht wird. Die sittlichen Grundsätze haben dieselbe Gültigkeit wie die mathematischen Wahrheiten. Zu ihrer Erkenntnis kommt der menschliche Geist durch ursprünglichen Besitz und nicht auf sensualistische Weise. Die sittlichen Ideen sind dem Menschen also angeboren.

Auch Sam. Parker (gest. 1688) bekämpfte die atomistische Physik und gründete (in seinen Tentamina physico-theologica, Lond. 1669, 1673, und anderen Schriften) den Glauben an das Dasein Gottes hauptsächlich auf die in dem Bau der Naturobjekte sich bekundende Zweckmäßigkeit.

Mit dem Kabbalismus verschmolz Henry More (1614—1687) den Platonismus. Alle Körper, auch die physikalischen, sind von Geistern durchdrungen, welche auf den unteren Stufen keimkräftige Formen, auf den höheren Seelen heißen. Alles ist erfüllt vom Weltgeist, der aber nicht Gott selbst, sondern nur dessen Werkzeug ist; es existiert der immaterielle reale Raum. Um auf dem praktischen Gebiet die Vermittlung zwischen Vernunft und Trieben herzustellen, nimmt er ein eigenes Vermögen an, das er boniform faculty nennt, obwohl er der Vernunft auch noch praktische Bedeutung zuschreibt. Das Sittliche schließt nicht nur die Tugend, sondern auch die Glückseligkeit ein. Neben Cudworth und More vertraten in Cambridge das theologisch-rationalistische Prinzip Whichcote (1610—1683) und John Smith (1618—1652). — Theophilus Gale (1628 bis 1677; Philosophia universalis und Aula deorum gentilium, Lond. 1676) leitete alle Gotteserkenntnis aus der Offenbarung ab, und sein Sohn Thomas Gale (Opuscula mythologica etc., Cambridge 1682) edierte Dokumente theologischer Dichtung und Philosophie. Der Richtung Jakob Böhmes huldigten John Pordage (1625—1698), sein Schüler Thomas Bromley (gest. 1691) u. a.

§ 15. Die Schule des Descartes ging sowohl in dem niederländisch-deutschen, wie in dem französischen Flügel während ihrer Entwicklung zu wichtigen Umbildungen des ursprünglichen Standpunktes fort. Vor allem war es das Problem des Zusammenhanges von Leib und Seele, das das Nachdenken herausforderte und zu allgemeinsten und für die spätere Kritik der Erkenntnistheorie bedeutsamen Erörterungen des Kausalbegriffes führte. Wurde aber, wie dies von Clauberg, Cordemoy und Louis de la Forge fortschreitend geschah, die Wechselwirkung aller endlichen Substanzen aufgehoben, dann rückte das Verhältnis dieser endlichen Substanzen zu der göttlichen Ursache, welche allein als wirksam vorzustellen war, in eine neue Beleuchtung. Die Aufgabe entstand, die Wechselbeziehungen des geistigen und leiblichen Lebens und allgemeiner den Zusammenhang aller endlichen Dinge aus ihrer gemeinsamen Abhängigkeit von der göttlichen Kausalität zu erklären. Eine erste Lösung fand für sie

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Geulincx (1615—1665). Tiefer und umfassender ist das von dem Pater Nicole Malebranche (1638—1715) entwickelte System, das in Parallelität zu Spinozas naturalistischem Pantheismus einen Panentheismus auf christlicher Grundlage darstellt.

Ausgaben und Übersetzungen.

Arnoldi Geulincx, Quaestiones quodlibeticae, mit einer bedeutsamen Einleitungsrede, Antverpiae 1653, 2. ed. Lugd. 1665. Zwei weitere Antrittsreden (Orationes) hielt er 1662 und 1665, die letztere, als er außerordentlicher Professor wurde. Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta, Lugd. Bat. 1662, Amst. 1698. Methodus inveniendi argumenta, quae solertia quibusdam dicitur, Lugd. 1663. Über die Ausgaben der Ethik s. namentlich die Abh. v. E. Zeller. Sitzungsber. d. Ak. d. Wiss. zu Berlin 1884. S. 673–695. Zuerst erschien 1664 Lugd. Bat. eine Disputatio ethica de virtute et primis eius proprietatibus, welche Jac. van Hoogemade unter Geulincx' Präsidium verteidigte. Ausgearbeitet wurde dieser kurze Entwurf als: Arnoldi Geulincx Antverpiensis De virtute et primis eius proprietatibus, quae vulgo Virtutes cardinales vocantur. Tractatus Ethicus primus, Lugd. Bat. 1665. Sechs Jahre nach Geulincx' Tode wurde das Werk, vervollständigt durch weitere fünf Abhandlungen und sonstige Ergänzungen aus den Heften Geulincx', herausgegeben unter dem Titel: *Γνῶθι σεαυτόν*, sive Arn. Geulincxs — Ethica. Post tristia autoris fata omnibus suis partibus in lucem edita per Philarethum, Lugd. Bat. 1675 (der pseudonyme Herausg. war der holländische Arzt u. Philos. Cornelius Bontekoe), dann wieder abgedruckt Lugd. Bat. 1683, Amsterd. 1691, 1696, 1709 (die Ausgabe von 1696 wurde von Joh. Flender, Rektor u. Prof. in Zütphen, und dem Prediger Hazen mitbesorgt). Physica vera, 1688. Metaphysica vera et ad mentem peripateticam, Amstel. 1691. Außerdem Annotata (praecurrentia und majora) zu Descartes' Principien der Philosophia, Dordraci 1690 und 1691, mit einer Sammlung von Thesen, die unter Geulincx verteidigt wurden. In einem Manuskript der Leidener Bibliothek finden sich nachgeschriebene Vorlesungen Geulincx' über Logik, Physik, Metaphysik, Ethik, auch Anmerkungen zu Descartes' Principia. Eine vollständige, sehr sorgfältig gearbeitete Ausgabe der Werke besitzen wir jetzt von J. P. N. Land: Arnoldi Geulincx Antverpiensis Opera philosophica, 3 Voll., Hagae Com. 1891—1893.

Nic. Malebranche, De la recherche de la vérité où l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences, Par. 1675 u. ö.: am vollständigsten 1712, nouvelle éd. avec une introduction de F. Bouillier, Paris 1880; Conversations métaphysiques et chrétiennes, 1677; Traité de la nature et de la grâce, Amst. 1680; Traité de morale, Rotterd. 1684; Méditations métaph. et chrétiennes, 1684; Entretiens sur la métaph. et s. la relig. (eine kompendiarische Darstellung seiner Doktrin) 1688; Traité de l'amour de Dieu, 1697; Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur la nature de Dieu, Par. 1708; Oeuvres, Par. 1712; nouv. édit collat., sur meilleurs textes et précéd. d'une introd. par Jul. Simon, 4 vols., Par. 1871, nicht die sämtlichen Schriften; es fehlt der Traité de morale, der besonders herausgegeben ist von Henry Joly, Par. 1882. Deutsche Übersetzung des Hauptwerkes: Von der Wahrheit, Halle 1776.

Der cartesianische Dualismus stellte Mens und Corpus als zwei völlig heterogene Substanzen nebeneinander. Er sprach der Seele die (von Aristoteles ihr zugeschriebenen) vegetativen Funktionen ab, um dieselben dem Leibe, insbesondere den durch diesen verbreiteten Lebensgeistern (spiritus vitales), die eine feine Materie seien, zu vindizieren; er sprach anderseits der Materie alle inneren Zustände ab. Eben hierdurch wurde die tatsächliche Beziehung zwischen psychischen und somatischen Vorgängen unbegreiflich. Ein natür-

licher Einfluß (influxus physicus) des Leibes auf die Seele und der Seele auf den Leib ließ sich bei absoluter Verschiedenheit beider nur schwer annehmen; Descartes, der ihn behauptete, hatte schon mit den Schwierigkeiten zu ringen, in welche die Annahme der Wechselwirkung mit dem Gesetz von der Erhaltung der Bewegungsgröße verwickelte. Wurde aber die Wechselwirkung in Frage gestellt, so blieb nach der Voraussetzung des descartesschen Systems nur Gottes Wirksamkeit allein als Erklärungsgrund übrig. Hierfür trat besonders Arnould Geulincx (auch Geulinx, Geulincs, Geulings, Geulinck geschrieben) auf, geb. zu Antwerpen 1625, Schüler des dem Cartesius zugewandten Löwener Professors Willem Philippi. Er war längere Zeit Professor an einem Pädagogium zu Löwen, hatte sich hier als Feind der mittelalterlichen Wissenschaft mißliebig gemacht, wurde 1658 aus seiner Stellung, wahrscheinlich wegen seiner beabsichtigten Verheiratung, entlassen, ging nach Leiden, wo er zur calvinischen Konfession übertrat, sich verheiratete und nach mancherlei Enttäuschungen außerordentlicher Professor an der Universität wurde. Als solcher starb er 1669. Geulincx hat nur einen Teil seiner Schriften selbst herausgegeben, andere, die er offenbar nicht für durchgearbeitet genug zur Veröffentlichung hielt, sind von seinen Schülern zum Druck gebracht und von diesen wohl auch einigermaßen redigiert worden.

Für erste Erkenntnisse gelten ihm das Dasein des denkenden Ich, die Vielheit dessen, was den Inhalt des Bewußtseins bildet, und die Einfachheit des eigenen denkenden Wesens. Einer der Hauptsätze Geulincx' ist: Wovon man nicht weiß, wie es bewirkt wird, das bewirkt man auch nicht (impossibile est, ut is faciat qui nescit, quomodo fiat). So ist auch der Körper nicht Ursache für die bewußte Empfindung im Geiste, nicht der Wille, der in der Seele entsteht, unmittelbar Ursache für die Bewegung, sondern der Reiz im Körper und der innere Wille sind nur gelegentliche Ursache, occasio, causa occasionalis, um eine Empfindung in der Seele, eine Bewegung im Leibe hervorzubringen. Gott läßt bei Gelegenheit des leiblichen Vorgangs die Vorstellung in der Seele entstehen und bei Gelegenheit des Wollens die Bewegungen des Leibes, daher der Name Occasionalismus.

Diese Konsequenz hatten teilweise schon Clauberg (gest. 1665 als Professor der Philosophie in Herborn, Opp. philosophica, Amstelod. 1691), Louis de la Forge (Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés — d'après les principes de Descartes 1666, gedruckt schon 1666) und Cordemoy (Le discernement de l'âme et du corps en six discours, 1666) erkannt und ausgesprochen. Ob Gott bei jeder gelegentlichen Ursache selbst eingreift, also eine unmittelbare Einwirkung desselben stattfindet, was der grobe Occasionalismus wäre, oder ob die Übereinstimmung zwischen diesen beiden Seiten von Gott als dem ersten Urheber von vornherein geordnet ist, darüber kommt es bei Geulincx zu keiner widerspruchslosen Klarheit. Dem ersteren neigt sich Geulincx in den (wohl früheren) Stellen zu, nach welchen Gott die Wahrnehmungen interventu corporis cuiusdam hervorbringt oder sich der Körper als Werkzeuge für die Wahrnehmungen bedient. Für das letztere spricht das (vielleicht von Descartes, Princ. IV 204 stammende, wenn auch dort im anderen Sinne verwendete) später bei Leibniz weiter angewandte Gleichnis von zwei Uhren, die einen gleichmäßigen Gang haben, zu gleicher Zeit schlagen und die Stunden angeben, ohne irgendeine gegenseitige kausale Abhängigkeit, sondern lediglich infolge der Geschicklichkeit des Künstlers, der sie angefertigt hat (idque absque ulla causalitate,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

qua alterum hoc in altero causat, sed propter meram dependentiam, qua utrumque ab eadem arte et simili industria constitutum est, Eth., Tract. I., Sect. II, § 2, nota 19). So soll es auch z. B. mit meinem Willen zu sprechen und der Bewegung meiner Zunge sein. Sie sind beide von einem und demselben höchsten Künstler zur Übereinstimmung unter sich gebildet. Geulincx spricht sich sehr entschieden dafür aus, wenn er meint, Gott habe in seiner unaussprechlichen Weisheit solche Bewegungsgesetze zu verordnen gewußt, daß mit meinem freien Willen eine Bewegung zusammenstimme, die von meinem Wollen und Vermögen ganz unabhängig sei.

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

Etwas anders faßte den Occasionalismus Nicole Malebranche, geb. 1638 zu Paris. Schon im 22. Jahre trat er in die Kongregation der Väter des Oratoriums Jesu ein. Diese Kongregation war von einem Freunde Descartes', dem Kardinal Berulle, gegründet und bezweckte wissenschaftliche Ausbildung der Kirchenlehre. Sie hielt sich mehr an Augustin als an Thomas, und hierdurch war die Annäherung an Descartes schon gegeben. Malebranches Hauptwerk wurde viel gelesen, er zog sich aber durch dasselbe auch mancherlei Streitigkeiten zu, namentlich mit Arnauld, der als ein rein rationalistischer Cartesianer sich mit mystischen Anschauungen nicht befreunden konnte. Malebranche starb 1715, wie es heißt, infolge der Aufregung, in die er durch eine Unterredung mit dem seinen eigenen Ansichten sich vielfach nähernden Berkeley gekommen war. Er sah es bei seinen Spekulationen auf die Einheit von Religion und Philosophie, von Metaphysik und Christentum ab.

Das Hauptwerk, die „Recherche de la vérité", untersucht die Möglichkeit einer wahren Erkenntnis der Dinge, indem es alle Quellen der Täuschung und des Irrtums aufdeckt und zugleich die kürzeste und sicherste Methode zur Ent-

deckung der Wahrheit und der Vervollkommung der Wissenschaften gibt. Die Voraussetzung, von der dabei Malebranche ausgeht, ist der Cartesianische Dualismus der denkenden und der ausgedehnten Substanz, der durch die occasionalistische Diskussionen zu einer vollständigen Trennung sich erweitert hatte. Wie kann, wenn das denkende Wesen von der ausgedehnten Welt völlig unabhängig ist, wenn keine unmittelbare Verbindung oder Wechselwirkung zwischen ihnen besteht, das Denken die ausgedehnten Dinge erfassen und abbilden? Gleich der Ausdehnung, die Gestalt und Bewegung als Modifikationen hat, zeigt nun das Denken entsprechende Modifikationen, nämlich Vorstellung (als sinnliche Wahrnehmung, Einbildung und reinen Verstand) und Begehren (als Neigung und Leidenschaft). Diese Modifikationen des Denkens sind ebensoviele Quellen des Irrtums. Die Recherche untersucht in fünf Büchern die Quellen des Irrtums, indem sie erstens von den Sinnen, zweitens von der Einbildung, drittens vom Verstand oder dem reinen Geiste, viertens von den Neigungen oder den natürlichen Gemütsbewegungen, fünftens von den Leidenschaften handelt, um in dem letzten und sechsten Buch die Methode der Wahrheitsforschung darzulegen.

Was uns die Sinne lehren, ist auf die Erhaltung unseres Körpers, nicht auf die Erkenntnis der affizierenden Dinge gerichtet. Die Empfindung, die nur eine Modifikation der Seele ist, muß sowohl von der Bewegung und Konfiguration der Außendinge als auch von der Erschütterung des Sinnesorganes, der Nerven und ihrer Lebensgeister sorgfältig unterschieden werden. Die wahrgenommenen sinnlichen Qualitäten sind nur in uns; wenn sie auch uns von den Objekten eine gewisse Nachricht geben, so offenbaren sie doch deren Wesen nicht, vor allem darum nicht, da sie selbst nicht ausgedehnt sind, während das Wesen des Körpers in der Ausdehnung liegt. Wäre es richtig, unter der materiellen Welt nichts anderes als die Summe dieser Qualitäten zu verstehen, dann könnte mit Recht die Wirklichkeit der Außenwelt geleugnet werden.

Ein ähnliches gilt auch von den Phantasmen unserer Einbildungskraft, den von den Empfindungen abgeleiteten Vorstellungen.

Von den Empfindungen und den sinnlichen Vorstellungen sind die Objekte des reinen Geistes, des Verstandes zu scheiden. Dieser reine Geist ist seinem Wesen nach Denken, das in ihm nicht aufgehoben werden kann, während das Fühlen, Vorstellen nur Modifikationen, das Wollen nur ein Begleiten des Denkens sind. Das Objekt des reinen Verstandes sind die Ideen, d. h. dasjenige, was dem Geiste das unmittelbarste und nächste ist, wenn er etwas perzipiert. Diese Ideen besitzen ein von unserer Willkür unabhängiges Sein; sie entstehen nicht, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf sie richten, sie vergehen nicht, wenn wir ihrer nicht gedenken; sie sind uns im letzten Grunde immer präsent, nur daß wir sie, abgelenkt durch die Modifikationen unseres Geistes, nicht bemerken. Alle wahre Erkenntnis wurzelt und besteht in der klaren und deutlichen Erfassung der Ideen. Von den Ideen sind ihre Gegenstände zu unterscheiden. Wie vermögen wir nun die Gegenstände durch ihre Ideen zu erkennen, insbesondere durch die Ideen der körperlichen Dinge, welche die unmittelbaren Objekte unseres Geistes sind, eine Welt der Außendinge? Drei Möglichkeiten kommen in Betracht. Entweder stammen die Ideen, die wir von den Körpern haben, von diesen selbst, oder die Seele erzeugt sie aus sich (indem sie dieselben entweder schafft oder als dauerndes Besitztum, als zu ihrer Natur gehörig in sich trägt), oder Gott hat sie geschaffen, indem er sie der

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Seele ursprünglich eingeprägt hat (oder bei Gelegenheit in uns hervorruft). Die erste Möglichkeit scheidet wegen des unüberbrückbaren Gegensatzes der Körper und der Seele aus. Ebenso ist es unmöglich, daß die Seele die Ideen erzeugt oder als Modifikationen ihrer in sich trägt; letzteres nicht, weil bei dem Gegensatz der Begriffe von Ausdehnung und Denken die Idee der Ausdehnung nicht eine Modifikation des Denkens sein kann. Aber auch von Gott können wir die Ideen, weder sie alle ursprünglich und dauernd, noch gelegentlich und einzeln, empfangen; denn der endliche menschliche Geist vermag die unendliche Fülle der Ideen nicht in sich zu bergen; auch läßt sich nicht einsehen, wie wir ohne vorgängige Kenntnis der Ideen, die Gott erst in uns erzeugen sollte, darauf kommen konnten, sie uns vergegenwärtigen zu wollen, welcher Wunsch der Anlaß für das Eingreifen Gottes sein sollte. Irgendwie müssen wir die Ideen schon besitzen, und dann braucht sie Gott nicht mehr in uns hervorzurufen. Damit sind alle sich darbietenden Möglichkeiten erschöpft: die Ideen stammen weder von den Körpern, noch von der Seele, noch von Gott. Es bleibt nur ein Ausweg: die Ideen, die das unmittelbare Objekt unseres Geistes sind, dürfen nicht unsere Ideen sein, ihre Erkenntnis, die bei allen Geistern die gleiche ist, nicht unsere. Nur wenn die Ideen die Ideen der Gottheit selber sind, die die Dinge geschaffen hat, nur wenn unsere Seele mit der allgemeinen, der göttlichen Vernunft so verbunden ist, daß sie durch Teilhabe an ihr die Ideen schaut, vermögen wir zu erklären, wie wir durch die in unserem Geiste erfaßten Ideen die Welt erkennen. Gott selbst oder das Wesen überhaupt, das Sein schlechthin und ohne alle Beschränkung, kann nicht als nichtseiend gedacht werden; er ist das erste Objekt unseres Denkens. Von diesem unendlichen Sein, das wir durch keine Vermenschlichung verkleinern oder vergröbern dürfen, haben wir ein zwar nicht erschöpfendes, aber klares und deutliches Wissen. In diesem absoluten göttlichen Sein sind die Ideen der körperlichen Dinge enthalten. Da die Dinge sämtlich als ausgedehnt zu denken sind, sind ihre Ideen als bloße Limitationen der einen unendlichen in Gott enthaltenen „intelligiblen Ausdehnung" vorzustellen. Indem wir die Ideen der körperlichen Dinge als verschiedene Begrenzung der unendlichen Ausdehnung erfassen, betrachten wir die Idee Gottes selbst und erhalten damit die Gewißheit der objektiven Gültigkeit unserer Erkenntnis, da nach diesen Ideen die Dinge geschaffen sind. So schauen wir alles in Gott. Aber wir vermöchten dies nicht, wenn nicht Gott durch seine Gegenwart mit unseren Seelen so eng vereinigt wäre, daß wir, durch ihn erleuchtet, an seinem Wissen, d. h. an der einen allgemeinen göttlichen Vernunft teilnehmen könnten. Das Verhältnis der Einzelgeister zu Gott muß wie das Verhältnis der einzelnen Orte der Körper zum Raume vorgestellt werden. Gott ist der Ort der Geister, wie die materielle Welt der Ort der Körper.

Aber nicht nur unser Wissen ist darin gegründet, daß wir an den ewigen Wahrheiten der Gottheit und der allgemeinen Vernunft partizipieren, sondern auch unsere Neigungen gehen auf die Sehnsucht und die Liebe zu Gott zurück. Wir würden nichts sehen, wenn wir Gott nicht sähen; aber wir würden auch nichts lieben, wenn wir ihn nicht liebten. Alles Wollen ist, wie sehr es sich auch selber mißversteht, Liebe zu Gott. Es gilt nur, diese Mißverständnisse von den Quellen der Täuschung an aufzuklären, um der Gottgemeinschaft inne zu werden. Nun ist aber unser Geist, wie wir aus sicherstem Gefühle wissen, nicht nur mit Gott, sondern auch mit dem Körper verbunden. Aus dieser Verbindung, welche Malebranche in weitgehendster Übereinstimmung mit Geulincx im Sinne

des Occasionalismus erklärt, entspringen die Leidenschaften. Sie zerfallen, wie bei Descartes, in sechs Klassen, die aber auf die Elementarphänomene der Liebe und der Abneigung sich zurückführen lassen. Ihre Aufgabe ist zunächst durch ihr Verhältnis zu dem Leibe gegeben; sie liegt darin, seiner Erhaltung zu dienen. Aber auch hier entspringen aus dem Mangel an klarer Einsicht Gefahren, die im letzten Grunde wir selber verschulden. Denn das zeigt die Untersuchung der Sinne, der Vorstellung, des Verstandes, der Neigungen und der Leidenschaften gleichmäßig, daß aller Irrtum auf einer freien, aber falschen Zustimmung der Seele beruht. Wir sind frei, wenn wir auch die Freiheit, die ein Mysterium ist, nicht begreifen können. Alle Entscheidungen über unsere Vorstellungen von Wahrheit und Falschheit hängen von uns ab; darum ist jeder Irrtum unsere Schuld.

Sind aber die Quellen der Täuschung aufgedeckt, wissen wir, daß es von nun an nur darauf ankommt, dem allein zuzustimmen, was klar und deutlich zu erkennen ist und dem man nicht ohne inneren Vorwurf der Vernunft die Zustimmung versagen kann, dann ist der Weg der wahren Wahrheitsforschung uns eröffnet. Unaufmerksamkeit und die Beschränktheit des Geistes gilt es zunächst zu bekämpfen und weiter der Regeln sich zu vergewissern, welche ein methodisches Fortschreiten der Erkenntnis erleichtern. Das Ziel ist, ein System rationeller Wahrheiten zu ermitteln, das in der Mathematik und der mathematischen Physik sein Vorbild findet. In dem Ausbau der Physik schließt sich Malebranche im wesentlichen an die mechanische Naturauffassung von Descartes an, die er aber in einigen charakteristischen Wendungen, in der stärkeren Betonung der Kausalität der Gottheit, in der strengeren Durchführung des Prinzipes von der möglichsten Einfachheit aller Natureinrichtungen und Bewegungen, in dem Ausbau der Wirbelhypothese weiterführt. Im Gegensatz zur cartesianischen Schule wird aber von ihm die Erkenntnis der Geister nicht als eine klare und deutliche gefaßt; sie führt somit nicht zu einer strengen Wissenschaft vom Geist. Nur durch ein inneres verworrenes Gefühl wissen wir von unserem eigenen Sein; und von anderen wissen wir nur mittelbar durch Vermutung und Analogie.

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

Unter den Freunden der cartesianischen Philosophie gab es manche, die sich durch die tiefere Gotteslehre Malebranches angezogen fühlten und für letztere eintraten. Unter diesen sind zu nennen Bernhard Lamy (1640—1715) und Dom François Lamy, Benediktiner (geb. 1636, gest. 1716 in der Abtei von St. Denys, s. auch u. b. Spinozas Gegnern), der die leibnizsche prästabilierte Harmonie bekämpfte und sich Malebranche anschloß in den Schriften: De la connaissance de soi même, 6 Bde., 1694—1698, Premiers éléments ou entrées aux connaissances solides, 1706, Lettres philosophiques, 1703, und L'incrédule amené à la religion par la raison, 1710. Ferner Thomassin (1619—1695); J. J. Dortous de Mairan (1678—1771), der mit Malebranche philosophische Briefe wechselte: Méditations métaphysiques et correspondance de N. Malebranche avec J. J. D. de M., publiées par Fouillet de Conches, 1841; der Abbé de Lanion, der unter dem Pseudonym Wander Méditations sur la Métaphysique, Par. 1684, schrieb. Er ging in gewisser Beziehung noch über

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Malebranche hinaus, verteidigte diesen aber, wie dies auch Claude Lefort de Morinière tat, der in seiner Schrift De la science, qui est en Dieu, 1718, Leibniz angriff. Unter den Malebranchisten werden sogar solche erwähnt, die als „Egoisten" der Ansicht waren, es sei möglich, daß nur das eigene Ich existiere. Gegen den in Frankreich bald eindringenden Empirismus versuchten sich die Anhänger Malebranches zu wehren.

Ähnliche Gedanken wie die Malebranches finden sich in dem Werke eines italienischen Zeitgenossen von ihm, in Solis intelligentiae — lumen indeficiens ac inexstingibile, illuminans omnem hominem etc., 1686, dessen Autor P. Giovenale, geb. 1635, gest. 1713, ein hochangesehener Tiroler Mönch war. Daß er seine Anschauungen aus Malebranches Recherches de la vérité wenigstens zum Teil geschöpft habe, ist nicht unmöglich, aber nicht zu erweisen.

§ 16. Hat Hobbes in Verallgemeinerung der mathematisch-mechanischen Denkweise der neueren Naturwissenschaft ein System entworfen, das, so offensichtlich es in seinem konstruktiven Aufbau von dem Vorbild des Descartes abhängig ist, doch im Gegensatz zu dessen Idealismus den Naturalismus bis in seine letzten Konsequenzen hinein entwickelte, so hat Baruch de Spinoza (Benedictus de Spinoza, 1632—1677) in weitgehender Übereinstimmung mit den Systemen dieser Denker, in Abhängigkeit von ihren Begriffen und Methoden und unter den gleichen Bedingungen der mechanischen Auffassung der Körperwelt das erste moderne System des Pantheismus entwickelt. Die pantheistische Welt- und Lebensanschauung war in den mystischen Richtungen der christlichen und jüdischen Scholastik vorbereitet, in der Naturphilosophie und der Theosophie der Renaissance in einer starken monistischen Bewegung hervorgetreten. Es ist kaum zu bezweifeln, daß Spinoza von diesen pantheistischen Lehren, die er kannte, nachhaltige Anregung empfing, daß seine Grundvorstellung von der unendlichen, vollkommenen Natur, welche von Gott nicht verschieden ist, die bereits in seinen ersten uns bekannten Schriften enthalten ist, ihm aus diesen Anregungen erwuchs. Indem er aber diese Anschauung mit dem Ideal der neuen Naturerkenntnis verband, sie mit Hilfe der cartesianischen Begriffe in einem nach strenger geometrischer Methode fortschreitenden System durchführte und endlich von dieser Grundlage aus das Ideal des Weisen entwarf, der durch Erkenntnis von der Knechtschaft der Leidenschaften zu jenem inneren Frieden gelangt, der in der unerschütterlichen geistigen Liebe zu der göttlichen Natur ungetrübte Seligkeit bedeutet, führte er sie in eine eigene Gestalt über.

Zugleich aber gab er damit den auf dem Boden der cartesianischen Schule erwachsenen Problemen eine neue und selbständige Lösung. Das Verhältnis der denkenden und der ausgedehnten Substanz und das der geschaffenen Substanzen zur Gottheit, auf das die wichtigsten

Fragen der Philosophie der Zeit hinzielten, bestimmte er, indem er Substantialität allein dem Wesen zusprach, das in sich ist und durch sich begriffen wird, und Denken und Ausdehnung als die zwei uns erkennbaren Grundeigenschaften oder Attribute der einen Substanz faßte, zwischen denen kein Kausalnexus, sondern eine durchgängige Übereinstimmung besteht. Der Gegensatz der materiellen und der geistigen Welt wurde so durch den Rückgang auf eine zugrunde liegende göttliche Urwirklichkeit behoben, als deren Grundbestimmungen sie allein zu gelten haben. Damit wurde allerdings die Ausdehnung ein Attribut der göttlichen Wesenheit, die von dem christlichen Theismus bisher rein geistig gedacht war; und es wurde weiter infolge des metaphysischen Parallelismus der Attribute auch die geistige Welt der Naturalisierung unterworfen. Gleichwohl ist der Monismus Spinozas nicht Naturalismus. Spinoza selbst bemühte sich, das eine Allwesen, das in allen vergänglichen Gestaltungen, den Modis der Attribute, wirksam ist, rein begrifflich zu bestimmen, und die das ganze System durchwärmende Glut mystischen Lebens läßt die immer wiederholten Vorwürfe des Atheismus und Materialismus als unbegründet erscheinen. Soll doch auch der ganze Aufbau der Erkenntnis dazu dienen, die Seele von dem verworrenen am Endlichen haftenden Vorstellen und den daraus entspringenden Affekten zu befreien, damit sie in der intellektuellen Liebe zu Gott ihre Freiheit, ihre Tugend, ihr Glück finde. Die eine unendliche, unbewegliche Weltsubstanz Spinozas, die in ewiger Ordnung und Notwendigkeit den Weltinhalt aus ihrem Wesen hervorgehen läßt, ist nur der rational gedachte mit den Mitteln der Wissenschaft bestimmte Gegenstand der mystischen Frömmigkeit. Seine naturalistische Fassung ermöglichte die Lösung der occasionalistischen Probleme; sie gab weiter ein Schema, um die in jeder pantheistischen Weltanschauung enthaltenen Schwierigkeiten zu bewältigen; aber die Göttlichkeit selbst dieses Wesens, in dessen Anschauung und Erkenntnis unsere Seligkeit liegen soll, hob sie nicht auf.

Die bisweilen wohl überschätzte, aber noch nicht erschöpfend untersuchte Abhängigkeit des spinozistischen Systems von den Begriffen und Methoden der neueren mathematischen Naturwissenschaft tritt am offenbarsten in dem nach „geometrischer Methode“ demonstrierten Hauptwerk, der Ethik, hervor. Hatte Descartes gelegentlich eine Darstellung seiner Lehren nach der aus Definitionen und Axiomen durch synthetische Folgerungen fortschreitenden euklidischen Methode erprobt, so hat Spinoza diese Form der deduktiven Entwicklung, welche aus klar und deutlich erkannten Begriffen und Grundsätzen die Wesensbestimmung und den Wesenszusammenhang der Welt in streng logischer Folgerichtigkeit ableiten will, mit zugleich bewundernswerter und erschreckender Einseitigkeit festgehalten und durchgeführt. Dadurch scheint zunächst freilich das System in seinem

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Aufbau, der mit Definitionen und Axiomen ohne weitere Rechtfertigung beginnt, sich von den Systemen des Descartes und Hobbes zu unterscheiden, die von einer logisch-erkenntnistheoretischen Grundlegung ausgehen. Aber auch bei Spinoza fehlt eine solche Grundlegung nicht; sie ist in dem unvollendet gebliebenen Traktat über die Verbesserung des Verstandes enthalten, der wohl als ursprüngliche und, vielleicht trotz Abweichungen von der Erkenntnislehre der Ethik, als dauernde Grundlage des Systems gedacht war. Ist es zu viel, auf Grund dieses Traktates Spinoza der Reihe der großen kritisch-idealistischen Denker zuzurechnen, so ist doch zweifellos, daß dieser in seiner Lehre von der Selbstgewißheit der im reinen Denken erzeugten Wahrheit die Rechtfertigung für das Verfahren der Ethik enthält. Freilich ist nicht zu verkennen, daß die Schlüssigkeit der Folgerungen und Beweise, die in ihrer Geschlossenheit und anscheinenden Unangreiflichkeit einen so oft bestrickenden Zauber ausgeübt haben, in Wahrheit nicht durchweg stichhaltig ist. Aber die Bedeutung der geometrischen Methode erschöpft sich für Spinoza nicht in der Beweisfähigkeit, die er von ihr erhoffte. Sie ist ihm zugleich das Mittel, um mit der Ruhe des Weisen das Höchste und Niedrigste, das Göttlichste und die Leidenschaften zu betrachten, „als wenn es sich um Linien, Ebenen oder Körper handelte“. Und endlich dient die Methode auch dazu, in völliger Abgeklärtheit die Ergebnisse der Universalwissenschaft des 17. Jahrhunderts, die Spinoza übernimmt, zu ordnen, auszugleichen, in einem einheitlichen und übersehbaren Zusammenhang darzustellen. Spinoza gehört zu dem Typus von Denkern, in denen die Arbeit einer Generation sich vollendet. Er geht nicht sowohl von dem quälenden Reiz ungelöster Fragen, als von einer ursprünglichen Anschauung aus. Es ist bezeichnend, wie schon in seinen frühesten Schriften das pantheistische Lebensgefühl wirksam ist, wie alles beherrschend in ihnen das Verlangen nach der Anschauung der Gottheit, welche höchste und dauernde Seligkeit allein gewährt, hervortritt. Die Frage nach dem höchsten Gut und Glück des Menschen bildet auch das Ziel der erkenntnistheoretischen Betrachtungen des Traktates über die Verbesserung des menschlichen Verstandes, wie denn auch der Titel des Hauptwerkes die ethische Absicht vor allem hervorhebt. Dieses im mystischen Gefühl wurzelnde Verlangen, das ebenso durch die scholastische wie die Renaissanceliteratur genährt war, fand in der mathematischen Naturwissenschaft der Zeit sowie in dem Begriffsapparat des Descartes und seiner Schule nur das Material zu eigenem Genügen. Wie tiefgreifend auch die Umbildung war, die Spinoza an den Lehren des Descartes vornehmen mußte, um diese zu einer Darstellung seiner pantheistischen Weltanschauung zu verwerten, und so tiefgreifend anderseits die Rückwirkung dieser Arbeit auf die eigene Anschauung sich erweisen mußte, so ist dabei doch weniger das spezifisch theoretische Interesse, als vielmehr jener „amor dei intellectualis“ bestimmend gewesen, der die persönlichste Frömmigkeit dieses Mannes und die Grundstimmung seines Systems in allen Phasen seiner Ausbildung geblieben ist. Gerade darum mochte der Denker, der in dem Besitz der ewigen Wahrheit sich wußte, der sein System gleichsam in Zeitlosigkeit vollendete, der rationalen euklidischen Methode sich bedienen, um der endgültigen Fassung seiner Lehren die Form zu geben, die ihr eine strenge Folgerichtigkeit und Sicherheit gewährte. Freilich hat die hohe Abstraktion, die dieses unpersönlichste aller Systeme um der Durchsichtigkeit willen erstrebte, es schließlich vielfach undurchsichtig gemacht und Spielraum zu mannigfachen Ausdeutungen gegeben, die bis auf den heutigen Tag noch nicht entschieden sind.

Ausgaben und Übersetzungen.

Unter den Schriften des Spinoza ist am frühesten herausgegeben seine (durch mündlichen Unterricht an einen Privatschüler veranlaßte) Darstellung der cartesianischen Lehren nach mathematischer Methode: Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II, more geometrico demonstratae, per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem, accesserunt ejusdem Cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quae Metaphysices tam parte generali quam speciali circa ens eiusque affectiones, Deum eiusque attributa et mentem humanam occurrunt, quaestiones breviter explicantur, Amstelodami apud Johannem Rieuwertsz 1663. Das Werk wurde auf Kosten des Jarrig Jellis, eines Freundes von Spinoza, gedruckt.

Demnächst erschien: Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse, mit dem Motto aus dem ersten Johannesbriefe: Per hoc cognoscimus quod in Deo manemus et Deus manet in nobis, quod de spiritu suo dedit nobis, Hamburgi apud Henricum Künraht (Amst., Christoph Conrad) 1670. Es existieren noch drei weitere Drucke des Traktats mit der Jahreszahl 1670. Der eine apud Henr. Künraht, welcher das Druckfehlerverzeichnis der ersten Ausgabe beibehält, aber im Text einen Teil der Fehler korrigiert hat, die beiden anderen: apud Henr. Künraht, von denen der letzte das Druckfehlerverzeichnis gar nicht mehr hat. Dieser vierte ist von den Herausgebern dieses Jahrh.s benutzt. Paulus läßt bei den Zitaten aus dem Alten Test. den hebräischen Text weg. In den drei letzten Drucken mit der Jahreszahl 1670 sind einige neue, zum Teil sinnentstellende Fehler hinzugekommen. Es ist nun sehr unwahrscheinlich, daß in dem Jahre des Erscheinens vier Auflagen dieses Werkes nötig waren, und man ist deshalb geneigt, anzunehmen, daß die augenscheinlich späteren Drucke erst, nachdem das Buch verboten worden war, veranstaltet, aber vorsichtigerweise mit der Jahreszahl 1670 versehen wurden, um sie nicht als neue Drucke erkennen zu lassen. Ebendieser Tractatus theologico-politicus wurde, nachdem er mit Beschlag belegt war, 1673 zweimal zu Amsterdam und einmal zu Leiden unter falschen Titeln ausgegeben, dann sine loco 1674 wiederum als Tractatus theologico-politicus bezeichnet mit angehängtem neuem Abdruck der zuerst Eleutheropoli (Amst.) 1666 veröffentlichten (von Spinozas Freunde, dem Arzt Ludw. Meyer, verfaßten) Schrift: Philosophia scripturae interpres. Randglossen Spinozas zu dem Tractatus theologico-politicus sind mehrfach veröffentlicht worden, teilweise schon in der 1678 erschienenen französischen Übersetzung ebendieses Tractatus durch St. Glain, zum anderen Teil durch Christoph Theophil de Murr, Hagae Comitum 1802, u. and. Aus einem von Sp. an Clefmann geschenkten, jetzt in der Wallenrodtschen Bibliothek zu Königsberg befindlichen Exemplar hat Dorow, Berlin 1835, Noten ediert, die von den anderweitig veröffentlichten nur unwesentlich abweichen.

Erst nach Spinozas Tode erschien sein philosophisches Hauptwerk, die Ethik, zugleich mit kleineren Traktaten unt. d. Tit.: B. d. S. Opera posthuma, Amst. bei Joh. Rieuwertsz 1677, herausgegeben, wie jetzt feststeht, von dem Amsterdamer Arzt Geo. Herm. Schuller. Inhalt: Praefatio, von Jarrig Jellis, was das Wahrscheinlichere, oder von Ludwig Meyer verfaßt. — Ethica, ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, in quibus agitur I. de Deo, II. de natura et origine mentis, III. de origine et natura affectuum, IV. de servitute humana, V. de potentia intellectus seu de libertate humana. — Tractatus politicus, in quo demonstratur, quomodo societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea, ubi Optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur, et ut pax libertasque civium inviolata maneat. — Tractatus de intellectus emendatione, et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur. — Epistolae doctorum quorundam virorum ad B. de S. et auctoris responsiones, ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes. — Compendium grammaticae linguae Hebraeae.

Neuaufgefundenes haben Böhmer und van Vloten veröffentlicht: Ben. de Sp. Tractat. de Deo et homine ejusque felicitate lineamenta atque adnotationes ad tractatum theol.-polit. ed. et illust. Ed. Boehmer, Halae 1852, und:


ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Ad B. de Sp. opera quae supersunt omnia supplementum, contin. tractatum hujusque ineditum de Deo et homine, tractatulum de iride, epistolas nonnullas ineditas et ad eas vitamque philosophi Collectanea (ed. J. van Vloten). Amst. 1862. Chr. Sigwart, B. d. Sp.s Kurz. Tractat von Gott, dem Mensch. u. dessen Glückseligk. auf Grund e. neu v. Dr. Antonius van der Linde vorgenomm. Verglchg. der Handschrftn. ins Dtsche. übs., m. e. Einleitg., krit. u. sachl. Erläutergn. begleit., Tüb. 1870, 2. Ausg. 1881. Der Tractatus de Deo et hom. ejusque felicitate ist nicht im lateinischen Original, welches verloren zu sein scheint, sondern in einer holländ. Übersetzung aufgefunden worden (Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs welstand); nach einer jüngeren Handschrift hat van Vloten (im Supplem., Amst. 1862), nach einer älteren aber Schaarschmidt den holländ. Text herausg. und eine Vorrede De Sp. philos. fontibus beigefügt, Amstel. 1869; ins Deutsche übersetzt von Schaarschmidt, ist dieser Traktat in der v. Kirchmann herausg. Philos. Bibl., Bd. 18, Berlin 1869, 2. Aufl. 1874, erschienen.

Gesamtausgaben der Werke: Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia, iterum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris nec non notitias, quae ad historiam scriptorum pertinent, addidit Henr. Eberh. Gottl. Paulus, Jenae 1802 bis 1803. B. d. Sp. opera philos. omnia ed. et praef. adjec. A. Gfrörer, Stuttgardiae 1830. Renati des Cartes et B. de Sp. praecipua opera philos. recognovit, notitias hist. philos. adj. Car. Riedel, Lips. 1843 (Cartesii Medit., Sp. Diss. philos., Sp. Eth.). B. de Sp. opera quae supersunt omnia ex editionibus princ. denuo ed. et praef. est Carol. Herm. Bruder (mit zahlreichen bibliographischen Angaben), 3 voll., Lips. 1843—1846. Ethik, Briefwechsel, Theologisch-Politischer Traktat und die unvollendeten lateinisch. Abhandlungen, herausgegeben u. mit Einleitungen versehen v. Hugo Ginsberg, 4 Bde., später Heidelb. 1875—1882. (Auch in dieser durch manche Druckfehler entstellten Edit. findet sich der Tract. de Deo et hom. etc nicht.) Die vollständigste Ausgabe ist: B. de Sp. opera quotquot reperta sunt. Recognover. J. van Vloten et J. P. N. Land, 2 voll., Hagae 1882, 1883. Edit. II, 3 voll., 1895 (kleineres Format). Ethica aus dieser Ausg. besonders herausg., Haag 1905.

Ins Holländ. sind die nachgelass. Werke bereits 1677 v. Jarrig Jellis übersetzt worden. Eine schon bei Spinozas Lebzeiten angefertigte, aber damals seinem Wunsche gemäß unveröffentlicht gebliebene Übersetzung des Tract. theol.-polit. ist unt. d. T.: De rechtzinnige Theologant, Hamburg by Henricus Koenraad (Amsterdam) 1693 herausg. worden. Eine franz. Übers. des Tract. theol.-pol. (wahrscheinl. von St. Glain) ist unter verschiedenen verbergenden Titeln 1678 erschienen. In neuerer Zeit hat Emile Saisset die Oeuvres de Sp. ins Französ. übersetzt, Par. 1842, 1861, zuletzt 3 vols. 1872. Den Tractatus politicus (von dem Tract. theol.-pol. wohl zu unterscheiden) hat J. G. Prat ins Franz. übersetzt: Traité politique de B. de Spinoza, Par. 1860. Oeuvres complètes, traduites et annotées par J. G. Prat, Paris 1863ff.; trad. et annotées par Appuhn Paris 1907. Éthique, trad. inédite de Boulainvilliers, publiée par Colonna d'Istria Paris 1907. Ins Engl. übers. erschien der Tract. theol.-pol. London 1669, 1737, auch wiederum London 1862, 2. Aufl. 1868; ferner works. transl. and edit. by G. S. Fullerton (Modern Philosophers by E. H. Heath) The Principles of Descartes' Philosophy. London 1908. Ins Deutsche übersetzt (von Joh. Lorenz Schmidt) ist die Ethik des Spinoza zugleich mit Chr. Wolffs (aus dessen Theol. nat. p. post., Frkf. u. Leipz. 1737, p. 672—730 entnommener) Widerlegung Frkf. u. Lpz. 1744 erschienen. Seine Abh. üb. die Kultur des menschl. Verstandes u. üb. d. Aristokratie u. Demokratie hat S. H. Ewald übersetzt, Lpz. 1785, und derselbe auch seine „Philosoph. Schriften", Bd. I: Bd. v. S. üb. H. Schrift, Judent., Recht der höchsten Gewalt in geist. Dingen u. Freiheit zu philosophier. (Theol.-Polit. Traktat), Gera 1787; Bd. II u. III: Sp.s Ethik, Gera 1791—1793. Die theol.-polit. Abhandlung hat auch C. Ph. Conz, Stuttg. 1806 und J. A. Kalb, Münch. 1826, die Ethik F. W. V. Schmidt, Berlin 1812, die sämtl. Werke Berth. Auerbach ins Deutsche übers., 5 Bde., Stuttg. 1841, 2. verm. Aufl., 2 Bde., 1872. In der Philos. Biblioth. sind erschienen: B. v. Sp. sämtl. philos. Werke, üb. v. J. H. v. Kirchmann u. C. Schaarschmidt in 2 Bdn.; in neuer Übersetzung von O. Baensch, A. Buchenau und C. Gerhardt. In der Universal-Bibl. übersetzt v. J. Stern die Ethik, d. Theol.-Polit. Trakt., d. Polit. Trakt. und die Briefe. Die Ethik übersetzte auch K. Vogl, Leipzig 1909, in verkürzter Fassung,

M. Kronenberg, Stuttg. 1908. Spinoza-Brevier herausgeg. von A. Liebert, Berlin 1912.

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

Baruch d'Espinoza (der Name ist von einem kleinen spanischen Städtchen hergenommen, das z ist als s zu sprechen), geb. zu Amsterdam am 24. November 1632, stammte aus einer der angesehensten unter den jüdischen Familien, die, um den Bedrückungen in Spanien und Portugal zu entgehen, nach den Niederlanden ausgewandert waren. Er erhielt seine erste Bildung an der neuen jüdisch-portugiesischen Schule, und dort, besonders unter dem berühmten Talmudisten Saul Levi Morteira, lernte er auch die Schriften des Maimonides kennen, den er hochhält, ebenso auch Schriften des Gersonides (der dem Averroismus nahesteht) und anderer jüdischer Gelehrter und Denker des Mittelalters, ferner auch kabbalistische Schriften, von denen er zwar selten und absprechend redet, deren Studium aber wohl nicht einflußlos geblieben ist. Früh schon soll er durch Fragen und Selbständigkeit des Denkens in Auseinandersetzung mit dem Glauben seiner Väter und seinen Lehrern gekommen sein. Nach dem Tode seines Vaters (1654) genoß er lateinischen und griechischen Unterricht bei dem gelehrten, naturalistisch gesinnten, frei denkenden Schulmann und „doctor medicinae" Franz van den Ende (nicht bei dessen Tochter Klara Maria, die im Jahre 1655 erst zwölfjährig war), der später nach Frankreich ging und dort wegen politischer Umtriebe zum Galgen verurteilt wurde. Nachdem Spinoza des Lateinischen kundig war, wandte er sich dem Studium der Theologie zu, d. h. wohl der damals noch mächtigen aristotelischen Scholastik, wie sie in Holland und Deutschland vertreten war. Dann, heißt es, habe er sich ganz und gar der Philosophie gewidmet, worunter wahrscheinlich ebenso die scholastische zu verstehen ist. Wenn er in seinen Schriften Metaphysici, Scholastici, Philosophi erwähnt, so hat er damit ohne Zweifel Vertreter der älteren und neueren Scholastik gemeint. Thomas zitiert er selbst, ebenso Heereboord, den Verfasser der Philosophia rationalis, moralis et naturalis (1654), der Meletemata philosophica (1654) und anderer philosophischer Werke. Es werden aber dazu auch gehört haben Suarez, Burgersdijck, der Lehrer Heereboords, der wie dieser Professor in Leiden war und Institutiones metaphysicae geschrieben hatte sowie eine Logik,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

die noch der junge J. Stuart Mill im Jahre 1819 als Lehrbuch gebrauchte, u. a. Später trieb Spinoza eifrigst Naturwissenschaften, wobei ihm die Schriften Descartes' in die Hand kamen. Am 27. Juli 1656 wurde er, nachdem vorher sogar ein Mordversuch auf ihn gemacht worden sein soll, wegen „schrecklicher Irrlehren" aus der jüdischen Gemeinschaft gänzlich ausgeschlossen und der Bannfluch über ihn ausgesprochen. Er schloß sich hierauf keiner religiösen Gemeinschaft wieder an. Daß er sich schon vorher von der jüdischen Gemeinde losgesagt habe, ist nicht richtig.

Von 1656—1660 oder 1661 wohnte Spinoza, mit dem Studium der cartesianischen und der Ausbildung seiner eigenen Philosophie beschäftigt, in der Nähe von Amsterdam bei einem arminianisch gesinnten Freunde; später in Rhynsburg, wo die (das dogmatische Element hinter das erbauliche und sittliche zurücksetzenden) Kollegianten regelmäßig zusammenkamen, von 1664—1669 in Vorburg beim Haag, dann im Haag selbst in Pension bei der Witwe van Velden, dann seit 1671 bei dem Maler van der Spyck bis zu seinem am 21. Februar 1677 erfolgten Tode. Durch Glasschleifen gewann er wenigstens teilweise seinen Lebensunterhalt. Vermutlich hat das häufige Einatmen des Glasstaubes bei schwindsüchtiger Anlage das frühe Ende seines Lebens mit herbeigeführt. Größere Gaben wies er zurück, doch hat er von Freunden wahrscheinlich so viel jährlich angenommen, daß er bequem davon hat leben können. Aus dem Vermächtnis Simons de Vries war ihm eine Rente von 500 Gulden bestimmt, die er aber auf 300 herabsetzte. Einen im Jahre 1673 an ihn ergangenen Ruf nach Heidelberg, wo Karl Ludwig von der Pfalz ihm eine Professur der Philosophie antragen ließ, schlug er aus, um sich nicht in der Freiheit des Philosophierens, obschon diese ihm zugestanden wurde, durch unvermeidliche Kollisionen behindert zu finden. Persönlichen Umgang hatte er nicht viel. Zu seinen näheren Freunden gehörte der Arzt Ludwig Meyer aus Amsterdam, der sich auch um die Ausgabe seiner Werke verdient machte, und Heinrich Oldenburg aus Bremen, mit denen er in lebhaftem Briefwechsel stand. Auch Tschirnhausen war mit ihm persönlich bekannt; Leibniz hatte auf seiner Durchreise durch den Haag mehrere zum Teil lange Unterredungen mit ihm, bei denen Spinoza dem sehr viel jüngeren Leibniz auch Stücke aus seiner Ethik vorlas, doch hat die persönliche Bekanntschaft zu keinem engeren, etwa freundschaftlichen Verhältnis zwischen den beiden geführt. Im Gegenteil scheint sogar nach dem Besuch der früher allerdings auch nur spärlich gepflogene Briefwechsel aufgehört zu haben. In seinem Leben zeigte sich Spinoza als wahrer Philosoph; er ließ seine Lehre in seiner Persönlichkeit und seinem Leben lebendige Gestalt gewinnen. Herr seiner Leidenschaften, nie übermäßig fröhlich oder traurig, im Verkehr mit anderen, auch geistig viel tiefer Stehenden, voller Wohlwollen, über äußere Ehren und äußeren Besitz erhaben, zwar nicht asketisch gesinnt, aber doch ein Mann von sehr wenig Bedürfnissen, sein ganzes Leben der Erkenntnis widmend und in der durch die Erkenntnis geschaffenen Liebe aufgehend: so ist er das Musterbild eines Weisen. Am 14. September 1880 ist ein Standbild Spinozas im Haag enthüllt worden. —

Die Reihenfolge der Schriften und die Zeit, in der die einzelnen verfaßt worden sind, steht keineswegs fest.

Der Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate ist vor dem September 1661, wahrscheinlich zwischen 1658 und 1660, verfaßt worden, wiewohl die in ihm sich zeigende Bekanntschaft mit christlicher Theologie und das Be-

streben, christliche Lehren im philosophischen Sinne umzudeuten, keineswegs notwendig darauf schließen lassen, daß der Traktat erst einige Jahre, nachdem Spinoza aus der jüdischen Gemeinschaft geschieden, verfaßt sein könne. Die Schrift hat einen synthetischen, wahrscheinlich im Jahre 1661 verfaßten Anhang und ist ein Entwurf des Systems, der als eine Vorstufe der „Ethik" betrachtet werden kann. Manche Mängel und Unfertigkeiten treten in der Schrift hervor, die leicht zur Vermutung führen möchten, sie stamme gar nicht von Spinoza her. So fehlt es öfter an Übereinstimmung zwischen einzelnen Teilen; Widersprüche, Zusammenhanglosigkeit, Wiederholungen, logische Schwächen, Hinweise auf künftig zu Erörterndes, das aber dann nicht vorkommt — das sind Punkte, die an der Autorschaft Spinozas fast zweifeln lassen; wozu noch kommt, daß der Traktat weder von Spinoza selbst, noch von sonst jemand zu dessen Zeit erwähnt wird. Aber er ist äußerlich zu gut bezeugt, da in den Handschriften Spinoza als Verfasser genannt wird, und ebenso spricht der Inhalt durchweg für Spinoza, besonders auch der Schluß, wo er seine Freunde zur Vorsicht bei der Verbreitung dieser Schrift mahnt. Es ist wohl richtig, mit Freudenthal anzunehmen, daß der Traktat nicht etwa ein unreifes Jugendwerk des Philosophen sei, sondern vielmehr ein nicht durchgearbeiteter Entwurf, nur für einen kleineren Kreis von Freunden, aber nicht für die Öffentlichkeit bestimmt, bald mehr, bald weniger ausgeführt, so daß die einzelnen Teile nicht gleichwertig sind, auch zu verschiedenen Zeiten entstanden. Nachträge und Anmerkungen sind wahrscheinlich dann von Spinoza hinzugefügt worden, um Unvollkommenheiten abzuhelfen. Das ganze Material kam dann vielleicht in die Hände eines nicht geschickten Redaktors, der Doppelfassungen eines Gedankens, auch Widerspruchsvolles aufnahm und durch eigene Bemerkungen Nichtzusammenhängendes verband. Spätere Abschreiber mögen dann weiter willkürlich verfahren sein, manches weggelassen und Eigenes noch zugesetzt haben.

Hinter dem 2. Kapitel sind unvermittelt eingefügt zwei kurze Gespräche von wenig Bedeutung, das erste ein Gespräch zwischen Verstand, Liebe, Geist und Begehrlichkeit, das zweite zwischen Erasmus und Theophilus (Spinoza selbst). In dem ersten dieser Gespräche geht Spinoza von dem Begriff der Natur, als der ewigen Einheit, als dem Unendlichen aus. Dies könnte an Giordano Bruno erinnern. Aber wenn auch Spinoza, was nicht mit Notwendigkeit anzunehmen ist, hierbei Kenntnis Brunos zeigt, so geht daraus noch nicht hervor, daß die Dialoge vor dem Traktat verfaßt seien und daß man in ihnen eine naturalistische Periode in der Entwicklung von Spinozas Alleinheitslehre zu finden habe (wie namentlich Avenarius wollte). Wahrscheinlich sind die beiden Gespräche ungefähr in derselben Zeit wie der Traktat entstanden, ohne daß sie für diesen, als Scholien etwa, bestimmt zu sein brauchten, indem sich Spinoza einmal freier in der Gesprächsform ergehen wollte. Von diesem später nicht mehr beachtet, sind sie dann in den Traktat von einem Fernerstehenden mit aufgenommen worden als der Erhaltung wert.

Die grundlegenden metaphysischen Ansichten Spinozas, wie sie in der Ethik sich finden, zeigen sich schon in den Dialogen, wie auch in dem Traktat, wenngleich auf psychologischem Gebiet und namentlich in erkenntnistheoretischer Hinsicht manche Verschiedenheiten hervortreten. Gottes Existenz gehört nach dem Traktat selbst zu seinem Wesen. Auch setzt die Gottesidee, die in uns ist, Gott als ihre Ursache voraus. Gott ist das vollkommenste Wesen (ens

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

perfectissimum). Gott ist ein Wesen, von welchem unendliche Eigenschaften ausgesagt werden, deren jede in ihrer Art unendlich vollkommen ist. Jede Substanz muß (mindestens in ihrer Art) unendlich vollkommen sein, weil sie weder durch sich, noch durch ein anderes zur Endlichkeit determiniert sein kann; es gibt nicht zwei einander gleiche Substanzen, da solche einander einschränken würden; eine Substanz kann nicht eine andere Substanz hervorbringen und nicht von einer anderen Substanz hervorgebracht werden. Jede Substanz, die in Gottes unendlichem Verstande ist, ist auch wirklich in der Natur; in der Natur aber sind nicht verschiedene Substanzen, sondern sie ist nur ein Wesen und identisch mit Gott, wie derselbe oben definiert worden ist. — Spinoza geht hiernach in diesem Traktat nicht von einer Definition des Substanzbegriffs aus, um zum Gottesbegriffe zu gelangen; aber der Gedanke, daß Gott sei und alle Realität in sich vereinige, ist auch hier bereits das Beweismittel der Lehre, daß nur eine Substanz existiere und Denken und Ausdehnung nicht Substanzen, sondern Attribute seien. Daneben weist Spinoza darauf hin, daß wir in der Natur die Einheit sehen, daß insbesondere in uns Denken und Ausdehnung vereinigt seien; da nun Denken und Ausdehnung ihrer Natur nach keine Gemeinschaft miteinander haben und jedes ohne das andere klar gedacht werden kann, was Spinoza Descartes zugibt, so ist ihre tatsächliche Vereinigung und Wechselwirkung in uns nur dadurch möglich, daß sie beide auf die nämliche Substanz bezogen sind. Den positiven Religionen gegenüber vertritt Spinoza auch hier schon den Rationalismus, in dem es in religiöser Beziehung auch nur auf eine adäquate, d. h. klare und deutliche Erkenntnis ankommt. Die Erkenntnis Gottes muß aber in uns Liebe zu ihm erwecken, und in dieser Hingebung an das Höchste ist zugleich unsere persönliche Glückseligkeit gegeben, zu deren Verwirklichung es nicht äußerer Güter bedarf.

Es läßt sich annehmen, daß neben der durch die Erziehung im Judentum festgewurzelten religiösen Überzeugung von der strengen Einheit Gottes und der Anlehnung an ältere jüdische Philosophie auch die psychologischen Betrachtungen, die damals in der cartesianischen Schule mit besonderer Lebhaftigkeit über die Wechselbeziehung zwischen Seele und Leib angestellt wurden, und daß insbesondere die unverkennbare Naturwidrigkeit des aus den cartesianischen Prinzipien mit Notwendigkeit herfließenden Occasionalismus, den namentlich Geulincx ausgebildet hatte, auf Spinozas Lehre von der Einheit der Substanz den beträchtlichsten genetischen Einfluß geübt habe. Dazu kam anderseits Spinozas Bekanntschaft mit neuplatonischen Doktrinen, sei es, daß diese durch die Kabbala oder durch Schriften Giord. Brunos oder Campanellas vermittelt war. Die hieraus stammenden religiös-philosophischen Anschauungen hat Spinoza, indem er sie in wissenschaftliche Begriffe umzusetzen unternahm, mit den Resultaten verschmolzen, die sich ihm aus der Kritik des Cartesianismus ergaben.

Ein vor dieser Kritik liegendes Stadium einer Entwicklung in Spinozas Metaphysik in dem Tractatus de Deo usw. anzunehmen, liegt kein Grund vor. Mit der Lehre des Descartes war Spinoza schon bei der Abfassung der Dialoge und erst recht bei der des Tractatus bekannt. Zwischen die Abfassungszeit ebendieses Tractatus und des Tractatus de intellectus emendatione mag das Studium der Lehre von Hobbes fallen. — Von den Unterschieden zwischen dem Traktat und der Ethik sind die wichtigsten, daß im Traktat der Begriff Gottes als des vollkommensten Wesens vorangeht, in der Ethik der Begriff der Substanz als des in und durch sich Seienden, was aber keine wesentliche Ab-

weichung ist, und daß in dem Traktat zwischen Denken und Ausdehnung trotz ihrer völligen Ungleichartigkeit ein reales Kausalverhältnis angenommen wird, wogegen die Ethik alle Kausalität an Gleichartigkeit bindet und daher zwischen Denken und Ausdehnung kein Kausalverhältnis annimmt.

Der (Fragment gebliebene) Tractatus de intellectus emendatione gehört zu den früheren Schriften Spinozas, wie es in der Vorrede zu den Opera posthuma (1677), in denen er zuerst erschien, heißt: est ex prioribus nostri philosophi operibus, testibus et stilo et conceptibus iam multos ante annos conscriptus. Er ist wahrscheinlich vor 1662 verfaßt und sollte offenbar etwas Ähnliches bieten wie die Schrift Descartes' De methodo, die allerdings viel mehr Persönliches als der Tractat Spinozas bringt, aber doch den Weg, in den Wissenschaften die Wahrheit zu finden, zeigen sollte. Der Traktat bildet die Grundlage der Ethik, auf die er verweist. Die Erfahrung zeigt, daß alles, was das gewöhnliche Leben bietet und was für gut gehalten wird, eitel und wertlos ist. Reichtum, Ehre und Sinnenlust, die vor allem unsere Begierden entzünden, geben keine dauernde Befriedigung, kein reines Glück. Gibt es ein wahres Gut, das das Gemüt völlig ergreifen und ausfüllen könnte, dessen Besitz den Genuß einer dauernden und höchsten Freude auf ewig gewährt? Nur die Liebe zu einem unendlichen und ewigen Gegenstand erfüllt die Seele mit Frohsinn, und solche Liebe ist frei von aller Traurigkeit. Deshalb ist sie höchst begehrenswert und mit aller Kraft zu erstreben. Ist dieses ewige und unendliche Wesen zugleich das vollkommenste oder göttliche, dann ist die Liebe zu Gott das Ziel des wahrhaften Lebens, auf welches alle Wissenschaften gerichtet sein müssen. Zum eigensten Besitz des Geistes wird das höchste Gut aber nur, wenn es von ihm gewußt und erkannt ist. Daher ist die Liebe zu Gott am sichersten auf die Erkenntnis Gottes zu gründen und die Reinigung und Läuterung des Verstandes der Weg, um zum ungetrübten Genusse zu gelangen. Es gibt nun aber vier Arten des Erkennens oder des Wissens, nämlich 1. vom Hörensagen (wie die Kenntnis des eigenen Geburtstages oder der Eltern), 2. aus vereinzelter, aber ungesicherter Erfahrung (wie ich weiß, daß ich sterben werde), 3. ein Wissen, wo das Wesen eines Gegenstandes aus einem anderen Gegenstand erschlossen wird (so von einem Schluß aus der Wirkung auf die Ursache oder von einem Allgemeinbegriff auf eine stete Verbindung einer Eigenschaft), 4. ein Wissen, wo der Gegenstand nur durch sein Wesen oder durch die Erkenntnis seiner nächsten Ursache gewußt wird (wie die Erkenntnis, daß, wenn zwei Linien einer dritten parallel sind, sie es auch untereinander sind). Diese vierte Stufe des Wissens ist die höchste Art der Erkenntnis, sie schließt die Gefahr eines Irrtums aus. Nun gibt es letzte Wahrheiten in unserem Denken, die zu ihrem Erweis keines anderen Zeichens bedürfen; die gegenteilige Annahme würde zu einem unendlichen Regreß führen. Die Wahrheit offenbart sich selbst, und es gilt nur, die Wahrheit in gehöriger Form aufzusuchen. Zunächst ist das wahre Wissen von dem falschen, dem erdichteten und zweifelhaften zu unterscheiden. Dieses letztere entspringt der Imagination und ist schließlich von den sinnlichen Empfindungen und damit von den körperlichen Bewegungen abhängig. Die deutliche und klare Erkenntnis, die allein wahres Wissen ist, hängt dagegen nur von dem Verstande und dem Denken ab und muß unabhängig von jeder Erfahrung und der Wirklichkeit eingesehen werden können. Der geometrische Begriff einer durch einen rotierenden Kreis erzeugten Kugel gibt für ein solches

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

reines, lediglich aus Verstandeskräften erzeugtes Wissen ein Beispiel. Daher ergibt sich als zweiter Schritt auf dem Wege zur Erforschung der Wahrheit, richtige und gute Definitionen zu gewinnen. Die Bedingungen der Definition erschaffener Dinge erfordern, daß sie ihre nächste Ursache (wie bei dem Kugelbeispiel) enthält. Die Erfordernisse der Definition einer unerschaffenen Sache dagegen sind, daß sie jede Ursache ausschließt, d. h. daß die Sache keiner anderen neben ihrem Sein zu ihrer Erklärung bedarf, daß, wenn die Definition gegeben ist, kein Platz mehr für die Frage bleibt, ob die Sache ist, und endlich, daß aus der Definition der Sache alle ihre Eigentümlichkeiten gefolgert werden können.

Der Tractatus theologico-politicus, auf frühen Studien beruhend (in seinen Grundzügen nach Avenarius' Vermutung bereits 1657—1661 aufgezeichnet, für den Druck bearbeitet 1665—1670), ist eine beredte, von persönlicher Erfahrung getragene Verteidigung der Denk- und Redefreiheit auf dem Gebiete der Religion („quandoquidem religio non tam in actionibus externis, quam in animi simplicitate ac veritate consistit, nullius juris neque autoritatis publicae est"). Sein Hauptinhalt ist in dem längeren Titel schon angegeben. Er ruht in seiner spekulativen Doktrin auf dem Grundgedanken der wesentlichen Verschiedenheit der Aufgabe der positiven Religion und der Philosophie. Keine von beiden dient (ancillatur) der anderen, sondern jede hat ihre eigentümliche Aufgabe. Sp. scheint an Maimonides in seiner eigenen Gedankenbildung kritisch angeknüpft zu haben, indem er von der Annahme des mittelalterlichen Philosophen, der zum philosophischen Denken hinleiten wollte, das Gesetz sei nicht bloß zur Übung des Gehorsams, sondern auch als Offenbarung der höchsten Wahrheiten den Juden gegeben, zu der entgegengesetzten, dem Tract. theol.-polit. zugrunde liegenden fortging, die dem Bedürfnis dient, bei gesichertem Interesse an philosophischem Denken dasselbe von der nur zeitweilig wohltätigen Gebundenheit zu befreien: die Religion ziele nicht auf Wahrheitserkenntnis als solche, sondern auf Gehorsam ab (wie später im gleichen Interesse Mos. Mendelssohn dem Judentum Freiheit von bindenden Dogmen vindizierte und Schleiermacher die Religion als beruhend auf dem Gefühl und die Philosophie als das Streben nach objektiv gültiger Erkenntnis voneinander sonderte und einander koordinierte). Ratio obtinet regnum veritatis et sapientiae, theologia autem pietatis et obedientiae. Demgemäß soll weder (mit Maimonides) die Übereinstimmung mit unserer Vernunft gedeutet, noch (mit Jehuda Alpakhar und anderen Rabbinen) die Vernunft der Bibel unterworfen werden; die Bibel will nicht Naturgesetze offenbaren, sondern Sittengesetze aufstellen. Sobald die Religion sich die Herrschaft über die Philosophie anmaßt, so zeigt sich sogleich fanatischer Glaubenseifer, und mit dem Frieden ist es zu Ende. Hiermit sind die Grundlagen des Staates untergraben, und demnach darf dieser seines eigenen Bestandes wegen diese Übergriffe nicht dulden.

Aber die Freiheit der Wissenschaft liegt auch im Interesse der Religion selbst. Wenn nämlich dem Glauben es nicht mehr zusteht, in Sachen des Denkens zu richten, so liegt es ihm auch fern, Andersdenkende zu verfolgen. Und erst dann kann das wahrhaft religiöse Leben sich entwickeln, das in Liebe und Frömmigkeit besteht. Durch sein Prinzip, daß wir nicht die wahre Deutung einer Schriftstelle mit der Wahrheit der Sache verwechseln dürfen, gewinnt Sp. die Möglichkeit einer nicht an dogmatische Voraussetzungen gebundenen

historisch-kritischen Betrachtung der Bibel, besonders des Alten Testaments, die er dann, zum Teil im Anschluß an den im 11. Jahrh. n. Chr. lebenden Ibn Esra, im einzelnen durchführt. Er hat wenigstens die Probleme für die ganze biblische Kritik richtiggestellt und ist so als „Vater der biblischen Kritik" zu bezeichnen, wenn er auch in seinen Einzeluntersuchungen nicht immer glücklich war. Bemerkenswert ist der Vorrang, den Sp. (Tr. th.-pol. c. 1) Christo vor Moses und den Propheten darum einräumt, weil er nicht durch Worte, wie Moses sie vernahm, und nicht durch Visionen Gottes Offenbarung empfangen, sondern dieselbe unmittelbar in seinem Bewußtsein gefunden habe, so daß in ihm in diesem Sinne die göttliche Weisheit menschliche Natur angenommen habe.

Das politische Ideal war in diesem Traktat die Demokratie, der Zweck des Staates die Freiheit, freilich auch secure et commode vivere. Vielleicht hing Spinozas Bevorzugung der Demokratie mit seiner Kenntnis der Kollegianten zusammen, in deren Gemeinschaft der Grundsatz der Freiheit und Gleichheit galt. Übrigens spricht Spinoza am Schluß des Traktats ausdrücklich aus, daß er alles, was er hier gesagt, der Prüfung und dem Urteil der Staatsobrigkeit unterwerfe. Sei diese der Meinung, daß etwas von dem, was er gesagt habe, gegen die Landesgesetze streite oder dem gemeinen Wohle schade, so solle dies als ungesagt gelten. Scio me hominem esse et errare potuisse. Sp.s Philosophie ist in dem Tract. nicht als solche entwickelt: viele Voraussetzungen stimmen nicht zur Ethik und können nur als Akkommodationen gelten.

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

In dem (von Spinoza kurz vor seinem Tode verfaßten, aber unvollendeten) Tractatus politicus tritt Spinoza, so sehr er im übrigen des Hobbes Grundanschauungen billigt, doch der absolutistischen Theorie desselben scharf entgegen. Um aus dem bellum omnium contra omnes, das er mit Hobbes als den ursprünglichen Zustand ansieht, herauszukommen, ist nicht der Despotismus das richtige Mittel, sondern ein Gemeinwesen, das sich auf die freie Zustimmung der Staatsbürger gründet und dann gesetzlich geordnet ist; denn auch das Recht der Obrigkeit muß Grenzen haben. Er huldigt hier der aristokratischen Regierung als Musterstaat, da deren fundamentale Rechte mit der Vernunft und dem allgemeinen Triebe der Menschen übereinstimmen. Nicht die Freiheit, sondern die Sicherheit bezeichnet er hier als Staatsziel. Güterfreiheit soll freilich herrschen. Die Regierung soll die Handlungen, aber nicht die Überzeugungen

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

der Menschen zur Einstimmigkeit bringen. Tut sie den Überzeugungen Zwang an, so provoziert sie den Aufstand. Männer aus dem Volk, aber durch die Regierung ausgewählt, sollen der Regierung bei der Gesetzgebung und Verwaltung zur Seite stehen. Ein zu Spinozas Substantialismus ebenso, wie Rousseaus Volkssouveränität mit Parteienvertretung und antagonistischer Lähmung zu dessen Individualismus passender Vorschlag.

Die Ethik ist ihrem Hauptinhalt nach in den Jahren 1662—1665 verfaßt worden, scheint aber bis zu Spinozas Tod immerfort überarbeitet worden zu sein. 1665 war noch der Gesamtinhalt in drei Bücher verteilt, die später zu fünf Büchern erweitert wurden. Nicht unwahrscheinlich ist es, daß Spinoza dem dritten und vierten Buch erst nach Bekanntschaft mit Hobbesschen Werken ihre jetzige Gestalt gab.

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

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

Die zweite Definition lautet: Derjenige Gegenstand heißt in seiner Art endlich, der durch einen anderen derselben Natur begrenzt werden kann (ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest). Als Beispiele führt Spinoza an, ein Körper sei endlich, sofern sich stets ein anderer größerer Körper denken lasse; gleichermaßen sei ein Gedanke endlich,

sofern derselbe durch einen anderen Gedanken begrenzt werde; aber es werde nicht ein Körper durch einen Gedanken oder ein Gedanke durch einen Körper begrenzt.

Hierauf folgen die Definitionen der drei Begriffe, welche in der Philosophie Spinozas grundlegend sind, der Substanz, des Attributs und des Modus. Unter Substanz, heißt es, verstehe ich das, was in sich ist und durch sich vorgestellt wird, das heißt das, dessen Vorstellung nicht der Vorstellung eines anderen Gegenstandes bedarf, von der sie gebildet werden müßte (per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat). Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand an der Substanz auffaßt, als ihr Wesen ausmachend (per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tamquam ejus essentiam constituens: „constituens" ist hier Neutrum, auf quod zu beziehen, vgl. Def. VI.: substantiam constantem infinitis attributis und Eth. II. prop. VII, Schol.: quidquid ab infinito intellectu percipi potest tamquam substantiae essentiam constituens). Unter Modus verstehe ich die Zustände der Substanz oder das, was in einem anderen ist, durch das es auch vorgestellt wird (per modum intelligo substantiae affectiones sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur). Hiernach begründet das in se esse und in alio esse den Unterschied zwischen der Substanz und den Affektionen oder modis; die Attribute aber machen in ihrer Gesamtheit die Substanz aus. (Modus braucht Spinoza nach Descartes an Stelle des in den Schulen gewöhnlichen accidens, s. darüber Cogit. met. I, 1, 11.)

Durchweg verbindet in diesen Definitionen Spinoza die Angabe, wie ein jedes sei, und wie es vorgestellt werde, nämlich im adäquaten Begreifen, welches mit dem Sein übereinkommt. Man hat die Definition des Attributes in einer Weise zu verstehen gesucht, die den Unterschied des Spinozismus vom Kantianismus verwischen würde, daß nämlich nur unser Verstand den Unterschied der Attribute setzte und denselben in die Substanz hineintrage, wie unserem Auge eine an sich weiße Fläche blau oder grün erscheint, wenn sie von uns durch ein blaues oder grünes Glas betrachtet wird. Aber diese subjektivistische Auffassung stimmt nicht zu dem objektivistischen Gesamtcharakter der Doktrin des Spinoza und auch nicht zu seiner ausdrücklichen Aussage, daß die Substanz aus den Attributen bestehe (vgl. die Definition Gottes als substantia constans infinitis attributis, und Eth. I prop. IV, wo es heißt, daß die Attribute extra intellectum gegeben sind, sowie Eth. I, prop. IX und Ep. 27, wo gesagt wird, daß, je mehr Realität etwas habe, desto mehr Attribute ihm beizulegen seien). Die Attribute sind, wie wir annehmen müssen, realiter in der Substanz zwar nicht voneinander geschieden, aber doch verschieden, und unser Verstand erkennt nur die an sich bestehende Verschiedenheit an; das Dasein unseres Verstandes setzt ja selbst bereits das Dasein des Attributes cogitatio und die reale Unterschiedenheit desselben von der extensio voraus. Nur die Isolierung des einzelnen Attributes, die Heraushebung desselben aus der an sich ungeschiedenen Einheit aller Attribute zum Behuf gesonderter Betrachtung (daher das „quatenus consideratur") ist etwas bloß durch uns Vollzogenes. Was zu der subjektivistischen Auffassung der Attribute Anlaß geben kann, ist in dem Sinne des Spinoza auf verschiedene zusammengehörige Momente im Objekte selbst, woran sich nur eine entsprechende Verschiedenheit in unserer subjektiven Auffassung knüpfe, zu beziehen. Diese drücken jedoch sämtlich (gleich ver-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

schiedenen Definitionen des Kreises usw.) das ganze Objekt aus, weil sie mit allen übrigen untrennbar zusammenhängen (wie besonders Spinozas Vergleich der Attribute mit der Glätte und der Weiße einer Fläche, oder mit Israel, dem Gotteskämpfer, und Jakob, dem Ergreifer der Ferse seines Bruders, dieses Verhältnis bekundet, s. Epist. 27, vgl. Trendelenburg, Hist. Beitr. III, S. 368). Die Substanz ist die Gesamtheit der Attribute selbst, die Modi dagegen sind ein anderes, Sekundäres, weshalb Spinoza auch sagen kann (im Korollar zur Propos. VI), es existiere nichts als Substanz und Affektionen, nicht als ob die Attribute nicht Existenz hätten und erst durch unseren Verstand geschaffen würden, oder als ob sie nicht realiter voneinander verschieden wären, sondern weil ihre Existenz durch die Erwähnung der Substanz bereits mitbezeichnet ist. Nicht als ein Positives kommen die Modi zu der Substanz hinzu, sondern sie bilden bloße Einschränkungen, Determinationen und daher Negationen („omnis determinatio", sagt Spinoza, „est negatio"), wie ein jeder mathematische Körper vermöge seiner Begrenztheit eine Determination der unendlichen Ausdehnung (eine Negation des außer ihm Liegenden) ist.

Die Modi oder Affektionen sind nicht Bestandteile der Substanz; die Substanz ist ihrer Natur nach früher als ihre Affektionen (nach Propos. I, die unmittelbar aus den Definitionen abgeleitet wird) und muß, um der Wahrheit gemäß betrachtet zu werden, ohne die Affektionen und in sich (Demonstr. zu Propos. V: depositis affectionibus et in se considerata) betrachtet werden. Hiernach kann Spinoza unter der Substanz nicht ein konkretes Ding verstehen, da ja dieses niemals ohne alle individuellen Bestimmtheiten (die doch Spinoza zu den Affektionen rechnet) bestehen kann und nicht „depositis affectionibus" wahrhaft oder seiner wirklichen Existenz gemäß betrachtet wird. Unter der Substanz kann bei ihm nur das durch den abstraktesten Begriff (des Seins) Gedachte zu verstehen sein, dem er aber Existenz zuschreibt, die freilich von dem Sein nicht wohl getrennt werden kann.

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

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

Die achte Definition knüpft den Begriff der Ewigkeit an den ontologischen Beweis. Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, soweit sie vorgestellt wird als notwendig folgend aus der bloßen Definition des ewigen Gegenstandes

(per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur).

Den acht Definitionen läßt Spinoza sieben Axiome nachfolgen.

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

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

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

Das vierte Axiom lautet: Die Kenntnis der Wirkung hängt von der Kenntnis der Ursache ab und schließt sie ein (effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit), indem nur in subjektiver Wendung (in bezug auf unsere Erkenntnis) das ausgesprochen wird, was das vorangehende Axiom objektiv ausspricht.

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

Im sechsten Axiom sagt Spinoza: Die wahre Vorstellung muß mit dem vorgestellten Objekt übereinkommen (idea vera debet cum suo ideato convenire).

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

An die Definitionen und Axiome schließen sich die Lehrsätze (propositiones) an. Die propositio prima, aus den Definitionen III und V unmittelbar gefolgert, lautet: Die Substanz ist früher als ihre Affektionen. Der zweite Lehrsatz besagt, daß zwei Substanzen, deren Attribute verschieden seien, nichts miteinander gemein haben, was aus der Definition der Substanz abgeleitet wird. Daraus wird gefolgert, daß eine Substanz nicht Ursache einer Substanz mit einem von dem ihrigen verschiedenen Attribute sein könne; Spinoza behauptet aber ferner (in Propos. V), es gebe nicht zwei oder mehrere Substanzen mit dem nämlichen Attribut (weil ihm, wie oben bemerkt, die Substanz mit ihren Attributen identisch, also für alle Individuen derselben Art die Substanz die nämliche ist), so daß auch nicht eine Substanz Ursache einer anderen Substanz mit einem dem ihrigen gleichen Attribut sein kann; also, schließt er, kann eine Substanz überhaupt nicht Ursache einer anderen Substanz sein (Propos. VI). Eine Substanz kann nicht von einer anderen Substanz und daher, da es nichts anderes als Substanzen und deren Affektionen gibt, überhaupt nicht von irgendetwas anderem hervorgebracht werden (Korollar zur Propos. VI). Da eine Substanz nicht von einer anderen hervorgebracht werden kann, so muß sie, sagt Spinoza (in der

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Demonstratio zur Propos. VII), Ursache ihrer selbst sein, d. h. nach der ersten Definition, ihr Wesen (essentia) involviert ihr Sein (existentia), oder es gehört die Existenz zu ihrer Natur (Propos. VII: ad naturam substantiae pertinet existere). Der für die Propos. VIII: Jede Substanz ist notwendig unendlich, geführte Beweis stützt sich auf die Einzigkeit jeder Substanz von einem Attribute.

Aus der Definition des Attributs folgert Spinoza den neunten Lehrsatz: Je mehr Realität oder Sein jedes Ding hat, um so mehr Attribute kommen ihm zu, und aus derselben Definition im Verein mit der Definition der Substanz den zehnten Lehrsatz: Jedes Attribut einer Substanz muß durch sich vorgestellt werden. Propos. XI: Gott oder die aus unendlich vielen Attributen bestehende Substanz, von denen jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, existiert notwendig (weil in seiner Essentia das Sein liegt). Mit der aus der Definition gezogenen Argumentation für das Dasein der unendlichen Substanz, welche Spinoza als Demonstratio a priori bezeichnet, verbindet er (in ähnlicher Art wie Descartes) eine andere, auf die Tatsache unserer eigenen Existenz basierte Demonstration, durch die Gottes notwendiges Dasein a posteriori erwiesen werde: Es können nicht bloß endliche Wesen existieren, denn sonst würden dieselben als notwendige Wesen mächtiger als das absolut unendliche Wesen sein, da das posse non existere eine impotentia, das posse existere dagegen eine potentia ist.

Die Substanz ist als solche unteilbar; denn unter einem Teil der Substanz würde nichts anderes verstanden werden können als eine begrenzte Substanz, was ein Widerspruch ist. Neben Gott existiert keine andere Substanz; denn jedes Attribut, wodurch eine Substanz bestimmt werden kann, fällt in Gott hinein, und es gibt nicht mehrere Substanzen mit dem nämlichen Attribute. Es ist nur ein Gott; denn es kann nur eine absolut unendliche Substanz existieren. Es gehören nicht nur alle Attribute Gott an (indem die Substanz aus den Attributen besteht), sondern es sind auch alle Modi als Affektionen der Substanz in Gott: quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest (Propos. XV). Ausführlich rechtfertigt Spinoza (im Scholion zur Propos. XV) die Mitaufnahme der Ausdehnung in das Wesen Gottes. Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt unendlich vieles auf unendlich viele Weisen; Gott ist daher die wirkende Ursache (causa efficiens) alles dessen, was unter den unendlichen Intellekt fallen kann, und zwar die schlechthin erste Ursache. („Ursache“ freilich nur in einem sehr uneigentlichen Sinne, da er niemals ohne Modi war, die in ihm sind.) Gott handelt nur nach den Gesetzen seiner Natur und von niemand gezwungen, also mit absoluter Freiheit, und er ist die einzige freie Ursache. Gott ist aller Dinge immanente („inbleibende“), nicht transzendente (in anderes hinübergehende) Ursache. (Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens, Propos. XVIII; vgl. Epist. XXI, ad Oldenburgium, bei van Vloten u. Land 73: Deum omnium rerum causam immanentem, ut ajunt, non vero transeuntem statuo. Omnia, inquam, in Deo esse et in Deo moveri cum Paulo affirmo et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis, licet alio modo, et auderem etiam dicere, cum antiquis omnibus Hebraeis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis, conjicere licet.).

Gottes Existenz ist mit seinem Wesen identisch. Alle seine Attribute sind unveränderlich. Alles, was aus der absoluten Natur irgendeines göttlichen Attributs folgt, ist gleichfalls ewig und unendlich. Das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge involviert nicht die Existenz; Gott ist die Ursache

ihres Wesens, ihres Eintritts in die Existenz und ihres Beharrens in der Existenz. Die Einzelobjekte sind nichts anderes als Affektionen der Attribute Gottes oder Modi, durch welche Gottes Attribute auf eine bestimmte Weise ausgedrückt werden (Korollar zur Propos. XXV: res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur). Alles Geschehene, auch jeder Willensakt ist durch Gott determiniert. Alles einzelne, das eine endliche und begrenzte Existenz hat, kann zur Existenz und zum Handeln nur mittels einer endlichen Ursache und nicht unmittelbar durch Gott determiniert werden, da Gottes unmittelbare Wirksamkeit nur Unendliches und Ewiges schafft (wodurch nach spinozistischem Lehrbegriff das Wunder im Sinne eines unmittelbaren Eingreifens Gottes in den Naturzusammenhang ausgeschlossen wird). Gott, in seinen Attributen oder als freie Ursache betrachtet, wird von Spinoza (nach dem Vorgange teils von Scholastikern, welche Gott natura naturans, das geschaffene Dasein aber natura naturata nannten, teils und wohl zunächst von Giordano Bruno) natura naturans genannt; unter natura naturata aber versteht Spinoza alles das, was aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur oder eines jeden der Attribute folgt, d. h. alle Modi der Attribute Gottes, sofern sie als Dinge, die in Gott sind und nicht ohne Gott sein noch begriffen werden können, betrachtet werden. Der Intellekt, der im Unterschiede von der absoluta cogitatio ein bestimmter modus cogitandi ist, der von anderen Modis, wie voluntas, cupiditas, amor, verschieden ist, gehört sowohl als unendlicher, wie auch als endlicher Intellekt zur natura naturata, nicht zur natura naturans. Voluntas und intellectus verhalten sich zur cogitatio so, wie motus und quies zur extensio. Der unendliche Intellekt darf nur als die immanente Einheit, somit nicht als die Summe, sondern als das Prius der endlichen Intellekte gedacht werden, indem auch auf intellectus und voluntas, quies und motus Spinozas Hypostasierung des Abstrakten sich mitbezieht; aber im Unterschiede von der Cogitatio absoluta ist jener Intellekt eine explicite oder aktuelle Einheit; jeder Intellectus ist etwas Aktuelles, eine Intellectio. Eth. V, prop. 40. schol.: „Mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus est, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur et hic iterum ab alio et sic in infinitum, ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant.“ In dem Tractatus de Deo etc. nennt Spinoza den Intellectus Dei infinitus Gottes eingeborenen Sohn, in welchem von Gott das Wesen aller Dinge in ewiger und unveränderlicher Weise erkannt werde; diese Doktrin ist die ihrerseits durch die philonische Lógoslehre bedingte plotinische Lehre vom νοῦς, in welchem die Ideen seien. Eine jüdische Umbildung dieser plotinischen Lehre unter Mitaufnahme eines christlichen Elementes ist der Adam Cadmon, den die Kabbalisten den eingeborenen Sohn Gottes und den Inbegriff der Ideen nennen; vielleicht hat Spinoza aus kabbalistischen Schriften jene Begriffe entnommen, ohne daß darum im übrigen seine Doktrin aus der Kabbala abgeleitet werden dürfte. Die „Himmelspforte“ des Rabbi Abraham Cohen Irira, der, aus Portugal ausgewandert, in Holland 1631 starb, kann eine Vermittelung dafür gebildet haben. Die Dinge haben auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott geschaffen werden können, als sie geschaffen sind, da sie aus Gottes unveränderlicher Natur mit Notwendigkeit gefolgt und nicht nach Willkür um bestimmter Zwecke willen hervorgebracht worden sind. Gottes Macht ist mit seinem Wesen identisch. Was in seiner Macht liegt, ist mit Notwendigkeit. Nichts existiert, aus dessen Natur nicht irgendeine Wirkung

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

folgte, da alles Existierende ein bestimmter Modus der wirksamen göttlichen Macht ist.

Im zweiten Teile seiner Ethik handelt Spinoza von dem Wesen und Ursprung des menschlichen Geistes (de natura et origine mentis). Er beginnt wiederum mit Definitionen und Axiomen. Den Körper definiert er als den Modus, der Gottes Wesen, sofern Gott als ein ausgedehntes Ding betrachtet werde, auf eine bestimmte Weise ausdrücke. Zum Wesen eines Dinges rechnet Spinoza das, mit dessen Setzung das Ding selbst notwendig gesetzt wird und mit dessen Aufhebung das Ding notwendig aufgehoben wird, oder das, ohne welches das Ding und welches seinerseits ohne das Ding weder sein noch gedacht werden kann. Unter der Idee (die Spinoza nur im subjektiven Sinne nimmt) versteht er den Begriff (conceptus), den der Geist (mens) als denkendes Ding (res cogitans) bildet. Er will sich lieber des Ausdrucks conceptus als perceptio bedienen, weil conceptus eine Aktivität, perceptio aber eine Passivität des Geistes auszudrücken scheine (womit freilich die Beziehung auf die primitive Bedeutung von idea: Gestalt oder Form eines Gegenstandes, welche Bedeutung bei der Übertragung auf das Wahrnehmungsbild als die in das Bewußtsein aufgenommene Form eines Gegenstandes immer noch maßgebend blieb, völlig beseitigt wird, was Spinoza um so leichter ward, da ihn die Rücksicht auf den griechischen Sprachgebrauch nicht band). Unter der idea adaequata versteht Spinoza die Idee, welche alle inneren Merkmale einer wahren Idee habe (im Unterschiede von dem äußeren Merkmale, nämlich der convenientia ideae cum suo ideato). Unter der Dauer (duratio) versteht er die unbestimmte Kontinuation der Existenz. Die Realität identifiziert er mit der Vollkommenheit. Unter den Einzelobjekten (res singulares) versteht er die endlichen Dinge.

An diese Definitionen knüpfen sich Axiome und Postulate. Das erste Axiom besagt, daß das Wesen des Menschen nicht die notwendige Existenz involviere. Dann folgen mehrere Erfahrungssätze unter der Benennung „Axiome“ nach. Der Mensch denkt. Durch die Vorstellung (idea) eines Objektes sind Liebe, Verlangen, überhaupt alle Modi des Denkens, bedingt; die Vorstellung aber kann ohne die übrigen Modi da sein. Wir werden mannigfacher Affektionen inne, die einen gewissen Körper treffen (nos corpus quoddam multis modis affici sentimus). Wir empfinden und perzipieren keine anderen Einzelobjekte als Körper und Modi des Denkens. An einer späteren Stelle folgen Erfahrungssätze, die den Körper betreffen, insbesondere über dessen Bestehen aus Teilen, die wiederum zusammengesetzt seien, und über seine Beziehung zu anderen Körpern unter dem Namen „Postulate“.

Unter den Lehrsätzen dieses Teiles sind die bemerkenswertesten folgende: Gott ist eine res cogitans und eine res extensa; cogitatio und extensio sind Attribute Gottes. In Gott ist mit Notwendigkeit eine Idee sowohl von seinem Wesen als auch von allem, was aus seinem Wesen mit Notwendigkeit folgt. Alle einzelnen Gedanken haben Gott als denkendes Wesen, wie alle einzelnen Körper Gott als ausgedehntes Wesen zur Ursache; die Ideen haben nicht die Ideata oder perzipierten Dinge zur Ursache, und die Dinge haben nicht Gedanken zur Ursache. Aber es folgen auf dieselbe Weise und mit derselben Notwendigkeit die vorgestellten Dinge aus ihrem Attribute der Ausdehnung, wie die Vorstellungen aus dem Attribute des Denkens. Die Ordnung und Verbindung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verbindung der Dinge (Propos. VII: ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio

rerum); denn die Attribute, aus denen jene und diese mit Notwendigkeit folgen, drücken das Wesen einer Substanz aus. Was aus der unendlichen Natur Gottes in der äußeren Wirklichkeit (formaliter) folgt, das alles folgt aus Gottes Idee in derselben Ordnung und Verbindung im Vorstellen (objective). Ein Modus der Ausdehnung und die Idee desselben sind una eademque res, sed duobus modis expressa (Eth. II, 7, schol., wo Spinoza hinzufügt: quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, Deum, Dei intellectum resque ab ipso intellectas unum et idem esse; Trendelenburg, Hist. Beitr. III, S. 395, vergleicht hierzu Mos. Maimonides More Nebochim I, c. 68; Arist. de anima III, 4; Metaph. XII, 7 und 9). Daher sind auch alle „Individuen", wenn auch in verschiedenen Graden, beseelt. Die Idee einer jeden Weise, wie der menschliche Körper von äußeren Körpern affiziert wird, muß zwar zumeist die Natur des menschlichen Körpers, daneben aber auch die Natur des äußeren, affizierenden Körpers in sich tragen, weil alle Weisen, wie ein Körper affiziert wird, zugleich aus der Natur des affizierten und des affizierenden Körpers folgen. Der menschliche Geist faßt daher die Natur sehr vieler Körper zugleich mit der Natur seines eigenen Körpers auf und kommt so überhaupt zur Vorstellung der jenseit seines Körpers liegenden Außenwelt. Vermöge der Nachwirkung der Eindrücke, die der Körper von außen empfangen hat, können andere Körper, auch wenn sie nicht mehr gegenwärtig sind, immer noch so, als ob sie gegenwärtig wären, vorgestellt werden. Haben zwei Körper zugleich unseren Körper affiziert und wird der eine derselben wieder vorgestellt, so muß wegen der Ordnung und Verkettung der Eindrücke, die unser Körper empfangen hat, mit dem einen jener Körper zugleich auch der andere Körper vorgestellt werden.

Mit dem Geiste ist eine Idee des Geistes (das Selbstbewußtsein) auf gleiche Weise geeinigt, wie der Geist mit dem Körper geeinigt ist. Die Idee des Geistes oder die Idee der Idee ist nichts anderes als die Form der Idee, sofern diese als ein Modus des Denkens ohne Beziehung zu dem körperlichen Objekt betrachtet wird. Wer etwas weiß, weiß eben hierdurch auch, daß er es weiß. Der Geist erkennt sich selbst nur insofern, als er die Ideen der Affektionen des Körpers perzipiert. Da die Teile des menschlichen Körpers sehr zusammengesetzte Individua sind, die zum Wesen des menschlichen Körpers nur in gewissem Betracht gehören, in anderem Betracht aber durch den allgemeinen Naturzusammenhang bestimmt sind, so hat der menschliche Geist in sich nicht eine adäquate Kenntnis der seinen Körper bildenden Teile, noch weniger eine adäquate Kenntnis der Außendinge, die er nur mittels ihrer Wirkungen auf seinen Körper kennt, und auch die Kenntnis seiner selbst, die er vermöge der Idee der Idee einer jeglichen Affektion des menschlichen Körpers besitzt, ist nicht adäquat. Alle Ideen sind wahr, sofern sie auf Gott bezogen werden; denn alle Ideen, die in Gott sind, kommen mit ihren Gegenständen vollkommen überein (cum suis ideatis omnino conveniunt). Jede Idee, die in uns als eine absolute oder adäquate Idee ist, ist wahr; denn jede derartige Idee ist in Gott, sofern derselbe das Wesen unseres Geistes ausmacht. Falschheit ist nichts Positives in den Ideen, sondern besteht in einer gewissen, nicht absoluten Privation (in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae sive mutilae et confusae involvunt). Dem Kausalnexus sind die inadäquaten und verworrenen Ideen ebensowohl wie die adäquaten oder klaren und bestimmten Ideen unterworfen. Von dem, was dem menschlichen Körper und den Körpern, die ihn affizieren, gemeinsam und in allen Teilen gleichmäßig ist, hat der menschliche

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Geist eine adäquate Vorstellung. Der Geist ist um so fähiger, viele adäquate Vorstellungen zu bilden, je mehr mit anderen Körpern Gemeinsames sein Körper hat; Vorstellungen, die aus adäquaten folgen, sind auch selbst adäquat.

Näher unterscheidet Spinoza drei Arten von Erkenntnissen. Unter der Erkenntnis der ersten Art, die er opinio oder imaginatio nennt, versteht er die Bildung von Perzeptionen und daraus abgeleiteten allgemeinen Vorstellungen teils aus Sinneseindrücken durch untergeordnete Erfahrung (experientia vaga), teils aus Zeichen, insbesondere Worten, welche mittels der Erinnerung Imaginationen hervorrufen. Die zweite Erkenntnisart, von Spinoza ratio genannt, liegt in den adäquaten Ideen von Eigentümlichkeiten der Dinge oder den notiones communes. Die dritte und höchste Art der Erkenntnis ist die scientia intuitiva, die der Intellekt von Gott besitzt. Sie schreitet (wie Spinoza lehrt, indem er die Deduktion aus den Prinzipien dem die Prinzipien erkennenden *νοῦς* mit vindiziert, wodurch aber der Unterschied von der ratio unklar wird) von der adäquaten Idee des Wesens einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge fort. Die Erkenntnis der ersten Art ist die einzige Quelle der Täuschung, die der zweiten und dritten lehrt uns das Wahre von dem Falschen unterscheiden. Wer eine wahre Idee hat, ist zugleich der Wahrheit derselben gewiß. Sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est. Unser Geist ist, sofern er die Dinge wahrhaft erkennt, ein Teil des unendlichen göttlichen Intellekts (pars est infiniti Dei intellectus), und es müssen daher seine klaren und bestimmten Ideen ebenso notwendig wahr sein wie die Ideen Gottes. Die Ratio betrachtet die Dinge, weil sie dieselben, wo sie wirklich sind, betrachtet, nicht als zufällig, sondern als notwendig; nur die Imaginatio stellt dieselben als zufällig dar, sofern Erinnerungen an verschiedenartige Fälle verschiedene Vorstellungen in uns hervortreten lassen und unsere Erwartung schwankt. Die Ratio faßt die Dinge „sub quadam aeternitatis specie" auf, weil die Notwendigkeit der Dinge die Notwendigkeit der ewigen Natur Gottes ist. Die Erkenntnis der dritten Stufe ist ein volles Erkennen unter der Form der Ewigkeit: sub aeternitatis specie, nicht nur: „sub quadam". Die Ratio erkennt die Wesenheiten der Dinge in ihren einzelnen ihnen mit allen Dingen gemeinsamen Eigenschaften; sie erkennt diese ewigen Eigenschaften als in Gottes Wesen ruhend. Diese Erkenntnis heißt demnach auch eine universelle, und sie gibt als Wahrheiten allgemeine Begriffe. Sie ist offenbar die demonstrierende Art, deren sich Spinoza in seinem System der Ethik selbst bedient. Bei der scientia intuitiva dagegen schaut man unmittelbar das Wesen jedes Einzeldings als in dem ewigen Wesen Gottes mit Notwendigkeit gegründet. Spinoza sagt selbst, daß er nur sehr wenig Dinge auf diese dritte Art eingesehen habe. Es ist übrigens der Unterschied zwischen der zweiten und dritten Art der Erkenntnis von Spinoza nicht zur vollen Klarheit erhoben. — Im menschlichen Geiste gibt es, da derselbe „certus et determinatus modus cogitandi" ist, keine absolute Willensfreiheit; der Wille, Ideen zu bejahen oder zu verneinen, ist nicht ein ursachloses Belieben, sondern an die Vorstellung selbst gebunden, und wie die einzelnen Willensakte und Vorstellungen, so sind auch Wille und Intellekt, die bloße Abstraktionen und nichts Reales außer den einzelnen Akten sind, miteinander identisch. (Die cartesianische Erklärung des Irrtums aus einer über das beschränkte Vorstellen übergreifenden unbeschränkten Willensfreiheit wird hierdurch aufgehoben.)

Der dritte Teil der Ethik handelt von dem Ursprung und Wesen der

Affekte. Um eine Ethik zu schreiben, müsse man, meint Sp., vor allen Dingen die Leidenschaften erklären können. Denn ohne diese sei die menschliche Natur nicht zu verstehen. Nun sei die menschliche Natur aber nicht ein besonderer Staat im Staat und nicht eigenen Gesetzen unterworfen, und so könne man nur durch Anwendung der allgemeinen Gesetze und Regeln der Natur einen Gegenstand derselben erkennen. Demnach müßten auch die Affekte ebenso behandelt werden wie Körper, Linien und Flächen, und sie ergäben sich aus derselben Notwendigkeit der Natur wie alles andere. Unter dem Affekt versteht Spinoza eine solche Affektion des Körpers, durch welche seine Fähigkeit zu handeln vermehrt oder vermindert, gefördert oder eingeschränkt wird, und zugleich die Ideen dieser Affektionen. Was die Macht unseres Körpers zu wirken vermehrt oder vermindert, dessen Vorstellung vermehrt oder vermindert die Denkkraft unseres Geistes. Der Übergang des Geistes zu größerer oder geringerer Vollkommenheit begründet die Affekte Freude und Traurigkeit; jene ist der leidende Zustand, in welchem die Seele zu größerer Vollkommenheit übergeht (passio, qua mens ad majorem transit perfectionem), diese der leidende Zustand, in welchem die Seele zu geringerer Vollkommenheit übergeht (passio, qua mens ad minorem transit perfectionem). Die Begierde oder das Verlangen (cupiditas) ist der bewußte Trieb, appetitus cum ejusdem conscientia, quatenus determinata est ad ea agendum, quae ipsius conservationi inserviunt. Jedes Ding sucht in seinem Sein zu beharren (unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, Eth. III, Prop. VI). Dieses Streben bildet das wirkliche Wesen eines Dinges, und soweit es ihm mit Erfolg nachkommt, hat das Individuum Macht und Tugend. Der ganze Organismus, auch der des Menschen, geht auf die Erhaltung und Förderung des eigenen Daseins, und auf diesem Satze baut sich das Weitere in der Ethik bei Sp. auf, indem sich aus dieser Begierde die Leidenschaften als notwendige Folgen herleiten lassen. Diese Begierde wird entweder befriedigt oder gehemmt; wir vervollkommnen entweder unser Dasein oder setzen es herab, und das Bewußtsein des ersteren ist Freude, des letzteren Traurigkeit. Diese drei Affekte: cupiditas, laetitia, tristitia (und nicht die sämtlichen sechs von Descartes als unreduzierbar angenommenen Affekte: Bewunderung, Liebe, Haß, Verlangen, Freude und Traurigkeit) gelten dem Spinoza als die primären Affekte; alle anderen leitet er aus denselben ab. Die Liebe z. B. ist Freude, begleitet von der Vorstellung der äußeren Ursache (amor est laetitia concomitante idea causae externae), der Haß ist Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung der äußeren Ursche (tristitia concomitante idea causae externae); die Hoffnung ist inconstans laetitia, orta ex imagine rei futurae vel praeteritae, de cujus eventu dubitamus, die Furcht inconstans tristitia ex rei dubiae imagine orta. Die admiratio wird von Spinoza definiert als rei alicujus imaginatio, in qua mens defixa propterea manet, quia haec singularis imaginatio nullam cum reliquis habet connexionem, der contemptus als rei alicujus imaginatio, quae mentem adeo parum tangit, ut ipsa mens ex rei praesentia magis moveatur ad ea imaginandum, quae in ipsa sunt; beide aber läßt Spinoza nicht als eigentliche Affekte gelten.

Aus der Natur der Affekte leitet Spinoza die Gesetze derselben ab, die gerade so unumstößlich sind wie die Gesetze der Mechanik. Die Seele liebt das, was ihre Kraft zu handeln vermehrt; sie betrübt sich über die Zerstörung, freut sich über die Erhaltung desselben. Sie freut sich über die Zerstörung dessen, was sie haßt; doch ist dieses Gefühl mit der Traurigkeit untermischt,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

welche sich notwendig an die Zerstörung des uns Ähnlichen knüpft. Wir hassen den, der das von uns Gehaßte erfreut; wir lieben den, der es betrübt. Das Mitleid ruht auf demselben Fundament wie der Neid, ist so eine passio, die den Menschen nicht fördert, usw. Außer den Arten der Freunde und des Begehrens, welche Passionen sind, gibt es andere Affekte der Freude und des Begehrens, die auf uns, sofern wir handeln, sich beziehen, also Aktionen sind; Affekte der Traurigkeit aber sind niemals Aktionen. Alle Aktionen, die aus Affekten folgen, welche auf den Geist als intelligentes Wesen bezogen sind, subsumiert Spinoza unter den Begriff fortitudo und teilt die fortitudo in animositas und generositas ein; jene sei das Streben, das eigene Sein vernunftgemäß zu wahren, diese das Streben, vernunftgemäß die anderen Menschen zu unterstützen und sich zu Freunden zu machen. Arten der animositas sind: temperantia, sobrietas, animi in periculis praesentia u. a., Arten der generositas: modestia, clementia u. a. Hiermit sind also Haupttugenden zugleich angegeben. — Im allgemeinen bemerkt Spinoza, die Namen der Affekte seien mehr ex eorum vulgari usu als auf Grund genauer Kenntnis derselben erfunden worden.

Der vierte Teil der Ethik handelt von der menschlichen Knechtschaft (de servitute humana), worunter Spinoza die menschliche Impotenz in der Lenkung und Einschränkung der Affekte versteht. Der den Affekten unterworfene Mensch ist nicht in seiner Macht, sondern in der Macht der äußeren Umstände oder des Geschickes (fortuna) und oft genötigt, während er das Bessere sieht, das Schlechtere zu vollziehen. Die Betrachtungen dieses Teiles ruhen besonders auf den Definitionen des Guten und des Übels. Unter Gut versteht Sp. das, wovon wir sicher wissen, daß es uns nützlich sei; unter Übel das, wovon wir sicher wissen, daß es uns daran hindert, eines Guten teilhaftig zu werden (per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile, per malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus boni alicujus simus compotes). Das utile aber bestimmt Spinoza als Mittel, um das Ideal der menschlichen Natur, das wir uns vorsetzen, mehr und mehr zu erreichen. Die Begriffe bonum und malum bezeichnen nicht etwas Absolutes, das in den Dingen wäre, sofern dieselben an und für sich betrachtet werden, sondern sind relative Begriffe, die sich aus der Reflexion auf die Beziehung der Dinge zueinander ergeben. (S. auch den Anhang zu dem I. Buch der Ethik, wo es heißt: Nachdem die Menschen sich davon überzeugt hatten, daß alles, was geschehe, ihretwegen geschehe, so mußten sie überall das für das Vorzüglichste halten, was ihnen das Nützlichste war, und alles das am höchsten schätzen, von dem sie am angenehmsten berührt wurden. Daraus bildeten sich die Begriffe, nach welchen sie die Natur der Dinge erklärten als: Gut, Schlecht, Ordnung, Unordnung, Warm, Kalt, Schönheit, Häßlichkeit usw.)

Aus dem Axiome: Es gibt nichts einzelnes in der Natur, das nicht durch ein anderes an Kraft übertroffen würde, folgt, daß der Mensch, der als Einzelwesen ein Teil der gesamten Natur und dessen Macht ein endlicher Teil der unendlichen Macht Gottes oder der Natur ist, notwendig Passionen unterworfen ist, d. h. in Zustände kommt, von denen er nicht selbst die volle Ursache ist und deren Gewalt und Wachstum durch das Verhältnis der Macht der äußeren Ursache zu seiner eigenen Macht bestimmt wird. Der Affekt kann nur durch einen stärkeren Affekt überwunden werden, daher nicht durch die wahre Erkenntnis des Guten und Bösen, sofern dieselbe wahr ist, sondern nur, sofern dieselbe zugleich ein Affekt der Lust oder Traurigkeit und sofern sie als

solcher mächtiger als der entgegenstehende Affekt ist. Mit Notwendigkeit strebt ein jeder nach dem, was ihm nützlich ist, und da die Vernunft nichts Widernatürliches fordert, so fordert sie, daß jeder das erstrebe, was ihm wirklich nützlich sei zur Erhaltung seines Seins und zur Erlangung größerer Vollkommenheit. Was wir für gut und nützlich halten, um ein vernünftiges Leben zu führen, das dürfen wir in Besitz nehmen und gebrauchen. Was wir aber für ein Übel ansehen, alles, was uns hindert, ein vernünftiges Leben zu führen, das dürfen wir von uns abhalten. Überhaupt ist nach dem höchsten Rechte der Natur jedem das zu tun erlaubt, was nach seiner Meinung zu seinem Nutzen beiträgt.

Aus dem Selbsterhaltungstrieb ergibt sich nun, daß der Geist, sofern er vernünftig denkt, nichts für nützlich hält, als was zum richtigen Erkennen beiträgt. Denn wenn sich der Selbsterhaltungstrieb rein entwickelt, so fordert er ja nichts anderes als Ausübung derjenigen Tätigkeit, welche aus dem Wesen des Geistes mit innerer Notwendigkeit folgt. Das ist aber das richtige Erkennen, und aus dem Streben hiernach geht die Tugend hervor. Also die Dinge sind insoweit gut, als sie dem Menschen zur wahren Erkenntnis verhelfen, und Übel sind sie, wenn sie den Menschen hindern, die Vernunft zu vervollkommnen. Aber die Vernunft vervollkommnen ist nichts anderes, als Gott, seine Attribute und seine Handlungen, die aus seiner Natur mit Notwendigkeit folgen, einsehen, und so ist das höchste Ziel des Menschen, sich selbst und alles, was unter seine Einsicht fallen kann, adäquat aufzufassen. Erkenntnis ist nicht nur Macht, sondern auch Tugend und Glückseligkeit. Beatitudo nihil aliud est quam ipsa animi acquiescentia, quae ex Dei intuitiva cognitione oritur. So spielt das clare et distincte percipere des Descartes auch bei Sp. eine sehr wichtige Rolle. Die Leidenschaft aber ist eine Verworrenheit des Bewußtseins, wir erkennen, von ihr befangen, nicht klar und deutlich, wir sind blind, leiden unter ihr, stehen in Knechtschaft und erfüllen unser Wesen nicht. Aus diesem Zustand müssen wir in den Stand der Freiheit zu gelangen suchen. Übrigens gibt es für den Menschen nichts Nützlicheres zur Erhaltung seines Daseins und zu dem Genuß eines vernünftigen Lebens, als einen von der Vernunft geleiteten Menschen, und darum streben die Menschen, die durch die Vernunft geleitet werden, d. h. die der Vernunft gemäß ihren Nutzen suchen, nichts für sich zu erlangen, was sie nicht auch für die übrigen Menschen begehren, und sind darum gerecht, treu und ehrbar. Der durch die Vernunft geleitete Mensch ist in höherem Grade frei in einem Staate, in welchem er nach gemeinsamem Gesetze lebt, als in einer Vereinzelung, in welcher er nur sich selbst gehorcht. Wiewohl es nun vernunftgemäß ist, dem Leidenden zu helfen, so ist das Mitleid als eine schmerzliche Empfindung, die nur auf Kosten der klaren Erkenntnis stattfinden kann, doch zu verwerfen, ebenso die Reue, welche zu den schlechten Handlungen, die ohnedies schon den Menschen leiden lassen, auch noch die Zerknirschung, also noch mehr Elend, hinzufügt.

In dem fünften Teile der Ethik handelt Spinoza von der Macht des Intellekts oder von der menschlichen Freiheit, indem er zeigt, was die Vernunft oder der adäquate Gedanke über die blinde Kraft der Affekte vermöge. Der Affekt ist als passio eine verworrene Vorstellung; sobald wir aber von demselben eine klare und bestimmte Vorstellung bilden, was stets möglich ist, hört derselbe auf, eine Passion zu sein, er wird eine Aktion. In der wahren Erkenntnis der Affekte liegt daher das beste Heilmittel gegen sie. Je mehr der

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

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

Das höchste Streben des Geistes und seine höchste Tugend ist, die Dinge zu begreifen durch die höchste Art der Erkenntnis (die Spinoza im zweiten Teil der Ethik als tertium cognitionis genus bezeichnet hat), welche von der adäquaten Vorstellung gewisser göttlicher Attribute zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge fortgeht. Je befähigter der Geist ist, auf diese Weise zu erkennen, um so mehr begehrt er nach solcher Erkenntnis, und es entspringt aus ihr seine höchste Befriedigung. Soweit unser Geist sich und seinen Körper unter der Form der Ewigkeit auffaßt, hat er mit Notwendigkeit die Gotteserkenntnis und weiß, daß er in Gott ist und durch Gott gedacht wird; diese Art der Erkenntnis hat den Geist, sofern er ewig ist, zur Ursache, und die intellektuelle

Liebe Gottes (amor Dei intellectualis), die daraus entspringt, ist ewig. Jede andere Liebe dagegen samt allen Affekten, welche Passionen sind, ist gleich der Imagination an den Bestand des Leibes gebunden und nicht ewig. Gott liebt sich selbst mit unendlicher intellektueller Liebe; denn die göttliche Natur erfreut sich unendlicher Vollkommenheit, welche von der Selbstvorstellung als der Vorstellung der Ursache begleitet ist (welche Äußerung Spinozas für spekulative Konstruktionen der christlichen Dreieinigkeit als ursächliches Sein, Selbstbewußtsein und Liebe in Gott als Anknüpfungspunkt dienen konnte und gedient hat). Die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott ist Gottes Liebe selbst, durch welche Gott sich selbst liebt, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch das unter der Form der Ewigkeit betrachtete Wesen des menschlichen Geistes erklärt werden kann, d. h. die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott ist ein Teil der unendlichen Liebe, mit welcher Gott sich selbst liebt (wie der menschliche Intellekt ein Teil des unendlichen göttlichen Intellektes ist). Sofern Gott sich selbst liebt, liebt er die Menschen; die Liebe Gottes zu den Menschen und die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott sind identisch. Unser Heil oder unsere Glückseligkeit oder unsere Freiheit besteht in der beständigen und ewigen Liebe zu Gott oder der Liebe Gottes zu den Menschen. Diese Liebe ist unaufhebbar. Je mehr der Geist von ihr erfüllt ist, um so mehr Unsterbliches ist in ihm. Der ewige Teil des Geistes ist der Intellekt, durch den allein wir uns aktiv verhalten, der untergehende ist die Imagination, durch die wir Passionen unterworfen sind; also ist der ewige Teil des Geistes der bessere. Auch wenn wir nicht wüßten, daß unser Geist ewig sei, so müßten wir doch die Frömmigkeit und Gewissenhaftigkeit, wie alles Edle, für das Höchste erachten. Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus, nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus, sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus.

So ist in der Ethik von Spinoza der Weg zu dem Ziele gezeigt, das schon in dem Tractatus de Deo et homine und in dem Tractatus de intellectus emendatione ins Auge gefaßt war. Wenn auch der Weg, meint Sp., sehr schwierig erscheine, so könne er doch gefunden werden. Und freilich müsse er beschwerlich sein, da er so selten gefunden werde. Denn wie wäre es sonst möglich, daß, wenn das Ziel so mühelos zu ergreifen wäre, es fast von allen außer acht gelassen würde? „Aber alles Erhabene", so schließt die Ethik, „ist ebenso schwer als selten."

§ 17. Die Lehre Spinozas wurde zeitig in vielen Schriften bekämpft, anderseits fand sie auch bald eifrige Anhänger. Am heftigsten griff man zunächst den „Tractatus theologico-politicus" an, bald aber sah man in den metaphysischen Ansichten ebenso verderbliches Gift und wandte sich gegen den Naturalismus, Pantheismus oder auch Atheismus Spinozas in feindlichster und gehässigster Art. Selbst solche, die den Ansichten Spinozas zuneigten, z. B. W. von Tschirnhausen, wagten aus Furcht vor Anfechtungen doch nicht, sich öffentlich zu ihm zu bekennen. Auch Leibniz verhielt sich, trotz mancher Berührungspunkte mit Spinoza, namentlich in der letzten Zeit seines Lebens mög-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

lichst ablehnend, ja gegnerisch zu ihm. Größere Aufmerksamkeit zog die spinozistische Lehre auf sich durch den Streit Jacobis und Mendelssohns über Lessings Spinozismus, und bald wurde Spinoza aus dem Verschmähten, ja Verdammten ein Hochverehrter, ja beinahe ein Heiliger, so bei Schleiermacher. Auch Goethe fühlte sich zu Spinoza besonders hingezogen. Die Identitätsphilosophie in Deutschland ist dann durch Spinoza beeinflußt worden. Der Monismus verschiedenster Art in neuerer und neuester Zeit schmückt sich gern, wiewohl vielfach unrechterweise, mit dem Namen Spinoza, wie der physiologisch-psychologische Parallelismus auch auf ihn zurückgeht.

Die Bestimmtheit, mit der Spinoza in dem Tractatus theologico-politicus die Freiheit der wissenschaftlichen Überzeugung gefordert hatte, zog ihm unmittelbar nach Veröffentlichung der Schrift eine Flut von Angriffen und Verwünschungen zu. Jüdische und christliche Theologen, ebenso Cartesianer äußerten sich entsetzt über den infelix litterator, den irreligiosissimus autor, den gottlosesten Atheisten, der je gelebt. Sogar seine Freunde wurden durch den Freimut bedenklich gemacht, so daß sie ihn nicht mehr zur Veröffentlichung anderer Schriften aufmunterten. Eine Menge Anklagen, Beschwerden, Verurteilungen und Verbote wurden ausgesprochen und veröffentlicht von Synoden, Kirchenräten Hollands, auch von den Staaten Hollands und vom Hofe, indem der Traktat oft mit anderen ketzerischen Schriften zusammengenommen wurde. Aber bald erschienen auch Schriften gegen ihn, als eine der ersten eine Broschüre des Jac. Thomasius in Leipzig: Programma adversus anonymum de libertate philosophandi, 1670, die auch in den Dissertationes Jac. Thomasii, ed. Christ. Thomasius, abgedruckt worden ist. Ihm folgten Frdr. Rappolt, der in seiner Antrittsrede als neu ernannter Professor der Theologie in Leipzig (Oratio contra naturalistas, 1. Juni 1670, abgedruckt in seinen Opera theologica, Lpz. 1692, I) den Verfasser als gottesleugnerischen Naturalisten bezeichnete; v. Blyenburg: De veritate religionis Christianae, Amstelod. 1674; der Jenenser Theolog Joh. Musaeus, der den Spinoza schon als Autor kennt in: Tractatus theologico-politicus — ad veritatis lancem examinatus, Jenae 1674. Weiter wurde von dem remonstrantischen Prediger im Haag Jacob Vateler gegen den Theologisch-politischen Traktat die Schrift verfaßt: Vindiciae miraculorum, per quae divinae religionis et fidei Christianae veritas olim confirmata fuit, adversus profanum auctorem tractatus theol.-polit. B. Spinozam, Amst. 1674. Ferner erschien als opus posthumum Regneri a Mansfelt (Prof. zu Utrecht): Adversus anonymum theologico-politicum liber singularis, Amsterdam 1674. Der Rotterdamer Kollegiant Joh. Bredenborg schrieb eine manche spinozistische Sätze zugebende Enervatio tractatus theol.-polit., una cum demonstratione geometrico ordine disposita, naturam non esse Deum, Roterod. 1675. Auf sozinianischen Anschauungen ruht die eine volle Übereinstimmung zwischen Bibel und Vernunft behauptende Schrift: Arcana atheismi revelate, philosophice et paradoxe refutata examine tract. theol.-pol. per Franciscum Cuperum Amstelodamensem, Roterod. 1676. Aber die bahnbrechenden historisch-kritischen Gedanken des Theologisch-politischen Traktats haben auch schon früh einen positiven Einfluß auf die Schriftforschung christlicher Theologen gewonnen. Von verwandter Art ist

bereits die Forschung des Katholiken Richard Simon, besonders in dessen Histoire critique du Vieux Testament, Par. 1678.

Zu den frühen Bekämpfern des Spinozismus überhaupt gehört der früher cartesianisch, später mystisch gesinnte Pierre Poiret: Fundamenta atheismi eversa, sive specimen absurditatis Spinozianae in der zweiten Auflage seiner Cogitationes rationales de Deo, anima et malo, Amst. 1685 u. ö., der die Ethik Spinozas einen curriculus et catechismus atheismi absolutus nannte und sagt: Tria in scriptis maxime vero in Ethicis Spinozae regnant: impietas, fatuitas et mathematicae veritatis s. certitudinis larva; ferner der Skeptiker Bayle, der den Spinoza namentlich als einen „systematischen Atheisten" brandmarkte, sowie dessen Identifizierung von Gott und Natur bekämpfte und viel Anlaß zu weiteren Angriffen auf Spinoza gab. Er nannte das spinozistische System la plus monstrueuse hypothèse, qui se puisse imaginer, la plus absurde et la plus diamétralement opposée aux notions les plus évidentes de notre esprit. Gegen den Tractatus theol.-politicus und die Ethik schrieb ferner der Cartesianer Lambert Velthuysen, De cultu naturali et origine moralitatis, Rot. 1680, gegen die Ethik der Kartesianer Christoph Wittich: Anti-Spinoza sive Examen Ethices Ben. de Spinoza, Amst. 1690, der freilich später selbst als Spinozist bezeichnet wurde. Von einigen, wie Aubert de Versé (Albertus Versaeus), L'impie convaincu, Amst. 1684, und Joh. Regius (nicht mit dem älteren Cartesianer Heinrich Regius zu Utrecht zu verwechseln), Cartesius verus Spinozismi architectus, Franequerae 1719, auch von V. C. Pappo, Spinozismus detectus, Weimar 1721, wurde mit dem Spinozismus zugleich auch der Cartesianismus als dessen Quelle bekämpft. Von anderen dagegen, wie von Ruardus Andala, Professor der Theologie zu Franeker: Cartesius verus Spinozismi eversor, Franequerae 1719, wurde die Solidarität des Cartesianismus mit dem Spinozismus bestritten und der Spinozismus mit der Stoa in Verbindung gebracht.

In Deutschland erschien erst 1692 die erste eigentliche Streitschrift gegen die Ethik von Henr. Horchius, einem Herborner Professor: Investigationes theologicae VIII circa origines rerum ex Deo contra Spinozam, Herborn 1692, (in gleichem Sinne später Archetypus seu scrutinium naturae spiritualis et corporeae usw. Marburg 1713 und Invisibilia Dei in rebus ab ipso factis facta visibilia contra Spinozam usw. Marburg 1719), während schon 1680 die Schmähschrift des Kieler Kanzlers Christian Kortholt: De tribus impostoribus, veröffentlicht worden war, worin neben Herbert von Cherbury und Hobbes als der dritte große Betrüger, aber unter den dreien als der größte, Spinoza hingestellt wird, auch das später vielgebrauchte Wortspiel mit spinae und spinosus auftaucht: Benedictus—Spinoza (quem rectius Maledictum dixeris, quod „spinosa" ex divina maledictione terra maledictum magis hominem et cuius monumenta tot spinis obsita vix unquam tulerit). Daß die Lehren der Ethik des Spinoza mit kabbalistischen Sätzen übereinstimmen und wie diese unhaltbar seien, indem die Welt darin vergöttert werde, versucht Johann Georg Wachter nachzuweisen in seiner Schrift: Der Spinozismus im Judenthum oder die von dem heutigen Judenthum und dessen geheimer Cabbala vergötterte Welt, an Mose Germano, sonsten Joh. Pet. Speeth, von Augsburg gebürtig (einen Amsterdamer Juden, der früher katholisch gewesen war), befunden und widerlegt von J. G. Wachter, Amsterd. 1699. Hieran schloß sich später Wachters Schrift: Elucidarius Cabbalisticus, sive reconditae Hebraeorum philosophiae brevis et succincta recensio, Rom (Halle) 1706, in der er zwar auch noch die

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Lehre der Kabbala mit der spinozistischen zusammenstellt, aber seine früheren Anklagen gegen die beiden zurücknimmt und erklärt, eine deutlichere Scheidung zwischen Gott und Natur als bei Spinoza könne es nicht geben, da die Substanz bei ihm nur Geist sei. In seinen Orgines iuris naturalis waren schon manche spinozistischen Sätze vorgekommen, und in seiner 1724 anonym erschienenen Schrift: Die mit ihr selbst streitende Harmonie der neueren Weltweisen, findet er die prästabilierte Harmonie schon bei Spinoza. Übrigens mußte er seine spätere Hinneigung zu Spinoza öffentlich ableugnen.

Leibniz schrieb zu dem Elucidarius: Animadversiones ad J. G. Wachteri librum de recondita Hebraeorum philosophia, eine Kritik spinozistischer Doktrinen vom Standpunkte der Monadologie. Diese Bemerkungen blieben ungedruckt, bis sie A. Foucher de Careil in den Archiven der K. Bibliothek zu Hannover auffand und unt. d. Tit.: Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz, Par. 1854, veröffentlichte (vgl. Leibn. Théod. II, § 173, § 188, III, § 372 und § 373). Leibniz verhält sich hier durchaus ablehnend gegen Spinoza, indem er meint, dieser verstehe unter seiner Substanz nur die materielle Natur, die von einer blinden Notwendigkeit abhängig sei, und lehre dasselbe wie der Physiker Straton. Einen Spinozismus, der allerdings materialistisch gefärbt war, bekannte Frdr. Wilh. Stosch, geb. 1646, gest. 1704 oder 1707 zu Berlin, Königlicher Geheimer Staatssekretär, in seiner Schrift: Concordia rationis et fidei, s. harmonia philosophiae moralis et religionis christianae, Amsterdam (in Wahrheit Guben) 1692. Eine stofflose Substanz ist ihm allerdings etwas Unklares. Stosch mußte den Inhalt seines Buches widerrufen, und diese seine Erklärung wurde in allen Kirchen Berlins verlesen.

Über Walther von Tschirnhausen, der sich vielfach an Spinoza anlehnte, aber auch von dem ihm befreundeten Leibniz abhängig ist, s. Genaueres unten § 19. Erwähnt sei hier nur, daß er ursprünglich seine Schrift Medicina mentis ähnlich nach dem ihm schon bekannten Traktat Spinozas De emendatione intellectus benennen wollte, davon aber wahrscheinlich aus Scheu, mit Spinoza in Verbindung gebracht zu werden, abstand. Energisch bekämpfte Christ. Wolff den Spinozismus in einem Abschnitt seiner Theologia naturalis (pars poster. § 671—716. Diese Partie erschien mit der Ethik zusammen ins Deutsche übersetzt, Frankf. u. Lpz. 1744). Der Gott des Spinoza ist nach Wolff nicht von den Dingen verschieden, sondern ihre Einheit; diese Ansicht ist vom Atheismus nicht gar weit entfernt, ist ebenso schädlich wie dieser, ja hat wegen ihres allgemeinen Fatalismus noch stärkere Entsittlichung im Gefolge als der gewöhnliche Atheismus. Wolff meint zum Schluß, andere Schriftsteller, die für Gottesleugner gehalten worden seien, hätten Verteidiger gefunden, aber den Spinoza habe bisher noch niemand von dieser Beschuldigung befreien wollen. Seine Ethik sei das einzige Lehrgebäude der Gottesleugnung, das im öffentlichen Druck herausgekommen sei: „daher wir es auch unserer Absicht gemäß erachtet haben, die Grundsätze derselben über einen Haufen zu werfen". — Besonders den spinozistischen Gottesbegriff griffen die beiden französischen Theologen, der Benediktiner François Lami (Le nouvel Athéisme reuversé ou Réfutation du Sistême de Spinoza usw. anonym Paris 1696) und der Erzbischof von Cambray, Fénelon an. Im ganzen lief die Polemik gegen den Spinozismus auf die Vorwürfe hinaus, daß er Naturalismus, Materialismus, Pantheismus oder Atheismus sei; ja, es wurde sogar die Reihenfolge vom Atheismus als eine Steigerung angesehen, so daß einem Philosophen oder Theologen nichts Schlimmeres nach-

gesagt werden konnte, als daß er Spinozist sei. Damit der Spinozismus nicht etwa als eine ganz neue Lehre mehr Anziehungskraft ausübe, wurde Spinoza als ein veterator turpissimus hingestellt, und man gab sich Mühe, eine Menge Spinozisten vor Spinoza aufzuzählen, z. B. nennt Francisc. Buddeus in seiner Dissertatio de Spinozismo ante Spinozam (1701) als solche u. a.: Straton von Lampsacus, Xenophanes, Aristoteles, die Stoiker, David von Dinant, Abälard, Andreas Caesalpinus. Indessen wurde er auch in Schutz genommen, so von Graf Henri von Boullainvilliers (1658—1722), wenn auch zunächst unter dem Schein einer angeblichen Widerlegung; vgl. das Sammelwerk Réfutation des erreurs de Benoit de Spinoza, par M. de Fénelon, par le P. Lami Bénédictin et par M. le Comte de Boulainvillers usw. 1731.

So war es bis in das letzte Viertel des 18. Jahrhunderts. Deshalb konnte Lessing sagen, man habe Spinoza behandelt wie einen toten Hund. Zwar zeigte sich schon bei Lebzeiten Spinozas unter seinen Freunden vielfach eine starke Hinneigung zu seinen Ansichten; so wurde in einem philosophischen Verein zu Amsterdam, dessen Haupt Simon de Vriez war, die Lehre Spinozas durchgenommen und verteidigt. Jarrig Jelles, der Freund Spinozas, will zwar in der Schrift: Belydenisse des algemeenen en christelyken Geloofs, Amsterd. 1684, herausgegeben von Rieuwertz, seinem Glaubensbekenntnisse, besonders nachweisen, daß sich die Lehre Descartes' und die christliche sehr wohl vereinigen lassen, entwickelt aber im Grunde zumeist spinozistische Gedanken. Bald nach dem Tode des Philosophen traten Anhänger auf, die entweder seine Lehre tiefer erfaßten und sie fortbilden wollten, so Abrah. Joh. Cuffeler in seiner anonymen Schrift: Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis, ad pantosophiae principia manuducens, Hamburgi ap. Henr. Künraht (Amst.) 1684, Principiorum pantosophiae p. II, III, ib. 1684, oder sie allgemeinverständlich zu machen suchten, so der holländische Theolog Leenhoff mit seiner Schrift: Der Himmel auf Erden, 1703, nach dem es einen Spinozismus Leenhofianus gab, und P. van Hattem, der den Spinozismus mit Mystik verband und eine Sekte der Hattemisten stiftete. Aber es mußte bald eine Scheu herrschen, sich als Spinozist zu bekennen, wie bei Wachter und Stosch. So hören wir freilich mancherlei Klagen, besonders in Deutschland, über das Zunehmen der verderblichen Lehre; es konnte auch eine Schrift von J. Staalkopf, De Spinozismo post Spinozam, Greifswald 1708 (von dem gleichen Verfasser 1707 De atheismo B. d. Sp.s) erscheinen, aber es können nur wenige geradezu als Anhänger Spinozas bezeichnet werden, bis diese Klagen unter der Herrschaft der leibniz-wolffschen Philosophie allmählich verstummen. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts trat dann ein so bedeutender Umschwung in der Wertschätzung des Philosophen namentlich in Deutschland ein, wie ein solcher bei keinem anderen Philosophen auch nur annähernd vorgekommen ist.

Dieser Umschwung wurde eingeleitet besonders durch den Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn über Lessings Beziehung zu der spinozistischen Doktrin. (Fr. H. Jacobi, Über d. Lehre d. Sp., in Briefen an Mos. Mendelssohn, Lpzg. 1785, 2. Aufl. Bresl. 1789, Mos. Mendelssohn, Morgenstunden od. Vorlesgn. üb. d. Das. Gottes, Berlin 1785 u. ö., M. M. an die Freunde Lessings, Berlin 1786. Fr. H. Jacobi, Wider Mendelssohns Beschuldigungen, betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza, Leipz. 1786). Jacobi, der Glaubensphilosoph, hielt das von ihm abgelehnte spinozistische für das einzig folgerichtige philosophische System, während schon Herder in: Gott, einige Gespräche Gotha 1787, 2. Aufl.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

mit dem erweiterten Titel: Gott, einige Gespräche über Spinozas System, nebst Shaftesburys Naturhymnus, Gotha 1800, einen Versuch machte, den Spinozismus nicht mit Jacobi als einen Pantheismus oder als Atheismus, sondern als einen Theismus zu deuten. Goethe fühlte sich zeitig zu Spinoza hingezogen und fand Beruhigung der Leidenschaften in der Hingabe an die „Gott-Natur". Bald traten begeisterte Verehrer für die Lehre Spinozas auf, die z. B. von K. H. Heydenreich (Natur und Gott nach Spinoza 1789) und Herder für durchaus vereinbar mit dem Christentum angesehen wurde. Wie sich Schleiermacher, Schelling, Hegel in ihren Lehren zu Spinoza verhalten, wird im vierten Band dieses Grundrisses dargestellt.

§ 17. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646—1716) ist nicht nur der größte deutsche Philosoph des 17. Jahrhunderts, sondern auch einer der schöpferischsten Menschen und universalsten Geister, die das neuere Europa hervorgebracht hat. Sein Reichtum an Wissen, seine Selbständigkeit, Selbsttätigkeit und erfinderische Kraft auf allen Gebieten ist weder vor noch nach ihm übertroffen worden. Er war gleich groß in der unerschöpflichen Begier der Aufnahme alles Wissens, in der Tiefe des Verständnisses und in dem rastlosen Verlangen, das Aufgenommene fortzubilden. Er lebte in dem Bewußtsein des grenzenlosen Fortschritts der Kultur, den er auf allen Gebieten zu fördern, zu leiten und zu organisieren unermüdlich bestrebt war. Schon in seinem äußeren Bildungs- und Lebensgang tritt diese Universalität der Interessen hervor. Die ihm in Altdorf angebotene Professur schlug er aus, aber nicht aus dem Grunde wie Spinoza, der auf die akademische Laufbahn verzichtete, um in der Einsamkeit als Denker und als Weiser sich zu vollenden. Leibniz' Ehrgeiz war darauf gerichtet, in die große Welt des Handelns einzutreten. In seiner Person vollzieht sich der Übergang der von Descartes, Hobbes, Spinoza geforderten theoretischen Beherrschung des Lebens durch Vernunft zu seiner wirklichen Beherrschung durch die Tat. Mit dieser Wendung, aus der sein Verhältnis zu den Höfen und den Fürsten und seine diplomatischen und kirchenpolitischen Aktionen verständlich werden, leitet er in die Aufklärungszeit hinüber. Freilich entsprach der Erfolg seines Wirkens nicht den großen Plänen. Das Verständnis, das der Denker bei hochgesinnten Fürstinnen fand, erschloß sich ihm in der großen politischen Welt nicht.

Um so bedeutender ist, was er als Gelehrter geleistet hat. Er war in einer Person Jurist, Philosoph, Naturforscher, Mathematiker, Historiker, Philologe und Theologe; er vereinigte eine ganze Akademie in sich. Und auf alle Zweige dieses Wissens hat er durch teilweise bahnbrechende, jedenfalls stets fördernde Arbeiten einen außerordentlichen Einfluß ausgeübt. Überall ging sein Geist darauf aus, Instrumente zu

erfinden, welche einen unermeßlichen Fortschritt der Forschung und des Wissens ermöglichten; und immer arbeitete er daran, die ungeheure Fülle des Wissens, die er durch praktische Organisationen, durch die Begründung von Akademien zu mehren hoffte, in einen inneren Zusammenhang zu bringen, alle Teilgebiete der Forschung miteinander zu verbinden, die entgegengesetzten Gesichtspunkte zu versöhnen, die Unterschiede auszugleichen, die starren Abgrenzungen fließend zu machen. So unternahm er eine Verschmelzung der mathematisch-mechanischen Naturauffassung mit der organischen Naturbetrachtung; so ergänzte er die naturwissenschaftliche durch die historische Denkweise; so suchte er das wissenschaftliche mit dem religiösen Bewußtsein auszugleichen. Mochte er persönlich wider seinen Willen sich in zunehmender Vereinsamung finden: das freudige und lebensvolle Gefühl der Harmonie und Einheit des Fortschritts in der menschlichen Wissenschaft, das sich bei ihm zu dem Vorgefühl einer Revolution des Lebens durch die Wissenschaft steigerte, konnte in ihm nicht erlöschen.

Seine Philosophie ist durch dieses sein Verhältnis zu den Einzelwissenschaften wesentlich bestimmt. Noch gilt sie auch ihm wie den konstruktiven Denkern des 17. Jahrhunderts als die Universalwissenschaft, die das Wissensganze umspannt und in sich trägt; noch gipfelt sie ihm in einer Metaphysik, die die Welt als ein System begreift, das, weil in einer universalen Vernunftgesetzmäßigkeit begründet, der Vernunfterkenntnis sich erschließt; aber diese Metaphysik gibt nicht sowohl eine der Einzelforschung vorangehende und von ihnen abtrennbare Grundlegung unseres Erkennens, als vielmehr eine nur im engsten Zusammenhang mit der fortschreitenden Forschung sich entwickelnde Hypothese, die gestattet, die letzten Enden des Wissens zu einem Ganzen zu verknüpfen und aus seinen letzten Gründen zu verstehen.

In dem Mittelpunkt seiner Philosophie steht der Begriff der Individualität. Hatte Spinoza jede Determination der einen göttlichen Weltsubstanz als bloße Negation aufgefaßt, so ist Leibniz von dem Bewußtsein der Einzigkeit, der Selbständigkeit, der Abgeschlossenheit und des Wertes jedes einzelnen Individuums durchdrungen. Wie er diesen Begriff im besonderen gewann und bestimmte, hing von dem Fortgang seiner wissenschaftlichen Arbeit, von der Entwicklung des Funktions- und Differentialbegriffs und der Begriffe vom Unendlichkleinen und der Kontinuität, von der Weiterführung der Dynamik über Descartes und Hobbes hinaus, von dem sich ihm neuerschließenden Gebiet der organischen und der mikroskopischen Naturbetrachtung, von der vertieften Analyse des Selbstbewußtseins und endlich von der Auseinandersetzung mit den philosophischen Substanzlehren seiner Zeit ab. Das Ergebnis

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

war die Schöpfung der Monadologie als einer Form des metaphysischen Idealismus, welche Natur und Welt als ein System individueller Krafteinheiten aufzufassen lehrte, die letzthin nur nach Analogie unseres Innenlebens als bewußte, d. h. vorstellende Monaden zu denken sind. Indem aber Leibniz die Monaden, diese „metaphysischen Punkte", als ursprüngliche, von allen äußeren Einflüssen unabhängige, nur dem Gesetz ihrer eigenen Natur und Entwicklung unterworfene Substanzen faßte, mußte er zur Erklärung ihres Zusammenhanges in der Erfahrung und der Übereinstimmung ihrer Vorstellungen untereinander auf das in der cartesianischen Schule entwickelte Prinzip der Korrespondenz oder der Parallelität zurückgreifen, das er, es mit dem älteren Gedanken der Weltharmonie verschmelzend, zu dem zweiten Grundbegriff seiner Lehre, dem der prästabilierten Harmonie ausgestaltete. Damit eröffnete sich ihm die Möglichkeit, die Welt, die an allen Punkten als belebt und seelenvoll vorzustellen war, zugleich im Sinne der mathematisch-mechanischen Naturauffassung streng deterministisch zu begreifen; es war ihm ferner die Voraussetzung gegeben, um nun von dem Standpunkt der denkenden Subjekte aus eine Theorie der Erkenntnis und eine Psychologie zu entwickeln, durch welche alle schwebenden Fragen eine zukunftsreiche, weil auch von den metaphysischen Prämissen unabhängige Behandlung empfingen; und endlich schuf die Einführung des Begriffes der Harmonie den Übergang zu einer nach den Kategorien von Schönheit, Vollkommenheit, Zweckmäßigkeit fortschreitenden, ästhetisch-religiösen Weltbetrachtung, die Leibniz selbst nur nach einigen Seiten hin entwickelte, die aber dann im 18. Jahrhundert, losgelöst aus dem engeren Zusammenhang der konstruktiven logisch-mathematischen Bedingungen, sich frei entfaltete und von höchster Bedeutung für die Philosophie der deutschen Dichter und Denker wurde.

Die Deutung der philosophischen Lehre des Leibniz, namentlich die seiner Monadentheorie, ist wie die der anderen großen Systeme des 17. Jahrhunderts Kontroversen unterworfen. Dies ist zunächst dadurch bestimmt, daß Leibniz zu einer abschließenden Darstellung nicht gekommen ist. Die grenzenlose Vielseitigkeit seiner Interessen führte zu einer Zersplitterung seiner literarischen Tätigkeit. Eigentlich lieferte er nur Gelegenheitsschriften; selbst die größeren Werke sind aus einem äußeren zufälligen Anlaß hervorgegangen. Zudem war er, der beständig bemüht war, das Ganze des Wissens zu vervollkommnen und zu verarbeiten, in einem beständigen Fluß der inneren Entwicklung, immer bereit, zu revidieren, zu ergänzen, äußeren und inneren Anregungen nachzugehen. Sein eigentliches Leben war die wissenschaftliche Diskussion. Sein ungeheurer an immer neuen Wendungen und Ideen unerschöpflicher Briefwechsel gibt davon das lebendigste Zeugnis. Aber auch seine größeren philosophischen Arbeiten

sind nur ausgeführte kritische Auseinandersetzungen mit anderweitigen Theorien. Es bedurfte der Berührung mit fremdem wissenschaftlichen Denken, das seine Produktivität reizte, aber zugleich an diese Anlässe band. So trat zu seinen Lebzeiten doch nur ein geringerer Teil seiner Schöpfungen an die Öffentlichkeit; das meiste blieb in dem handschriftlichen Nachlaß begraben, der bis auf den heutigen Tag noch nicht ausgeschöpft ist. Und was zu Leibniz' Zeiten von seinen Schriften an das Tageslicht kam, war nicht nur durch die vorherrschende Bezogenheit auf mehr oder minder zufällige Anlässe gelehrter Diskussionen in seiner literarischen Bedeutung eingeschränkt; es kam hinzu, daß Leibniz in seinem Verlangen, alle widerstrebenden Meinungen zu verbinden und zu versöhnen, zu Konzessionen aller Art geneigt war, daß in ihnen die verschiedenen Pläne, die er zugleich verfolgte, sich gegenseitig verwickelten und undurchsichtig machten.

Wichtig für das Verständnis der Philosophie von Leibniz, die wir auf Grund zahlreicher Ausgaben in einem ganz anderen Umfange als seine Zeitgenossen überschauen, ist die Einsicht, daß sie in einem unauflöslichen Wechselverhältnis zu den Einzelwissenschaften steht, indem sie aus ihren Entdeckungen, Erfindungen und Erkenntnissen ihren Gehalt empfängt und bereichert, aber doch zugleich durch die hierbei zum Bewußtsein gebrachten allgemeinen Gesichtspunkte auf die Einzelforschung klärend und vertiefend zurückwirkt. Es ist daher nicht möglich, der leibnizschen Philosophie nur von einer Seite aus, etwa von der Entwicklung seiner logisch-methodisch-mathematischen Betrachtungen aus, gerecht zu werden. Vor allem ist so der zentrale Begriff des leibnizschen Denkens, der allein in sich begründeten und beschlossenen Individualität, nicht zu gewinnen; er macht in seiner von Leibniz erfaßten metaphysischen Tiefe eine Deutung des Systems etwa im kritisch-idealistischen Sinne auch dann unmöglich, wenn man sich darauf beschränkt, die von Leibniz im Rahmen eines metaphysischen Weltbildes entworfene Erkenntnislehre unabhängig von diesem zu deuten und in ihren letzten Konsequenzen zu entwickeln. In seinem universalen und kombinatorischen Denken verflochten sich Motive sehr verschiedener Provenienz, deren freilich nicht leicht durchschaubares Zusammenwirken die noch nicht erschöpfend aufgehellte Ausbildung seiner Philosophie bestimmte.

Nach Kabitz (Der junge Leibniz 1909) lassen sich im ganzen fünf Grundgedanken scheiden, die schon in den ersten jugendlichen Entwürfen hervortreten, auf deren Komplikation und Explikation die weitere Entwicklung seiner Welt- und Lebensanschauung zum System beruht: nämlich der Gedanke der vollkommenen Vernunftmäßigkeit des Universums, d. h. seiner logischen Gesetzlichkeit, der Gedanke der selbständigen Bedeutung des Individuellen im Universum, der Gedanke der vollkommenen Harmonie aller Dinge, der Gedanke der quantitativen und qualitativen Unendlichkeit des Universums, die Hypothese der mechanischen Naturerklärung. Ein vollständiger Überblick über die Bedeutung dieser Motive, wie überhaupt der philosophischen Entwicklung von Leibniz wird sich erst nach Abschluß der in Vorbereitung befindlichen interakademischen Gesamtausgabe seiner Werke, Briefe und Denkschriften gewinnen lassen.

Ausgaben und Übersetzungen.

Von den philosophischen Schriften Leibnizens ist außer den frühesten Dissertationen (De principio individui, Lips. 1663, wieder hsg. durch G. E. Guh-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

rauer m. krit. Einleitung, Berlin 1837; Specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum, ib. 1664; Tractat. de arte combinatoria, cui subnexa est demonstr. existentiae Dei ad mathem. certitd. exacta, Lips. 1666. Francof. ad. M. 1690) nur die Théodicée, Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, Amst. 1710 u. ö. (lat. Colon. 1716, Francof. 1719 u. ö., deutsch mit Fontenelles Éloge, Hannov. 1720 u. ö., deutsch v. Gottsched, 5. Aufl., Hannov. u. Leipzig 1763 und in der Philosophischen Bibliothek v. Kirchmann, übersetzt v. Kirchmann, auch in der Universalbibliothek von R. Haas) bei seinen Lebzeiten als ein selbständiges Werk erschienen. Zum Teil war sie wohl schon vor 1696 niedergeschrieben. Um so zahlreicher aber sind die Abhandlungen, die Leibniz in der seit 1682 durch Otto Mencken hrg. Zeitschrift: Acta eruditorum Lipsiensium seit 1684 und in dem Journal des savants seit 1691 veröffentlichte. Sehr ausgebreitet war Leibnizens Briefwechsel, in welchem er manche Seiten seiner Doktrin, die in den von ihm veröffentlichten Schriften unberührt geblieben sind, entwickelt hat. Schon bald nach Leibnizens Tode wurden einzelne bis dahin ungedruckte Briefe und Abhandl. hsg., insbes.: A collection of papers, which passed between the late learned Mr. L. and Dr. Clarke in the years 1715 and 1716 relating to the principles of natural philos. and relig. by Sam. Clarke, London 1717, franz.: Recueil de diverses pièces sur la philos., la relig. etc. par M. L., Clarke, Newton (par des Maizeaux), Amsterd. 1719, 2. éd. 1740, deutsch m. e. Vorr. von Wolff, hrsg. von Joh. Hnr. Köhler, Frankf. 1720. Leibnitii otium Hannoveranum sive Miscellanea G. W. Leibnitii ed. Joach. Fr. Feller, Lips. 1718, und als zweite Sammlung: Monumenta varia inedita, Lips. 1724. In der Zeitschrift „L'Europe savante" wurde 1718, Nov., Art. VI, p. 101, zuerst der für den Prinzen Eugen von Savoyen wahrscheinlich 1714 verfaßte Aufsatz veröffentlicht: Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison, den dann des Maizeaux im 2. Bd. des ob. angef. Recueil 1719 und Dutens in der unten zu erwähnend. Sml. 1768 wieder abdrucken ließ. Mit diesem Aufsatz ist nicht zu verwechseln der Abriß seines Systems, den zuerst J. H. Köhler in einer deutschen Übersetzung u. d. T.: Des Herrn Gottfr. Wilh. v. Leibniz Lehrsätze über die Monadologie, imgleich. von Gott, seiner Existenz, s. Eigenschaften, und von der Seele des Menschen, Frankf. 1720, veröffentlicht hat (neu aufgelegt von J. C. Huth ebd. 1740); aus d. Deutsch. ins Lat. übersetzt, erschien dieselbe Schrift in den Act. erud. Lips., suppl. t. VII, 1721, dann auch, mit kommentierenden Bemerkungen von Mich. Gottl. Hansche, Frankf. u. Leipz. 1728, und in der Dutensschen Sml. u. d. T.: Principia philosophiae seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae. Das franz. Original ist nach der auf der Kgl. Bibliothek zu Hannover aufbewahrten Handschr. zuerst von Erdmann in s. Ausg. d. Opera philosophica 1840 veröffentlicht worden unter dem Titel: Monadologie. In den drei vorhandenen Handschriften ist die Abhandlung ohne Aufschrift Verbesserte Ausg. v. E. Boutroux, Paris 1881, ferner besonders herausgeg. v. D. Nolen, avec une notice sur L., des éclaircissements sur les principales théories de la monadologie, une analyse et des notes historiques et philosophiques, Paris 1881; ins Englische übers. v. R. Latta: The Monadology and other philosophical writings, translat. with introduction and notes, Oxford 1898; deutsch s. u. Trois dialogues mystiques inédits. Fragments publiés avec une introduction par Jean Baruzi, Rev. de Métaph. et de Mor., 13, 1905.

L. epist. ad diversos ed. Chr. Kortholt, Lips. 1734—1742. Commercium epistolicum Leibnitianum ed. Joh. Dan. Gruber, Hann. et Gött. 1745, wozu einleitend als Prodromus Commercii epistolici Leibnitiani bereits 1737 von Gruber die Korrespondenz zwisch. Boineburg und Conring veröffentl. wurde, welche über L.s Bildungsgang und seine Jugendschriften manche Notizen enthält. J. E. Kapp, Smlg. einig. vertraut. Briefe, welche zwischen L. u. D. E. Jablonski usw. besond. üb. d. Vereinigung der luth. u. reform. Rel. gewechselt worden sind, Leipz. 1745. Die Briefe L.s an Malebranche bei Cousin, Fragm. philos., t. II, 1845. Correspondance de L. avec l'électrice Sophie de Brunswick-Lunebourg, publiée p. O. Klopp, Hannover 1875. Den Briefwechsel zw. L. und Christ. Wolff hat C. J. Gerhardt, Halle 1868, ediert. Briefe L.s an den Herzog Moritz Wilh. v. Sachsen-Zeitz, an Flemming, Bose u. Vota hat Theodor Distel herausgeg. in d. Ber. d. Kgl. Sächs. Gesellsch. d. W. Phil.-Hist. Kl., 1879, S. 104—154

u. 1880, S. 187ff. Leibnizens u. Huyghens Briefwechsel mit Papin nebst der Biographie Papins u. einigen zugehörigen Briefen und Aktenstücken, bearb. v. E. Gerland, Berlin 1881. K. Biedermanns, von und aus ungedruckten Leibnizschen Handschriften, in: Westermanns Monatsh., 1882. R. Döbner, L.s Briefwechsel mit dem Minist. von Bernstorff und andere L. betreffende Briefe und Aktenstücke aus d. J. 1705—1716, Hannov. 1882. G. Mollat, Rechtsphilosophisches aus L.s ungedruckten Schriften, Leipzig 1885; ders., Mitteilungen aus L.s ungedruckten Schriften, neu bearbeitet, Leipzig 1893. Ludw. Stein, d. in Halle aufgefundenen L.-Briefe im Auszug mitgeteilt, in: Arch. f. Gesch. d. Ph., I, 1887, S. 79—91, 231—240, 391—401. Im Jahre 1887 wurden auf der Hallenser Bibliothek 101 Originalbriefe Leibnizens, darunter 88 an Christ. Wagner, Prof. der Math. in Helmstedt, adressierte, aufgefunden, die für die Philosophie sehr wenig ergeben. Wichtiger sind die zugleich mitgefundenen Abschriften von Briefen, die Leibniz an den Prof. Cornelius Dietrich Koch gerichtet hatte, deren einige, ven Stein zuerst veröffentlichte, die richtige Methode für die Geschichte der Philosophie angeben und die Geschichte der Logik berühren. Neue Beiträge zum Briefwechsel zwischen D. E. Jablonski u. G. W. L. Herausg. von J. Kvačala, Jurjew 1899 (orientierendes Vorwort).

Umfassendere Ausgaben von Werken Leibnizens sind: Oeuvres philosoph. latines et françaises de feu Mr. Leibniz, tirées de ses manuscrits, qui se conservent dans la biblioth. royale à Hanovre, et publiées par R. E. Raspe, avec une préface de Kästner, à Amst. et à Leipz. 1765, deutsch m. Zusätz. u. Anm. von J. H. F. Ulrich, Halle 1778—1780. In dieser Raspeschen Smlg. ist von besond. Wichtigkeit die vorher nicht veröffentlichte, 1704 verfaßte, umfangr. Streitschr. gegen Locke: Nouveaux essais sur l'entendement humain, deutsch von Schaarschmidt in Kirchmanns Philos. Biblioth., 1873—1874, 2. Aufl. 1904, ins Englische übers. v. A. G. Langley, New York 1896. Weshalb L. diese Schrift nicht selbst veröffentlichte, sieht man aus Briefen, so aus einem an Lady Masham, die Freundin Lockes, vom 10. Juli 1705, wo es heißt: „Vos civilités, Madame, et celles de M. Locke m'avaient engagé à mettre en ordre les difficultés, qui m'étaient venues en lisant son excellent Essay, mais sa mort m'a rebuté, puisqu'elle m'a mis hors d'état de profiter de ses éclaircissements. Je vois cependant qu'il y a d'autres, qui proposent leur objections et entre autres M. Sherlock." Am 16. Juli 1707 schreibt er an Coste: „Le grand mérite de M. Locke et l'estime générale, que son ouvrage a gagné avec tant de justice, m'a fait employer quelques semaines à des remarques sur cet important ouvrage, dans l'espérance d'en conférer avec M. Locke lui-même. Mais sa mort m'a rebuté et a fait que mes réflexions sont demeurées en arrière, quoiqu'elles soient achevées. Mon but a été plutôt d'éclaircir les choses que de refuter des sentiments d'autrui." Vorher, am 26. Mai 1706, hatte er freilich schon an Burnett geschrieben: „La mort de M. Locke m'a ôté l'envie de publier mes remarques sur ses ouvrages; j'aime mieux publier mes pensées indépendamment de ceux d'un autre." S. dazu Gerhardt, V, S. 8ff. Die Raspesche Sammlung enthält ferner: Remarques sur le sentiment du P. Malebranche qui porte que nous voyons tout en Dieu, concernant l'examen que Mr. Locke en a fait: Dialogus de connexione inter res et verba; Difficultates quaedam logicae; Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer; Historia et commentatio characteristicae universalis, quae simul sit ars inveniendi. Bald hernach folgte die Dutenssche Ausgabe der L.schen Werke, die aber die von Raspe veröffentlichten Stücke nicht mit aufgenommen hat: Gothofr. Guil. Leibnitii opera omnia, nunc prim. collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus ornata studio Ludovici Dutens, tom. VI, Genevae 1768 (Band I: Opera theol.; II: Log., Metaph., Phys. gener., Chym., Medic., Botan., Histor. natur.; Artes; III: Opera mathem.; IV: Philos. in genere opuscula Sinensis attingentia; V: Opera philol.; VI: Philologicorum continuat. et collectanea etymologica). Mehrere Ergänzungen zu diesen Veröffentlichungen sind seitdem erschienen: Commercii epistolici Leibnitiani typis nondum evulgati selecta specimina, ed. J. G. H. Feder, Hannov. 1805. Leibnitii systema theologicum (in konziliatorischem Sinne), vielleicht schon um 1686 geschrieb., mit franz. Übers. zuerst hrsg. Par. 1819, lat. u. dtsch., 2. Aufl. Mainz 1820, lat. u. dtsch. von Carl Haas, Tüb. 1860. L.s deutsche Schriften hat G. E. Guhrauer, Berl. 1838—1840, hrsg. Eine

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

neue Gesamtausg. der philos. Schriften hat Joh. Ed. Erdmann veranstaltet, manches Unedierte aus Manuskripten der K. Bibliothek zu Hannover mit aufgenommen, über die Entstehungszeit der einzeln. Briefe, Abhdlgn. u. Schriften Notizen beigefügt: Godofr. Guil. Leibnitii opera philos. quae exstant Latina, Gallica, Germanica omnia, Berol. 1840. Da diese Ausgabe noch die verbreitetste ist, wird nach ihr auch hier zitiert werden. Oeuvres de Leibniz, nouv. éd. par M. A. Jacques, 2 vol., Paris 1842. Eine vollständ. Sammlung aller Leibnizisch. Schriften hat Geo. Hnr. Pertz begonnen; 1. Folge, Gesch., Bd. I—IV, Hannov. 1843—1847; 2. Folge, Philos., Bd. I; Briefwechs. zwisch. L. Arnauld u. d. Landgrafen Ernst v. Hessen-Rheinfels, aus den Handschr. der K. Bibl. zu Hannover, hrsg. von C. L. Grotefend, Hannov. 1846; 3. Folge, Mathem., hrsg v. C. J. Gerhardt, Bd. I—VII, Berlin und (von Bd. III an) Halle 1849—1863. Auch die mathemat. Schrift. enth. manches Philosophische, z. B. in Bd. V: in Euclidis πρῶτα, in Bd. VII: initia rerum mathematicarum metaphysica. Gerhardt hat 1846 auch die kleine, von L. nicht lange vor s. Tode verf. Schrift: Historia et origo calculi differentialis hrsg. A. Foucher de Careil hat die oben (bei Spinoza) zitierte Réfutation inéd. de Spinoza par Leibniz veröffentl. in: Lettres et opuscules inédits de Leibniz, Paris 1854—1857, und hat ferner herausgegeben: Oeuvres de Leibniz publiées pour la pr. foiis d'après les mscr. orig., Paris 1859 ff., 2. éd. t. I ff. Paris 1867 ff. Eine neue Ausgabe L.scher Werke hat auf Grund des handschriftl. Nachlasses in der Kgl. Bibl. zu Hannover Onno Klopp unternommen, Hannov. 1864 ff. (erste Reihe: Hist.-polit. und staatswiss. Schriften Bd. I—VIII, 1864—1885). Oeuvres philosophiques d. L., avec une introduction et des notes, par P. Janet, 2 vols., Paris 1866. Die philosophisch. Schriften von G. W. Leibniz, herausgeg. von C. J. Gerhardt, 7 Bde., Berlin 1875—1890, Bd. 1—3: Briefe, Bd. 4—6: Schriften u. Abhandlungen, Bd. 7: Scientia generalis, Abhandlungen u. Ergänzungen zu den Korrespondenzen. (Vieles Neue.) Zu den einzelnen Korrespondenzen und Schriften sind meist gut orientierende Einleitungen gegeben, die Ausgabe aber läßt an Vollständigkeit und Genauigkeit immer noch zu wünschen übrig. Ein Namen- und Sachregister fehlt noch. B. Erdmann gibt im A. f. G. d. Ph. IV, S. 320—323, ein Verzeichnis der Stücke in der Ausgabe von J. E. Erdmann mit Hinweis der Stellen, wo sie sich in der Ausgabe Gerhardts finden. Eine Auswahl kleinerer philos. Aufsätze hat in dtsch Übersetzung nebst beigefügten Einleitungen Gustav Schilling u. d. T.: L. als Denker, Leipzig 1863, abdrucken lassen; ebenso sind kleinere Schriften von Kirchmann übersetzt und ebensolche in der Universalbibliothek erschienen. G. W. L.s Hauptschriften zur Grundlage der Philosophie, übersetzt von A. Buchenau. Durchgesehen u. mit Einleitungen und Erläuterungen hrsg. v. E. Cassirer, Bd. 1 u. 2, Lpz. 1904, 6 (Philos. Biblioth.).

In der Kgl. Bibliothek zu Hannover finden sich viele Handschriften Leibnizens, namentlich ein sehr umfangreicher Briefwechsel, unter 1063 Nummern mehr als 15000 Briefe. Vieles davon ist noch nicht veröffentlicht. S. Der Briefwechsel des G. W. L. in d. Kgl. Biblioth. zu Hannover, beschrieben v. Eduard Bodemann, Hannov. 1889; ders., Die Leibnizhandschriften zu Hannover, Hann. 1896; vgl. dazu B. Erdmann, A. f. G. d. Ph. IV, S. 289—314.

Über den philosophischen Entwickelungsgang Leibnizens sind vor allem seine eigenen Äußerungen, insbes. in der Einleitung zu seinen Specimina Pacidii (Op. ph. ed. Erdm. p. 91), ferner in Briefen an Remond de Montmort u. a., belehrend.

Auf dem ersten Kongreß der Internationalen Assoziation der Akademien zu Paris 1901 wurde von der Pariser Académie des Sciences morales et politiques eine kritische Gesamtausgabe der Werke von Leibniz angeregt und die genannte Akademie sowie die Pariser Académie des Sciences und die Königlich Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin damit beauftragt, sich über Plan und Umfang eines solchen Unternehmens zu unterrichten. Die ersten Schritte in dieser Richtung wurden von der Berliner Akademie getan. Sie ließ durch P. Ritter und W. Kabitz einen Katalog der gedruckten Leibniz-Schriften herstellen, der auf rund 25000 Zetteln etwa 2200 gedruckte Werke, Abhandlungen und Notizen von Leibniz und 6100 gedruckte Briefe von ihm und an ihn ergab. Hieran schloß sich eine kritische Sichtung des auf den größten und kleinsten europäischen Bibliotheken und Archiven zerstreuten handschriftlichen Materials, vor allem des umfangreichen Leibniz-Nachlasses in Hannover. Es beteiligten

sich hieran auch die beiden Pariser Akademien durch Davillé, Rivaud und Sire. Die Frucht dieser gemeinsamen Bemühungen war ein kritischer Katalog der Leibniz-Handschriften, in welchem auch das Verzeichnis der gedruckten Schriften hineingearbeitet war: er umfaßte rund 75000 Nummern. Mit Rücksicht auf die großen Kosten, welche die Drucklegung dieses Kataloges verursacht hätte, wurde beschlossen, ihn nur in einer beschränkten Anzahl von Exemplaren autographisch vervielfältigen zu lassen und auf den wichtigsten öffentlichen Bibliotheken zu deponieren. Bis jetzt ist das erste Heft, 1162 Nummern enthaltend, erschienen. Es trägt den Titel: „Kritischer Katalog der Leibniz-Handschriften. Zur Vorbereitung der interakademischen Leibniz-Ausgabe unternommen von der Académie des Sciences zu Paris, der Académie des Sciences morales et politiques zu Paris und der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Als Manuskript vervielfältigt. Erstes Heft (1646—1672). Berlin 1908." Inzwischen ist auch die Herausgabe der Briefe und Denkschriften selbst in Anspruch genommen worden; ihre Leitung liegt in den Händen der Berliner Akademie. Die Arbeiten für die ersten Bände werden von Ritter, Kabitz und Rivaud geleitet; P. Ritter hat die Redaktion übernommen. Die Drucklegung des ersten Bandes steht unmittelbar bevor. Über die Herausgabe der Werke und Abhandlungen von Leibniz ist ein endgültiger Beschluß noch nicht gefaßt worden. —

Gottfried Wilhelm Leibniz (Lubeniecs, polnischer oder böhmischer Name) wurde zu Leipzig am 21. Juni (alten Stils = 1. Juli neuen Stils) 1646 geboren. Sein Vater, Friedrich L., ein Jurist, seit 1640 Professor der Moralphilosophie zu Leipzig, starb bereits 1652. Auf der Nicolaischule und auf der Leipziger Universität, welche er zu Ostern 1661 bezog, war der besonders um die Geschichte der alten Philosophie verdiente Jacob Thomasius (geb. zu Leipzig 1622, gest. 1684, der Vater des berühmten Juristen und Rechtsphilosophen Chr. Thomasius) der bedeutendste Lehrer. Ohne Aristoteles und die Scholastiker, wie auch Platon und Plotin geringzuachten, fand Leibniz doch vollere Befriedigung bei Descartes; später näherte er sich jenen wiederum an. Er verteidigte im Mai 1663 unter dem Vorsitz des Jacob Thomasius eine Abhandlung De principio individui, worin er sich für die nominalistische Doktrin und die Alleinrealität des Individuellen erklärt. Im Sommer 1663 studierte er in Jena, besonders Mathematik unter Erhard Weigel. Gegen Ende des Jahres 1664 erschien zu Leipzig sein Specimen difficultatis in jure seu quaestiones philosophicae amoeniores ex jure collectae, 1666 seine Ars combinatoria. Die juristische Doktorwürde, um die er sich 1666 bewarb, wurde ihm in Leipzig nicht erteilt, indem man ihn wegen seiner Jugend, um nicht ältere Bewerber um das Doktorat und das daran geknüpfte Anrecht auf Assessorstellen hintanzusetzen, auf eine spätere Promotion verwies, wohl aber in Altdorf, wo er am 5. November 1666 die Abhandlung De casibus perplexis in jure verteidigte. Er verlangt in ihr im Fall einer Unbestimmtheit der positiven Gesetze Entscheidung nach dem Naturrecht. Ohne Neigung zu der akademischen Lehrtätigkeit, die er in Altdorf hätte antreten können, suchte er sich in der nächstfolgenden Zeit durch den Umgang mit hervorragenden Gelehrten und Staatsmännern weiter auszubilden. In Nürnberg kam er mit Alchimisten in Berührung. Am wichtigsten ward für ihn die Verbindung mit dem Freih. Joh. Christ. v. Boineburg, der bis 1664 Erster Geheimer Rat (Minister) des Kurfürsten Johann Philipp von Mainz gewesen war und immer noch großen Einfluß besaß. Leibniz widmete dem Kurfürsten die (von ihm auf der Reise von Leipzig nach Altdorf 1666 verfaßte) Schrift: Methodus nova discendae docendaeque jurisprudentiae, cum subjuncto catalogo desideratorum in jurisprudentia, Francof. 1667. Bei dem Catalogus desideratorum leitete ihn Bacons

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Vorgang in der Schrift: De augmentis scientiarum. Eine von Leibniz 1668 verfaßte Abhandlung gegen den Atheismus erschien unter d. T.: Confessio naturae contra atheistas mit des Spizelius Epistola ad Ant. Reiserum de eradicando atheismo, Aug. Vindel. 1669. Mit dem mainzischen Hofrat Herm. Andr. Lasser arbeitete Leibniz 1668 und 1669 an einer Verbesserung des Corpus juris. Von des Nizolius Schrift De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos, Parma 1553, besorgte L., durch Boineburg veranlaßt, eine neue Ausgabe mit Anmerk. und Abhndlgn. (insbes. einer Diss. De stilo philosophico Marii Nizolii), welche Frankf. 1670, auch 1674 erschien. Durch Boineburg, der, selbst ein zum Katholizismus übergegangener Protestant, schon im Jahre 1660 zu Rom für eine Wiedervereinigung der Protestanten mit den Katholiken tätig war, wurde L. bereits während seines Aufenthalts in Mainz für die Reunionsbestrebungen gewonnen, welche vor allen Royas de Spinola (gest. 1695) mit Eifer betrieb; doch nahm erst später L. an denselben einen wesentlich mit eingreifenden Anteil. Auf Boineburgs Wunsch schrieb Leibniz seine Defensio trinitatis per nova reperta logica contra epist. Ariani 1669, worin er mehr die Argumente des Socinianers Wissowatius zu widerlegen als einen positiven Gegenbeweis zu führen sucht. Im Sommer 1670 wurde er Rat am Ober-Revisions-Kollegium, dem höchsten Gerichtshof des Kurfürstentums.

Im März 1672 trat Leibniz eine Reise nach Paris und London an. Nach London reiste er 1673, kam im März desselben Jahres nach Paris zurück, wo er bis zum Oktober 1676 verweilte, eine Zeitlang als Erzieher von Boineburgs Sohne. In Paris erhielt Leibniz 1676 von dem Herzog Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg und Hannover eine Ernennung zum Bibliothekar in Hannover. Er reiste aus Frankreich über London und Amsterdam nach Hannover, wo er im Dezember 1676 seine Stelle antrat. Unter den Gelehrten, mit denen ihn der Aufenthalt im Auslande in Verbindung brachte, sind die bedeutendsten: in Paris der Kartesianer Arnauld, der holländische Mathematiker und Physiker Huyghens, der deutsche Mathematiker und Logiker Walter von Tschirnhausen, durch den er mit philosophischen Sätzen Spinozas und vielleicht auch, falls wirklich Tschirnhausen ihm den von Newton an Collins gerichteten Brief vom 10. Dezember 1672 über Barrows Tangentenmethode mitgeteilt hat, mit mathematischen, auf die Fluxionsrechnung bezüglichen Theoremen Newtons bekannt wurde, in London der auch mit Spinoza befreundete Sekretär der Akademie der Wissenschaften, Oldenburg, der Chemiker Boyle, ferner der Mathematiker Collins (den er jedoch erst 1676 sah). Durch Oldenburgs Vermittelung hat Leibniz auch mit Newton, der damals in Cambridge war, Briefe gewechselt. Bei der Durchreise durch Holland hat er Spinoza besucht, mit dem er schon im Oktober 1671 über eine optische Frage korrespondiert hatte. Bei seinem ersten Aufenthalt in Paris im Jahre 1672 suchte Leibniz Ludwig XIV. den Rat zur Eroberung Ägyptens vorzulegen, wodurch Frankreichs Macht gemehrt, zugleich aber sein Interesse von den deutschen Angelegenheiten abgelenkt werden und auch die damals immer noch beträchtliche Macht der Türken gebrochen werden sollte. Ein kurzer Entwurf dieses (von Boineburg ausgegangenen) Planes wurde bereits gegen das Ende des Jahres 1671 nach Paris gesandt, von L. verfaßt unter dem Titel: Specimen demonstrationis politicae: de eo, quod Franciae intersit im praesentiarum, seu de optimo consilio, quod potentissimo Regi dari potest; concluditur expeditio in Hollandiam Orientis seu Aegyptum (veröffentl. v. O. Klopp in dess. Ausg. L.scher Werke, I. Reihe, 2. Bd., S. 100 ff.). Daran schlossen sich:

De expeditione Aegyptiaca regi Franciae proponenda justa dissertatio (die Hauptschrift), und die gedrängtere Darstellung: Consilium Aegyptiacum. (Von der „Justa dissertatio" hat 1799 das englische Ministerium sich eine Abschrift von Hannover aus senden lassen, woraus 1803 in einer englischen Broschüre ein Auszug erschien; von dem Consilium Aegyptiacum hat 1803 der französische General Mortier eine Abschrift in Hannover sich geben lassen und nach Paris gesandt, wonach ein Abdruck 1839 in Guhrauers Schrift: Kurmainz in der Epoche von 1672, erfolgt ist. Die größere Denkschrift ist unvollständig durch Foucher de Careil im V. Bande seiner Ausgabe, vollständig zuerst durch Onno Klopp in seiner Ausgabe L.scher Werke 1864 veröffentlicht worden.)

Newton hatte bereits seit 1665 u. 1666 die von ihm sogenannte „Arithmetik der Fluxionen" erfunden und bald nachher nach ihrer Grundlage und in der Anwendung auf das Tangentenproblem teils durch eine im Jahre 1671 verf. Abhandl., teils und besonders durch einen Brief an B. Collins vom 10. Dezember 1672 einzelnen mitgeteilt, veröffentlichte dieselbe aber erst in seinem 1686 beendeten, 1687 erschienenen großen Werke: Principia mathematica philosophiae naturalis. Im Jahre 1676 gelangte L. (vielleicht nicht ganz unabhängig von newtonschen Andeutungen) zu seiner mit Newtons Flexionenkalkul sachlich übereinkommenden, formell aber vollkommeneren „Differentialrechnung"; er veröffentlichte seine Erfindung zuerst 1684 im November in den „Acta eruditorum" durch den Aufsatz: Nova methodus pro maximis et minimis. Sowohl bei dem Newtonschen wie bei dem Leibnizischen Verfahren handelt es sich der Sache nach um die Bestimmung des Grenzwertes, dem das Verhältnis der Zunahmen zweier veränderlicher Größen, deren eine von der andern abhängig oder eine „Funktion" derselben ist, sich immer mehr nähert, je kleiner diese Zunahmen werden, dann auch umgekehrt (in der sogenannten „Integralrechnung"), wenn dieser Grenzwert gegeben ist, um den Rückschluß auf die Art der Abhängigkeit der einen Größe von der andern. Newton nannte die stetig veränderlichen Größen „fließende" (fluentes), die (unendlich kleinen) augenblicklichen Differenzen aber „Momente", die er als „principia jamjam nascentia finitarum magnitudinum" bezeichnet) und den Grenzwert der Verhältnisse der Veränderungen („prima nascentium proportio") „Fluxion". Leibniz nannte die Differenzen je zweier Werte einer veränderlichen Größe, sofern diese Differenzen als unendlich klein oder verschwindend (ins Unendliche abnehmend) gedacht werden, Differentialien und den Grenzwert, dem sich das Verhältnis zwischen den Differenzen der einen und denen der andern Größe bei unendlicher Verkleinerung dieser Differenzen immer mehr annähert, den Differentialquotienten. Durch einen Brief Newtons an Oldenburg vom 13. Juni 1676 erfuhr Leibniz, daß Newton ein methodisches Mittel zur Lösung gewisser mathematischer Probleme gefunden habe, teilte seinerseits am 27. August desselben Jahres mit, daß er in dem gleichen Falle sei, erhielt dann von Newton durch ein Schreiben vom 24. Oktober bestimmte Mitteilungen über mehrere analytische Entdeckungen Newtons nebst einer Andeutung über den Fluxionenkalkul durch ein Anagramm des Satzes: „data aequatione quotcunque fluentes quantitas involvente fluxiones invenire et vice versa". Leibniz teilte darauf in einem (durch Oldenburg übersandten) Briefe vom 21. Juni 1677 an Newton seine Methode nicht bloß andeutungsweise, sondern ausführlich mit und bemerkte, diese möge vielleicht mit der von Newton angedeuteten Methode übereinkommen („arbitror quae celare voluit Newtonus de tangentibus ducendis, ab his non abludere"). Bei der Veröffentlichung seiner Methode in den Act. erud. 1684 er-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

wähnte Leibniz diese Korrespondenz nicht, Newton aber, der auf Leibnizens letzten Brief nicht mehr geantwortet hatte, erwähnte dieselbe 1687 in einem Scholion zu Buch II. (Sect. II.), Lemma II., S. 253 f. (2. Aufl. 1713, S. 226 f.) seiner „Principia“ (das er jedoch in der dritten Auflage vom Jahre 1726 nicht wieder abdrucken ließ, sondern durch ein anderes, auf seinen Brief an J. Collins vom 10. Dezember 1672 bezügliches ersetzte, weil es von Leibniz anders gedeutet worden war, als Newton es verstanden wissen wollte). Er sagt in demselben, auf seine Mitteilung, er sei im Besitz einer Methode, die Maxima und Minima zu bestimmen, Tangenten zu ziehen usw., auch wenn die Gleichungen irrationale Ausdrücke enthielten, habe Leibniz geantwortet, er sei auf eine gleiche, das Nämliche leistende Methode gefallen und habe diese mitgeteilt, die in der Tat von der seinigen (Newtonschen) nur unwesentlich abweiche. Wann und wie Leibniz dieselbe gefunden habe, läßt Newton hier unbestimmt. Leibniz glaubte in dem Scholion eine Anerkennung der Selbständigkeit seiner Erfindung finden zu dürfen, welche Deutung Newton später abwies. In der Folge entspann sich ein Streit über die Priorität der Erfindung, der in dem am 24. April 1713 der Kgl. Sozietät der Wissensch. zu London durch die von ihr niedergesetzte Kommission erstatteten (1713 veröffentlichten) Berichte zugunsten Newtons entschieden wurde, und zwar insofern mit Recht, als die Voraussetzung der Identität beider Methoden zutrifft, da in der Tat Newton die Erfindung früher gemacht, Leibniz später, und vielleicht sogar nicht ganz unabhängig von Newton, dieselbe aufs neue gemacht hat, und nur die Priorität der Veröffentlichung Leibniz zuzuerkennen ist, insofern jedoch nicht ganz mit Recht, als jene Voraussetzung nur in beschränktem Maße gilt, indem Leibnizens Methode vollkommener und durchgebildeter als die Newtonsche, insbesondere seine Bezeichnung sachgemäßer und brauchbarer ist, und die fruchtreichste Entwickelung des Grundgedankens (dessen Keime übrigens schon in der Exhaustionsmethode der Alten, in Cavallieres „Methode der Unteilbaren“, 1635, und in der bei rationalen Ausdrücken zureichenden Methode Fermats zur Bestimmung der Maxima und Minima der Ordinaten, ferner in Wallis „Arithmetica infinitorum“, von deren Studium Newton ausging, und in Barrows Tangentenmethode lagen) nicht von Newton, sondern teils von Leibniz, teils von den an seine Rechnungsweise sich anschließenden Gebrüdern Jac. und Joh. Bernoulli (von den letzteren besonders in bezug auf transzendente Funktionen) gefunden worden ist. In diesem Sinne haben Euler, Lagrange, Laplace, Biot und andere Mathematiker geurteilt. Biot sagt: „Die Differentialrechnung würde noch jetzt eine bewunderungswürdige Schöpfung sein, wenn wir bloß die Fluxionsrechnung so, wie es in Newtons Werken dargestellt ist, besäßen.“ Leibniz gebührt der Ruhm einer scharfsinnigen und relativ selbständigen, durch seine frühen Untersuchungen über Reihen von Differenzen mitbedingten Nacherfindung, die ihn zu einer für die Anwendung beträchtlich besseren Form des Infinitesimalkalkuls, als Newton gefunden hatte, gelangen ließ; aber er hat den an sich im Interesse der historischen Wahrheit notwendigen und untadelhaften Prioritätsstreit in der späteren Zeit mit Mitteln geführt, die schwerlich eine Entschuldigung zulassen.

In Hannover hatte Leibniz die Herzogliche Bibliothek zu verwalten, ferner die Geschichte des Fürstenhauses zu schreiben; in der Folge (seit 1691) hatte er im Auftrage Anton Ulrichs von Braunschweig-Wolfenbüttel auch die Oberaufsicht über die Wolfenbüttler Bibliothek zu führen. Seit 1678 war er als Herzoglicher Hofrat, später als Geheimer Justizrat ein Mitglied der Kanzlei für Justizsachen,

an deren Spitze der Vizekanzler Ludolf Hugo stand. Im Auftrage des Herzogs Ernst August, der 1679 seinem Bruder Johann Friedrich in der Regierung nachfolgte, machte L. auf einer 1687—1690 unternommenen Reise durch Deutschland u. Italien, die ihn 1688 nach Wien, 1689 nach Rom führte, Studien zur Geschichte des braunschweig-lüneburgischen Hauses. Er veröffentlichte u. a. die Sammelwerke: Codex juris gentium diplomaticus nebst beigefügter Mantissa, 1693—1700, Accessiones historicae, 1698, Scriptores rerum Brunsvicensium illustrationi inservientes, 1701—1711, und arbeitete an der nicht ganz zum Abschluß gebrachten, erst durch Pertz veröffentlichten Schrift: Annales Brunsvicenses. Bei den Verhandlungen, welche die Erhebung Hannovers zum Kurfürstentum (1692) betrafen, war auch Leibniz beteiligt.

Den Herzögen Johann Friedrich und Ernst August stand Leibniz als Ratgeber und Freund persönlich nahe, weniger dem Sohne und (seit 1698) Regierungsnachfolger Ernst Augusts, Georg Ludwig, um so mehr aber dessen Mutter, der bis 1714 lebenden Gemahlin Ernst Augusts, Sophie (einer Tochter Friedrichs V. von der Pfalz, Schwester der Prinzessin Elisabeth, der Descartes seine Principia philosophiae widmete). Ihre Tochter Sophie Charlotte (gest. 1705), die in Leibniz ihren Lehrer verehrte, ging mit der vollsten und für ihn selbst anregendsten Teilnahme auf seine philosophisch-theologischen Gedanken ein, auch nachdem sie (1684) an Friedrich von Brandenburg, seit 1688 Kurfürsten Friedrich III., seit 1701 preußischen König Friedrich I., vermählt worden war. Von ihr unterstützt, bewog Leibniz diesen zu der am 11. Juni 1700 erfolgten Stiftung der Sozietät der Wissenschaften zu Berlin, die später bei ihrer Umgestaltung und Verschmelzung mit der kurze Zeit bestehenden Nouvelle Société littéraire unter Friedrich II. 1744—1746 als Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres bezeichnet wurde. Auch in Dresden, Wien und St. Petersburg hat Leibniz, obschon ohne unmittelbaren Erfolg, Akademien zu stiften gesucht. Das beste Mittel zur Hebung der geistigen Kraft sah er in solchen fest organisierten Sozietäten für wissenschaftliche und praktische Zwecke, indem er nach der ihn leitenden Idee der Harmonie die verschiedensten Elemente zu einem einheitlichen Ziele verbinden wollte, da die zerstreute Arbeit des einzelnen sich verhalte wie „Sand ohne Kalk".

Vergeblich waren die Bemühungen um Reunion der protestantischen und katholischen Kirche, welche in den letzten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts eifrig betrieben wurden und woran sich Leibniz neben dem hannoverschen Theologen Molanus von protestantischer Seite, katholischerseits aber anfangs besonders Spinola beteiligten. Spinola benutzte dabei die von Bossuet 1676 verfaßte „Exposition de la foi" als dogmatische Grundlage. Leibniz schrieb (wohl um 1686) in ausgleichender Absicht das (erst 1819 veröffentlichte) „Systema theologicum", eine Darstellung der Glaubenslehren in einer solchen Weise, die sowohl Protestanten als Katholiken annehmen könnten. Er hat in dieser Angelegenheit mit dem zum Katholizismus bekehrten Hugenotten Pellisson (1691 und 1692), dann mit Bossuet korrespondiert, der die Vereinigung nur als Rückkehr der Protestanten zum Katholizismus erstrebte und jede andere Form derselben abwies; an seiner Weigerung, die Frage, ob das Tridentinische Konzil ein ökumenisches gewesen sei, als eine offene zu behandeln, scheiterte Leibnizens Bemühung. In den Jahren 1697—1706 hat Leibniz sich an Verhandlungen über eine Union der lutherischen und reformierten Konfession beteiligt, die besonders zwischen Hannover und Berlin geführt wurden, jedoch nur mit geringem un-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

mittelbaren Erfolg. Auf Veranlassung der von Bayle in seinem Dictionnaire und anderen Schriften geäußerten philosophisch-theologischen Zweifel, über welche sich L. oft mit der Königin Sophie Charlotte unterhalten hatte, veröffentlichte dieser 1710 seine Theodizee mit einem vorausgeschickten, gegen Bayles Annahme, daß die Glaubenslehren mit der Vernunft unvereinbar seien, gerichteten Discours de la conformité de la foi avec la raison. Im Jahre 1711 traf Leibniz zu Torgau mit Peter dem Großen von Rußland zusammen, ebenso wiederum 1712 in Karlsbad, 1716 in Pyrmont und in Herrenhausen. Dieser Monarch schätzte ihn hoch, ernannte ihn zu seinem Geheimen Justizrat und ließ sich von ihm Ratschläge über die Förderung der Wissenschaften und der Zivilisation im russischen Reiche erteilen; zu der Gründung einer Akademie der Wissenschaften in Petersburg, die jedoch erst nach Peters Tode erfolgte, gab Leibniz die erste Anregung. In Wien lebte er vom Dezember 1712 bis zum Ende August 1714. Er wurde am 2. Januar 1712 zum Reichshofrat ernannt, schon früher (vor 1692, vielleicht 1690) war er in den Adelstand erhoben worden; auch die Reichsfreiherrnwürde soll ihm erteilt worden sein. Während seines Aufenthaltes in Wien schrieb er 1714 für den Prinzen Eugen von Savoyen in französischer Sprache den Abriß seines Systems, der erst nach seinem Tode (s. oben) veröffentlicht worden ist. Nach Hannover kehrte er im September 1714 zurück, traf aber den Kurfürsten Georg Ludwig dort nicht mehr an, da derselbe bereits nach England, wo er als Georg I. den Thron bestieg, abgereist war. Leibniz arbeitete 1715 und 1716 hauptsächlich an seinen Annales Brunsvicenses. In ebendiesen Jahren wurde er in einen — brieflich durch Vermittelung der Prinzessin von Wales, Wilhelmine Charlotte aus Ansbach, die besonders Leibnizens Theodizee hochhielt — geführten Streit mit Clarke (s. oben) über seine philosophischen Grundlehren verwickelt, vor dessen Abschluß er am 14. November 1716 starb, nachdem er bei Hofe in Ungunst gefallen war. — Zwei Denkmäler sind Leibniz errichtet worden, eins in Hannover und eins in Leipzig, letzteres erst im Jahre 1883. Diderot sagt von Leibniz: „Dieser Mann hat allein Deutschland so viel Ruhm gebracht, wie Platon, Aristoteles und Archimedes zusammen Griechenland."

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

In einem Briefe aus dem Jahre 1714 an Remond de Montmort (in Erdmanns Ausg. der philos. Schriften, S. 701 f.) erzählt Leibniz über seinen philosophischen Bildungsgang: „Als ich die niedere Schule verlassen hatte, fiel ich auf die neueren Philosophen, und ich erinnere mich, daß ich in einem Wäldchen bei Leipzig, das Rosental genannt, in einem Alter von fünfzehn Jahren einsam lustwandelte, um mit mir zu Rate zu gehen, ob ich die substantiellen Formen beibehalten solle. Der Mechanismus gewann endlich die Oberhand und führte mich der Mathematik zu. Aber als ich die letzten Gründe des Mechanismus und der Bewegungsgesetze suchte, kehrte ich zur Metaphysik und zur Annahme von Entelechien zurück und vom Materiellen zum Formellen, und endlich begriff ich, nachdem ich mehrmals meine Begriffe berichtigt und weitergeführt hatte, daß

die Monaden oder einfachen Substanzen die einzigen wirklichen Substanzen sind und daß die materiellen Dinge nur Erscheinungen sind, aber wohlbegründete und miteinander verknüpfte Erscheinungen." Vgl. den Brief an Thomas Burnett vom 8./18. Mai 1697, bei Gerhardt III, S. 205: La plupart de mes sentimens ont été enfin arrêtés après une délibération de 20 ans (also etwa von 1660—1680), car j'ai commencé bien jeune à méditer et je n'avais pas encore 15 ans que je me promenais des journées entières dans un bois pour prendre parti entre Aristote et Démocrite. Cependant j'ai changé et rechangé sur de nouvelles lumières, et ce n'est que depuis environ 12 ans (also seit 1685) que je me trouve satisfait. Doch ist fraglich, ob die Zeitangabe des hier erwähnten Spazierganges im Rosental haltbar ist; nach Kabitz (Philosophie des jungen Leibniz, 1909) ist der Spaziergang ungefähr ins Jahr 1665 zu verlegen.

Leibniz war eine durchaus versöhnende Natur, sein Ziel war die Vereinigung des Verschiedensten, die Aussöhnung des sich scheinbar Entgegengesetzten, wie er sich auch in Schriften unter dem Namen Pacidius einführt. Er sagt, er verachte völlig nur solches, was auf bloße Täuschung hinauslaufe, wie die astrologische Wahrsagekunst; er billige beinahe alles, was er lese, und finde selbst an der lullischen Kunst noch etwas Achtungswertes und Brauchbares. Er hält dafür, die Wahrheit sei verbreiteter, als man anzunehmen pflege, und spricht von einer perennis philosophia; die Mehrheit der Sekten habe recht in einem großen Teile ihrer affirmativen, aber nicht in ihren meisten negativen Sätzen. Nur gegen Spinoza will er sich durchaus ablehnend verhalten, so manche Ähnlichkeit sich auch gerade zwischen Spinozas Lehre und der seinigen findet. Zwar hat er sich dauernd und eingehend mit Spinoza beschäftigt, aus seiner Ethik verschiedene Auszüge angefertigt und sich von 1676—1679 nicht unfreundlich gegen seine Lehre verhalten, wenn er auch die Abweisung des Zweckes bei Spinoza entschieden tadelt. Aber nachdem er zu einer Monadenlehre gelangt war, zeigte er sich deutlich ablehnend gegen Spinoza, dessen Pantheismus er als den diametralen Gegensatz zu seiner eigenen Philosophie ansah. So redet er von der Ethik als: ouvrage, si plein de manquements, que je m'étonne, sagt von Spinoza: Sp. a prétendu démontrer, qu'il n'y a qu'une seule substance dans le monde, mais ces démonstrations sont pitoyables ou non-intelligibles (Considérat. sur la doctrine d'un esprit univers. Erdm. 179).

Teleologen und Mechanisten haben nach Leibniz im Positiven ihrer Behauptungen beide recht; denn der Mechanismus besteht ausnahmslos, aber er verwirklicht den Zweck. Schon früh denkt er gern daran, Demokrit mit Platon und Aristoteles auszusöhnen; doch neigt er sich später, indem er die causae finales als das Wesentliche betont, sich gegen Leugnung von Verstand und Willen in Gott bestimmt ausspricht, viel mehr Platon und Aristoteles zu. Man kann, sagt Leibniz, einen Fortschritt in der philosophischen Erkenntnis bemerken: Die Orientalen haben schöne und große Vorstellungen von der Gottheit. Die Griechen haben das Schließen und überhaupt eine wissenschaftliche Form hinzugefügt. Die Kirchenväter haben das Schlechte beseitigt, das sie in der griechischen Philosophie fanden, die Scholastiker aber haben das Zulässige daraus für das Christentum nützlich zu verwenden gestrebt. Die Philosophie des Descartes ist gleichsam das Vorzimmer der Wahrheit; er hat erkannt, daß sich in der Natur stets die gleiche Kraft erhält; hätte er auch erkannt, daß die Gesamteinrichtung unverändert bleibt, so hätte er zum System der prästabilierten Harmonie gelangen müssen (bei Erdm. 702). Doch fügt Leibniz, veranlaßt durch die scherzhafte Frage, ob

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

er selbst uns aus dem Vorzimmer in das Kabinett der Natur zu führen gedenke, bescheiden hinzu, zwischen dem Vorzimmer und Kabinett liege das Audienzzimmer, und es werde genügen, wenn wir Audienz erhalten, ohne daß wir Anspruch machen, ins Innere zu dringen (sans prétendre de pénétrer dans l'intérieur, Erdmann, S. 123).

Aus der lange währenden früheren philosophischen Entwickelung Leibnizens wollen wir folgende Schriften erwähnen und ihren Hauptinhalt kurz darlegen.

In der am 30. Mai 1663 verteidigten „Disputatio metaphysica de principio individui", welche von einigem, aber nicht genauerem Studium der Scholastiker zeugt, behauptet Leibniz die nominalistische Thesis: omne individuum sua tota entitate individuatur, als deren erste Vertreter er Petrus Aureolus und Durandus nennt. Wäre nicht die entitas tota das Prinzip der Individuation, so müßte dieses Prinzip entweder eine Negation sein oder eine Position, und in dem letzteren Falle entweder ein physischer, die Essenz näher bestimmender Teil, nämlich die Existenz, oder ein metaphysischer, die Spezies näher bestimmender Teil, nämlich die Haecceitas. Daß die Negation das individualisierende Prinzip sei, könnte, wie Leibniz mit Recht bemerkt, nur auf Grund der realistischen Voraussetzung: universale magis esse ens, quam singulare, angenommen werden. (In der Tat hat der Satz des Spinoza: omnis determinatio est negatio, die Überzeugung, daß der Substanz, die das Allgemeine ist, das Sein im vollsten Sinne zukomme, zur Voraussetzung.) Leibniz aber, überzeugt, daß das Individuum ein ens positivum sei, erklärt für unbegreiflich, wie dieses durch etwas Negatives konstituiert werden könne. Die Negation kann nicht die individuellen Merkmale hervorbringen (negatio non potest producere accidentia individualia). Die Meinung, daß die Existenz das Prinzip der Individualität sei, kommt entweder mit der Thesis, daß die entitas es sei, überein (nämlich wenn der Unterschied zwischen essentia und existentia nur für einen rationellen gilt, in welchem Sinne Leibniz die Ansicht seines Lehrers Scherzer deutet), oder sie führt (nämlich wenn der Unterschied für einen realen gilt) auf die Absurdität einer Trennbarkeit der Existenz von der Essenz, so daß die Essenz auch nach Hinwegnahme der Existenz noch existieren müßte. Endlich prüft Leibniz die Haecceitas, die Scotus (sent. II, 3, 6 u. ö.) behauptet habe und zu deren Verteidigung die Scotisten sich eidlich zu verpflichten pflegten. Der Behauptung, die Spezies werde durch die differentia individualis oder Haecceitas zum Individuum kontrahiert, gleich wie das Genus durch die spezifische Differenz zur Spezies, setzt Leibniz die nominalistische Doktrin entgegen, das Genus werde nicht durch irgend etwas zur Spezies, und diese nicht zum Individuum kontrahiert, weil Genus und Spezies nicht außerhalb des Intellektes seien; es existieren in Wirklichkeit nur Individuen; was existiert, ist durch sein Dasein selbst etwas Individuelles. Hierdurch ist schon die Richtung des späteren leibnizischen Philosophierens angedeutet, namentlich die Betonung des Iudividualismus.

In den philosophischen Schriften der nächstfolgenden Zeit, der Dissertatio de arte combinatoria, der (von Spizelius so betitelten) Confessio naturae contra atheistas, der Epistola ad Jacobum Thomasium, die nebst der diss. de stilo philosophico Nizolii der Ausgabe der Schrift des Nizolius De veris principiis et vera ratione philosophandi vorgedruckt ist, erklärt sich Leibniz für die Ansicht, in welcher die Reformatoren der Philosophie, Bacon, Hobbes, Gassendi, Car-

tesius usw., im Gegensatz zu den Scholastikern miteinander übereinkommen, daß in den Körpern nur Größe, Figur und Bewegung, nicht verborgene Qualitäten oder Kräfte seien, nicht irgend etwas, das sich nicht rein mechanisch erklären lasse. Aber er will darum doch nicht Cartesianer heißen; er hält dafür, daß die aristotelische Physik mehr Wahrheiten enthalte als die cartesianische, daß, was Aristoteles über Materie, Form, Beraubtsein, Natur, Ort, Unendlichkeit, Zeit, Bewegung lehre, größtenteils unerschütterlich feststehe. Auch finde dieser mit Recht den letzten Grund aller Bewegung im göttlichen Geist; zweifelhaft sei die Existenz oder Nicht-Existenz eines leeren Raumes; unter der substantiellen Form sei nur der Unterschied der Substanz eines Körpers von der Substanz eines andern Körpers zu verstehen. Was Aristoteles über Materie, Form und Bewegung abstrakt vortrage, könne in einer Weise aufgefaßt werden, daß es mit der Lehre der Neueren über die Körper zusammenstimme. Leibniz billigt des Nizolius Bekämpfung der Scholastik, die bei dem Mangel an Erfahrung und Mathematik die Natur nicht zu erkennen vermochte, tadelt aber seine zu weit gehende Bekämpfung des Aristoteles selbst und seine extrem nominalistische Ansicht, daß das Genus nur eine Zusammenfassung (collectio) von Individuen sei, wodurch die Möglichkeit der wissenschaftlichen Demonstration aus allgemeinen Sätzen aufgehoben werde und nur die Induktion als bloße Zusammenstellung gleichartiger Erfahrungen übrigbleibe.

Das von Erdmann veröffentlichte Autographon: De vita beata enthält cartesianische Sätze, besonders aus Briefen vom Jahre 1645 an die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz über die Moral des Seneca. In der Ethik hat Leibniz dem Descartes eine höhere Autorität als in der Physik eingeräumt. Doch ist zweifelhaft, ob und inwieweit Leibniz sich jene Sätze angeeignet oder dieselben nur als cartesianische so wie seine Exzerpte aus Platon, Spinoza zusammengestellt habe.

In den Meditationes de cognitione, veritate et ideis, die 1664 in den Acta Eruditorum Lipsiensium erschienen, modifiziert Leibniz cartesianische Begriffe. Die Erkenntnis (cognitio) ist dunkel oder klar (vel obscura vel clara), die klare Erkenntnis ist verworren oder deutlich (vel confusa vel distincta), die deutliche Erkenntnis ist unangemessen oder angemessen (vel inadaequata vel adaequata), ferner symbolisch oder intuitiv; die adäquate und zugleich intuitive Erkenntnis ist die vollkommenste. Leibniz definiert: Obscura est notio, quae non sufficit ad rem repraesentatam agnoscendam. — Unde propositio quoque obscura fit, quam notio talis ingreditur; clara ergo cognitio est quum habeo unde rem repraesentatam agnoscere possim. Confusa est, quum non possum (distincta, quum possum) notas ad rem ab aliis discernendam sufficientes separatim enumerare, licet res illa tales notas atque requisita revera habeat, in quae notio ejus resolvi possit; — quae enumeratio est definitio nominalis; — datur cognitio distincta notionis indefinibilis, quando ea est primitiva sive nota sui ipsius. Cognita est adaequata, quum id omne, quod notitiam distinctam ingreditur, rursus distincte cognitum est, seu quum analysis ad finem usque producta habetur. Quum notio valde composita est, non possumus omnes ingredientes eam notiones simul cogitare; ubi tamen hoc licet, vel saltem in quantum licet, cognitionem voco intuitivam. Leibniz macht von diesen Bestimmungen eine Anwendung auf das ontologische Argument für das Dasein Gottes in dessen

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

(cartesianischer) Form: Was aus der Definition eines Dinges folgt, kann von diesem Dinge prädiziert werden; die Existenz folgt aus der Definition Gottes als des Ens perfectissimum vel quo majus cogitari non potest (denn die Existenz ist eine der Vollkommenheiten); also kann die Existenz von Gott prädiziert werden. — Er meint, es folge nur, daß Gott, falls er möglich sei, existiere; denn der Schluß aus der Definition setze voraus, daß die Definition eine Realdefinition sei, d. h. keinen Widerspruch involviere: die Nominaldefinition nämlich enthalte nur die zur Unterscheidung dienenden Merkmale, die Realdefinition aber konstatiere die Möglichkeit der Sache. Diese Möglichkeit werde a priori aus der Vereinbarkeit sämtlicher Prädikate miteinander, d. h. daraus erkannt, daß bei vollständiger Analyse kein Widerspruch sich zeige, der bei dem Gottesbegriff dadurch ausgeschlossen sei, daß derselbe nur Realitäten in sich fasse.

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

Leibniz hält dafür, daß es gelingen könne, alles Denken auf ein Rechnen und die Denkrichtigkeit auf Richtigkeit der Rechnung zurückzuführen, wenn für die einfachsten Begriffe und für die Verbindungsweisen der Begriffe überhaupt Zeichen von solcher Angemessenheit gefunden würden, wie die Mathematik auf ihrem Gebiete solche besitzt, und zwar insbesondere in der durch Vieta eingeführten allgemeinen Bezeichnung der Zahlen mittels der Buchstaben (Vieta, In artem analyticam Isagoge seu algebra nova, 1635, wo S. 8 die Erklärung gegeben wird: logistice numerosa est, quae per numeros, speciosa, quae per species seu rerum formas exhibetur, utpote per alphabetica elementa). Hierauf zielt sein schon in seiner Jugendzeit ausgebildeter und bis zum Alter festgehaltener, in manchen Schriften und Briefen erwähnter Plan einer Characteristica universalis (Spécieuse générale) ab, der jedoch niemals die Ausführung erhalten hat, die Leibniz vorschwebte. Unter der Vorherschaft der Aristotelischen Logik handelte es sich ihm ursprünglich darum, die komplizierten Begriffe in Elementarbegriffe zu zerlegen und aus ihnen durch Kombination die zusammengesetzten Begriffe zu gewinnen und darzustellen. Der Fortgang zu der mathematischen Denkweise veränderte den Plan, indem er ihn zugleich vertiefte und beschränkte. Nun wurde die kombinatorische Charakteristik ein Mittel zur Auflösung mathematischer Aufgaben, und neben die Arbeiten zur Begründung und Ausführung des Infinitesimal-Kalkuls treten die Untersuchungen zur Theorie der Gleichungen und Algebra. So lenkte der Plan der Charakteristik in mathematische Untersuchungen über, die nach ihm nur als Ausführungen der kombinatorischen Charakteristik aufzufassen sind. Nicht bei der ursprünglichen Konzeption dieser Charakteristik, wohl aber bei den Versuchen ihrer Ausführung knüpfte Leibniz an Gregor Dalgarno, Ars signorum, vulgo character universalis et lingua philosophica, London 1661, und daneben auch an John Wilkins, An essay toward a real character and a philosophical language, London 1668, an. (Die wichtigsten Arbeiten zu dieser Charakteristik hat L. Couturat aus den

Papieren der Bibliothek zu Hannover in übersichtlicher Zusammenstellung herausgegeben: Opuscules et fragments inédits de Leibniz, Paris 1903.)

Der Sammlung von Staatsverhandlungen und Verträgen seit dem Ende des 11. Jahrh., welche L. unter dem Titel: „Codex juris gentium diplomaticus" 1693 zu Hannover erscheinen ließ, hat er eine Reihe von Definitionen ethischer und juridischer Begriffe vorangeschickt. Die Streitfrage, ob es eine uninteressierte Liebe, Amor non mercenarius, ab omni utilitatis respectu separatus, gebe, sucht Leibniz durch die Definition zu lösen: Liebe heißt, sich an dem Glücke eines anderen erfreuen (amare sive diligere est felicitate alterius delectari), in welcher einerseits die Beziehung auf unseren eigenen Genuß festgehalten, anderseits aber die Quelle des Genusses in dem Glücke des andern selbst gefunden wird, welche letztere Bestimmung der spinozistischen Definition fehlt: amor est laetitia concomitante idea causae externae. Die Liebe ist ein Affekt, welcher durch die Vernunft geleitet werden muß, damit die Tugend der Gerechtigkeit daraus erwachse. Leibniz definiert: Benevolentia est amandi sive diligendi habitus (die durch häufige gleichartige Betätigkeit aus der Fähigkeit, δύναμις, hervorgegangene Fertigkeit, ἕξις, nach der aristotelischen Terminologie). Caritas est benevolentia universalis. Justitia est caritas sapientis, hoc est sapientiae dictata sequens. Vir bonus est qui amat omnes quantum ratio permittit; justitia est virtus hujus effectus rectrix. Leibniz unterscheidet drei Stufen des natürlichen Rechts: das strenge Recht (jus strictum) in der ausgleichenden Gerechtigkeit (justitia commutativa), die Billigkeit oder Liebe im engeren Sinne (aequitas vel angustiore vocis sensu caritas) in der austeilenden Gerechtigkeit (justitia distributiva) und die Frömmigkeit oder Rechtlichkeit (pietas vel probitas) in der allgemeinen Gerechtigkeit (justitia universalis). Die ausgleichende Gerechtigkeit, lehrt Leibniz im Anschluß an Aristoteles, berücksichtigt keine anderen Unterschiede zwischen den Menschen, als die, welche aus dem jedesmaligen Verkehr selbst hervorgehen (quae ex ipso negotio nascuntur), und betrachtet im übrigen die Menschen als einander gleich. Die distributive Gerechtigkeit zieht die Verdienste der einzelnen in Betracht, um nach deren Maße den Lohn (oder die Strafe) zu bestimmen. Das strenge Recht ist erzwingbar; es dient zur Vermeidung der Verletzungen und Aufrechterhaltung des Friedens; die Billigkeit oder Liebe in der austeilenden Gerechtigkeit aber zielt auch auf positive Beförderung des Glückes ab, jedoch nur des irdischen. Die Unterwerfung aber unter die ewigen Gesetze der göttlichen Monarchie ist die Gerechtigkeit in dem allgemeinen Sinne, in welchem sie (nach Aristoteles) alle Tugenden in sich begreift. L. versucht auch, und zwar schon in der Schrift über die Methode der Jurisprudenz, diese drei Stufen: jus strictum, aequitas, pietas, auf die drei Rechtsgrundsätze zurückzuführen: neminem laedere, suum cuique tribuere oder, höher gefaßt, cunctis prodesse, honeste vivere (bei welcher Deutung freilich mehr Leibnizens eigener Rechtsbegriff als der der römischen Juristen maßgebend gewesen ist, nach welchem letzteren justitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi, Digest. I, 1, 10, aus Ulpian).

Leibnizens selbständiges philosophisches Lehrgebäude ruht auf der Grundansicht, daß die theologisch-teleologische und physikalisch-mechanische Weltauffassung einander nicht ausschließen dürfen, sondern durchgängig miteinander zu vereinigen seien. Die einzelnen Vorgänge

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

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

Die Lehre von den Monaden, die sich allmählich bei Leibniz herausgebildet hat, indem er besonders durch die Dynamik und die Atomistik zu seinem Begriff der individuellen Substanz gelangte, hat er in seinem Discours de métaphysique 1686 als in einem ersten Entwurfe niedergelegt (s. die für Arnauld bestimmte ausführliche Inhaltsangabe als Beilage zu einem Brief an den Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels), worin wir überhaupt seine damaligen metaphysischen Ansichten finden. Er hat diese Lehre sowie die von der prästabilierten Harmonie zuerst einzelnen mitgeteilt, insbesondere Arnauld brieflich seit 1686, am bestimmtesten in einem Venedig 23. März 1690 datierten Schreiben, dann öffentlich in verschiedenen Artikeln im Journal des Savans und in den Acta erudit. Lipsiensium. Bereits in einer mathematischen, in den Acta erudit. 1686 erschienenen Abhandlung: Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa legem naturae, secundum quam volunt a Deo eandem semper quantitatem motus conservari, dann in dem ebd. 1695 erschienenen Specimen dynamicum pro admirandis naturae legibus circa corporum vires et mutuas actiones detegendis et ad suas causas revocandis hat Leibniz den Beweis für seine Behauptung zu führen gesucht, daß nicht, wie Descartes annahm, die Quantität der Bewegung, sondern vielmehr die Größe der Kraft, die nicht durch das Produkt aus der Masse und Geschwindigkeit (mv), sondern aus der Masse und der die Geschwindigkeit erzeugenden Fallhöhe, oder (was auf dasselbe hinausläuft) aus der Masse und dem Quadrate der Gewindigkeit (mv^2) bestimmt sei, sich im Universum stets unverändert erhalte. Leibniz folgert hieraus, daß die Natur des Körpers nicht in der bloßen Ausdehnung bestehen könne, wie Descartes annahm, auch nicht, wie Leibniz selbst früher mit Gassendi und anderen geglaubt hatte und noch in dem Briefe an Jac. Thomasius 1669 annimmt, bloß

in der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit, sondern auch die Fähigkeit des Wirkens involviere. Die Annahme einer bloßen Passivität könnte leicht zu Spinozas theologischer (oder antitheologischer) Ansicht führen, daß Gott die einzige Substanz sei. (Vgl. Leibnizens Epistola de rebus philosophicis ad Fred. Hoffmann, 1699, in Erdm.s Ausg. S. 161: pulchre notas, in mere passivo nullam esse motus recipiendi retinendique habilitatem, et ademta rebus vi agendi, non posse eas a divina substantia distingui incidique in Spinosismum). Anderseits aber lag in dem Maße, wie der Körper nicht als bloß ausgedehnt, sondern als kraftbegabt erschien, also das von Descartes angenommene dualistische Verhältnis zwischen der bloß ausgedehnten und der bloß denkenden Substanz aufgehoben wurde, Spinozas (psychologischer) Grundgedanke einer substantiellen Einheit von Leib und Seele nahe. Leibniz würde in diesem Betracht den Spinozismus haben billigen müssen, wenn er an der Ansicht, daß es ausgedehnte Substanzen gebe, hätte festhalten können. Er hält aber dafür: die Teilbarkeit des Körpers beweise, daß derselbe ein Aggregat von Substanzen sei; daß es keine kleinsten unteilbaren Körper und Atome gebe, weil dieselben immer noch ausgedehnt, also auch Aggregate von Substanzen sein würden; daß die wirklichen Substanzen, aus denen die Körper bestehen, unteilbar, unerzeugbar und unzerstörbar (nur durch Schöpfung entstehend, nur durch Vernichtung vergehend, sofern Gott sie schaffen oder vernichten will) und in gewissem Betracht den Seelen, die Leibniz gleichfalls als unteilbare Substanzen betrachtet, ähnlich seien. Diese unteilbaren, unräumlichen Substanzen nennt Leibniz Monaden, jedoch erst seit 1697, indem er den Terminus vielleicht von Giordano Bruno, vielleicht auch von Frz. Mercur. van Helmont herübernahm, jedoch von letzterem entschieden nicht die Monadenlehre (s. Stein, L. und Spinoza, S. 207ff.). Er sagt: Spinoza würde recht haben, wenn es keine Monaden gäbe. (Lettre II. à Mr. Bourguet, in Erdm.s Ausg. S. 720: De la manière que je définis perception et appétit, il faut que toutes les monades en soient douées. Car perception m'est la représentation de la multitude dans le simple, et l'appétit est la tendance d'une perception à une autre; or ces deux choses sont dans toutes les monades, car autrement une monade n'aurait aucun rapport au reste de choses. Je ne sais comment vous pouvez en tirer quelque Spinosisme; au contraire c'est justement par ces monades que le Spinosisme est détruit. Car il y a autant de substances véritables et pour ainsi dire de miroirs vivans de l'univers toujours subsistans ou d'univers concentrés qu'il y a de monades, au lieu que, selon Spinosa, il n'y a qu'une seule substance. Il aurait raison, s'il n'y avait point de monades et alors tout, hors de Dieu, serait passager usw.).

In der Abhandlung: Système nouveau de la nature et de la communication des substances aussi bien que de l'union, qu'il y a entre l'âme et le corps (Journ. des Savans 1695), sagt Leibniz, er habe nach mancherlei Meditationen sich schließlich überzeugt, daß es unmöglich sei, die Gründe einer wahren Einheit in der Materie allein oder in dem, was nur passiv sei, zu finden, weil darin alles ins Unendliche hin nur ein Konglomerat von Teilen sei. Da es Zusammengesetztes gebe, so müsse es auch einfache Substanzen geben, die als wahre Einheiten nicht materielle, sondern nur formelle Atome, gleichsam „metaphysische Punkte“ (points métaphysiques, Erdm. p. 126) sein können, die gleich den mathematischen Punkten exakte Punkte sind, aber nicht gleich diesen bloße modalités, sondern an und für sich realiter existierende Punkte (points de

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

substance). Daß die Seele eine einfache Substanz sei, hat Leibniz, durch die cartesianische Doktrin von dem Sitz der Seele veranlaßt, schon früh angenommen. Das Gemüt, sagt er in einem Briefe an den Herzog Joh. Fr. von Braunschweig-Lüneburg vom 21. Mai 1671, müsse an einem Orte sein, wo alle Bewegungen, die uns von den Sinnesobjekten imprimiert werden, zusammentreffen, also in einem Punkt; geben wir dem Gemüt einen größeren Platz, so hat es partes extra partes und kann also „nicht auf alle seine Stücke und actiones reflectiren". Aber zur Zerlegung der Materie in punktuell einfache Substanzen ist L. erst später, wohl erst um 1685, fortgegangen.

Die wahren Einheiten oder einfachen Substanzen sind zu definieren mittels des Begriffs der Kraft. Es hat diese Lehre Ähnlichkeit mit der eines englischen Arztes Glisson, des Verfassers eines Tractatus de natura substantiae energetica seu de vita naturae, Lond. 1672, der allen Substanzen Bewegung, Trieb und Vorstellung zuschreibt, wenn sich auch wahrscheinlich Leibniz nicht an diesen angeschlossen hat. Auch erinnert sie an die Aufstellungen englischer Platoniker, wie Mores und besonders Cudworths, der eine vis plastica annahm. — Die aktive Kraft (vis activa) ist, wie Leibniz in der Abh. De primae philos. emendatione et de notione substantiae, in Act. Erud. 1694, sagt, ein Mittleres zwischen der bloßen Fähigkeit des Wirkens und dem Wirken selbst; die bloße Fähigkeit bedarf der positiven Anregung von außen, die aktive Kraft aber nur der Hinwegräumung der Hindernisse, um die Wirkung zu üben, wie die gespannte Sehne eines Bogens nur gelöst zu werden braucht, um ihre Kraft zu äußern. In den um 1714 verfaßten Principes de la nature et de la grâce, fondées en raison, in Erdm.s Ausg. S. 714, definiert Leibniz: La substance est un être capable d'action. Doch ist in jeder endlichen Monade auch Passivität, welche Leibniz als materia prima bezeichnet, im Unterschied von dem Aggregat oder der Masse als der materia secunda, die uns als etwas Ausgedehntes erscheint; nur Gott ist actus purus, frei von jeder Potentialität. Die Passivität bekundet sich als die Widerstandsfähigkeit (antitypia), worauf die Undurchdringlichkeit der Masse beruht (Op. ph. ed. Erdm. p. 157; 678). Müssen wir die Substanzen mittels des Begriffs der Kraft denken, so folgt daraus, sagt Leibniz in dem Syst. nouv., „quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appétit"; man muß die Substanzen auffassen „à l'imitation de la notion que nous avons des âmes". Jede Substanz hat Perzeptionen und Tendenzen zu neuen Perzeptionen. In sich selbst trägt sie das Gesetz der Fortsetzung der Reihe ihrer Wirkungen (legem continuationis seriei suarum operationum, Brief an Arnauld 1690, in Erdmanns Ausg. S. 107). Jede Substanz hat eine repräsentative Natur, sie stellt das Universum vor, aber die eine deutlicher als die andere, und eine jede von ihrem Standpunkte aus, mit größerer Klarheit in bezug auf die Dinge, zu denen sie in der nächsten Beziehung steht, mit geringerer Klarheit in bezug auf die übrigen (Principes de la nat. et de la grâce, 3 ff., bei Erdm. S. 715 ff.). Wer eine Monade vollständig erkennte, würde in ihr das All erkennen, dessen Spiegel (miroir) sie ist; sie selbst erkennt nur, was sie klar vorstellt. Demgemäß repräsentiert jede Monade das Universum gemäß ihrem eigentümlichen Gesichtspunkte (selon son point de vue; ... les points mathématiques sont leur point de vue, pour exprimer l'univers). Hierdurch sind alle Monaden und alle Monadenkomplexe voneinander verschieden; es gibt im Universum nicht zwei einander vollkommen gleiche Objekte; was qualitativ unterscheidbar ist, ist schlechthin identisch (principium identitatis indiscerni-

bilium, Monad. 9 u. ö., das schon bei den Stoikern vorkommt). Darauf, daß jede Monade von ihrem Standpunkte aus das Universum spiegelt, beruht die von Gott, dem Schöpfer der Monaden, zwischen ihnen allen von Anfang an gesetzte Harmonie (harmonia praestabilita, harmonie préétablie, der Ausdruck von Leibniz zuerst gebraucht im Journal des Savants vom 4. und 9. April 1696, mit dem Zusatz: s'il m'ést permis d'employer ce mot; nach Bayle stammt er von dem Pater François Lamy, einem Anhänger Malebranches, der ihn im Traité 2 de la connaissance de soi-même, S. 226 angewendet haben soll; doch ist diese Angabe unrichtig; schon Leibniz hat gegen sie Verwahrung eingelegt.) Sie spiegelt das Universum nur zum geringsten Teil mit Klarheit, zum großen Teil aber in dunklen, jedoch in ihr wirklich vorhandenen und wirksamen Vorstellungen. Leibniz sagt: c'est aussi par les perceptions insensibles que j'explique cette admirable harmonie préétablie de l'âme et du corps et même de toutes les monades ou substances simples, qui supplée à l'influence insoutenable des uns sur les autres (Nouv. Ess., Avant-propos, bei Erdm. S. 197 f.). Die Vorstellungen heißen bei Leibniz perceptions. Es haben demnach alle Monaden die gleichen perceptions, aber sie unterscheiden sich dadurch voneinander, daß die einen weniger, die anderen mehr von diesen Vorstellungen apperzipieren, d. h. sich ihrer bewußt werden, und die einen mehr, die anderen weniger klare und deutliche Vorstellungen haben. Unter Apperzeption versteht er also die bewußte Aneignung eines Vorstellungsinhalts. Die unbewußten Vorstellungen, mit denen Leibniz einen sehr wichtigen Begriff in die Psychologie eingeführt hat, heißen les petites oder insensibles perceptions. Wie sich das Brausen des Meeres, das wir am Meeresufer hören, aus den vielen Geräuschen der einzelnen Wellen zusammensetzt, die wir nicht hören, da sie zu gering dazu sind, ohne doch ganz wirkungslos auf uns zu sein — Perzeption, aber nicht Apperzeption —, so setzt sich jede bewußte Vorstellung aus vielen im Untergrunde der Seele sich abspielenden dunkeln, unbewußten Vorstellungen zusammen. Diese machen es möglich, daß die Seele einen unendlichen Inhalt in sich hat, ein Spiegel der ganzen Welt ist. Sie sind auch der Grund für die scheinbar willkürlichen Bewegungen, für die Kontinuität im Innern, für den Hervorgang des Späteren aus dem Früheren. Die Entwicklung der Monaden geht darauf hin, die Perzeptionen zur Apperzeption zu bringen und zur vollen Klarheit der Vorstellungen zu kommen. Je nach der Deutlichkeit, mit der die Vorstellungen bewußt werden, richtet sich die Vollkommenheit einer Monade. Die Freude an der Vollkommenheit ist die Glückseligkeit, die unser letztes Ziel ist, nach der unsere Natur vor allem trachtet. Je vollkommener aber eine Monade ist, je deutlichere Vorstellungen sie hat, desto mehr wird sie sich des Zusammenhangs mit allen anderen Monaden bewußt; sie wird ihre eigene Glückseligkeit von der anderer nicht mehr trennen können und über die letztere auch Freude empfinden, das ist aber Liebe. Auf diese Art ist der ethische Zusammenhang mit den anderen hergestellt und das Gemeinwohl in das eigene Streben aufgenommen. Die Monaden, aus denen die Materie besteht, stellen zwar auch das ganze Universum vor, aber in solcher Verworrenheit, daß sie sich dessen nie bewußt sind, während die Gottheit als allwissende Zentralmonade sich des Universums in voller Klarheit und Deutlichkeit fortwährend bewußt ist.

Durch die Monadenlehre wird die Ungleichartigkeit aufgehoben, welche nach Descartes zwischen dem Leibe und der Seele besteht, und es tritt eine kontinuierliche Stufenordnung perzipierender Substanzen an die Stelle (welche Doktrin zwischen dem cartesianischen Dualismus und dem spinozistischen Monis-



mus die Mitte hält). Leibniz sagt, gestützt auf das Prinzip der Kontinuität: Es gibt unendlich viele Stufen zwischen einer Bewegung, wie gering dieselbe auch sei, und der vollen Ruhe, zwischen der Härte und einer absoluten, gar keinen Widerstand leistenden Flüssigkeit, zwischen Gott und dem Nichts. So gibt es auch unzählig viele Grade zwischen jeder beliebigen Aktivität und der reinen Passivität. Folglich ist es nicht vernunftgemäß, nur ein aktives Prinzip, nämlich den allgemeinen Geist (die Weltseele), und ein passives, nämlich die Materie, anzunehmen (Considérations sur la doctrine d'un esprit universel, 1702, op. ph., ed. Erdm. p. 182). Die Stufenordnung geht von Gott, der primitiven Monade, bis zu den untersten Monaden herab. Epist. ad Bierlingium, 1711, bei Erdmann S. 678: Monas seu substantia simplex in genere continet perceptionem et appetitum, estque vel primitiva seu Deus, in qua est ultima ratio rerum, vel est derivativa, nempe Monas creata, eaque est vel ratione praedita, mens, vel sensu praedita, nempe anima, vel inferiore quodam gradu perceptionis et appetitus praedita, seu anima analoga, quae nudo monadis nomine contenta est, quum ejus varios gradus non cognoscamus. (Vgl. Principes de la nature et de la grâce, 4, bei Erdm. S. 714 f.) Aber ungeachtet dieser Aufhebung des Dualismus lehrt Leibniz doch nicht eine natürliche Wechselwirkung zwischen den Monaden und insbesondere zwischen Leib und Seele; denn der Ablauf der Vorstellungen der Seele kann nicht in den Mechanismus der leiblichen Bewegungen modifizierend eingreifen, und dieser nicht in den Vorstellungslauf. Es ist nicht möglich, sagt Leibniz (Syst. nouv. 14, ed. Erdm. p. 127), daß die Seele oder irgendeine andere wahre Substanz etwas von außen empfange, es sei denn durch die göttliche Allmacht. Die Monaden, sagt er an einer anderen Stelle (Monad. 7, ed. Erdm. p. 705), haben keine Fenster, durch die irgendwelche Elemente in sie eingehen oder hinaustreten könnten. Es gibt keinen influxus physicus zwischen irgendwelchen geschaffenen Substanzen, also auch nicht zwischen der Substanz, welche Seele ist, und denjenigen Substanzen, die ihren Leib ausmachen. Der ganze Vorstellungsinhalt entwickelt sich also spontan aus der Monade allein. Die Seele kann ferner darum nicht auf den Leib wirken, weil sich im Universum, wie in jedem System von nur aufeinander wirkenden und voneinander Wirkungen erfahrenden Substanzen, nicht nur dieselbe Größe der (lebendigen) Kraft, sondern auch dieselbe Quantität des Progresses in jeder einzelnen Richtung unverändert erhält (lex de conservanda quantitate directionis, s. Erdmanns Ausg. S. 108; 133; 702); die Seele kann also nicht, wie Descartes dafürhielt, auf die Richtung der Bewegungen modifizierend einwirken. Descartes ließ noch die gewöhnliche Annahme eines natürlichen Einflusses bestehen; ein Teil seiner Schüler erkannte, daß derselbe unmöglich sei, und bildete die Doktrin des Occasionalismus aus. Aber diese Doktrin macht die alltäglichen Vorgänge zu Wundern, indem sie Gott stets aufs neue in den Naturlauf eingreifen läßt. Gott hat vielmehr von Anfang an Seele und Leib und überhaupt alle Substanzen so geschaffen, daß, indem jede dem Gesetz ihrer inneren Entwicklung (der oben erwähnten lex continuationis seriei suarum operationum) mit voller Selbständigkeit (spontanéité) folgt, sie zugleich mit allen anderen in jedem Augenblick in genauer Übereinstimmung (conformité) steht (also die Seele dem Gesetz der Vorstellungsassoziation gemäß in demselben Augenblick eine schmerzhafte Empfindung hat, in welchem der Körper geschlagen oder verwundet wird usw., und umgekehrt der Arm den Gesetzen des Mechanismus des Leibes gemäß in demselben Augenblicke sich ausstreckt, in welchem in der Seele ein bestimmtes Begehren auftaucht, u. dgl. mehr). Das Verhältnis dieser An-

nahme der prästabilierten Harmonie zu den beiden anderen möglichen Erklärungen der Korrespondenz zwischen Seele und Leib erläutert Leibniz (in dem Second Éclaircissement und Troisième Éclaircissement du nouveau Système de la communication des substances, Erdm. S. 133f.) durch das in der occasionalistischen Diskussion von Foucher verwendete Gleichnis: Daß zwei Uhren miteinander stets übereinstimmen, kann auf drei Weisen erzielt werden, deren erste der Lehre von einem physischen Einfluß zwischen Leib und Seele entspricht, die zweite dem Occasionalismus, die dritte dem System der prästabilierten Harmonie. Entweder werden beide Uhren durch irgendeinen Mechanismus miteinander in Verbindung gebracht, so daß der Gang der einen auf den Gang der andern einen bestimmten Einfluß übt, oder es wird jemand beauftragt, fortwährend die eine nach der andern zu stellen, oder es sind beide mit so vollkommener Genauigkeit gleich anfangs gearbeitet worden, daß man auf ihren andauernd gleichmäßigen Gang ohne rektifizierendes Eingreifen eines Arbeiters rechnen kann. Da Leibniz zwischen Seele und Leib einen physischen Einfluß für unmöglich hält, so bleibt ihm nur die Wahl zwischen den beiden letzteren Annahmen übrig, und er entscheidet sich für die eines „consentement préétabli", weil er diese Weise, die Übereinstimmung zu sichern, für naturgemäßer und gotteswürdiger hält, als das jedesmalige gelegentliche Eingreifen. Der absolute Künstler konnte nur vollkommene Werke schaffen, die der stets erneuten Rektifikation nicht bedürfen.

Die Seele kann die herrschende Monade oder das substantielle Zentrum des Leibes genannt werden oder auch die auf die Monaden des Leibes wirkende Substanz, sofern die anderen ihr angepaßt sind und ihr Zustand den Erklärungsgrund für die leiblichen Veränderungen ausmacht (Syst. nouv. 17, Erdm. S. 128). Jede Monade, welche Seele ist, ist mit einem organischen Leibe umkleidet, den sie niemals in allen seinen Teilen verliert. Daß sie ihn aber doch partiell verlieren kann und daß sogar fortwährend die Bestandteile des Leibes dem Stoffwechsel unterliegen (Monad. 71), während jede Monade schlechthin einfach ist, zeugt hinreichend für die völlige Unhaltbarheit des Versuchs, den Unterschied von Seele und Leib, welcher letztere nach L. als ein Aggregat von Substanzen ein Monadenkomplex ist (une masse composée par une infinitée d'autres Monades, qui constituent le corps propre de cette Monade centrale, Princ. de la nat. et de la grâce 3, Erdm. S. 714), mit dem der Aktivität und Passivität oder dem des Vorstellungssubjekts und des Vorstellungsinhaltes in der einzelnen Monade zu identifizieren und hiernach auch die prästabilierte Harmonie umzudeuten.

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

Die Vereinigung von einfachen Substanzen zu einem Organismus ist eine

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

unio realis und bildet gewissermaßen eine zusammengesetzte Substanz, indem die einfachen Substanzen gleichsam durch ein „vinculum substantiale“ miteinander zu einem Ganzen verknüpft sind.

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

Auf dem Prinzip der Harmonie zwischen den Reichen der Natur und der Gnade beruht Leibnizens Theodizee oder Rechtfertigung Gottes wegen des Übels in der Welt, die vielfach schon früher vorgebrachte Argumente, namentlich stoische und neuplatonische Gedanken, benutzen mußte. Die Veranlassuug zu ihrer Abfassung waren Gespräche, die Leibniz mit der Königin Charlotte über Bedenken gegen die Vollkommenheit der Welt geführt hatte. Die Königin forderte ihn auf, diese Gespräche niederzuschreiben, aber das Werk erschien erst geraume Zeit nach ihrem Tode. Obgleich es oft weitschweifig geschrieben ist und auf mancherlei kleinliche theologische Streitigkeiten eingeht, erfreute es sich doch bald, da es verständlich abgefaßt war, großer Verbreitung und wurde das „Lesebuch des gebildeten Europas“.

Die Welt muß nach Leibniz als Werk Gottes die beste unter allen möglichen Welten sein; denn wäre eine bessere Welt möglich als diejenige, welche wirklich besteht, so hätte Gottes Weisheit sie erkennen, seine Güte sie wollen, seine Allmacht sie schaffen müssen. Damit ist aber nicht gesagt, daß die von Gott geschaffene Welt die absolut vollkommene oder gute ist. Das Übel in der Welt ist mit Notwendigkeit durch die Existenz der Welt selbst bedingt. Sollte es eine Welt geben, so mußte sie aus endlichen, d. h. unvollkommenen Wesen bestehen. Hierdurch rechtfertigt sich die Endlichkeit oder Beschränktheit und Leidensfähigkeit, die man das metaphysische Übel nennen kann. Es ist eine Privation, die im Begriff des Endlichen, also in ihm selbst liegt, von seiner Natur abhängt. Es gibt keine causa efficiens dafür — also hat Gott diese Unvollkommenheit auch nicht bewirkt —, sondern nur eine causa deficiens. Auch müssen diese Unvollkommenheiten in der Welt sehr ungleich verteilt sein, damit alle Stufen des Seins ausgefüllt werden; deshalb darf sich niemand über die Stufe, die er gerade einnimmt, beklagen. Das physische Übel oder der Schmerz ist notwendig wegen der Materie, wegen der Leiber, woran die Geister gebunden sind. Mit diesen Leibern sind Empfindungen gegeben, die nicht nur solche der Lust, sondern auch des Schmerzes sein müssen. Das Maß der Übel, die einen jeden treffen, ist bestimmt durch die Stellung, die er in dem kontinuierlichen Ganzen einnimmt. Außerdem ist das Übel heilsam als Strafe oder als Erziehungsmittel. Die Zahl der Übel ist übrigens gar nicht so groß, wie sie häufig erscheint; auch das menschliche Leben bringt mehr Freuden als Schmerz, und überdies werden die körperlichen Leiden durch Vernunft und Geduld erträglich. Physische Übel sind oft dazu da, größere Güter uns zu verschaffen, und der Gottesfürchtige muß annehmen, daß ihm alle Leiden zum Besten dienen, zumal sie häufig als Strafen für Sünden verhängt und so als Mittel zur Besserung dienen. Die größten Schwierigkeiten mußte Leibniz das moralische Übel oder das Böse machen. Gott konnte es nicht aufheben, ohne die Selbstbestimmung und damit die Moralität selbst aufzuheben; die Freiheit, nicht als Exemtion von der Gesetzmäßigkeit, sondern als Selbstentscheidung nach dem erkannten Gesetz gehört zum Wesen des Geistes. Aber auch das Böse ist in dem ganzen Weltlaufe notwendig bedingt; es beruht ebenso wie das metaphysische und physische Übel auf der unvermeidlichen Unvollkommenheit endlicher Geschöpfe. Es ist nichts Positives, sondern ein Mangel, der darin besteht, daß dem Vorstellen die richtige Deutlichkeit fehlt und so auch die Selbstbestimmung nicht das Richtige trifft. Das Böse muß also auch der Harmonie des Ganzen wegen da sein, weil ohne das Böse das Gute nicht wäre. Außerdem dient es aber häufig dazu, die Summe des Guten in der Welt zu vermehren, wie durch die Schuld Adams die Erlösung durch Christus bedingt sei, wie die Tat des Sextus Tarquinius die Grundlage der römischen Republik bedingt habe. Im ganzen ist der Naturlauf so von Gott geordnet, daß er jedesmal dasjenige herbeiführt, was für den Geist das Zuträglichste ist; eben hierin besteht die Harmonie zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnade.

Den Kern der in den (1704 verf., erst 1765 veröffentl.) Nouveaux essais sur l'entendement enthaltenen Bemerkungen gegen Lockes Essay concern. hum. understanding (welche Schrift er jedoch als „un des plus beaux et des plus estimés ouvrages de ce temps“ anerkennt) bezeichnet Leibniz selbst in einem Briefe an Bierling in folgender Weise: Bei Locke sind gewisse besondere Wahr-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

heiten nicht übel auseinandergesetzt; aber in der Hauptsache entfernt er sich weit vom Richtigen, und er hat die Natur des Geistes und der Wahrheit nicht erkannt. Hätte er den Unterschied zwischen den notwendigen Wahrheiten oder denjenigen, welche durch Demonstration erkannt werden, und denjenigen, zu welchen wir bis auf einen gewissen Grad durch Induktion gelangen, richtig erwogen, so würde er eingesehen haben, daß die notwendigen Wahrheiten nur aus den dem Geiste eingepflanzten Prinzipien, den sogenannten angeborenen Ideen, bewiesen werden können, weil die Sinne zwar lehren, was geschieht, aber nicht, was notwendig geschieht. Er hat auch nicht beobachtet, daß die Begriffe des Seienden, der Substanz, der Identität, des Wahren und Guten deswegen unserm Geiste angeboren sind, weil er selbst sich angeboren ist, in sich selbst dieses alles ergreift. „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus.“ Da jedoch Locke außer der Sensation auch die Reflexion als das Bewußtsein des Geistes von seinem eigenen Tun angenommen hat und da anderseits Leibniz nicht die Ideen als bewußte Vorstellungen angeboren sein läßt, sondern nur als „schlummernde Vorstellungen“, als „idées innées“, die doch nicht „connues“ seien, so ist der Gegensatz geringer, als er nach dem Wortlaute erscheint.

Als Prinzipien des Schließens bezeichnet L. den Satz der Identität und des Widerspruchs und den Satz des zureichenden Grundes. (Monadol. 31, 32 [Erdm. S. 707]: Nos raisonnements sont fondés sur deux grands principes, celui de la contradiction, en vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux, et celui de la raison suffisante, en vertu duquel nous considérons, qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement, quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues.) Die notwendigen oder ewigen Wahrheiten führt Leibniz auf den Satz des Widerspruchs zurück; sie gehen auf alles mögliche ein und bringen uns vom Begriff des Dinges selbst ab. Die zufälligen oder faktischen gehen auf den Satz des Grundes zurück. Sie hängen nicht vom Begriff des Dinges, sondern von dessen Zusammenhang mit anderen Dingen ab. Die ersteren, wozu Leibniz insbesondere die mathematischen rechnet, kann man durch eine Analyse der Begriffe und Sätze, die bis zu den primitiven fortgeht, erkennen. Im Gegensatz zu dieser Lehre hat Kant die mathematischen Erkenntnisse als synthetische Urteile a priori bezeichnet. Manche Leibnizianer haben den Satz des Grundes aus dem des Widerspruchs abzuleiten versucht. — Den ewigen Wahrheiten kommt eine absolute, unbedingte Notwendigkeit zu, den tatsächlichen nur eine bedingte, hypothetische. Die erstere ist eine logische als Unmöglichkeit des Gegenteils, die zweite eine kausale als Abhängigkeit von anderen Tatsachen. So wurde für Leibniz die faktische Notwendigkeit, deren Gegenteil immer noch denkbar bleibt, eine zufällige, und er gewann so den Gegensatz der notwendigen und zufälligen Wahrheiten.

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

Die Hauptpunkte seiner Lehre faßt Leibniz in Bemerkungen zu dem

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

§ 19. Neben der Leibnizischen Doktrin gingen in Deutschland noch andere Gedankenrichtungen her. Auch behaupten einige andere mit Leibniz gleichzeitige Denker wie der Mathematiker und Logiker Tschirnhausen, der Rechtslehrer Pufendorf, der Rechtslehrer und Vorläufer der Aufklärung Thomasius u. a. auf bestimmten Gebieten der Philosophie eine mehr oder minder bedeutende Autorität. Der berühmte Schulmann Comenius erstrebte eine volle Vereinigung von Wissen und Glauben.

Als Begründer der Philosophie der Geschichte und der Völkerpsychologie kann der jüngere Zeitgenosse Leibnizens Giovanni Battista Vico angesehen werden, der in seiner Metaphysik mit platonischen und augustinischen Gedanken die Annahme metaphysischer Kraftpunkte, welche an die Leibnizischen Monaden erinnern, verband. Vico ist erst lange nach seinem Tod mehr und mehr zur Geltung gekommen, erfährt erst in jetziger Zeit volle Würdigung und ist für die Entwicklung der neueren italienischen Philosophie von Bedeutung.

Ausgaben und Übersetzungen.

Comenius' Werke, übers. von Jul. Beeger.

Tschirnhaus Medicina mentis s. artis inveniendi praecepta generalia Amst. 1687, Leipzig 1695.

Pufendorf, Elementa juris universalis, Hag. Com. 1660; unter dem Namen Severinus de Monzambano erschien von ihm: De statu imperii Germanici liber 1667 u. ö. (deutsch von Harry Breslau, Berl. 1870), De jure naturae et gentium, Lond. 1672, Frankf. 1684 u. ö., De officio hominis et civis (Auszug aus dem Hauptwerk) Lond. 1673 u. ö.

Thomasius: Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres, in quibus fundamenta juris nat. secundum hypotheses ill. Pufendorfii perspicue demonstrantur, Francof. et Lips. 1688, 7. ed. 1730, Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta, in quibus secernuntur principia honesti, justi ac decori, Hall. 1705 u. ö.; außerdem Introductio ad philosophiam aulicam (Titel nach des Abbé Gérard Philosophie des gens de cour, Paris 1680) seu primae lineae libri de prudentia cogitandi atque ratiocinandi, Lpz. 1688, Halle 1702.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Introductio in philosophiam rationalem, Lpz. 1701, Einleitung zur Vernunftlehre, Halle 1691. Ausübung der Vernunftlehre, Halle 1691. Von der Kunst, vernünftig und tugendhaft zu lieben od. Einleitung zur Sittenlehre, Halle 1692. Von der Arznei wider die unvernünftige Liebe od. Ausübung der Sittenlehre, Halle 1696. Versuch vom Wesen des Geistes, Halle 1699. Kleine deutsche Schriften, Halle 1701. Auszüge aus seinen Schriften s. b. Fülleborn, Beitr. zur Gesch. d. Ph., IV, 1.

Gundling: Historia der Gelahrtheit, herausgeg. v. Hempel, Frkf. 1734—36. Als sonstige Schriften von ihm sind zu erwähnen: Via ad veritatem et speciatim quidem ad logicam, Halle 1717; Via ad veritatem moralem, Halle 1715; Jus naturae et gentium, Halle 1714. S. auch Gundlingiana, 45 Stücke, Halle 1775 ff.

Eine Gesamtausgabe der Werke Vicos ist Mailand 1835—37 in 6 Bdn., besorgt v. Ferrari, erschienen, vollständiger (mit Übersetzung der lateinischen Schriften von Pomodoro) in 8 Bdn., Neap. 1858—1869. V. schrieb: De antiquissima Italorum sapientia ex originibus linguae latinae eruenda ll. III, Nap. 1710; De uno universi iuris principio et fine meo, Nap. 1720; Liber alter qui est de constantia iurisprudentis, ib. 1721. Sein Hauptwerk: Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni erschien zuerst Neap. 1725, in 2. ganz umgearbeiteter Aufl. 1730, in dritter 1744. Deutsche Übersetzung v. W. E. Weber unter dem Titel: L. B. V.s Grundzüge einer neuen Wissensch. üb. d. gemeinschaftliche Natur der Völker, Lpz. 1822. Oeuvres choisies de V. mit einem sehr brauchbaren Discours sur le système et la vie de V. gab Michelet Par. 1837 heraus. Eine genaue Biographia Vichiana verfaßte Benedetto Croce als Festschrift. Eine Autobiographie gibt V. in der Scienza nuova. Scritti inediti sind durch G. del Giudice, Neapel 1862, veröffentl. worden.

Amos Comenius (Komensky, 1592—1671) war durch die Schriften Vives', Campanellas, Fr. Bacons und durch J. Alstedt beeinflußt. Die ursprüngliche Quelle der Erkenntnis ist nach ihm der Sensus; da dieser sich aber leicht durch die Fülle der Wahrnehmungen verwirrt, ist es nötig, die Vernunft zu gebrauchen, die freilich auch die Gesamtheit nicht zu erkennen vermag, so daß die Heilige Schrift heranzuziehen ist: Quemadmodum nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, ita nihil in fide, quod non prius in intellectu. Doch ist Comenius zu voller Klarheit weder in seiner Methode noch in seinen inhaltlichen Aufstellungen gekommen. Seine pansophischen Bestrebungen gingen auf eine vollständige und vollkommene Erkenntnis, für deren Gewinnung er eine organisierte Vereinigung der verschiedenen damals schon vorhandenen Gesellschaften, freilich vergebens, anstrebte. In der Physik, die er am sorgfältigsten bearbeitet hat, nimmt er drei Prinzipien an: materia, lux, spiritus; in dem letzten hat Gott die Ideen, welche die Gestaltung der Dinge fertigbringen, der Welt eingehaucht.

Seine eigentliche Bedeutung liegt auf dem Gebiete der Pädagogik; er ist der größte Didaktiker und Schulschriftsteller des 17. Jahrhunderts und zu gleicher Zeit einer der Begründer der theoretischen Pädagogik. Sein Hauptwerk ist die Große Unterrichtslehre (Didactica Magna, 1627 in böhmischer Sprache begonnen, 1628 umgearbeitet, 1638 von ihm ins Lateinische übersetzt). Diese Unterrichtslehre will eine allgemeingültige Kunst sein, alle und alles zu lehren. Zur Vollendung des Menschen, dessen Ziel die ewige Seligkeit in Gott ist, bedarf es des Wissens, der tugendhaften Sitte und der frommen Gesinnung. Die Keime hierfür hat die Natur in uns eingepflanzt; Erziehung und Unterricht müssen sie aber, und zwar vom frühesten Kindesalter an und planmäßig, ausbilden. Die wahre Unterrichtsmethode muß dem Verfahren der Natur folgen. Lückenlose Entwicklung der Bildung vom Einfachsten, von der Anschauung, auf induktive Weise, Anpassung an den Gang der natürlichen Entwicklung des kindlichen Organismus, der für alles die richtige Zeit fordert, Konzentration auf

das Wichtigste, Parallelismus von Wort und Sache, Pflege der Eigentätigkeit, Berücksichtigung der gesundheitlichen Ausbildung: das sind die Gesichtspunkte, die seine didaktische Auffassung bestimmen, die er zu einem bis ins einzelne durchgeführten und von weitesten sozial-religiösen Interessen beherrschten Unterrichtssystem ausgestaltete. Seine Reformversuche zur Verbesserung des Unterrichtswesens, die er in ganz Europa: in Polen, Preußen, Schweden, England und Ungarn, unternahm, haben einen mannigfachen Einfluß, freilich in wechselndem Umfang, auf die tatsächliche Unterrichtsgestaltung ausgeübt.

Die skeptische Ansicht vom menschlichen Wissen, welche einst Agrippa v. Nettesheim in seiner Schrift De incertitud. et vanitate scientiarum, Colon. 1527, geäußert hatte und im 17. Jahrhundert in England Jos. Glanville, in betreff des Kausalitätsbegriffs Vorgänger Humes, in Frankreich Le Vayer u. a. vertraten, äußerte Hieron. Hirnhaym (gest. zu Prag 1697) in seiner Schrift De typho generis humani sive scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, difficultate etc., Prag 1676, zu dem Zweck, den Offenbarungsglauben und die Askese zu heben. Doch war er kein Feind wissenschaftlicher Studien, äußerte aber in orthodox-beschränkter Weise seinen Abscheu gegen alle Philosophie und hielt die Grundsätze alles Denkens für widerlegt durch bestimmte christliche Dogmen, z. B. den der Kausalität durch das Dogma von der Weltschöpfung.

Die Mystik erneuerte u. a. namentlich Angelus Silesius (Johann Scheffler, 1624—1667) in poetischer Form. Sein Grundgedanke ist: Gott bedarf des Menschen, gleich wie der Mensch Gottes bedarf, zur Pflege seines Wesens. Bezeichnend für seine pantheistische Anschauung sind die Verse:

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nun kann leben;
Werd' ich zunicht, er muß vor Not den Geist aufgeben
(Cherubin. Wandersmann I, 8),

und:

Ich bin so groß als Gott, er ist als ich so klein,
Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein
(ebd. I, 10).

Ehrenfried Walther Graf v. Tschirnhausen (Tschirnhaus, 1651—1708), Mathematiker, Physiker und Logiker, hatte sich längere Zeit in Holland aufgehalten und in Leiden studiert. Er wurde besonders durch das Studium der Schriften des Descartes und des Spinoza, auch durch persönlichen Verkehr und durch Briefwechsel mit dem letzteren, gebildet und trat mit Leibniz seit 1675 in persönliche Beziehung. Er behandelte die Logik als Erfindungskunst in seiner Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia, Amst. 1687, Lips. 1695 u. ö. Es lehnt sich vielfach, sogar in den Ausdrücken, an Spinoza an, von dem er urteilte, daß er Gott und Natur nicht konfundiert, sondern vielmehr einen richtigeren Begriff von Gott gehabt habe als selbst Descartes. Er unterscheidet die Geistesheilkunde als die philosophia realis von der philosophia verbalis, die Erkenntnis der Dinge von der der bloßen Worte. Sein Zweck ist, eine Anleitung zur wissenschaftlichen Erkenntnis und zugleich zu wissenschaftlichen Entdeckungen darzustellen. Die Quelle unseres Wissens ist die Erfahrung, aber zunächst die innere Erfahrung, — nach Descartes —, durch die wir vier Grundtatsachen für alles Wissen gewinnen: 1. Wir sind uns verschiedener Dinge bewußt; diese Tatsache, durch die wir den Begriff des Geistes erhalten, ist die Grundlage aller Erkenntnis. 2. Wir haben das Bewußtsein, von einigen Dingen

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

angenehm, von anderen unangenehm berührt zu werden. Hierdurch erhalten wir den Begriff des Willens und der Erkenntnis des Guten und Bösen und zugleich damit die Grundlage der Ethik. 3. Wir haben das Bewußtsein, daß wir einiges begreifen, anderes nicht begreifen können. Hiermit wird uns der Begriff des Verstandes, die Möglichkeit der Unterscheidung zwischen Wahrem und Falschem und die Grundlage der Vernunftwissenschaft gegeben. 4. Wir wissen, daß wir durch die Sinne, durch die Einbildungskraft und die Gemütsbewegungen Bilder von äußeren Gegenständen erhalten. Hiermit haben wir den Begriff des Körpers und die Grundlage der ganzen Erfahrungswissenschaft. Durch den Verstand muß man von diesen Grundtatsachen zu Begriffen und Schlüssen fortgehen, um Wissenschaft zu gewinnen, die nicht aus Wahrnehmungen, sondern aus Begriffen besteht. Das Merkmal des Wahren ist, daß es ein Begreifliches und wahrhaft Begriffenes sei.

Eine Sache begreifen heißt sie in einem gedanklichen Prozeß in unserem Geist entstehen lassen, fordert mithin ihre ursprüngliche Bildung oder Erzeugung durch uns. Daher ist die Definition die Grundlage für das, was wir von einem Gegenstand begreifen. Die echte Definition, die ein Urteil, d. h. eine durch die Tätigkeit des Geistes hervorgebrachte Kombination ist, gibt den Entstehungsgrund des Gegenstandes an. Wer die richtige Definition des Lachens besitzt, könnte auch das Lachen hervorbringen. Aus der Zergliederung der Begriffe und der Definitionen sollen Axiome und aus der Synthese der Definitionen Lehrsätze entstehen; so wird nach mathematischer Methode der Weg zur Lösung von Problemen gefunden. Damit ist das Programm der rationalen Naturerklärung im Sinne von Descartes und Spinoza gewonnen. Das Ideal ist eine Wissenschaft des Universums, die nach mathematischer Methode a priori erzeugt und bewiesen werden kann. Hierbei ist die Erfahrung aber unentbehrlich, welche die echte Begriffsbildung und Deduktion ergänzt, indem sie zugleich die Aufgaben stellt und Bestätigungen gibt. Die mathematische Konstruktion soll eine Konstruktion der Erfahrung sein, und darum sind begrifflich-konstruktives Denken, Beobachtung und Experiment aufeinander angewiesen. Sofern wir die Kriterien der Wahrheit in uns tragen, bezieht sich die Wahrheit nur auf die innere Übereinstimmung in unseren geistigen Schöpfungen, in unserer Begriffswelt. Die Frage, wie die Begriffe sich zu den außer uns befindlichen Dingen verhalten, hat jedenfalls in der methodischen Grundlegung der Wissenschaften keine Stelle. Aber in Ergänzung der von Descartes und Spinoza gegebenen Wahrheitskriterien fügt Tschirnhausen hinzu, daß wir der Wahrheit einer einzelnen Vorstellung oder eines einzelnen Satzes uns nicht allein durch ihre Klarheit und Deutlichkeit versichern können; sie muß auch allgemein mitteilbar und auch anderen verständigen Menschen durch Worte begreiflich gemacht werden können. Eine echte Erkenntnis, die aus dem bei allen gleichen reinen Denken erzeugt ist, muß sich dadurch beglaubigen und auszeichnen lassen, daß sie unabhängig von der Evidenz, mit der sie mir etwa einleuchtet, auch anderen als zwingend dargetan werden kann. Die Methode, die von den einfachsten, durch genetische Definitionen hervorgebrachten, durch ihre Mitteilbarkeit erprobten Begriffe stetig und ohne Sprung fortschreitet, ist in allen Teilen der Philosophie die gleiche; doch unterscheiden sich die Gegenstände. Sämtliche Objekte lassen sich nämlich in drei Klassen zerlegen: in die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände, die Erscheinungen und Phantasmen, die rationalen oder mathematischen Gegenstände und in die physischen oder realen Gegenstände. Der Unterschied der beiden letzten Klassen liegt darin, daß die mathematischen Gegenstände durch mehrfache Erzeugungs-

weisen, durch verschiedene Arten der Konstruktion gebildet werden können, während dagegen die physischen oder realen Gegenstände nur in einer Art hervorgebracht, nur aus einer einzigen Ursache entstanden sein können. Sind die mathematischen Begriffe in einem gewissen Umfange von unserer Willkür abhängig, so hängen die physikalischen Begriffe von der eigenen Natur der Gegenstände selber ab, sie werden nicht durch uns, sondern nur mit unserer Hilfe gebildet. Hier sind wir von der außer uns befindlichen Realität der Dinge bestimmt, die unserem Erkennen den Gegenstand gibt, den wir im Denken nachzubilden haben. Auf die Grundlegung dieser Wissenschaft von dem Realen' der mathematischen Physik, zielt als auf die höchste Wissenschaft das Werk von Tschirnhausen hin. Doch hat er den zweiten Teil seiner Medicina mentis, der diese Physik enthalten sollte, nicht vollendet. Die Physik ist nach ihm die Grundlage für alle anderen Wissenschaften, sie ist die eigentlich göttliche Wissenschaft, da sie es mit der Wirksamkeit Gottes in der Welt, mit den von ihm herrührenden Naturgesetzen zu tun hat. Sie lehrt auch, daß der Mensch sich von der Gewalt der Leidenschaften namentlich dadurch befreien kann, daß er sich seiner vollen Abhängigkeit von Gott stets bewußt ist. Es ist anzunehmen, daß Tschirnhausen mit seinen methodischen Darlegungen Einfluß auf Wolff und dessen mathematisch-beweisendes Verfahren, sowie auch auf Lambert ausgeübt hat.

Die strenge Durchführung der nach mathematischem Vorbild ausgestalteten Methode auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft unternahm Samuel Pufendorf (1632—1694, nacheinander Professor für Natur- und Völkerrecht in Heidelberg, in Lund in Schweden, dann Hofhistoriograph in Stockholm und Berlin), der unter dem Einfluß von Weigelt für das demonstrative Verfahren und seine Ausdehnung auf das Naturrecht gewonnen worden war. Seine Naturrechtsauffassung ist im wesentlichen durch Grotius und Hobbes bestimmt, indem er von jenem das Prinzip der Geselligkeit, von diesem das des individuellen Interesses übernimmt und durch den Satz vereinigt, daß die Geselligkeit im Interesse eines jeden einzelnen liege. Sachlich gelangte er über den Versuch einer Ausgleichung und Versöhnung der Lehren von Grotius und Hobbes nicht hinaus. Aber die Entschiedenheit, mit der er das natürliche Recht und das natürliche Sittengesetz in dem unerforschlichen Willen Gottes, der göttlichen „impositio" wurzeln läßt, zugleich aber die Erkenntnis dieses Rechtes von aller Anknüpfung an die Offenbarungen und das geschichtlich Gewordene lösend, sie allein aus Vernunft und durch Beobachtung der menschlichen Natur zu gewinnen und rechtfertigen sucht; die Schärfe, mit der er die Entstehung des Staates auf den Vertrag (oder richtiger auf mehrere Verträge, nämlich auf den Vertrag der einzelnen untereinander, auf einen konstituierenden Beschluß und endlich auf einen Vertrag zwischen Regierung und den Regierten) zurückführt, so daß der Staat nur mittelbar auf göttliche Stiftung, als Mittel zu der von Gott gewollten Friedensordnung bezeichnet werden kann; die ausdrückliche vertragsmäßige Beschränkung der fürstlichen Gewalt und Rechtfertigung der Revolution in äußersten Fällen; endlich die Verteidigung der Religionsfreiheit: alle diese nicht originellen, aber von ihm scharf formulierten und systematisch dargelegten Lehren haben ihm einen weitreichenden Einfluß auf das naturrechtliche Denken seiner Zeit verschafft. Insbesondere ist seine Trennung des Vernunftsrechts von den dogmatischen Voraussetzungen für die deutsche Aufklärung von Bedeutung geworden.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Im wesentlichen fußt auf Pufendorf Christian Thomasius, Sohn des Jacob Thomasius (1623—1684), der Lehrer Leibnizens war und über Geschichte der Philosophie manches geschrieben hat, z. B. Erotemata metaphysica, Lpz. 1705. Christian Th., 1655 zu Leipzig geboren, war daselbst seit 1681 habilitiert und zog sich durch die Unerschrockenheit und Keckheit, mit der er gegen das Herkommen für die wissenschaftliche Freiheit auftrat, und durch das Halten deutscher Vorlesungen sowie durch Verteidigung der Reformierten gegen die lutherische Intoleranz Verfolgungen zu, so daß er Leipzig sogar verlassen mußte. Zu Halle an der Ritterakademie dann angestellt, wirkte er bei der Gründung der dortigen Universität mit, erhielt eine juristische Professur und starb 1728.

In seinem Leben und seiner schriftstellerischen Tätigkeit treten die aufklärerischen Züge schon stärker hervor. In seinen deutschen Schriften herrscht die Absicht vor, Vorurteile zu vertreiben, den Verstand zu säubern, in ihm aufzuräumen. Aber auch in seinen strengeren Arbeiten kommt es ihm mehr auf die praktischen Ergebnisse an als auf die wissenschaftliche Begründung, weniger auf eine systematische Verknüpfung und Darstellung als auf die Entwicklung des gesunden Menschenverstandes zum allgemeinen Wohle. In seinem Jugendwerk, den Institutionen, vertrat er fast durchweg die Ansichten Pufendorfs. Sein Hauptwerk, das nach längerer innerer und durch verschiedene äußere Anregungen beeinflußter Entwicklung 1705 als Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta usw. erschien, weist eine größere Selbständigkeit auf. Es beginnt mit dem allgemeinen Umriß einer Weltansicht, in welcher besonders der Mensch, seine Stellung, seine Natur untersucht wird. Trotz der tiefgreifenden individuellen Unterschiede zwischen den Menschen, die es beinahe fraglich machen, ob sie alle ein und derselben Spezies zugehören, sind ihnen doch drei Grundtriebe gemeinsam: das Verlangen, so lange und so glücklich wie möglich zu leben, die Scheu vor dem Tod und dem Schmerz und die Begier nach Eigentum und Herrschaft. Hierin sind die anthropologischen Veraussetzungen für die Konstruktion der Rechtsordnung enthalten. Denn aus dem Verhältnis und der Mischung dieser Grundtriebe ergibt sich, solange die Vernunft nicht die Herrschaft behauptet, der Naturzustand der menschlichen Gesellschaft, der eine verworrene Mischung eines Kriegs- und eines Friedensstandes ist, aber mehr von jenem als von diesem an sich hat und leicht in jenen ausarten kann. Um dies zu verhindern, bedarf die Gesellschaft einer Norm, die ihr von denjenigen gegeben wird, in denen eine glückliche Mischung der drei Grundtriebe die Herrschaft der vernünftigen Überlegung ermöglicht. Diese wird darauf gehen, den Menschen ein möglichst langes und glückliches Leben zu verschaffen. Ein glückliches Leben ist aber ein gerechtes, ein wohlanständiges und ein ehrbares Leben. Hieraus ergeben sich die drei Prinzipien der Weltweisheit: Was du nicht willst, das dir geschieht, das füge keinem anderen zu. Wovon du wünschst, daß andere es dir tun, das tue ihnen auch selbst. Wovon du wünschst, daß andere es sich selbst tun, was wir an ihnen möglich finden, das tue dir auch selbst. Auf dem ersten Prinzip, dem Prinzip der Gerechtigkeit (justum), beruht das Naturrecht im engeren Sinne, das auf die Erhaltung der äußeren Friedensordnung geht; auf dem zweiten, dem der Wohlanständigkeit (decorum), die Politik, die die Förderung des äußeren Friedens durch wohlwollende Handlungen zu bezwecken hat; auf dem dritten, dem der Ehrbarkeit (honestum), die Ethik, die sich auf die Erlangung des inneren Friedens bezieht. Das Prinzip der Gerechtigkeit enthält die Summe aller erzwingbaren Pflichten. Im Gegensatz zu

Pufendorf betont Thomasius entschieden die Unabhängigkeit des natürlichen, lediglich aus der menschlichen Vernunft abzuleitenden Rechts von dem göttlichen Gesetzgeber, wie er auch schärfer als jener das historische von dem natürlichen Recht trennt. Trotz seiner Ablehnung der von ihm anfangs selbst vertretenen theologischen Begründung des Rechts, hat er persönlich ein Verhältnis zu der christlichen Religion gewahrt, das ihn zeitweise in engere Berührung mit der pietistischen Bewegung brachte, aus der u. a. sein mystisch gefärbter „Versuch vom Wesen des Geistes“ 1690 hervorgegangen ist. Aber gesiegt hat in ihm über diese mystischen Anwandlungen der aufklärerische Grundgedanke.

Schon durch diese naturrechtlichen Schriften wirkte Thomasius aufklärend, indem er das Recht von der Theologie löste, aber auch sonst war er eifrigst bestrebt, indem er in Schriften und Vorlesungen den Aristoteles bekämpfte, die Philosophie zu erneuern und sie von der scholastisch-syllogistischen Methode zu befreien. Hierbei ist Tschirnhausens Medicina mentis wohl nicht ohne Einfluß auf ihn gewesen, wiewohl er sie bekämpfte. Zwar war er kein tieferer Geist und hat die Philosophie inhaltlich im allgemeinen kaum gefördert, da er sie für praktische Werke wesentlich nutzbar zu machen suchte und als freier philosophus die secta electica allein schätzte, aber er tat doch viel, um sie von der Theologie zu trennen, den Quellen und dem Ziele nach: die Philosophie gründet sich auf die Vernunft und hat das irdische Wohlsein des Menschen im Auge, die Theologie hat die Offenbarung zur Erkenntnisquelle und zielt auf das himmlische Wohl. Als Bahnbrecher für einfachere und verständlichere Methode der Wissenschaften sowie für die Aufklärung ist Thomasius von großer Bedeutung in dem geistigen Leben Deutschlands.

Zu den Schülern des Thomasius gehörte Nikol. Hieron. Gundling (geb. 1671, gest. 1729), seit 1705 Prof. der Philosophie in Halle, der in der Erkenntnislehre im ganzen Locke folgte, auf dem praktischen Gebiete auch das deutsche Recht behandelte.

Heinr. v. Cocceji (1644—1719) und sein Sohn Sam. v. Cocceji (1679—1755) haben das Naturrecht auf das Völkerrecht und auf das Zivilrecht angewandt. Das Hauptwerk Heinr. v. C.s: Juris publica prudentia, Frkf. 1695, war viel gebraucht, ebenso seine Anatomia juris gentium, Frkf. 1718.

Giovanni Battista Vico, 1668 in Neapel geboren, seit 1697 Professor der Rhetorik daselbst, in Geistesumnachtung 1744 gestorben, hat von seinen humanistischen und rechtswissenschaftlichen Studien aus das Programm einer Geschichtsphilosophie und Völkerpsychologie entworfen, die er als Scienza nuova bezeichnete. Er war ein Verehrer weniger des Aristoteles als Platons und noch mehr Bacons, zugleich aber Anhänger der Lehre der katholischen Kirche und Gegner der damals in Neapel sehr geschätzten cartesianischen Philosophie. Neben Platon stellte er unter den Alten hoch den Tacitus, der den Menschen betrachte, wie er sei, während Platon angebe, wie er sein solle, und Bacon beides vereinige. Besonders beeinflußt war er durch die Neuplatoniker der Renaissance. Seine Lehre von den metaphysischen Kraftpunkten, die nicht für sich bestehen, sondern Ausstrahlungen der im Raum sich ausbreitenden göttlichen Wirkungsmacht sind, führt er auf Zenon zurück. Gott wird bestimmt als das unendliche Posse, Nosse, Velle, während der Mensch als endliches Nosse, Velle, Posse von Natur die Richtung zum Unendlichen, also zur Einigung mit Gott hat. Der Sündenfall hat aber diese drei Möglichkeiten in ihr Gegenteil verkehrt, und es muß eine Wiederherstellung stattfinden, welche sich darstellt in den drei eng

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

miteinander verbundenen Tugenden der prudentia, temperantia, fortitudo. Das Erkennen ist für den Menschen notwendig, frei hingegen das Wollen und Können. Die eigentliche Aufgabe der Philosophie ist es, „die allgemeine Geltung der denknotwendigen allgemeinen Wahrheiten aus der Prüfung der göttlichen Wahrheit im menschlichen Zeitdasein zu begreifen und zu erklären" und diese Gegenwart selbst zur vollen Erkenntnis zu bringen. Die Theorie der Erkenntnis gestaltet sich bei Vico ähnlich der bei Malebranche. Wenn der Mensch die Dinge in Gott schaut, versetzt er sich aus der sinnlichen Welt in die ewige Ordnung der Dinge zurück.

Diese metaphysisch-erkenntnistheoretischen Spekulationen sind indessen sehr viel weniger selbständig als seine Lehren vom Menschen, der menschlichen Gemeinschaft und ihrer geschichtlichen Entwicklung, die er in ihrer philosophischen Bedeutung gegenüber der einseitig naturwissenschaftlichen Denkweise zur Geltung bringen will. Die Individuen zeigen sich verschieden in der Leiblichkeit; der Geist (mens) bildet die Einheit der Gattung, und zwar besteht diese Einheit darin, daß gewisse Begriffe des Verum aeternum, theoretische und praktische Sätze das Denken und Handeln aller Menschen regeln und die vernünftige Lebenstätigkeit bedingen, ohne daß sie aber angeborene Ideen wären. In der Anerkennung dieser Begriffe und Grundsätze bilden die Menschen eine Gemeinschaft, für die sie noch besonders durch die Sprache organisiert sind. Gegen diese Grundlagen des sozialen Verhaltens sich zu vergehen, sträubt sich ein dem Menschen angeborener sittlicher Sinn, pudor, der sich am lebendigsten im Kinde zeigt. Vico will dann, wie er selbst erklärt, Gott nicht nur in Beziehung zur Natur betrachten, sondern in Beziehung zu dem menschlichen Geist in dem Leben der Völker. Deshalb bekämpft er den dem Historismus feindlichen Cartesianismus. Die göttliche Vorsehung, die sich nicht auf mysteriöse Weise, sondern in den spontanen Handlungen des Menschen tätig zeigt, ist die Grundlage aller Geschichte und offenbart sich selbst in der Entwicklung der Sprache, der Religion, der Gesetze. Vicos Geschichtsphilosophie unterscheidet jedoch nur Entwicklungsperioden im Leben der einzelnen Völker; die Idee eines sukzessiven Fortschritts des Menschengeschlechts kommt bei ihm nicht zur allgemeinen Geltung und Durchführung.

Dritter Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Das Zeitalter der Aufklärung.

§ 20. In der Entwicklung des modernen Geisteslebens bezeichnet das Zeitalter der Aufklärung die Epoche, in der die zur Mündigkeit herangereifte abendländische Menschheit es unternimmt, das in der großen wissenschaftlichen Bewegung des 16. und 17. Jahrhunderts entwickelte Denken auf das gesamte Leben auszudehnen, das Bewußtsein von Autonomie der Vernunft zum Prinzip der Lebensgestaltung zu er-

heben. Die Voraussetzung hierfür bilden die Renaissance und die Reformation, in denen die Lösung von dem Mittelalter und der Durchbruch zur Selbständigkeit sich vollzog. Die Aufklärung ist in mehrfacher Hinsicht geradezu eine Fortsetzung und Weiterbildung dieser Bewegungen. Entscheidend aber für sie ist ihr Verhältnis zu der inzwischen begründeten Wissenschaft, die in der Schöpfung und dem Ausbau der mathematischen Naturwissenschaft ihre durch keinen Machtspruch einer irdischen Autorität aufzuhaltende siegreiche Kraft erwiesen hat. In dieser allein im natürlichen Denken verwurzelten, in ihrem stetigen Fortschritt unangreifbaren Wissenschaft war die menschliche Vernunft zu dem stolzen Bewußtsein ihrer Souveränität gelangt; die Aufgabe entstand, nunmehr diese selbe Vernunft auf die geistig-geschichtliche Welt anzuwenden, die Ansätze zu einem natürlichen System der Geisteswissenschaften aufzunehmen und durchzuführen und allenthalben das Leben durch Vernunft zu erleuchten, durch Vernunft zu beherrschen. Es erhob sich das Ideal einer intellektuellen auf den Fortschritt der Erkenntnis gegründeten Kultur, die durch ihren Rückhalt an den allgemeinen Vernunftwahrheiten und durch die Möglichkeit ihrer grenzenlosen methodischen Entwicklung zugleich der größten Ausdehnung wie eines unabsehbaren Fortschritts fähig schien. Hieraus entspringen die Züge, die der Aufklärung allenthalben eigen sind: die stolze Selbstgewißheit des Geistes, nunmehr von aller überkommenen Knechtschaft sich zu lösen, um das Geschick der Zukunft in die eigenen Hände nehmen zu können, die siegesfrohe Zuversicht eines unaufhaltsamen Fortschreitens zur Freiheit, Würde und Glückseligkeit des Menschen, das Bewußtsein der großen Verantwortlichkeit in dieser freien Selbstbestimmung und zugleich der unerschütterliche Mut, alles geschichtlich Gewordene der kritischen Prüfung durch die Vernunft zu unterwerfen, Staat und Gesellschaft, Wirtschaft und Recht, Religion und Erziehung nach ihren Grundsätzen neu zu gestalten; und endlich der beglückende Glaube einer Solidarität aller Interessen, einer Verbrüderung der Menschheit auf der Grundlage dieser sich stetig entwickelnden intellektuellen Kultur.

Die Ausbildung und das Schicksal der Aufklärung war in den verschiedenen Ländern, die an ihr teilnahmen, verschieden. Besonders trat der Gegensatz der romanischen in Abhängigkeit von der römischen Kirche stehenden Welt zu der germanischen hervor, in der die Reformation sich durchgesetzt hatte. Die Aufklärung ging von den Niederlanden und England aus. Sie erhielt in England nach dem Regierungsantritt Wilhelms des Oraniers die Führung und entwickelte dort noch im 17. Jahrhundert die Ideen, welche Europa während des 18. Jahrhunderts beherrschen sollten. Ihren vollen Glanz und ihre

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

weitreichende Wirksamkeit entfalteten diese Ideen allerdings erst, als sie von den großen französischen Schriftstellern und Denkern übernommen, von ihren geschichtlichen Voraussetzungen gelöst, auf die schärfste und radikalste Form gebracht und in die berauschende und fortreißende Sprache gekleidet wurden, die in dem internationalen Austausch der Gedanken an die Stelle des absterbenden Latein getreten war. Aber wie anders war das Verhältnis der Wirklichkeit zu diesen Idealen und Träumen in England und in Frankreich! War dort nach den inneren Stürmen ein neuer Staat und eine neue Gesellschaft entstanden, die, einer einheitlichen, ruhigen und freiheitlichen Entwicklung entgegengehend, das allgemeine Denken trug und leitete, so trat hier der Abstand zwischen der aristokratischen Intelligenz und der Not des Volkes immer schärfer hervor, vergrößerte sich die Kluft zwischen dem geschichtlich Gegebenen und den blendenden Konstruktionen aus Vernunftwahrheiten immer mehr, schritt endlich der „Fanatismus des abstrakten Gedankens“ (wie Hegel treffend diesen Zug bezeichnet) von der Reformation zur Revolution fort. Charakteristisch ist dagegen, wie die aufklärerischen Ideen, die von Frankreich aus sich über den Kontinent verbreiteten, in den anderen Ländern aufgenommen und gestaltet wurden. Namentlich hat sich in Deutschland ähnlich wie in England eine innere Verschmelzung mit dem protestantischen Geist der Nation und der geschichtlichen Welt vollzogen, die den Radikalismus wie die sprühende Lebendigkeit der französischen Aufklärung einschränkte, aber eben gerade darum die Grundlagen einer Kultur schuf, in welcher sich der größte Denker, Kant, und der größte Dichter der Zeit, Goethe, entwickeln konnten.

Die Philosophie der Aufklärung ist mit der allgemeinen aufklärerischen Kulturbewegung aufs engste verbunden. Sie empfing ihre Aufgaben von ihr, und sie griff beständig bestimmend und reformierend in ihre Entwicklung ein. In dem Zeitalter, das sich selber stolz das „philosophische Jahrhundert“ nannte, wandelte sich die Philosophie von der Universalwissenschaft, die die konstruktiven Denker des 17. Jahrhunderts in ihr erblickten, zu einer Philosophie der Kultur. Bezeichnend ist die Abwendung von der Konstruktion von Systemen, die nur gelegentlich, etwa in den Anfängen der deutschen Aufklärung und der sie bestimmenden pedantischen Schulweisheit, noch unternommen wird; herrschend wird das freiere Schriftstellertum, das, um in den weitesten Kreisen werben zu können, mehr und mehr auf die strenge Form der Wissenschaft verzichtet und dafür alle literarischen Ausdrucksmittel anwendet. Indem die Führer der Aufklärung sich endgültig der Nationalsprache bedienen, versuchen sie durch immer zu-

nehmende Popularisierung die neuen Ideen, die sie in philosophischer Allgemeinheit erfassen, dem allgemeinen Verständnis zu erschließen. Das 18. Jahrhundert ist das Zeitalter der moralischen Wochenschriften, der Salons, der Preisarbeiten, der gemeinnützigen Bibliotheken. Aber trotz dieser Popularisierung und der auch eklektizistischen Tendenz, welche die Philosophie aufweist, entwickelte sie die Probleme und die Standpunkte, die ihr aus der Aufgabe einer Besinnung auf die Grundlagen des Kulturbewußtseins erwuchsen, folgerichtig und erschöpfend. Wieder tritt hier der Unterschied der Nationalitäten hervor; in England herrschen die psychologisch-sozialen, in Frankreich die naturwissenschaftlichen, in Deutschland die theologischen Interessen vor. Aber das große Ziel der Aufklärung, ein neues Ideal der Bildung des Menschen auf der Grundlage der Vernunft zu entwickeln und zu begründen, ist das gleiche; die Arbeiten der englischen, französischen und deutschen Denker greifen, sich gegenseitig fördernd und ergänzend, ineinander.

Von höchster Bedeutung wurde, wie diese Aufklärungsphilosophie fortschreitend zu einer Selbstbeschränkung des Grundprinzipes von der Alleinherrschaft der Vernunft gelangte, von dem sie ausgegangen war und getragen wurde. Der Gegensatz, in den die Forderung der Regelung des Lebens nach ewigen rationalen Wahrheiten zu den geschichtlichen Ordnungen (von denen die Theorien doch abhängig blieben) und den irrationalen Kräften treten mußte und getreten ist, wurde von der philosophischen Reflexion früher und allgemeiner erfaßt, als ihn der Gang der Geschichte in seiner ganzen Furchtbarkeit offenbarte. So trat schon neben Locke, den Begründer der Aufklärung, Shaftesbury, der den Enthusiasmus und den Kultus der Schönheit dem Vernunftglauben gegenüberstellte; zu hinreißendem Ausdruck gestaltete sich der Protest des lebendigen Gefühls gegen den einseitigen Verstand in Rousseau; und in Deutschland spiegelt sich derselbe Gegensatz in dem Verhältnis der Schul- zu der Gefühlsphilosophie. Und es blieb nicht nur bei dem äußeren Kampf zwischen diesen gegensätzlichen Richtungen. Schon wie bei Shaftesbury und Rousseau das Schönheitsideal und das Naturevangelium sich mit dem Weltbild und den Tugendbegriffen der Aufklärung verbanden, zeigt, daß gemeinsame Bedingungen auch die Opposition gegen die Aufklärung umschließen. Und indem weiter die rationale und die empirische Schule das große Problem einer Untersuchung des Ursprungs, der Grundlage und der Geltung der menschlichen Erkenntnis in Angriff nahmen, wurden sie zwar Schritt für Schritt zur Anerkennung der Macht der irrationalen Faktoren und der Lebensinstinkte geführt, die ebenso bei Voltaire wie bei Hume sich durchsetzte; aber eine eigentliche Erschütterung der Grundlagen der

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Aufklärung wurde durch diesen inneren Zersetzungsprozeß nicht hervorgerufen, da die irrationalen Faktoren und die Lebensinstinkte als wiederum auf das aufklärerische Ideal gerichtet aufgefaßt wurden. Hieraus entspringt das eigentümlich zusammengesetzte Lebensgefühl der Zeit; indem sie das Ideal der Vernunft mit Leidenschaft erfaßt, wird das Gefühl vertieft und geweitet, führt es auch über die Bahnen des reinen Denkens hinaus, ja, wendet sich gegen dieses selbst. Aber anderseits ist es doch durch die aufklärerischen Ideale bestimmt, ist es seinerseits noch nicht frei, empfängt es seine Leitung und Richtung dennoch von dem wissenschaftlichen Bewußtsein. Ihren Abschluß fand diese philosophische Auseinandersetzung zwischen Rationalismus und Irrationalismus in der Transzendentalphilosophie von Kant, die alle Motive und Gegensätze der Aufklärung in sich aufnahm, um sie im Rahmen des Kritizismus zu vollenden und zu überwinden.

1. Die englische Aufklärung.

§ 21. John Locke (1632—1704) gehört seiner Lebenszeit nach vollständig dem 17. Jahrhundert an; in seiner umfassenden schriftstellerischen Tätigkeit und Wirkung dagegen, in den sie durchziehenden und verbindenden Grundgedanken von dem Recht jedes einzelnen auf intellektuelle Freiheit, auf das Handeln nach eigener vernunftgemäßer Entscheidung eröffnet er die aufklärerische Bewegung in England und Europa. Dieses Prinzip der individuellen Freiheit, der Lösung von allen bindenden Autoritäten zugunsten der Herrschaft der Vernunft ist es, das er auf allen Gebieten der Kultur, in Wissenschaft und Religion, Staat und Erziehung verteidigte. Seine Abhandlungen über die Regierung bereiten die Theorie des politischen Liberalismus, seine Schrift über die Vernunftgemäßheit des Christentums die natürliche Religion, seine Gedanken über Erziehung die rationelle natürliche Pädagogik, seine Betrachtungen über das Münzwesen die volkswirtschaftlichen Lehren von Adam Smith vor, wie seine Briefe über die Toleranz den religiösen Frieden eindrucksvoll predigen. Die Verständigkeit und maßvolle Unabhängigkeit, die sein persönliches Leben kennzeichnen, herrschen auch in seinen zwar schwunglosen und leicht zu breiten, aber überaus klaren und verständlichen Schriften vor, die in ihrer Anlage und Durchführung einen bisweilen mehr pädagogischen als wissenschaftlichen Charakter aufweisen. Es ist ein Volkserzieher, der aus ihnen spricht, ein Lehrer der wissenschaftlichen Lebensbetrachtung, der nicht blenden, sondern überzeugen, der nicht konstruieren, sondern

gemäß der zergliedernden und beschreibenden Methode, die er als Arzt in der vergleichenden Naturforschung sich angeeignet hatte, dem Leser Illusionen und Vorurteile auflösen und ihn durch schlichte und nüchterne Erörterung der Tatsachen den Weg zur Wahrheit führen will.

In dem Mittelpunkt aller seiner theoretischen Arbeiten steht der Mensch als der eigentliche Gegenstand der Untersuchung. Von den metaphysischen Streitfragen will Locke möglichst absehen; nicht um eine Weltanschauung, sondern um eine Lebensansicht und die aus ihr fließende Lebensgestaltung handelt es sich ihm. Die Grundlage hierfür gibt ihm sein in langjähriger Arbeit entstandenes philosophisches Hauptwerk, die „Abhandlung über den menschlichen Verstand", die eine Theorie der menschlichen Erkenntnis entwickelt, welche den Ursprung, die Gewißheit und den Umfang der Erkenntnis untersuchen soll.

Der Standpunkt, auf dem Locke steht, ist der der englischen Erfahrungsphilosophie, und die allgemeine Richtung, in der sich seine Untersuchung bewegt, ist dieselbe wie bei Hobbes und später bei Hume. Es gibt zwei Arten von Erkenntnis, eine partikuläre und eine allgemeine: die erstere beruht auf der Sinneswahrnehmung (sensation) und der Selbstwahrnehmung (reflection), die zweite auf den allgemeinen Ideen und ihren Beziehungen; jene gibt nur ein beschränktes Tatsachenwissen, diese allein strenge und demonstrierbare Wissenschaft. Alle Wirklichkeitserkenntnis schöpft ihren Gehalt aus der Erfahrung, bleibt daher auf die Erfahrung beschränkt, wird durch die Erfahrung begrenzt. Zwar daß sie auf ein von unserem Geist Unabhängiges gehe, kann nicht bestritten werden; denn die einfachen Vorstellungen der Sinnes- und Selbstwahrnehmung werden auf keine Weise von dem Geist hervorgebracht, sind ihm auch nicht ursprünglich angeboren; daher müssen sie notwendigerweise das Erzeugnis von Dingen sein, die auf natürlichem Wege auf unseren Geist einwirken. Und wenn es gewiß ist, daß einige der einfachen Vorstellungen (die sekundären Qualitäten) von unserer Organisation abhängen, so können anderseits die Außendinge nicht ohne gewisse Eigenschaften (die primären Qualitäten) gedacht werden, die den einfachen Vorstellungen von Maß, Gestalt, Zahl, Lage, Bewegung und Ruhe entsprechen, welche somit als Abbilder realer Eigenschaften und Verhältnisse aufzufassen sind. Gleichwohl gibt es keine Metaphysik, ja auch keine Physik als eigentliche Wissenschaft, da wir von der Substanz, die wir als Träger der Eigenschaften denken müssen, keine Vorstellung besitzen und auch den inneren Zusammenhang der Eigenschaften in den Substanzen nicht begreifen können. Die streng demonstrablen Erkenntnisse, die aus den von dem

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Verstand gebildeten allgemeinen Ideen und ihren Beziehungen abzuleiten sind, umfassen Mathematik und Moral, deren Wahrheiten unabhängig von der Erfahrung gelten und eingesehen werden können. Ihre Realität für die Erfahrung ergibt sich daraus, daß wir bei ihrer Anwendung auf die natürlichen Dinge und Geschehnisse in der Welt letztere nur so weit in Betracht ziehen, als sie mit den mathematischen oder moralischen Ideen übereinstimmen.

Die Bedeutung der „Untersuchung über den menschlichen Verstand" beruht zunächst darin, daß sie die erste ausführliche und abgeschlossene literarische Darstellung der Grundlagen und der Kritik der Erkenntnis ist. Zwar ist die Fragestellung selbst nicht neu; die ganze Entwicklung der Universalwissenschaft während des 17. Jahrhunderts war von ihr beherrscht, und seit Descartes' Entwurf der „Regeln zur Leitung des Verstandes" (der allerdings erst 50 Jahre nach seinem Tode veröffentlicht wurde) waren ihr vielfache Untersuchungen gewidmet. Aber Locke ist der erste, der von ihr aus die Untersuchung der Verstandeserkenntnis als eine eigene und selbständige Disziplin entwickelte, welche wenigstens grundsätzlich von allen metaphysischen Voraussetzungen absehen will und in ihrer Tendenz auf eine Analyse des Wissensgehaltes doch etwas anderes als eine genetische Psychologie oder eine Theorie des menschlichen Bewußtseins geben will. Zweifellos ist richtig, daß Locke seine Aufgabe nicht hat rein durchführen können, daß er in beiderlei Hinsicht bedeutsame und nicht zu rechtfertigende Konzessionen gemacht hat. So bewegt sich seine Untersuchung von Beginn an im Rahmen einer objektiven Weltansicht, die trotz aller skeptischen Einschränkungen offensichtlich die der cartesianischen Metaphysik mit ihrem Gegensatz der denkenden und der ausgedehnten Substanz und ihrer mathematisch-mechanischen Naturerklärung ist; auch die Metaphysik der Cambridger Schule war wohl nicht ohne Einfluß auf Lockes Weltanschauung. Und wenn Locke aus der Selbstgewißheit des denkenden Geistes auf dessen Existenz, aus der Unableitbarkeit der Empfindungen in diesem die Existenz äußerer sie verursachender Dinge und schließlich gar vermittelst eines demonstrablen Schlusses die Existenz Gottes erweist, überschreitet er förmlich den erkenntnistheoretischen Standpunkt zugunsten eines Realismus, der vielfach, besonders verwirrend in die berühmten Ausführungen über den Unterschied der primären und sekundären Qualitäten, eingreift. Und anderseits verwickelte ihn die Frage nach dem Ursprung der Ideen, die zunächst im Sinne einer Zergliederung des Erkenntnisganzen, einer Aufdeckung der es aufbauenden Elemente und Prinzipien verstanden werden kann, in Untersuchungen über die Entstehung dieser Elemente und ihrer Zusammensetzungen in unserem Geist, wodurch in unkritischer Scheidung psychologische Auffassungen und Theorien den erkenntnistheoretischen Betrachtungen eingeflochten wurden; schon der Titel des Essays ist nicht frei von dieser Doppelseitigkeit, da „Human Understanding" sowohl den menschlichen Verstand als auch das von ihm Verstandene bezeichnen kann. Einen Teil der Schuld an den so entspringenden Dunkelheiten und Schwierigkeiten trägt auch die nachlässige Ausdrucksweise Lockes und der Umstand, daß das Werk in seinen verschiedenen Teilen zu verschiedenen Zeiten entstanden und überarbeitet, aber schließlich doch nicht in eine abschließende Form gebracht

worden ist. Die gar zu ausführliche, wenn auch historisch sehr wirksame Widerlegung der Lehre von den angeborenen Ideen, die das ganze erste Buch des Essays ausfüllt, steht in keinem Verhältnis zu der Bedeutung, die ihr, die nur vorbereitend das Feld der Untersuchung klären will, zuzusprechen ist. Der Exkurs über die primären und sekundären Qualitäten im zweiten Buch durchbricht den Gang der Untersuchung völlig; seine natürliche Stelle würde im vierten Kapitel des vierten Buches sein, das die Realität des Wissens behandelt. Aber trotz alledem kann nicht geleugnet werden, daß der Essay in seiner ursprünglichen und auch durchgehaltenen Absicht Erkenntnistheorie, nicht Metaphysik oder Psychologie ist, da das entscheidende Ergebnis, auf das alle Betrachtungen hinzielen, die Unterscheidung des Materials des Erkennens von dem rationalen Aufbau der Erkenntnis, die Trennung des Wissens von Bewußtseinstatsachen von der allgemein gültigen und notwendigen Verstandeserkenntnis, die Bestimmung ihrer verschiedenen Geltungswerte nur auf Grund immanenter Kriterien erfolgt. Und wenn Locke psychologische und metaphysische Erwägungen immer wieder einfließen läßt, so beeinträchtigt dies die geschichtliche Stellung seines Werkes nicht; hat doch auch die weitere Entwicklung der Erkenntnistheorie selbst bis zu Kant sich von diesen Einmischungen nicht frei halten können. Ja, schon bei Locke drängt die sachliche Konsequenz seiner erkenntnistheoretischen Untersuchung die psychologischen und insbesondere die metaphysischen Annahmen, deren er sich bedient, in den Hintergrund, paralysiert sie gewissermaßen, so daß der Schritt von Locke zu Berkeley und Hume schon bei ihm vorbereitet erscheint. Und die Trennung des Erfahrungs- von dem rationalen Wissen, die gerade dort, wo Locke sie zu überbrücken sich bemüht, ihre ganze Gegensätzlichkeit offenbart, hat dem erkenntnistheoretischen Problem, das in dem Faktum der mathematischen Naturwissenschaft gestellt ist (die Locke in steigendem Maße anerkannte, ohne daß er sie zu rechtfertigen vermochte), eine weit über den Bereich der englischen Erfahrungsphilosophie hinaus wirksame Schärfe der Formulierung und ebendadurch die nachhaltigste Anregung für die Fortbildung der Erkenntnistheorie gegeben.

Ausgaben und Übersetzungen.

Lockes Hauptwerk: An essay concerning human understanding; in four books, erschien zuerst London 1690, dann 1694, 1697, 1700 und öfter, wertvoll die von A. C. Fraser, annotat., 2 vols., Oxf. 1894; nach der vierten Ausgabe unter Mitwirkung des Verfassers ins Franz. übersetzt von Coste, Amst. 1700, 1729 u. ö., lat. v. Burridge, London 1701 u. ö., von G. H. Thiele, Lips. 1731, holländ. Amst. 1736, deutsch von H. E. Poley, Altenb. 1757, im Auszuge von G. A. Tittel, Mannh. 1791, vollständig von W. G. Tennemann nebst Abh. üb. d. Empirism. in d. Philos., Lpz. 1795—1797, u. von J. H. v. Kirchmann in d. Philos. Bibl. 1872, 1873, II, T. 2. Aufl., bearb. v. G. Th. Siegert, Lpz. 1901. Üb. d. menschl. Verstand. Aus dem Englischen v. Th. Schultze, 2 Bde., Lpz., Universal-Bibl. Die Schrift: Some Thoughts on education, Lady Masham gewidmet, erschien London 1693 u. ö., franz. von Coste, Amst. 1705 hrsg. Pädag. Bibliothek, Lpz. 1872. Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures, Lond. 1695. Two treatises of government 1689; deutsch nebst „Patriarcha" von Filmer von Hilmar Wilmans, Halle 1906. Die Briefe über die Toleranz; der erste bedeutendste, 1667 englisch geschrieben, erschien lateinisch anonym 1685; mit zwei anderen 1689, Gouda, wiederum anonym veröffentlicht. Posthumous Works, Lond. 1706, darunter auch: Conduct of understanding, nicht ganz vollendet, zuletzt unter dem Titel: Leitung des Verstandes, ins Deutsche übersetzt von Jürg. B. Meyer, Philos. Biblioth. 1883. Oeuvres diverses de Locke,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Rott. 1710, Amst. 1732. Ein kurzer Essay, On the Roman Commonwealth, der von Fox Bourne als Jugendschrift Lockes aufgeführt wird (s. auch Fechtner im Verzeichnis der Schriften Lockes), ist nach Paul Ziertmann, A. f. G. d. Ph., 17, 1904, S. 318f., Shaftesbury zuzuschreiben. Die sämtlichen Werke sind Lond. 1714, 1722 u. ö., eine Ergänzung derselben u.·d. T.: Collection of several pieces of J. Locke ist London 1720 erschienen. Ferner sind Lockes sämtliche Werke in 9 Bänden, Lond. 1853, Lockes philos. Werke durch St. John in 2 Bdn., Lond. 1854, hrsg. worden. — S. auch Thom. Forster, Original letters of L., Sidney and Shaftesbury, Lond. 1830, 2. ed. 1847. Die sämtlichen Schriften L.s sind aufgezählt bei Fechtner, s. Liter.

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

Die Grundzüge des „Versuchs über den menschlichen Verstand“ hat Locke 1670 entworfen, ihn jedoch erst nach wiederholter Überarbeitung veröffentlicht. Zu den frühesten Niederschriften gehören einige Kapitel des vierten Buches. Das dritte Buch ist nach dem zweiten und vierten niedergeschrieben, wahrscheinlich auch das erste. Als sein Gönner 1672 Lordkanzler von England wurde, erhielt Locke von ihm das Amt eines Secretary of the presentation of benefices, das er im folgenden Jahr, als jener in Ungnade fiel, wieder verlor. In den Jahren 1675—1679 lebte Locke in Frankreich, vorzugsweise in Montpellier, im Umgange mit Herbert, dem späteren Earl of Pembroke, dem er seinen Versuch über den menschlichen Verstand gewidmet hat, auch in Paris im Verkehr mit wissenschaftlich hervorragenden Männern. Als Shaftesbury 1679 Conseils-Präsident geworden war, rief er Locke nach England zurück. Nachdem aber Shaftesbury, wegen seines Widerstandes gegen absolutistische Tendenzen des Königs aufs neue seines Amtes enthoben, in den Tower geworfen war, dann, in dem Prozeß, den der Hof gegen ihn eingeleitet hatte, durch die Jury freigesprochen, sich nach Holland begeben hatte, wo ihn der Statthalter Prinz Wilhelm von Oranien günstig aufnahm, folgte Locke ihm gegen Ende des

Jahres 1683 nach und lebte zuerst in Amsterdam, dann, als durch die englische Regierung seine Auslieferung gefordert wurde, abwechselnd in Utrecht, Kleve und Amsterdam, bis er 1688 infolge der Revolution, durch welche Prinz Wilhelm von Oranien den englischen Thron erhielt, nach England zurückkehren konnte, wo er die Stelle eines Commissioner of appeals, später eines Commissioner of trade and plantages erhielt. Im Jahre 1685 veröffentlichte Locke seinen ersten Brief über Toleranz (anonym), 1689 den zweiten und dritten. Der „Versuch über den menschlichen Verstand" war 1687 beendet, im folgenden Jahre ein von Locke angefertigter Auszug durch Leclerc (Clericus) ins Französische übersetzt und in dessen Bibl. univers. VIII, S. 49—142 veröffentlicht, 1689—1690 das Werk selbst zuerst gedruckt. Anonym ließ Locke 1689 zwei Abhandlungen „Über die bürgerliche Regierung" erscheinen, zur Rechtfertigung der vollzogenen Staatsumwälzung bestimmt und wie bereits Algernon Sidneys (gest. 1683) Discourses concerning government (die jedoch Locke nicht näher kannte) gegen die Doktrin des Robert Filmer gerichtet, daß der König die patriarchalische Allgewalt von Adam geerbt habe. Drei kleine Schriften über das Münzwesen erschienen ebenfalls im Jahre 1689. Die Schrift über Erziehung, welche Rousseau für seine pädagogischen Ansichten stark benutzt hat, erschien 1693. Die Schrift „Über die Vernunftmäßigkeit des Christentums, wie es in der Schrift überliefert ist", die auf Voltaire bedeutenden Einfluß ausgeübt hat, wurde 1695 veröffentlicht. Seine letzten Lebensjahre brachte Locke größtenteils in Oates in der Grafschaft Essex im Hause des Sir Francis Masham zu, dessen Gemahlin eine Tochter Cudworths war. Er starb hier im 73. Jahre seines Lebens am 28. Oktober 1704 in voller Seelenruhe. Er war ein wahrheitsliebender, vorsichtiger, nüchterner, aber frommer Charakter.

Locke bezeichnet als den Gegenstand und Zweck seines Essay concerning human understanding (I, 1, 2 und 3) „eine Untersuchung über den Ursprung, über die Gewißheit und den Umfang der menschlichen Erkenntnis, über die Gründe und Grade des Glaubens, der Meinung und des Beifalls". Er will „die Art und Weise, wie der Verstand zu seinen Begriffen von Objekten gelangt, erklären, den Grad der Gewißheit unserer Erkenntnis bestimmen, die Grenzen zwischen dem Meinen und Wissen erforschen und die Grundsätze untersuchen, nach welchen wir in Dingen, wo keine gewisse Erkenntnis stattfindet, unsern Beifall und unsere Überzeugung bestimmen sollten". Er erzählt (in der Vorrede), daß, da einige seiner Freunde bei einer philosophischen Disputation zu keinem Resultate gelangen konnten, er auf den Gedanken gekommen sei, daß eine Untersuchung, wie weit das Vermögen des Verstandes reiche, welche Objekte in seiner Sphäre und welche jenseits seines Gesichtskreises liegen, allen anderen philosophischen Forschungen vorangehen müsse. — Eine logisch strenge Gliederung und systematische Ordnung beobachtet Locke in seinem Werke nicht genau, am wenigsten im vierten Buche. Die Schrift sollte nicht für Männer „mit weitem Blick und schneller Fassungskraft" geschrieben sein, sondern für Leser von geringerer Bildung und Begabung. So mußten die Gegenstände, um verständlich zu werden, nach allen Seiten hin gewendet werden, so daß öfter Wiederholungen vorkommen und die Darstellung häufig weitschweifig ist, wodurch die Klarheit nicht befördert wird. Lockes Schüler, der Graf Shaftesbury, meint aber, daß Locke die Philosophie aus einem Zustande der Verwilderung wieder in die Kultur und Praxis des Lebens eingeführt und sie heimisch gemacht habe in den besseren

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Gesellschaftskreisen, die sonst vor dieser Disziplin in einem andern Gewande zurückschreckten; daß kein Denker eine passendere Methode des Philosophierens angebahnt habe als Locke.

In dem ersten Buche der Untersuchung über den menschlichen Verstand sucht Locke darzutun, daß es keine angeborenen Vorstellungen gebe, wahrscheinlich in Polemik gegen Descartes' Lehre von den ideae innatae, wobei er freilich auch scholastische und neuere Philosophen wie Herbert von Cherbury und die Cambridger mit im Sinne gehabt haben mag.

In unserem Verstande sind Ideen (welchen Ausdruck Locke mit Vorstellung, notio, als gleichbedeutend gebrauchen zu wollen erklärt). Jeder Mensch findet Vorstellungen in seinem eigenen Bewußtsein, und die Worte und Handlungen anderer Menschen beweisen, daß solche auch in ihrem Vorstellungsvermögen vorkommen. Wie kommen nun diese Ideen in den Verstand? Es gibt eine Meinung, wonach in dem Verstande gewisse angeborene Grundsätze, ursprüngliche Begriffe angetroffen werden, indem gewisse Schriftzüge (Characters) diesen eingeprägt seien, welche die Seele mit sich in die Welt bringe. Diese Meinung ließe sich zwar durch den bloßen Nachweis, wie alle Arten unserer Vorstellungen mittels des Gebrauchs unserer natürlichen Kräfte wirklich entstehen, für den uneingenommenen Leser hinreichend widerlegen; doch müssen, da jene Meinung sehr verbreitet ist, auch die Gründe, auf welche ihre Verteidiger sich stützen, geprüft und die Gegengründe angegeben werden. Das wichtigste Argument der Verteidiger jener Meinung liegt darin, daß gewisse theoretische und praktische Grundsätze allgemein für wahr gehalten werden. Locke bestreitet sowohl die Wahrheit als auch die Beweiskraft dieses Argumentes. Die vorgebliche Übereinstimmung über derartige Grundsätze besteht nicht, und bestände sie, so würde sie nicht das Angeborensein beweisen, sofern eine andere Weise, wie die Übereinstimmung zustande komme, aufgezeigt werden kann.

Zu den theoretischen Grundsätzen, die man für angeborene ausgibt, gehören die berühmten Fundamentalsätze der Demonstrationen: Was ist, das ist (Satz der Identität) und: Es ist unmöglich, daß dasselbe Ding sei und nicht sei (Satz des Widerspruchs). Diese Sätze sind aber Kindern und allen, die ohne wissenschaftliche Bildung sind, unbekannt, und es ist doch fast ein Widerspruch anzunehmen, daß der Seele Wahrheiten eingeprägt seien, von denen sie kein Bewußtsein und keine Erkenntnis habe. Sagt man, ein Begriff sei der Seele eingeprägt, und behauptet zu gleicher Zeit, sie habe davon keine Kenntnis, so heißt das, den Eindruck zu einem Unding machen. Soll etwas in der Seele sein, was sie bisher nicht erkannt hat, so muß es dies in dem Sinne sein, daß sie das Vermögen hat, es zu erkennen; dieses gilt aber von allen erkennbaren Wahrheiten, auch solchen, die mancher während seines ganzen Lebens niemals wirklich erkennt. Daß die Fähigkeit angeboren sei, die Erkenntnis aber erworben, gilt nicht von einzelnen, sondern von allen Erkenntnissen. Werden aber angeborene Ideen angenommen, so will man diese von anderen Ideen, die nicht angeboren seien, unterscheiden; also will man das Angeborensein nicht auf die bloße Fähigkeit beziehen. Dann aber muß man auch annehmen, daß die angeborenen Erkenntnisse von Anfang an bewußt seien, denn im Verstande sein heißt gedacht werden. Sagt man: Jene Sätze werden dann von den Menschen erkannt und für wahr gehalten, wenn diese zum Gebrauch ihrer Vernunft gelangen, so ist dies weder in dem Sinne wahr und beweiskräftig, daß wir sie

mittels des Vernunftgebrauchs durch Deduktion erkennen, noch in dem Sinne, daß wir sie denken, sobald wir zum Gebrauch unserer Vernunft gelangen; wir erkennen vieles andere früher. Daß das Bittere nicht süß, daß eine Rute nicht eine Kirsche sei, erkennt ein Kind weit früher, als es den allgemeinen Satz versteht und für wahr hält, daß das nämliche Ding unmöglich sein und auch nicht sein könne. Wäre das sofortige Fürwahrhalten eines Satzes ein zuverlässiges Merkmal des Angeborenseins, so müßte auch der Satz, daß eins und zwei gleich drei sei, nebst unzähligen anderen angeboren sein.

Ebensowenig wie angeborene theoretische Sätze gibt es angeborene praktische Grundsätze. Keine moralischen Grundsätze sind so klar und gelten so allgemein wie die oben genannten theoretischen. Die moralischen Sätze sind ebenso wahr, aber nicht ebenso evident wie die theoretischen. Der moralische Fundamentalsatz: Jeder soll so handeln, wie er wünschen kann, daß andere gegen ihn handeln, und alle anderen moralischen Regeln bedürfen der Begründung und sind daher nicht angeboren. Auf die Frage: Warum soll man Verträge halten? wird sich der Christ auf den Willen Gottes, der Anhänger des Hobbes auf den Willen der Gesellschaft, der heidnische Philosoph auf die Würde des Menschen berufen. Absurd wäre es aber, wenn sie als angeborene Sätze der Begründung bedürften und diese noch dazu so verschieden ausfiele. Angeboren ist zwar das Verlangen nach Glückseligkeit und der Abscheu gegen Elend; diese Motive aller unserer Handlungen sind aber nur Richtungen des Begehrens und nicht Eindrücke auf den Verstand. Nur diese Motive wirken allgemein; die praktischen Grundsätze der einzelnen Personen und ganzer Nationen sind verschieden, ja einander entgegengesetzt; soweit sich dabei Übereinstimmung findet, ist diese darin begründet, daß die Befolgung gewisser moralischer Regeln als der notwendige Weg zum Bestande der Gesellschaft und zur allgemeinen Glückseligkeit erkannt wird und daß Erziehung, Umgang und Sitte Gleichheit der moralischen Überzeugungen bewirkt, was um so leichter geschehen kann, da der noch unachtsame und uneingenommene Verstand der Kinder alle Sätze, die man ihnen als Wahrheit einprägt, ebenso aufnimmt wie unbeschriebenes Papier alle beliebigen Schriftzüge und später diese Sätze, deren Ursprung man nicht kennt, heilig gehalten und keiner Prüfung unterworfen zu werden pflegen. Grundsätze können nicht angeboren sein, wenn die Begriffe, die in sie eingehen, nicht angeboren sind: in die allgemeinsten Sätze gehen die abstraktesten Begriffe ein, und diese sind den Kindern die fernliegendsten und unverständlichsten, die nur durch einen hohen Grad von Nachdenken und Aufmerksamkeit richtig gebildet werden können. Begriffe wie Identität und Verschiedenheit, Möglichkeit und Unmöglichkeit werden so wenig bei der Geburt auf die Welt gebracht, daß sie im Gegenteil von den Empfindungen des Hungers und Durstes, der Wärme und Kälte, der Lust und des Schmerzes, die tatsächlich die frühesten sind, am allerweitesten abliegen. Auch die Gottesvorstellung ist nicht angeboren. Nicht alle Nationen haben sie; nicht nur die Vorstellungen der Polytheisten und Monotheisten, sondern auch die Gottesvorstellungen verschiedener Personen, die derselben Religion und demselben Lande angehören, sind sehr voneinander verschieden. Die Spuren der Weisheit und Macht offenbaren sich so klar in den Werken der Schöpfung, daß kein vernünftiges Wesen, wenn es sie aufmerksam betrachtet, Gott verkennen kann, und nachdem einmal durch Nachdenken über die Ursachen der Dinge von einzelnen dieser Begriff erlangt worden war, mußte derselbe so allgemein einleuchten, daß er nicht mehr verloren gehen

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

konnte. Wir haben von dem Dasein Gottes übrigens ein sichereres Wissen als von irgend etwas, das unsere Sinne nicht unmittelbar entdeckt haben.

Im zweiten Buche sucht Locke positiv nachzuweisen, woher der Verstand seine Vorstellungen erhalte. Er nimmt an, die Seele sei ursprünglich gleich einem weißen unbeschriebenen Papier ohne alle Vorstellungen (white-paper, welches in der lateinischen Übersetzung mit tabula rasa wiedergegeben wurde; letzterer Ausdruck war schon im Mittelalter, nach Prantl, Gesch. d. Log. III, 261, zuerst bei Aegidius Romanus, gebraucht für das *γραμματειον μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον*, wie der *νοῦς*, bevor er denkt, von Aristoteles bezeichnet wird, s. auch tabula complanata bei Erasmus, De instit. matrim. christ. 602, 3, anima vacua. De pueris, 426, 34). Ausdrücklich hebt aber Locke hervor, daß er der Seele angeborene Vermögen nicht abstreite. Nur die Ideen, deren wir uns bewußt werden, erlangen wir durch die Erfahrung. Alle unsere Erkenntnis gründet sich letzthin auf die Erfahrung und entspringt aus ihr. Die Erfahrung ist aber eine zweifache, eine äußere und innere, Sensation und Reflexion, je nachdem sie die äußeren, wahrnehmbaren Gegenstände oder die inneren Wirkungen unseres Geistes zum Gegenstande hat. Die Sinne führen von den äußeren Objekten dasjenige in die Seele, was in dieser die Vorstellungen von dem Gelben, Weißen, der Hitze, der Kälte, der Weichheit, Härte, Süßigkeit Bitterkeit und überhaupt von den sogenannten sinnlichen Beschaffenheiten hervorbringt. An den vorhandenen Vorstellungen werden Wirkungen (operations) des Gemüts in uns selbst ausgeübt, welche teils Tätigkeiten, teils passive Zustände sind; wenn die Seele diese Tätigkeiten und Zustände beachtet und über sie reflektiert, so erhält der Verstand eine andere Reihe von Vorstellungen, welche nicht von den Außendingen entspringen können; solche Tätigkeiten des Gemütes sind unter anderen das Wahrnehmen, Denken, Zweifeln, Glauben, Schließen, Erkennen, Wollen. Aus einer dieser beiden Quellen, der Sinnen- oder der Selbstwahrnehmung, stammen alle unsere Begriffe her. Es ist demnach durchaus nicht zutreffend, wenn Locke als Vater des konsequenten Sensualismus der neueren Zeit bezeichnet wird. Der Satz: Nil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, müßte, um für Locke gültig zu sein, wenigstens den Zusatz bekommen: externo et interno.

Der Mensch fängt an, Vorstellungen zu haben, wenn er den ersten Sinneneindruck empfängt; schon vor der Geburt mag er wohl Hunger und Wärme empfinden. Vor dem ersten sinnlichen Eindruck aber denkt die Seele ebensowenig, wie sie später im traumlosen Schlafe denkt. Die Behauptung, daß die Seele immer denke, ist ebenso willkürlich wie die, daß jeder Körper unablässig in Bewegung sei.

Unsere Vorstellungen sind teils einfach, teils zusammengesetzt. Von den einfachen Vorstellungen kommen einige nur vermittelst eines Sinnes, andere vermittelst mehrerer Sinne in die Seele, andere erhält sie bloß durch die Reflexion, wiederum andere endlich bieten sich ihr auf jedem Wege, durch die Sinne und durch die Reflexion dar. Durch den Sinn des Gefühls erhalten wir die Vorstellungen von der Hitze, Kälte, und Dichtheit, ferner von der Glätte und Rauheit, Härte und Weichheit und andere; durch den Sinn des Gesichts die Vorstellungen von Licht und von den Farben usw. Die einfachen Vorstellungen, welche wir durch mehr als einen Sinn, nämlich durch den Gesichts- und den Gefühlssinn, erlangen, sind die vom Raum oder der Ausdehnung, von der Gestalt, Ruhe und Bewegung. In sich selbst nimmt das Gemüt durch die Reflexion das Vorstellen

(perception) oder Denken und das Wollen wahr. (Locke mißbilligt die cartesianische Zusammenfassung des Denkens und Wollens unter cogitatio.) Das Vermögen zu denken wird Verstand, das Vermögen zu wollen Wille genannt. Sowohl durch die Sinne, als durch die Reflexion werden der Seele die einfachen Vorstellungen von Vergnügen oder Lust, von Schmerz oder Unlust, Existenz, Einheit, Kraft und Zeitfolge zugeführt, die somit gemeinsame Elemente der äußeren und inneren Erfahrung sind.

Die meisten sinnlichen Vorstellungen sind ebensowenig einem außer uns existierenden Dinge ähnlich wie die Worte als bloße Zeichen den durch sie bezeichneten Vorstellungen, obgleich diese durch jene hervorgerufen werden. In den Körpern selbst sind wirklich und von ihnen in jedem Zustande unzertrennlich folgende Eigenschaften: Größe, Gestalt, Zahl, Lage, Bewegung oder Ruhe ihrer dichten (Raum erfüllenden) Teile. Diese nennt Locke (wohl im Anschluß an Boyle) ursprüngliche Eigenschaften (original qualities oder primary qualities), auch wohl reale Eigenschaften. Sofern wir die primären Eigenschaften wahrnehmen, sind unsere Vorstellungen von ihnen Kopien dieser Eigenschaften selbst, wir stellen dadurch das Ding so vor, wie es an sich ist. Die Körper haben aber ferner die Kraft, vermöge gewisser primitiver Eigenschaften, die nicht als solche wahrnehmbar sind, auf eine solche Weise auf unsere Sinne zu wirken, daß sie dadurch die Vorstellungen von Farben, Tönen, Gerüchen, Wärmeempfindungen usw. in uns hervorbringen. Farben, Töne usw. sind nicht in den Körpern selbst, sondern nur in der Seele. Wenn man von ihnen das Vorgestelltwerden trennt, wenn die Augen nicht das Licht oder die Farben sehen, die Ohren nicht die Töne hören, der Gaumen nicht schmeckt, die Nase nicht riecht, so verschwinden alle Farben, Töne, Geschmacksempfindungen, Gerüche, Wärmeempfindungen, und es bleibt nichts übrig als das, was sie verursachte, nämlich die Größe, Gestalt und Bewegung der Teile. Die Wärme ist eine sehr lebhafte Bewegung der unwahrnehmbaren kleinsten Teile eines Gegenstandes, welche in uns diejenige Empfindung hervorruft, wegen deren wir den Gegenstand als warm bezeichnen; was in unserer Empfindung als Wärme erscheint, ist im Gegenstand selbst nur Bewegung. Locke nennt die Farben, Töne usw. abgeleitete oder sekundäre Eigenschaften (secondary qualities). Alle Vorstellungen dieser Klasse sind nicht Kopien von gleichartigen Eigenschaften in realen Objekten, so wenig, wie das Gefühl von Schmerz mit der Bewegung eines Stückes Stahl durch empfindliche Teile eines tierischen Körpers hindurch Ähnlichkeit hat; sie werden in uns durch den Stoß erzeugt, der sich von den Körpern aus durch unsere Nerven hindurch bis in das Gehirn als den Sitz des Bewußtseins, gleichsam das Audienzzimmer der Seele, fortpflanzt. Wie dort Vorstellungen erzeugt werden, untersucht Locke nicht, sondern sagt nur, es sei ohne Widerspruch denkbar, daß Gott an Bewegungen auch solche Vorstellungen, die mit ihnen keine Ähnlichkeit haben, geknüpft habe. Endlich stellt Locke noch eine dritte Klasse von Eigenschaften in den Körpern auf, nämlich die Kräfte der Körper, vermöge der besonderen Beschaffenheit ihrer ursprünglichen Eigenschaften in der Größe, Gestalt, Zusammensetzung und Bewegung anderer Körper solche Veränderungen hervorzubringen, daß diese Körper nun unsere Sinne anders affizieren als vorher; er rechnet hierher z. B. die Kraft der Sonne, das Wachs zu bleichen, des Feuers, das Blei zu schmelzen; diese Eigenschaften werden insbesondere Kräfte genannt.

Bei der Erörterung der durch Reflexion gewonnenen einfachen Vorstellungen macht Locke manche fruchtreichen psychologischen Bemerkungen. Er

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

untersucht insbesondere das Vorstellungsvermögen (perception), das Behaltungsvermögen (retention) und das Vermögen des Unterscheidens, Verbindens und Trennens usw. In dem Vorstellungsvermögen erkennt Locke das Merkmal, durch welches das Tier und der Mensch sich von der Pflanze unterscheiden. Das Behaltungsvermögen (retention) ist die Fähigkeit der Aufbewahrung der Vorstellungen teils durch andauernde Betrachtung, teils durch Wiedererneuerung nach ihrem zeitweiligen Entschwinden aus dem zum gleichzeitigen Festhalten vieler Vorstellungen zu beschränkten menschlichen Verstande; es kommt schon den Tieren, und zum Teil in gleichem Grade wie den Menschen, zu. Locke hält für wahrscheinlich, daß die Beschaffenheit des Körpers großen Einfluß auf das Gedächtnis habe, da oft die Fieberhitze anscheinend feste Gedächtnisbilder austilge. Die Vergleichung der Vorstellungen untereinander aber wird von den Tieren nicht auf eine ebenso vollkommene Art wie von den Menschen geübt. Das Vermögen, Vorstellungen miteinander zu verbinden, haben Tiere nur in geringem Grade. Dem Menschen eigentümlich ist das Vermögen der Abstraktion, wodurch die Vorstellungen einzelner Objekte, von allen zufälligen Beschaffenheiten der realen Existenz, wie Zeit und Raum, und allen begleitenden Vorstellungen abgesondert, zu allgemeinen Begriffen der ganzen Gattung werden und ihre sprachlichen Zeichen eine allgemeine Anwendbarkeit auf alles, was mit diesen abstrakten Begriffen einstimmig ist, erhalten.

Die einfachen Vorstellungen sind die Bestandteile der zusammengesetzten. Während die Seele bei der Aufnahme der ersteren sich leidend verhält, ist sie bei der Bildung der letzteren, auch bei Abstraktion, Vergleichung, Erinnerung, selbsttätig, ja sie verfährt bei diesen Prozessen sogar willkürlich. Der Empirismus Lockes, der den Ursprung aller Elementarideen in der Sinnen- und Selbsterfahrung behauptet, erhält hier eine bedeutsame Ergänzung durch die Anerkennung eines von der Erfahrung unabhängigen Wissens, das der Verstand in der Zusammensetzung der Elementarvorstellungen zu allgemeinen Ideen und in der Betrachtung ihrer Verhältnisse erzeugt. Die vom Verstand *zusammengesetzten* Vorstellungen führt Locke auf drei Klassen zurück: es werden durch sie entweder Modi oder Substanzen oder Relationen vorgestellt. Die *Modi* sind zusammengesetzte Begriffe, welche nichts für sich Bestehendes enthalten. Sie sind reine Modi (simple modes) oder Modifikationen einfacher Vorstellungen, wenn ihre Bestandteile einander gleichartig; gemischte Modi (mixed modes), wenn ihre Bestandteile einander ungleichartig sind. Die Begriffe von *Substanzen* sind solche Verbindungen einfacher Vorstellungen, welche gebraucht werden, um Dinge, die für sich bestehen, vorzustellen. Die *Verhältnisvorstellungen* bestehen in der Vergleichung einer Vorstellung mit einer anderen. Zu den reinen *Modal*begriffen gehören die Modifikationen des Raumes, der Zeit, des Denkens usw.; ebenhierher gehört auch der Begriff des Vermögens. Die tägliche Erfahrung von der Veränderung der Gegenstände der einfachen Vorstellungen an Außendingen, die Bemerkung, daß hier ein Ding aufhört zu sein, dort ein anderes an seine Stelle tritt, die Beobachtung des beständigen Wechsels der Vorstellungen in dem Gemüte, welcher teils von den Eindrücken äußerer Objekte, teils von unserer eigenen Wahl abhängt, alles dieses leitet den menschlichen Verstand auf den Schluß, daß ebendieselben bisher beobachteten Veränderungen auch in der Zukunft an denselben Objekten durch dieselben Ursachen und auf dieselbe Weise stattfinden werden; er denkt sich demnach in dem einen Wesen die Möglichkeit, daß seine einfachen Merkmale wechseln, und in dem anderen die Möglichkeit, diesen Wechsel herzubringen, und kommt

hierdurch auf den Begriff von einem Vermögen. Das Vermögen ist leidendes Vermögen als Möglichkeit, eine Veränderung anzunehmen, tätiges Vermögen oder Kraft (power) aber als Möglichkeit, eine Veränderung zu bewirken. Den klarsten Begriff von tätigen Vermögen erhalten wir durch das Achten auf die Tätigkeiten unseres Geistes. Die innere Erfahrung lehrt uns, daß wir durch ein bloßes Wollen ruhende Glieder des Körpers in Bewegung setzen können. Wenn die Substanz, welche eine Kraft besitzt, diese durch eine Handlung äußert, so heißt sie Ursache; was sie hervorbringt, heißt Wirkung. Ursache ist das, was macht, daß ein anderes zu sein anfängt; Wirkung das, was durch ein anderes entstanden ist.

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

Die ersten Vorstellungen, die man vom Körper hat, sind der Zusammenhang dichter und damit trennbarer Teile und ein Vermögen, die Bewegung durch Stoß mitzuteilen; unsere Vorstellungen vom Geiste, die ihm eigentümlich zugehören, sind Denken und Wollen oder das Vermögen, die Körper durch Denken zu

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

bewegen, und Freiheit; aber der Zusammenhang dichter Teile im Körper ist ebensowenig zu begreifen wie das Denken der Seele, die Mitteilung der Bewegung ebensowenig wie die Bewegung durch Denken. Neben diesen beiden Arten von Substanzen, den körperlichen und den geistigen, haben wir noch die Vorstellung einer dritten, nämlich die von Gott. Kraft, Dauer, Verstand und Willen werden in das Unendliche gesteigert, und so gelangen wir zu der Vorstellung Gottes. Da wir aber eine deutliche Erkenntnis der Substanzen nicht haben, so leugnet Locke die Möglichkeit einer Metaphysik, sei es als Psychologie, Kosmologie oder Theologie. Außer den zusammengesetzten Begriffen von einzelnen Substanzen kommen in dem Verstande noch zusammengesetzte kollektive Begriffe von Substanzen vor wie Heer, Flotte, Stadt, Welt; diese kollektiven Begriffe bildet die Seele durch ihr Verbindungsvermögen. Aus der Vergleichung mehrerer Dinge miteinander entspringen die Verhältnisbegriffe; zu ihnen gehören die Begriffe von Ursache und Wirkung, Zeit- und Ortsverhältnissen, Idendität und Verschiedenheit, Graden, moralischen Verhältnissen usw. Zu Ende des zweiten Buches fügte Locke ein Kapitel über die Assoziation der Vorstellungen (association of ideas) hinzu, worin er Ausführungen über die Assoziationsvorgänge macht, welche von Einfluß auf die spätere englische Assoziationspsychologie gewesen sind.

Im dritten Buche des Versuchs über den menschlichen Verstand handelt Locke von der Sprache, indem er diese betrachtet in Hinblick auf die Erkenntnis, und gibt so eine Sprachphilosophie. Die Worte sind Zeichen für Vorstellungen, und zwar zunächst für unsere eigenen Vorstellungen; dann nimmt man sie aber auch für Zeichen der Vorstellungen anderer, ja für Zeichen der Dinge selbst; da nicht jedes einzelne Ding seinen besonderen Namen haben kann, so wird eine Menge ähnlicher Dinge in einer Vorstellung zusammengefaßt, indem man von den Nebenumständen dabei absieht, so Abstraktion ausübt, und diese allgemeinen Vorstellungen erhalten Gemeinnamen. Dieses Abstrahieren wird stufenweise fortgesetzt bis zu dem Begriffe Sein. Die durch Abstraktion gewonnenen Art- und Klassenbegriffe sind aber nur Gebilde unseres Geistes. Sie haben nur ein Nominalwesen, während das Realwesen das bedeutet, wodurch ein Ding das ist, was es ist, das wirklich Innere, was meist unbekannt bleibt, wovon aber die Eigenschaften abhängen; die Worte bezeichnen nun bei den einfachen Vorstellungen sowohl das Real- als das Nominalwesen. Bei den Namen der Substanzen liegt das Real- von dem Nominalwesen häufig weit ab. Die Natur läßt sich von uns keine Schranken auferlegen, sie erzeugt ganz ohne Rücksicht auf unsere künstlich gebildeten Genera und Spezies; sie hat keine unbeweglichen Grenzen zwischen den Spezies gesetzt. — Die meisten Irrtümer bei der Erkenntnis hängen vom unrichtigen Gebrauch der Worte ab. So geht Locke auf die Mängel der Sprache ein, die hauptsächlich in der Unvollkommenheit und im Mißrauch der Worte liegen.

Das vierte Buch handelt von der Erkenntnis und Meinung (knowledge and probability). Wahrheit und Falschheit ist streng genommen nur in Urteilen, nicht in einzelnen Vorstellungen; sie bestehen nämlich in der Wahrnehmung der Verbindung und Übereinstimmung oder der Nichtübereinstimmung und des Gegensatzes zwischen irgendwelchen von unseren Ideen, und zwar gibt es vier Arten der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung: Identität oder Verschiedenheit, Relation, Koexistenz oder notwendige Verknüpfung und reales Dasein. Sätze wie der des Widerspruchs dienen der Disputierkunst, aber nicht der Erkenntnis. Sätze, die ganz oder teilweile identisch sind, belehren nicht.

Bei der Erkenntnis oder dem Wissen gibt es verschiedene Grade der Wahrheit. Der höchste Grad ist das intuitive, unmittelbar anschauliche Wissen, wobei die Seele die Wahrheit, z. B. daß drei mehr als zwei sei, ohne Vermittelung anderer Vorstellungen erfaßt. Der zweite Grad ist das demonstrative Wissen, wobei gewisse Zwischenvorstellungen als Hilfsmittel benutzt werden müssen. Von der Auffindung dieser Mittelglieder hängt der Fortschritt der Wissenschaften meist ab. Intuition und Demonstration geben eine durchaus sichere Erkenntnis. Zu dem demonstrativen Wissen gehören Mathematik und Moral, die darum unabhängig von der Erfahrung gelten. Eine mathematische Erkenntnis ist eine wahre Erkenntnis, gleichviel ob ein dem mathematischen Begriff entsprechendes Ding existiert oder nicht. Sie gilt aber auch von den tatsächlich existierenden Dingen, sofern diese nur soweit in Betracht gezogen werden, als sie mit den mathematischen Begriffen übereinstimmen. Ebenso ist die Wahrheit und Gewißheit moralischer Erörterungen unabhängig davon, ob in der Welt Menschen leben und die Tugenden existieren, worauf sie sich beziehen. Der Wahrheit von Ciceros Pflichtenlehre tut es keinen Abbruch, daß es niemanden in der Welt gibt, der seinen Vorschriften genau nachkommt. Der dritte Grad, das sensitive Wissen, gelangt nur zu hoher Wahrscheinlichkeit, die noch keine volle Gewißheit ist, obgleich man doch auch hier von einem Wissen reden kann. Die sicherste Gewißheit haben wir von unserm eigenen Dasein, das wir unmittelbar wahrnehmen, so daß es keines Beweises bedarf. Wenn ich Schmerz empfinde, so habe ich offenbar eine ebenso sichere Wahrnehmung von meinem Dasein wie von dem Schmerz; ich denke, ich überlege, und dies ist mir nicht gewisser als mein eigenes Dasein. Sogar wenn ich alles andere bezweifeln wollte, macht mich dies Zweifeln doch meines eigenen Daseins sicher. — Gott erkennen wir durch den Schluß vom Existierenden auf eine erste Ursache, von denkenden Wesen, von uns selbst auf ein erstes und ewiges, höchst mächtiges denkendes Wesen mit voller Evidenz, die Außenwelt aber mit geringerer Evidenz. Jenseits der Vernunfterkenntnis liegt der Glaube an göttliche Offenbarungen, die Locke keineswegs verwirft. Für Offenbarung kann jedoch nichts gelten, was gesicherter Vernunfterkenntnis widerstreitet. „Was Gott geoffenbart hat, ist unzweifelhaft wahr; was aber göttliche Offenbarung sein kann und was nicht, das muß die Vernunft beurteilen.“ „Wenn Gott die Seele mit einem übernatürlichen Licht erleuchtet, so löscht er deshalb nicht ihr natürliches Licht aus. Wenn wir nach ihm der Wahrheit eines Satzes beistimmen sollen, so begründet er entweder diese Wahrheit durch das gewöhnliche Verfahren der natürlichen Vernunft, oder er gibt es sonst zu erkennen, daß es eine Wahrheit sei, der wir auf Grund seines Ansehens beizustimmen haben, und zeigt uns dies durch gewisse Zeichen, die die Vernunft nicht mißverstehen kann. Die Vernunft muß schließlich überall unser Richter und Führer sein.“

Gut und Übel sind nur Lust und Schmerz oder das, was diese verschafft. Das sittlich Gute und Schlechte ist die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer freiwilligen Handlungen mit dem Gesetz, wobei wir uns nach dem Willen des Gesetzgebers Gutes oder Übles zuziehen, d. h. Lust oder Schmerz; diese heißen dann Lohn oder Strafe. So gründet sich die Sittlichkeit auf Lust und Schmerz, d. h. auf die Folgen unserer Handlungen. Die Gesetze, nach denen die Menschen Recht und Unrecht unterscheiden, sind das göttliche, das bürgerliche und das der öffentlichen Meinung, der Achtung und Verachtung. Das erste ist der Maßstab für die Sünde und die Pflicht, es wird also von diesem

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

die Verpflichtung abgeleitet, mag uns dieses Gesetz nun durch das Licht der Natur oder durch die Stimme der Offenbarung mitgeteilt sein. Das zweite ist der Maßstab für Verbrechen und Unschuld; das dritte, das Locke auch das philosophische Gesetz oder das der Mode nennt, ist der Maßstab für Tugend und Laster. Durch dies letzte Gesetz lassen sich die meisten Menschen hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich, bestimmen, indem sie die Strafen für die Übertretung des göttlichen Gesetzes nicht ernstlich bedenken und ebensowenig die von den bürgerlichen Gesetzen angedrohten. Der Achtung erfreut sich aber das, was jeder überall als für sich nützlich ansieht. Da nun nichts in der Welt das Wohl der Menschen so fördert als der Gehorsam gegen das von Gott gegebene Gesetz, so muß Achtung und Verachtung im großen und ganzen mit den Regeln des Rechten und Unrechten, die von Gott in der Offenbarung gegeben sind, übereinstimmen. Abweichungen im einzelnen finden sich allerdings; daher kommen die verschiedenen Sitten bei den verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten.

Die Schrift über das „vernunftgemäße Christentum“ führt die im vierten Buch am Schlusse der Abhandlung über den menschlichen Verstand angedeutete Übereinstimmung der natürlichen Religion mit dem ursprünglichen Christentum durch. Das Wesen des Christentums beruht in dem Glauben an den Messias als den von Gott gesandten erlösenden sittlichen Gesetzgeber, der durch den heiligen Geist in denen fortwirkt, die an ihn glauben und in seinem Sinne Gutes tun. Dieser Gehalt der christlichen Lehre, in welchem sich die Sittenlehre der Weisen des Altertums und des Orients mit dem Glauben an die Erlösung der durch Adam sündhaft gewordenen Menschheit verbindet, ist so schlicht, daß er der menschlichen Vernunft unmittelbar einleuchtet, und so allgemein, daß er eine besondere Konfession nicht einschließt. Hieraus folgt die allgemeine religiöse Duldung, welche Locke in den Briefen über die Toleranz fordert. Jede religiöse Ansicht und Gemeinschaft soll gleichmäßig und unbeschränkt geduldet werden. Weder Juden noch Mohammedaner noch Heiden sollen ihrer Religion wegen von dem Staatsbürgertum ausgeschlossen sein. Diese Duldung folgt ihm aus dem Wesen der wahren Kirche als eines freien Vereins, dem niemand von vornherein angehört, aber auch aus dem Wesen des Staates, der eine freie Vereinigung zur Wahrung bürgerlicher Interessen ist. Kirche und Staat sind durchaus voneinander getrennt. Der Staat hat es mit dem leiblichen Wohle, die Kirche nur mit dem Seelenheile zu tun. Ausgenommen von dieser Toleranz sind einmal die von ihrem römischen Oberhaupt abhängigen, die bürgerliche Ruhe und Freiheit gefährdenden Katholiken und anderseits die Atheisten und Gottesleugner, weil diese mit Gott auch die Offenbarung leugnen.

Das politische Hauptwerk Lockes bilden die beiden „Abhandlungen über Regierung“, welche „den Thron des großen Retters, des Königs Wilhelm, befestigen, dessen Anrechte aus dem Willen des Volkes ableiten und vor der Welt das englische Volk rechtfertigen“ sollen. Die erste Abhandlung widerlegt die 1680 erschienene „Patriarcha“ von Robert Filmer (1604—1647), die im Gegensatz zur naturalistischen Gesellschaftsauffassung das absolute Königtum mit theologischen Gründen zu rechtfertigen und zu begründen suchte, indem sie die königliche Gewalt auf die väterliche Gewalt zurückführte, die Adam unmittelbar

von Gott empfangen habe. Im Gegensatz zu Hobbes geht Locke in der zweiten positiven Abhandlung von einem ursprünglichen Zustand allgemeiner Freiheit und Gleichheit aus, den zu erhalten die Menschen den Staat errichten, um durch die Schaffung einer gemeinsamen Gewalt sich gegenseitig Freiheit, Leben und Eigentum zu sichern. Der Staat hat die zur Erhaltung der allgemeinen Freiheit und Wohlfahrt vereinbarten Gesetze aufrechtzuerhalten, und auch die politische Gewalt ist an diese Bedingungen gebunden. Weder ist sie patriarchalisch, wie Filmer, noch despotisch, wie Hobbes wollte. Die Gefahren des Absolutismus werden am besten vermieden, wenn die zu scheidenden Staatsgewalten — die legislative, exekutive und föderative — nicht in einer Hand liegen, wenn vor allem die gesetzgebende und die ausführende Gewalt getrennt bleiben. Die gesetzgebende Gewalt ist die höchste Macht im Staat; sie ist vom Volke ausgegangen und soll daher beim Volke bleiben. Die ausübende Gewalt hat die vom Volke gegebenen Gesetze auszuführen, aber auch das Recht des Krieges und des Friedens. Der König ist nur die Spitze dieser exekutiven und föderativen Gewalt. Verletzt der König die Gesetze, handelt er verfassungswidrig, dann hat er nicht als König, sondern als Privatperson gehandelt, und in dem Streit zwischen der gesetzgebenden und der regierenden Gewalt, zwischen Volk und König ist das Volk zur gewaltsamen Wiederherstellung des gebrochenen Rechtes, zur Revolution berechtigt.

Eine große Bedeutung für die Aufklärungskultur besitzen auch Lockes „Gedanken über Erziehung“. Das Bedürfnis nach pädagogischen Reformen war im Verhältnis zu der zunehmenden Vorherrschaft des wissenschaftlichen Geistes gewachsen. Der Fortschritt der Wissenschaften wie die Verfestigung des Lebens in den Grundsätzen der Vernunft erforderte eine neue Regelung der Erziehung und des Unterrichts. Lockes pädagogisches Programm übte, so unsystematisch es ausgeführt war, doch, weil es ganz dem neuen Geist der Zeit entsprach, eine bedeutende Wirkung aus. Sein leitender Gesichtspunkt ist, daß die Erziehung nur die naturgemäße Entwicklung des Zöglings zu fördern habe, d. h. die Ausbildung der eigentümlichen Beschaffenheiten, durch welche eine jede Individualität durch Herkunft, Familie, Neigungen, Fähigkeiten, Gemütsart bestimmt ist. In dieser Forderung ist die Abkehr von der üblichen schulmäßigen Unterweisung, welche nur eine Dressur ist, enthalten. Die Ausbildung des jugendlichen Menschen zu eigener Selbständigkeit, zur Brauchbarkeit und sozialen Tüchtigkeit, welche das letzte Ziel der Erziehung sein muß, läßt sich nur erreichen, wenn die Erziehung in einer Hand liegt, nur in der Form der Privaterziehung. Hierbei ist der eigentliche Unterricht und das Lernen der mindestwichtige Teil. Pflege der körperlichen Tüchtigkeit, Ausbildung des sittlichen auf Einsicht in Gründe gestützten Charakters ist das Wesentlichste. Der Zögling soll nicht ein Gelehrter, sondern ein wertvolles Mitglied der menschlichen Gemeinschaft werden. Spielendes Lernen, lebendige Anschauung, Rücksicht auf das Nützliche und Brauchbare im Leben sollen den Gang der Unterweisung bestimmen. Es ist ein rationelles, realistisches und individualistisches Bildungsideal, das Locke als Ideal der Erziehung zum englischen Gentleman durch einen Hofmeister entwirft. War es zunächst nur für die aristokratischen Kreise bestimmt, so hob Locke in der Widmung doch ausdrücklich hervor, daß, wenn erst die höheren Klassen gut erzogen seien, die Rückwirkung auf das niedere Volk nicht ausbleiben könne.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

§ 22. Neben John Locke, durch persönliche Freundschaft mit ihm verbunden, lebte Isaak Newton (1642—1722), dessen Lebensarbeit das Ideal der mathematisch-physikalischen Forschung zur Reife und Vollendung brachte und dadurch das Weltbild endgültig festigte, das der aufklärerischen Bewegung als Unterlage dienen sollte. Ebenfalls dem Freundeskreise Lockes zugehörig war Robert Boyle (1626—1691), der Begründer der wissenschaftlichen Chemie, der in Ergänzung der mathematischen Naturbetrachtung die empirische Forschung ausbildete und gleichermaßen gegen die Angriffe der Skepsis wie der Metaphysik sicherte.

Lockes Erfahrungsphilosophie bildete fortan den Ausgangspunkt der weiteren philosophischen Entwicklung in England. Die Zahl ihrer Gegner und Anhänger, unter denen besonders Richard Burthogge (gestorben 1694) und Peter Brown (gestorben 1735) zu nennen sind, ist außerordentlich groß. Die bedeutsamste Fortbildung gab ihr der irische Bischof George Berkeley (1685—1753). Auf dem Standpunkt Lockes hatte das Problem der Außenwelt, ihrer Existenz und Erkenntnis keine zureichende Lösung gefunden. Die Wissenschaft der Körper, welche auf die Dinge außerhalb des Bewußtseins geht, schöpft nach ihm ihr Material doch nur aus Bewußtseinstatsachen und hängt in ihrem rationellen Aufbau von den allgemeinen Vernunftwahrheiten ab, die zwar unabhängig von aller Erfahrung gelten, aber eben darum alle Beziehung auf Gegenstände außerhalb einer Erfahrung vermissen lassen. Damit war die Wendung zu einer völligen Preisgabe der absolut existierenden Körperwelt vorbereitet. Sie vollzog Berkeley in seinem philosophischen Hauptwerk, dem Treatise concerning the principles of human knowledge. In ihm entwickelt er einen Immaterialismus, der die Setzung einer materiellen Außenwelt als die unberechtigte Hypostasierung einer falschen Abstraktion zu erweisen und zu zeigen sucht, daß alles, das wir Außenwelt und objektive Natur der Dinge nennen, auf die Empfindungen der vorstellenden Geister und den erfahrungsmäßigen Zusammenhang dieser Empfindungen zurückgeführt werden kann. Die Annahme einer absoluten Existenz von Objekten außerhalb des Bewußtseins schließt geradezu einen Widerspruch ein, da sie besagen würde, sich vorzustellen, daß Dinge existieren, ohne daß sie vorgestellt werden, oder daß an sie gedacht werde. Wie wir uns auch bemühen, die Existenz äußerer Körper zu denken, wir betrachten doch immer nur unsere eigenen Ideen. Daher ist esse = percipi. Wirklich sind nur die Seelen oder Geister, welche Ideen perzipieren, und der eine Allgeist, durch den die Verknüpfung der (von uns nicht erzeugten) Sinnesempfindungen in jenen zu Gegenständen und schließlich der Vor-

stellung einer geordneten und gesetzmäßigen Natur hervorgebracht gedacht werden muß. So offenbaren uns die Phänomene zwar keine Natur, aber wohl die unmittelbare Gegenwart und unmittelbare Wirksamkeit eines göttlichen Willens, der alles nach Gesetzen und Zwecken verknüpft, bewegt und ordnet. In der Entwicklung dieses Grundgedankens hat Berkeley verschiedene Phasen durchlaufen, die sich besonders in den verschiedenen Umbildungen seines Begriffes des Geistes zeigen. War er anfangs geneigt, auch in dem einzelnen Geist nur ein Bündel von Perzeptionen zu sehen, so hat er ihm später wahre Substantialität zugeschrieben und zuletzt (durch Plato und die Neuplatoniker beeinflußt) rationale Funktionen beigelegt, wodurch eine Umbildung des ursprünglichen Sensualismus zu einer rationalistischen Metaphysik eingeleitet war.

Wurde durch Berkeley der Standpunkt Lockes zum Spiritualismus fortgebildet, dem sich übrigens von Malebranche aus gleichzeitig Collier näherte, so haben andere Denker ihn in materialistischer Weise weiterentwickelt. Locke selbst hatte es nicht für ausgeschlossen erachtet, daß die Materie denken könne; und weitere Forschungen der Medizin und Physiologie legten Betrachtungen über das Abhängigkeitsverhältnis der geistigen von den körperlichen Funktionen nahe. In diesem Sinne entwickelte der Arzt David Hartley (1705—1755) das erste System der Assoziationspsychologie, das eine enge Korrelation zwischen physischen und psychischen Gängen durchführte. Den vollen Übergang zum Materialismus vollzog der Theologe Joseph Priestley (1733—1804), der aber ebenso wie Hartley daneben an dem religiösen Glauben festhielt und ihn mit der materialistischen Anschauung zu verbinden strebte. An Priestleys Schriften schloß sich dann ein lange währender Streit über den Materialismus in England an.

Ausgaben und Übersetzungen.

Is. Newton, Naturalis philosophiae principia mathematica, Lond. 1686, auch 1713 (mit Vorrede von Roger Cotes), 1726 u. ö., deutsch m. Bemerkgn. u. Erläutergn., hrsg. v. J. Ph. Wolfers, Berl. 1872; Treatise of optic, London 1704 u. ö., Opera ed. Horsley, Lond. 1779.

R. Boyle, Sceptical Chemist 1661; Origin of forms and qualities according to the Corpuscular Philosophy 1664. De natura ipsa sive libera in receptam Naturae Notionem Disquisitio, London 1687. Works ed. by Th. Birch, 5 vol. London 1744.

Burthogge, Organum vetus et novum 1677, Essay upon reason and the nature of spirits, London 1694. Of the soul of the World 1699.

George Berkeley, A new Theory of vision, Dublin 1709, auch Lond. 1711 und 1733. Treatise on the principles of human knowledge, Dublin 1710 u. ö., deutsch von F. Ueberweg in der Phil. Bibl., Berlin 1869, 4. Aufl. 1906. Three dialogues between Hylas and Philonous, Lond. 1713 u. ö., franz. Amst. 1750, deutsch (als I. Teil einer Übersetzung der Werke, wovon aber nicht mehr erschienen ist) Leipzig 1781 (auch schon

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Rostock 1756, s. u.). Neuerdings: B.s drei Dialoge zwischen H. u. Ph. Ins Deutsche übers. u. mit einer Einleit. versehen von Raoul Richter, Leipzig 1901. Alciphron or the minute philosopher, London 1732, franz. Haye 1734, deutsch von W. Kahler, Lemgo 1737. Siris, a chain of philosophical reflexions and inquires concerning the virtues of tar-water and divers other subjects. London 1744, 1746, 1748, französ. übers. Amsterdam 1745, der erste Teil deutsch, Göttingen 1746. Miscellanies, London 1752. Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Wirklichkeit ihr. eig. Körp. u. d. ganz. Körperwelt leugnen, enthaltend Berkeleys Gespräche zwischen Hylas u. Philonous (nach der franz. Übers. verdeutscht) und Colliers Allgemeinen Schlüssel (Clavis universalis or a new inquiry after truth, by Collier, London 1713), übers. und widerlegt von Joh. Christ. Eschenbach, Rostock 1756. R. Gourg, Le journal philosophique de Berkeley. Paris 1908. The works of G. Berkeley (nebst seiner Biograph. v. Arbuthnot), London 1784, wiederabg. 1820 u. 1843; Works, including many of his writings hitherto unpublished, with preface, annotations, life and letters, and account of his philosophy by Alex. Campbell Fraser, 4 vols., Lond. 1871, in neuer Bearbeitung Oxford 1901. Selections from Berkeley, with introduction and notes by Al. Campbell Fraser, 5. ed., Lond. 1900.

A. Collier, Clavis universalis or a new inquiry after truth, being a demonstration of the non-existence or impossibility of an external world, Lond. 1713, deutsch v. Eschenbach, Rostock 1756 (s. ob. b. Berkeley), engl. auch in der von Sam. Parr. ediert. Samml.: Metaph. tracts by English philosophers of the eighteenth century, Lond. 1837.

D. Hartley, Coniecturae quaedam de motu, sensus et idearum generatione, London 1746; Observations on man, his frame, his duty and his expectations, 2 vol., Lond. 1749, ed. by J. Priestley, 3 vol. 1801, 6. ed. 1834; deutsch (von v. Spieren) u. m. Anm. u. Zus. (von H. A. Pistorius), Rostock u. Lpz. 1772 bis 1773; franz. v. Abbé Jurain, Explication physique des idées et des mouvements tant volontaires qu'involontaires, Reims 1795.

J. Priestley, Hartleys Theory of human mind on the principles of the association of ideas, Lond. 1775, Disquisitions relating to matter and spirit, Lond. 1777, The doctrine of philosophical necessity, Lond. 1777, Free discussions of the doctrines of materialism, London 1778. Außerdem Letters to a philos. unbeliever, Bath 1780.

Die hauptsächlichsten Streitschriften in dem Materialismusstreit sind: Caulfield, An Essay on the Immateriality and Immortality of the Soul, etc. With an Appendix in Answer to Dr. Priestley's Disquisitions, 1778. John Whitehead, Answer to Priestley's Disquisitions, 1778. Reflections on Materialism, adressed to Dr. Priestley, by Philalethes Rusticanus, 1779. Matthew Dawes, Philosophical Considerations, or a Free Enquiry into the Merits of the Controversy between Dr. Priestley and Dr. Price, on Matter, etc. Lond., 1780. Miscellaneous Observations on some Points of the Controversy between the Materialists and their Opponents. Lond., 1780. A Slight Sketch of the Controversy between Dr. Priestley and his Opponents, on the Subject of his Disquisitions on Matter and Spirit. Lond., 1780. Richard Gifford, Outlines of an Answer to Dr. Priestley's Disquisitions relating to Matter and Spirit. Lond., 1781. Observations on Priestley's Doctrine. 1787. Thomas Cooper, Sketch of the Controversy on Materialism. 1789. John Ferriar, An Argument against the Doctrines of Materialism (in the Memoirs of the Lit. and Phil. Soc. of Manchester, 1793). James Purves, Observations on Dr. Priestley's Doctrines of Philosophical Necessity and Materialism. Philadelphia, 1797.

Lockes jüngerer Zeitgenosse, der große Mathematiker und Physiker Isaak Newton (1642—1727) hat durch seine Lebensarbeit in vielfacher Hinsicht einen bedeutenden Einfluß auf die Entwicklung der Philosophie geübt. Seine „Mathematischen Prinzipien der Naturlehre", die 1686 in drei Bänden erschienen, stellen die Krönung der mathematischen Naturwissenschaft dar, in welcher die Bilanz der Forschungen seit Kopernikus gezogen und auf der Grundlage von Newtons eigenster Schöpfung, der Gravitationstheorie, zu einem die gesamte

irdische und himmlische Mechanik umfassenden einheitlichen System ausgebaut worden ist; sie gaben auch ein prinzipielles und unangreifbares Vorbild einer Erkenntnis, das in seiner Verbindung von grundlegenden begrifflich-mathematischen Postulaten mit dem sicheren Rückhalt an Induktion, Erfahrung und Experiment die Methode der modernen Wissenschaft zur letzten Klärung und zum schärfsten Ausdruck brachte; indem in diesem Werk die neue Weltansicht zum Abschluß und zur Festigung gelangte, indem der Kosmos nun als eine durch einfachste mathematische Prinzipien erkennbare und berechenbare Maschine erschien, trat die mathematische Naturwissenschaft in den Brennpunkt aller geistigen Interessen, war durch sie die Grundlage der aufklärerischen Weltbetrachtung festgelegt. Schon Locke stand unter dem Eindruck dieses Werkes seines Freundes. In der nächsten Generation bildete es den Ausgangspunkt aller deistischen Betrachtungen. Durch Voltaire wurde es zu einer herrschenden Macht in Europa. Aber Newtons Werk eignet noch ein besonderer philosophischer Zug; indem die „Prinzipien“ sich grundsätzlich auf eine Darstellung der beobachtbaren Erscheinungen in mathematischer Sprache beschränkten und alle Hypothesen über die Ursachen, die Dinge und ihre Kräfte (und damit auch den neu eingeführten Begriff der Fernkraft) ablehnten, entwickelten sie das bei Kepler und Galilei vorbereitete Ideal einer phänomenologischen Physik, das auf Prinzipien und Gesetze, nicht auf Dinge und anschauliche Bilder geht. Die berühmte Absage Newtons an die Hypothesenbildung, die das ganze Werk durchzieht, befindet sich am Schluß des III. Buches. „Ich habe noch nicht dahin gelangen können, aus den Erscheinungen den Grund dieser Eigenschaften der Schwere abzuleiten, und Hypothesen erdenke ich nicht (hypotheses non fingo). Alles nämlich, was nicht aus den Erscheinungen folgt, ist eine Hypothese, und Hypothesen, seien sie nun metaphysische oder physische, mechanische oder diejenigen der verborgenen Eigenschaften, dürfen nicht in die Experimentalphysik aufgenommen werden. In dieser leitet man die Sätze aus den Erscheinungen ab und verallgemeinert sie durch Induktion. Auf diese Weise haben wir die Undurchdringlichkeit, die Beweglichkeit, den Stoß der Körper, die Gesetze der Bewegung und der Schwere kennen gelernt. Es genügt, daß die Schwere existiere, daß sie nach den von uns dargelegten Gesetzen wirke und daß sie alle Bewegungen der Himmelskörper und des Meeres zu erklären imstande sei.“ Damit war der Kampf nicht nur gegen die Scholastiker und Metaphysiker, sondern auch gegen die Cartesianer mit ihren Wirbelhypothesen eröffnet, ein Kampf, der mit großer Leidenschaftlichkeit auf allen Seiten geführt wurde, aber mit dem Siege Newtons endete. In Deutschland waren es besonders Wolffianer, die den vergeblichen Streit mit Newton führten. Newton selbst war, so sehr er sich nach außen hin Einschränkungen auferlegte, physikalischen Hypothesen und Erklärungen, ja auch metaphysischen Betrachtungen nicht abgeneigt. In gelegentlichen Briefen und Abhandlungen und dann auch in der zweiten englischen Ausgabe seiner Optik vom Jahre 1717 (in den angehängten Fragen) entwickelte Newton eine Ätherhypothese zur Erklärung der Licht- und Schwereerscheinungen. Und seine berühmten Definitionen der absoluten, wahren und mathematischen Zeit (die an sich und vermöge ihrer Natur gleichförmig und ohne Beziehung auf irgendeinen äußeren Gegenstand verfließt), des absoluten Raumes (der vermöge seiner Natur und ohne Beziehung auf einen äußeren Gegenstand stets gleich und unbeweglich bleibt) und der absoluten Bewegung (die die Übertragung des Körpers von einem absoluten Ort nach einem anderen

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

absoluten Ort ist) setzen, indem zugleich ihre Existenz behauptet wird, einen aller Erfahrung vorangehenden in der Erfahrung nie aufzuweisenden Gegenstand und machen damit metaphysische Entitäten zum Fundament der „Experimentalphilosophie". In der Tat hat Newton sich in seiner Raumtheorie an die metaphysischen Spekulationen von More angeschlossen, der den geistigen und unkörperlichen Charakter des Raumes aus der Natur Gottes selbst ableiten wollte. Auch für Newton ist der Raum das Organ, mittels dessen Gott als allgegenwärtig in der Welt wirkt und damit zugleich die Dinge und ihre Zustände unmittelbar erfaßt; der Raum ist „ein grenzenloses und gleichartiges Sensorium" der Gottheit. Der Existenz Gottes selbst war Newton gewiß. Er erachtete sie aber auch als erforderlich insbesondere darum anzunehmen, weil die Störungen des Planetensystems den von Zeit zu Zeit wiederholten Eingriff einer ordnenden Intelligenz, die auch Urheber der ersten Ordnung der Welteinrichtung ist, unabweislich erscheinen ließ. Mit diesen spekulativen Betrachtungen, die Newtons persönlicher Frömmigkeit entsprachen, mußte der methodische Charakter seiner mathematischen Naturlehre in einen Widerstreit geraten, der alsbald in den zahlreichen Diskussionen des Raumproblems, der Vollkommenheit des Weltsystems usw. hervortrat.

In dem Lebenswerk von Robert Boyle (1627—1691) erhält die Chemie ihre selbständige Begründung als Erfahrungswissenschaft und ihre endgültige Lösung von der Alchimie. Diese Wendung zu der positiven Forschung ist wie von allen großen Naturforschern der Zeit auch von Boyle mit klarem methodischem Bewußtsein vollzogen worden, dem er in zahlreichen kritischen Schriften Ausdruck gegeben hat. Das positive Ziel, dem er zustrebte, war die Ausbildung einer auf das Experiment gegründeten Theorie der körperlichen Welt, der Natur. Freilich muß der Begriff der Natur (wie er in der zusammenfassenden Abhandlung: „De ipsa natura", London 1682, ausführt) von allen metaphysischen Zutaten befreit und nicht sowohl als ein selbständiges kraftbegabtes Wesen, sondern nur als Bezeichnung des mechanischen Systems verstanden werden, dessen Teile nach Bewegungsgesetzen in Wechselwirkung miteinander stehen und die die gegenwärtige Weltverfassung bedingen. In diesem Sinn ist auch von der besonderen Natur eines Einzelkörpers, nämlich als eines individuellen Körpermechanismus zu sprechen, in welchem eine Reihe mechanischer Wirkungen von Maß, Gestalt, Ordnung, Lage, Gefüge, Ortsbewegung wahrnehmbarer oder unwahrnehmbarer Teile zusammentreffen, die seine Eigenart bestimmen. Somit ist die Zuflucht zu geheimnisvollen Kräften der Natur ebenso wie die zu den substantialen Formeln des Aristoteles, die durch die physikalische Erfahrung widerlegt werden, ausgeschlossen. Die atomistische Hypothese, welche B. im einzelnen entwickelt, wird ihm durch die Tatsache der chemischen Verbindung von Körpern und ihrer Rückverwandlung, die zugleich die schlagendste Widerlegung der aristotelischen Lehre sei, gewiß. Allen Körpern muß eine einzige und allgemeine Materie zugeschrieben werden, die eine ausgedehnte und undurchdringliche Substanz ist. Ihr können nur drei Grundeigenschaften zukommen, nämlich Größe, Gestalt und Bewegung; diese Grundeigenschaften (primäre Qualitäten) reichen zur Erklärung aller Phänomene und auch zur Ableitung der sinnlichen Eigenschaften (der sekundären Qualitäten) aus. Mit dieser atomistischen Körpertheorie verband Boyle persönlich eine starke Frömmigkeit, die an der Existenz der unsterblichen Seele und der Gottheit festhielt. Er gründete sogar ein Institut, in welchem zur Befestigung der christ-

lichen Lehre und der teleologischen Weltanschauung Vorträge gehalten wurden.

Zu den ersten Kritikern von Locke gehörte der Bischof Edward Stillingfleet (1639—1699), der in einem Discourse in vindication of the Doctrine 1696 die skeptische Tendenz in Lockes Essay hervorhob und als unvereinbar mit dem christlichen Glauben betonte. Hieraus entspann sich eine eingehende Kontroverse zwischen ihm und Locke, welche erst durch eine letzte Antwort Lockes im Jahre 1698 abgeschlossen wurde. Weiter ist zu nennen J. A. Lowde, der in einem Discourse concerning the Nature of Man, 1694, Locke (und Hobbes) einer Kritik unterwarf, welche Locke selbst noch zur Kenntnis nahm. Der Verfasser einer Anzahl von Gegenschriften gegen Locke, darunter 1699 Remarks upon an Essay concerning Human Understanding soll Thomas Burnet (1635—1715) gewesen sein. Ferner veröffentlichte John Sergeant (1621—1707) ein Werk „Method to Science. Solid Philosophy Asserted, against the Fancies of the Ideists: or the Method to Science farther illustrated with Reflexions on Mr. Lockes Essay concerning Human Understanding, London 1697", in welchem er gegen die subjektivistische Ideenlehre Lockes (und Descartes') die unmittelbare Erkenntnis der Dinge durch die reinen Verstandesbegriffe und Vernunftwahrheiten verteidigt. In der Form eines Kommentars, betitelt „Anti-Scepticism; or Notes upon each Chapter of Mr. Locke's Essay concerning Human Understanding with an Explication of all the particulars of which he treats, and in the same order with Locke. In 4 books, London 1702", unterzog Henry Lee Lockes Theorie einer eingehenden Diskussion.

Weit selbständiger als die genannten Schriftsteller ist der sich auch an Locke anschließende Richard Burthogge (stud. 1658—1662 in Leiden, starb 1694), der in seinem Locke gewidmeten Hauptwerk Essay upon reason and the nature of spiritis London, 1694, eine erkenntnistheoretisch begründete spiritualistische Metaphysik entwickelte. Unser Verstand vermag von den Dingen nur insofern etwas erkennen, als sie zu unserem Geist in Beziehung treten, uns in den Sinnen, der Einbildungskraft oder dem Verstand gegeben sind. Die unmittelbaren Objekte des Denkens sind daher „entia cogitationis", die ebensowenig außerhalb unseres geistigen Vermögens in den Dingen selbst existieren, wie die Bilder, die wir im Wasser oder im Spiegel erblicken, sich tatsächlich an dem Ort befinden, an dem wir sie sehen. Dies gilt nicht nur von den sinnlichen Erscheinungen, sondern auch von den Begriffen, welche bestimmte „modi concipiendi" sind, die aus der Beschaffenheit des denkenden Wesens entspringen. So haben alle Begriffe, durch die wir die Dinge denken, der Begriff des Dinges selbst, Substanz, Accidens, Raum, Zeit, Ursache, Wirkung, keine andere Existenz und Wahrheit als in dem Geist, der sie bildet; wir begreifen die Gegenstände nicht so, wie sie sind, in ihrem eigenen Sein und Wesen, sondern nur in der Verkleidung durch Begriffe unseres Geistes. Die Frage nach dem Verhältnis der körperlichen und der geistigen Substanzen wird dadurch zu einer Frage der Unterscheidung phänomenaler Objekte innerhalb unserer Bewußtseinswelt. Nun ist aber gewiß, daß der einzelne Geist seine Vorstellungen nicht allein aus sich erzeugt, daß, wenn wir nicht dem Skeptizismus anheimfallen wollen, wir genötigt sind, außerhalb unseres Bewußtseins eine Welt von Dingen anzunehmen, die die wahrhaften Ursachen und Gründe für die Entstehung bestimmter Bilder und

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Begriffe in uns sind. Versuchen wir von dieser Wirklichkeit ein Bild zu gewinnen, ihre Wesensart zu begreifen, dann bleibt uns nur übrig, sie als Besonderung eines einheitlichen kraftbegabten geistigen Prinzipes zu denken. — Das Verhältnis, in welchem Burthogge einerseits zu dem occasionalistischen, anderseits zu dem lockeschen Gedankenkreis steht, bedarf noch der genaueren Untersuchung.

Gegen die religiöse Aufklärung Lockes wandte sich John Edwards (1637 bis 1716) in seinen Thoughts concerning the Causes and Occasions of Atheism, 1695 und zahlreichen weiteren Schriften. Unter den religiösen Gegnern ist der bedeutendste der Bischof Peter Brown (gestorben 1735); von seinen Werken kommen für die Geschichte der Philosophie in Betracht: The Procedure and Limits of the Human Understanding, London 1728; 2d ed. 1729; Things Divine and Supernatural conceived by Analogy with Things Natural and Humans, London, 1733. Er wendet sich namentlich gegen Lockes Scheidung von Sensation und Reflexion, indem er behauptet, daß es Ideen im eigentlichen Sinne nur von den durch die Sinne auf uns wirkenden körperlichen Dingen geben könne. Besondere Ideen der Reflexion sind weder möglich noch nötig, da das sicherste Wissen in der Sinnesempfindung beschlossen ist. Unser Geist besitzt keine eigenen Vermögen, aus denen reine Verstandesbegriffe und Wahrheiten unabhängig von der Erfahrung entwickelt werden könnten. Was wir von uns wissen, ist immer nur der Inhalt unseres Bewußtseins; von uns selbst oder unseren Tätigkeiten besitzen wir keine Ideen. Lockes Ideen der Reflexion sind ein bloßer Name, der Geist vermag sich selber nur durch Entnehmung von Bildern der Außenwelt gegenständlich zu werden. Damit haben wir ein Beispiel einer analogischen Erkenntnis von Gegenständen, von denen wir keine Ideen besitzen. Dasselbe ist nun der Fall bei übernatürlichen Objekten, ganz besonders bei unserer Kenntnis von Gott; auch ihn können wir, wie alles Geistige, nur in Analogien und Bildern begreifen; aber wir haben keinen Grund, dieses Wissen zu bezweifeln, da jede Kenntnis von geistigen Wesen, auch die unseres eigenen Geistes in gleicher Weise verfährt. An Brown, der Lockes Theorie aus theologischen Gründen zu einem reinen Sensualismus umbilden wollte, schlossen sich zahlreiche Schriftsteller, insbesondere Geistliche, an. Eine eigene Wendung gab diesen Gedanken Zachary Mayne (gestorben 1750), von dem die anonym erschienenen Abhandlungen: Two Dissertations concerning Sense and the Imagination, with an Essay on Consciousness, 1727 herrühren.

Natürlich riefen diese Kritiken Lockes zahlreiche Gegenschriften zur Verteidigung hervor, von denen zu nennen sind Samuel Bold (1687—1736): Observations on the Animadversions on a late book entitled: The Reasonableness of Christianity, etc., 1698. Some considerations on the principal objections and arguments which have been published against Mr. Locke's Essay of Humans Understanding, 1699, und Catherine Cockburn (geb. Trotter 1679—1749) A Defence of Mr. Lockes Essay of Human Understanding, 1702.

Unter den Fortbildnern der theoretischen Philosophie Lockes in seinem Vaterlande ist von der hervorragendsten Bedeutung der Begründer eines universellen Immaterialismus (empirischen Idealismus oder Phänomenalismus), George Berkeley, geb. zu Killerin nahe bei Thomastown in Irland am 12. März 1684, von 1728—1731 in Rhode-Island, um Christentum und Zivilisation daselbst zu verbreiten, seit 1734 Bischof zu Cloyne, gest. zu Oxford am 14. Januar 1753.

An Formvollendung wird über seine zahlreichen fast alle Gebiete des menschlichen Wissens umfassenden Schriften gestellt Alciphron, Gespräche, in denen er die Freidenker angriff, besonders Mandeville (geb. 1670 zu Dordrecht, lebte als Arzt zu London, gest. 1733). Dieser hatte in seiner Schrift: The fable of the bees, or private vices made public benefits, London 1714 und 1719, den Nutzen privater Laster, z. B. des Luxus, für das allgemeine Wohl behauptet und darzulegen gesucht, daß ein Staat nicht aus lauter moralischen Menschen bestehen könne, sowie daß die Kultur mit den sittlichen Schäden eng zusammenhänge. Mandeville verteidigt seine Ansicht in der Schrift: A letter to Dion occasioned by his book called Alciphron, Lond. 1732.

In seiner ersten philosophischen Schrift: A new theory of Vision gab Berkeley eine für die analytische Psychologie bahnbrechende Untersuchung des räumlichen Sehens, indem er im Sinn des Empirismus, unter scharfer Ausscheidung von erklärenden physikalischen, physiologischen und anatomischen Hypothesen die Entstehung der Raumwahrnehmung auf die erfahrungsgemäße Assoziation von Tast- (resp. Bewegungs-) und Gesichtsempfindungen zurückführte. Entfernung und Größe der Objekte werden nicht unmittelbar empfunden (Entfernungen als solche sind keine Reize), sondern ihre Vorstellung wird durch Verbindung der optischen Eindrücke mit Bewegungs- und Spannungsempfindungen und durch Erinnerungen und Assoziationen mit Tastempfindungen in uns erzeugt. Diese Verbindung von Gesichts- und Tastempfindungen ist aber keine logisch notwendige, sondern in uns nur durch Übung und Gewohnheit hervorgerufen. Damit war die von Locke so entschieden verteidigte Lehre von den primären und sekundären Qualitäten an einem entscheidenden Punkt erschüttert, da nunmehr von einer eigenen Raumvorstellung, durch welche Entfernung und Draußensein der Objekte unmittelbar abgebildet werden, nicht mehr die Rede sein konnte. Freilich wird in dieser Schrift noch vorausgesetzt, daß die Tastempfindungen den tastbaren Objekten unmittelbar entsprechen; aber, wie Berkeley später (in den Principles, Sect. 54) ausdrücklich bemerkt, nur deshalb, weil die Diskussion dieser Frage außerhalb des Planes dieser Abhandlung über das Sehen lag.

In seinem philosophischen Hauptwerk, dem Treatise concerning the principles of human knowledge, hebt Berkeley jede Beziehung unserer Empfindungen auf eine materielle Außenwelt auf, deren Begriff er auf eine falsche Abstraktion zurückführt. In der Einleitung wendet er sich gegen die abstrakten allgemeinen Ideen, nicht gegen die Existenz von allgemeinen Ideen überhaupt, sondern gegen die Vorstellungen allgemeiner Dinge und Eigenschaften, z. B. Bewegung, Mensch, Farbe. Mensch im allgemeinen als Abstraktum kann ebensowenig vorgestellt werden, wie ein bloßes Dreieck als Abstraktum, das weder schiefwinklig noch rechtwinklig, weder gleichseitig noch gleichschenklig noch ungleichseitig, sondern dies alles und zugleich auch nichts von diesem ist. Kein Mensch kann zu solchen abstrakten Vorstellungen gelangen, sie sind nichts als Erfindungen der Schulphilosophen. Worte, die mehr als einen Gegenstand bezeichnen, geben den Anlaß zu der Lehre von den abstrakten Ideen. In Wahrheit gibt es nur Einzelvorstellungen, Wahrnehmungen, deren Bestandteile Empfindungen einzelner Sinne sind. Insofern kann freilich eine Einzelvorstellung allgemein sein, als sie eine ganze Art, die mit demselben Worte bezeichnet wird, repräsentiert. So wurde der lockesche Nominalismus weitergebildet.

Berkeley hielt die Existenz einer an sich seienden Körperwelt nicht nur

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

nicht für streng erweisbar, sondern für eine falsche Annahme. Es existieren nur Geister und deren Funktionen (Ideen und Willensakte). Das Esse der nicht denkenden Dinge ist Percipi. Die äußeren Dinge, soweit sie existieren, sind nichts als Ideen, und zwar sind die letzteren flüchtige, abhängige Wesen, die nicht in sich selbst beruhen, sondern in den Geistern existieren und also auch von ihnen getragen werden. Allerdings gibt es eine sehr verbreitete Meinung, die sinnlichen Objekte hätten eine reale Existenz, welche von ihrem Aufgenommenwerden durch den Verstand verschieden sei. Allein Licht, Farbe, Hitze, Kälte, Ausdehnung und Figuren (der Unterschied zwischen primären und sekundären Eigenschaften nach Locke wird nicht mehr anerkannt), kurz, alle Dinge, die wir sehen und fühlen, sind nur Sinnesempfindungen, Vorstellungen, und es ist nicht möglich, sie auch nur in Gedanken vom Perzipiertwerden zu trennen. Sollte dies möglich sein, so müßten sie existieren, ohne wahrgenommen, ohne gedacht zu werden, was ein offenbarer Widerspruch ist. Man könnte ebenso leicht ein Ding von sich selbst abtrennen, als diese Operation fertigbringen. Wenn man nun sagt, die Ideen selbst existierten allerdings nicht außerhalb des Geistes, aber es könne doch ihnen ähnliche Dinge, deren Ebenbilder sie seien, geben, so wendet hiergegen Berkeley ein: eine Idee könne nur einer Idee ähnlich sein, eine Farbe oder Figur nur einer anderen Farbe oder Figur. Und selbst angenommen, es existierten außerhalb des Geistes feste Substanzen, die den Ideen entsprächen, so wäre es uns doch nicht möglich, dies zu wissen. Entweder müßten wir es durch die Sinne oder durch Denken erreichen. Durch die Sinne haben wir diese Erkenntnis nicht, sondern nur die unserer Sinnesempfindungen. Wir müßten also die Existenz der äußeren Dinge durch das, was unmittelbar sinnlich perzipiert wird, schließen. Aber dieser Schluß ist trüglich. Er wird widerlegt durch die Unmöglichkeit, das Zusammenwirken völlig heterogener Substanzen zu erklären. Es ist durchaus nicht zu begreifen, in welcher Art ein Körper auf den Geist Einfluß haben könne. Es würden also diese Körper außerhalb des Geistes zu keinem Zwecke dienen, und man müßte so voraussetzen, Gott habe unzählige Dinge geschaffen, die durchaus nutzlos seien. Existieren keine Dinge außerhalb des Geistes, so wird die gewöhnliche Ansicht von ihrem Sein nicht erschüttert; sie wird nun im wohlverstandenen Sinn der Erfahrung auf die Bewußtseinsvorgänge und ihre Verknüpfungen im denkenden Geist zurückgeführt. So wird allerdings die absolut existierende Körperwelt aufgehoben, und gegen den ganzen Begriff der Materie, der materiellen Substanz als etwas, an dem die Eigenschaften sich finden sollen, polemisiert Berkeley ganz besonders; er sei mit den schlimmsten Widersprüchen behaftet. Den Begriff der Substanz hebt er freilich nicht auf, indem er ihn ausdrücklich auf das Ich, die Seele, den Geist anwendet.

Eine äußere Ursache müssen unsere Vorstellungen allerdings haben: denn wir selbst sollen sie nicht hervorbringen können. Da diese Ursache nicht materiell sein kann, so muß sie geistig sein, und zwar sind die Geister tätige, unteilbare Substanzen. Die Vorstellungen in den endlichen Geistern werden nun hervorgebracht von dem unendlichen, allmächtigen, allweisen und allgütigen Geist in geordneter Weise. Von ihm werden sie uns eingedrückt. Die Lebhaftigkeit, Regelmäßigkeit, Unwiderstehlichkeit gewisser Vorstellungen zeugt dafür, daß sie eine Ursache außer uns haben. Durch diese Eigenschaften unterscheiden sich die von Gott hervorgebrachten Vorstellungen, die sogenannten

wirklichen Wahrnehmungen, von den bloß durch uns erzeugten, wie sie in Träumen, bei Illusionen vorkommen. Was wir Naturgesetz nennen, ist in der Tat die Ordnung der Aufeinanderfolge unserer Ideen.

Gegen das Ende des dritten Gesprächs zwischen Hylas und Philonous faßt Berkeley seine Lehre über die Natur der Sinnenwelt in zwei Hauptsätze zusammen, von welchen der eine ein richtiger Satz des gemeinen Menschenverstandes, der andere aber ein wissenschaftlicher Satz sei. Der erste Satz (der des gemeinen Verstandes) lautet, daß der reale Tisch und überhaupt die realen nicht denkenden Objekte der Tisch und die Welt seien, die wir sehen und fühlen (sinnlich wahrnehmen); der zweite Satz (der wissenschaftliche) besagt, daß das, was wir sehen und fühlen, ganz aus Phänomenen, d. h. gänzlich aus gewissen Eigenschaften, wie Härte, Gewicht, Gestalt, Größe besteht, die unseren Sinnesempfindungen inhärieren, folglich aus diesen Sinnesempfindungen selbst. Aus der Verbindung beider Sätze miteinander folgt, daß solche Phänomene die realen Objekte sind, daß also in der Welt nichts anderes existiert als diese Objekte, deren Esse das Percipi ist, und die perzipierenden Subjekte.

Den in den First Principles und den Dialogen entwickelten Phänomenalismus bildete Berkeley in der letzten Phase seines Denkens zu einer platonisierenden Metaphysik um, deren abschließende Darstellung er mehr als 30 Jahre nach dem Erscheinen der Principles in einem der seltsamsten philosophischen Werke aller Zeiten gab, betitelt: Siris a chain of philosophical reflexions and inquiries concerning the virtues of tar-water and divers other subjects connected together and arising one from another. Dieses Buch beginnt mit einer ausführlichen Erörterung der Heilwirkungen des Teerwassers und hat wegen dieser medizinischen Ausführungen (um derentwillen es bald nach seinem Erscheinen in verschiedene Sprachen übersetzt wurde, der medizinische Teil erschien auch deutsch) bedeutendes Aufsehen erregt und lebhafte Kontroversen veranlaßt. Aber schon in diesem ersten Teil greift die Verkettung der Gedanken über das engere Thema zu einer allgemeinen Pflanzenphysiologie hinüber, welche Erörterung dann Schritt für Schritt zu einer sich auf moderne und antike Literatur stützenden Diskussion der Prinzipien der Naturphilosophie, insbesondere des Feuers, Lichts und Äthers fortgeführt wird, um von sect. 231 ab eine metaphysische Ergänzung der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise und eine metaphysische Erklärung der Naturphänomene zu geben. In ihr schließt Berkeley sich aufs engste an platonische und neuplatonische Schriften an, deren Lehre von dem Einen und den Ideen er mit der christlichen Überlieferung in Einklang zu bringen sucht. Diesen Anschluß ermöglicht ihm die sect. 264—298 dargelegte neue Auffassung von dem Wesen des Geistes, des menschlichen wie des göttlichen, der nicht nur als passives, allein auf sinnliche Ideen gerichtetes Vermögen, sondern als selbsttätiger und schöpferischer Verstand aufgefaßt werden muß, dessen Wahrheiten keine Objekte der Sinne oder der Einbildungskraft sind: „Verstand und Vernunft allein sind die sicheren Führer zur Wahrheit.“ Und vor allem darf Gott nicht als sinnlich empfindendes Wesen vorgestellt werden; Sinne in ihm anzunehmen, ist seiner unwürdig, da Sinnlichkeit ein Leidenszustand ist und eine Abhängigkeit der Seele, die sie besitzt, von anderen Wesen bedeutet. Gott ist daher reiner Geist oder Intellekt; die (von More und Newton vertretene) Auffassung des absoluten Raumes als eines Sensoriums der Gottheit ist daher falsch (sect. 289).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Einen ähnlichen Phänomenalismus wie Berkeley hat, von Malebranche ausgehend, der englische Geistliche Arthur Collier in seinem Clavis universalis or a new inquiry after truth, being a demonstration of the non-existence or impossibility or an external world, London 1713, gelehrt (1680—1733). Collier sagt, er sei bereits 1703 zu seiner Theorie gelangt. Sie findet sich in einem handschriftlichen Aufsatze von ihm aus dem Jahre 1708 vor; die Durchführung in Colliers Clavis universalis aber scheint einen Miteinfluß der Berkeleyschen Principles zu bekunden. In dem ersten Teil weist er die Existenz einer sichtbaren Außenwelt zurück, in dem zweiten auch die einer unsichtbaren mögen diese erkennbar oder nicht erkennbar sein. Die Vorstellungen von Körpern, welche Gott in uns hervorbringe, wie wir nach Malebranche die Dinge in Gott schauten, seien freilich nicht in mir allein, sondern auch in anderen Geistern, und so können wir mit Recht sagen, daß die Körper außer uns existieren. Näher steht der Ansicht Lockes die des Bischofs Peter Brown (The procedure, extent and limits of human understanding, London 1728), der freilich nicht mehr fern von dem reinen Sensualismus ist. Mit seiner Lehre hängt vielleicht die Condillacs zusammen. Gegen Locke schrieb u. a. auch John Norris (1657—1711), der in seinem Essay towards the theory of the ideal or intelligible World, 1701 und 1704, sich an Malebranche anschließt; dieser ist für ihn der Galilei der intellektuellen Welt. Auch neigte er sich der mystisch-platonischen Theorie von Henry More zu und verfaßte gegen Tolands Schrift über das Christentum ohne Geheimnis: An account of reason and faith in relation to the mysteries of Christianity, 1697. Auf ihn nimmt Collier öfters Bezug.

Wenn auch nicht als eigentlicher Vater, so doch als Ausbildner der englischen Assoziationspsychologie ist der Arzt David Hartley (1705—1757) zu bezeichnen, welcher den allerdings schon von Locke gebrauchten Namen „Association“ für einen solchen Vorgang einbürgerte, der eine Verbindung gleichzeitig oder in unmittelbarer Aufeinanderfolge gegebener Vorstellungen ist, und durch den aus den Elementen ein neues seelisches Gebilde entsteht. Zugleich aber legte er Gewicht auf die Verbindung der psychologischen und physiologischen Prozesse. Wenn beide auch nicht identisch sein sollten, so statuierte er doch einen festen Zusammenhang zwischen beiden. Es sollen den psychischen Vorgängen Vibrationen der Gehirn- und Nervensubstanz entsprechen, und zwar einfache den einfachen, zusammengesetzte den zusammengesetzten; dadurch scheint aber das seelische Leben von dem mechanisch leiblichen abhängig und in seiner Selbständigkeit aufgehoben. Es tritt wie für die Gehirnfunktionen, so auch für die Vorstellungsassoziationen, namentlich für die Affekte, feinen Triebe, Willensentschlüsse, die auch aus den einfachen Grundelementen entstehen, die mechanische Notwendigkeit in Kraft, so daß Hartley dem Materialismus nahe kam und seine wissenschaftliche Überzeugung mit seinem religiösen Sinn sich in Zwiespalt befand, der in seiner Lehre vom mystischen Selbstvergessen zum Ausdruck kommt. Freilich soll nach ihm die Analyse psychischer Prozesse immer nur auf psychische Elemente, nicht auf leibliche führen, und die Empfindung nie sich durch Bewegung erklären lassen. — Bei ihm finden wir auch die Anfänge des durch G. Boole und dann durch Stanley Jevons ausgebildeten logischen Algorithmus oder Logikkalkuls.

Ohne Vorbehalt bekennt sich zu dem Materialismus auf psychologischem Gebiete der Schüler Hartleys, Josef Priestley (geb. 1733 in der Grafschaft

York, gest. 1804 in Philadelphia), Entdecker des Sauerstoffs. Sowohl die Vorstellungsassoziationen als auch die Willensentschlüsse, sowie die Handlungen sind durchaus bedingt durch die Gehirnschwingungen. Da nun die Materie (im Anschluß an die Naturphilosophie von Boscovish) als System anziehender und abstoßender Kräfte vorzustellen ist, ist es unnötig, einen prinzipiellen Unterschied zwischen physischen Erscheinungen anzunehmen. Deshalb entscheidet sich auch Priestley von vornherein für den Determinismus. Die Psychologie soll ein Teil der Physiologie werden; anstatt die psychischen Tatsachen zu analysieren, soll man Physik des Nervensystems treiben. Dagegen bekämpft er auf das Heftigste den Materialismus auf dem metaphysischen Gebiete. Die Welt zeigt durch den vollendeten Mechanismus ihrer Bewegungen, daß sie von einer höchsten Intelligenz hervorgebracht ist. Ebenso lehrt Priestley die Unsterblichkeit der Seele. Priestley wurde bekämpft von dem Platoniker Richard Price, (1723—1791), in dessen Letters on materialism and philos. necessity, Lond. 1778. Die Assoziationspsychologie wurde weiter gefördert durch Erasmus Darwin (1731—1802, Zoonomia or the Laws of organic life, 2 vols., Lond. 1794—1796), der die Assoziationslehre zu einer biologischen Evolutionslehre erweitert und mit ihr die Entstehung der Instinkte erklären will, und auch durch Abraham Tucker (1705—1774, Light of Nature pursued by Edw. Search, Pseudonym, 1768—1778), der durch den Begriff der mit der Einbildungskraft gleichgesetzten „Seelenorgane" auf die deutsche Psychologie Einfluß geübt hat.

§ 23. Von Herbert von Cherbury leitet sich der englische Deismus her, der in seinen späteren Vertretern auch durch Locke beeinflußt wurde. Im Gegensatz zu der Offenbarungsreligion nimmt er eine natürliche oder vernünftige Religion (Rationalismus) an, die den Glauben an Gott einschließt. Diese ist ihm zugleich die Norm für den Wert aller positiven Religionen, auch des Christentums, in das sich während seiner geschichtlichen Entwicklung viel Irrtümliches eingeschlichen hat. Da eine freie Prüfung der Religionen stattfindet, sind die Deisten zugleich Freidenker. Zu ihnen werden namentlich gezählt John Toland (1670—1722), der freilich später einen konsequenten Pantheismus vertrat, die Einheit von Materie und Kraft lehrte und die spezifische Verschiedenheit von Geist und Materie leugnete, Antony Collins, Matthews Tindal, auch der Staatsmann Bolingbroke.

Im engen Zusammenhang mit den religiösen Debatten steht eine Diskussion über die Unsterblichkeit der Seele, die, auch beeinflußt durch die gleichzeitigen materialistischen Anschauungen, das ganze 18. Jahrhundert hindurch die Geister in England erregte. Die bedeutendsten Wortführer waren auf der einen Seite William Coward und Henry Dodwell, auf der anderen Seite Andrew Baxter.

Ausgaben und Übersetzungen.

John Toland, Christianity not mysterious, Lond. 1696 (zuerst anonym erschienen); Letters to Serena, an die Königin von Preußen Sophie Charlotte ge-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

richtet, nebst einer Confutation of Spinoza an einen Holländer und einem weiteren Briefe, in dem dargelegt wird, daß die Materie mit Bewegung begabt sei, London 1704; Nazarenus or Jewish. Gentile and Mahometan Christianity, Lond. 1718; Pantheisticon, Cosmopoli 1710 (anonym), übersetzt und mit Einleitung versehen v. Ludw. Fensch, Lpz. 1897.

Collins, A discourse of freethinking, occasioned by the rise and growth of a sect call'd freethinkers, Lond. 1713, im Haag 1714 französisch: Discours sur la liberté de penser; Philosophical enquiry concerning human Liberty and Necessity, Lond. 1715; A discourse of the grounds and reasons of the Christian religion, Lond. 1724 (anonym); A dissertation on Liberty and Necessity, Lond. 1729.

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

Morgan, The moral philosopher, Lond. 1737—1740, Physikotheologie 1741.

Bolingbrokes sämtliche Werke sind von dem schottischen Dichter Dav. Mollet 1753—1754 in 5 Bdn. herausgegeben: The philosophical Works of the Right Honor. Henry St. John, Lord Visc. Bolingbroke. Neue Ausgaben 1808/09, 8 Bde., in Philadelphia 1849, 4 Bde. Von seinen Lettres on study of history, 1738 und 1752, erschien eine deutsche Übersetzung 1794.

Aus dem Kampf um die Unsterblichkeit der Seele sind hervorzuheben: Richard Bentley, Matter and Motion cannot think; or A Confutation of Atheism from the Faculties of the Soul, London 1692. Henry Layton, Observations upon a Sermon, intituled, A Confutation of Atheism, etc. London 1697. Timothy Manlove, The Immortality of the Soul asserted and practically improved, London 1697. Richard Burthogge, Of the Soul of the World; and of Particular Souls, London 1699. William Coward, M. D. Second Thougths concerning Human Soul, etc., London 1702. Matthew Hole, An Antidote against Infidelity. In Answer to a Book entitled Second Thoughts, etc., London 1702. John Turner, A Brief Vindication of the Separable Existence and Immortality of the Soul, from a Late Author's Second Thoughts, London 1702. Henry Layton, Observations upon a Treatise, intituled A Vindication of the Separate Existence of the Soul, from a Late Author's Second Thoughts, by Mr. John Turner, London 1702. William Coward, M. D., Farther Thoughts concerning Human Soul, in Defence of Second Thoughts, etc., London 1703. F. Gregory, Impartial Thoughts upon the Nature of the Human Soul, etc. occasioned by a book entitled Second Thoughts, London 1704. Henry Layton, A Search after Souls, etc., London 1706. Henry Dodwell, An Epistolary Discourse, proving, from the Scriptures and the First Fathers, that the Soul is a Principle naturally mortal, etc., London 1706. John Turner, Justice done to Human Souls, in a Short View of Mr. Dodwell's late Book, entitled An Epistolary Discourse., London 1706. John Norris, A Philosophical Discourse concerning the Natural Immortality of the Soul. Occasioned by Mr. Dodwell's late Epistolary Discourse., London 1708. Robert Bragge, A Brief Essay concerning the Soul of Man, London 1725. Andrew Baxter, An Enquiry into the Nature of the Human Soul, etc., London 1745. Samuel Colliber, Free Thoughts concerning Souls; in Four Essays, Lond. 1734. John Jackson, of Leicester. A Dissertation on Matter and Spirit; with some Remarks on a Book (by A. Baxter), entitled An Enquiry into the Nature of the Human Soul, Lond. 1735. Caleb Fleming, A Survey of the Search after Souls, by Dr. Coward, Dr. S. Clarke, Mr. Baxter, Dr. Sykes, Dr. Law, Mr. Peckard, and others, Lond. 1758. Peter Peckard, Observations on Mr. Flemings Survey, etc., Lond. 1759.

Die Bezeichnung „Deist" stammt aus dem 16. Jahrh. und wurde zuerst im Gegensatz zu Atheismus gebraucht für einen solchen, der im allgemeinen an eine Gottheit glaubte. Die Vertreter der Kirchenlehre brachten dann auch im Gegensatz zu Atheismus „Theist" auf. So hat sich allmählich ein Unterschied zwischen Deist und Theist ausgebildet, und zwar dahin, daß der erstere einen Gott annimmt, der die Welt geschaffen hat, sie nun aber ihrem gesetzlichen Gange

überläßt, so daß auch keine lebendige Beziehung Gottes zu dem Menschen da ist, während der letztere einen lebendigen und persönlichen Gott glaubt, der ebenso über als in der Welt ist. Die Bezeichnung „Pantheist" rührt von Toland her.

John Toland, 1670 in Irland geboren, hatte wegen seiner Schrift: Christianity not mysterious, welche als eines der Hauptbücher des englischen Deismus zu betrachten ist, viel Anfechtungen zu erdulden. Er hielt sich 1701 am Hofe in Hannover und 1701 und 1702 längere Zeit an dem Hofe der Königin Sophie Charlotte von Preußen in Berlin und Charlottenburg auf. Er starb 1722 in bitterer Armut in der Nähe von London. In seiner ersten Schrift schloß er sich an Lockes Erkenntnislehre an und suchte zu zeigen, daß die Lehren des Evangeliums nichts gegen die Vernunft, aber auch nichts Übervernünftiges enthielten. In einer späteren deistischen Schrift sucht er nachzuweisen, daß die frühesten Christen als Judenchristen zu betrachten seien, die das Gesetz beobachteten und gleichgesinnt mit den später als Häretikern von der Kirche ausgeschiedenen Nazarenern oder Ebioniten gewesen seien, und daß die Heidenchristen partiell ihre heidnische Vorstellungsweise in das Christentum hineingetragen hätten. In seiner Widerlegung Spinozas hat er an diesem zweierlei auszusetzen, erstens, daß Spinoza unterlassen habe, eine Definition der Bewegung zu geben, und zweitens, daß er behaupte, jeder Teil der Materie denke beständig. Nach Toland ist Bewegung eine wesentliche Eigenschaft der Materie. Undurchdringlichkeit, Ausdehnung und Aktion sind drei verschiedene Begriffe, aber keine drei verschiedenen Dinge. Es sind bloß drei verschiedene Betrachtungsweisen einer und derselben Materie; das Prinzip der Erhaltung der Kraft nimmt Toland nicht in der leibnizischen, sondern in der cartesianischen Fassung. Da die Materie nicht inaktiv ist, bedarf es zur Erklärung der Lebenserscheinungen und der psychischen Prozesse nicht einer besonderen Lebenskraft und einer vom Körper verschiedenen Seele. Aber freilich kommt das Denken nicht jedem Teilchen der Materie zu, auch nicht jedem Partikelchen des Menschen, sondern es ist Gehirnfunktion. Wie die Zunge das Organ des Geschmackes ist, so ist das Gehirn Organ des Denkens. In seinem „Pantheisticon" gibt er den Entwurf einer Religion der Zukunft an und sogleich einen Kultus der Pantheistischen Brüder. — Toland, auf welchen die Bezeichnung „Freidenker" zuerst angewandt wird (von Molyneux in einem Brief an Locke aus d. J. 1697; Toland selbst schreibt 1711 von sich und den Gleichgesinnten: we freethinkers), hat bedeutenden Einfluß auf die Entwicklung des Materialismus in Frankreich gehabt.

Andere Freidenker und Deisten, wie Antony Collins (1676—1729), Matthews Tindal (1656—1733), gingen über Lockes biblisches Christentum zum Vernunftglauben hinaus. Collins suchte zu beweisen, daß freies Denken nicht beschränkt werden könne, nicht beschränkt werden dürfe und geübt werden müsse, um gegenüber den voneinander abweichendeu Ansichten christlicher Priester zur richtigen Erkenntnis Gottes und zur richtigen Auffassung der Heiligen Schrift zu kommen. Unter den ihn bekämpfenden Gegenschriften ist am bekanntesten Phileleutherus Lipsiensis von Rich. Bentley, 1710 erschienen. Das Werk Tindals: Christianity as old as the creation, das oft als die eigentliche Bibel des Deismus bezeichnet wird, sucht darzutun, daß die natürliche Religion von vornherein durchaus vollkommen gewesen sei, daß durch Offenbarung nichts habe hinzukommen können und daß Christus die natürliche Religion oder das Gesetz der Natur wiederhergestellt habe. Thomas Morgan preist in seiner Schrift, welche

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

die Form eines Dialogs zwischen dem christlichen Deisten Philalethes und dem Judenchristen Theophanes hat, das mosaische Gesetz und überhaupt das Alte Testament, das er völlig von dem Neuen Testament trennt.

Zu den Deisten ist auch Lord Bolingbroke (Henry St. John, 1698—1751, als Politiker sehr bekannt, mußte flüchten und lebte lange Zeit in Frankreich, mit Pope befreundet) zu rechnen, dessen Schriften zuerst großen Anklang fanden, aber bald darauf von der großen Jury zu Westminster als dem Glauben, den Sitten und der öffentlichen Wohlfahrt gefährlich verdammt wurden. Sie beziehen sich auf Erkenntnistheorie und vielfach auf Religion. Als besonders gefährlich für Religion und Staat wurden seine Letters on study of history angesehen, die er 1738 durch seinen Freund Pope veröffentlichen ließ, vervollständigt herausgegeben 1752. Er huldigt der Erkenntnistheorie Lockes, hält mit Buchanan die spekulativen Philosophen von Platon bis Malebranche für eine „gens ratione furens", glaubt jedoch, durch die Erfahrung zur sicheren Erkenntnis Gottes zu kommen. Eine höchste Intelligenz als ewiger Urgrund alles Seins sei notwendig anzunehmen. Die Freiheit des Denkens soll nur für die höheren Klassen der Gesellschaft gelten, die Massen müssen aus politischen Rücksichten an der herrschenden Religion festhalten und durch diese geleitet werden. Er erklärt sogar in einem Briefe an Swift die Freethinkers für eine Pest der Gesellschaft. Ein großer Verehrer Bolingbrokes war Voltaire. In seinen ethischen Anschauungen und seiner Glückslehre berührt B. sich mit Shaftesbury.

Der Kampf, den die Freidenker mit der Kirche eröffneten, trat mit besonderer Schärfe in der Erörterung von Einzelfragen hervor. Insbesondere erhob sich ein lange währender Streit über die Unsterblichkeit der Seele, in dem fast alle führenden Denker das Wort ergriffen. Auf der einen Seite verteidigte William Coward (1656—1725, Arzt in Oxford) die Sterblichkeit der Seele, wenn er auch zugab, daß durch Gott ein Wiederaufleben möglich sei; ähnlich verfocht Henry Dodwell (1641—1711, Professor in Oxford) mit allerdings mehr theologischen Gründen, daß die Seele von Natur sterblich sei, tatsächlich aber durch Gottes Gnade, die durch die Bischöfe vermittelt werde, die Unsterblichkeit erlangen könne. Gegen sie verteidigte Andrew Baxter (etwa 1686—1750) die Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele, deren Vermögen und Tätigkeiten, die durch keine mechanische Erklärung zu begreifen sind, ihre Eigenart erweisen. Diese liegt darin, daß sie eine einfache und nicht zusammengesetzte Substanz und daher notwendig unsterblich ist.

§ 24. Nachdem schon vor Lockes Auftreten Richard Cumberland die Moral in einem den hobbesschen Ansichten entgegengesetzten Sinne behandelt hatte, fand in der Zeit nach Locke und großenteils infolge der von ihm ausgegangenen Anregung in England und Schottland die Moralphilosophie zahlreiche Bearbeiter. Diese ethische Entwicklung, die sich gleicherweise gegen die Moral der Offenbarungsreligionen wie gegen die naturalistische Auflösung der sittlichen Ideale durch den Materialismus richtete, fand ihren bedeutendsten und wirksamsten Ausdruck in den Schriften des jüngeren Shaftesbury (1671

bis 1713). Aufgewachsen im Heim seines Großvaters, das ein Zentrum der aufklärerischen vornehmen Welt war, erzogen unter der Leitung ihres bedeutendsten Führers Locke, von früh auf mit den alten Sprachen und ihrer Literatur aufs innigste vertraut, auf Reisen in Frankreich und Italien, sowie unter dem Einfluß der platonisierenden Schule von Cambridge gebildet und in persönlicher Freundschaft mit den Humanisten Hollands verbunden, entwickelte er eine Lebens- und Weltansicht, in deren Mittelpunkt die Idee einer vollkommensten Bildung der freien Persönlichkeit, des alle Anlagen entfaltenden Individuums stand. Das entscheidende Gepräge erhielt sein Bildungsideal durch die Verschmelzung des Bewußtseins der sittlichen Autonomie mit dem der künstlerischen Sehnsucht, welche auf Schönheit und Harmonie, Ebenmaß und Einklang in der Ausgestaltung unseres Daseins gerichtet ist. Shaftesbury, der ein Denker und ein Dichter war, fühlte sich von früh auf zu der künstlerischen Lebensbetrachtung hingezogen, die ihm in Plato, Plotin und den Schriftstellern der Renaissance entgegentrat. Es ist höchst wahrscheinlich, daß er von Giordano Bruno unmittelbar abhängig ist. Für seine geschichtliche Stellung ist entscheidend, wie er diese Ideen mit dem Geist der Aufklärung verband. So bediente er sich der moralphilosophischen Analyse und der neueren zergliedernden Psychologie, um in einer Theorie der Affekte die Unterlagen für die Ausbildung seines Lebensideales zu finden; so trat er in ein Verhältnis zu der Naturwissenschaft Newtons und dem aufklärerischen Weltgemälde, um von ihm aus das Recht und die Möglichkeit einer ästhetischen Weltinterpretation zu erweisen, die dann in Parallelität mit der Ausbildung des Pantheismus durch Spinoza und dessen Fortwirkung verlief, um, mit dieser sich vereinigend, in Herder und Goethe zu münden.

Die namhaftesten unmittelbaren Schüler Shaftesburys waren Butler und Hutcheson, von denen jener dem „Gewissen“ als dem Prinzip der Reflexion die Herrschaft über alle anderen Affekte zuerkannte, dieser, die Moral noch mehr in das Gebiet der Ästhetik ziehend, den „moralischen Sinn“ in den Vordergrund stellte. Hutcheson ist von Einfluß auf die spätere Ästhetik und Ethik, auch in Deutschland, gewesen.

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

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Ausgaben und Übersetzungen.

Selby-Bigge, British Moralists, 2 Bde. 1897, gibt Auszüge aus Schriften engl. Moralphilos. B. Rand, The classical moralists. Selections. Lond. 1910.

Cumberland, De legibus naturae disquisitio philosophica, in qua earum forma, summa, capita, ordo, promulgatio e rerum natura investigantur quin etiam elementa philosophiae Hobbianae cum moralis tum civilis considerantur, et refutantur, Lond. 1672, ins Englische übers. v. Jean Maxwell, Lond. 1727, ins Französische von Barbeyrac, Amst. 1744.

Shaftesbury, Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, London 1711, 1714 u. ö., zuletzt 1900, Lond., 2 Bde., von J. M. Robertson; deutsch Lpz. 1776, die deutsche Übersetzung v. 1768 enthält nur die beiden ersten Abhandlungen des Werkes. Die Characteristics enthalten: 1. A letter concerning Enthusiasm, to Mylord Sommers, 2. Sensus communis, an essay on the freedom of Wit and Humour, 3. Solilogy, 4. An inquiry concerning Virtue and Merit, 5. The Moralists, 6. Miscellaneous reflexions on the preceeding treatises and other critical subjects, 7. A notion of the historical draught or tablature of the judgment of Hercules. Am bedeutendsten sind die 4. und 5. dieser Abhandlungen. Die 4. ist von Diderot franz. bearbeitet und hiernach auch ins Deutsche übersetzt, Lpz. 1780. Außerdem rühren noch von Sh. her: Several letters, written by a noble Lord to a young man at the University, London 1716. Untersuchung üb. die Tugend, übertr. von P. Ziertmann. Lpzg. 1906 (Philos. Biblioth. Bd. 110). Ein Brief üb. den Enthusiasmus. Die Moralisten. Ins Deutsche übertr. u. eingeleitet von Max Frischeisen-Köhler (Philos. Biblioth. 111), Lpzg. 1909. Die Moralisten, übers. und eingel. v. Karl Wollf, Jena 1910.

Jos. Butler, Fifteen sermons upon human nature, or man considered as a moral agent, London 1726; The analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature, London 1736.

Sam. Clarke, A demonstrat. of the being and attributes of God; more particularly in answer to Mr. Hobbes, Spinoza and their followers. Wherein the notion of Liberty is stated, and the possibility and certainty of it proved in opposition to Necessity and Fate, Lond. 1705—1706, deutsch 1756. A discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion and the truth and certainty of the christian revelation, Lond. 1708; Remarks upon a book entitled a philosophical enquiry concerning human liberty (von Collins), Lond. 1715. Diese Remarks haben Veranlassung zu dem häufiger auftretenden Irrtum gegeben, daß Clarke selbst ein Buch unter dem Titel Philos. inqu. concern. human liberty geschrieben habe. S. auch Lettres to Dr. Cl. concern. Liberty and Necessity, from a gentleman of the University of Cambridge, Lond. 1717. Die den Streit mit Leibniz betreffenden Akten finden sich in: A collection of papers, which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke in the years 1715 and 1716 relating to the principles of natural philosophy and religion by Sam. Cl., Lond. 1717, deutsch Frankf. 1720. — One hundred and twenty three sermons on several subjects and occasions in two vols., by Sam. Cl. DD., late Rector of St. James' Westminster. Published from the authors manuscr. by John Clarke (Sohn von Samuel Cl.), Dublin 1734. The works of S. Cl., with a preface giving some account of the author by Benj. Hoadly, 4 Foliobb., Lond. 1738—1742.

W. Wollaston, The religion of nature delineated, Lond. 1722, 1724 u. ö.

F. Hutcheson, Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue, Lond. 1725, 2. Aufl. 1726, u. ö., deutsch Frankf. 1762; Essay on the nature and conduct of the passions and affections, Lond. 1728, deutsch Lpz. 1765; Philosophiae moralis institutio compendiaria, ethices et jurisprudentiae naturalis principia continens, Glasgow 1745; A system of moral philos. (with the life, writings and character of the author by Wm. Leechman), Glasgow 1755, deutsch: Sittenlehre der Vernunft, 2 Bde., Lpz. 1756. H.s Werke erschienen gesammelt in 5 Bdn. Glasgow 1772.

H. Home, Essays on the principles of morality and natural religion, Edinb. 1751, deutsch Braunschw. 1768; Elements of criticism, Lond. 1762, deutsch Lpz. 1765.

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

1772; Principles of moral and political science, Edinb. 1792, deutsch v. Schreiber, Zürich 1795; An Essay on the History of civil society, Lond. 1766 (67), deutsch v. Jünger, Lpz. 1768.

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

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

Er gründet nun seine Ethik auf psychologische Basis, indem er auf der Grundlage der Anthropologie des 17. Jahrhunderts die menschliche Natur erforscht und eine Theorie der Affekte, der Neigungen gibt. In den tierischen Organismen findet er ein doppeltes Streben, einmal ein auf das Eigenleben gerichtetes, Hunger, Durst u. dgl., und dann ein auf das Gattungsleben bezügliches, Fortpflanzungstrieb. Dasselbe ist auch bei dem Menschen der Fall, in dem sich die selbstischen Triebe zeigen neben den sozialen, geselligen, welche letzteren auf andere oder auf das Gattungsleben sich beziehen, wie Mitleid, Mitfreude, Liebe zur Nachkommenschaft, und in jedem normalen Menschen zu einem hohen Grade entwickelt sind. Diese beiden Affekte sind die natürlichen. Neben diesen gibt es noch unnatürliche, welche den genannten entgegenwirken und

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

sich als Bosheit kundgeben, als unmenschliche Lust am Anblick der Qualen anderer, als Schadenfreude. Auch das Übermaß der selbstischen Neigungen soll zu den unnatürlichen Affekten gehören, z. B. die Entartung des Geschlechtstriebes. Diese unnatürlichen dürfen in einem normalen Individuum nicht vorkommen.

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

Was gefällt nun aber als moralisch schön oder als Tugend? Das Schöne wird zurückgeführt überall auf Harmonie, also auf Verbindung des Verschiedenen, Versöhnung der Gegensätze; so wird das Wesen der Sittlichkeit beruhen in dem richtigen harmonischen Verhältnis der selbstischen und geselligen Neigungen, und es leuchtet hier die Verbindung des moralischen mit dem ästhetischen Gesichtspunkte bei Shaftesbury deutlich hervor. Gut und tugendhaft sein heißt: alle seine Neigungen gerichtet haben auf das Gute der Gattung oder des Systems, von welchem das Subjekt ein Teil ist. Das Gute des Systems, welchem der Handelnde angehört, muß der unmittelbare Gegenstand seiner Neigung sein. Wenn auch so die Tugend bezeichnet werden kann als die auf das allgemeine Wohl zielende Richtung der Affekte, so sollen die selbstischen Triebe doch nicht vollständig unterdrückt werden zugunsten der allgemeinen Glückseligkeit. Dadurch würde nur eine Disharmonie zutage kommen. Mit der Tugend ist zugleich die Glückseligkeit verbunden.

Diese Ethik, die in ihren Grundzügen bereits in dem Jugendwerk in der Untersuchung über die Tugend entwickelt ist, erhält ihren Abschluß durch ihre Einordnung in eine allgemeine Weltansicht, welche in den Moralisten dar-

gestellt ist. Diese Weltansicht verzichtet grundsätzlich auf die systematische Form, welche die konstruktive Philosophie des 17. Jahrhunderts ausgebildet hatte. Es handelt sich nicht darum, die Natur aus ihren letzten Elementen nachdenkend aufzubauen, sie zu erklären; ihr Ziel ist, in den Sinn des Ganzen, das nicht zu berechnen, sondern nur ahnend zu verstehen ist, mit der ganzen Hingabe des Gemütes, in Übertragung der Gefühle von Güte und Sympathie, die bei uns das Höchste wirken, in dem andachtsvollen Schauen der Schönheit einzudringen. Die Welt ist mehr als ein System des Verstandes; und doch ist das Übervernünftige in ihr nicht der Begreiflichkeit entzogen; zwar ist es nur unzureichend auf logische Formeln zu bringen, aber es offenbart sich in ihrem Leben, ihrer Harmonie, ihrer Herrlichkeit; in der künstlerischen Betrachtung wird es am reinsten, am innigsten, am tiefsten erfaßt. So bildet den Ausgangspunkt alles Weltverständnisses der Rückgang auf das denkende Subjekt und seine Selbstbesinnung. In ihm, das aber nicht nur als denkend, sondern auch als fühlend und wollend aufgefaßt werden muß, ist der sicherste Hort gegenüber jedem möglichen Zweifel gegeben. Mögen alle über die Phänomene hinausgreifenden Erkenntnisse wie immer zu bewerten sein: die Selbstbesinnung, das in ihr Erfahrene und Gegebene bleibt unerschütterlich. An dem, was in uns selber vorgeht, können wir nicht zweifeln. Ob die Welt eine Realität oder ein Traum oder eine Illusion ist: die Verhältnisse von Tugend und Verdienst, Glück und Laster, Schönheit und Vollkommenheit bleiben in unserem Leben alle ungeändert. Hier findet der Skeptizismus, der alle metaphysische Welterklärung aus den Angeln heben kann, seine Grenze. Wenn immer er es wagt, die Realität dieser Innenwirklichkeit und unserer Ideen und Ideale zu bestreiten, so kann er dies nur dadurch tun, daß er all das, was er aufheben will, anerkannt, indem er es voraussetzt.

Aber wenn wir nun doch nicht darauf verzichten, an die Wirklichkeit der Welt zu glauben, so liefert die neue Wissenschaft von der Natur uns die Grundlage für den Nachweis der durchgreifenden Einstimmigkeit in allen Dingen. Die Harmonie der Himmelsmechanik, die universale Gesetzmäßigkeit, die Wunder und Unregelmäßigkeiten ausschließt, zeigt eine Einheit des Alls und eine Einheit der Technik in ihm, die einen Zusammenhang aller Teile in der Einheit eines Systems offenbart. Und dieser einmütigen Natur muß ein universaler Geist zugehören, der aber nicht als eine Art Weltenbaumeister von seinem Werk, der Weltmaschine, getrennt gedacht werden darf. Er muß als ihr innewohnend vorgestellt werden, wie das Ich den Körper beseelt. Er erfüllt den unendlichen Raum. Er wirkt als bildende Kraft gestaltend in allem. Das mechanische Geschehen ist nur ein Sonderfall. Die Harmonie des alles durchdringenden, alles belebenden, durch seine Schönheit alles verklärenden unendlichen Genius greift weiter. Ist die Welt eine Maschine, so ist sie eine solche in dem Sinne, in welchem auch die Tiere und die Pflanzen Maschinen sind, erhält sie wie diese eine Lebendigkeit und eine Seele; der deistische Begriff der Gottheit als des obersten Technikers und Konstrukteurs der Natur wird durch die Vorstellung einer Weltseele ersetzt, und der Mechanismus der Natur ordnet sich ganz allgemein dem Begriffe des Organismus ein.

Herrscht aber in der Natur Einheit, Vollkommenheit und Harmonie, so müssen die störenden Tatsachen des Übels, des Bösen, des Unglücks erklärt werden. Es ist das Problem der Theodizee, die die anscheinende Unvollkommenheit der Dinge in der schönen Welt aufhellen soll. Diese Aufhellung gewährt

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

die Einsicht in die Relativität und Eingeschränktheit unseres Standpunktes. Erheben wir uns über diesen, dann eröffnet sich erst das unermeßliche Ganze, zeigt sich uns die Herrlichkeit der unendlichen Natur, erwächst uns das Glück, welches aus dem Anblick der die Natur erfüllenden, in der inneren Menschlichkeit sich verwirklichenden Schönheit entspringt. Denn in diesem Zusammenhang empfängt das Bildungsideal, das in der Identität von Tugend und Schönheit gipfelt, seine metaphysische Rechtfertigung. Ist das Universum Ordnung und Schönheit, so vollendet erst der Mensch dasselbe, wenn er auch in sich und in dem Zusammenhang mit seinesgleichen jene Harmonie und jenen Einklang schafft. Daher ist das erste die Bildung des sittlichen Lebens, der freien, ihrer selbst bewußten Persönlichkeit, der vollkommenen Entfaltung aller Kräfte und Anlagen zum Guten und Schönen in ihr. Und das zweite die Herstellung der Ordnung und des geselligen Zusammenhanges der Individuen untereinander vermittelst der Bänder von Freundschaft und Sympathie und gegenseitiger Beziehung, welche im Leben wie in der Natur die Einheit des Ganzen erwirken. Denn solange der Mensch einsam und ohne Freundschaft lebt, ist er kein Mensch im vollen Sinne. Ordnet sich aber der einzelne als lebendiges und entwickeltes Glied dem größeren Ganzen, dem Universum, ein, dann vollendet sich die Einheit und Harmonie der Welt, welche ihre Schönheit ist, bewährt sich die Weltansicht, welche aus der Versenkung in die Tiefe der Seele und in die Weite der Natur Mittel zur Herrschaft über die Leidenschaften und zur bewußten glückseligen Gestaltung des Lebens gewinnen will, „auf daß ein jeder Baumeister seines eigenen Lebens und seines eigenen Glückes werde".

Ein Anhänger Shaftesburys war der Bischof Josef Butler (1692—1752), welcher die Reflexionsaffekte oder das Prinzip der Reflexion „Gewissen" nannte; dieses trage die Oberhoheit über alle inneren Prinzipien, von denen Butler besonders die Eigenliebe einer besonderen psychologischen Zergliederung unterzieht, unmittelbar in sich, und es sei von der Natur bestimmt zum Richter über alle anderen Affekte. Würde der Mensch durch eine Leidenschaft bestimmt zum Handeln wider die Stimme des Gewissens, so sei dies nichts als Usurpation. Das Gewissen sei zum Herrschen geboren, die Begierden zum Gehorsam. Übrigens legte Butler Nachdruck darauf, daß die sittliche Billigung oder Mißbilligung nicht bedingt werde durch das Übergewicht des aus der Handlung hervorgehenden Glücks oder Elends: wir mißbilligen Falschheit und Ungerechtigkeit unabhängig von jeder Erwägung der Folgen. Das Glück des Menschen im gegenwärtigen Zustande ist nicht das letzte Ziel.

Aber so eng sich Butler an Shaftesbury anschließt, so geht er doch über ihn in verschiedener Hinsicht durch eine eklektische Aufnahme theologischer, den deistischen Anschauungen verwandter Gedanken hinaus. Er erklärt zwar mit Shaftesbury, daß auch, abgesehen von aller Offenbarung, der Mensch sich selbst Gesetz sei; doch eine Beziehung des Sittlichen auf die Gottheit bleibt. Das sittliche Leben selbst mache es wahrscheinlich, daß Gott alle Dinge nach seiner weisen Vorsehung leitet und, da das Glück des Menschen im gegenwärtigen Zustande nicht sein letztes Ziel ist (obwohl das Verlangen nach ihm eine berechtigte Triebfeder ist), läßt sich ein künftiges Leben im Jenseits mit einer Fortsetzung der irdischen Erziehung daselbst zum wahren Glück und wahrer Vervollkommnung erwarten. Lehrt dieses schon die natürliche Religion, so gibt

die geoffenbarte Religion, das Christentum, für welche die natürliche Religion Grundlage aber keine Schranke ist, weitere Ergänzungen.

Ebenfalls ein Anhänger Shaftesburys war Francis Hutcheson (geb. 1694 in Irland, seit 1729 Professor der Moralphilosophie zu Glasgow, gest. 1747, öfter als Gründer der Schottischen Schule angesehen), welcher die Ideen Shaftesburys systematisierte und für ihre Verbreitung wichtig ist. Er setzte die sittliche Güte in die wohlwollenden Neigungen, indem er die Neigungen als ruhig und dauernd von den Leidenschaften als blind und vorübergehend unterschied, ferner die wohlwollenden Triebe von den selbstischen. Die Tugend ist in einem sittlichen Sinne oder Gefühle (moral sense, ein Ausdruck, der von Shaftesbury selbst schon gebraucht war) gegründet, vermöge dessen wir billigen, was auf allgemeine Glückseligkeit abzielt. Dieser moralische Sinn ist aber nicht wie die Reflexionsaffekte bei Shaftesbury aktiv, zum Handeln antreibend, sondern nur urteilend, zuschauend und mit dem Schönheitssinn in engste Parallele gestellt. Zum Handeln treibt uns das Wohlwollen, welches Hutcheson als uninteressiert annimmt. Die Liebe des Menschen zum Menschen, überhaupt eines jeden Wesens zu dem ihm verwandten Wesen, die allgemein ist, sofern nicht das individuelle Interesse sie einschränkt, vergleicht er mit der Gravitation. Die Selbstliebe ist insoweit berechtigt, als wir uns als Teil der Gesamtheit lieben. Der Genuß des Schönen besteht in der interesselosen Befriedigung über den Anblick der Einheit in der Mannigfaltigkeit.

Samuel Clarke, ein namentlich in früheren Zeiten hochgeschätzter Denker, war geboren 1675 zu Norwich, studierte zuerst Mathematik und Philosophie, wurde ein warmer Verehrer Newtons, widmete sich dann der Theologie und hielt, durch den Genuß der Stiftung des Chemikers Robert Boyle (1627—1691) dazu verpflichtet, Vorträge zur Verteidigung der Schrift Boyles über die Zweckursachen, in denen Materialismus und Atheismus bekämpft werden. Aus diesen Vorträgen ist seine Hauptschrift vom Dasein und den Eigenschaften Gottes entstanden. Von 1707 bis zu seinem Tode 1729 war er Pfarrer in London, 1709 erhielt er die Hofpfarrei zu St. James. Er verteidigte die Unsterblichkeit und Unkörperlichkeit der Seele gegen Henry Dodwell, die sittliche Freiheit gegen A. Collins und den christlichen Gottesbegriff gegen Hobbes und Spinoza. Leibniz gegenüber vertrat er die Newtonschen Prinzipien. In der Moralphilosophie ist er am selbständigsten und versucht hier dem Nominalismus oder Subjektivismus von Hobbes und Locke ein objektives Prinzip der Sittlichkeit entgegenzustellen. Er setzte das Wesen der Tugend in die der eigentümlichen Beschaffenheit der Dinge (the fitness of things, aptitudo rerum) gemäße Behandlung derselben, so daß ein jedes nach seiner Art, seiner Natur, seinen besonderen Verhältnissen, nach seiner Stelle in der Harmonie des Weltganzen und so dem Willen Gottes gemäß verwendet werde. In der ewigen und unwandelbaren Natur der Dinge liegen die Gesetze für unser Verhalten, die zugleich der Wille Gottes sind. Je mehr Eigentümlichkeiten ein Ding hat, um so mehr Pflichten hat der Mensch ihm gegenüber. Ein Baum wird von einem tugendhaften Menschen als vegetatives Wesen behandelt, welches wachsen und gedeihen, blühen und Früchte tragen soll. Deshalb darf er nicht beschädigt, vielmehr muß er in seinem Wachstum befördert werden. Das Tier hat man als empfindendes und lebendes Wesen zu behandeln, ihm also keinen Schmerz zuzufügen. Der Mensch ist als vernünftig-sittliches Wesen anzusehen. Bloß wenn der eigene Wille des andern darauf eingeht, dürfen wir ihn zu unseren Zwecken benutzen. Eine Handlung, welche diese Verhältnisse

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

negiert, d. h. nicht berücksichtigt, ist geradeso unvernünftig wie eine Behauptung, welche eine theoretische Wahrheit negiert. Wer tugendhaft handelt, ist auf dem Wege zur Glückseligkeit, dem höchsten Gute. Zwar verpflichtet das Sittengesetz uns durch sich selbst, aber im Wesen Gottes liegt es, daß auf seine Befolgung und Übertretung Lohn und Strafe folgt. Da in diesem Leben aber Belohnung und Bestrafung nicht immer die Würdigen treffen, so müssen wir die Unsterblichkeit der Seele annehmen.

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

Henry Home (1696—1782), geb. zu Kames in Schottland, seit 1763 einer der Oberrichter Schottlands mit dem Titel Lord Kames, ist mehr durch seine ästhetischen als seine ethischen Ansichten bekannt. Er versuchte bei den Dingen das ausfindig zu machen, was im Menschen infolge seiner menschlichen Natur ästhetische Erregungen hervorbringt, und diese dann in ihre Elemente aufzulösen. So entsteht das Schöne und Häßliche, von dem es verschiedene Arten gibt, das aber nicht den Gegenständen selbst zukommt, sondern nur in uns als Vorstellung besteht. Es kommt darauf an, ob uns die Dinge an und für sich oder in Beziehung auf einen Zweck gefallen oder mißfallen, und dann weiter, ob dieser Endzweck selbst nützlich oder schädlich ist. Beziehen sie sich überhaupt auf einen Zweck, so billigen oder mißbilligen wir sie. Eine besondere Art der Billigung oder Mißbilligung ist es aber, wenn wir die Handlungen der Menschen, die aus Überlegung hervorgehen, schön oder häßlich, d. h. schicklich oder nicht schicklich, finden. Hier ist das Gebiet der Moral, des Sittlichen und Unsittlichen, zu dessen Unterscheidung wir das moralische Gefühl (moral sense) haben, das zugleich Gewissen ist, also gebietet und straft. Home unterscheidet dann weiter die selbstischen von den sozialen Affekten oder Trieben, berücksichtigt aber bei der Aufstellung der ethischen Vorschriften das Wohl der eigenen Person nicht.

Unter den weiteren namhaften Moralisten sind Adam Ferguson (1724—1816) und William Paley (1743—1805) noch hervorzuheben. Der erstere setzte die Tugend in die fortschreitende Entwicklung des menschlichen Wesens zu geistiger Vollkommenheit. Der Mensch ist seiner Natur nach ein Glied der Gesellschaft; seine Vollkommenheit besteht darin, daß er ein vortrefflicher Teil des Ganzen sei, zu welchem er gehört. Die Tugend hochschätzen heißt die Menschen lieben. So sucht Ferguson die Prinzipien der Selbsterhaltung (Selbstliebe), der Geselligkeit (des Wohlwollens) und der Vollkommenheit (Selbstschätzung) miteinander zu vereinigen. Fergusons Essay on the History of civil Society ist eine Art populär gehaltener Sozialethik, indem er seine ethische Lehre auf die Gesellschaft anwendet. Paleys Grundsätze der Moral und Politik (Principles of moral and political philosophy, London 1785 u. ö.) sind verdeutscht von Garve, Frankfurt und Leipzig 1788, erschienen. Moralphilosophie ist ihm die Wissenschaft, welche die Menschen ihre Pflichten und die Gründe für diese lehrt. Einen moralischen Sinn gibt es nicht. Paley findet den Charakter aller Pflicht in dem Befehl eines

Höheren, der an den Gehorsam oder Ungehorsam Lust oder Schmerz knüpft, zu oberst der Gottheit; den Inhalt der Pflicht aber bestimmt das Prinzip der allgemeinen Glückseligkeit. „Um von einer Handlung durch das Licht der Vernunft zu erkennen, ob sie dem Willen Gottes gemäß sei oder nicht, ist nichts anderes zu untersuchen nötig, als ob sie die allgemeine Glückseligkeit vermehrt oder vermindert. Alles, was im Ganzen vorteilhaft ist, ist recht."

Hier sei sogleich Edmund Burke (1728—1797) genannt, der durch sein Werk: A philosophical inquiry into the origin of our ideas of the sublim and the beautiful' (1757, von Garve ins Deutsche übersetzt 1773) bedeutenden Einfluß auf die Entwicklung der Ästhetik auch in Deutschland, auf Mendelssohn, Lessing, Kant, Schiller u. a. gehabt hat. Er versucht die ästhetischen Empfindungen zu analysieren, indem er als die beiden wesentlichsten Grundtriebe voneinander scheidet den der Selbsterhaltung und den der Geselligkeit und auf ersteren das Gefühl des Erhabenen, auf letzteren das des Schönen zurückführt. Ein Gegenstand ist erhaben, wenn er den Begriff von Schmerz und Gefahr für uns, also Schrecken oder dem Ähnliches erregen, also heftige Bewegung hervorbringen kann. Sind diese Vorstellungen uns nahe, so können sie unangenehm, sind sie in Entfernung, so können sie angenehm werden. Die Schönheit ist eine gesellschaftliche Gemütsbewegung, weil uns der schöne Gegenstand zur Verbindung anreizt, weil wir ihn gern in unserer Nähe haben, gleichsam in Gesellschaft mit ihm leben wollen. Es kommt also nur darauf an, ob das Subjekt sich in den beiden Grundtrieben gefördert oder gehindert fühlt. Die Ursachen für das Schöne und Erhabene behandelt Burke mit der Gabe genauer Beobachtung, hebt hervor, daß eine ungemeine Größe, namentlich das Unendliche, das Schaudern hervorbringe, das dem Erhabenen angehöre. Schöne Gegenstände dagegen müßten klein, niedlich, glatt usw. sein. Ausführlich geht Burke auf die Verbindung des Physiologischen und Psychologischen bei den ästhetischen Gefühlen ein.

§ 25. In David Hume (1711—1776) erreichte die englische Erfahrungsphilosophie der Aufklärungszeit ihren Höhepunkt. Seine Schriften erörtern alle Interessen und Probleme der Zeit. In seinen philosophischen Arbeiten, die sämtlich der ersten Hälfte seines Lebens angehören, setzt er die Erkenntnisanalyse von Locke und Berkeley fort. In seinen moralischen und politischen Essays führt er die psychologische Zergliederung der sittlichen, wirtschaftlichen und politischen Erscheinungen weiter, indem er in ihnen die Grundlagen für die Theorien von Adam Smith und der englischen Moralphilosophen gibt; in seinen religionswissenschaftlichen Werken, die an den Deismus anknüpfen, gibt er eine Abrechnung mit der natürlichen Religion aus Vernunft, die zugleich eine neue Epoche der geschichtlichen Betrachtung der Religionen eingeleitet hat; und in der Geschichte seines Vaterlandes, die er unter dem vorherrschenden politischen Gesichtspunkte von dem ersten Erscheinen der Römer bis zu dem Sturz des Hauses Stuart darstellt, hat er den geschichtlichen Sinn in einer bis dahin nicht erreichten Form vertieft und eine Blüte der englischen Geschicht-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

schreibung angebahnt, welche unter den Vorbedingungen, die die Entwicklung des historischen Bewußtseins am Beginn des 19. Jahrhunderts bestimmen, eine bedeutsame Stellung einnimmt. Und in allen diesen Werken lebt der Geist der Aufklärung in seiner edelsten und liebenswürdigsten Ausprägung, herrscht das durch die Weite des Gesichtskreises, durch das Verständnis des Geschichtlichen außerordentlich bereicherte Gefühl der Freiheit und der Souveränität vor, das die Illusionen der Vergangenheit nicht mehr leidenschaftlich bekämpft, sondern durch die psychologische und historische Zergliederung zu begreifen und damit endgültig zu widerlegen sucht. Ja diese überlegene Geisteshaltung, die auf ein heiteres, glückliches und gerechtes, aber doch tätiges Leben hinzielt, ermöglicht ihm, auch die Ideale der Aufklärung in einem neuen Licht zu betrachten, sie der Kritik zu unterwerfen und dem geschichtlichen Zusammenhang und den natürlichen Bedingungen unseres Lebens einzuordnen. Damit vollzieht sich in ihm eine Wendung, welche eine innere Überwindung der Aufklärung selber bedeutet, wenn auch Hume persönlich sie in seinen eigensten Lebensüberzeugungen nicht preisgegeben hat. In der Tat gehen seine Untersuchungen darauf aus, die stolze Selbstgewißheit der denkenden Vernunft, welche das Prinzip der Aufklärung war, zu erschüttern, indem allenthalben ihre Bedeutung eingeschränkt, ihr Anspruch auf Allgemeingültigkeit bestritten und ihre Grundsätze, vor allem der der Kausalität auf Gefühle, Triebe und Instinkte zurückgeführt werden, die die wahre Quelle unseres Lebens sind. Hume selbst hat die Ideale von Tugend und Gerechtigkeit so wenig wie die der wissenschaftlichen Naturerkenntnis bestritten oder abgelehnt; indem er aber doch ihre Beweisbarkeit, ihre Verfestigung in den festen Grundsätzen des Verstandes, in Vernunft und Erfahrung gleichmäßig bestritt, hob er wenigstens theoretisch das Fundament der Aufklärung auf, bereitete er den Rückschlag gegen sie vor.

Besonders deutlich tritt diese Doppelstellung zu der Aufklärung in seinen erkenntnistheoretischen Arbeiten, welche durch ihren Einfluß auf Kant vor allem von geschichtlicher Bedeutung geworden sind, hervor. In ihnen führt Hume die Erkenntnislehre Lockes und Berkeleys zu einem konsequenten Sensualismus fort. Alle Ideen entstammen sinnlichen Impressionen und bilden diese in schwächerem Grade nach; alle Kritik der Erkenntnis hat die Aufgabe, die Ideen auf ihre Impressionen zurückzuführen, in denen diese ihre Quelle und ihren Rechtsgrund haben. Unter diesem Gesichtspunkt zeigt sich, daß der Grundbegriff der Kausalität und das Prinzip der kausalen Naturordnung, die ihrerseits aus dem reinen analytischen Denken nicht abzuleiten sind, in der sinnlichen Erfahrung keine Beglaubigung finden. Indem Hume in dieser seiner eigensten Kritik des Kausalbegriffes darlegt, daß in keiner Erfahrung der Folge von Phänomenen das Band, das diese Folge notwendig macht, erfahren wird,

indem er weiter zeigt, daß keine Häufung von Erfahrungen uns die Gültigkeit des Kausalprinzipes für die Zukunft geben kann, da jede Folgerung aus Vergangenem auf Zukünftiges schon die zu erweisende Gültigkeit des Prinzipes voraussetzt, wird ihm die Erfahrung, die dem Empirismus das Fundament der Wissenschaft war, zum Problem, überantwortet er die Begründung der Wissenschaft der vollständigen Skepsis. Aber er bleibt hierbei nicht stehen. Indem er gegenüber dem theoretischen Zweifel, den er als Philosoph nicht aufzuheben vermag, auf den natürlichen Glauben an die kausale Naturordnung, der ihm als handelndem Menschen ursprünglich und unverlierbar ist, zurückgreift und ihn aus der Regelmäßigkeit der Phänomene einerseits, der Gewohnheit anderseits erklärt, gewinnt er wieder das erschütterte Verhältnis zu der Wissenschaft, findet er den festen Rückhalt in dem vor allem Denken lebendigen Wirklichkeitsbewußtsein. Dieser Standpunkt, den man mit Recht als eine Grundlegung des Positivismus bezeichnet hat, gestattet, die naturwissenschaftliche Erkenntnis zur Grundlage der religiösen und moralischen Aufklärung zu machen. Freilich verwickelte diese Doppelwendung ihn in eigene und für ihn nicht auflösbare Schwierigkeiten; denn in der psychologisch-biologischen Ableitung der Erkenntnisprinzipien muß er wenigstens für das geistige Leben die Gesetzmäßigkeit voraussetzen, deren theoretische Rechtfertigung er ausdrücklich als unmöglich erwiesen hatte. Und diese Schwierigkeiten treten in gleicher Weise in allen Gebieten der Erkenntnis, nicht nur bei seiner Analyse des Kausalbegriffes, hervor. Der theoretische Skeptizismus, den er beweist, widerstreitet dem aufklärerischen Positivismus, an dem er noch festhält. Aber gerade in dieser Zwiespältigkeit drückt sich die geschichliche Stellung Humes aus, liegt der wesentlichste Teil seiner Wirkung auf die Entwicklung der Philosophie beschlossen.

Ausgabe und Übersetzungen.

Humes Treatise on human nature ist in 3 Bdn. London 1739—1740 erschienen, auch Lond. 1817 und 1896 (ed. Selby Bigge) zusammen m. Dialogues concerning natural religion edited with preliminary dissertations and notes by T. H. Green and T. H. Grose, 2 vols., Lond. 1874, deutsch v. Ldw. Hnr. Jacob, Halle 1790—1791; I. T. übers. von E. Köttgen, d. Übers. überarbeitet u. m. Anmerk. u. e. Register versehen v. Theod. Lipps, Hamb. u. Lpz. 1895, 2. Aufl. In deutscher Bearbeitung mit Anmerkungen u. einen Sachregister, herausgeg. v. Theod. Lipps, ebd. 1904. II. Th. B. 2, Üb. d. Affekte, B. 3, Üb. Moral. Mit Zugrundeleg. einer Übers. v. Frau J. Bona Meyer, deutsch m. Anm. u. e. Index v. Theod. Lipps, H. u. Lpz. 1906.

Sein bekanntestes philos. Werk: Enquiry concerning human understanding ersch. zuerst Lond. 1748; zusammen mit dem Enq. conc. the princ. of morals 1894 (ed. Selby Biggy); ins Deutsche (von Sulzer) übers. Hamb. u. Lpz. 1755, von W. G. Tennemann (nebst einer Abhandlg. über d. philos, Skeptizism. v. K. Leonh. Reinhold), Jena 1793, v. J. H. v. Kirchmann, Berlin 1869, 4. Aufl. Heidelb. 1888 (wenig genau), 6. Aufl. her. v. R. Richter, Lpz. 1907 u. v. C. Nathanson, Lpz. 1893, 2. Aufl. 1903.

Unt. d. Tit.: Essays and treatises on several subjects ließ H. 1770 die Essays moral, political and literary, die zuerst 1741 ersch. waren, zugleich m. d. Enquiry concerning human understanding und m. d. Abhdlgn: A dissertation on the passions, An enquiry concerning the principles of moral (zuerst London 1751) und The natural history of religion (zuerst Lond. 1755) zusamm. drucken. Diese Sammlung ist mehrmals wiedergedr. worden; edited with notes by T. H. Green and the Reverend T. H. Grose, 2 vols., London 1875. Deutsche Übersetzung d. Anfänge u. Entwicklung d. Religion m. Einl. v. W. Bolin Leipz. 1909. Nach H.s Tode erschien die Schrift: Dialogues concerning natural religion by David Hume, mit deren Herausg. er seinen Freund Adam

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Smith beauftragt hatte, Lond. 1779 u. ö., so London 1908; deutsch (von Schreiter) nebst e. Gespräche üb. d. Atheismus von Ernst Platner, Lpz. 1781. Essays on suicide and the immortality of soul, ascribed to the late David Hume, Lond. 1783, a new ed., Lond. 1789. Die Dialoge über natürliche Religion, über Selbstmord und Unsterblichkeit der Seele, ins Deutsche übersetzt von Fr. Paulsen, in d. Philos. Biblioth., 1877, 3. Aufl. 1905, die Untersuchung üb. d. Prinzipien der Moral deutsch herausgegeben v. Thom. Garrigue Masaryk, Wien 1883.

Gesamtausgaben seiner philos. Schriften sind Edinb. 1827, 1836, Lond. 1856, Lond. 1874 (von Green u. Grose) erschienen. Humes Autobiographie, geschrieben 1776, erschien, veröffentlicht von Adam Smith, Lond. 1777, lat. 1787. Lettres of D. H. to William Strahan, ed. Hill, Lond. 1900. Hume, Sel. with an Introduction by H. A. Aikinns (Modern Philosophers by E. A. Sneath).

Geboren zu Edinburg am 7. Mai 1711, studierte Hume an der Universität daselbst Jura, gab aber die Studien wegen Überarbeitung auf, um zunächst den Handelsberuf zu ergreifen, auf den er aber sogleich wieder verzichtete, um sodann von 1734—1737 in Frankreich zu leben. In Paris erregten damals die Wunder, die zugunsten der verfolgten Jansenisten besonders auf dem Kirchhof von St. Medard am Grabe des Abbé Paris geschahen, Aufsehen und gaben uninteressierten Denkern Anlaß zu psychologischen Untersuchungen über die Genesis des Wunderglaubens. Hume bekundet dies von sich selbst in einer Abhandlung über die Wunder. Während seines Aufenthaltes in Frankreich schrieb Hume sein erstes philosophisches Werk: A treatise on human nature, being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects, das er mit 18 Jahren plante, mit 23 Jahren auszuarbeiten begann; nach seiner Rückkehr nach England ließ er es zu London 1739—1740 erscheinen. Es fand nur geringe Beachtung, und der junge Schriftsteller, der nach Weltruhm dürstete, war tief enttäuscht. Das Werk war, wie Hume es später selbst ausdrückte, totgeboren. Günstigere Aufnahme fanden die 1741 und 1742 in zwei Teilen zu Edinburgh erschienen Essays moral, political and literary. Im Jahre 1746 hat sich Hume vergeblich um die Lehrstelle der Moralphilosophie zu Edinburgh beworben; die Schuld an diesem Hume wiederum sehr entmutigenden Fehlschlag trug Hutcheson. Nicht lange hernach, 1774, begleitete er den General St. Clair als Sekretär bei einer militärischen Gesandtschaft an die Höfe von Wien und Turin; in Turin arbeitete er seinen Traktat über die menschliche Natur um und teilte ihn in mehrere einzelne Abhandlungen. Von diesen ist die bedeutendste die Untersuchung über den menschlichen Verstand, Enquiry concerning human understanding, London 1748. Im Jahre 1749 reiste Hume nach Schottland zurück; er hatte durch Sparsamkeit ein kleines Vermögen erworben, das ihm gestattete, sein Leben in völliger Unabhängigkeit zu gestalten. Doch bewarb er sich 1751 noch einmal um eine Professur, um die Nachfolge von A. Smith zu Glasgow, indessen wiederum vergeblich. Im Jahre 1751 veröffentlichte er Untersuchungen über die Prinzipien der Moral. Mit vielem Beifall wurden seine nationalökonomischen Untersuchungen Political Discourses, Edinb. 1752, 2. Ausg. ebd. 1753, aufgenommen. Eine 1752 angetretene Bibliothekarstelle in Edinburgh, durch die ihm eine Fülle literarischer Hilfsmittel leicht zugänglich wurde, veranlaßte ihn, seine Geschichte Englands zu schreiben, deren erster Band 1754 erschien; der zweite kam 1756, der dritte 1759, der vierte und fünfte 1762 heraus. Im Jahre 1755 erschien die Natural history of religion, die ihm manche Anfeindung zuzog. H., der 1757 sein Amt als Bibliothekar niedergelegt hatte, begleitete 1763 als Sekretär den Grafen von Hertford, der als Gesandter zum Abschluß des Friedens nach

Versailles ging. In Paris fand Hume eine glänzende Aufnahme und kam mehrfach mit Rousseau und den Enzyklopädisten zusammen. Bei seiner Rückkehr nach England ließ er sich von Rousseau begleiten, mit dem er Freundschaft geschlossen hatte; doch ward ihm bald von diesem, den die Abhängigkeit drückte und der sich von Hume besonders durch gewisse öffentliche Äußerungen, die er jedoch fälschlich diesem zuschrieb, beleidigt glaubte, mit Undank gelohnt. Als Unterstaatssekretär im Auswärtigen Amte, an dessen Spitze der General Conway stand, hat Hume 1767—1768 die diplomatische Korrespondenz Englands geführt. Von 1769 an lebte Hume als reicher und unabhängiger Privatmann, zurückgezogen von der Welt, in Edinburgh, wo er am 25. August 1776, wahrscheinlich an Leberkrebs starb. —

Humes Philosophie liegt (mit Ausnahme der Religionsphilosophie) in einer doppelten Redaktion vor: in dem umfassenden Traktat über die menschliche Natur, der in drei Teilen von dem Verstand, von den Affekten und von der Moral handelt, sowie in den aus diesem Jugendwerk hervorgegangenen Einzeluntersuchungen, die in schärferer und geschmackvollerer Darstellung Umarbeitungen einzelner seiner Teile sind. Die Grundrichtung des Denkens ist in dem Treatise, sowie in den Essays dieselbe. Doch hat Hume das erstere Werk als eine zu voreilige Veröffentlichung, ehe noch seine Ansichten völlig ausgereift waren, und um seiner schriftstellerischen Unvollkommenheiten willen, die ihm den literarischen Mißerfolg dieses Buches erklärten, gewissermaßen abgeleugnet und nur nach den späteren und reiferen Schriften, die seine Ansichten in der endgültigen Fassung enthalten, beurteilt zu werden verlangt. In der Tat hat die geschichtliche Wirkung Humes sich vor allem an die Essays angeknüpft, wenn auch der Treatise nicht so unbekannt geblieben ist, als sein Autor vermeinte. Daher möge die Philosophie Humes, seine Erkenntnislehre und seine Ethik, hier im Anschluß an die Essays wiedergegeben werden.

Nachdem Hume in der „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ erklärt hat, daß es ihm nicht um bloße Ermahnung zur Tugend, sondern um eine gründliche Erörterung der Kräfte des Menschen und der Grenzen unserer Erkenntnis zu tun sei, also nicht um ein bloß populäres, sondern um ein wissenschaftliches Philosophieren, in welchem er jedoch die Klarheit mit der Gründlichkeit möglichst zu vereinigen suchen werde, wendet er sich zunächst zu der Untersuchung über den Ursprung der Vorstellungen (perceptions). Er unterscheidet Eindrücke (impressions) und Ideen oder Gedanken (ideas, thoughts). Unter den ersteren versteht er die lebhaften Empfindungen, die wir haben, wenn wir hören, sehen, fühlen, oder lieben, hassen, begehren, wollen; unter den letzteren aber die minder lebhaften Erinnerungs- oder Einbildungsvorstellungen, deren wir uns dann bewußt werden, wenn wir über irgendeinen Eindruck reflektieren. Die schöpferische Kraft des Denkens erstreckt sich nicht weiter als auf das Vermögen, denjenigen Stoff, welchen die Sinne und die Erfahrung liefern, zu verbinden, umzustellen, zu erweitern oder zu vermindern. Alle Materialien des Denkens werden uns durch die äußere oder innere Erfahrung gegeben; nur die Kombination derselben ist das Werk des Verstandes oder Willens. Alle unsere Ideen oder schwächeren Vorstellungen sind Kopien von unseren Eindrücken oder lebhafteren Vorstellungen. Selbst Ideen, die beim ersten Anblick weit von ihrem Ursprung entfernt zu sein scheinen, zeigen sich doch bei genauerer Untersuchung daraus entstanden. Auch die Gottesidee

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

macht hiervon keine Ausnahme; der Verstand gewinnt sie, indem er die menschlichen Eigenschaften der Weisheit und Güte über alle Grenzen hinaus steigert. Die Verknüpfung der verschiedenen Vorstellungen miteinander beruht auf den drei Prinzipien der Assoziation: Ähnlichkeit, Verbindung in Raum und Zeit und Ursache und Wirkung.

Man kann alle Gegenstände des menschlichen Denkens und Forschens in zwei Klassen einteilen: Beziehungen der Ideen und Tatsachen. Zu der ersten Klasse gehören die Sätze der Geometrie, der Arithmetik und Algebra und überhaupt jedes Urteil, dessen Evidenz auf Intuition oder Demonstration sich gründet. Sätze dieser Art werden durch die bloße Denktätigkeit gefunden; sie sind unabhängig von aller Existenz. Auch wenn kein Kreis oder Dreieck in der Natur vorhanden wäre, würden die geometrischen Sätze gelten. Sätze dagegen, die auf Tatsächliches gehen, haben nicht denselben Grad und nicht dieselbe Art von Evidenz. Die Wahrheit oder Unwahrheit solcher Sätze ist nicht durch bloße Begriffe erweislich; denn wäre sie es, so müßte die Annahme des Gegenteils in sich selbst mit einem Widerspruch behaftet sein, was nicht der Fall ist. Alles Schließen, welches auf Tatsachen geht, scheint sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung zu gründen. Man setzt voraus, daß es einen Kausalzusammenhang zwischen dem gegenwärtigen Faktum und demjenigen, auf welches geschlossen wird, gebe, so daß das eine die Ursache des anderen oder auch beide Fakta koordinierte Wirkungen der nämlichen Ursache seien. Wollen wir daher in das Wesen der Gewißheit über erschlossene Tatsachen eine befriedigende Einsicht gewinnen, so müssen wir untersuchen, auf welche Weise wir zur Kenntnis von Ursache und Wirkung kommen.

Wir erlangen, sagt Hume, die Kenntnis des Kausalnexus in keinem Falle durch Schlüsse a priori, sondern lediglich durch Erfahrung, indem wir nämlich finden, daß gewisse Objekte nach einer beständigen Regel verknüpft sind. Die Wirkung ist von der Ursache durchaus verschieden, und sie kann folglich nicht in dem Begriffe der letzteren aufgefunden und erfahrungslos durch den Verstand erschlossen werden. Ein Stein oder ein Metallstück fällt sogleich zur Erde, wenn es in der freien Luft ohne Stütze ist. Dies lehrt die Erfahrung. Aber können wir wohl durch Schlüsse a priori nur das Geringste entdecken, woraus sich erkennen ließe, daß der Stein oder das Metall sich nicht ebenso gut nach oben wie nach dem Mittelpunkte der Erde bewegen werde? Noch weniger als die Art der Wirkung kann der Verstand die notwendige, unveränderliche Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung a priori erkennen. Hieraus folgt, daß das höchste Ziel der menschlichen Erkenntnis darin besteht, die empirisch gefundenen Ursachen von Naturerscheinungen einheitlich zusammenzufassen und die Mannigfaltigkeit der besonderen Wirkungen einigen wenigen generellen Ursachen unterzuordnen. Aber die Bemühung ist vergeblich, die Ursachen von diesen generellen Ursachen entdecken zu wollen. Die letzten Gründe sind der Neugier und Nachforschung der Menschen gänzlich verschlossen. Die Elastizität, die Schwerkraft, die Kohäsion der Teile, die Mitteilung der Bewegung durch den Stoß sind wahrscheinlich die generellsten Ursachen, auf welche wir die Naturerscheinungen zurückführen können; aber hierdurch wird unsere Unwissenheit über die Natur nur etwas weiter zurückgeschoben. Das Analoge gilt in bezug auf die Moralphilosophie und Erkenntnislehre. Die Geometrie, so groß auch ihr wohlverdienter Ruhm von seiten der Bündigkeit und Strenge ihrer Schlüsse ist, kann uns doch nicht zur Erkenntnis der letzten Naturursachen

verhelfen; denn sie dient nur bei der Entdeckung und bei der Anwendung der Naturgesetze. Diese selbst aber müssen mittels der Erfahrung erkannt werden.

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

Alle Schlüsse aus Erfahrung sind daher Wirkungen der Gewohnheit, nicht der Vernunft. Freilich haben sie in der Erfahrung selbst, nämlich in der Regelmäßigkeit der Erscheinungen, eine Unterlage, welche für sich zwar die Gleichheit des Künftigen und des Vergangenen nicht garantiert, aber die Voraussetzung dafür ist, daß in uns die Gewohnheit entsteht, durch die wir die subjektiv gefühlte Notwendigkeit zu einer objektiven, zwischen den Vorgängen bestehende Notwendigkeit machen. So ist die Gewohnheit die große Führerin unseres Lebens; sie entspringt ursprünglichen Naturtrieben und Instinkten. Die Vernunft beruht im letzten Grunde auf unserer sinnlichen Instinktnatur; aus ihr stammen die allen wissenschaftlichen Erwägungen vorangehenden Überzeugungen, die auch bei deren skeptischer Auflösung sich erhalten. Aller Glaube an Tatsachen oder wirkliches Dasein beruht auf einem Gegenstand, der dem Gedächtnis oder den Sinnen gegenwärtig ist, und auf einer gewohnheitsmäßigen Verbindung zwischen diesen und anderen Gegenständen. Dieser Glaube an die Existenz des Nichtgegenwärtigen ist ein notwendiges Ergebnis, sobald die Seele in entsprechende Verhältnisse kommt. In solcher Lage entwickelt sich in der Seele ebenso unwiderstehlich der Glaube an die Existenz wie das Gefühl der Dankbarkeit für empfangene Wohltaten oder des Hasses bei Beleidigungen. Alle diese Vorgänge sind eine Art von natürlichem Instinkt, welchen die Reflexion oder die Schlüsse des Verstandes weder zu erwecken noch zu hindern, weder zu beweisen noch zu widerlegen vermögen. Hierin liegt unsere Ähnlichkeit mit den Tieren, die, wie wir nach Analogie schließen können, gewiß auch vernunftbegabt sind. Es scheint sicher, daß die Tiere so gut wie die Menschen von der Erfahrung lernen; aber ebenso sicher ist, daß die Tiere bei ihren Folgerungen nicht durch Vernunftgründe, sondern durch denselben Instinkt geleitet werden, der auch bei uns die Grundlage alles Folgerns aus der Erfahrung ist. Vielleicht

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

sind die Instinkte beim Menschen und bei den Tieren verschieden; aber es ist ein Instinkt, welcher die Menschen veranlaßt, das Feuer zu meiden, wie es ein Instinkt ist, welcher dem Vogel die richtige Art des Brütens und der Aufzucht der Jugend zeigt.

Entspringt unser Begriff einer Notwendigkeit und Verursachung lediglich der wahrgenommenen Gleichförmigkeit in der Natur, in welcher gleiche Dinge immer miteinander verknüpft sind, und die Seele durch Gewohnheit bestimmt wird, von dem einen auf das andere zu schließen, dann kann auch der alte Streit um die Freiheit und die Notwendigkeit unserer Handlungen zu einem versöhnlichen Ende gebracht oder als ein bloßer Wortstreit aufgewiesen werden. Denn nur derjenige, der in der notwendigen Verknüpfung mehr als Beständigkeit der Erfahrung und Gewohnheit zu sehen glaubt, wird dem menschlichen Handeln, in welchem nichts von jener Notwendigkeit erfahren wird, eine davon unterschiedene Freiheit zuschreiben wollen; ist aber der wahre Sinn der Notwendigkeit erkannt, dann kann niemand bestreiten und hat auch niemand bestritten, daß in einem gleichen Sinne wie die körperlichen Vorgänge die seelischen notwendig verknüpft sind. Da die Erfahrung und Gewohnheit unsere einzigen Führer bei der Ableitung von Tatsachen sind, diese aber nicht unfehlbar sind, so ergibt sich, daß in unseren Folgerungen über Tatsachen alle möglichen Grade der Gewißheit vorkommen. Die Wahrscheinlichkeit eines Urteils hängt von der Zahl der Fälle und ihrer schärferen Zergliederung ab, da die Erfahrung uns zeigt, daß die Voraussagen in solchen Fällen eher bestätigt werden. So gibt die Erfahrung in ihrer Beständigkeit uns selbst eine Kontrolle an die Hand, die uns erlaubt, zu dem Wunderproblem Stellung zu nehmen. Prüfen wir nämlich alle Zeugnisse für irgendein Wunder, so ergibt sich, daß keines es auch nur bis zum geringsten Grad der Wahrscheinlichkeit, geschweige denn zur Gewißheit bringen kann; und selbst wenn es möglich wäre, so werde die andere Gewißheit entgegenstehen, welche sich aus der Natur der Tatsache von selbst ergibt, die bewiesen werden soll. Wunder stützen sich auf menschliche Zeugnisse. Nun gibt aber die Erfahrung allein dem menschlichen Zeugnis Glaubwürdigkeit; doch dieselbe Erfahrung vergewissert uns der Gesetze der Natur. Diese beiden Arten von Erfahrung streiten miteinander, und es ist kein Zweifel, daß die letztere die besser begründete ist. Obwohl daher grundsätzlich Wunder und Verletzungen des gewöhnlichen Naturlaufes zugegeben werden können, die auch durch menschliches Zeugnis beweisbar sind, kann doch kein Wunder so bewiesen werden, daß es zur Grundlage eines Religionssystems dienen könnte. Da bei religiösen Wundern die Verletzung der Wahrheit durch Zeugnisse gewöhnlicher ist als bei anderen Gelegenheiten, so muß dies die Glaubwürdigkeit jener sehr vermindern und zu dem allgemeinen Entschluß führen, ihnen niemals Aufmerksamkeit zu zollen, seien sie noch so sehr mit scheinbaren Vorwänden ausgestattet.

Überblickt man alle Versuche, mit Gründen der Vernunft die Gültigkeit der Wissenschaft oder auch nur die Existenz der Außendinge zu erweisen, dann zeigt sich, daß die Skepsis, so bedenklich sie an sich ist, letzter Sieger bleibt. So ursprünglich und unerschütterlich der Glaube an die Wirklichkeit der Dinge aus den Instinkten und Trieben unserer Natur folgt, so notwendig muß die Vernunft einsehen, daß, wenn sie einmal die Wirklichkeit in Frage stellt, sie diese nicht mehr mit Gründen der Vernunft beweisen kann. Auch die reinen Begriffe des Raumes und der Zeit, die im gewöhnlichen Leben völlig klar und verständlich erscheinen, führen bei gründlicher wissenschaftlicher Untersuchung

zu verkehrten und widersprechenden Folgerungen. Die unendliche Teilbarkeit des Raumes, die notwendig aus den geometrischen Lehrsätzen sich ergibt, führt zu der unsinnigen Annahme einer wirklichen Größe (da die mathematischen Punkte doch als physische Punkte vorgestellt werden müssen), die unendlich kleiner ist als jede bestimmte Größe und die unendlich kleinere Größe als sie selbst in sich enthält. Dieselbe Widersinnigkeit tritt bei dem Begriff der Zeit auf, da auch hier eine unendliche Zahl von wirklichen Zeitteilen, die einander folgen und von denen einer den anderen vernichtet, angenommen werden muß. Und endlich kann theoretisch alle Gewißheit, die sich auf Tatsachen bezieht, welche über das Zeugnis der Sinne und das Gedächtnis hinausliegen, in Frage gestellt werden, da diese sich aus der Beziehung von Ursache und Wirkung ableitet, die ihrerseits nur auf Gewohnheit beruht. Dieser theoretische Skeptizismus, der in dem antiken Pyrrhonismus sein Vorbild findet, ist nicht zu widerlegen. Aber er ist auch überflüssig, da kein dauerhafter Nutzen aus ihm hervorgehen kann. Die Natur ist immer mächtiger als das Denken und läßt durch ursprüngliche, für das Handeln unentbehrliche Vorstellungen sich nicht erschüttern. So geht aus dem übertriebenen Skeptizismus ein milder Skeptizismus, die akademische Philosophie, hervor, welche der Kraft des natürlichen Instinktes vertraut und die Wissenschaften danach bewertet, wie sie diesem Instinkte dienen. Strenge Vernunftwissenschaft gibt es daher nur für Größe und für Zahlen; alle Untersuchungen, die sich auf Tatsachen und Dasein beziehen, können nicht streng bewiesen werden. Aber sie sind die Grundlagen des menschlichen Handelns und Benehmens und daher nützlich und unentbehrlich. Durchmustert man von diesem Standpunkt aus die wissenschaftlichen Bibliotheken, dann sieht man, wie erschreckend groß die überflüssige Literatur ist. Nimmt man ein theologisches oder metaphysisches Werk in die Hände, so braucht man nur zu fragen: enthält es eine Untersuchung über Größe und Zahl aus reinem Denken? Nein. Enthält es eine auf Erfahrung sich stützende Untersuchung über Tatsachen und Dasein? Nein. Nun so werfe man es ins Feuer; denn es kann nur Spitzfindigkeiten und Blendwerk enthalten.—

Vergleicht man diese Erkenntnislehre des Enquiry mit dem Treatise, so zeigt sich, daß nicht nur die Gedankenführung in der späteren Schrift schärfer, sondern sie auch kritischer und freier von Vermischungen mit psychologischen Betrachtungen wie in dem älteren Werk ist. Dafür ist dieses reichhaltiger. Es erörtert in vier Abschnitten die Lehre vom Ursprung und der Zusammensetzung der Vorstellungen, die Vorstellungen von Raum und Zeit sowie die der Existenz überhaupt, sodann die Begriffe von Wissen und Wahrscheinlichkeit und endlich die skeptischen und anderen Systeme der Philosophie. Es fehlt in dem Enquiry die Behandlung des Problems der persönlichen Identität und die damit verbundene Diskussion des Substanzbegriffes. Sie sei hier kurz zur Ergänzung angedeutet. Das Ich oder die Seele ist ein Vorstellungskomplex, dem wir ein einheitliches Substrat oder eine Substanz unterzulegen nicht berechtigt sind. Hume sagt: Wir haben klare Vorstellungen nur von Perzeptionen; eine Substanz ist etwas von Perzeptionen ganz Verschiedenes; also haben wir keine Erkenntnis von einer Substanz. Inhärenz (inhesion) in etwas gilt als erforderlich zum Bestand unserer Perzeptionen, aber diese bedürfen in der Tat keines Trägers. Die Frage, ob die Perzeptionen einer materiellen oder immateriellen Substanz inhärieren, ist unbeantwortbar, weil sie keinen verständlichen Sinn hat. Entstanden ist nach Hume der Begriff der Substanz dadurch, daß

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

wir mehrmals dieselbe Verknüpfung von Wahrnehmungstätigkeiten vollziehen. Diese konstante Verknüpfung ist die Impression, welche zur Bildung der Substanz führt, obwohl ganz unberechtigt. Da wir nun niemals Qualitäten wahrnehmen, ohne daß von uns eine Substanz hinzugedacht würde, so bringt uns die Gewohnheit zu der Annahme, daß eine jede Qualität von einer unbekannten Substanz abhängig sei. Existenz von Körpern ist etwas, das wir in allen unseren Überlegungen als feststehend voraussetzen müssen. Der Glaube an die Außenwelt wird uns nicht durch die Sinne, ebensowenig durch die Vernunft, sondern durch die Einbildungskraft vermittelt, stützt sich auf die Konstanz und Kohärenz der Eindrücke und ist nötig, um Widersprüche zu vermeiden.

Humes Ethik ist in dem Enquiry concerning the principles of moral dargestellt. Den Gegenstad moralischer Wertbeurteilung bilden allein menschliche Neigungen und Handlungen, wobei aber letztere nur als Zeichen der inneren Beschaffenheit des Gemütes in Betracht kommen. Das Gebiet der menschlichen Eigenschaften, auf welche die Urteile der Billigung und Mißbilligung gehen, als der Kreis der eigentlich sittlichen Phänomene begreift nicht nur die Stimmungen des Wohlwollens und die sozialen Affekte, sondern alle zur Vollendung gebrachte Menschlichkeit in sich. Insbesondere ist die Unterscheidung des Freiwilligen und Unfreiwilligen unhaltbar, da alle Handlungen durch unsere Dispositionen bestimmt und natürlich sind. Bloßes Denken, reine Verstandesprozesse sind an sich keine Quellen des Handelns. Die Vernunft gibt nur die Urteile über Wahr und Falsch, belehrt uns über die verderblichen und nützlichen Tendenzen der Eigenschaften und Handlungen, reicht aber nicht hin, um eine moralische Billigung oder Verwerfung hervorzurufen, und kann nie für sich ein Willensmotiv sein. Nur insofern sie eine Neigung oder Leidenschaft berührt, kann sie Einfluß auf das Handeln ausüben. Was man Vernunft beim Handeln nennt, ist ein allgemeiner und ruhiger Affekt, der, ohne eine merkliche Bewegung hervorzurufen, seinen Gegenstand nur aus weiter Ferne ins Auge faßt und den Willen antreibt. Der persönliche Wert, der allgemein anerkannt wird, besteht in dem Besitze solcher Eigenschaften, die entweder der Person selbst oder anderen entweder nützlich oder angenehm sind, so daß sich vier Klassen solcher löblichen Eigenschaften ergeben. Die sozialen Tugenden sind die wichtigsten, d. h. die des Wohlwollens, welches angeboren und natürlich ist, und die der Gerechtigkeit, welche nicht aus einem ursprünglichen Gefühl, sondern durch Überlegung und Übereinkunft der Menschen entsteht, indem der Mensch durch Reflexion dahin kommt, einzusehen, daß er mehr gewinnt durch eine gewisse Einschränkung als durch Zügellosigkeit und Gewalttätigkeit. Die Gerechtigkeit ist also eine Art Kunstprodukt. Es muß nun ein natürliches Gefühl geben, damit es zu einer Bevorzugung der nützlichen Tendenzen, die bei Hume besonders betont werden, vor den verderblichen kommt. Dies ist kein anderes als eine Freude an dem Glück der Menschen und ein Schmerz über ihr Elend, d. h. die Menschenliebe oder Sympathie, welche eine Unterscheidung zugunsten derjenigen Handlungen trifft, die nützlich und vorteilhaft sind.

Da die Tugend um ihrer selbst willen, ohne weiteren Lohn, nur wegen der unmittelbaren Befriedigung, die sie gewährt, wünschenswert ist, so muß es ein Gefühl geben oder einen inneren Geschmack, wodurch das Gute und Schlechte unterschieden, das eine erfaßt und das andere verworfen wird. So wird der Geschmack, da er Lust und Schmerz bringt, Glück und Elend dadurch schafft,

ein Motiv zum Handeln und ist der erste Trieb zum Begehren und Wollen. Die Sympathie beruht darauf, daß die Seelen aller Menschen in ihren Gefühlen und Operationen einander ähnlich sind. Es gibt uninteressiertes Wohlwollen, uninteressierte Billigung dessen, was nicht unser Wohl, sondern fremdes Wohl befördert, und Mißbilligung des Gegenteils; es gibt Affekte, die nicht aus der Selbstliebe abzuleiten sind. Demnach wird der Versuch, den Egoismus allein zum Prinzip der Moral zu machen, durch die Tatsachen widerlegt. Die Billigung und Mißbilligung ruht in den sympathischen Gefühlen, indem zunächst andere Menschen aus diesen beurteilt werden, und hieraus ergibt es sich, daß wir uns selbst danach beurteilen, ob unsere eigenen Handlungen und Gesinnungen geeignet sind, anderen zu helfen oder zu schaden. So erwächst die sittliche Verpflichtung, das fremde Wohl zu befördern.

Die Religionsphilosophie Humes unterscheidet zwei Fragen: einerseits die Frage nach den Grundlagen der Religion, d. h. der Möglichkeit, sie auf dem Wege der Vernunft zu begründen, und anderseits die Frage nach dem Ursprung der Religion in der menschlichen Natur und nach ihrer geschichtlichen Entwicklung. Die erste Frage behandeln seine Dialogues concerning natural religion (schon 1751 abgeschlossen, indessen erst 1778 veröffentlicht), die zweite seine religionsphilosophische Hauptschrift: The natural history of religion (erschienen 1757).

Die Dialoge über natürliche Religion geben einen Bericht über eine Unterredung wieder, welche drei Freunde, Demea (der den Offenbarungsglauben vertritt), Philo (der Skeptiker ist) und Cleanthes (der den Deismus verteidigt) über das Dasein und die Natur Gottes führen. Das Dasein Gottes wird selbst nicht in Frage gestellt. Die Untersuchung richtet sich vornehmlich darauf, ob die Beweise für die Annahme einer intelligenten Weltursache hinreichend sind und ob sie uns von dem Wesen und der Natur Gottes etwas zu erschließen gestatten. Reichen die Erfahrungstatsachen hin, Absicht und Intelligenz in dem Weltursprung zu behaupten, und kann angenommen werden, daß der Weltursprung durch Rücksicht auf unser Glück und Unglück, d. h. durch moralische Motive, geleitet worden ist? Das sind die beiden Probleme, die in den Dialogen vornehmlich zur Erörterung kommen. Für das erstere scheiden die apriorischen Beweise aus; unter den Argumenten a posteriori ist das vorzüglichste der teleologische Beweis, der von der Zweckmäßigkeit der Anordnung in der Natur auf eine göttliche Intelligenz nach der Analogie menschlicher Kunstprodukte schließt. Die Berechtigung dieses Analogieschlusses wird von Philo bestritten. Schließen wir nach Analogie von der Welt auf einen intelligenten Urheber, so könnten wir mit gleichem Recht auch für ihn eine intelligente Ursache fordern usw. bis ins Unendliche. Brechen wir aber die Reihe willkürlich irgendwo ab, warum dann nicht schon bei der gegebenen Welt? Warum könnte die materielle Welt nicht schon das Prinzip ihrer Ordnung in sich selbst enthalten? Weiter gestattet der teleologische Beweis nicht, auf eine einheitliche, vollkommene und unendliche Ursache zu schließen, da wir aus gleichen Wirkungen nur gleiche Ursachen folgern dürfen und die Welt, die wir als Wirkung betrachten, weder vollkommen noch, soweit wir wissen, unendlich ist. Folgerichtig müßten wir uns Gott ganz anthropomorphistisch vorstellen und ihm nach menschlichem Vorbild auch Augen, Nase, Mund und Ohren geben. Die Welt legt außerdem andere Analogien nahe, z. B. die mit einem organischen Körper; dann wäre Gott eher als

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Weltseele vorzustellen. Oder warum sollte nicht, wenn die Welt nach Analogie eines Organismus gedacht wird, sie sich wie ein solcher entwickelt haben? Läßt doch auch die Hypothese des Epikur, die aus dem Zufall und dem blinden Naturwirken alles hervorgehen läßt, sich nicht widerlegen. Überhaupt erscheint es nicht statthaft, die Welt als Ganzes nach Analogie von einigen ihrer Teile, wozu auch der menschliche Geist und seine Produktion gehört, zu erklären. Hier verläßt uns die Erfahrung, und es sind so viele Hypothesen mit gleicher Wahrscheinlichkeit aufstellbar, daß wir am besten auf sie verzichten und im Einverständnis mit unserer Unwissenheit in unserem Urteil zurückhalten. Zu gleichem Ergebnis führt die Erörterung des anderen Problems der Theodicee. Demea und Philo sind einverstanden darin, daß die Welt voll von Elend, daß das Leben des Menschen unglücklich und seine Natur verderbt sei. Demea tröstet sich mit der Unerforschlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes; Philo dagegen folgert aus dieser Tatsache, entweder Gottes Allmacht oder seine Weisheit oder seine Güte beschränkt zu denken. Aber dieses nur unter der Voraussetzung, daß die Existenz Gottes anderweitig gewiß sei. Handelt es sich jedoch darum, aus der Welt rückwärts Gott zu erschließen, dann hindert das Elend der Welt, einen auch nur beschränkten Schöpfer anzunehmen. Viel näher liegt die manichäische Vorstellung eines ursprünglichen Kampfes zwischen einem guten und einem bösen Prinzip. Aber dieser Dualismus widerstreitet wiederum der einheitlichen Weltordnung, die wir gewahren. Jedenfalls reichen die Tatsachen des Unglücks hin, um zu schließen, daß in dem Ursprung der Welt nicht die Rücksicht auf unser Glück leitend gewesen sein kann. Trotz alledem bleibt bestehen, daß die Werke der Natur große Ähnlichkeit mit den Erzeugnissen der Kunst aufweisen, daher wir schließen dürfen, daß auch die Ursache eine entsprechende Ähnlichkeit haben muß. Nennen wir aus diesem Grunde die Ursache Geist oder Intelligenz, so müssen wir zugeben, daß die Ursache mit unserer menschlichen Vernunft ähnlich, aber doch von der Vernunft wiederum verschieden ist. Der Streit des Theisten, der die ursprüngliche Intelligenz sehr verschieden von der menschlichen Vernunft denkt, mit dem Atheisten, der zugibt, daß das ursprüngliche Prinzip der Ordnung einige entfernte Ähnlichkeit damit hat, ist im letzten Grunde ein Wortstreit.

Die Naturgeschichte der Religion, welche den faktischen Ursprung der Religion in der menschlichen Natur untersuchen und aufklären will, richtet sich gegen die Fiktion einer ursprünglichen Naturreligion, die den aufklärerischen Vernunftglauben zum Inhalt gehabt habe. Die erste Form der Religion war nicht Monotheismus, sondern Polytheismus; denn es ist eine geschichtliche Tatsache, daß, soweit wir die Zeugnisse verfolgen können, wir die Menschen im Polytheismus versunken finden. Wollte man auf vorgeschichtliche Epochen zurückgreifen, um in ihnen den reinen Vernunftglauben anzusetzen, so widerspricht dem nicht nur die psychologische Unwahrscheinlichkeit des Überganges von dieser anfänglichen Vollkommenheit, die doch mit einem barbarischen Lebenszustand verbunden war, zu dem rohen, aber geschichtlich beglaubigten Polytheismus, der zugleich den Beginn der Zivilisation bezeichnet, sondern auch die Beobachtungen an den gegenwärtig lebenden wilden Völkern lehren das Gegenteil. Ist der Polytheismus die ursprüngliche Form aller Religiosität, dann können die religiösen Ideen ihren Ursprung nicht in der denkenden Betrachtung der Natur (die notwendig auf die Annahme eines einzigen Wesens geführt hätte) liegen, sie sind vielmehr aus den Bedürfnissen des Gemütes hervor-

gegangen. Es ist die ängstliche Unruhe um Glück, die Furcht vor künftigem Unglück, der Schrecken vor dem Tode, das Verlangen nach Genugtuung, das Streben nach Nahrung und anderen Bedürfnissen, das den Geist dazu führte, Göttliches in der Welt zu vermuten. Sobald aber der Mensch beginnt, dieses Göttliche sich vorzustellen, stellt er es nach eigenem Bilde als beschränktes Wesen vor. Hierbei greifen nun in der weiteren Entwicklung gedankliche und künstlerische Überlegungen ein und formen mit weitgehender Willkür die Gestalten der Götter. So gründet sich der Polytheismus nicht auf theoretische Bedürfnisse des Denkens; aber auch der Fortschritt vom Polytheismus zum Monotheismus ist nicht durch sie hervorgerufen, sondern stammt aus irrationalen und abergläubischen Prinzipien. Es ist vor allem das Verlangen, den eigenen Gott als höchsten zu preisen, ihm die höchste Macht der größten Furchterweckung zuzusprechen, die durch Schmeichelei und Furcht des gewöhnlichsten Aberglaubens aus einer beschränkten Gottheit schließlich den Schöpfer und Lenker der Welt macht. Aus dieser Entstehung des Monotheismus begreift sich die Leichtigkeit, mit der der Mensch immer wieder geneigt ist, in den Polytheismus durch die Einführung von Mittelwesen oder Halbgötter zurückzufallen, wie dies selbst in der Entwicklung der christlichen und der mohammedanischen Religion zu zeigen ist. In dem Wesen des Monotheismus liegt es, daß er intolerant und zugleich demütigend für den Menschen und das Bewußtsein seiner Selbständigkeit ist. Der Polytheismus hingegen ist tolerant und der Ausdruck der natürlichsten Auffassung des Menschen. Gewiß zeigt der Monotheismus unter theoretischem Gesichtspunkt Vorteile; aber auch er gründet sich in letzter Linie auf Furcht und Schmeichelei. Ebendarum verbindet er sich auch nur zu leicht mit allen niedrigen Instinkten in der menschlichen Natur. Betrachtet man die Religionen und die Welt, so erscheint das Ganze als ein unlösbares Rätsel. Zweifel, Ungewißheit und Urteilsenthaltung sind das Ergebnis. Aber Religionen stecken wie Krankheiten an. Das einzige Heilmittel dagegen ist, die verschiedenen Formen des Aberglaubens gegeneinander zu halten und aus ihnen in das ruhigere aber auch dunklere Gebiet der Philosophie zu flüchten.

§ 26. Humes Lehren bildeten von nun ab den Mittelpunkt der philosophischen Bewegung Englands. An sie schließen sich verschiedene Denker an, von denen der bedeutendste der als Nationalökonom berühmte Adam Smith (1723—1790) ist, der aber auch die Zergliederung der moralischen Phänomene in Ergänzung von Humes Analyse weiterführte. Anderseits rief Humes Philosophie wegen ihrer skeptischen Konsequenzen namentlich hinsichtlich der Religion auch eine lebhafte Opposition wach, die in der von Thomas Reid (1710—1796) begründeten schottischen Schule ihre geschichtlich wirksamste Ausbildung erhielt. Diese schottische Schule ging in Anknüpfung an die von der englischen Moralphilosophie und Ästhetik entwickelten Begriffe ursprünglicher Sinne für das Gute und das Schöne zu einer Theorie des Geistes fort, die in seiner ursprünglichen Organisation und den durch sie uns intuitiv gewissen Wahrheiten eine feste Grundlegung der Welt- und Lebensbetrachtung erstrebt. Diese Philosophie des „Common

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Sense" vertraten in verschiedener Ausprägung vor allem schottische Denker, von denen Dugald Stewart (1753—1825), Thom. Brown (1778—1820) und James Mackintosh (1764—1832) die namhaftesten sind.

Ausgaben und Übersetzungen.

Ad. Smith, Theory of moral sentiment, Lond. 1759 u. ö., deutsch von Kosegarten, 1791, sein Hauptwerk: Inquiry into the nature into the causes of the wealth of nations, Lond. 1776. The Works complets, 5 vol., Edinb. 1811—1812.

Reid, Inquiry into the human mind on the principles of common sense, Lond. 1764 u. ö., deutsch übersetzt, Lpz. 1782; On the intellectual powers of man, Edinb. 1785; On the active powers of man, Edinb. 1788; die beiden letzteren Schriften öfter zusammengedruckt als Essays on the powers of the human mind. Werke herausgeg. von Dugald Stewart, Edinb. 1804, von Hamilton, Edinb. 1827 u. ö.; französ. Übersetzung v. Jouffroy: Oeuvres de Th. R., Paris 1828—1835.

James Beattie, Essay on the nature and immutability of truth in opposition to sophistry and scepticism, Edinb. 1770 u. ö., deutsch übers. Kopenh. u. Lpz. 1772, auch in Beatties Werken, Lpz. 1778.

James Oswald, Appeal to common sense in behalf of religion, Edinb. 1766—1772.

Dugald Stewart, Elements of the philosophy of human mind, Vol. I, Edinb. 1792, Vol. II, 1814, Vol. III, 1827, dann öfter, Lond. 1861, 1867, deutsch, Vol. I, „Anfangsgründe der Philos. üb. d. menschl. Seele", von Sam. Wilh. Lange, Berl. 1794; Outlines of the moral phil., 1793 (with critical notes by J. M'Cosh, Lond. 1863); Philosophical essays, Edinb. 1810; A general view of the progress of metaphysical, ethic. and polit. phil. since the revival of letters in Europe, in dem Supplement zu d. 4. u. 5. Edit. der Encycl. Brit., 1815 u. 1821, dann auch besonders gedruckt; Philosophy of the active and moral powers of man, 1828. Collected works, herausgeg. v. Will. Hamilton, 10 Bde., Edinb. 1854—1858.

Home, Essays on the principles of morality and natural religion 1751, deutsch v. Rautenberg 1768, Elements of criticism 1762—1765, Grundsätze der Kritik, deutsch v. Meinhard, neue Ausgabe nach der 4. Aufl. d. Originals, Leipzig 1772.

Thom. Brown, An inquiry into the relation of cause and effect, Edinb. 1804, 3. ed. with additions 1818. Nach seinem Tode: Lectures on the philos. of human mind, 4 vols., Edinb. 1820 u. öft., 19. Aufl., Lond. 1856; Lect. on Ethics, Lond. 1856.

Butler, Works, new ed., London 1900, 2 vols.

Jam. Mackintosh, Dissertation of the progress of ethical philosophy, chiefly during the 17. and 18. centuries, in d. Encyclop. Britann., auch besond. herausgeg. Lond. 1830, 3. ed. with prefation by W. Whewell, Lond. 1863, 4. ed., Lond. 1872. Ins Franz. übers. v. H. Poret, Par. 1834.

Adam Smith (1723—1790, Professor in Glasgow, später am Zollwesen in Edinburgh beschäftigt) hat aus seinen Vorlesungen über Moralphilosophie den zweiten (von der Ethik handelnden) und den vierten (von der Nationalökonomie handelnden) Teil zu selbständigen Werken ausgearbeitet, die 1759 als „Theory of Moral Sentiments" und 1776 als „Inquiry into the Nature and Causes and the Wealth of Nations" erschienen. In dem ersten Werk knüpft er an die Ansichten seines Freundes Hume an, indem er sie durch eine kritische Übersicht der vorliegenden Theorien und vorsichtige Verwertung ihrer Ergebnisse weiter zu führen und zu ergänzen sucht. Zwei Grundfragen sind zu scheiden: Welches sind die Tatsachen des ethischen Bewußtseins? Worin besteht das Sittlich-Gute und wie entsteht die sittliche Beurteilung? Nach ihm hat nun der Mensch eine natürliche Neigung zur Teilnahme an den Zuständen, Gefühlen und Handlungen

anderer, und zwar werden von Smith die Motive des Handelnden, als der eigentliche Gegenstand der sittlichen Wertschätzung, viel stärker betont als bei Hume, der seinem Utilitätsprinzip entsprechend den äußeren Erfolg mehr in den Vordergrund stellte. Die Gefühlsgrundlage für die Gerechtigkeit, die Hume nicht gefunden hatte, sieht er in dem natürlichen Vergeltungstriebe. Wenn der unparteiische Zuschauer, indem er die Gesinnung, die Motive des anderen in sich nachbildet, das Verhalten desselben billigen kann, so ist dieses als moralisch gut, andernfalls als moralisch fehlerhaft anzusehen. Die moralische Grundforderung ist: Handle so, daß der unparteiische Beobachter mit dir sympathisieren kann, wobei freilich von Smith mehr die Fälle, in welchen wir eine Handlung billigen oder mißbilligen, analysiert, als die letzten Gründe der Sympathie oder Antipathie ermittelt werden. Wir billigen die Handlungen anderer, wenn wir mit den bewegenden Gründen völlig übereinstimmen, und unterwerfen uns selbst einer ethischen Beurteilung, indem wir uns in die Lage anderer versetzen und fragen, ob wir an Stelle dieser unsere Handlungen billigen und mit unseren Motiven Sympathie empfinden könnten. So ist der Ursprung des Gewissens, dieses „unparteiischen Zuschauers in unserer Brust" zu erklären, welches mit befehlender Kraft auftritt.

Auch in seinem großen nationalökonomischen Werk, das in der Geschichte der volkswirtschaftlichen Literatur Epoche machte, schließt sich Smith an Hume an, geht aber, auch durch die französischen Physiokraten, insbesondere durch Turgot, beeinflußt, über ihn durch die Weite seiner Gesichtspunkte, die das Ganze der volks- und staatswirtschaftlichen Erscheinungen umspannen, und durch die Entschiedenheit, mit der er den liberalen Forderungen des wissenschaftlichen Individualismus Ausdruck verleiht, hinaus. Das Ziel seiner zwar in populärer und breiter Darstellung gehaltenen, aber doch wissenschaftlich begründeten Ausführungen liegt in dem Nachweis, daß die Arbeit die Quelle alles Reichtums, Preisursache und Preismaß und daß aller Tausch ein Tausch von Arbeitsprodukten sei. Den Hintergrund hierfür gibt er in einer Theorie der menschlichen Natur, in welcher er neben dem in dem ethischen Werk behandelten grundlegenden Gefühl der Sympathie einen Erwerbstrieb als treibenden Faktor feststellt, der dem individuellen Selbstinteresse entspringt und für gewöhnlich ruhig und leidenschaftslos ist, den Menschen jedoch von der Wiege bis zum Grabe begleitet. Aus dem freien Spiel dieser selbstischen Interessen ergibt sich das wirtschaftliche und das soziale Leben der Menschen. Und da diese Interessen in der freien Konkurrenz zu einem natürlichen Ausgleich am besten durch sich selbst gelangen, indem sie Sparsamkeit, Arbeit und Tausch erzeugen, ist die staatliche Bevormundung in jeder Form im Interesse des Ganzen zurückzuweisen.

Unter den Gegnern Humes stehen voran die schottischen Philosophen. War auf dem ästhetischen und ethischen Gebiet der ursprüngliche Geschmack und das ursprünglich moralische Gefühl das Beurteilungsvermögen, so war es natürlich, daß man auch die Billigung für das Wahre und Falsche in derselben Weise wie für das Gute uud Schlechte, Schöne und Häßliche in einem ursprünglichen Vermögen suchte. Dieses sollte der gesunde Menschenverstand, der „common sense" sein. Der, welcher diese Richtung hauptsächlich angab, ist Thomas Reid (1710 in Strachan in Schottland geb., 1752—1763 Professor am King's College in Aberdeen, von 1763 bis 1787 Prof. der Moralphilosophie an der Universität Glasgow als Nachfolger Ad. Smiths, gest. 1796 in Zurückgezogenheit). Seine erste veröffentlichte Schrift war ein kurzer Essay on Quantity, der 1748 in den Trans-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

actions of the Royal Society of London erschien. Er war auf eine scharfe Scheidung der mathematischen und moralischen Erkenntnis gerichtet, indem er Mathematik allein auf das Meßbare oder die Quantitäten beschränkt, die entweder als eigentliche Quantitäten durch sich selber meßbar sind (wie Ausdehnung, Dauer, Zahl und Proportion) oder als uneigentliche Quantitäten (wie Geschwindigkeit, Bewegung, Elastizität, Kräfte) nur durch Verbindung oder Beziehung zu eigentlichen Quantitäten quantitativ bestimmbar werden. Da intellektuelle und moralische Fähigkeiten und Tätigkeiten eine solche Verbindung nicht gestatten, ist die Anwendung mathematischer Relationen auf sie nicht zulässig. Den Standpunkt der Commonsense-Philosophie begründete er in dem Inquiry into the Human Mind on the principles of Common Sense, den er in seinen Vorlesungen weiter durchbildete, aus denen die Essays on the Intellectual Powers of Man 1785 hervorgingen. Daran schlossen sich weiter die Essays on the Active Powers of Man 1788. Er bekennt in dem ersteren Werk, ursprünglich Anhänger von Locke und Berkeley gewesen zu sein; aber in Humes Treatise sei ihm die innere Auflösung ihrer Philosophie zu völligem Skeptizismus offenbar geworden und hätte ihn veranlaßt, die ganze Richtung der Kritik zu unterwerfen, aber einer Kritik, welche den Standpunkt der Erfahrung nicht verläßt, sondern auf die innerhalb der englischen Moralphilosophie und Ästhetik schon verschieden verwendeten Begriffe eines natürlichen und ursprünglichen Sinnes für das Gute und Schöne und auf die bei Hume selbst anerkannte Unerschütterlichkeit des natürlichen aus unseren Trieben hervorgehenden Weltbildes zurückgreift. Sowohl Berkeley als Hume haben nach ihm ganz richtige Folgerungen aus den Lehren Lockes gezogen. Da aber der Immaterialismus des ersteren sowie auch der Skeptizismus des anderen in bezug auf Substantialität und Kausalität absurd sind, so müssen die Voraussetzungen falsch sein, d. h. besonders die Annahme, daß unsere Seele von vornherein leer sei und daß erst durch äußere und innere Wahrnehmung der Inhalt in sie komme. Im Gegenteil muß angenommen werden, daß unsere Seele ursprünglich Urteile besitze, die allerdings in ihre Bestandteile künstlich zerlegt werden könnten, ohne daß damit aber ihre Entstehung angegeben sei. Diese durch Intuition bewußt werdenden Urteile bezeichnet Reid als Axiome, erste Prinzipien, Prinzipien des gesunden Menschenverstandes, von selbst einleuchtende Wahrheiten (principles of common sense, self-evident truths). Es kommt nun darauf an, durch innere Erfahrung — in dieser Beziehung huldigt also Reid dem Empirismus — diesen ursprünglichen Inhalt des gesunden Menschenverstandes als Tatsache festzustellen. Man muß an diesen Inhalt glauben, wenn man sich irgendwie eine Erkenntnis verschaffen will. Der gewöhnliche Mann hat den gesunden Menschenverstand geradeso wie der tiefste Denker. Für die faktischen oder zufälligen Wahrheiten gibt es nun zwölf solcher ursprünglichen Urteile, zu denen der cartesianische Satz: Die Tatsache des Denkens verbürgt uns die Gewißheit für die Existenz des denkenden Subjekts gehört. Ferner: Jede Empfindung verrät ein empfundenes Objekt, nicht als seine Wirkung — das wissen wir nicht —, sondern als Zeichen oder Ankündigung desselben. Ferner: Wir haben einigen Einfluß auf unsere Handlungen und Willensbestimmungen. Für die Erkenntnis der notwendigen Wahrheiten, d. h. der mathematischen, grammatischen, logischen, ästhetischen, ethischen und metaphysischen, gibt es nun auch gewisse Prinzipien, zu denen die mathematischen und logischen Axiome gehören, ebenso der Satz, daß jede Wirkung eine Ursache haben müsse. Wie diese theoretischen, so hat die Seele

auch gewisse praktische Grundsätze, z. B. den, daß wir nur verantwortlich sind für das, was in unserer Macht steht. Aus diesen Sätzen kann sich jeder eine Moral aufbauen. Die Ansichten Reids haben, allerdings modifiziert, später besonders durch William Hamilton weitere Verbreitung gefunden (s. in dem Abschnitt üb. d. engl. Philos. der Gegenw.). In Frankreich wurde Reid durch Royer Collard bekannt. In Deutschland fand die Philosophie Reids namentlich bei Fr. Heinr. Jacobi Anklang.

James Beattie (1735—1803, Prof. der Ethik zu Edinburgh, welche Stelle er durch die Gunst der Geistlichkeit mit Vorzug gegen Hume als Mitbewerber erhielt) hat seine Hauptverdienste auf ästhetischem Gebiete. Nach ihm ist der Gemeinsinn Quelle aller Sittlichkeit, aller Religion, d. h. alles Glaubens an Gott, und aller Gewißheit. Auch der äußere Sinn borgt seine Zuverlässigkeit von dem Gemeinsinn. Von ihm erschien auch 1770 ein Essay on Truth, der eine außerordentliche Popularität erwarb, und 1790 bis 1793 Elements of Moral Sciences. Unselbständiger ist James Oswald (schottischer Geistlicher gest. 1793), der besonders durch den common sense die Religionswahrheiten gegen den Skeptizismus verteidigt. Das Dasein des göttlichen Wesens ist schlechthin Tatsache.

Der Bedeutendste unter den Mitgliedern der schottischen Schule ist Dugald Stewart (1753 zu Edinburgh geb., war Fergusons Nachfolger auf dem Lehrstuhl für Moralphilosophie in Edinburgh bis 1810, gest. auf dem Lande 1828), der als akademischer Lehrer und vollendeter Redner Schüler aus allen Ländern der schottischen Philosophie gewann. In seinen Schriften herrscht die gelehrte kommentierende Tätigkeit und zugleich die Schärfe der psychologischen Beobachtung und Zergliederung vor. Stärker als Reid betonte er die Assoziation der Vorstellungen, durch welche er die Gewohnheit zu erklären suchte. Die Existenz des empfindenden und denkenden Ich wird uns nur bekannt durch eine suggestion (Eingebung) des Verstandes, die auf die Empfindung folgt, ist aber nicht unmittelbar mit der Empfindung verbunden. Deshalb ist die Trennung in dem Satze Descartes': Cogito, ergo sum, nicht absurd. Die Grundsätze, auf welche sich alle Gewißheit stützt, heißen bei Stewart Fundamentalgesetze des menschlichen Fürwahrhaltens, auch Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. Den Zweifel an der Realität der Außenwelt hält er nicht wie Reid durch das ursprüngliche Urteil, daß jede Empfindung zwinge, ein empfundenes Objekt hinzuzudenken, beseitigt, da hierdurch gar nicht feststehe, daß dies Hinzugedachte unabhängig von uns sei. Er leitet vielmehr die Gewißheit der Existenz außer uns seiender Objekte aus der wiederholten Wahrnehmung eines und desselben Gegenstandes her, sowie aus dem von Reid aufgestellten Prinzip der zufälligen Wahrheiten, wonach wir an eine unveränderliche Ordnung in den Erscheinungen der Natur glauben. — Die sittlichen Begriffe sind nach Stewart ursprünglich von der Vernunft gebildet und weder von Gottes Willen noch von menschlichen Einrichtungen abhängig. Richten wir uns nach den Wahrnehmungen der Vernunft oder des Gewissens, so handeln wir sittlich. — In Frankreich wurde Stewart namentlich bekannt durch die Übersetzungen Prévosts und Théod. Jouffroys.

Thom. Brown (geb. 1778 in Kirmabreck in Schottland, seit 1810 Nachfolger Dug. Stewarts, gest. 1820, zu unterscheiden von dem oben genannten Peter Brown) war einer der Mitbegründer der Edinburgh Review und lieferte in dieser 1802 eine Darstellung der Philosophie Kants. Er machte vielfach Opposition gegen Reid und neigte sich namentlich betreffs des Kausalbegriffs mehr Hume zu, ohne freilich dessen skeptische Konsequenzen zu ziehen. Er ist der Ansicht, daß sich Hume

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

und Reid in ihren Ansichten über die Außenwelt nicht wesentlich unterschieden. Ersterer behaupte laut, man könne die Existenz der Körper nicht beweisen, setze aber leise hinzu, er könne nicht umhin, an sie zu glauben; Reid sage laut, man müsse an die Existenz der äußeren Welt glauben, setze aber leise hinzu, beweisen könne er diese Existenz nicht. Alle psychologischen Phänomene teilt er ein in äußere und innere Zustände der Seele. Die ersteren sind die sinnlichen Wahrnehmungen, die zweiten die intellektuellen und moralischen Erscheinungen. Die intellektuellen ordnet er alle unter den Begriff suggestion unter, und zwar ist ihm die „simple suggestion" gleich der Assoziation, d. h. Gedächtnis, Einbildung, Gewohnheit; die „relative suggestions" sind ihm die Akte des Urteilens, Vergleichens, Abstrahierens, Generalisierens. Für die Erklärung der psychologischen Entstehung des Raumes benutzt er namentlich die Muskelempfindungen. — Seine Lehre fand in England und Amerika weite Verbreitung, und seine psychologischen Ansichten sind von Einfluß auf die Entwicklung der Assoziationspsychologie durch James und Stuart Mill, Herb. Spencer, Alex. Bain gewesen. — James Mackintosh wandte sich mehr den ethischen Fragen zu. Unser Glück wird hervorgebracht durch Gehorsam gegen das Gewissen, welches selbst wieder unabhängig vom Nutzen ist. Mit dem Gewissen ist verbunden die Sympathie, welche alle unsere Handlungen und Willensakte begleitet. Gewissen und Sympathie beherrschen unsere moralische Natur.

2. Die französische Aufklärung.

§ 27. Die französische Aufklärung, die von Vertretern des Cartesianischen Gedankenkreises wie Bayle und Fontenelle vorbereitet war, gelangt zu ihrer Entwicklung durch die Befruchtung mit dem englischen Geist. Die Weltansicht Newtons und die Erfahrungsphilosophie Lockes und seiner Nachfolger erobern sich Frankreich. Ihren Sieg entscheiden Maupertuis, Voltaire und Montesquieu.

Der einflußreichste von diesen Denkern, der wahre Führer der französischen Aufklärung ist Voltaire (1694—1778). Er ist der erste große universale Schriftsteller Europas. Als junger Dichter wurde er, getragen von der wunderbaren Sprachkunst, die eine gütige Natur ihm gab, zunächst von dem Ehrgeiz des Poeten getrieben, der Frankreich das Epos schaffen wollte, das seine Literatur vollendete. Aber sein Ehrgeiz griff bald über die schöne Literatur und das weitere Verlangen, das Theater zu beherrschen, hinaus. Er eignete sich alle literarischen Ausdrucksformen an, versenkte sich in die Naturwissenschaft, die Geschichte, die Politik, die Philosophie, um in Werken aller Art, in einer unermeßlichen Fülle von Schriften, in Dramen, Predigten, Dialogen, Disputationen, Romanen, Essays, in einer Korrespondenz, die über ganz Europa sich ausbreitete, das Leben in seiner Totalität zu umfassen, es in allen seinen Formen zu begreifen und durch Dichtung, Geschichts-

schreibung und Philosophie zu erleuchten, zu bestimmen und zu gestalten. Mochte er zunächst in dem heiteren und skrupellosen Genuß des Daseins, in der Eroberung des Theaters, in der Liebe und in dem verführerischen Intrigenspiel der höfischen Gesellschaft aufgehen: seit seinem englischen Aufenthalt sah er größere Aufgaben vor seinen Augen aufsteigen. Hier erschloß sich ihm auf der Grundlage der neuen Naturwissenschaft Newtons und der Erfahrungsphilosophie von Locke das Verständnis für die große geistige Bewegung der Zeit, in deren Dienst er sich und seine Fähigkeiten von nun an stellte; hier fand er die Grundlagen für die Entwicklung eines Lebensideales, das sich ihm freilich erst allmählich, gleichsam gegen seine eigene leichte Natur und wohl nicht unbeeinflußt durch den Verkehr mit Friedrich dem Großen, gestaltete, das Ideal des ernsten, im Dienst der Gerechtigkeit handelnden Willens, dem er, der ehemalige Libertin, Literat und Dichter, sich im höchsten Alter annähern sollte.

Aber Voltaire ist nicht nur Sprecher der Aufklärung, nicht nur ihr Kämpfer und Agitator und Popularschriftsteller. Gewiß erkaufte er die Vielseitigkeit seiner Lebensarbeit durch Tiefe im einzelnen, und ein eigentlich schöpferischer Denker war er nicht. Gleichwohl nimmt er auch in der Philosophie der Aufklärung eine selbständige Stellung ein. Nicht nur, daß in seinem Lebenswerk, gerade weil er in einer Person Dichter und Historiker, Philosoph und Naturforscher war, die innere Einheit der neuen die Kultur beherrschenden Ideen hervortreten konnte, wie kaum bei einem anderen Schriftsteller des 18. Jahrhunderts; nicht nur, daß er in zunehmender Entfremdung von dem Aufklärungsoptimismus die tragischen Züge des Daseins hervorhob und damit den pessimistischen Rückschlag einleitete; indem er die beiden großen die Aufklärung beherrschenden Weltansichten des moralischen Idealismus und des Naturalismus zu verbinden unternahm, entwickelte er einen Standpunkt, der sowohl dem großen Problem der Theodizee eine neue und eigene Lösung gab, als auch einen Weg zur inneren Überwindung des Pessimismus fand.

Ihren Rückhalt hatte die französische Aufklärung in der höfisch-aristokratischen Gesellschaft, die in ihrer Lebensführung wie in dem Radikalismus ihrer Lebensansichten in immer schärferen Gegensatz zu den niederen Klassen trat. Eine besondere Schöpfung der Zeit sind die freien sittlichen Reflexionen von La Rochefoucould, La Bruyère und Vauvenargues, in deren Schriften die Lebensanschauung dieser Gesellschaft sich spiegelt.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Ausgaben und Übersetzungen.

Fontenelle, Oeuvres, Amsterd. 1764. 12 vol. Deutsche Übersetzungen d. Unterred. ü. d. Mehrheit der Welten, Halle 1794 u. ö.

Voltaires Werke sind bereits 1768—71 zu Genf, dann zu Kehl und Basel 1773, zu Kehl 1785—1789 (nebst e. Biogr. Voltaires von Condorcet), zu Paris 1829—1834 u. 1882 ff. erschienen. Deutsche Übersetzungen: Sämtl. Werke v. M . . . s, S . . . r, B . . .e, Berlin 1786 ff. 29 vol. v. Förster u. Ungewitter, Leipzig 1827 ff.

Maupertuis, Ouvres, Lyon 1756 u. 1768 in 4 vol. Dresd. 1782, Deutsche Übersetzungen: Versuch d. mor. Weltweisheit, Halle 1750. Briefe usw. frei übers., Hamburg 1733. Versuch einer Kosmologie, Berlin 1751. Versuch über die Bildung der Körper, Leipzig 1761.

Montesquieu, Oeuvres, Paris 1875 ff. 7 vol. Deutsche Übersetzungen: Sämtl. Werke, Stuttg. 1827. Vom Geist der Gesetze, Frankf. u. Leipz. 1753 u. Altenb. 1782. Versuch über den Geschmack, Straßbg. 1762.

Vauvenargues' gesammelte Werke wurden nach seinem Tode herausgegeben, Paris 1747 und 1797 in 3 Bdn., dann von Gilbert in 2 Bdn., Paris 1857, und von Plon als Oeuvres morales in 3 Bdn., Paris 1874 f. Sein „Discours sur la liberté" u. sein „Traité sur le libre arbitre" sind ins Deutsche übertragen von Rob. C. Hafferberg, Jena u. Lpz. 1902.

Die französische Aufklärung wird eingeleitet durch das weitreichende Werk von P. Bayle (1647—1706). Neben ihm wirkt Fontenelle (1657—1757) für die Ausprägung des naturwissenschaftlichen Denkens, insbesondere in seinen 1686 erschienen „Entretiens sur la pluralite des mondes". Er schloß sich hierbei auf das engste an die cartesianische Physik an. Aber gerade diese Physik mit ihren Hypothesen wurde durch die fortschreitende Anerkennung, die Newtons Weltansicht und Standpunkt errang, zurückgedrängt. Newtons Sieg wurde durch Maupertuis entschieden. Voltaire hat dann in zahlreichen populären Schriften Newtons Lehre der literarischen Welt dargelegt und damit ihre Herrschaft durchgesetzt.

Pierre Moreau de Maupertuis (1698—1759), schon seit 1723 in die Akademie der Wissenschaften aufgenommen, machte sich bei seinem englischen Aufenthalt 1728 mit den Theorien Newtons eingehend bekannt. In zahlreichen Arbeiten bekämpfte er die cartesianische Wirbelhypothese, verteidigte er Newtons Gravitationslehre; unter ihnen sind am bedeutendsten die 1732 der Pariser Akademie eingereichten Denkschriften: „Sur les lois de l'attraction" und „Discours sur la figure des astres". Den entscheidenden Beweis für die Richtigkeit von Newtons Theorie lieferte die von ihm geleitete Erforschung der Erdgestalt durch die 1736 unternommene Gradmessungsexpedition nach Lappland (wobei ihm u. A. Clairaut zur Seite stand), die Newtons Behauptung einer Abplattung des Erdkörpers an den Polen bestätigte. Maupertuis erfaßte auch die philosophische Bedeutung der Newtonschen Weltansicht; in seinem „Essai de cosmologie, Berlin 1750, sowie in dem „Examen philosophique de la preuve de l'existence de Dieu" (Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres 1756) entwickelte er den Standpunkt des Deismus, der aus der gesetzmäßigen Verfassung des Universums einen allweisen und allmächtigen Baumeister desselben erschließt. Eine besondere Ausprägung erhielt dieser Standpunkt durch den phänomenologischen Empirismus einerseits, seine teleologische Wendung anderseits. Den ersteren übernahm Maupertuis von Hume, indem er ihn mit voller Konsequenz auch auf die mathematische Begriffsbildung ausdehnte. Auch die Begriffe der Mathematik beruhen auf Sensationen; ihre Eigen-

tümlichkeit liegt darin, daß sie auf gleichartige und leicht wiederholbare Sinnesdaten sich beziehen. Das gleiche gilt von den mechanischen Grundvorstellungen und Grundsätzen, die den Anschein der Notwendigkeit nur durch Gewohnheit erhalten. Der Begriff der Kraft bedeutet nur die Empfindung von Anstrengung bei der Überwindung von Widerständen und ist ebenso wie der Begriff der Ursache aus der strengen Wissenschaft, die eine Lehre von den Maßbestimmungen ist, auszuscheiden. Daher können auch die sogenannten primären Qualitäten keine höhere Dignität für die Erkenntnis der Dinge beanspruchen; auch die Ausdehnung ist nicht mehr als ein Phänomen. Die Wissenschaft ist nur ein System von Zeichen wie auch die Sprache, durch welche ein Erfahrungszusammenhang von psychischen Inhalten dargestellt wird. Anderseits erweist der Zusammenhang aller Erfahrungen, der für uns die Natur ist, eine Gesetzmäßigkeit besonderer Art, die durch die „Loi de la moindre quantité d'action" ausgedrückt wird. Die Annahme, daß die Natur bei der Vollziehung ihrer Aufgaben stets die geringstmögliche Kraft aufwende, ist zuerst von Fermat zur Ableitung des optischen Brechungsgesetzes benutzt worden. Maupertuis stellte sie als ein Hauptprinzip in den Mittelpunkt der Naturwissenschaft; er formulierte sie: wenn in der Natur eine Veränderung vorgeht, so ist die für diese Veränderung notwendige Tätigkeitsmenge die kleinstmögliche. Damit wird eine teleologische Betrachtung aller Naturgesetze angebahnt, die, wenn sie von Maupertius auch nur unvollkommen durchgeführt werden konnte, ihm den festen Rückhalt für den Schluß auf den höchstweisen Schöpfer gewährte.

François Marie Voltaire (Arouet) ist am 21. November 1694 zu Paris geboren. Erzogen in einem Jesuitenkloster, widmete er sich dem Rechtsstudium, kam durch seinen Oheim und seine dichterischen Fähigkeiten in Berührung mit dem höfischen Leben. Ein Streit mit dem Chevalier von Rohan führte ihn in die Bastille. In den Jahren 1726—1729 hielt sich Voltaire in London auf (wo er seinen Namen Arouet in Voltaire, ein Anagramm von Arouet l. j., d. h. Arouet le jeune, umänderte). Die mathematische Physik und Astronomie erfreuten sich damals des lebendigen Interesses der Gebildeten. In einem 1728 geschriebenen Briefe sagt V.: „Wenn ein Franzose in London ankommt, so findet er einen sehr großen Unterschied in der Philosophie sowohl, als in den meisten anderen Dingen. In Paris verließ er die Welt ganz voll Materie; hier findet er völlig leere Räume. In Paris sieht man das Universum mit lauter ätherischen Wirbeln besetzt, während hier in demselben Raum die unsichtbaren Kräfte der Gravitation ihr Spiel treiben. In Paris malt man uns die Erde länglich wie ein Ei, und in London ist sie abgeplattet wie eine Melone. In Paris macht der Druck des Mondes die Ebbe und die Flut; in England gravitiert vielmehr das Meer gegen den Mond so daß, wenn die Pariser von dem Monde eben Hochwasser verlangen, die Herren in London zu derselben Zeit Ebbe haben wollen." Aber nicht bloß die Naturlehre, sondern auch die politischen Einrichtungen der Engländer zogen Voltaire an; schon vorher kirchlichem und bürgerlichem Despotismus feind, bildete er besonders durch den Aufenthalt in England seine politischen Anschauungen bestimmter aus. Nach Frankreich zurückgekehrt, veröffentlichte er die „Lettres sur les Anglais", London 1728 (in Frankreich 1734 erschienen). Doch blieb er staatlichen Verfolgungen ausgesetzt. Die glücklichste und arbeitsreichste Zeit seines Lebens verlebte er 1735—1749 in Cirey bei seiner Freundin, der Madame du Chatelet. Hier entstanden die zahlreichen philosophischen, physikalischen

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

und poetischen Werke, die ihm einen Weltruf und auch die äußeren Ehren verschafften, nach denen er stets begehrt hatte. 1738 veröffentlichte er zu Amsterdam die Éléments de la philos. de Newton, mis à la portée de tout le monde, die in Frankreich erst 1741 erschienen, weil anfangs der cartesianisch gesinnte Zensor d'Aguesseau der, wie er meinte, unpatriotischen und unvernünftigen Schrift die Druckerlaubnis versagte. Daran schloß sich die Schrift: La métaph. de Newton ou parallèle des sentiments de Newton et de Leibniz, Amst. 1740. Voltaire kehrte nach Paris zurück, das ihm aber durch die höfischen und literarischen Intrigen bald wieder verleidet wurde. So nahm er die wiederholten Einladungen Friedrichs des Großen, nach Sanssouci zu kommen, an, wo er 1750 eintraf. Die Freundschaft endete mit dem bekannten Bruch, der indessen eine spätere freundliche Korrespondenz zwischen den beiden so verwandten Denkern nicht ausschloß. 1753 verließ Voltaire Deutschland, um nach längerem Schwanken sich in der Schweiz niederzulassen. Seit 1760 lebte er in seinem Schloß zu Ferney, von wo aus er mit ungebrochener Kraft die französische Aufklärung, ja die Aufklärung Europas leitete, und zwar nicht nur durch das Wort, sondern auch durch die Tat. Sein Kampf gegen die Kirche, sein Eintreten für die ungerecht Bedrückten und Leidenden, wofür die Fälle Calas, de la Barras und viele andere denkwürdiges Zeugnis ablegen, haben dem Greis, der als leichtfertiger Literat sein Leben begonnen hatte, den Ruf eines der größten Wohltäter der Menschheit, des „Weisen von Ferney“ und Patriarchen verschafft. Als er auf Betreiben seiner Nichte, der Madame Denis, mit der er zusammen wohnte, sich entschloß, als 84jähriger nach Paris zu der Aufführung seiner letzten Tragödie „Irène“ zurückzukehren, glich seine Reise einem Triumphzug. Er wurde in Paris wie ein König empfangen. Doch die damit verbundenen Überanstrengungen waren die mittelbare Ursache seines Todes. Er starb am 30. Mai 1778. Seine philosophischen Romane (Candide, Micromégas) waren 1756, sein Dictionaire philosophique 1764, seine Réponse au Systême de la nature 1777 erschienen.

Voltaires Philosophie ist zunächst durch ihre Abhängigkeit von dem englischen Deismus, wie er ihm in den Schriften von Locke, Bolingbroke und Newton entgegentrat, dann auch von Shaftesbury bestimmt worden. Aber in seiner Entwicklung ging er in mehrfacher Hinsicht über diese Abhängigkeit hinaus. War er in der teleologischen Auffassung des Universums groß geworden, teilte er den aufklärerischen Optimismus, der seinen glänzendsten Ausdruck in Shaftesbury gefunden hatte und den er in seinen Remarques sur les Pensées de Pascal (1728) sowie in dem Discours envers sur l'homme (1734) und in der Philosophie de Newton (1738) noch verteidigte, so ging er, auch beeinflußt durch das furchtbare Erdbeben zu Lissabon (1755, das er in einem besonderen Gedicht beklagte), zu einer pessimistischen Lebensbetrachtung fort, die er mit zunehmender Schärfe verfocht. Weiter gab er unter dem Einfluß der naturalistischen Denkweise die Lehre von der Willensfreiheit auf, an der er, ungeachtet aller Gegengründe, als eines für die Gesundheit der Seele unerläßlichen Glaubens festgehalten hatte; in den Schriften nach 1750 bekennt er sich zu dem entschiedenen Determinismus. Und endlich wurde er gegenüber allen metaphysischen Ansichten über Gott, seinen Zusammenhang mit der Natur und gegenüber den Hypothesen über Wesen und Fortdauer der Seele immer skeptischer, lehnte er eine Erkenntnis dieser transzendenten Gegenstände ab.

Voltaires Welt- und Lebensanschauungen, die er als seine endgültige in dem „Philosophe ignorant“ (1767 geschrieben) und dem Philosophischen Dictionnaire

entwickelte, entbehrt nicht der eigenen Züge. All unser Wissen gründet sich auf Erfahrung. Es gibt ebensowenig angeborene Ideen wie ein angeborenes Sittengesetz. Aber wenn wir nicht mit einem Bart geboren sind, so folgt daraus nicht, daß wir in einem gewissen Alter keinen Bart bekommen können. Jeder, der mit zwei Füßen geboren wird, erlangt die Fähigkeit zu gehen. Niemand bringt bei seiner Geburt die Begriffe von Recht und Unrecht mit auf die Welt; aber die menschliche Natur ist so eingerichtet, daß in allen Wesen sich diese Wahrheiten zu einer gewissen Zeit einstellen. Da unser Wissen von der Welt sich nur auf unsere Sinne stützt, so wissen wir nichts von den Dingen selbst; wir gewahren nur ihren Schein in uns. Was ist die Materie, die wir als die Substanz der Außenwelt setzen? Was sind ihre Kräfte, wie kommt sie zur Bewegung, was sind ihre Eigenschaften? Alles Fragen, auf welche die Weisen unzählige Antworten geben, die aber keiner Kritik standhalten. Was uns die Erfahrung zeigt, lehrt, daß in der Natur Ordnung und Gesetzmäßigkeit, mithin Vernunft herrscht. Der Wandel der Gestirne, die Drehung unserer kleinen Erde um die Sonne, die ganz kosmische Verfassung des Weltalls, die die Astronomie aufdeckt, erweist die Herrschaft einer logisch-mathematischen Intelligenz, die wir als Gott ansprechen dürfen. Man muß allen gesunden Menschenverstand verloren haben, um zu meinen, daß die Ordnung der Welt aus sich selbst entstanden, daß die blinde und tote Materie aus sich heraus fühlende und denkende Wesen, als die wir uns wissen, hervorgebracht haben könnte. Nötigt uns die Naturgesetzlichkeit und die Tatsache intelligenter Wesen innerhalb der Natur eine höchste Intelligenz anzunehmen, so ist jedoch jeder Versuch hoffnungslos, dieses höchste Wesen sich vorzustellen; es wäre ebenso unsinnig, wie wenn man glaubte, die Person eines Baumeisters erkennen zu können, wenn man das Haus kennt, das er gebaut hat. Es ist leicht zu sagen, daß Gott unendlich, Anfang und Ende, zu allen Zeiten und an allen Orten sei. Aber alle Erläuterungen, die man hierzu gibt, helfen nicht dazu, die Unbestimmtheit dieser Ausdrücke zu beseitigen. Bekundet also die Welt mit ihrer Intelligenz einen höchsten Werkmeister, so bekundet sie doch nichts von seiner Wesensart und seinem Verhältnis zu seinem Werk. Die geläufigen Vorstellungen von Gott sind sogar sicher unhaltbar. Der Allmacht und Allgüte, die man Gott zuschreibt, widerstreitet das Unglück und das Elend in der Welt, das durch kein Sophisma zu beseitigen ist. Warum sind die ewigen Gesetze nicht so gemacht, daß alle Wesen glücklich werden? Es ist doch nur ein schwacher Trost, mit Shaftesbury anzunehmen, daß die göttliche Intelligenz auf ein so armseliges Geschöpf wie den Menschen nicht Rücksicht nehmen konnte. Der Mensch leidet nun einmal und steigert durch sein Handeln dieses Leiden. Das System des „Tout est bien“ spricht von Gott wie von einem mächtigen König, der sich nicht darum kümmert, ob ein paar 100000 Menschen umkommen und die übrigen in Hunger und Elend ihre Tage hinbringen, wenn er nur seine Pläne durchsetzt. Die Lehre von der besten der möglichen Welten ist so wenig tröstlich, daß sie vielmehr jeden ehrlichen Menschen zur Verzweiflung bringt. Die Frage nach dem Ursprung des Übels und der Verderbtheit ist unlöslich, solange wir einen allmächtigen und allgütigen Gott annehmen. Die Philosophen, die mit ihr sich abquälen, gleichen Galeerensklaven, die mit ihren Ketten spielen. Das Volk aber, das nicht nachdenkt, gleicht den Fischen, die aus dem Fluß gefangen in einen Wassertrog gesetzt sind; sie ahnen nicht, daß sie zur Fastenspeise bestimmt sind. Ebenso wissen wir nichts von den Ursachen und den Zielen unseres Schicksals. Die Intelligenz, die in der Natur wirkt, muß nach

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

den Unvollkommenheiten und Übeln in der Natur als beschränkt vorgestellt werden. Entweder besaß das höchste Wesen die Macht, aus der Erde, die unser Schlachtfeld ist, einen Aufenthalt der Seligen zu machen, oder es hatte diese Macht nicht. War Gott imstande, es zu tun, und tat es nicht, so müssen wir ihn als ein bösartiges Wesen betrachten; konnte er es nicht, so ist er als eine sehr große, aber durch ihre Natur gewissen Grenzen unterworfene Macht anzusehen. Doch der Anblick des Leidens und des Übels braucht uns nicht zur Verzweiflung zu bringen. Im Gegenteil: wir können gerade hieraus die Kräfte zu gesteigerter Tätigkeit gewinnen. Die moralischen Forderungen der Gerechtigkeit und der Tugend bleiben von allen metaphysischen und theologischen Erwägungen unberührt. Es gibt kein angeborenes Sittengesetz; aber das Sittengesetz ist ewig und unveränderlich. Die Moral ist dieselbe bei allen Menschen. Ihr Inhalt ist: Lebe, wie du, wenn du stirbst, wünschen wirst, gelebt zu haben und tue deinem Nächsten, was du willst, daß er dir tue. Das unermeßliche Leiden, das täglich der Mensch dem Menschen zufügt, kann gemildert werden. Es ist unsere sittliche Aufgabe, an dieser Milderung zu arbeiten, der Gerechtigkeit zum Siege zu verhelfen. Keine Gesellschaft kann ohne Gerechtigkeit bestehen. Ja in diesem von aller Naturbedingtheit unabhängigen sittlichen Gefühl, in dieser großen Aufgabe, das Leid der Welt durch die Tat zu überwinden, liegt die einzige Gegenwehr gegen den Pessimismus, liegt auch letzthin der entscheidende Grund für unseren Gottesglauben. Die vernünftige Verehrung eines gerechten Gottes, der auch das verborgene Laster bestraft, die verborgene Tugend belohnt, macht das Glück des Menschen und der Gesellschaft aus. „Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer." Alle skeptischen Gedanken an seine metaphysische Erkenntnis und Beweisbarkeit verstummen hier. Mag unser Intellekt unvollkommen sein, mögen alle Welterklärungen sich als bloße Illusionen herausstellen; das Leben mit seiner rätselhaften Unergründlichkeit, seinem Leiden und seinen sittlichen Aufgaben bleibt. Mögen die Theorien sich widersprechen und sich aufheben: unser Ziel liegt darin, daß wir danach streben, die Herrschaft des Guten und des Gerechten zu verwirklichen und damit die göttliche Gerechtigkeit auf Erden fortzuführen.

Der Essai sur les mœurs et l'esprit des nations erschien zuerst unter diesem Titel 1765 und besteht aus zwei schon früher veröffentlichten Schriften: Philosophie de l'histoire — dieser Terminus rührt von Voltaire her — und Histoire universelle. Es finden sich in dem Essay viele Gedanken, darunter auch neue über die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft; der Mensch ist das Erzeugnis des Erdballs. Die im Menschen schlummernden Anlagen zur Kultur sind durch Not und Mangel geweckt. Die menschliche Gesellschaft besteht, solange Menschen existieren. Die Vernunft zeigte sich bei dem Menschen zuerst in den Tugenden der Gerechtigkeit und des Mitleids. In Bewegung wird die menschliche Gesellschaft durch Natur und Gewohnheiten, die sich ändern, gehalten. Da nun diese miteinander im Kampfe steben, so ist eine Ab- und Zunahme der Kultur zu erblicken, nur ein relativer Fortschritt in der Geschichte der Menschheit. — Von Voltaire herausgegeben ist der Extrait des sentiments de Jean Meslier, adressé à ses paroissiens sur une partie des abus et des erreurs en général et en particulier (1762), eines entschiedenen Freigeistes, der 1733 starb.

Charles de Sécondat, baron de la Brède et de Montesquieu, geb. 18. Januar 1689 zu Brède, gest. 20. Februar 1755 zu Paris, hat bereits in den Lettres persanes, Paris 1721, den Absolutismus in Staat und Kirche bekämpft,

dann in den Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, Paris 1734, gezeigt, daß nicht sowohl der Zufall einzelner Siege oder Niederlagen, als vielmehr die Macht der Gesinnung, die Liebe zur Freiheit, zur Arbeit und zum Vaterland das Geschick der Staaten und Völker bedinge, endlich in seinem Hauptwerke, dem Esprit des lois, Genf 1748 u. ö., die Grundlagen, Bedingungen und Bürgschaften der politischen Freiheit untersucht. In der ersten Schrift, vor seinem Aufenthalt in England (1728—1729), erscheint ihm die Staatsform der Schweiz und der Niederlande, in den späteren Schriften aber, besonders im Esprit des lois, die englische Verfassung als die vorzüglichste unter den bestehenden. Montesquieu hat in dem Esprit des lois aus der konkreten Form des englischen Staates den abstrakten Schematismus der konstitutionellen Monarchie entnommen und sich dadurch um die Theorie und Praxis des modernen Staates einerseits ein großes und unbestreitbares Verdienst erworben, anderseits aber auch, obschon er prinzipiell die Verschiedenheit der Verfassungen nach der Verschiedenheit des Geistes der Nationen fordert („le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi"), doch tatsächlich dazu Anlaß gegeben, Einrichtungen, die nur unter bestimmten Voraussetzungen zweckmäßig sind (wie die völlige Trennung der gesetzgebenden, vollziehenden und richterlichen Gewalt, die Sonderung der aristokratischen und demokratischen Elemente in ein Ober- und Unterhaus, die sich gegenseitig durch ihr Veto binden sollen, freilich auch leicht lähmen können), als allgemeingültige Normen eines geordneten und freien Staatslebens anzusehen und auf Verhältnisse zu übertragen, unter welchen sie nur zu unheilbaren Konflikten, zu unheilvoller Verwechslung juridischer Fiktionen mit Tatsachen, zur Stockung der Gesetzgebung, zur Lockerung der Rechtssicherheit und zur Gefährdung der Existenz des Staates selbst zu führen vermochten.

Den Ursprung der Kunst sucht Jean-Baptiste Dubos (geb. 1660 zu Beauvais, gest. zu Paris 1742) in seinen Réflexions critiques sur la poésie, la peinture et la musique, Paris 1719 u. ö., in dem Bedürfnis einer solchen Anregung der Affekte, welche von den Inkonvenienzen, die sich im wirklichen Leben daran knüpfen, getrennt sei. „L'art ne pourrait-il pas trouver le moyen de séparer les mauvaises suites de la plupart des passions d'avec ce qu'elles ont d'agréable? La poésie et la peinture en sont venues à bout." Daß die Aufgabe der Kunst in einer Erhebung über die gemeine Wirklichkeit durch Nachahmung der schönen Natur liege, lehrt Charles Batteux (1713—1780; Les beaux arts réduits à un même principe, Paris 1746), ohne jedoch den Begriff des Schönen genügend zu bestimmen.

Der Abbé Morelly hat, Lockes Äußerung über die Schädlichkeit der übergroßen Ungleichheit des Besitzes auf die Spitze treibend und wohl auch durch Platons Staatslehre angeregt, in seinem Code de la nature, Amst. 1775, eine kommunistische Doktrin aufgestellt. Der Eigennutz, le désir d'avoir pour soi, aus dem der Anspruch auf Privateigentum stammt, ist die Quelle aller Streitigkeiten, aller Barbarei, alles Unglücks. In ähnlicher Art verwischt Mably (1709 bis 1783), ein älterer Bruder Condillacs, in seiner 1776 erschienen Schrift: De la législation ou principes des lois, die Grenze zwischen der Rechtsordnung und dem freien Wohlwollen. Mehr dem Tatsächlichen zugewandt waren die nationalökonomischen Forschungen der (das Interesse des Landbaues einseitig hervor-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

hebenden) Physiokraten, Quesnai (1697—1774) u. a., und des ihre Einseitigkeit vermeidenden Turgot (1727—1781), der eine Lettre sur le papier monnaie, Réflexions sur la formation et la distribution des richesses, 1774, etc. verfaßt hat (Oeuvres complètes, herausgegeben von Dupont de Nemours, 4 Bde., Paris 1808 bis 1811), auch des Gegners der Physiokraten, des Abbé Galiani, in seinen Dialogues sur le commerce des blés, 1770. Das Monopol und die Sklaverei hat der Abbé Raynal in seiner Hist. philos. du commerce des deux Indes bekämpft. An Morelly hat in der Revolutionszeit Babœuf sich ausgeschlossen.

Nachdem schon La Rochefoucauld (François, Herzog, 1613—1680) in seinen 1665 zuerst erschienenen Réflexions ou sentences et maximes morales (Oeuvres von Depping, Paris 1818, von Gilbert und Gaurdault, 3 voll., Paris 1868 bis 1883) auf Grund seiner Beobachtung der höheren Stände seiner Zeit ausgeführt hatte, daß alle unsere Handlungen ihre Quelle in der Eigenliebe haben, sprach La Bruyère (1639—1696, Caractères, 1687) ähnliches aus; für Religion, Moral und Freiheit trat warm aber besonnen ein Luc. Clapier Marquis de Vauvenargues, geb. 1715 in Aix, gest. 1747 in Paris, nachdem er auf die militärische Laufbahn wegen geschwächter Gesundheit bald hatte verzichten müssen. Obgleich Voltaire persönlich nahestehend, war er in seinen mystisch-frommen Anschauungen Pascal verwandt, erreichte nur dessen Tiefe nicht. In seinem Werke Introduction à la connaissance de l'esprit humain, in welches er auch seine Réflexions et maximes mit aufnahm, beabsichtigt er, von den Eigenschaften des menschlichen Geistes, von den menschlichen Affekten und Tugenden zu handeln, kommt freilich nicht zu einer klaren Durchführung, nimmt aber durch seine Wärme und edle Gesinnung für sich ein. Unter seinen Reflexionen und Maximen finden sich neben anderen bemerkenswerten folgende: Les grandes pensées viennent du coœur; Le bon instinct n'a pas besoin de la raison, mais il la donne; La raison ne connaît pas les intérêts du cœur; La raison nous trompe plus souvent que la nature. Wie La Rochefoucauld und La Bruyère wird auch Vauvenargues von Schopenhauer öfter zitiert.

§ 28. Die Vorherrschaft der naturwissenschaftlichen Interessen, die engen Beziehungen, die zwischen den führenden Naturforschern und den Philosophen bestanden, führten zur Ausbildung der mannigfachsten naturalistischen Standpunkte. So wurde von Lamettrie (1709—1751) und Holbach (1723—1789) der Materialismus in allen seinen Konsequenzen entwickelt. Für eine organische, pantheistisch gefärbte Weltbetrachtung traten Buffon (1707—1788) und dann vor allem Diderot (1713—1784) ein; ihre systematische Ausgestaltung erhielt die Lehre von der organischen Beschaffenheit und Einheit der Welt durch Robinet (1735—1820). Eine naturalistische und sensualistische Psychologie entwickelten Bonnet und Condillac und ihre Anhänger. Endlich führte der seit Bayle und Voltaire wirksame Skeptizismus in Verbindung mit der von Maupertuis phänomenologisch gefaßten Naturwissenschaft Newtons zu der Begründung des Positivismus, dessen

Hauptsätze von d'Alembert (1717—1783) und Turgot (1727—1781) herausgestellt wurden.

Alle diese verschiedenen Richtungen griffen ineinander, sich gegenseitig beeinflussend und fördernd. Von nicht geringer Bedeutung insbesondere für die Ausbildung der organischen Naturauffassung ist dabei das Hinwirken von Leibniz' Lehren. Den literarischen Niederschlag aller dieser Bewegungen stellt das Hauptwerk der französischen Aufklärung, die von Diderot und d'Alembert begründete Enzyklopädie (seit 1750) dar, an der schließlich alle Vertreter der Aufklärung, auch Voltaire und Rousseau, zeitweise mitarbeiteten.

Ausgaben und Übersetzungen.

Lamettrie: Oeuvres philosophiques London (Berl.) 1751, 2 vols. Histoire naturelle de l'âme, à la Haye 1745; L'homme machine, Leiden 1748 und öfter, ins Deutsche übers. von Ad. Ritter, in der Philos. Biblioth., Leipzig 1875, neue Übersetzung v. Brahn ebd. 1909; L'homme plante, Potsdam 1748; L'art de jouir ou l'école de la volupté, Potsd. 1751; Vénus métaphysique ou essai sur l'origine de l'âme humaine, ib. 1751.

Holbach: Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde morale, Lond. (in Wirklichkeit Amst. od. Leiden) 1770 (vorgeblich par feu Mirabaud, gest. 1760, welcher Sekretär der Pariser Akademie gewesen war). Ins Deutsche übersetzt, Frankf. u. Leipzig 1783, auch mit Anm., Leipzig 1841. H. soll anonym außer dem Système eine Reihe von Schriften verfaßt haben, die sich gegen supranaturalistische Doktrinen richten, insbesondere Lettres à Eugénie ou Préservatif contre les préjugés, 1768. Examen crit. sur la vie et les ouvrages de St. Paul, 1770. Le bon sens ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles, 1772. La politique naturelle ou Discours sur les vrais principes du gouvernement, 1773. Système social, 1773. Éléments de la morale universelle, 1776. L'éthocratie ou le gouvernement fondé sur la morale universelle, 1776. H.s soziales System od. natürl. Prinzipien der Moral u. der Politik mit einer Untersuch. üb. d. Einfluß der Regierung auf die Sitten, nach d. Original übers. v. Johann Umminger, Lpz. 1898. — Einige öfters Holbach zugeschriebene, direkt gegen die christliche Theologie gerichtete Schriften haben andere Verfasser, wie Damilaville und Naigeon.

Helvetius: Oeuvres, Deux-Ponts 1784, 7 vols., Paris 1792, 5 vols. De l'esprit, Paris 1758, nach seinem Tode erschienen: De l'homme, de ses facultés et de son éducation, Londres (Amst.) 1772, Les progrès de la raison dans la recherche du vrai, London 1775. Deutsche Übersetzungen: Diskurs über den Geist des Menschen, Leipz. 1760. Vom Menschen, von dessen Geisteskräften und von der Erziehung desselben, Breslau 1774. De l'esprit, deutsch mit Einleitung und Kommentar von G. A. Lindner, Wien 1877; Le vrai sens du syst. de la nature, London 1774 (deutsch zuletzt unter dem Titel: 29 Thesen des Materialismus usw., Halle 1873 [72]).

Diderots philos. Werke sind in 6 Bdn., Amst. 1772, die sämtl. Werke Paris 1798 (durch Naigeon) und Par. 1821 in 22 Bdn. ersch., wozu die Correspondance philos. et critique de Grimm et Diderot, Par. 1829, Ergänzungen liefert. Oeuvres complètes von J. Assézat u. Tourneux in 20 Bdn. Die Briefe an Sophie Volland deutsch v. Vally Wydgadzinsky 1904.

Robinet: De la nature, Amst. Bd. I 1761, Bd. II 1763, Bd. III u. IV 1766. Considérations philosophiques sur la gradation naturelle (De la nature Bd. V), Amst. 1768. Les vertus, réflexions morales en vers, Rennes 1814.

Buffon: Histoire naturelle (ed. Sonnini), Paris 1799ff., 129 vol. Deutsche Übersetzungen: Sämtl. Werke v. Schaltenbrandt, Köln 1837ff. Epochen der Natur, Petersburg 1781. Naturgeschichte, Berlin 1771—1829.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Condillac: Oeuvres complètes, Paris 1798, 23 vols., spätere Editionen in 31 Bdn. 1803, in 16 Bdn. 1822. Essai sur l'origine des connaissances humaines, Amst. 1746; deutsch: Versuch üb. d. Ursprung d. menschl. Erkenntnis v. M. Hißman, Leipzig 1780. Traité des systèmes, Amst. 1749; Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté, ib. 1749; Traité des sensations. Paris et Londres 1754, übers. ins Deutsche u. mit Erläuterungen versehen von Eduard Johnson, in d. Philos. Biblioth. Berl. 1870; Traité des animaux, Amst. 1755; Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme, 13 vols., Parme 1769—1773, darin u. a.: Art de penser, Histoire générale des hommes et des empires; Logique, Par. 1781.

Bonnet: Oeuvres, Neufchâtel 1779. Der London 1755 datierte anonym erschienene Essai de psychologie ou Considérations sur les opérations de l'âme ist in Wahrheit 1754 zu Leiden erschienen; deutsch v. Chr. W. Dohm, 1773; Essai analytique sur les facultés de l'âme, deutsch von Chr. Gottfr. Schütz, 2 Bde., 1770/71. La Palingénésie philosophique 2 Bde., Genf 1769, deutsch v. Lavater 1769.

Von den Schriften d'Alemberts sind zu erwähnen: Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie, Par. 1752 u. 1770, 5 Bde., Éléments de philosophie, Par. 1759. Gesammelt sind seine vermischten Schriften: Oeuvres philosophiques, historiques et littéraires, von Bastien, Par. 1805, 18 Bde., von Didot, ebd., 1821, 16 Th. in 5 Bdn., von Condorcet, e. Auswahl, Sa vie, ses oeuvres, sa philosophie, neue Ausg., Par. 1852. Oeuvres et correspondances inédites, publiées av. introduction par M. Ch. Henry, Par. 1887. D'Alemberts Einleitung in die Enzyklopädie deutsch m. Anmerkg. v. E. Hirschberg (Philos. Bibl. 140), Lpz. 1912.

Turgot: Oeuvres, Paris 1810f., 9 tom., mit Anmerkungen v. Dupont de Nemours u. Einl. v. E. Daire, Paris 1844. Deutsche Übersetzungen: Unters. üb. Nat. u. Ursprung d. Reichtümer v. Mauvillon, Lemgo 1775. Über das Finanzwesen, Leipzig 1780.

Julien Offroy de la Mettrie (Lamettrie), geb. 1709 in St. Malo, zu Paris von Jansenisten gebildet, dann (seit 1733) unter Boerhave (1668—1738), der als Philosoph der Ansicht des Spinoza sich zuneigte, Medizin studierend, gelangte durch Beobachtungen, die er, von einem hitzigen Fieber befallen, über den Einfluß der Blutwallungen auf das Denken an sich selbst anstellte, zu der Überzeugung, daß die psychischen Funktionen aus der Organisation des Körpers zu erklären seien, und äußerte dieselbe in der Histoire naturelle de l'âme, einer Schrift, die auf Befehl des Parlaments vom Scharfrichter verbrannt wurde und infolge deren Lamettrie selbst seine Stelle als Militärarzt verlor. Er sprach in ihr weiter die Ansicht aus, daß alles Denken und Wollen aus den Empfindungen stamme, und der Unterricht dasselbe entwickele. Keine Sinneseindrücke, keine Ideen, wenig Erziehung oder wenig Unterricht, wenig Ideen. Ein außerhalb des menschlichen Verkehrs aufgewachsener Mensch, sagt Lamettrie im Anschluß an Arnobius, würde geistig leer sein. Die „Seele" wächst mit dem Leibe und nimmt mit ihm ab: „ergo participem leti quoque convenit esse." Von diesem Standpunkte, den seine erste Schrift begründet, geht Lamettrie in seinem bekanntesten Werke: L'homme machine (bei welcher Schrift der Descartessche Mechanismus noch mehr als der Lockesche Empirismus von maßgebendem Einfluß war) und anderen Schriften aus. Er vertritt hierin unverblümt den Atheismus und Materialismus, wenngleich letzterer bei ihm mehr anthropologischer als kosmologischer Art war, so daß er sich nicht deutlich über die Zusammensetzung der Materie ausspricht. Ein Staat von Atheisten würde nach ihm der allerglücklichste sein. Gegenüber der Moral der Abstinenz sucht Lamettrie, zu dem entgegengesetzten Extrem fortgehend, in einer noch mehr künstlich überspannten als frivolen Weise den sinnlichen Genuß zu rechtfertigen. Doch besteht nach ihm der Unterschied des Guten und Bösen darin, daß bei jenem das öffentliche

Interesse dem privaten vorausgeht, bei diesem das Umgekehrte der Fall ist. Die Macht der Konvention und der Scharlatanerie im menschlichen Leben entlockt ihm die bittere Bezeichnung desselben als eines Possenspiels. An dem Hofe Friedrichs des Großen fand Lamettrie 1748 eine Zuflucht und wurde Mitglied der Akademie in Berlin. Er starb daselbst 1751. Der König hat selbst sein Eloge geschrieben (wieder abgedruckt in Assézats Ausg. von L'homme mach., Paris 1865), ohne daß er hätte damit zu erkennen geben wollen, daß er allen Ansichten Lamettries beistimme.

Das systematische Hauptwerk des französischen Materialismus im 18. Jahrhundert ist das von dem Baron Paul Heinrich Dietrich von Holbach (geb. 1723 zu Edesheim in der Pfalz, gest. am 21. Februar 1789 zu Paris), einem Freunde Diderots, verfaßte Natursysstem: Système de la nature. Dieses System, das dem jugendlichen Goethe „grau, kimmerisch, totenhaft, wie ein Gespenst" erschien, vereinigt in sich alle bis dahin mehr vereinzelt ausgebildeten Elemente der empiristischen Doktrin: den (Lamettrieschen) Materialismus, den (Condillacschen) Sensualismus, den (auch von Diderot anerkannten) Determinismus, den Atheismus (den es selbst am offensten erklärt, zum Teil nach dem Vorgange einer aus dem ersten Viertel des 18. Jahrhunderts stammenden, vielleicht von dem Altertumsforscher Nic. Fréret, geb. 1688, gest. als Sekretär der Akademie der Inschriften 1749, verfaßten Lettre de Thrasybule à Leucippe, worin der religiöse Glaube für eine Verwechslung des Subjektiven mit dem Objektiven erklärt wird) und die (von Helvetius vertretene, von Holbach durch Betonung des Gesamtinteresses gemilderte) auf das Prinzip der Selbstliebe oder des wohlverstandenen Interesses gebaute, aber in ihren Forderungen sachlich mit der Doktrin des Wohlwollens größtenteils übereinkommende Moral. Wesen, die jenseits der Natur stehen sollen, sind nur Geschöpfe der Einbildungskraft. In Wirklicheit gibt es nur Atome, die sich nach inneren Gesetzen bewegen. Vermittelt wird die Bewegung durch das Streben der Dinge, in ihrem Sein zu verharren, und dadurch, daß sich die Dinge abstoßen und anziehen. In der Physik heißen diese drei Bedingungen der Bewegung Trägheit, Repulsion, Attraktion, in der Moral Selbstliebe, Haß, Liebe. Beides ist ganz dasselbe. Die Vorstellung von Gott ist nicht nur unnötig, sondern sogar schädlich und muß ferngehalten werden. Sie erklärt nichts, tröstet niemanden, sondern ängstigt nur.

Der Naturforscher Buffon (1707—1788) teilte die naturalistische Grundansicht, ohne sie offen und rückhaltlos zu äußern.

Denis Diderot (6. Oktober 1713 bis 31. Juli 1784) erreicht an Universalität der Interessen und der Wirksamkeit seiner schriftstellerischen Tätigkeit Voltaire. Anfänglich geistlichen, dann juristischen Studien zugewandt, entschloß er sich, der zu gleicher Zeit eine ebenso große Liebe zur Mathematik wie zur Musik hegte, sich ganz dem freien Schriftstellertum zu widmen. Er lebte dauernd in einfachen Verhältnissen als unabhängiger Literat, anfangs durch pekuniäre Sorgen (die durch eine frühe Heirat mit einem armen und übrigens auch geistlosen Mädchen sehr drückend waren) vielfach gehemmt; später als Philosoph, Dichter, Mathematiker, Kunstkritiker und der eigentliche Begründer und Leiter des Riesenwerkes der Enzyklopädie überall gefeiert, hatte er eine gesicherte Existenz durch seine literarischen Einkünfte, zu denen die Gnadenbeweise der Kaiserin Katharina von Rußland kamen, die ihn vergeblich an ihren Hof zu ziehen suchte. In der Liebe zu Sophie Volland fand Diderot einen Ersatz für

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

die geistige Gemeinschaft, die seine von ihm äußerlich stets hochgeachtete Ehe ihm nicht bot. Diderots Interessen umspannen mit historischer Weite alle Gebiete des geistigen Lebens. Er begann mit einer freien, durch eigene Anmerkungen bereicherten Übersetzung von Shaftesburys Abhandlung über Verdienst und Tugend (Essai sur le mérite et la vertu 1745), an welche sich zahlreiche weitere naturphilosophische und psychologische Abhandlungen und Dichtungen anschlossen. 1745 begann er die Arbeit an der großen Enzyklopädie, die er in unermüdlicher Tätigkeit allen Widerständen äußerer und innerer Art zum Trotz mit einer unvergleichlichen Fähigkeit, die auseinanderstrebenden Mitarbeiter zusammenzuhalten, in selbstloser Hingabe über 20 Jahre fortführte. Diese Zeit und Nerven raubende Tätigkeit unterbrach seine philosophische Produktion aber nicht. 1754 erschienen von ihm Pensées sur l'interprétation de la nature. Er verfaßte auch zahlreiche Abhandlungen, die nicht für die Öffentlichkeit bestimmt waren und erst nach seinem Tode publiziert wurden. Die bedeutendsten unter ihnen, die den Rang philosophischer Kunstwerke besitzen, sind die Entretiens entre D'Alembert et Diderot und Le rève de D'Alembert (1769 verfaßt). So stark waren in Diderot die dichterischen Neigungen und Fähigkeiten, die diesen Abhandlungen eine einzigartige Lebendigkeit verleihen, daß er auch als Dramatiker und Erzähler eine führende Stellung in der französischen Literatur gewinnen konnte; am bekanntesten ist sein Neveu de Rameau durch Goethes Übertragung in Deutschland geworden. War Diderot aber in seinem dichterischen Schaffen stark von fremden Vorbildern abhängig, so hat er seine eigenste Fähigkeit als Kunstkritiker und ästhetischer Theoretiker entfaltet, als der er eine an Lessing erinnernde Stellung im französischen Geistesleben, inbesondere dann durch seine „Salons", gewonnen hat.

Diderot, einer der lebendigsten und beweglichsten Menschen aller Zeiten, ist kein schöpferischer Philosoph und auch nicht fähig gewesen, in seinen geistsprühenden Skizzen ein System streng durchzuführen oder auch nur festzuhalten. Dieser im Zusammenhang aller die französische Aufklärung bestimmenden Motive lebende Kopf wurde von ihnen allen nacheinander angeregt. Bleibend in seinen Überzeugungen ist vom Beginn bis zum Ende seiner philosophischen Entwicklung die Begeisterung für das Bildungsideal, das er im Anschluß an Shaftesbury entwickelte, das Bildungsideal, in welchem Tugend und Schönheit sich einen, das für jede Weltanschauung, jede Naturauffassung gilt. Anfänglich verband es Diderot mit dem Deismus. Er durchlief sodann eine skeptische Phase, die unter dem Einfluß Lamettries und der konsequenten Materialisten dem Naturalismus sich näherte. In dem Traum D'Alemberts und den Schriften aus jener Zeit ist er unter dem Einfluß der vordringenden organischen Weltbetrachtung von Leibniz, die ihm in Robinet eindrucksvoll entgegentrat, zu einer Anschauung von der Allbelebtheit des Universums fortgeschritten, die vielfach pantheistisch gefärbt von ihm ausgesprochen wurde. An die Stelle der Leibnizischen Monaden setzt er Atome, in welchen Empfindungen gebunden liegen. Die Empfindungen werden bewußt in dem animalischen Organismus. Aus den Empfindungen erwächst das Denken. Um zu erklären, wie aus den Empfindungen die Einheit des Bewußtseins entsteht, wie die Empfindungen von einem Atom zu dem andern kommen und ineinander fließen, nimmt Diderot an, daß die empfindenden Teilchen einander unmittelbar berühren und so gleichsam ein Continuum bilden. Hiermit ist dann die eigentliche Atomistik aufgegeben. Es gibt nur ein einziges großes Individuum, das All. Das Ganze bleibt und ist

unwandelbar, alles andere ist unstete Umbildung in der Menschheit, das Bewußtsein eines zusammenhängenden Ich, weil der Wechsel, den es durchmacht, nur allmählich geschieht und so die verschwindende Veränderung sich in die neu kommende hinüberzieht. Das Schöne findet Diderot im Naturgemäßen. Er polemisiert gegen den Zwang von Kunstregeln, wie solche insbesondere Boileau im Anschluß an die Forderungeu des Horaz und anderer Alten aufgestellt habe.

Jean Baptiste Robinet (geb. zu Rennes 1735, gest. ebendaselbst am 24. Januar 1820) hat in seinem Hauptwerke: De la nature, 4 vols., Amst. 1761 bis 1766 (Vol. I, nouvelle édit., Amst. 1763), wie auch in den Schriften: Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes de l'être, ou des essais de la nature, qui apprend à faire l'homme, Amst. 1767; Parallèle de la condition et des facultés de l'homme avec celles des autres animaux, trad. de l'Anglais, Bouillon 1769, die Idee einer stufenmäßigen Entwicklung der Wesen durchzuführen gesucht. Die Natur zielt in allen ihren Bildungen, auch den niedrigsten, auf den Menschen, als ihren letzten Zweck los, wobei das Gesetz der Kontinuität seine Geltung hat. Robinet erkennt eine einheitliche, schöpferische Ursache der Natur an, glaubt derselben aber Persönlichkeit nicht ohne täuschenden Anthropomorphismus beilegen zu können. Das Unendliche, welches die Gottheit ist, darf nicht die Prädikate des Endlichen, auch nicht die der Weisheit, Güte, Gerechtigkeit usw. erhalten. Seit Hutcheson nimmt Robinet den moralischen Sinn an. Ein eigentliches philosophisches System hat er nicht gegeben.

Einen modifizierten Spinozismus vertritt der Benediktiner Dom. Deschamps in einem bald nach 1770 verfaßten, erst in neuerer Zeit durch Émile Beaussire (Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française, Paris 1865) veröffentlichten Manuskript. Der Fundamentalsatz desselben lautet: „Le tout universel est un être qui existe, c'est le fond dont tous les êtres sensibles sont des nuances." Die Wahrheit vereinigt in sich Kontradiktorisches. Den spinozistischen Dualismus der Attribute, Denken und Ausdehnung, sucht Deschamps durch einen hylozoistischen Monismus aufzuheben.

Der Schweizer Charles Bonnet (13. März 1720 bis 20. Mai 1793) betrachtet in seinem 1748 entworfenen Essai de psychologie ou Considérations sur les opérations de l'âme, die Sinnesempfindung als die psychische Reaktion gegen die äußere Einwirkung (eine Auffassung, wodureh die übliche Vergleichung der Perzeption mit dem Beschriebenwerden einer leeren Tafel rektifiziert wird). Er sucht die durchgängige Bedingtheit der psychischen Funktionen durch Nervenbewegungen darzutun — Fibernpsychologie —, weiß jedoch diese Ansicht mit seinem religiösen Glauben (wie Priestley) durch die Annahme einer Wiederauferweckung des Leibes zu vereinigen. In seinem Werke: La Palingénésie philosophique ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants, nimmt er die Fortdauer der denkenden Substanz in einem wiedererweckten Leibe an und sucht sie mit seinen sonstigen philosophischen Lehren in Übereinstimmung zu bringen. Diese mechanische Psychologie, die man mehrfach als die Grundlage alles Philosophierens ansah, und die eine Art Umwälzung in dem Philosophieren überhaupt hervorbringen wollte, fand in Deutschland ziemlich große Verbreitung; sie wirkte namentlich ein auf Feder, auf Michael Hißmann, Geschichte der Lehre von der Assoziation der Ideen, Göttingen 1776, Lossius, Karl Franz v. Irwing (1728—1801), Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen, 4 Bände, 1777—1785, Berlin, auch auf Platner.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Gegen die Herrschaft dieser physiologischen Psychologie trat namentlich Tetens auf.

Étienne Bonnot de Condillac (geb. zu Grenoble 1715, widmete sich dem geistlichen Berufe, wurde Erzieher des Infanten, späteren Herzogs Ferdinand von Parma, starb 1780 auf seinem Landgute Flux bei Beaugency) stand in seinen frühesten Schriften im wesentlichen noch ganz innerhalb des Lockeschen Gedankenkreises, geht aber in dem Traité des sensations und den späteren Schriften darüber hinaus. Von seinen Vorurteilen behauptete er durch ein Fräulein Ferrand, mit dem er befreundet war, befreit worden zu sein. Er erkennt nicht mehr in der inneren Wahrnehmung eine zweite, selbständige Quelle von Vorstellungen neben der sinnlichen Wahrnehmung an, sondern sucht aus der letzteren als der einzigen Quelle alle Vorstellungen abzuleiten. Er strebt danach, die sämtlichen psychischen Funktionen genetisch zu begreifen, indem er sie als Umbildungen der Sinneswahrnehmung (sensation transformée) auffaßt. Um darzutun, daß ohne die Annahme angeborener Ideen aus der bloßen Sinnesempfindung die sämtlichen psychischen Prozesse sich ableiten lassen, macht Condillac die Fiktion, daß einer Marmorstatue (die als eine durch eine Marmorhülle gegen die Außenwelt abgeschlossene Seele ohne alle Vorstellungen zu denken ist) nacheinander die einzelnen Sinne gegeben werden und zwar zunächst der Geruchssinn. Dieser Sinn liefert Perzeptionen, welchen Bewußtsein zukommt. Einer einzelnen Perzeption gehört die Empfindungsfähigkeit ganz an; von mehreren werden die stärkeren mehr beachtet, d. h. auf sie richtet sich die Aufmerksamkeit. Eindrücke bleiben zurück, indem die vom Organ auf das Gehirn übertragene Erregung die Affektion selbst überdauert, d. h. die Statue hat Gedächtnis. Wenn eine Bewegung vom Sinnesorgan zum Gehirn sich fortpflanzt, so habe ich eine Empfindung; wenn dieselbe Bewegung im Gehirn beginnt und bis zum Organ fortgeht, so habe ich eine Sinnestäuschung; wenn diese Bewegung im Gehirn beginnt und endet, so erinnere ich mich der gehabten Empfindung. Treten gleichzeitig neue sinnliche Perzeptionen ein, so involviert das Geteiltsein der Empfindung zwischen ihnen die Vergleichung und das Urteil. Die ursprüngliche Verbindung und Folge der Perzeptionen bedingt ihre Assoziationen bei der Reproduktion. Die Seele verweilt bei den Vorstellungen, die ihr angenehm sind; hieran knüpft sich die Sonderung einzelner Vorstellungen von anderen oder die Abstraktion. Treten die übrigen Sinne hinzu und assoziieren sich die Vorstellungen mit den Worten als ihren Zeichen, so wird die Bildung eine reichere. Der Tastsinn unterscheidet sich von den übrigen Sinnen dadurch, daß er uns die Existenz äußerer Objekte empfinden läßt. Jeder Eindruck, der uns etwas kennen lehrt, ist eine Idee (Vorstellung): intellektuelle Vorstellungen sind Erinnerungen an Empfindungen.

Wie Farben, Töne usw. uns zunächst nur als subjektive Empfindungen bekannt sind, so auch die Ausdehnung; es könnte sein, daß auch diese nicht den Dingen an sich zukomme. Erinnert sich die Seele einer vergangenen Lustempfindung, so entspringt daraus das Begehren. Das Ich ist die Gesamtheit der Sensationen. Le moi de chaque homme n'est que la collection des sensations qu'il éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle, c'est tout à la fois la conscience de ce qu'il est et le souvenir de ce qu'il a été. Condillac ist Sensualist, aber keineswegs Materialist, wofür er öfter gehalten wird. Ihm scheint es unmöglich, daß die Materie empfinde und denke; denn als ausgedehnt und teilbar sei sie ein Aggregat, das Empfinden und Denken aber setze die Ein-

heit des Subjektes (Substrates) voraus. Es nimmt ein immaterielles Seelenwesen an. Nicht die Sinne empfinden, sondern die Seele auf Veranlassung der Organe, und aus Empfindungen, durch welche ihr Zustand sich ändert, gewinnt sie alle ihre Erkenntnis und Fähigkeiten.

An Condillac anknüpfend, aber über ihn hinausgehend, hat Cabanis (1757 bis 1808; Rapports du physique et du moral de l'homme, 1798—1799 in den Mém. de l'institut, dann separat 1802 und öfter, deutsche Übersetzung von L. H. Jakob in 2 Bänden, 1808) die Physiologie und Psychologie im materialistischen Sinne ausgebildet. Destutt de Tracy (1754—1836; Éléments d'idéologie, Par. 1801—1815; Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu, Par. 1819), Laromiguière (Leçons de philos. ou essai sur les facultés de l'âme, Par. 1815—1818) u. a. haben in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts den Sensualismus teils fortzubilden, teils zu mildern gesucht, aber teils an kirchlich gesinnten Philosophen, teils an Royer-Collard und Victor Cousin, die teils an Descartes, teils an schottische und deutsche Philosophen sich anschlossen, und der von ihnen gegründeten eklektischen oder spiritualistischen Schule Gegner gefunden, die ihren Einfluß beträchtlich beschränkt haben. Genaueres über diese Denker s. im 4. Bde. dieses Werkes.

Claude Adrien Helvetius (1715—1771) findet in der Selbstliebe, vermöge deren wir nach der Lust streben und die Unlust abwehren, das einzige praktische Motiv und hält dafür, daß es nur der rechten Leitung der Selbstliebe durch Erziehung und Gesetzgebung bedürfe, um sie mit dem Gemeinwohl in Einklang zu bringen. Völlige Unterdrückung der Leidenschaften führt zur Verdummung; Leidenschaft befruchtet den Geist, aber sie bedarf der Regelung. Wer sein Interesse so erstrebt, daß er dadurch das Interesse anderer nicht schädigt, sondern fördert, ist der gute Mensch. Das Gemeinwohl ist die oberste Norm. Tout devient légitime pour le salut public. Nicht Aufhebung des Eigentums, sondern Begründung der Möglichkeit, daß ein jeder zu Eigentum gelange, Beschränkung der Ausbeutung der Arbeitskraft der einen durch die anderen, Herabsetzung der Arbeitszeit auf sieben bis acht Stunden des Tages, Verbreitung der Bildung sind die wahren legislatorischen Aufgaben. Offenbar sind die Forderungen, die Helvetius an den Staat stellt, der Idee des Wohlwollens entstammt, während er die Individuen an den Eigennutz gekettet glaubt. Sein Fehler ist, den stufenweisen Fortschritt von der ursprünglichen Selbstbeschränktheit des Individuums zur Erfüllung mit dem Geiste engerer und weiterer Gemeinschaften, die über egoistische Berechnung hinausführt, nicht gewürdigt zu haben. Der Inhalt seiner Vorschläge ist besser als deren Begründung. An Helvetius schließen sich, seine Prinzipien mildernd und die unauflösliche Verbindung des Glücks des einzelnen und der Gesamtheit betonend, insbesondere Charles François de St. Lambert (1716—1803; Catéchisme universel, 1797) und Volney (Constantin François, de Chasseboeuf, 1757—1820; Catéchisme du citoyen français, 1793, in zweiter Auflage unter dem Titel: La loi naturelle ou principes physiques de la morale, déduits de l'organisation de l'homme et de l'univers: Oeuvres complètes, Paris 1821, 2. éd. 1836) an. In der Schrift: Die Ruinen (Les ruines ou médit. sur les révolutions des empires, 4. éd., Paris 1808, deutsch von Forster, Berlin 1792, 12. Aufl., Braunschw. 1872) macht Volney von dieser Ethik eine geschichtsphilosophische Anwendung. Die Französische Revolution gilt ihm als der Versuch der Verwirklichung des Ideals der Vernunftherrschaft. Auf dem gleichen Ideal beruht Condorcets (1743—1794) Geschichtsphilosophie

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

(Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, 1794), welche sich an Condillacs Lehre anschloß.

Für Helvetius trat entschieden ein Georges Leroy, geb. zu Par. 1723, lange Oberaufseher der Jagden im Park zu Versailles, gest. 1789, in seiner Schrift: Examen des critiques du livre de l'esprit, Par. 1760. Er war Schüler Condillacs, verkehrte mit den Herausgebern der Enzyklopädie, schrieb gegen Voltaire anonym Réflexions sur la jalousie, Par. 1772, und veröffentlichte ferner Lettres philosophiques sur les animaux, Par. 1781, neu gedr. 1802 u. 1862 mit einer Einleit. v. Robinet. Er macht darin einen Versuch zu einer vergleichenden Psychologie.

Jean Lerond d'Alembert (16. November 1717 bis 29. Oktober 1783) ist einer der bedeutendsten Führer in der Entwicklung der exakten Naturwissenschaften Frankreichs. Er lebte als bescheidener Privatgelehrter und Mitglied der Akademie in Paris, aus dem ihn die glänzendsten Angebote Friedrichs des Großen und der Kaiserin Katharina nicht weglocken konnten. Zuerst theologischen und dann juristischen Studien zugewandt, wurde er durch seine innere Anlage der Mathematik und der mathematischen Physik zugeführt. Schon 1740 überreichte er einige Abhandlungen über die Bewegung fester Körper in einer Flüssigkeit und über Integralrechnung der französischen Akademie, die ihm alsbald ihre Pforten öffnete. Eine Fülle mathematischer, astronomischer und mechanischer Untersuchungen (darunter der Traité de dynamique 1743) verschafften ihm einen Weltruf. In die philosophische Bewegung der Zeit griff er wiederholt ein. Die große Enzyklopädie gab er gemeinsam mit Diderot und Jaucourt heraus; zu ihr schrieb er die auf Diderots Prospekt sich stützende, nachher vielbewunderte Einleitung, den „Discours préliminaire“ (1751) und übernahm die Redaktion des mathematischen Teiles; 1758 trat er indessen von der Leitung und der Mitarbeit zurück. Auf Veranlassung Friedrichs des Großen verfaßte er 1759 den Essai sur les éléments de philosophie. In ihnen vollzieht er, freilich in wenig systematischer Form und mit besonderer Rücksicht auf die Kirchlichkeit und den theologischen Glauben, die Umbildung des naturalistisch-materialistischen Standpunktes zum Positivismus.

Die Voraussetzung hierfür bildet die skeptische Haltung gegenüber allen die Erfahrung überschreitenden Sätzen, gegenüber jeder Metaphysik. Der in Newtons mathematischer Naturwissenschaft ausgesprochene Verzicht auf erklärende Hypothesen, der von den französischen Forschern insbesondere in ihrer Auseinandersetzung mit den Wirbeltheorien des Descartes grundsätzlich in den empirischen Wissenschaften durchgeführt wurde, wird von d'Alembert auch auf die Philosophie übertragen. Die Philosophie hat es nach ihm nicht mit den allgemeinen Eigenschaften des Seins und der Substanz oder mit den unnützen Fragen über abstrakte Begriffe zu tun; sie ist eine Wissenschaft der Tatsachen, sie ist nur die Zusammenfassung der Wissenschaften von den Tatsachen. Das Wesen der Dinge außer uns ist uns ebenso unbekannt wie unser eigenes Wesen. Gegeben sind uns nur die Phänomene; ob darüber hinaus ein weiteres Wissen uns möglich sein wird, läßt sich nicht entscheiden. Ja nicht einmal die Existenz von Außendingen kann mit Sicherheit bewiesen werden. Wenn wir doch nicht darauf verzichten, eine Außenwelt zu setzen, so treibt uns dazu mehr ein Instinkt als die Vernunft. Aber jede Eigenschaft, die wir als real den Dingen zuschreiben, verwickelt unser Denken in Dunkelheiten, ja in Widersprüche. Der Begriff der Materie ist ein Abgrund von Dunkelheiten. Die Setzung von Raum und Zeit

zu selbständigen Realitäten führt zu den zenonischen und anderen Absurditäten. In der strengen Konsequenz des Denkens läge es, daß alles, was wir sehen, nur ein Phänomen ist, daß außerhalb unseres Bewußtseins nichts unseren Vorstellungen Ähnliches existiert. Die beste Bestätigung hierfür liegt in den einander stets widersprechenden Behauptungen der Metaphysik, die uns nötigen, der Skepsis das Feld zu räumen und die Grenzen unserer Erkenntnis anzuerkennen. Aber diese Skepsis erstreckt sich nicht auf das Erfahrungswissen selbst. In diesem vielmehr ist die sichere Grundlage aller Erkenntnis und unseres Lebens enthalten. Bleibt die Spekulation unfruchtbar, so beweist die Erfahrungswissenschaft ihre Überlegenheit darin, daß sie uns das Handeln ermöglicht. Von dem Standpunkt des handelnden Menschen aus erhält auch der Begriff der materiellen Außenwelt einen faßbaren und brauchbaren Sinn, können die Begriffe, die als metaphysische Bestimmungen des Wesens der Dinge abzulehnen sind, als Hilfe für die Rechnung und die Beherrschung der Phänomene angenommeu werden. Alles Erkennen gründet sich auf die Erfahrung. Die Funktion des Denkens ist, Sinnestatsachen zu vergleichen, zu vereinigen und in Beziehung zueinander zu setzen. Das ganze Geschäft des wissenschaftlichen Denkens reduziert sich auf ein Vergleichen der Ideen. Das Ziel der Wissenschaft ist, gegenseitige Abhängkeitsverhältnisse zu ermitteln; das Wie und das Warum dieser Abhängigkeiten bleibt uns unbekannt. Das systematische Denken knüpft an grundlegende Definitionen an, um aus ihnen alle Verhältnisse zu entwickeln. Diese Definitionen und nicht die Axiome, die nur identische Sätze sind, bilden die Fundamente des methodischen Aufbaues. Sie selbst freilich entstammen den Erfahrungen der Sinne; aber da wir es doch sind, die sie schaffen, können wir sie von all der Unbestimmtheit und Ungenauigkeit befreien, die den sinnlichen Daten anhaften. Ebendarum sind die abstraktesten Wissenschaften, die sich nur auf wenigen intellektuellen Begriffe aufbauen, die klarsten und die sichersten. Die Phänomene, die die Wissenschaft erkennen will, bilden einen einzigen Zusammenhang, sind nur einzige Tatsache. Ihre vollkommene Erkenntnis würde uns sie mit einem Blick überschauen lassen. Ist diese uns auch nicht erreichbar, so erhalten doch hierdurch die vielen Einzelwissenschaften, die von verschiedenen Seiten her die eine tatsächliche Welt erkennen wollen, einen Zusammenhang, der sich sowohl in der inneren Beziehung ihrer Sätze zueinander, als auch in einer natürlichen Ordnung der Einzeldisziplinen zeigt, welche Ordnung die geschichtliche Abfolge ihrer Entwicklung zugleich bestimmt. Von hier aus erhält die Baconische Enzyklopädie und Einteilung der Wissenschaften eine erhöhte Bedeutung.

An D'Alemberts Positivismus schloß sich, ihn weiterführend, an **Turgot** (1727—1781); anfänglich Theologe, dann der Verwaltung zugewandt, gewann er durch seine ersten literarischen Arbeiten, die sich der physiokratischen Schule anschlossen, einen bedeutenden Ruf als nationalökonomischer Schriftsteller. In seinen Lettres sur le papier-monnaie legte er dar, daß das Papiergeld keine unerschöpfliche Quelle des Staatsreichtums ist, vielmehr immer nur im Metallwert zu realisieren ist. Sein bekanntestes Werk sind die Réflexions sur la formation et la distribution des richesses 1766, in dem er in eleganter und mit philosophischen Betrachtungen durchsetzter Darstellung eine Analyse der wirtschaftlichen Klasse, des Verkehrs, der Einkommensverteilung, der Wirkung des Kapitals unter dem Bilde einer Tauschgesellschaft entwickelte. 1774 war er kurze Zeit Finanzminister.

Den Standpunkt der positivistischen Erkenntnistheorie entwickelte Turgot

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

in seinem Artikel „Existence" der Encyclopédie. Gegeben ist uns nur ein Haufen von Empfindungen, die fortwährend ihre Relationen zueinander ändern, wobei aber innerhalb gewisser Gruppen ein Arrangement, eine Koordination gleichförmig beharrt. Diese Gleichförmigkeit ist die Unterlage für die Scheidung von Objekten. Das Ich ist nur eine besonders (durch die Verbindung mit Lust- und Unlustempfindungen) ausgezeichnete Empfindungsgruppe; diese Gruppe ist es, die wir Ich nennen und infolge der Gewohnheit als ein selbständiges Wesen, ja als den Mittelpunkt der Welt betrachten. Die Existenz anderer Dinge bedeutet die Behauptung, daß zu diesem Ich andere unmittelbar gegebene oder supponierte Gruppen in bestimmten, nämlich räumlichen oder ursächlichen Beziehungen stehen. Das Urteil der Existenz geht allein auf die Einordnung in diesen Beziehungszusammenhang. Was Existenz an sich sei, was existierende Dinge außerhalb des Beziehungszusammenhanges von Raum, Zeit und Kausalität bedeuten, ist uns völlig unerkennbar. Die philosophische Bedeutung Turgots liegt aber weniger in erkenntnistheoretischen Betrachtungen dieser Art, als in der Geschichtsphilosophie, welche er in zahlreichen Reden und Entwürfen als das Programm der positivistischen Geschichtsauffassung entwickelt hat. Ihm schwebt die Idee einer rationellen Universalgeschichte vor, welche die ganze Geschichte der Menschheit und ihren stufenweisen Entwicklungsgang in dem Zusammenhang ihrer natürlichen Bedingungen darstellt. Die Menschheit unterscheidet sich dadurch von der Tierwelt, daß in ihr ein stetiger Fortschritt sich vollzieht, und zwar ein Fortschritt, der darauf beruht, daß die geistigen Schöpfungen der älteren Generation von der späteren übernommen und erweitert werden. In dieser Entwicklung herrscht eine in allen Kulturen wiederkehrende und erkennbare Gesetzmäßigkeit. Innerhalb der Ausbildung der menschlichen Intelligenz lassen sich scheiden als erstes Stadium die religiöse Phase, als zweites die Phase der philosophischen Spekulation und als drittes der Sieg der mathematischen Naturwissenschaft über alle Metaphysik, der zu einer neuen Universalität aller Wissenschaften und einer neuen Grundlegung des Lebens führt. —

Im Anschluß an die französische Naturwissenschaft mögen auch noch als einflußreiche Denker, die im Sinne einer Neubegründung der Naturphilosophie wirkten, Boscovish und Lesage genannt werden.

Roger Joseph Boscovish (1711—1787), Professor in Rom, Pavia, Paris und Mailand, hat in seiner Philosophiae naturalis Theoria, redacta ad unicam legem virium de natura existentium, Wien 1759, Venetis 1763, eine Theorie der Materie entwickelt, welche in einer eigenen Weise die Newtonsche Theorie der Fernkraft mit der Leibnizschen Hypothese von den einfachen Elementen zu einer dynamischen Atomistik verbindet, die eine einheitliche Auffassung aller Erscheinungen in einer zugleich der Philosophie Rechnung tragenden Darstellung geben soll. Alle Schwierigkeiten der korpuskularen Atomistik ziehen sich in dem Problem des Stoßes zusammen; gleichmäßig hat die physikalische wie die philosophische Kritik gegen die im Stoßvorgang angenommene Übertragung der Kraftwirkung Einspruch erhoben; und die Durchführung der Gravitationslehre scheint alle Nachwirkungen in Fernwirkungen umzuwandeln, die doch in der mechanischen Naturerklärung so fruchtbare Annahme der unmittelbaren Bewegungsübertragung preiszugeben. In der Tat ist die Vorstellung des Stoßes und der Bewegungsübertragung als die stetige Annäherung zweier bewegter Massen bis zur Berührung unhaltbar. Sie verwickelt in Schwierigkeiten, von

denen die notwendige Folgerung einer unstetigen Bewegungsänderung besonders wichtig ist. Ersetzen wir aber dieses anschauliche Bild durch die Hypothese physikalischer Punkte, die mit einer Kraft ausgestattet sind, welche in merklichen Abständen der Punkte als Attraktion (gemäß der Gravitationstheorie), innerhalb unmerklicher Abstände aber als Repulsion (gemäß einem neuen Gesetz, das eine abwechselnde Repulsion und Attraktion fordert, wobei die Repulsivkraft in unendlich kleiner Entfernung der Punkte unendlich groß wird, so daß eine Berührung nicht stattfinden kann) wirkt, dann wird nicht nur der Stoß als ein stetiger Geschwindigkeitsaustausch, sondern das ganze Gebiet der Naturerscheinungen, die allgemeinen Eigenschaften der Materie, die Kohäsion, Elastizität, Schwere und die optischen Phänomene werden begreiflich. Die eine Kraft, die allen physikalischen Punkten gemeinsam ist, hängt somit nur von den Entfernungen dieser voneinander ab. Die Entfernungen selbst müssen als reale Distanzen, d. h. als bestimmte und unterschiedliche Modi des Seins der Kraftpunkte aufgefaßt werden. Der unendliche stetige Raum, in dem wir sie uns vorstellen, ist zwar etwas Ewiges und Notwendiges, aber nichts Existierendes.

Lesage (in Genf geb. 1724 u. ebend. gest. 1803) nahm, zum Teil nach dem Vorgange von Zeitgenossen Newtons, an (eine Abhandl. im Journal des Sav., April 1764, Lucrèce neutonien, in den Berliner Memoiren 1782, Physique mécanique, von Prevost 1818 zum Teil veröffentlicht; viele Handschriften finden sich noch in der Bibliothèque publique zu Genf), daß äußerst kleine Körperchen (corpuscules ultramondains) sich durch den ganzen Raum hin in allen Richtungen mit sehr großer Geschwindigkeit bewegen und daß der Stoß, den diese Körperchen üben, die Erscheinungen bewirke, welche der Schwerkraft zugeschrieben zu werden pflegen; er nennt den Komplex dieser Körperchen „le fluide gravifique". Ein ruhender Körper wird nach allen Seiten hin gleichmäßig gestoßen, ein bewegter in der Richtung der Bewegung weniger als in anderen Richtungen; doch ist die Bewegung jener Körperchen so rasch, daß dagegen jede andere fast verschwindend gering erscheint; zwei Körper dienen sich gegenseitig als Schirm gegen jene Körperchen, und zwar (nahezu) nach dem Verhältnis der Massen und mit geometrischer Notwendigkeit im umgekehrten Verhältnis zu dem Quadrat der Entfernungen, woraus das Newtonsche Gesetz resultiert.

Denis Diderot (1713—1784) und der Mathematiker Jean d'Alembert (1717—1783) sind die Begründer und Herausgeber des das Gesamtgebiet der Wissenschaften und Künste umfassenden Werkes: Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, in 28 Bänden, Paris 1751—1772; dazu Supplément in 5 Bänden, Amst. 1776—1777, und Table analytique in 2 Bänden, Paris 1780. Beiträge zu dieser Enzyklopädie haben auch Voltaire, Rousseau (der jedoch später, seit 1757, als Gegner der Enzyklopädisten auftrat), Grimm, Holbach, Turgot, Jaucourt u. a. geliefert. Die treffliche Einleitung (Discours préliminaire), worin unter Anknüpfung an Francis Bacon über die Gliederung und die Methode der Wissenschaften gehandelt wird, ist von d'Alembert verfaßt worden, der seit 1757 an der Redaktion der Enzyklopädie sich nicht mehr beteiligte.

Von der Enzyklopädie erschienen verschiedene Nachahmungen unter sehr starker Benutzung des Originals, so eine in Livorno, 73 voll., 1776, eine in Genf, 86 voll., 1778, u. a. Unter ihnen zeichnet sich durch ihre gut geschriebenen und maßvoll gehaltenen philosophischen Artikel, deren Verfasser ein Pfarrer Mingard

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΠΑΤΡΩΝ

war, aus die in Yverdon 1770—1780 veröffentlichte, 58 voll. Ihr sehr verdienstvoller Herausgeber war F. B. de Félice (1723—1789). Zu ihren Mitarbeitern zählte auch Albert von Haller. Diese „Encyclopédie Suisse" nahm einen durchaus unabhängigen, freien Standpunkt ein gegenüber dem starren Calvinismus und den zu engen Dogmen, huldigte aber nicht dem französischen Materialismus und Atheismus.

§ 29. In die französische Aufklärung griffen, von ihrem Geist bedingt und doch fremdartig, die Schriften des Schweizers Jean Jacques Rousseau ein. In ihnen erhielt die Trennung der aufklärerischen Ideale von der Kulturwirklichkeit, die in der französischen Gesellschaft schon in gefährlicher Weise auseinandergetreten waren, ihren theoretischen und zugleich radikalsten Ausdruck, der bis zur völligen Absage an alle Kultur sich steigerte. Rousseau, dessen ganzes Schicksal durch den Zwiespalt zwischen der Welt seiner Träume und der Welt, in die er verschlagen war, bestimmt wurde, empfand in der Tiefe seiner weichen Seele das Problem der modernen Kultur, unter dem er wie kein anderer litt. Alle Fortschritte der Wissenschaften, der Künste, der Technik, der Wirtschaft schienen ihm den Verlust an Menschlichkeit, Glück und Harmonie nicht aufzuwiegen, den sie mit ihrer Arbeitszersplitterung im Gefolge haben. Mit einem Zauber der Sprache, die in ihrem berauschenden Enthusiasmus Herz und Sinn gleichmäßig gefangen nimmt, mit einer Gewalt der Leidenschaft, deren Glut und eigene Dialektik ebenso unwiderstehlich den Leser mit sich fortreißt, unterzog Rousseau die stolze Kultur des 18. Jahrhunderts einer Kritik, um in schneidendem Gegensatz zu ihr das Ideal des einfachen, glücklichen und gesunden Lebens, das Ideal der schlichten Menschlichkeit zu entwickeln. Die Erinnerung an die schweizerische Heimat, die naturalistische und pantheistische Gedankenbewegung, die ihn umgab, führten dazu, dieses Ideal als das der Natur, als das des ursprünglichen und natürlichen Zustandes der Menschheit, der durch die Kultur entartet ist, zu fassen und damit eine völlige Umkehrung der Geschichtsauffassung der Aufklärung zu fordern.

Indem Rousseau die auf den Fortschritt der Erkenntnis gegründete Kultur mit der Innerlichkeit des Menschen verglich, die sich ihm, einem der großen Seher und Propheten des Lebens, neu erschloß, wurde er zu einer Opposition gegen ihren Intellektualismus, zu einer ebenso einseitigen Betonung des Herzens und der Leidenschaften gegenüber dem Verstande fortgeführt. Für die geschichtliche Stellung und Bedeutung Rousseaus ist aber entscheidend, daß, so groß der Gegensatz gegen die Aufklärung ist, es schließlich doch wiederum die aufklärerischen Ideale der sittlichen Autonomie sind, die Rousseau in den Natur-

zustand verlegt, die er inmitten der verderbten Kultur hervorholen und entwickeln will. Freilich erfahren sie durch die Naturalisierung und durch die Versenkung in das Gemüt eine vielfache Umbildung. Und weiter treten persönlichste Züge hinzu; wie Rousseau den Traum der reinen Menschlichkeit im Gegensatz zu seinem zerrissenen Dasein träumte, gestaltete er das Bild von Vollkommenheit, das er entwarf, zu einem idealen Gegenbild seiner eigenen Natur aus. Aber am Ende bleiben es doch die vertieften und erweiterten Ideale der Sittlichkeit, der Humanität, an deren Durchbildung er seit dem großen Jugendplan der Institutions politiques arbeitete, einem naturrechtlichen Werk, aus dem als ein Teil der Contrat social hervorgegangen ist. Und der Émile, der in der Form eines Erziehungsromans die Kindesseele in ihrem Glück und Wert entdeckt und ihre Bildung zum reinen Menschentum schildert, hat die allgemeine sozialpolitische Gesellschaftsauffassung zur Voraussetzung und zum Hintergrund. Nur so begreift sich der beispiellose Erfolg von Rousseaus Schriften, nur so wird erklärlich, wie von den Männern der Revolution in der furchtbarsten Weise Versuche gemacht wurden, seine Träume in Wirklichkeit umzusetzen, nur so wird der unermeßliche Einfluß deutlich, den Rousseau auf das geistige Leben der Zeit und die sittliche Idealwelt der deutschen Dichter und Denker, auf Schiller und Goethe, Kant und Fichte ausgeübt hat.

Ausgaben und Übersetzungen.

Rousseaus wichtigste Schriften sind: Discours sur les sciences et les arts (veranlaßt durch die 1749 von der Akad. zu Dijon gestellte Preisfrage: Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs). Discours sur l'orig. et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 1753 u. ö. Du contrat social ou principes du droit politique, Amst. 1762. Julie ou la nouvelle Héloïse, 1761. Émile ou sur l'éducation, 1762. Die Oeuvres sind Par. 1764 u. ö. erschienen, insbesondere auch, herausg. von Musset-Pathey, Par. 1818—1820, in 22 Bänden, hrsg. v. A. de Latour, Paris 1868; früher Unediertes hat Streckeisen-Moulton, Par. 1861 u. 1865, veröffentlicht. R.s ausgewählte WW. in 6 Bdn., übers. v. J. H. G. Heusinger, m. e. Einleit. v. Phil. Aug. Becker, 1. u. 2. Bd., Stuttg. 1897. R.s Kulturideale, eine Zusammenstellung aus seinen Werken mit Einführung v. Ed. Spranger, übers. v. Hedwig Jahn, Jena 1908. Seit 1905 erscheinen Annales de la Société J. J. Rousseau, Genève.

Jean Jacques Rousseaus Leben, das er selbst mit schonungsloser Offenheit, wenn auch nicht durchweg in zuverlässiger Treue in seinen Konfessionen dargestellt hat, ist bis in alle Einzelzüge hinein bekannt. Er war geboren am 28. Juni 1712 als Sohn eines Uhrmachers zu Genf. In ungeregelter Erziehung aufgewachsen, entlief er 1728 der Lehre, in die man ihn getan hatte, und flüchtete aus Genf, um einem leichten und vagabundierenden Abenteuerleben sich zu ergeben. Er geriet zunächst in die Hände eines katholischen Geistlichen, der ihn Madame de Warens aus Vevey zuwies. Diese seltsame Frau gewann einen starken Einfluß auf ihn; zu ihr, die ihm Mutter, Freundin und Geliebte wurde, kehrte er wiederholt zurück, trug er eine Sehnsucht sein ganzes Leben

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

hindurch. Er wurde von ihr zwar für den katholischen Glauben gewonnen, aber die Versuche, ihn zum Geistlichen zu bilden, scheiterten an der Unbeständigkeit seiner Natur, die ernsthaft allein nur der Liebe zur Musik fähig zu sein schien, im übrigen aber ihn haltlos zu untergeordneten Berufen und einem zügellosen Wanderleben hintrieb. Dazu kamen körperliche Leiden, die schon früh zu schweren Nervenstörungen führten. Die glücklichste Zeit seiner Jugend war, als er von 1738 an auf einem kleinen Gut Aux Charmettes in der Nähe von Chambéry, das Madame de Warens gemeinsam mit ihm bezog, in ländlicher Abgeschiedenheit den erwachenden geistigen Interessen nachgehen, die zerrissene und lückenhafte Bildung seiner Jugend durch leidenschaftliches Selbststudium ausfüllen und das in ihm aufkeimende tiefe religiöse Gefühl nähren und entfalten konnte. Hier in der Stille der Natur, in der Gesellschaft allein der Bücher reifte sein Geist, und Pläne aller Art formten sich in seiner Seele. Die häuslichen und wirtschaftlichen Verhältnisse bei Madame de Warens trübten indessen dieses von ihm später mit sehnsüchtiger Liebe verklärte Idyll, so daß er sich entschloß, 1741 nach Paris zu gehen, um dort zunächst mit einer von ihm neu erfundenen Notenschrift sein Glück zu machen. Dort begann die zweite Hälfte seines Lebens. Äußerlich gestaltete es sich genau so ruhelos und zerfahren wie zuvor. Innerlich begann aber das gärende Leben, das in literarischen Entwürfen aller Art Ausdruck fand, die ihm durch seinen Verkehr mit den schriftstellerischen Kreisen von Paris erwuchsen. Den entscheidenden Anstoß empfing er durch die von der Akademie zu Dijon im Jahre 1749 gestellte Preisfrage, ob Künste und Wissenschaften zur Verbesserung der Sitten beigetragen haben. Er selbst erzählt, wie er eines Tages auf dem Wege nach Vincennes, um den dort gefangenen Diderot zu besuchen, in dem Mercure de France die Frage zufällig gelesen und von ihr gleich einem Schlage betäubt worden sei. „Ich fühle mein Gesicht von tausend Lichtern geblendet, eine Fülle lebhafter Ideen drängt sich mir zugleich mit einer Gewalt und Verwirrung auf, die mich in eine unbeschreibliche Erregung versetzt; der Kopf schwindelt mir wie in Trunkenheit. Ein heftiges Herzklopfen beklemmt mich, hebt mir die Brust; da ich beim Gehen nicht mehr atmen kann, lasse ich mich unter einem der Bäume der Allee nieder und bringe eine halbe Stunde in einer solchen Aufregung zu, daß ich beim Aufstehen das ganze Vorderteil meiner Weste von Tränen befeuchtet finde, ohne bemerkt zu haben, daß ich sie vergossen.“ Diderot freilich berichtet, daß er zuerst Rousseau, als jener ihn in Vincennes besuchte und von der Preisfrage Mitteilung machte, zu ihrer paradoxen Beantwortung angeregt habe. Wie nun auch die Anregung gewesen sein mag: sie löste doch nur aus, was in Rousseaus Seele längst herangereift war. Die 1750 erschienene gekrönte Preisschrift machte ihn mit einem Schlage zum berühmten Manne, der nun auch als Opernkomponist und Literat die geistige Welt sich eroberte. In der Abhandlung „L'origine de l'inégalité parmi les hommes“ 1759 entwarf er die Grundzüge seiner Lebens- und Weltanschauung. Brachte er in ihr seine Absage an die Kultur der Zeit zum schärfsten Ausdruck, so versuchte er die Absage auch in die Tat umzusetzen, d. h. er erhob seine Unfähigkeit zu geregelter Arbeit, den vollständigen Mangel der Gabe, mit Menschen und Dingen der Wirklichkeit auszukommen, zum Prinzip seines Lebens. Er floh aus Paris und der Pariser Gesellschaft, reiste nach Genf zurück, wo er 1754 zum Calvinismus zurücktrat und das Genfer Bürgerrecht erwarb, um ganz in der Natur zu leben, an der Seite des ungebildeten Naturkindes Thérèse Levasseur, die er 1745

kennen gelernt hatte und von der er sich bis zu ihrem Tode nicht wieder trennte (er heiratete sie 1768). Das Notdürftigste für den Unterhalt wollte er durch Notenschreiben gewinnen. Die Freunde holten ihn indes nach Frankreich zurück, wo sie ihm in einem kleinen Gartenhäuschen bei Montmorency, genannt Érémitage, einen Aufenthalt, fern von der Welt und unter Blumen, schufen, wie er ihn sich erträumt hatte. Hier begann seine schöpferischste Zeit. Es entstand hier die Nouvelle Héloïse (erschienen 1761). Doch der schon lange innerlich vorbereitete Bruch mit den materialistischen Freunden Grimm und Diderot und dann das ihn aufs innerste erschütternde Verhältnis zu der Gräfin d'Houdetot griffen in sein stilles Leben ein. Er verließ die Érémitage, um als Gast des Marschalls von Luxemburg in dessen Schloß zu Montmorency 1758—1762 zu wohnen, wo der Contrat social und der Émile entstand. Das Aufsehen, das diese beiden 1762 erschienenen Werke erregten, führte zu einem Haftbefehl des Parlamentes, vor welchem Rousseau noch in demselben Jahre flüchtete. Von nun an begann die Leidensgeschichte des Mannes, der allerorten, auch in der Schweiz, verfolgt wurde, dessen unglückliches Temperament und zügellose Phantasie, aus diesen Anlässen Wahres und Erträumtes miteinander verwebend, sich schließlich in vollständigen Verfolgungswahnsinn hineinlebte. Vergebens suchte David Hume, der Rousseau 1765 mit nach England nahm, ihn vor den wirklichen und eingebildeten Verfolgungen zu retten. Zwar fand Rousseau zunächst in einem Landhaus zu Wootton eine Ruhestatt, wo er die ersten sechs Bücher seiner Confessions verfaßte; aber neu ausbrechende Wahnideen veranlaßten ihn zu einer Flucht nach Frankreich, wo er nach einem ruhelosen Leben in Erménonville, ganz der Welt entrückt, am 2. Juli 1778 starb. —

In dem „Discours sur les sciences et les arts" unterzieht Rousseau in leidenschaftlichster Form die Kultur einer Kritik. Hat die Wiedergeburt der Wissenschaften seit dem Mittelalter die Menschen glücklicher gemacht, sie gebessert? Nein, denn die Tugend, die erhabene Wissenschaft einfältiger Seelen, deren Lehre in die Herzen aller gegraben ist, Unschuld und Armut, in denen allein unser wahres Glück gedeiht, werden durch die fortschreitende Aufklärung zerstört. An die Stelle der Tugend ist der Geist getreten, über sie triumphiert das Talent, die Gelehrsamkeit. Doch alle Naturforscher, Mathematiker, Chemiker, Dichter, Maler zusammengenommen ersetzen nicht den guten Bürger, den Mangel an aufrichtigen Freundschaften; Argwohn, Mißtrauen, Furcht, Kälte, Zurückhaltung, Haß und Verrat herrschen. Wo immer wir in der Geschichte Umschau halten, finden wir Stärke und Glück allein an den Stätten, da die Wissenschaften und die Künste nicht triumphieren. Während die Laster in Athen, von den schönsten Künsten geführt, die allgemeine Korruption herbeiführten, hat man in Sparta die Künste und die Künstler, die Wissenschaften und die Gelehrten aus dem Land verjagt, aber dafür ist die Erinnerung an die heroischen Taten seiner Bewohner geblieben. Schon nach alter ägyptischer Überlieferung soll ein Dämon der Erfinder der Wissenschaften gewesen sein. In der Tat sind sie unnütz durch das, was sie erstreben, und gefährlich durch das, was sie erwirken. Müßiggang ist ihr Ursprung, Zeit- und Kraftverlust ihre Folge. Würden wir ohne die bewundernswerten Entdeckungen der neueren Zeit und das riesenhafte Wissen weniger gut regiert, weniger glücklich sein? Sind nicht Luxus, Schwächung des Charakters und Zügellosigkeit der Sitten die unausbleiblichen Folgen der Künste? Stammen nicht alle verderblichen Wirkungen, an denen die Gesell-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

schaft krankt, aus der unseligen Ungleichheit, die die ausschließliche Bevorzugung des Talentes und die Herabsetzung der Tugend hervorrufen müßte? Diese Frage untersucht Rousseau näher in der zweiten Schrift „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi de hommes", die ebenfalls eine Antwort auf eine Preisfrage der Akademie von Dijon ist. In ihr gibt er, nicht unbeeinflußt von Diderot, eine philosophische Darstellung von dem geschichtlichen Entwicklungsgang des Menschen, die mit der Schilderung des Naturzustandes anhebt und dann die Entstehung des Staates und der Gesellschaft beschreibt. Anfänglich lebte der Naturmensch in den Wäldern umherirrend ohne Sprache, Wohnung und Arbeit in Gegenden, wo die reichliche Vegetation die Nahrung von selber bot. Ohne Kampf und ohne Freundschaft, ja ohne jede gesellige Verbindung lebte er allein, sich selbst genügend. Unbegrenzter Vervollkommnung fähig, die ihn vom Tier unterscheidet, lebte er doch, noch nicht dem entarteten Denken überantwortet, glücklich und zufrieden. Nur die Paarungszeit führt die Geschlechter zeitweise zusammen. Gesundheit und Glück machen sein Leben aus. Und hier herrscht die volle Gleichheit, keiner mißgönnt dem anderen, was sie alle in Fülle haben, ein jeder lebt nur für sich und ist sich selbst genug. Aber in dem Augenblick, da ein Mensch die Hilfe eines anderen notwendig hat, schwindet die Gleichheit. Und dieser Augenblick, der die Vernichtung des Naturzustandes ist, tritt mit der Einführung des Ackerbaues und des damit verbundenen Begriffes des Eigentums ein. Der Erste, welcher ein Stück Land umzäunte und sich zu sagen vermaß: dieses Land gehört mir, und Leute fand, welche töricht genug waren, dies zu glauben, war der wahre Begründer der bürgerlichen Gesellschaft. Bergbau und Ackerbau, die ersten Wissenschaften und Künste, die der Mensch pflegte, brachten eine völlige Umwälzung hervor. Die Bebauung der Ländereien forderte ihre Teilung; hieraus entsprangen die Begriffe von Recht und Unrecht. Dadurch wurde die ursprüngliche, unschädliche Selbstliebe zur Eigenliebe, zur Selbstsucht, die die Ungleichheit zu steigern strebte. Unterschiede von reich und arm traten hervor, die Gegensätze von Herren und Sklaven entstanden. Luxus und Müßiggang sind die Folgen, die allgemeine Unordnung, die die Aufhebung der natürlichen Gleichheit nach sich zieht, führt schließlich zu einer Vereinigung aller, zum Staatsvertrag, durch welchen nun Eigentum und Ungleichheit für immer festgesetzt, die natürliche Freiheit für immer vernichtet wird. Ein Staat ruft den anderen hervor. In ihnen und zwischen ihnen tritt notwendig ein Kampf um die Macht ein, der schließlich zur Willkürherrschaft, zu einer völligen Verkehrung der Naturgesetze führt. Denn die Ungleichheit ist und bleibt dem Naturrecht entgegengesetzt, auch wenn sie durch das positive Recht geheiligt und anerkannt wird. Es ist ein Gesetz gegen die Natur, wenn jetzt Kinder über Greise herrschen, wenn eine kleine Zahl im Überfluß schwelgt, während die große Masse an Kummer und Elend zugrunde geht.

Seine naturrechtlichen Ideen, die für die Französische Revolution von grundlegender Bedeutung geworden sind, entwickelte Rousseau zuerst in dem in der Enzyklopädie 1755 erschienenen Artikel „De l'économie politique". Der Grundgedanke zielt auf die Entwicklung eines Begriffes vom Staate, der fest in Grundsätzen des Rechtes und der Sittlichkeit gegründet ist. Ein festes Staatsrecht muß gebildet werden, auch wenn es aller Wahrscheinlichkeit nach nie sich bilden wird. Hierzu genügt es nicht, wie Montesquieu es getan hat, nur das

positive Recht der bestehenden Staaten in den Kreis der Betrachtung zu ziehen. Denn um die bestehenden Regierungsformen zu beurteilen, muß man wissen, was sein soll. Nun liegt aber der durchgreifende Zug des staatlichen Organismus darin, daß er ein Organismus, d. h. eine innere Einheit und Übereinstimmung aller Teile, ein gleichsam dem Ganzen einwohnendes Ich ist. Beginnt dieser Zusammenhang aufzuhören, die formale Einheitlichkeit sich aufzulösen, dann ist der Staat tot. Der Staatskörper ist ein moralisches Wesen, das einen Willen besitzt, und dieser allgemeine Wille, der sich ausschließlich auf die Erhaltung und Wohlfahrt des Ganzen und seiner Teile richtet, ist die Quelle aller Gesetze. Er gilt für alle Glieder des Staates, er gibt das Maß des Gerechten und des Ungerechten. Denn aus dem Gesetz allein entspringt Gerechtigkeit und Freiheit der Menschen.

Der Contrat social, dessen wesentlicher Gedanke schon 1754 niedergeschrieben, aber erst 1762 in zusammengezogener Fassung gedruckt worden ist, entwickelt diese Ideen zu einer theoretischen Grundlegung des Staatslebens. In ihm werden in vier Büchern nacheinander das Wesen und der Ursprung des Staates, die Souveränität und die Gesetzgebung, das Wesen der Regierung und die Mittel, den Staat zu befestigen, untersucht. Die Darstellung beginnt mit einer Auseinandersetzung mit den staatsrechtlichen Theorien von Hobbes und Filmer. Beide Konstruktionen kranken daran, daß aus ihnen ein Maßstab für die Staats- und Gesellschaftsordnung nicht gewonnen werden kann. Stammt, wie Filmer will, die Staatsgewalt von göttlicher Einsetzung, dann ist über ihren Charakter noch nicht entschieden; denn auch die Krankheiten stammen von Gott, was uns aber nicht hindert, gleichwohl einen Arzt gegen sie zu rufen. Und wäre der Staat durch einen künstlichen Vertrag, wie Hobbes wollte, begründet, in welchem jeder auf alles verzichtet, dann ist der Staat omnipotent, und wiederum läßt sich zwischen gerechten und ungerechten Gesetzen nicht scheiden. Und dasselbe gilt auch für die Auffassung, daß die historischen Staaten und Rechte auf Macht und Gewalt beruhen. Durch Verjährung wird Gewalt niemals zum Recht. Was ist nun aber der letzte Sinn aller Staatenbildung? Betrachtet man den Menschen in dem vorstaatlichen, in dem Naturzustand, so tritt er uns als ein freigeborenes, unabhängiges, sich selbst genügsames Wesen entgegen. Was für ein Motiv hätte ihn bestimmen können, sich mit seinesgleichen zu verbinden, wenn nicht die Rücksicht auf das eigene Wohl und das Verlangen, seine Freiheit auch in der Verbindung zu bewahren? Unter dieser Voraussetzung und der weiteren, daß die Bildung der Völker sich freiwillig vollziehen könne, läßt sich ein Vertrag konstruieren, der das Prinzip und die (stillschweigende) Grundlage der Gesellschaftsbildung ist. Das Ziel des Gesellschaftsvertrages kann nur sein, eine Form der Vereinigung festzulegen, welche als ein gemeinsamer Wille Person und Eigentum jedes einzelnen Gesellschaftsmitgliedes schützt und in der ein jeder, indem er sich als einzelnes Glied, als einen vom Ganzen untrennbaren Teil empfindet, doch nur sich selbst gehorcht und demnach so frei bleibt wie zuvor. Das Gesetz des Gesamtwillens (volonté générale) tritt nicht als eine äußerliche Gewalt dem Einzelwillen gegenüber; in ihm findet vielmehr jeder einzelne seinen eigenen Willen wieder, sofern dieser nicht ausschließlich auf das eigene, sondern auf das Gesamtinteresse geht. Somit verzichtet zwar jeder unbedingt auf alle seine Rechte zugunsten des gemeinsamen Willens; aber dafür ist sein Wille in dem gemeinsamen aufgenommen, dieser nur der Ausdruck des freien auf das Gesetz gerichteten Willens der einzelnen. Dieser gesamte

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Wille, der die Grundlage des Rechtsstaates bildet, führt zu der Konstitution der einheitlichen Körperschaften, die, als ruhendes Ganzes betrachtet, als Staat, in Aktivität angesehen, als Souverän bezeichnet werden; ihre Mitglieder heißen als Gesamtheit Volk, als Mitteilhaber der höchsten Gewalt Bürger: citoyens. Der gemeinsame Wille, der den Staat konstituiert, ist souverän; diese Souveränität ist unübertragbar und unveräußerlich. Die Macht kann übertragen werden, aber diese Übertragung ist stets widerruflich. Daher darf kein Sklave sich ohne Vorbehalt seinem Herrn, kein Volk ohne Vorbehalt sich an seinen Oberherrn veräußern. Sklaverei und Despotismus liegen beide außerhalb der Rechtsordnung. Die Souveränität ist unteilbar; ihre Auflösung in eine gesetzgebende und vollziehende Macht ist ihre völlige Vernichtung. Der Souverän kann dem Gesellschaftsvertrage zufolge nur nach dem gemeinsamen und allgemeinen Willen handeln; folglich darf er nur allgemeine und gemeinsame Zwecke haben, dagegen nicht auf einzelne Individuen oder individuelle Fälle gehen. Der Rechtswillen kann nur Bestimmungen für das Ganze treffen. Hierin liegt die Schranke des Souveräns. In dem Wesen des Gesamtwillens liegt es, daß die Gesetzgebung, die aus ihm hervorgeht, als Ziel und Zweck die Freiheit und Gleichheit, nämlich die sittliche und gesetzliche, haben muß. Ist die Gleichheit auch praktisch nicht zu realisieren, so muß die Gesetzgebung doch darauf bedacht sein, eine zu weitgehende Ungleichheit einzuschränken, da durch sie die Freiheit und die Unabhängigkeit der einzelnen gefährdet wird. Eine besondere Gefahr bildet die Ungleichheit des Privateigentums, die einerseits in ungesetzliche Gewalttätigkeit, anderseits in käufliche Armut ausarten kann. Der gemeinsame Wille ist grundsätzlich berechtigt, in rechtsgültiger Form das Privateigentum, das nur durch seinen Beschluß als rechtliche Institution besteht, als solche wieder aufzuheben. Sprechen alle aus der Natur des Menschen gewonnenen psychologischen Erfahrungen gegen die Zweckmäßigkeit etwa der kommunistischen Gesellschaftsordnung, so ist eine solche prinzipiell nicht abzulehnen, da sie mit dem Wesen des Staates als eines Rechtsstaates wohl verträglich ist. — Wie sich an jeder Handlung zwei Seiten trennen lassen, die Absicht und die Ausführung, so läßt sich auch der Wille des Staatskörpers als puissance législative von seiner Ausführung, der puissance exécutive (die auch die richterliche Gewalt umfaßt), trennen, welche Scheidung nur innerhalb des souveränen Willens gelten kann, aber nicht eine Aufteilung seiner selbst bedeuten darf. Die ausführende Gewalt als Organ des Gesamtwillens ist die Regierung, die ihr Mandat von diesem empfängt und durch ihn seiner wiederum verlustig gehen kann. Somit besteht kein Vertrag zwischen Volk und Regierung, sondern nur ein Auftrag, den die Regierung von dem im Gesamtwillen vereinigten Volk erhält. Die Individuen, die die Träger der vollziehenden Gewalt sind, sind Beamte, auch wenn in einer monarchischen Regierung eine erbliche Folge stattfindet. Die beste Form der Regierung, ob Demokratie, Aristokratie oder Monarchie, ist nicht allgemeingültig bestimmbar; jede Form hat ihre Vorteile und Nachteile. Für große und reiche Völker ist die angemessenste Form die Monarchie, für kleine und arme Länder die Demokratie. Die größte Gefahr der Monarchie liegt darin, daß der Monarch den eigenen Vorteil dem des Volkes voranstellt. Aber diese Gefahr besteht in gewisser Weise immer, da die Regierung stets die Neigung haben wird, die Souveränität für sich zu beanspruchen. Daher ist eine dauernde Kontrolle durch den Souverän, durch Volksversammlungen, erforderlich, die über die bestehende Regierungsform und ihre Beamten zu befinden haben. Bei diesen Versammlungen

ist grundsätzlich zwischen dem Gesamtwillen (volonté générale) und dem Willen aller (volonté de tous) zu unterscheiden; denn die Majorität oder auch die Einstimmigkeit gewährt einem Beschluß nicht die rechtliche Sanktion, die er nur durch innere Kriterien erhalten kann. Der Souverän kann nur durch Gesetze sprechen, aber das Gesetz muß immer einen allgemeinen Inhalt haben, der sich auf alle Staatsglieder gleichmäßig bezieht. Praktisch freilich entscheidet die Stimmenmehrheit; nur bei der ursprünglichen Bildung des Staates muß, da niemand gegen seinen Willen dem Staat unterworfen werden kann, Stimmeneinheit erforderlich sein. — Die größte Gefahr für den modernen Staat bildet die Kirche, wie Hobbes zuerst erkannt hat; und wie er gelehrt hat, ist das einzige Heilmittel dagegen die völlige Trennung von Staat und Kirche. Doch kann der Staat nicht auf die Religion selber verzichten, da es ohne religiöse Grundlage ein sittliches Gemeinschaftsleben nicht gibt. Keine der historischen Religionen kommt als diese Staatsreligion in Frage; sie sind zwar alle mit der Gesinnung des guten Bürgers verträglich, und darum kann dem Staat die Zugehörigkeit seiner Bürger zu ihnen gleichgültig sein. Die Staatsreligion enthält nur das Bekenntnis zum Dasein Gottes, die Zuversicht auf ein zukünftiges Leben und den Glauben, daß in diesem die Gerechtigkeit belohnt, die Bosheit bestraft wird; nur wer diese Staatsreligion anerkennt, kann Mitglied des Staates sein; wer sie anerkannt hat, aber doch gegen sie handelt, ist des Todes wert, da er vor dem Gesetz gelogen und das größte bürgerliche Verbrechen begangen hat.

Seine religiös-metaphysischen Anschauungen hat Rousseau in dem berühmten Glaubensbekenntnis des Savoyischen Vikars im vierten Buch des Émile näher dargelegt. Er beginnt mit einer Abrechnung mit der materialistischen Philosophie seiner Zeit. Daß ich bin und Sinne besitze, vermittelst derer ich Eindrücke erhalte, ist die erste Wahrheit, deren ich gewiß bin. Die Ursachen meiner Empfindungen, welche in mir die Empfindung meines Daseins hervorrufen, sind mir jedoch unbekannt, denn sie affizieren mich ohne mein Zutun. Meine Empfindung, die in mir ist, und ihre Ursache oder ihr Objekt, das außer mir liegt, ist nicht ein und dasselbe. Folglich existiere nicht nur ich, sondern es existieren auch noch andere Wesen, nämlich die Objekte meiner Empfindungen; und wären diese Objekte auch nur Vorstellungen, so bleibt es gleichwohl ewig wahr, daß diese Vorstellungen nicht ich sind. Alles, was ich außer mir wahrnehme und was auf meine Sinne wirkt, nenne ich Materie. Die Streitereien der Idealisten und Materialisten sind bloße Benennungsfragen. Aber mein Sein besteht nicht bloß im Empfinden. Indem ich über meine Empfindungen nachdenke, vergleiche ich sie: vergleichen aber heißt urteilen. Ein rein sensitives Wesen besitzt die geistige Kraft, welche erst vergleicht, ehe sie ihr Urteil fällt, nicht. Die Vergleichsbegriffe größer, kleiner gehören ebenso wie die Zahlbegriffe sicher nicht zu den Sinnesempfindungen, obgleich mein Geist sie nur auf Anlaß von Wahrnehmungen entwickelt. Es ist gleichgültig, wie man diese Kraft der Intelligenz benennt. Blicke ich nun von mir in das unermeßliche Weltall, so gewahre ich allenthalben Materie und ihre Bewegung. Diese Materie kann ich mir nicht anders als tot vorstellen, da die Idee einer empfindenden und doch der Sinne entbehrenden Materie in sich selbst widerspruchsvoll ist. Die Welt ist nicht belebt, nicht beseelt. Die ersten Ursachen der Bewegung sind nicht in der Materie selbst vorhanden; diese erhält nur die Bewegung und teilt sie mit, bringt sie aber nicht hervor. Nun kenne ich aber einen Fall

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

freier Bewegungserzeugung, sofern wir durch unseren Willen Bewegungen unseres Körpers hervorrufen können. Die Gewißheit dieser Tatsache kann nicht durch Vernunftgründe angefochten werden; ebensowenig kann man mich davon überzeugen, daß ich nicht existiere. Die der Materie mitgeteilte Bewegung läßt daher einen obersten Willen, der die Bewegung hervorgerufen hat, erschließen. Und ebenso deutet die bestimmte Gesetzmäßigkeit des Alls, seine Ordnung, die nur durch eine vergleichende Tätigkeit zustande gekommen sein kann, auf einen höchsten Verstand hin. Eine Erkenntnis Gottes ist uns beschränkten Wesen indessen nicht möglich, nur seine Existenz ist uns gewiß. Fragt man nun, welche Stellung wir, die Menschen, in der Welt haben, so ist sicher, daß wir die Könige der Erde sind. Wir stehen auf der Stufenleiter der Geschöpfe an erster Stelle. Aber während das Bild der Natur uns allenthalben nur Harmonie zeigt, stellt sich das menschliche Geschlecht in Verwirrung und Unordnung, in Leiden und Entzweiung dar. Dieser Umstand ist nur zu begreifen, wenn man in der menschlichen Natur zwei völlig verschiedene Prinzipien annimmt, deren eines ihn zur Erforschung der ewigen Wahrheiten, zur Liebe der Gerechtigkeit und des moralisch Schönen erhebt, während das andere ihn der Herrschaft der Sinne und der Leidenschaften unterwirft. Der Mensch ist keine Einheit, es ist ein beständiger Kampf in seinem Herzen. Ebendeshalb kann er auch nicht aus einer einzigen Substanz (was man nun auch darunter verstehe) bestehen. Insbesondere kann das Wesen der menschlichen Natur nicht durch die Materie erklärt werden. Die Selbständigkeit und Freiheit des Menschen beweist die Immaterialität der Seele, die den Körper überlebt. Diese Fortdauer wird uns schon hinreichend bewiesen durch den Triumph des Bösen und die Unterdrückung des Gerechten in der Welt, da sie allein eine zureichende Lösung für eine so schreiende Dissonanz in der allgemeinen Harmonie ist. Freilich vermag ich von der Art dieser Fortdauer und dem Schicksal der Seele keine näheren Vorstellungen zu gewinnen. Endigen alle Versuche, die übersinnliche Welt zu begreifen, ergebnislos, dann hat wohl die Vernunft zu schweigen; aber ebendieses Bewußtsein unserer Unwissenheit gestattet uns, uns der Stimme unseres Herzens hinzugeben, im Gemüt das zu erfassen und zu erleben, was dem Verstande unfaßlich bleibt. Und was das Leben von uns erfordert, bleibt von jenem Nichtwissen unberührt. Die Grundsätze unseres Handelns sind von der Natur in unsere Herzen mit unauslöschlichen Zügen eingegraben. Ich habe über das, was ich tun will und tun soll, nur mich selbst zu befragen. Alles, von dem mir mein Gefühl sagt, daß es gut ist, ist auch wirklich gut; alles, was mein Gefühl schlecht nennt, ist schlecht. Was der Instinkt für den Körper, ist das Gewissen für die Seele. Die Liebe zu dem Guten und dem Schönen sind die köstlichsten Gefühle, die es gibt, die dem Leben seinen höchsten Reiz verleihen. In der Tiefe der Seele liegt das uns angeborene Prinzip der Gerechtigkeit, nach dem wir, wie auch unsere eigenen Grundsätze sein mögen, nicht nur unsere Handlungen, sondern auch die Handlungen anderer als gut und böse unmittelbar empfinden und anerkennen. Das Gewissen ist der göttliche Instinkt, die ewige und himmlische Stimme, der zuverlässigste Führer, der unfehlbare Richter über Gut und Böse, der dem Menschen Gottähnlichkeit verleiht. Ohne das Gewissen empfinden wir nichts in uns, was uns über die Tiere erhebt, als das traurige Vorrecht, infolge eines regellosen Verstandes und einer grundsatzlosen Vernunft von Irrtum zu Irrtum zu taumeln. Aber mit diesem ganzen Apparat philosophischer Theorien hat das Leben nichts zu tun; wir können Menschen sein,

ohne Gelehrte zu sein. Gegenüber den Grundsätzen, die uns das Herz diktiert, sind nicht nur die theoretischen Spekulationen, sondern auch die religiösen Dogmen und Kulte gleichgültig. Der einzige Gottesdienst, auf den es ankommt, ist der des Herzens. So wenig der theoretische Skeptizismus die Punkte betrifft, auf die es im Handeln und im Leben ankommt, so wenig ist der Unterschied der Dogmen, mit denen sich so viele abquälen, belangreich, da er doch keinen Einfluß auf die Moral ausübt. Die verschiedenen Religionen sind ebenso viele zweckmäßige Einrichtungen, die in den einzelnen Ländern die Art vorschreiben, Gott durch einen öffentlichen Kultus zu ehren; letzthin sind diese Einrichtungen durch Klima, Nation und Geschichte bedingt. Aber der wahre Tempel der Gottheit ist das fromme Herz und der wahre Sinn des Lebens, den Gesetzen des Herzens zu folgen. Worauf es für den Menschen ankommt, ist, seine Pflicht auf Erden zu erfüllen; und indem man sich selbst vergißt, arbeitet man für sich.

Der Émile will nach der Vorrede ein Doppeltes: einerseits will er ein neues Verständnis für die Kinderwelt eröffnen, die bisher immer nur vom Standpunkt des reifen Menschen aus gesehen und beurteilt worden ist; anderseits will er einen systematischen Gang der Bildung, der kein anderer als der Gang der Natur selber ist, entwerfen, und zwar einen Gang, der ausdrücklich von allen besonderen Verhältnissen, allen geschichtlichen Voraussetzungen absieht. Rücksichten auf das besondere Land oder den einzelnen Staat sind nur Variationen, die zu dem Grundthema nicht gehören. Es genügt, daß man überall, wo Menschen geboren werden, aus ihnen das, was das Werk beschreibt, machen kann und daß man hierbei ihnen selbst das Beste erweist. Natürlich heißt das nicht, daß nun ein Naturmensch entwickelt werde, der in die Einsamkeiten der Wälder zu schicken wäre; es handelt sich darum, Menschen zu bilden, die Naturmenschen, d. h. reine Menschen auch im Stande der Gesellschaft sind und bleiben.

Nun ist alles gut, wenn es aus den Händen des Schöpfers hervorgeht, alles entartet unter den Händen des Menschen. So auch das Kind. Ein von Geburt an sich selbst überlassener Mensch würde wie ein Bäumchen sein, das der Zufall mitten auf dem Wege aufsprossen läßt und das die Vorübergehenden bald zerstören, indem sie es gedankenlos von allen Seiten stoßen und nach allen Richtungen biegen. Hieraus entsteht die große Aufgabe der Erziehung: Pflege der jungen Pflanze, damit sie nicht abstirbt. Wie man die Pflanze durch Zucht veredelt, veredelt man den Menschen durch Erziehung. Wir werden schwach geboren und sind daher der Hilfe bedürftig. Alles, was uns bei der Geburt fehlt, und was uns, wenn wir erwachsen sind, nötig ist, wird uns durch Erziehung gegeben. Diese Erziehung ist eine dreifache: eine innere Entwicklung unserer Fähigkeiten, der Gewinn eigener Erfahrung durch die Dinge und endlich die Ausbildung der Fähigkeiten in der Anwendung auf das Leben; das ist die Erziehung durch die Natur, die Dinge und den Menschen. Eine planmäßige Erziehung muß das Zusammenwirken dieser drei Arten erstreben; sie muß nach derjenigen, über die wir keine Gewalt haben, die beiden anderen richten. Eine solche Erziehung kann, wenigstens in der modernen Welt, nur eine private sein; die öffentliche Erziehung existiert nicht mehr und kann nicht mehr existieren, weil da, wo es kein Vaterland mehr gibt, es auch keine Bürger mehr geben kann. Aber diese Erziehung darf nicht die eines besonderen Standes sein. In dem Zögling, dessen Bildung der Émile schildert, soll nur der reine Mensch betrachtet werden, der allen Fährlichkeiten des menschlichen Lebens ausgesetzt sein mag,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

sie furchtlos überwindet, alle Schläge des Schicksals erträgt und beständig das Leben in seiner Tiefe empfindet, damit er nicht, während er noch lebt, innerlich schon abstirbt. Aus diesen allgemeinen Erwägungen ergeben sich die Erziehungsmaßregeln: freie Entfaltung der natürlichen Anlagen, Nachahmung der Naturordnung, Achtung vor dem natürlichen Stufengang der Entwicklung, Pflege der Selbsttätigkeit und der freien Unterordnung unter die Gesetzlichkeit der Natur und unter die im Herzen uns aufgehenden Ideale der Tugend und der Gerechtigkeit.

3. Deutsche Aufklärung.

§ 30. Für die Philosophie der deutschen Aufklärung ist das in langer und ausgebreiteter akademischer Lehrtätigkeit und in einer Fülle lateinischer und deutscher Schriften entwickelte System von Christian Wolff (1679—1754) von grundlegender Bedeutung. Wolff war ausgegangen von der Aufgabe, die Sittenlehre philosophisch zu begründen, und wenn er im Verlaufe ihrer Auflösung ein auf die letzten Voraussetzungen des Wissens begründetes enzyklopädisches System durchbildete, so hat er die praktische Richtung und den sittlichen Endzweck seiner Philosophie stets festgehalten und hervorgehoben. Als Denker war Wolff wenig schöpferisch. Die Enzyklopädie des Wissens, die er gibt, ist eklektizistisch, und in seinen philosophischen Grundanschauungen blieb er von den Begründern der konstruktiven Philosophie dauernd abhängig. Insbesondere veranlaßte das enge Verhältnis, in welchem er zu Leibniz und dessen Lehre stand, schon seine Zeitgenossen, in ihm nur den Systematiker oder Kommentator von Leibniz' Philosophie zu sehen. Indessen ist nicht zu verkennen, daß Wolff, so nachhaltig er auch von Leibniz beeinflußt ist, die (übrigens jener Zeit nur unvollkommen bekannte) Metaphysik seines großen Freundes nicht ohne weiteres übernommen, daß er insbesondere deren Hauptbestandteil, die Monadenlehre, fast völlig hat in den Hintergrund treten lassen. Gerade weil Wolff Eklektiker war, besteht die von Bilfinger zuerst gebrauchte Bezeichnung „Leibniz-Wolffische Philosophie" für seine Lehre nicht zu Recht. Seine geschichtliche Bedeutung liegt einerseits darin, daß er den Grundgedanken des Rationalismus von der notwendigen Übereinstimmung des Denkens und des Seins streng festgehalten, ihn in zusammenhängender und systematischer, nach beweisender Methode, am Leitfaden des Satzes vom Grunde fortschreitender Darstellung in dem gesamten Wissensgebiet durchgeführt und hierbei in seinen deutschen Schriften zu einem wesentlichen Teil die deutsche philosophische Terminologie geschaffen hat. Anderseits hat er als akademischer Lehrer,

als der er in erster Linie wirkte und sich fühlte, einen außerordentlichen Einfluß ausgeübt. Gegenüber den popularisierenden Neigungen der Zeit hat er die Forderungen der Strenge des Denkens, wenn sie auch bei ihm bis zur logischen Pedanterie gesteigert war, aufs nachdrücklichste erhoben; er, der weniger eine Philosophie als philosophisches Denken lehren wollte, hat weiter die Durchdringung der deutschen Universitäten mit dem wissenschaftlichen Geist der neuen Zeit und ihre Lösung von der theologischen Vorherrschaft eingeleitet, ja zum Teil schon selber durchgesetzt; er hat endlich das erste universitäre Schulsystem geschaffen, das einen freilich vielfach bestrittenen Vorrang bis zu der durch die Kantische Philosophie herbeigeführten Umwälzung an den deutschen Hochschulen und in der deutschen Bildung behauptet hat.

Ausgaben.

Die Hauptschriften Christian Wolffs sind folgende, zuerst die deutschen, die viel kürzer und lesbarer als die lateinischen sind: Anfangsgründe sämtlicher mathematischer Wissenschaften, Halle 1710; Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in der Erkenntnis der Wahrheit, Halle 1712, 9. Aufl. 1738; Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Frkft. u. Lpz. 1719, 5. Aufl. 1732; Vernünftige Gedanken v. der Menschen Tun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit, Halle 1720; Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen usw., Halle 1721, 5. Aufl. 1740. In diesen letzten vier Schrift. hat W. seine Logik, Metaphysik, Moral u. Politik gegeben. Vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur, Halle 1723; Vernünftige Gedanken v. d. Absichten der natürlichen Dinge, Frkft. 1723; Vernünftige Gedanken von den Teilen der Menschen, Tiere u. Pflanzen. In diesen drei Werken finden wir W.s dogmatische Physik, Teleologie u. Physiologie. Die lateinischen, welche zusammen 23 ziemlich starke Quartbände ausmachen: Philosophia rationalis, sive logica methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata, Frkft. u. Lpz. 1728, 2. ed. 1732; Philosophia prima s. Ontologia meth. scient. pertract., qua omnes cognitionis humanae principia continentur, ibid. 1730; Cosmologia generalis, meth. scient. pertract., qua ad solidam imprimis dei atque naturae cognitionem via sternitur, ibid. 1731; Psychologia empirica meth. scient. pertract., qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur etc., ibid. 1732; Psychologia rationalis meth. scient. pertract., qua ea, quae de anima humanae indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur et ad intimiorem naturae eiusque auctoris cognitionem profutura proponuntur, ibid. 1734; Theologia naturalis meth. scient. pertract., 2 Bde., ibid. 1736—1737; Philosophia practica universalis meth. scient. pertract., 2 Bde., ibid. 1738—1739; Jus naturae meth. scientif. pertract., 8 Bde., ibid. 1740—1748; Jus gentium meth. scient. pertract., Halle 1750; Philosophia moralis s. ethica meth. scientif. pertract., 5 Bde., ibid. 1750—1753; Oeconomica ibid. 1750. Außerdem: Gesammelte kleinere Schriften, 6 Bde., Halle 1736 bis 1740.

Christian Wolff (auch die Schreibart mit einem f findet sich nicht selten, zumal in dem latinisierten Namen), geb. 1679 zu Breslau, war von vornherein zum Theologen bestimmt, faßte jedoch zeitig Neigung für Philosophie und habilitierte sich 1703 in Leipzig. Mit Leibniz kam er bald in Berührung, und diesem hatte er es zu verdanken, daß er 1706 nach Halle, und zwar zunächst als Professor der

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Mathematik, berufen wurde. Doch las er bald über alle Teile der Philosophie. Sein bedeutender akademischer Erfolg sowie sein durchgebildeter Rationalismus reizten seine pietistischen Kollegen, namentlich Aug. Herm. Francke und den streitsüchtigen Lange, welche es bei Friedr. Wilhelm I. durchsetzten, daß Wolff abgesetzt wurde und bei Strafe des Stranges schleunigst das Land räumen mußte. Er ging nach Marburg, wo er als akademischer Lehrer und Schriftsteller weiter tätig war, bis er unmittelbar nach der Thronbesteigung Friedrichs II. nach Halle zurückgerufen wurde. Hier starb er 1754, nachdem er zum Reichsfreiherrn ernannt war und nachdem seine Philosophie weite Verbreitung gefunden hatte.

Zweierlei will Wolff bei seinem Philosophieren namentlich erreichen: praktische Brauchbarkeit, denn sein Ziel von vornherein ist, die Menschen glücklich zu machen; und klare, deutliche Erkenntnis, ohne welche die erstere nicht möglich ist. Es kann eine rationale Erkenntnis deduktiv zuwege gebracht werden. Dazu muß ein oberstes Prinzip sich finden, nach dem alles streng logisch abgeleitet wird. Dies oberste Prinzip ist ihm der Satz des Widerspruchs, auf welchen auch der Satz des hinreichenden Grundes zurückgeführt wird. Gäbe es nämlich für ein Ding keinen zureichenden Grund, so müßte etwas aus nichts werden können, was sich widerspricht. In der Philosophie soll nun dasselbe Verfahren angewandt werden wie in der Mathematik bei der Größenlehre; nur ist es falsch, daß deshalb die Philosophie von der Mathematik in ihrer Methode abhängig sei, vielmehr brauchen sie beide die Logik. Ableiten können wir übrigens aus einem Begriffe nur das, was in ihm schon liegt. Wahr sind also nur die Urteile, die sich durch Analyse des Subjektsbegriffs ergeben. Freilich finden sich in Wolffs logischen Deduktionen gar viele Elemente aus der Erfahrung, und nur so ist es möglich, daß sein rationalistischer Bau mit der wirklichen Welt übereinstimmt. Allerdings sollen nach Wolff die empirischen Wissenschaften, die er zum Teil wenigstens bearbeitet hat, indem sie die Sätze aus Beobachtungen und Versuchen nehmen, nur die Wirklichkeit dessen zu konstatieren haben, was in der rationalen Philosophie aus den obersten Prinzipien logisch deduziert worden ist. Es wird nur eine Bestätigung der rationalen Erkenntnis durch die Erfahrungserkenntnis geschaffen, und zwar wird die erstere allein klar und deutlich sein, die letztere unklar und verworren. So tritt der Leibnizische Gegensatz zwischen notwendigen und tatsächlichen Wahrheiten bei Wolff noch deutlicher hervor.

Die Philosophie ist nach Wolff die Wissenschaft von allem Wirklichen und Möglichen, inwiefern es sein kann. Möglich ist aber das, was keinen Widerspruch in sich schließt oder einem wahren Satz nicht widerspricht, also denkbar ist. In unserer Seele findet sich nun das Vermögen des Erkennens und Wollens, und so teilt sich die ganze Vernunftwissenschaft in theoretische Philosophie oder Metaphysik und praktische Philosophie. Beiden geht die Logik als eine Art Propädeutik voraus. Die Metaphysik hat als besondere Teile die Ontologie, welche von dem Seienden, d. h. von den Gegenständen überhaupt handelt, die rationale Psychologie, welche zu ihrem Gegenstande die Seele hat, die Kosmologie, welche auf das Weltganze geht, und die rationale Theologie, welche das Dasein und die Eigenschaften Gottes darlegt.

In der Ontologie will Wolff aus wohldefinierten Begriffen und den Grundaxiomen die Sätze ableiten, die für alle denkbaren Gegenstände überhaupt gelten. Das wichtigste aus dem Satz des Widerspruchs abgeleitete „Theorem“ ist hierbei der Satz vom zureichenden Grunde, der behauptet, daß nichts außer-

halb eines einsehbaren Zusammenhanges steht. Die Bestimmungen in einem Dinge, welche von keinem anderen Dinge und auch nicht voneinander herrühren, machen sein Wesen aus. Die Bestimmungen, die aus dem Wesen eines Dinges folgen, sind seine Eigenschaften, die, welche aus diesem nicht folgen, aber ihm auch nicht widerstreiten, seine Modi. Die ersten kommen den Dingen immer, die zweiten nur zeitweise zu. Wenn ein Ding vollständig bestimmt ist, so ist es wirklich, und umgekehrt, was wirklich ist, ist vollständig bestimmt; demnach gibt es nur Einzeldinge, keine allgemeinen. — Ein Zusammengesetztes besteht aus mehreren voneinander verschiedenen Teilen. Diese müssen außereinander sein, und so entsteht die Ausdehnung. Jedes zusammengesetzte Ding ist ausgedehnt. Raum ist die Ordnung des Zusammenseins gleichzeitiger Dinge, Zeit die Ordnung der Aufeinanderfolge in einer stetigen Reihe. Das Wesen des Zusammengesetzten ist das Einfache. Es gibt also einfache Dinge, wenn sie auch nicht in der Erfahrung vorkommen. Sie sind ohne Ausdehnung, ohne Gestalt, unteilbar. Diese einfachen Wesen sind die Substanzen. Zu dem Begriffe einer Substanz gehört es, Veränderungen zu erleiden, und also muß jede Substanz eine Kraft haben, vermöge deren sich Veränderungen in ihr zutragen; das sind aber Taten, die in ihr selbst ihren Grund haben. Die zusammengesetzten Dinge sind Aggregate von diesen Substanzen, haben auch als solche keine Kräfte, sondern ihre Kräfte sind nur das Produkt aus den Kräften der einfachen Dinge.

Von den zusammengesetzten Wesen geht Wolff nun über auf die Kosmologie. Die Welt ist die Gesamtheit der untereinander in Zusammenhang stehenden endlichen Wesen, und es kommt darauf an, diese aus den einfachen Wesen abzuleiten. Die Veränderungen in der Welt hängen ab von der Beschaffenheit ihrer Zusammensetzung nach dem Gesetze der Bewegung: die Welt ist zu vergleichen einer Uhr oder Maschine, so daß kein Zufall denkbar ist. Gleichwohl ist die Notwendigkeit im Weltlauf nur eine hypothetische. Denn die Welt hätte auch anders sein können. Die physische Welt besteht aus Körpern, welche ausgedehnt sind, Gestalt und Größe haben, Veränderungen unterliegen, ein gewisses Maß von Trägheit (vis inertiae) und von Bewegungskraft (vis motrix) haben. Die physischen Körper bestehen aus einfachen Elementen, und diese bringen die Materie und die bewegende Kraft hervor. Sie sind keine Raumgrößen, sind nicht der Bewegung unterworfen, unterscheiden sich nicht durch Quantität oder Figur, sondern nur durch Kräfte und Qualitäten voneinander, und keins von ihnen ist einem anderen völlig gleich. Da sie mit tätiger Kraft begabt sind, müssen sie fortwährende Veränderungen erleiden, die aber nur innerer Art sein können; trotzdem leiten sich aus ihren Kräften die Kräfte der Körper her. Diese Kraft besteht nicht bei allen einfachen Elementen im Vorstellen, sondern man muß zur Erklärung der körperlichen Vorgänge Kräfte anderer Art annehmen, deren Natur aber nicht näher angegeben werden kann. Deshalb nennt Wolff seine Substanzen auch nicht Monaden, sondern am liebsten atomi naturae. Viele Elemente können nicht an einem Punkte sein, es fordert vielmehr jedes einen besonderen, der getrennt von dem anderen ist. Jedes Element ist aber mit denen, welche um dasselbe sind, verknüpft; so machen viele eins aus, und das Zusammengesetzte bekommt eine Ausdehnung, ein Continuum. Wir haben freilich davon nur eine verworrene Anschauung, da wir die einfachen Elemente darin nicht erkennen, und Kontinuität und Ausdehnung sind nichts als Phänomene. Die prästabilierte Harmonie ist eine gewagte Hypothese, eher ist ein natürlicher Zusammenhang auch der Elemente anzunehmen. Doch bleibt die Frage schließlich unentschieden, ob

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

die Elemente wirkliche oder scheinbare Einwirkungen voneinander erleiden. Da die Welt etwas Zufälliges ist — denn sie hätte anders sein können —, so muß sie ihren zureichenden Grund in Gott haben, von dem sie als durchaus zweckmäßige Maschine hervorgebracht ist. Ein Aufgeben der strengen Verkettung der Dinge würde es sein, wenn Wunder geschähen, und jedes Wunder würde ein zweites Wunder verlangen, das miraculum restitutionis. Jedoch hält Wolff die Wunder nicht geradezu für unmöglich.

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

Die rationale Psychologie geht davon aus, daß den Körpern als dem Zusammengesetzten die Seelen als Einfaches gegenüberstehen. Seele heißt das Wesen in uns, das sich seiner selbst und anderer Dinge außer sich bewußt ist. Das Dasein der Seele ist also für jeden Wissenden unmittelbar gewiß. Als einfache Wesen haben die Seelen Kraft in sich, und zwar besteht diese Kraft in dem Vermögen, sich die Welt vorzustellen. Die verschiedenen Seelentätigkeiten bezeichnen nur verschiedene Modifikationen dieser Vorstellungskraft. Es gibt nun zwei Arten dieser Grundkraft: das Erkennen und das Begehren. Die Empfindungen sowie die dunkeln und verworrenen Vorstellungen liefern die Sinne und die Phantasie, die klaren und deutlichen, welche durch Selbsttätigkeit der Seele zustande kommen, der Verstand. Die Vernunft findet nur den allgemeinen Zusammenhang der Wahrheiten vermöge der Schlüsse. Aus dem Vorstellen entwickelt sich das Begehren, da die Seele als Kraft fortwährend das Streben hat, ihren Zustand zu verändern, und zwar werden nur Vorstellungen erstrebt. Freilich bestimmt uns dazu, eine Vorstellung zu erstreben oder sie zu meiden, die Lust oder Unlust, die wir voraussehen, und zwar ist die Lust nichts als die Erkenntnis einer wirklichen oder vermeintlichen Vollkommenheit, die Unlust die Erkenntnis einer Unvollkommenheit. So kommen auch in die Seele die Begriffe von Schön und Häßlich, von Gut und Übel. Was das Verhältnis zwischen Seele und Körper anlangt, so verwirft Wolff die Wechselwirkung, die besonders dem Gesetze von der Erhaltung der lebendigen Kräfte widerspreche, sowie den Occasionalismus und entscheidet sich für die prästabilierte Harmonie, die aber nicht allein auf dem Willen Gottes beruht, sondern auch darauf, daß jede Seele die Welt sich immer nur nach Beschaffenheit ihres organischen Körpers und nach den Veränderungen, die in den Sinneswerkzeugen vorgehen, vorstellt. Diese Vorstellungen und Veränderungen finden immer zu gleicher Zeit statt ohne gegenseitige Einwirkung. Vielmehr haben beide in einem Dritten, den Veränderungen im Weltganzen, ihren Grund, die an Seele und Leib sich abspiegeln.

In der natürlichen Theologie (Gegensatz zu der auf übernatürlicher Offenbarung beruhenden sogenannten positiven) legt Wolff besonderen Wert auf das kosmologische Argument für das Dasein Gottes. Die Welt und die Dinge in ihr sind zufällig, denn sie hätten auch anders sein können. Das Zufällige hat aber an dem Notwendigen seinen Grund, so muß es denn eine außerweltliche

Ursache geben, d. h. Gott. Dieser Beweis wird der von der Zufälligkeit der Welt genannt. Außerdem erkennt er noch dem ontologischen Argument Beweiskraft zu, wonach Gott das alleroberste Wesen ist, dessen Existenz zu den Realitäten gehört. Dagegen spricht er dem teleologischen keinen besonderen Wert zu. Die näheren Bestimmungen des göttlichen Wesens gewinnt er nicht rein a priori, sondern durch Betrachtung der menschlichen Seele. Das göttliche Erkennen und Wollen wird nun bestimmt nach den allgemeinen Denkgesetzen, und namentlich wird die Willkür davon ausgeschlossen. Bei der Rechtfertigung Gottes, bei der Erklärung des Übels nimmt Wolff ganz den Leibnizischen Standpunkt ein. Gott konnte die Welt als eine endliche nicht frei von Unvollkommenheiten schaffen. Das metaphysische, physische und moralische Übel ist mit der Idee des Weltganzen aufs innigste verbunden. Von der teleologischen Naturerklärung macht er ins einzelne bis zum Lächerlichen einen ausschweifenden und äußerlichen Gebrauch, und zwar liegt der letzte Zweck für alles im Menschen, durch den Gott seine Hauptabsicht, die er bei Erschaffung der Welt gehabt hat, erreicht, nämlich als Gott erkannt und verehrt zu werden.

Die praktische Philosophie teilt Wolff mit den Aristotelikern in Ethik, Ökonomik und Politik. In der Ethik ist er unabhängiger von Leibniz als in der Metaphysik. Nicht auf die empirische Lust, wie die französischen Moralisten, will er die Ethik gründen, sondern als echter Rationalist läßt er die Vernunft allein alle Regeln für unser Handeln aufstellen. Es hängen diese nicht einmal von Gott ab, sie müßten ihre Geltung haben, auch wenn kein Gott wäre, und das Gute ist gut, nicht um Gottes willen, sondern an und für sich. Das oberste Sittengesetz lautet: Tue, was dich und deinen eigenen Zustand und den aller deiner Mitmenschen vollkommener macht, und unterlasse das Gegenteil davon. Zu unserer Vervollkommnung dient aber alles, was unserer Natur gemäß ist; also kommt es bei Wolff auf die Naturgemäßheit, das alte stoische Moralprinzip, hinaus. Mit dem naturgemäßen Leben ist die Glückseligkeit verbunden, es wird auch häufig als Grund des tugendhaften Lebens die Glückseligkeit genannt. Jedoch soll die bloße Vernunfterkenntnis zur Vollbringung des erkannten Guten genügen, so daß der Vernünftige des äußeren Antriebes nicht bedarf. Das immerwährende Fortschreiten ist Ziel nicht nur des einzelnen Menschen, sondern auch der gesamten Gattung. Soll das letztere erreicht werden, so muß für das gemeinschaftliche Zusammenleben der Menschen als naturrechtliche Vorschrift dasselbe Sittengesetz gelten, so daß jeder im gemeinsamen Zusammenleben nur dasjenige tun dürfe, was die Vollkommenheit des eigenen Zustandes und des Zustandes anderer erhält und fördert, alles aber unterlassen müsse, was den eigenen oder anderer Menschen Zustand unvollkommener machen würde. Das Recht beruht so auf der Pflicht.

§ 31. Der Sieg der Wolffschen Philosophie, ihre Herrschaft an den deutschen Universitäten war bereits zu Lebzeiten von Wolff gesichert; durch ihre zahlreichen Anhänger, die sie sich durch die Strenge und die Faßlichkeit ihrer Methode wie durch den in ihr zwar verflachten, aber doch lebendigen Geist des deutschen Idealismus gewann, erhielt sie eine beispiellose Verbreitung, vermochte sie den Widerstand, der ihr insbesondere von religiöser Seite, namentlich der pietistischen Richtung,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

geboten wurde, zu überwinden. Freilich erfuhr die Grundlehre im Verlauf dieser Ausbreitung mannigfache Veränderungen und Erweiterungen. So traten Leibnizsche Elemente (etwa bei Bilfinger) stärker in den Vordergrund, als es bei Wolff geschehen war. Eine besondere Behandlung fand die Leibnizsche Idee einer allgemeinen Charakteristik, die zu mannigfachen Entwürfen eines logischen Kalkuls und einer allgemeinen Sprachphilosophie führte. Ferner wurde das System auch auf Gebieten durchgeführt, die Wolff nur wenig oder gar nicht behandelt hatte; die bedeutendste Ergänzung in dieser Hinsicht ist die Schöpfung der Ästhetik durch Baumgarten und Meier.

Freilich vollzog sich zugleich eine innere Umbildung ihrer Grundbegriffe, die zu einer Preisgabe wichtigster Theoreme und damit zu einer inneren Auflösung führte; so geschah es mit der Monadenlehre, die schon bei Wolff um ihren eigentlichen Wert gebracht war, und der Theorie der prästabilierten Harmonie, die ebenfalls von Wolff zu einer bloßen Hypothese über das Verhältnis von Leib und Seele herabgedrückt war. Den die Erscheinung der Körperwelt konstituierenden Monaden wurde immer entschiedener die Vorstellungskraft ab-, die Ausdehnung dagegen zugesprochen, so daß am Ende der cartesianische Dualismus über den Gedanken der qualitativen Einheitlichkeit der Weltelemente den Sieg davontrug; und die prästabilierte Harmonie wurde durch die Lehre vom influxus physicus ersetzt. Zu dieser inneren Zersetzung der Wolffschen Lehre kam die Umgestaltung, die sie im Kampf mit ihren Gegnern erfuhr. So stark der Einfluß war, den sie auch auf diese gewann, so wurde ihr Sieg doch nur dadurch erkauft, daß sie eine Verbindung mit Theorien anderer Provenienz einging. Auch hier wirkte die versöhnliche Haltung Leibniz', die auf Ausgleich und Verbindung aller Gegensätze gerichtet war, fort. Dazu kam der starke Einfluß der französischen und der englischen Philosophie, der durch das Verhältnis Friedrichs II. zur französischen Kultur einerseits und durch das mit England verbundene Hannover anderseits verstärkt wurde und sich in der gesamten Kultur und Literatur der Zeit spiegelt. Das Ergebnis war die Entstehung eines allgemeinen Eklektizismus, in welchem eine Verbindung des Wolffschen Rationalismus mit dem englisch-französischen Empirismus angestrebt wurde. Der bedeutendste und selbständigste Denker dieser eklektizistischen Philosophie ist Lambert.

Ausgaben und Übersetzungen.

Georg. Bernh. Bilfinger, Disputatio de triplici rerum cognitione, histor. philos. et mathem., Tübing. 1722; Dissert. de harm. praest. 1721, in zweiter Auflage; Commentatio hypothetica de harmonia animi et corporis humani maxime praestabilita ex mente Leibnitii, Frkft. et Lpz. 1723; Commentationes philos. de

origine et permissione mali praecipue moralis, ibid. 1724; Dilucidationes philosophicae de deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus, Tübing. 1225 u. ö.

L. P. Thümming, Institutiones philosophiae Wolffianae, Frkft. et Lips. 1725–1726; Demonstratio immortalitatis animae ex intima eius natura deducta, Halle 1721, aufgenommen in seine Meletemata varii et rarioris argumenti, Braunschweig und Leipzig 1727.

M. Knutzen, Dissertatio metaphysica de aeternitate mundi impossibili 1733; Commentatio philosophica de humanae mentis individua natura sive immaterialitate 1741, deutsch Königsberg ebenfalls 1741; Systema causarum efficientium, Leipz. 1745; Elementa philosophiae rationalis seu logicae cum generalis tum specialioris mathematica methodo demonstrata, Königsberg 1747. Außerdem Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion, zuerst in den Königsberger Intelligenzblättern, dann von 1740—1763 in 5. Aufl., dän. 1742. Vernünftige Gedanken von den Kometen 1744.

J. H. Gottsched, Erste Gründe der gesamten Weltweish., Leipzig 1734, 2. Aufl. 1735—1736, verfaßt.

Abr. Gottl. Baumgarten, Metaphysica, Halle 1739, ed. Eberhard 1789; Ethica philosophica, Halle 1740; Aesthetica, Frkft. ad. Viadr., 2 voll. 1750 bis 1758; Initia philosophiae practicae primae 1760; Acroasis logica in Christ. Wolff, Halle 1761; Jus naturae, Halle 1765; Sciographia encyclopaediae philosophicae, Halle 1769; Philosophia generalis, ed. Förster 1770.

G. F. Meier, Theoretische Lehre von den Gemütsbewegungen, Halle 1744; Anfangsgründe d. schön. Wissenschaften, Halle 1748, 2. Aufl. 1754; ferner Vernunftlehre, Halle 1752, Auszug aus derselben, Halle 1752; Metaphysik, Halle 1755—1759; Philos. Sittenlehre, Halle 1753—1761; Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Tiere, Halle 1756.

J. Joachim Lange, Causa Dei et religionis naturalis advers. atheism., Halle 1723; Modesta disquis. novi philos. syst. de Deo, mundo et homine et praesertim harmonia commercii inter animam et corpus praestabilita, Hal. 1723 usw.

Fr. Buddeus, neben wenig verdienstvollen philosophisch-geschichtlichen Arbeiten veröffentlichte er u. a. Elementa philosophiae in drei Teilen: Elem. philos. instrumentalis seu institutionum philos. eclecticae, T. I., Elem. philos. theoreticae seu inst. philos. ecl., T. II., Elem. philos. practicae, seu inst. philos. ecl., T. III., Halle 1703, oft aufgelegt und als philosophische Lehrbücher auf Schulen viel benutzt; Selecta juris naturae et gentium, Halle 1709.

Andr. Rüdigeri, Disputatio de eo, quod omnes ideae oriuntur a sensione, Lipsiae 1704; De sensu veri et falsi, Halae 1709, Lips. 1722; Philosophia synthetica, Halae 1707 u. ö., unter dem späteren Titel: Institutiones eruditionis; Physica divina recta via ad utramque hominis felicitatem tendens, Frkft. ad Moen. 1716; Philosophia pragmatica, Lips. 1713; Wolffens Meinung v. d. Wesen der Seele u. eines Geistes überhaupt u. a. Rüdigers Gegenmeinung, Lpz. 1727; Anweisung zur Zufriedenheit d. menschl. Seele als dem höchsten Gute dies. zeitl. Lebens, 1721 und 1726.

Christ. Aug. Crusius, Anweisung vernünftig zu leben, Leipz. 1744 (Ethik); Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, inwiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden, ebd. 1745 (Metaphysik); Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschl. Erkenntnis, ebd. 1747 (Logik und empirische Psychologie); Anleitung, über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken, 2 Bde, ebd. 1749 (Physik).

J. P. de Crousaz, Logik, franz. Amst. 1712, 3. Aufl. 1725, 4 Bde., lat. Genf 1724, eine Abh. über die Erziehung, Haag 1724. Die Leibnizisch-Wolffsche Lehre griff er besonders an in: Observations critiques sur l'abrégé de la logique de Mr. Wolff, Genève 1744, und in: De l'esprit humain, substance différente du corps, active, libre, immortelle, Basel 1730, und den Skeptizismus in: Examen du Pyrrhonisme ancien et moderne, Haag 1733.

Daries, Elem. metaph., Jen. 1743—1744; Philos. Nebenstunden, Jena 1749 bis 1752; Erste Gründe der philos. Sittenl., Jena 1750; Via ad veritatem, Jena 1755 u. ö.

L. Euler, Lettres à une princesse d'Allemagne sur différentes questions de physique et de philosophie, 7 voll., Par. 1768—1772, deutsch von Joh. Müller,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

neue Ausg. Stuttg. 1858. Die idealistische Ansicht Leibnizens über Raum und Zeit bekämpft er in Réflexions sur l'espace et le temps, 1748.

Ploucquet, Primaria monadologiae capita accessionibus quibusdam confirmata et ab obiectionibus fortioribus vindicata enthalten in: Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres sur le système de Monades 1747, Principia de substantiis et phaenomenis, Francof. et Lips. 1763; Principia de subst. et. phaen., ibid. 1746, 2. Auflage; Fundamenta philosophiae speculativae, Tüb. 1759; Institutiones philosophiae theoreticae, 1772; editio ultima, unter dem Titel: Expositiones philosophiae theoreticae, Stuttgart 1782; Elementa philosophiae contemplativae, Stuttgart 1778. Die logischen Abhandlungen in „Sammlung der Schriften, welche den logischen Kalkul des Herrn Prof. Ploucquet betreffen, mit neuen Zusätzen (hrsg. von A. F. Böck)", Tübingen 1773. Die wichtigsten historischen Auseinandersetzungen sind enthalten in: „Commentationes philosophiae selectiores antea seorsim editae, nunc ab ipso auctore recognitae et passim emendatae". Ultraj. ad Rhen. 1781.

Joh. Heinr. Lambert, Kosmologische Briefe üb. d. Einrichtung des Weltbaues, Augsb. 1761; Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schein, 2 Bde., Lpz. 1764; Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philos. u. mathemat. Erkenntnis, 2 Bde., Riga 1771; Logische und philosophische Abhandlungen zum Druck befördert von Joh. Bernoulli, Berlin 1782. L.s „Deutscher gelehrter Briefwechsel" ist ebenfalls von Joh. Bernoulli, Berl. 1781 f. herausgegeben. Darin findet sich auch die Korrespondenz mit Kant aus den Jahren 1765—1770.

Das abgerundete Wolffsche System fand außerordentliche Verbreitung, und es wurden die einzelnen Disziplinen im Geiste Wolffs bearbeitet. Es war eine Zeitlang geradezu das herrschende in Deutschland, selbst auf dem Gebiete der Medizin gab es Schüler Wolffs. Die Wolffsche Philosophie war nach einer Äußerung J. Chr. Edelmanns aus d. J. 1740 „die à la mode Philosophie, die schier unter allen Gelehrten, ja sogar unter dem weiblichen Geschlechte dergestalt beliebt worden, daß man fast glauben sollte, es sei eine wirkliche Lykanthropie (Wolffsmenschheit) unter diesen schwachen Werkzeugen eingerissen". Weitaus die meisten Anhänger der Leibnizischen Doktrin sind zugleich Wolffianer (eine Ausnahme davon macht Michael Gottlieb Hansch, 1683—1752, Verfasser einer Schrift: Selecta moralia, Hal. 1720, und einer Ars inveniendi, 1727), bis in der späteren Zeit, als Wolffs Ansehen bereits zu sinken begann, manche wiederum unmittelbar auf Leibniz zurückgingen.

Als angesehene Wolffianer sind zu nennen: Geo. Bernhard Bilfinger (oder Bilffinger, auch Bülffinger, geb. 1693 zu Kannstatt, 1725 nach Petersburg als Prof. d. Philos. gerufen, seit 1731 Prof. der Theol. zu Tübingen, seit 1735 Konsistorialpräsident in Stuttgart, gest. 1750), der in seinem sehr viel gelesenen, auch in Frankreich verbreiteten Hauptwerk, den Dilucidationes, seine Lehren sehr klar entwickelt. Er stimmte weder mit Leibniz noch mit Wolff vollständig überein. Allerdings sind nach ihm die letzten Bestandteile der Welt einfache Wesen, Monaden, aber diese, wenigstens nach seiner späteren Ansicht, nicht alle vorstellend; die Elemente der Körper haben nur Bewegungskraft. An der prästabilierten Harmonie hält er fester als Wolff; aber einmal erstreckt sich diese nur auf das Verhältnis von Leib und Seele, und dann kommt es dabei auf die inneren Veränderungen in den verschiedenartigen Wesen an. Auch spiegelt nicht jede Monade die ganze Welt in sich, sondern sie ist auf einen gewissen Kreis beschränkt. Die Grundtätigkeiten der Seele sind Vorstellen und Begehren, und zwar entsteht eine Vorstellung immer aus einem Begehren und ein Begehren

immer aus einer Vorstellung. Von ihm rührt die Bezeichnung Leibniz-Wolffsche Philosophie her, welche Wolff selbst nicht billigte. Ludw. Phil. Thümmig (1697—1728), der zugleich mit Wolff seine Professur in Halle verlor und von diesem wegen der richtigen Darstellung der Wolffschen Philosophie gern genannt wurde und geschätzt war. Ferner der Propst Joh. Gust. Reinbeck (1682 bis 1741), der seinen Betrachtungen über die in der Augsburgischen Konfession enthaltenen Wahrheiten eine Vorrede vor dem Gebrauch der Vernunft- und Weltweisheit in der Gottesgelehrtheit beifügte, die Juristen J. G. Heineccius, J. A. von Ickstadt, J. U. von Cramer, Dan. Nettelbladt u. a. Auch der Literaturhistoriker und Kritiker Joh. Christoph Gottsched (1700—1766) muß hier erwähnt werden, der nicht unbedeutend auch philosophisch gewirkt hat und sogar in der Dichtkunst alles wissenschaftlich zu erklären suchte.

Martin Knutzen (14. Dezember 1713 bis 29. Januar 1751, seit 1734 Professor der Logik und Metaphysik in Königsberg) nimmt eine eigentümliche und bedeutungsvolle Stellung innerhalb der Wolffschen Schule ein. In religiöser Hinsicht dem Pietismus zugeneigt, war er doch schon früh für die Wolffsche Philosophie gewonnen. Hieraus erwuchs ihm die Ausgabe einer Verbindung und eines Ausgleiches der beiden auseinandergehenden Geistesbewegungen, die ihn befähigten, mit großer Selbständigkeit die Erweiterung und Umbildung der Wolffschen Philosophie zu fördern. Sein Hauptwerk „Systema causarum" entschied den Sieg der Lehre vom physischen Einfluß über die Lehre von der prästabilierten Harmonie. Anderseits wurde durch die philosophischen und allgemein wissenschaftlichen Arbeiten Knutzens, der auch als Mathematiker und Astronom sich auszeichnete, der Pietismus freier und gemildert, wie es sein theologisches Hauptwerk „Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion" (1740) zeigt. Ein besonderes Interesse verdient Knutzen auch aus dem Grunde, weil er der Lehrer Kants gewesen ist, der Kant endgültig für die Philosophie und die Naturwissenschaft gewann und auf die Entwicklung seiner theologischen Anschauung einen bestimmenden Einfluß ausübte. Eine besondere Einwirkung auf die philosophische Entwicklung seines großen Schülers läßt sich nicht erweisen.

Ferner ist hier zu nennen Fr. Chr. Baumeister (1707—1785), der Lehrbücher verfaßte, auch eine Historia doctrinae de mundo optimo, Gorl. 1741, schrieb. Johann Heinr. Sam. Formey (1711—1797), ständiger Sekretär der Akademie und seit 1788 Direktor ihrer philosophischen Klasse, der allerdings Gedanken Lockes und Humes mit aufnahm und so mehr Eklektiker als bloßer Anhänger Wolffs war. Er veröffentlichte neben einer sehr großen Reihe anderer Schriften auch ein durchaus populäres Handbuch der Wolffschen Philosophie: La belle Wolffienne, Haag 1741—1753, 6 Bde. Er schrieb auch gegen Diderot und verfaßte eine freilich wertlose Schrift gegen Rousseaus Émile.

Der bedeutendste Schüler Wolffs war Alexander Gottlieb Baumgarten (geb. 1714 in Berlin, gest. 1762 als Professor zu Frankfurt a. O.), namentlich bekannt als Begründer der deutschen Ästhetik. Von ihm rührt auch unsere philosophische Terminologie teilweise her, sowohl die lateinische als die deutsche, letztere, insofern er in seinen Diktaten, aus denen seine Bücher meist bestanden, die gebrauchten lateinischen Termini in deutscher Übersetzung unter den Paragraphen wiedergab, teils nach Wolffscher, teils nach eigener Wahl, dabei auch mehrfach die Wolffschen verdrängte. Die Philosophie ist ihm die scientia qualitatum in rebus sine fide cognoscendarum. Die Erkenntnislehre, welche bei ihm der Metaphysik vorausgeht, nennt er Gnoseologie. Diese zerfällt, da es eine

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

niedere oder sinnliche und eine höhere Erkenntnis gibt, in zwei Teile: in die Ästhetik, als die Theorie der sinnlichen Erkenntnis, und die Logik. Leibniz nennt nun schön das verworren Aufgefaßte, was, deutlich erkannt, wahr ist. Demnach gibt das sinnlich-verworrene Auffassen des Vollkommenen den Genuß des Schönen, woraus es erklärlich ist, wie Ästhetik zu der Bedeutung: Theorie des Schönen, philosophia poetica, kommt. Schönheit ist das sinnlich angeschaute Vollkommene, die perfectio phaenomenon; das Schöne hat Beziehung auf das Gefühl. Baumgarten ist nicht dazu gekommen, die ganze Ästhetik, die breit angelegt war, systematisch auszuführen. Er nennt im wesentlichen nur die Bedingungen im Subjekt für das Zustandekommen des Schönen: künstlerische Anlage, Genie, Begeisterung, Übung. Außerdem gibt er viel feine Bemerkungen und Regeln für das Gebiet der Rhetorik und Kritik. In der Metaphysik bekennt er sich zu der Lehre von den Monaden als vorstellenden Kräften und zu der prästabilierten Harmonie unbedingter als Wolff. Auf die theoretische Philosophie, nämlich Metaphysik und Physik, läßt er die praktische Philosophie folgen, welche die Ethik, die Rechtsphilosophie, die Prepologia (Lehre vom Anstand) und die Emphaseologie (Lehre vom Ausdruck) umfaßt, ihr so zwei neue Gebiete zuweisend. In der Ethik kennt er Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst und gegen alles übrige und empfiehlt die Menschenliebe, wobei es namentlich auf Verbreitung der Erkenntnis durch Erleuchtung ankommt. — Kant hielt ihn während seiner vorkritischen Periode für den bedeutendsten der damaligen Metaphysiker und legte Baumgartens Lehrbücher, namentlich dessen Metaphysika in 1000 Paragraphen, seinen Vorlesungen, auch in der kritischen Periode, zugrunde, wenn er sich auch auf dem Katheder häufig gegen ihn — den Autor — aussprach.

Baumgartens Schüler war Geo. Friedr. Meier (1718–1777) zu Halle, dessen Auszug aus der Vernunftlehre von Kant zu seinen Vorlesungen über Logik benutzt wurde. Als Lehrer und Schriftsteller hat er namentlich wegen seiner gewandten Darstellungweise, auch weil er Deutsch lehrte und schrieb, große Wirkung ausgeübt. Baumgarten wurde durch Meier zur Herausgabe seiner Aesthetica vermocht, obwohl dieser selbst schon vorher seine „Anfangsgründe“ hatte erscheinen lassen. Auf dem ästhetischen Gebiet hat auch er seine größte Bedeutung, folgt aber hier fast ganz seinem Lehrer. Auf Verlangen Friedrichs II. hielt er Vorlesungen über die Lockesche Philosophie; in seinen psychologischen Ansichten zeigt sich auch der Einfluß Lockes, indem er da die Erfahrung benutzt wissen will, um zur Kenntnis der endlichen Geister zu kommen. — Zu erwähnen ist noch, daß er in seinen „Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst“, Halle 1756, eine philosophische Hermeneutik zu geben unternahm.

Zu den Gegnern von Leibniz und Wolff gehören namentlich folgende:

Joh. Joach. Lange (1670—1729), der Wolffs Vertreibung aus Halle bewirkte, suchte den religionsgefährlichen, spinozistischen und atheistischen Charakter der Wolffschen Doktrin darzutun; besonders an ihrem Determinismus nahm er Anstoß.

Der Theologe Franc. Buddeus (Budde, 1667—1729), von 1695—1705 Prof. der Moral in Halle, dann Prof. der Theologie in Jena, huldigte einer Art Eklektizismus und schloß sich im Praktischen meist an Thomasius an, obwohl er diesen auch bekämpfte. Sein Schüler Brucker wurde von ihm zu seiner großen Geschichte der Philosophie angeregt.

Andreas Rüdiger (1673—1731) in Halle, wo er Theologie, Jurisprudenz

und Medizin studierte, durch Thomasius beeinflußt, später in Halle und Leipzig als praktischer Arzt und Professor der Philosophie lehrend, bekämpfte mit Entschiedenheit die verschiedenen Lehrstücke, welche Wolff in sein System übernommen hatte, sowie dieses selbst. Er lehnt die Übertragung der mathematischen Methode auf die Philosophie ab; die Mathematik habe es nur mit dem Möglichen, die Philosophie dagegen mit dem Wirklichen zu tun; letztere müsse daher von der Erfahrung ausgehen, wie sie sich uns in der Sinnes- und der Selbstwahrnehmung darbietet. Erst aus den Tatsachen des äußeren und des inneren Sinnes sind die Definitionen und Axiome zu gewinnen, welche die Unterlage der Konstruktion bilden. Die Aufgabe der Philosophie ist eine dreifache: Sapientia (sie umfaßt Logik und Physik), justitia (sie umfaßt, da die Gesetze des praktischen Lebens unmittelbar auf dem Willen Gottes beruhen, Metaphysik als Lehre unseres Verhältnisses zum göttlichen Willen und Naturrecht) und prudentia (sie umfaßt die Lehre von den Mitteln zur Erreichung des höchsten Gutes oder des höchsten Nutzens, hauptsächlich die Ethik und die Lebensklugheit). Die Ausführung dieses universalen Systems ist sehr ungleichartig. Am selbstständigsten ist Rüdiger in der Logik, wo er im Gegensatz zu der einförmigen Demonstrationsmethode der Wolffianer den Wert von Wahrscheinlichkeitsbetrachtungen und der Hypothesenbildung hervorhebt und scharfsinnige Untersuchungen zur Theorie der Erfahrung verbindet. Er bekämpfte die Leibnizsche Doktrin von den angeborenen Ideen, von der prästabilierten Harmonie zwischen Leib und Seele, hielt an der Lehre von dem physischen Einfluß fest und behauptete die Ausgedehntheit der Seele und den sinnlichen Ursprung aller Vorstellungen. Die Vorstellung Gottes beherrscht die ganze Philosophie Rüdigers, deren Hauptzweck ist, ut Deus tanto rectius colatur. Gott schreibt uns seinen Willen als Gesetz vor; befolgen wir diesen, so sind wir tugendhaft, doch soll auch die Überzeugung von einem Fortleben nach dem Tode und einer späteren Vergeltung für das Gute und Böse uns zur Ausübung der Tugend treiben. Aus der Offenbarung dürfen wir nach Rüdiger die Überzeugungen von Gottes Dasein, unserer Unsterblichkeit und ewigen Seligkeit nicht schöpfen, sondern aus der sich selbst überlassenen Vernunft. Rüdigers Lehre vereinigt so sehr verschiedene Elemente in unausgeglichener Weise: den Lockeschen Empirismus, das Naturrecht und den aufgeklärten Utilitarismus von Thomasius und einen theologischen Mystizismus.

Rüdigers mittelbarer Schüler, durch Rüdigers Zuhörer Ad. Frdr. Hoffmann für ihn gewonnen, war Chr. Aug. Crusius (1712 oder 1715—1775), Prof. der Philos. und Theol. zu Leipzig, der einflußreichste Gegner des Wolffianismus, der besonders Vernunft und Offenbarung miteinander in Einklang bringen wollte; er beeinflußte auch Kant und Lambert. Er nahm neben dem Principium identitatis, das nur formaler Art sei, das Principium inseparabilium et inconjungibilium an, d. h. den Satz, daß es positive, materiale Fundamentalsätze gebe, z. B.: Eine jede Substanz ist irgendwo und irgendwann; eine jede Kraft ist in einem Subjekte; alles, was entsteht, hat eine zureichende Ursache. Kant, der sich über Crusius sehr anerkennend äußert, erkennt diese Unterscheidung zwischen formalen und materialen Grundsätzen als richtig an in seiner Schrift üb. d. Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theol. und Moral. Crusius bestritt namentlich den Optimismus und Determinismus. Die sichersten Bürgen für die Existenz der Außenwelt sind der Zwang, der uns nötigt, an ihre Wirklichkeit zu glauben, und die Wahrhaftigkeit Gottes. Die Welt befaßt auch freie Wesen in sich;

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

deshalb kann in ihr kein absolut notwendiger Zusammenhang herrschen, ebensowenig eine prästabilierte Harmonie. Bei den unsittlichen Handlungen kommt Gott nur so weit in Betracht, als er die Sünde geschehen läßt. Die Welt ist zwar für den Zweck, für den sie geschaffen wurde, sehr gut, aber doch nicht die beste aus allen, die möglich gewesen wären. Das oberste Moralprinzip leitet er ab aus dem Willen Gottes, wie sich dieser in der Offenbarung und dem Gewissen ausspricht.

Joachim Georg Darjes (1714—1792, Professor der Philosophie und Rechtswissenschaft in Jena und in Frankfurt a. O., als akademischer Lehrer sehr berühmt) war, obwohl Gegner des Wolffschen Systems, von diesem stark abhängig, dem er sich vor allem in dem mathematisch-demonstrativen Verfahren anschloß. Seine Opposition richtete sich vornehmlich gegen den Determinismus und konsequent gegen die Lehre von der prästabilierten Harmonie. Er nahm den influxus physicus an und legte den Monaden eine ideale Ausdehnung bei. Seine Lehre der moralischen Freiheit forderte eine Einschränkung der Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde.

Zu den Gegnern der Leibniz-Wolffschen Doktrin gehört auch der Eklektiker Jean-Pierre de Crousaz (1663—1748).

Ferner ist als Gegner Wolffs zu betrachten Hans Bernard Merian (1729 bis 1807), seit 1798 Mitglied der Akademie in Berlin, nach Formeys Tod (s. unten) deren Sekretär. Er verfaßte eine große Anzahl von Abhandlungen für die Mémoires der Berliner Akademie. Er ist der Ansicht, eine Akademie dürfe nicht einseitig eine Philosophie vertreten, sondern müsse dem Eklektizismus huldigen. Zuerst bekämpfte er Wolff, indem er sich an Euler anschloß und die schottische Philosophie — Hume — heranzog. Später suchte er zu vermitteln, vertrat aber doch den empirisch-psychologischen Standpunkt. In seiner Abhandlung: Parallèle historique de nos deux philosophies nationales — Kant und Leibniz-Wolff — Mémoires, 1797, meint er, die Kantische Philosophie werde ebensobald vergessen sein, wie damals es die Wolffsche schon sei.

Unter dem Einfluß ihres Präsidenten Maupertuis zeigte die Berliner Akademie eine Zeitlang durch bedeutende ihrer Mitglieder entschiedene Abneigung gegen die Leibniz-Wolffsche Philosophie, wie sich schon aus Stellung gewisser Preisarbeiten und den Preiserteilungen ergibt. So war für 1747 eine Darstellung und Kritik der Monadenlehre verlangt; die Arbeit eines Gegners der Monadenlehre, eines Advokaten Justi in Sangerhausen, wurde gekrönt. Für 1771 wurde eine Arbeit über den Leibnizschen Determinismus ausgeschrieben, wobei allerdings ein Anhänger Wolffs, der Mathematiker Kästner in Leipzig, den Preis erhielt. Vier Jahre später wurde wieder ein Angriff gegen Leibniz, allerdings in versteckter Weise, gewagt mit der Aufgabe: „On demande l'examen du système de Pope, contenu dans la proposition: Tout est bien." Gekrönt wurde in nicht zu rechtfertigender Weise die Arbeit eines gewissen Reinhard, der den Optimismus Leibnizens in seichter Weise bekämpfte, während andere, die bessere Arbeiten geliefert hatten, unterlagen. Die Akademie wurde dieser Aufgabe wegen und wegen der Preiserteilung heftig in Schriften angegriffen, unter denen die anonym erschienene von Lessing und Mendelssohn verfaßte: Pope ein Metaphysiker, 1758, bekannt ist.

Leonhard Euler (15. April 1707 bis 7. September 1783), geboren in Basel, Schüler von Johann Bernoulli, Professor der Physik und Mathematik in Petersburg, sodann Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften, seit 1766

wiederum nach Petersburg zurückgekehrt, gehört nicht nur zu den hervorragendsten Forschern und Mathematikern der Zeit, sondern ist auch durch die Universalität und die spekulative Tiefe seines Denkens ausgezeichnet, welches unablässig darauf ausging, die forschende und konstruierende Wissenschaft nach ihrem philosophischen Gehalt sich zum Bewußtsein zu bringen. Schon die Rede, in der er 1723 bei der Verleihung des Magistergrades die Systeme von Newton und Descartes verglich, zeigt die Weite seiner Gesichtspunkte. Seine physikalischen und mathematischen Arbeiten, von denen die Mechanica sive motus scientia analytice exposita, Petersburg 1736, von klassischer Bedeutung ist, sind durchweg von dem Bestreben getragen, die Grundbegriffe zur höchsten Klarheit zu bringen. In den Réflexions sur l'espace et le temps 1748 und den Schriften der Berliner Akademie, sowie den Lettres à une princesse d'Allemagne sur quelques sujets de physique et de philosophie, Petersburg 1768—1772, hat er zu den philosophischen Grundfragen auch förmlich Stellung genommen. Als Physiker ist er der bedeutendste Gegner Newtons. Gegen die Hypothese der Fernkräfte entwickelt er eine umfassende Äthertheorie, gegen die Emissionstheorie des Lichtes die Undulationstheorie. Raum und Zeit, welche unentbehrliche logische Grundlagen der Mechanik sind, können so, wie die exakte Wissenschaft sie verwendet, wie sie insbesondere das Trägheitsgesetz voraussetzt, aus der sinnlichen Erfahrung nicht abgeleitet sein, da der Ort, der für den Begriff des Raumes wesentlich ist, keine Eigenschaft der wahrnehmbaren Objekte ist; sie sind aber auch keine bloßen Verstandesbegriffe, da dem Ort und dem Zeitpunkt eines Körpers irgendeine Realität zugesprochen werden muß.

Gottfried Ploucquet (1716—1790, seit 1748 Mitglied der Berliner Akademie, seit 1750 Professor in Tübingen) hat, gestützt auf eine gründliche Kenntnis der Geschichte der Philosophie, in kritischer Auseinandersetzung mit den großen Systemen des Altertums und der neueren Zeit und in fortschreitender Vertiefung und Umbildung einen Standpunkt entwickelt, der zwar in stärkster Abhängigkeit von Wolff, aber doch von ihm, sowie von Locke und Leibniz aus eine Rückkehr zu der idealistischen Metaphysik des 17. Jahrhunderts erstrebt. Er begann mit der Beantwortung einer Preisfrage der Berliner Akademie nach dem Wesen der Monaden (Primaria monadologiae capita accessionibus quibusdam confirmata et ab obiectionibus fortioribus vindicata), in der er bereits die prästabilierte Harmonie aufgibt. In seinem metaphysischen Hauptwerk, „Principia de substantis et phaenomenis" (1753) schreitet er zu einer grundsätzlichen Ablehnung der Monadenlehre, die keine wissenschaftlich haltbare Erklärung für das Phänomen der Körperwelt sei, fort, um im Rahmen der Wolffschen Methode aber schärfer und strenger als dieser den Cartesianischen Dualismus der Substanzen wiederzugewinnen. Die Schwierigkeiten, die in diesem Dualismus enthalten sind, bewegen ihn, sich dem occasionalistischen System anzunähern, dessen Gotteslehre ihm besonders zusagt, das er aber später (seit 1775) zugunsten der Theorie des physicus influxus aufgibt. Seine eigentümlichen und geschichtlich bedeutsamen Leistungen liegen aber nicht in dieser Rehabilitation des metaphysischen Idealismus. Wichtiger ist der Aufbau des Systems, das von dem in ganzer Strenge erfaßten Phänomenalismus des denkenden Bewußtseins aus ausgeht, um von ihm aus die möglichen Hypothesen in ihrem problematischen Wert darzutun und die Berechtigung des methodischen Rückganges auf Gott als den Garanten unserer Erkenntnis zu erweisen; noch wichtiger ist hierbei seine sorgfältige Analyse des Selbstbewußtseins und seine Verteidigung der Immaterialität der Seele. Am

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

einflußreichsten waren seine Bemühungen um einen logischen Kalkul, die sich in der Richtung von Leibniz's Charakteristik und im Gegensatz zu Lambert bewegten. Hier entwickelt er umfassend und scharfsinnig eine Identitätstheorie des Urteils, welche die Umfangsidentität von Subjekt und Prädikat in allen bejahenden Sätzen behauptet.

Joh. Heinr. Lambert (1728—1777, seit 1765 Mitglied der Berliner Akademie), der in bedeutungsvollem Briefwechsel mit Kant stand und von ihm sehr hochgeschätzt wurde, ist als Mathematiker, Astronom und Naturforscher ebenso wie als Philosoph hervorragend. Seine größten Leistungen auf dem Gebiete der Naturwissenschaften liegen in der angewandten Mathematik, wo seine Arbeiten über Photometrie, Hygrometrie und Pyrometrie epochemachend waren. In seinen Kosmologischen Briefen über die Einrichtung des Weltbaues (veröffentlicht 1761; der Grundgedanke war von ihm schon 1748 erfaßt worden) unternahm er (gleichzeitig und in gleicher Richtung wie Wright von Durham, An original theory of a new hypothesis of the Universe, 1750, London, an den Kant anknüpfte), aus der Gestalt der Milchstraße und unter Zugrundelegung der Newtonschen Gravitationstheorie einen Schluß auf die systematische Verfassung des Fixsternhimmels zu ziehen. Seine Theorie weist bis in Einzelzüge eine überraschende Übereinstimmung mit Kants Ausführungen in seiner Allgemeinen Naturgeschichte des Himmels auf. Seine philosophischen Arbeiten gehen darauf aus, eine Verbindung des Rationalismus von Wolff, dessen Methode der Demonstration er indessen durch die Einführung der echt mathematischen Denkweise ersetzen wollte, mit der von Locke und Crusius eingeleiteten Zergliederung der Erkenntnis und ihre Rückführung auf einfachste Elemente. Die beiden Werke, in denen er seine Theorie der Erkenntnis entwickelte, das „Neue Organon" oder „Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein", Leipzig, Johann Wendler 1794, und die Architektonik (1771) sind kurz nacheinander verfaßt worden und ergänzen sich gegenseitig.

Das Neue Organon zerfällt in vier Teile: 1. die Dianoiologie, 2. die Alethiologie, 3. die Semiotik, 4. die Phänomenologie, die nacheinander die formalen Gesetze des Denkens, die einfachen Elemente materialer Erkenntnis, das Verhältnis des sprachlichen Ausdrucks zu seinem gedanklichen Gehalt und als eine Theorie des Scheines, d. h. die Quelle unserer Irrtümer behandeln sollen. In der Dianoiologie schließt sich Lambert im ganzen an die formale Logik der Wolffschen Schule an. Eigentümlich ist der Versuch, im Sinne seiner Zeit für die logischen Verhältnisse geometrische Veranschaulichungen zu Hilfe zu nehmen; so stellt er den Umfang des Begriffes durch eine Linie, seine Merkmale durch darunter gesetzte Punkte dar; dieselbe Zeichnungsart in geraden Linien führt er auch in der Schlußlehre durch. Den Abschluß dieses Teiles bilden scharfsinnige Betrachtungen der allgemeinen Methoden der Erkenntnis, wobei er insbesondere die Lehre vom Erfahrungsschluß durch die Einführung des Interpolationsprinzipes vertieft. Die Alethiologie hat es nicht mehr mit der bloßen Form der Erkenntnis, sondern mit ihren einfachsten materialen Elementen zu tun. Solche einfachen Elemente bilden den Ausgang aller Demonstration; sie liegen allen Definitionen voraus, sie muß man wissen, um Definitionen aufstellen zu können. Es gilt, „auf gut anatomische Art die Begriffe sämtlich vorzunehmen, um zu sehen", welche von ihnen als unreduzierbar auf andere und einfach sich erweisen. Die Kennzeichen eines einfachen Begriffes sind, daß sich nichts in ihm findet, was sich unterscheiden ließe, er also nicht aus inneren

Merkmalen zusammengesetzt ist, daß mithin seine Vorstellung uns eine unumgängliche Einförmigkeit aufdrängt, welche aber nicht quantitative und graduelle Verschiedenheiten seines Inhaltes ausschließt. Die einfachen Begriffe können nicht definiert, sondern nur aufgewiesen werden; ja, da sie keine inneren Merkmale haben, die eine Definition gestatten, so bewegt sich der Versuch, sie zu definieren, in einem Zirkel. Man kann höchstens durch eine andere synonyme Bezeichnung sie einem anderen kenntlich machen oder zeigen, wie man zu ihrer unmittelbaren Vorstellung gelangt. Solche einfachen Begriffe sind widerspruchsfrei, da zum Widerspruch wenigstens zweierlei erfordert wird, was in den einförmigen Begriffen nach Voraussetzung aber nicht enthalten ist. Daher schließt die bloße Vorstellung eines einfachen Begriffes seine Möglichkeit oder seine „Gedenkbarkeit" ein. Die Gedenkbarkeit der einfachen Begriffe ist unmittelbar; die zusammengesetzten Begriffe sind nur mittelbar gedenkbar, sofern sie in der Gedenkbarkeit der einfachen Begriffe und der ihrer Zusammensetzung begründet sind. Werden uns die einfachen Begriffe nur in der Erfahrung bewußt, so sind wir, da ihre Möglichkeit mit ihrer Vorstellung gegeben ist, auch notwendig von der Erfahrung abhängig; sie sind in diesem Sinne a priori. Zu den einfachen Begriffen gehören: Solidität, Existenz, Dauer, Ausdehnung, Kraft, Bewußtsein, Wollen, Beweglichkeit, Einheit; ferner, vom sinnlichen Schein hergenommen: Licht, Farben, Schall, Wärme usw. An die Auslese dieser Begriffe schließt sich nun die Aufgabe, die Möglichkeiten ihrer Zusammensetzung zu ermitteln und, wie der Geometer durch Verbindung von Winkeln, Linien und Figuren das System der Geometrie schafft, so durch Verbindung der einfachen, für sich gedenkbaren Begriffe ein System universeller Wahrheiten zu entwickeln. Die Voraussetzung für die Konstituierung eines rein logischen Zusammenhanges der Elemente bilden, wie in der euklidischen Geometrie vorbildlich dargetan, Grundsätze und Postulate. Diese sind aber nur möglich, wenn die einfachen Begriffe gewisse Bestimmungen zulassen, als auch in gewissen Verhältnissen zueinander stehen, welche dann in den Grundsätzen und Postulaten als das Prinzip ihrer Zusammensetzung zum Ausdruck gebracht werden. Von den ausgemusterten Elementarbegriffen gestatten aber nur zehn, nämlich: Solidität, Existenz, Dauer, Ausdehnung, Kraft, Bewußtsein, Wollen, Beweglichkeit, Einheit, Identität, die geforderten Bestimmungen und Verhältnisse. Aus ihrer Kombination gemäß den Grundsätzen und Postulaten läßt sich ein umfassendes Gebiet von Wissenschaften, die wie die Grundbegriffe selbst unabhängig von der Erfahrung, also a priori gelten, ein reines „Reich der Wahrheit" ableiten, wozu Arithmetik, Geometrie, Chronometrie, Phoronomie usw. gehören. Die Semiotik untersucht die Bedingungen einer vollkommenen Darstellung des Reiches der Wahrheiten durch Worte und Zeichen, die sowohl für die Repräsentation der einfachen Grundbegriffe wie ihre komplizierten Verbindungen unentbehrlich sind. Das bisher brauchbarste Werkzeug der symbolischen Erkenntnis gibt die Lautsprache. Diese ist in ihrer geschichtlichen Entwicklung aber durch so viele Zufälligkeiten bestimmt, daß sie, obwohl sie von tiefen metaphysischen Einsichten getragen ist, einer durchgreifenden Reform bedarf. So ist die Herstellung einer natürlichen oder metaphysischen Sprache die erste Aufgabe der Semiotik; ihre zweite ist die Herstellung einer charakteristischen Bezeichnung derselben, damit man schließlich die Theorie der Sache auf die Theorie der Zeichen reduzieren könne. Aus diesen Bemühungen sind Lamberts Versuche einer allgemeinen Zeichensprache und eines neuen logischen Kalkuls hervorgegangen. Die Phänomeno-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

logie gibt eine Theorie der Erscheinungen, welche die Grundlagen aller Erfahrungserkenntnis bilden. Die Aufgabe ist, in den Erscheinungen den Schein zu erkennen und nach der Art, wie die Optik durch die Perspektive die Mittel gibt, das Verhältnis des Scheines zu den sichtbaren Dingen zu bestimmen, als eine „transzendente Optik" aus dem Wahren den Schein und aus dem Schein das Wahre zu bestimmen. Unter der Voraussetzung, daß der Schein durch das Wechselverhältnis von Subjekt und Objekt entsteht, ergibt sich der leitende Gesichtspunkt, in dem Schein alles das dem Subjekt zuzuweisen, was eine widerspruchsfreie Verknüpfung nicht gestattet. Hieraus ergibt sich eine eingehende Kritik der Sinnlichkeit, die durch eine Kritik des aus unserem Willen oder gefühlsmäßigem Verhalten stammenden Scheins ergänzt wird.

Die Architektonik zerfällt in vier Teile, deren erster die Ausführungen der Alethiologie des Organon wieder aufnimmt, deren zweiter und dritter die Ontologie behandeln, deren vierter und letzter eine allgemeine „Mathesis", d. h. eine Lehre von den Methoden der Anwendung der Mathematik auf die Erscheinungswelt gibt. Alle Begriffe und Sätze, die nur immer möglich sind, bilden in der erschöpfenden Verbindung aller möglichen einfachen Begriffe das System oder Reich der Wahrheit, das in seinem Umfang unendlich groß ist, aber, da es allein durch den Verstand gebildet wird, zunächst nur ideal oder subjektiv gültig ist. Die „logische Wahrheit" ist gedenkbar oder möglich; aber sie wäre nichts als ein leerer Traum, wenn sie nicht wirklich etwas dem denkenden Wesen vorstellen würde. Das Gedenkbare ist nur in Absicht auf die Kräfte des Verstandes möglich; an sich sind alle diese Möglichkeiten nichts, wenn die Möglichkeit zu existieren nicht dabei ist. Von der „logischen Wahrheit" ist der Inbegriff des Gedenkbaren zu sondern, dem die Möglichkeit zu existieren zukommt; es ist dies das Reich der „metaphysischen Wahrheit". Nun existiert aber ohne Solides und ohne Kräfte nichts; das, was zu dem Gedenkbaren als dem bloß nicht Widersprechenden positiv hinzukommen muß, damit es zur metaphysischen Wahrheit werde, ist das Solide und die Kraft. Da die Kräfte im Reich der Möglichkeit auf alles gehen, was keinen absoluten Widerspruch hat, so wird das Reich der logischen und das Reich der metaphysischen Wahrheit, beides an sich betrachtet, von gleichem Umfang; das Metaphysisch-Wahre geht mit dem Logisch-Wahren durchaus gleichen Schritt. Wie im Reich der logischen Wahrheit für den Verstand das, was für sich gedenkbar ist, den Anfang bildet, so im Reich der metaphysischen Wahrheit das, was durch sich selbst oder schlechthin für sich existiert. Hieraus folgt, daß ein Wesen existiert, ohne welches die metaphysische Wahrheit schlechthin nichts wäre. Da die logische Wahrheit nur möglich ist, sofern sie wirklich gedacht wird, muß das Wesen, durch welches die logische Wahrheit zur metaphysischen wird, ein denkendes Wesen, d. h. Gott sein; und es muß ferner die Sache selbst, die Gegenstand des Gedenkbaren ist, die Möglichkeit zur Existenz haben. Aus dem Satz, daß es notwendige, ewige, unveränderliche Wahrheiten gibt, ergibt sich, „daß ein notwendiges, ewiges, unveränderliches Suppositum intelligens sein müsse und daß der Gegenstand dieser Wahrheiten, das will sagen: das Solide und die Kräfte, eine notwendige Möglichkeit zu existieren haben". Aus der Existenzmöglichkeit (die auf der „Kraft des Könnens" beruht) des Gedenkbaren (das auf der „Kraft des Denkens" beruht) folgt aber noch nicht seine wirkliche Existenz, die auf einer „Kraft des Wollens" beruht. Die wirkliche Welt setzt somit einen göttlichen Willen voraus, der allein das Gute zu seinem Ziel haben

kann. Wirklich ist nur die beste Welt, deren Bestimmung aus der Fülle der möglichen Welten nach Analogie der Lösung einer Maximum- oder Minimumaufgabe vorstellbar ist.

An Kant schreibt Lambert u. a. am 13. November 1765, daß er mit Vergnügen bemerkt habe, wie sie beide vielfach auf ähnliche Gedankenart, Auswahl der Materien und sogar Gebrauch der Worte gekommen seien, und daß es, um den Verdacht des Abschreibens zu vermeiden, gut sein werde, einander schriftlich zu sagen, was sie im Sinne hätten, drucken zu lassen oder auch die Ausarbeitung der Stücke eines gemeinsamen Plans untereinander zu verteilen. Kant antwortet am 31. Dezember 1765, er halte Lambert für das erste Genie in Deutschland, welches fähig sei, in der Art von Untersuchungen, die ihn selbst beschäftigten, eine wirkliche Verbesserung zu leisten; er gehe auf die gegenseitige Mitteilung von Entwürfen bereitwillig ein — doch ist es bei den Vorsätzen geblieben. Einen ausführlicheren kritischen Brief schrieb Lambert an Kant über dessen sogen. Dissertation 1770, die dieser ihm zugesandt hatte. Es ist wahrscheinlich, daß Kant die Schrift, die er in den siebziger Jahren über die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft plante (woraus schließlich die Kritik der reinen Vernunft hervorgegangen ist), ursprünglich Lambert zu dedizieren gedachte. Aber so verwandt nach der Ausdrucksweise und Fragestellung Lamberts Bemühungen der Richtung des Kantischen Denkens erscheinen konnten und den Historikern lange erschienen sind, so hat die genauere Prüfung doch gezeigt, daß Lambert nicht nur die kritische Grundfrage nicht erreichte, sondern auch mit seiner Theorie der einfachen Begriffe und ihrer Zusammensetzungen viel weniger sich auf sie als vielmehr auf eine allgemeine Gegenstandstheorie hin bewegte.

§ 32. Wie in England und Frankreich, so gewann auch in Deutschland die Aufklärung eine Verbreitung über die engeren philosophischen und wissenschaftlichen Kreise hinaus. Es entstand eine freie, von den strengen Formen der Schule unabhängige Literatur, die den philosophischen Geist der neuen Zeit auf alle Lebensgebiete übertrug. Der Name der Aufklärung wurde sogar zuerst gebraucht, um die Wendung von einer beschränkten und wundergläubigen Religiosität zu einem freien, mit den Grundsätzen der Vernunft verträglichen Glauben zu bezeichnen. Weiter griff dann die Aufklärung reformierend in das soziale Leben, die Erziehung, die Geschichtsauffassung, die Dichtung, das Recht über. Auch hier wirkte das englische und französische Vorbild: Locke und Shaftesbury, Voltaire und Diderot; Wieland, Engel, Garve, Mendelssohn entwickelten nach französischem Muster die literarischen Ausdrucksformen hierfür. Friedrich II. führte den aufgeklärten Despotismus im Preußischen Staate durch und erfüllte als Fürst der Aufklärung, als Schriftsteller und durch seine Akademie seine Beamten mit dem aufklärerischen Geist. Neben Friedrich, dem souveränsten dieser Denker, steht Lessing, der Dichter der Aufklärung. Aber er, der erste große deutsche Schriftsteller der neueren Zeit, gab nicht nur die

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

poetische Darstellung ihrer Lebensideale; sein männliches, verstandeshelles, scharfes und kampfesfrohes Wesen, aus welchem seine Wahlverwandtschaft mit dem Lebensgefühl der Aufklärung entsprang, befähigte ihn, auch der größte Kritiker in ihrem Dienst zu sein. So führte er die kunstkritische Analyse von Home und Diderot weiter; so griff er in die theologischen Streitfragen ein; in Verbindung mit dieser religiösen Kritik entwickelte er die Grundlinien der aufklärerischen Geschichtsauffassung; und endlich gelangte er zur tieferen Würdigung der Weltansichten von Leibniz, Shaftesbury und Spinoza. Und wie für Friedrich so bedeuteten auch für ihn auf der Höhe seines Lebens die metaphysischen Weltinterpretationen Möglichkeiten, die von dem festen Bewußtsein des sittlichen Ideals und der Anerkennung der Herrschaft der Vernunft im Leben aus erwogen werden mochten: dem Zwang eines Systems haben diese freien Geister sich nicht gefügt.

Tritt in ihrem Lebenswerk die deutsche Aufklärung in einer Größe hervor, die Wirkungen über die Grenzen Deutschlands hinaus hervorrufen konnte, so verflacht sie in dem Maße, als sie Verbreitung findet, beträchtlich, wie etwa bei Nicolai. Die Rückwirkung auf die gelehrte Welt hat zu der Ausbildung einer Popularphilosophie geführt, die indessen bald durch den Kritizismus Kants zurückgedrängt wurde.

Eine besondere Schöpfung der deutschen Aufklärung ist die Erfahrungspsychologie, die der analytischen Psychologie der Engländer und der materialistischen Psychologie der Franzosen ebenbürtig zur Seite trat. Sie war durch den Begriff des einheitlichen Seelenwesens, von welchem Leibniz aus seine Weltansicht gestaltete, vorbereitet. Damit war ihr eine Wendung zur Innerlichkeit, ein vorwiegendes Interesse für das Innenleben der Person gegeben, die ihren wissenschaftlichen Darstellungen im Unterschied von der englischen und französischen Psychologie ein eigenes Gepräge verlieh und sie zugleich in ein engstes Verhältnis zu der künstlerischen Darstellung desselben in der Literatur und Dichtung brachte. Der selbständigste und tiefste Denker innerhalb dieser psychologischen Bewegung, an welcher auch die Schulwissenschaft regen Anteil nahm, war Nicolaus Tetens (1736—1805).

Nicht nur der Rationalismus hatte die freiere philosophische Schriftstellerei vorbereitet, auch der Pietismus mit seiner Betonung des sittlichen Lebens im Individuum und seiner Geringschätzung des Autoritätsglaubens ist nicht ohne Einfluß auf die Entwicklung der deutschen Aufklärung gewesen. Wolff hat schon durch die Titel seiner deutschen Schriften „Vernünftige Gedanken“ (in den Titeln der lateinischen spielt auch „rationalis“ und „naturalis“ eine große Rolle) deutlich zu erkennen gegeben, daß der Geist sich nicht auf Autoritäten stützen, nichts ungeprüft hinnehmen dürfe. So wird der einzelne Mensch selb-

ständig gemacht, und damit ist Freisinnigkeit verbunden. Die Bezeichnung „Freigeist", „starker Geist" wurden für die Apostel der Aufklärung gebraucht. Kant sieht das Wesen dieser Richtung in dem Heraustreten aus verschuldeter Unmündigkeit und nannte das Zeitalter der Aufklärung das Friedrichs II. Freilich sollten sich nach der Ansicht der Aufgeklärten die Unmündigen, als gewissermaßen rechtlos, den Erleuchteten gegenüber fügen, ja sie durften nach der Ansicht Friedrichs II. gezwungen werden, vernünftig und glücklich zu sein. Denn schließlich kam es doch auf das Glück des einzelnen an, wie der Illuminaten-Orden mit seinen beiden Häuptern Knigge und Weishaupt aus dem Geiste der Aufklärung heraus alles bekämpfte, was das Vergnügen und die Glückseligkeit störte. So lag es auch in dem ganzen Wesen der Aufklärung, populär zu sein, um die Menschheit beglücken zu können. Zugleich hing es mit diesem Zwecke zusammen, daß der Psychologie größerer Eifer zugewandt und hierbei das Gefühl betont wurde, sowie daß die Gewißheit des Daseins Gottes, der dem Menschen die Glückseligkeit gewährt, und des jenseitigen Lebens, in welchem die Vollkommenheit und mit ihr die Glückseligkeit erreicht wird, eine bedeutende Rolle spielte. Der physiko-theologische Beweis für die Existenz Gottes erfreute sich besonderer Beachtung und Ausbildung: es entstand eine Brontotheologie, Astrotheologie, Lithotheologie, Phytotheologie, Ichthyotheologie, Insektotheologie usw. Zur Verbreitung der Aufklärung bildeten sich auch Gesellschaften, so der von Weishaupt (s. über ihn u. unter den Gegnern Kants) gestiftete, von Ingolstadt aus um 1776 sich weit verbreitende, aber nach zehn Jahren etwa wieder aufgelöste Illuminaten-Orden; so die Gesellschaft der Freunde der Aufklärung in Berlin von 1783 an. Auch Zeitschriften stellten sich in den Dienst der Aufklärung, wie die Berliner Monatsschrift, von Biester und Gedicke 1783 gegründet, von 1791 an von ersterem allein geleitet, die bedeutende Männer, u. a. Kant, zu ihren Mitarbeitern zählte, ferner die von Nicolai (s. u.) ins Leben gerufenen.

Ein einflußreicher Vertreter der positiven Lehren des Deismus war Herm. Samuel Reimarus in Hamburg (1694—1768), für den das einzige göttliche Wunder die Schöpfung ist. Andere Wunder würden in Widerspruch mit der göttlichen Weisheit und Vollkommenheit stehen. Der Zweck Gottes bei der Schöpfung der Welt war, alle möglichen lebenden Wesen hervorzubringen und alle Einrichtungen mit der größtmöglichen Lust aller lebendigen Geschöpfe in Einklang zu setzen. So ist die weise Einrichtung des Weltalls die Offenbarung Gottes. Der teleologische Gesichtspunkt tritt bei Reimarus stark hervor, wenn auch nicht der Mensch so, wie es sonst üblich zu jener Zeit, ins Zentrum gestellt wird. Es ist so erklärlich, wie seine „Abhandlungen" als das vortrefflichste Buch gegen den französischen Materialismus und den Spinozismus gepriesen wurden. Anderseits ist es aber auch erklärlich, wie er sich in Opposition gegen jede positive Religion setzte. Die Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion erschienen Hambg. 1754, 6. Aufl. 1791; ferner von ihm Vernunftlehre, Hambg. u. Kiel 1756, 5. Aufl. 1790; Betrachtungen üb. d. Kunsttriebe der Tiere, Hambg. 1762, 4. Aufl. 1798; Wolfenbüttelsche Fragmente durch Lessing herausgegeben. Es wurde erst 1814 gewiß, daß diese Fragmente einer größeren Schrift von Reimarus angeh. mit dem Titel: „Apologie oder Schutzbrief für die vernünftigen Verehrer Gottes", die sich noch auf der Hamburger Bibliothek als Manuskript vorfindet. — Eine isolierte Stellung nimmt der vom Pietismus ausgegangene, zuletzt dem spinozistischen Pantheismus sich

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

zuneigende Freidenker Joh. Christ. Edelmann ein (1698—1767, Moses mit aufgedecktem Angesicht 1740 usw.; Selbstbiographie herausgegeben von Klose, Berlin 1849).

Moses Mendelssohn, geb. zu Dessau 6. Sept. 1729, kam mit 14 Jahren nach Berlin, wurde Hauslehrer in einem jüdischen Handelshaus, hierauf Buchhalter und dann Chef desselben, gest. 4. Januar 1786 zu Berlin), früh mit Maimonides, später mit Locke, dann mit Wolff, Baumgarten und Leibniz, auch mit Spinoza durch eifriges Studium bekannt, mit Lessing seit 1754 persönlich befreundet, hat besonders für religiöse Aufklärung gewirkt. Er wollte (hierin in Übereinstimmung mit Spinoza) durch die religiösen Vorschriften nur das Handeln bestimmt wissen und trug auf dem Gebiet der spezifisch religiösen Handlungen vielleicht allzu große Scheu vor reformatorischen Versuchen im Judentum, vindizierte dagegen dem Denken volle Freiheit. Der Staat, der zu Handlungen zu zwingen berechtigt ist, darf nicht Übereinstimmung in Gedanken und Gesinnungen erzwingen wollen, soll jedoch durch weise Vorkehrungen solche Gesinnungen zu erzielen suchen, aus denen gute Handlungen hervorgehen; die Religionsgemeinschaft, welche auf Gesinnungen abzielt, darf als solche weder direkt noch mittels des Armes der Staatsgewalt ein Zwangsrecht über ihre Mitglieder üben wollen; Religionsverschiedenheit soll nicht die bürgerliche Gleichstellung beeinträchtigen; nicht Glaubenseinheit, sondern Glaubensfreiheit ist das Ideal. Nur gegen Intolerante darf man nicht tolerant sein. Die Philosophie hat zur Aufgabe, das, was der gewöhnliche Menschenverstand als richtig erkannt, durch die Vernunft klar und sicher zu machen. Vor allem kam es Mendelssohn darauf an, die Lehre vom Dasein Gottes und von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele philosophisch streng zu erweisen. Freilich nimmt er die Argumente zumeist aus der Wolffschen Philosophie, von Baumgarten und Reimarus; den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes dreht er so, daß er sagt: Die bloße Möglichkeit widerstreitet dem Begriff des vollkommensten Wesens; so bleibt denn nur das Dilemma: Gott ist entweder möglich oder er existiert wirklich. Mendelssohn war Deist, blieb dabei aber strenger Jude. Als die Berliner Akademie ihn 1771 zu ihrem Mitgliede gewählt hatte, wurde er als Jude von dem König aus der Liste gestrichen. Von den Beweisen für die Unsterblichkeit sei nur erwähnt, daß Gott Wesen, die nach Vollkommenheit strebten und zugleich der Endzweck der Schöpfung seien, unmöglich an dieser ihrer Bestimmung hindern könne. In den „Briefen über die Empfindungen“ setzte er das Empfindungsvermögen als ein drittes den beiden anderen an die Seite, welches er dann in seinen „Morgenstunden“ Billigungsvermögen nannte, indem die menschliche Seele ursprünglich die Fähigkeit haben sollte, sich den Objekten gegenüber billigend oder mißbilligend zu verhalten. Es ist hiermit nach dem Vorgange von Sulzer der Anfang zu der Lehre von der Dreiheit der menschlichen Seelenvermögen gemacht. Für die Ästhetik ist er deshalb zu erwähnen, weil er sie durchaus auf die Psychologie gründete und die zusammengesetzten Vorgänge scharf zu analysieren wußte. Mendelssohns sämtliche Werke hat sein Enkel Geo. Benj. M. in 7 Bdn., Lpz. 1843—1844 mit biograph. Einleit. herausg. Die Schriften zur Philos., Ästhet. u. Apologet. hat mit Einleitungen, Anmerkungen und einer biogr.-histor. Charakteristik M.s herausgeg. Mor. Brasch, 2 Bde, Leipzig 1880. Die Hauptschriften sind: Briefe über die Empfindungen, Berl. 1755; Betrachtungen über die Quellen und die Verbindungen der schönen Künste und Wissenschaften, Berlin 1757; Abhandl. üb. d. Evidenz

in den metaphysisch. Wissenschaften (eine von der Berliner Akademie gekrönte Preisschrift), Berl. 1764, 2. Aufl. 1786; Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele (eine Modernisierung des platonisch. Phädon; Sokrates spricht wie ein neuerer Aufklärer), Berl. 1767 u. ö.; Jerusalem od. über relig. Macht u. Judentum, Berl. 1783; Morgenstunden od. über das Dasein Gottes, Berl. 1785 u. ö.; Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, Berlin 1783. (Von Kant für das beste Werk M.s erklärt.) Mos. Mendelss. an die Freunde Lessings, Berl. 1786 (gegen F. H. Jacobis Schrift: Über die Lehre des Spinoza, worin behauptet wurde, Lessing sei ein Spinozist gewesen).

Der mit Mendelssohn und Lessing befreundete Chr. Frdr. Nicolai (1733 bis 1811), der mutig für religiöse und soziale Aufklärung kämpfte, das gemeine Beste, nicht seinen Ruhm im Auge habend, hat besonders als Herausgeber der Bibliothek der schön. Wissensch. (Lpz. 1757—1758), der Briefe, die neueste deutsche Lit. betreffend (Berl. 1759—1765), der Allgemeinen Deutschen Bibliothek (1765—1792) und der Neuen Allg. D. Bibl. (1793—1805) so lange wohltätig gewirkt, als noch vor allem die Reinigung des Geistes von dem Schmutze des Aberglaubens und die Befreiung von Vorurteilen not tat, unzulänglich aber, seitdem der Sieg über die traditionelle Unvernunft im wesentlichen bereits errungen war und die positive Erfüllung des Geistes mit edlerem Gehalt zur Hauptaufgabe ward. Die Männer, welche an dieser letzteren Aufgabe arbeiteten, haben gegen die Angriffe, die er wider sie richtete, in einer Weise reagiert, mit der das historische Urteil über Nicolai sich ebensowenig identifizieren darf, wie etwa das historische Urteil über die griechischen Sophisten mit der sokratisch-platonischen Polemik.

Joh. Aug. Eberhard (1738—1809, seit 1778 Professor in Halle) versuchte den Leibnizianismus gegen den Kantianismus zu verteidigen. Er war der Hrsg. der Zeitschriften: Philosoph. Magazin, Halle 1788—1792, und: Philos. Archiv, 1792—1795. Seine hauptsächlichsten Schriften sind: Neue Apologie des Sokrates, Berl. 1772 u. ö.; Allgem. Theorie des Denkens u. Empfindens, 1776, auch 1786; Theorie der schön. Künste u. Wissenschaften, Halle 1783, 3. Aufl. 1790; Sittenlehre der Vernunft, Berlin 1781, auch 1786; Handbuch der Ästhetik für gebildete Leser, Halle 1803—1805, 2. Aufl. 1807 ff.; Vers. einer allgem. dtsch. Synonymik, 1795—1802, 2. Aufl. 1820 (fortgesetzt von Maaß und Gruber); Synonym. Wörterb. d. dtsch. Sprache, 1802. Thomas Abbt (1738—1766) schrieb: Vom Tod fürs Vaterland, Berl. 1761, Vom Verdienst, Berl. 1765, Auszug aus der allg. Welthistorie, Halle 1766 (eine Darstell. d. allmähl. Fortschritts der Zivilisation); seine vermischten Schriften sind Berl. 1768 u. ö. erschienen. Seine Arbeiten zeichneten sich durch eine leichte, den Konversationston nachahmende Form aus und wurden sehr beifällig aufgenommen. Ernst Platners (1744—1818) Schrift: Philosophische Aphorismen, 2 Bde., Leipz. 1776—1782, 2. Aufl. des 1. Bdes., 1784, 3. Aufl. 1793—1800, worin er mit der Darstellung und gedrängten Begründung der philosophischen Doktrinen historisch-kritische Rückblicke auf die Lehrsätze älterer und neuerer Philosophen verbindet, ist noch heute von Wert. In der 3. Auflage nimmt er besonders Rücksicht auf Kant, nähert sich auch, indem er sich dem Einfluß Kants nicht ganz entziehen kann, einem kritischen Eklektizismus. Er schrieb auch Anthropologie für Ärzte und Weltweise, 2 Bde., 1772, 1774, und ein Lehrbuch der Logik und Metaphysik, Lpz. 1795 f. Christoph Meiners (1747—1810) hat außer Schriften zur Geschichte der älteren Philosophie besonders Untersuchungen üb. d. Denk-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

u. Willenskräfte, Gött. 1806, verfaßt. Als populärer Moralist verdient hier der Dichter Chrn. Fürchtegott Gellert (1715—1769) Erwähnung. Seine sämtlichen Schriften sind Lpz. 1769—1770 hrsg. worden, seine Moral. Vorlesgn. haben Ad. Schlegel und Heyer veröffentlicht, Leipz. 1770.

Christoph Martin Wieland (1733—1813), ursprünglich pietistisch und durch Klopstock beeinflußt, entwickelt in seinem vorwiegend durch das Vorbild der französischen Literatur bestimmten Lebenswerk als Dichter, Philosoph und Journalist den Standpunkt einer heiteren, überlegenen, selbstgenügsamen, sinnenfrohen Lebensweisheit, in welchem sich Shaftesburys Ästhetizismus mit der Freigeisterei der französischen Aufklärer verbinden. Als Schriftsteller und Erzieher des deutschen Geschmacks gewann er einen bedeutenden Einfluß; seine philosophischen Betrachtungen entbehren der Originalität.

Einer eklektischen Richtung huldigte Joh. Geo. Heinr. Feder (1740 bis 1821), dessen Lehrbücher (Grundriß d. philos. Wiss., Koburg 1767; Logik und Metaphysik, ein Grundriß, Lpz. 1769, 7. Aufl. 1790, auch lateinisch: Institutiones log. et metaph., Frkf. 1777, Lehrbuch der praktischen Philos., Lpz. 1770, 4. Aufl. 1776) zu ihrer Zeit sehr verbreitet waren; seine Autobiographie hat sein Sohn, Lpz. 1825, herausgegeben. Er nennt seinen Standpunkt philosophischen Realismus, sieht die Psychologie als die erste aller philosophischen Wissenschaften an, verfolgt aber im ganzen in seinem Eklektizismus eine praktische Richtung. Dietr. Tiedemann (1748—1803), der Lockesche Elemente mit der Leibnizischen Doktrin verband, ist nicht nur als Historiker der Philosophie, sondern auch durch seine Untersuchungen zur Psychologie und Erkenntnislehre (Untersuchgn. üb. den Mensch., Lpz. 1777—1798; Theätet od. üb. d. menschl. Wiss., e. Beitr. z. Vernunftkritik, Frankf. a. M., 1794; Idealist. Briefe, Marburg 1798; Handb. d. Psychol., hrsg. von Wachler, Lpz. 1804) von Bedeutung.

Die Akademie Friedrichs des Großen erhielt bei ihrer Erneuerung in den vierziger Jahren eine besondere Klasse für spekulative Philosophie, vier Sitze, je einen für Metaphysik (Logik, Psychologie, natürliche Theologie, Naturphilosophie eingeschlossen), für Naturrecht, für Moral, für Geschichte und Kritik der Philosophie. Es ist dies ein Zeichen, wie hoch der König, der sich selbst gern an den Arbeiten der Akademie beteiligte, die Philosophie schätzte. Nur wollte er die Freiheit des Denkens; er selbst beförderte als Fürst und Schriftsteller die Aufklärung, und so sollte auch seine Akademie nach allen Seiten die Aufklärung verbreiten. Er nannte sich selbst den Philosophen von Sanssouci. Die Philosophie lehrt nach ihm uns unsere Pflicht tun, unser Blut und unsere Ruhe für den Dienst unseres Vaterlandes einsetzen, ihm unser ganzes Sein opfern. Schon in dem Antimachiavelli hat er es für den Fürsten verbindlich angesehen, in gerechter Weise für das Wohl des Volkes zu sorgen, da er nicht der unumschränkte Herr seiner von ihm beherrschten Völker, sondern nur deren erster Diener sei. Auf theoretischem Gebiet war Friedrich zuerst der Wolffschen Philosophie ergeben, wandte sich aber später mehr den Ansichten Lockes und Voltaires zu, freilich mit einer skeptischen Grundstimmung, indem ihm Bayle als der strengste logische Denker galt. Doch schätzte er Leibniz und Thomasius. In seiner Histoire de mon temps, S. 38, sagt er: „Il n'y eut que deux hommes, qui se distinguèrent à cause de leur génie et qui firent honneur à la nation: l'un c'est le grand Leibniz et l'autre le doct. Thomasius. Je ne fais point mention de Wolff, qui ruminait le système de Leibniz et rabâchait longuement ce que l'autre avait écrit avec feu.“ Und in seiner Abhandlung: De la super-

stition et de la religion preist er diese beiden als die vorzüglichsten Lehrer dafür, wie die Vernunft zur Wahrheit gelange. Bekannt sind die Worte aus derselben Abhandlung: „Le faux zèle est un tyran, qui dépeuple les provinces. La tolérance est une tendre mère, qui les rend florissantes.“ An das Dasein Gottes glaubte er, ohne die Beweise dafür als bindend anzusehen; den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele hielt er nicht fest. Auf dem Gebiete der Ethik schwankte er zwischen Epikureismus und Stoa, jedoch gewann der Pflichtbegriff bei ihm die Herrschaft, so daß ihm die Erfüllung der Pflicht die wahre Philosophie wurde und die laxere Lehre Epikurs vor den strengeren der Stoa weichen mußte. Den Kaiser Mark Aurel schätzt er über alles; dieser habe, meint er, die Tugend unter den Menschen zur höchsten Vollendung gebracht. Nach klar erkannten Grundsätzen konsequent zu handeln, ebenso nichts ohne zureichenden Grund anzunehmen, darauf kommt es an. In seinem Essai sur l'amour propre envisagé comme principe de morale, gelesen in der Akademie 1770, sucht er darzutun, daß allein durch die Tugend die Selbstliebe wahrhaft befriedigt werde, und es nur nötig sei, den Menschen in der Tugend das wahre Gut erkennen zu lassen.

Die durch Friedr. d. Gr. begünstigte Lockesche Doktrin, über welche Vorlesungen zu halten, G. F. Meier zu Halle durch den König veranlaßt ward, wie auch die moralischen, politischen und ästhetischen Untersuchungen der Engländer, zum Teil auch der Franzosen, haben die Denkrichtung Garves, Sulzers und anderer wesentlich bestimmt. Christian Garve (1742 in Bresl. geb., 1770 nach Gellerts Tod außerord. Prof. d. Philos. in Leipzig, 1772 nach Breslau aus Gesundheitsrücksichten zurückgekehrt, daselbst 1798 gest.) hat Ciceros Schrift v. d. Pflichten übersetzt und erklärt, Breslau 1793, 6. Aufl. 1819, ebenso die Ethik des Aristoteles, Breslau 1798—1801, und dessen Politik, Breslau 1803, 1804, der Ethik eine kritische „Abhandlung über die verschiedenen Prinzipe der Sittenlehre von Aristoteles bis auf unsere Zeit“ mit besonders eingehender Prüfung der Kantischen Lehre hinzugefügt, Versuche üb. versch. Gegenstde. aus d. Moral, Lit. u. dem gesellsch. Leben, Berl. 1792—1802, 2. Aufl. 1821, und and. Schriften und Abhandlungen verfaßt, die von umfassender und feiner Beobachtung des menschlichen Lebens zeugen.

Lessing (22. Januar 1729 bis 15. Februar 1781; vgl. Lessings Philosophie. Denkmäler aus der Zeit des Kampfes zw. Aufkl. und Humanit. in der deutsch. Geistesbild. Herausgeg. von Paul Lorentz. 119. Bd. der Philos. Biblioth. Leipz. 1909) hat nicht nur in seinen Dichtungen die poetische Darstellung der Lebensideale der Aufklärung gegeben; er hat nicht nur die theoretische Grundlegung der klassischen deutschen Poesie, insbesondere des Dramas, entwickelt; alle seine Schriften sind von dem aufklärerischen Lebensgefühle durchzogen und bewegen sich in der Richtung auf eine Weltanschauung, die als der höchste Ausdruck der deutschen Aufklärung anzusehen ist, obwohl Lessing zu keiner zusammenhängenden Ausführung gelangte. Lessing ist hierbei von einer Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben ausgegangen, und die Beziehung auf die Theologie der Zeit, sowohl auf die orthodoxe wie auf die aufklärerische, bezeichnet die Schranken seiner geschichtlichen Stellung; sie herrscht auch in der reifsten und der wirkungsvollsten seiner Schriften, der „Erziehung des Menschengeschlechtes“ (1780), vor. Eigentliche philosophische Schriften liegen außer den ästhetischen Untersuchungen des Laokoon (1766) und der Hamburgischen Dramaturgie (1767—1769) nicht vor. Nur kurze gelegentliche

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Aufzeichnungen wie die Aufsätze: „Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott“ (zwischen 1760—1765), „Daß mehr als fünf Sinne sein können“ (gegen 1770) und Äußerungen über Leibniz haben sich erhalten. Dazu kommt der vielerörterte Bericht Jacobis über seine Gespräche mit Lessing über Spinoza. Gemeinsam mit Mendelssohn verfaßte er die Abhandlung „Pope ein Metaphysiker!“ (1755), in welcher der kritisch-ästhetische Teil von ihm herrührt. Eine allgemeine Darstellung seiner Lebensauffassung gab er in den Freimaurergesprächen zwischen Ernst und Falk (in den Jahren 1778 und 1780). Trotzdem Lessings Arbeiten fast durchweg einen fragmentarischen Charakter besitzen und als gelegentliche Entwürfe und Äußerungen erscheinen können, war er doch nichts weniger als ein Gelegenheitsdenker. Ihre geschichtliche Wirkung ist zum guten Teile darin gegründet, daß sie insgesamt eine innere Einheit bilden, die in einer Lebensansicht ihren festen Rückhalt hat. In ihrer Entwicklung durchlief er verschiedene Stufen. Zuerst bestimmt von dem Gedankenkreis der Wolffischen Schule und des deistischen Christentums, erhielt er die stärksten Anregungen aus dem Studium Shaftesburys im Anfang der fünfziger Jahre, dem Studium Spinozas und der Kirchenväter während seines Breslauer Aufenthaltes 1760—1765. Leibniz' 1765 erschienenes Hauptwerk „Nouveaux Essais“ sowie die Gesamtausgabe seiner Schriften von Dutens haben seine Kenntnis von Leibniz' Weltanschauung bedeutsam vertieft. Dazu traten die Einflüsse von Bayle, Diderot und später auch von Herder. —

Die kunstphilosophischen Ideen Lessings in seinem Laokoon und der Hamburgischen Dramaturgie zielen auf eine Reform der werdenden und zerfahrenen deutschen Dichtung. Sie haben allgemein die Bedeutung, daß sie die Lösung der Kunst als selbständige Geistesmacht von den anderen Kulturfunktionen angebahnt und besonders der Dichtung als den eigentlichen Gegenstand die Darstellung des menschlichen Seelenlebens zugewiesen haben. Sie gehen dabei von den Ergebnissen der ästhetischen Analyse der Franzosen (Dubos und Diderot), der Engländer (Home, Harris und Mendelssohn) aus, welche die Trennung der Poesie als einer Zeitkunst von den Raumkünsten begründet haben. Lessings Lehre von der Dichtkunst ist positiv in ihrem Aufbau an der Poetik des Aristoteles orientiert. In dem Laokoon, der das erste große Beispiel einer analytischen Untersuchung geistiger Phänomene in Deutschland ist, hat er von der Untersuchung der Wirkungsmittel der Künste aus ihre Stilgesetze abzuleiten unternommen. In der Dramaturgie entwickelt er die Stellung, die Eigenart und die Bedeutung des Dramas innerhalb der Dichtung. Indem er von der Aristotelischen Ansicht, daß das Wesen der Kunst in der Nachahmung liege, ausgeht, ist ihm das Drama Nachahmung menschlicher Handlungen. Erstrebt das Drama aber die Vergegenwärtigung einer vollendeten Handlung, so ist die strengste Einheit dieser Handlung die unerläßlichste Forderung, die jede dramatische Dichtung zu erfüllen hat; die Einheit der Handlung, welche die strenge Folge der Geschehnisse nach dem Gesichtspunkt der Kausalität wahrt und uns ihren Zusammenhang als einen notwendigen erhellt, so daß wir bei jedem Schritt der dichterischen Personen bekennen könnten, wir würden ihn in dem nämlichen Grade der Leidenschaft, bei der nämlichen Lage der Sache selbst getan haben. Die Einheit der Handlung und ihre innere Folgerichtigkeit ist das Formgesetz des Dramas, wogegen die von den Franzosen verteidigten Postulate der Einheit von Zeit und Ort nur von sekundärer Ordnung sind. Nach dem Gehalt der Handlung bestimmt sich die Wirkung des Dramas. Die höchste Wirkung ist an den

tragischen Gehalt geknüpft, in welchem die freie Bewegung großer Leidenschaften in ihrer ganzen Tiefe zur Erscheinung kommt. In seiner Analyse der tragischen Wirkung geht Lessing von der Aristotelischen Definition der Tragödie aus, „welche vermittelst des Mitleids und der Furcht die Reinigung von derartigen Leidenschaften hervorbringt". Diese vieldeutige Formel war für die Ästhetik des 17. und 18. Jahrhunderts der Gegenstand vielfacher Interpretationen. Lessing versteht sie, indem er das Wort Furcht als das auf uns selbst bezogene Mitleid auffaßt, so daß sie nunmehr besagt: „Die Tragödie bringt dadurch, daß sie unser Mitleid für andere und unsere Furcht für uns selbst erregt, eine Reinigung dieser und dergleichen Effekte hervor." In dieser künstlichen und gewundenen Deutung, die philologisch und sachlich gleich unhaltbar ist, liegt doch die Anerkennung, daß die Wirkung der Tragödie, deren „Absicht weit philosophischer als die Absicht der Geschichte ist", in dem Mitleiden, der Mitempfindung beruht und zugleich einer Vertiefung unserer Lebensauffassung und damit einer Veredlung unseres Wesens dient. Denn die Aufgabe der Poesie geht dahin, die innere Vollkommenheit des Menschen in der Darstellung der Handlung sichtbar zu machen. —

Theologische Betrachtungen durchziehen das ganze Lebenswerk Lessings. Als Student der Theologie war er in die religiöse Begriffswelt des orthodoxen, sodann auch des aufgeklärten Christentums und endlich des Gemütchristentums eingeführt worden. Die Entwicklung seines Lebensideales zu freier und klarer Menschlichkeit war ihm nur in dauernder Auseinandersetzung mit der Theologie möglich. Aber die in den ersten uns erhaltenen Aufsätzen („Gedanken über die Herrnhuter", „Das Christentum der Vernunft", „Über die Entstehung der geoffenbarten Religion") enthaltene Auseinandersetzung zeigt nur das Ringen mit den verschiedenen religiösen Strömungen, ohne daß doch mehr als Andeutungen einer eigenen Lebensanschauung hervortreten. Dies wird nach dem gründlicheren Studium von Shaftesbury und Diderot, Leibniz und Spinoza wesentlich anders. Lessing ging nunmehr zu einer Abrechnung mit der Theologie vom Standpunkt einer eigenen Lebensansicht aus fort und strebte, hinter den dogmatischen Vorstellungen die tieferen Motive des christlichen Glaubens zu erfassen und zu würdigen. Hieraus entsprang sein Verhältnis zu dem positiven Christentum, das, weil es auf eine vollständige Trennung der Theologie von der Philosophie hinzielte, zeitweilig den befremdlichen Anschein einer Hinneigung zur Orthodoxie gewinnen konnte. Als er die Fragmente aus Reimarus' Apologie veröffentlichte, war er in langer und durchdringender Auseinandersetzung mit der radikalen Tendenz dieses Werkes innerlich über den Standpunkt, auf welchem sich gleichmäßig die orthodoxen, die vernunftgläubigen und die radikalen Aufklärer bewegten, hinausgewachsen. Er war der Überzeugung, daß die Evidenz des Glaubens allein auf der inneren Erfahrung beruhe, daß aber ebendarum kein System des Glaubens sich mit wissenschaftlichen Mitteln rechtfertigen und seine Allgemeingültigkeit erweisen könne. Die Begründung des protestantischen Glaubens auf den Kanon als auf ein inspiriertes Ganzes göttlicher Offenbarungen ist ebenso unhaltbar wie seine Begründung auf Vernunftwahrheiten oder der rationalistische Kampf gegen ihn. Dadurch ist eine neue Auffassung von dem Ursprung und der Geschichte des Christentums bedingt. Hier trafen die tiefgreifenden Untersuchungen Semlers über die Lehre vom Kanon mit seinen eigenen zusammen. In seiner „Neuen Hypothese über die Evangelisten" sowie seinen „Beobachtungen über die Bedeutung des Johannes-Evangeliums" zieht er hieraus die Konsequenzen für

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

die rein historische Auffassung der christlichen Urkunden. Der leitende Gedanke, daß „zufällige Geschichtswahrheiten der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden können", schuf der unbefangenen kritischen Bibelforschung freie Bahn. Es war aber das tragische Geschick Lessings, daß die anhebenden unerquicklichen theologischen Streitigkeiten in Erörterungen untergeordneter Fragen ausliefen und ihm, dessen Produktivität sich am reichsten in der Kritik und im Kampf entfaltete, nicht Gelegenheit zu der reinen Durchführung seiner Lebensansicht gaben.

Der Kern dieser Lebensansicht ist in der Auffassung enthalten, daß der Mensch zum Handeln geboren sei und, wie sein Schicksal auch mit der unsichtbaren Welt verknüpft sein mag, in dem Bewußtsein der sittlichen Ideale als den unverrückbaren Leitsternen seines Handelns seine Würde, seine Unabhängigkeit und sein Glück in der Gemeinschaft der Gleichgesinnten finde, die in dem frohen Gedanken einer freien Menschlichkeit einer besseren Gesellschaft entgegengehen.

In den Freimaurergesprächen wird diese Gemeinschaft der Gleichgesinnten, die als bloße Menschen der reinen Menschlichkeit leben wollen, als das Freimaurertum entwickelt, das immer gleich einer unsichtbaren Kirche bestand und in stillem Wirken über die Unterschiede der Nationen hinweg die Besten verband. Der Staat, der die Menschen einigt, trennt sie zugleich; denn es gibt nicht einen Staat, der die ganze Erde umfaßt, sondern nur eine Vielheit von Staaten, die gemäß der verschiedenen Bedingungen verschieden geartet sind und verschiedene Interessen haben. Ein ganz verschiedenes Klima: folglich ganz verschiedene Bedürfnisse und Befriedigungen, folglich ganz verschiedene Gewohnheiten und Sitten, folglich ganz verschiedene Sittenlehren, folglich verschiedene Staatsverfassungen, folglich verschiedene Religionen, und in jedem Staat die Schichtung der Stände. Es ist das Ziel der wahren Freimaurerei, die nicht mit ihren äußeren Verbindungen zu verwechseln ist, alle diese Trennungen wodurch die Menschen einander so fremd werden, so eng als möglich wieder zusammenzuziehen, den unvermeidlichen Übeln des Staates entgegenzuarbeiten und die wahre Menschlichkeit und die Glückseligkeit aller Glieder des Staates, die dieser eigentlich erwirken sollte, herbeizuführen.

In der Erziehung des Menschengeschlechts nimmt Lessing drei Stufen an, welche sich voneinander wesentlich durch die Motive unterscheiden, auf denen die Handlungen beruhen. Die erste ist die des Kindes, welches den unmittelbaren Genuß sucht, die andere die des Knaben und Jünglings, welcher durch die Vorstellung zukünftiger Güter, der Ehre und des Wohlstandes geleitet wird; die dritte Stufe ist die des Mannes, der auch dann, wenn diese Ansichten der Ehre und des Wohlstandes wegfallen, seine Pflicht zu tun vermögend ist. Diese Stufen sind ebenso von dem Menschengeschlecht in der Folge der Generationen wie von dem einzelnen Menschen durchlaufen. Für die erste Stufe ist in dem göttlichen Erziehungsplane des Menschengeschlechts das Alte Testament, für das zweite das Neue, welches zumeist auf jenseitigen Lohn hinweist, bestimmt; gewiß aber wird kommen die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des Neuen Bundes versprochen wird. In den Elementarbüchern werden Wahrheiten „vorgespiegelt", wie in Spiegelbildern uns vorgestellt, die wir als Offenbarungen so lange anstaunen sollen, bis die Vernunft sie aus ihren anderen ausgemachten Wahrheiten herleiten und mit ihnen verbinden lerne. Die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahr-

heiten ist schlechterdings erforderlich, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll. Die Lehre von der Dreieinigkeit deutet Lessing in diesem Zusammenhang darauf, „daß Gott in dem Verstande, in welchem endliche Dinge eins sind, unmöglich eins sein könne". Gott muß eine vollständige Vorstellung von sich haben, d. h. eine Vorstellung, in der sich alles befindet, was in ihm selbst ist, also auch Gottes notwendige Wirklichkeit, die also ein Bild ist, welches die gleiche Wirklichkeit hat wie Gott selbst, welches also eine Verdoppelung des göttlichen Selbst ist, die als drittes Moment den Zusammenschluß zur Einheit fordert, wogegen Kant derartigen Konstruktionen durch seinen Kritizismus den Boden entzieht. Die Lehre von der Erbsünde versteht Lessing in dem Sinne, „daß der Mensch auf der ersten und niedrigsten Stufe seiner Menschheit schlechterdings so Herr seiner Handlungen nicht sei, daß er moralischen Gesetzen folgen könne". Der Lehre von der Genugtuung des Sohnes legt er den Sinn unter, „daß Gott ungeachtet jener ursprünglichen Unvermögenheit des Menschen ihm dennoch moralische Gesetze lieber geben und ihm alle Übertretungen in Rücksicht auf seinen Sohn, d. h. in Rücksicht auf den selbständigen Umfang aller seiner Vollkommenheiten, gegen den und in dem jede Unvollkommenheit des einzelnen verschwindet, lieber habe verzeihen wollen, als daß er sie ihm nicht geben und ihn von aller moralischen Glückseligkeit habe ausschließen wollen, die sich ohne moralische Gesetze nicht denken läßt". Der historischen Frage, wer die Person Christi gewesen sei, legt Lessing nur eine sehr untergeordnete Bedeutung bei. Den Gedanken, daß eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelange, auch jeder einzelne Mensch durchlaufen müsse, stellt Lessing nicht in der Einschränkung auf, der einzelne Mensch müsse bis zu der Stufe hin, die er überhaupt erreicht, die nämlichen Stadien durchlaufen, wie bis zu der gleichen Stufe hin das Geschlecht, sondern er schreibt jenem Gedanken eine uneingeschränkte Gültigkeit zu und vindiziert demnach jedem einzelnen Menschen das Durchlaufen der Stufen, die er während eines Lebens nicht erreicht, in immer wieder erneutem Dasein vermöge eines öfteren Vorhandenseins auf dieser Welt. Diese letztere Annahme involviert die Möglichkeit eines mindestens zeitweiligen Vergessens der früheren Zustände und läßt hierdurch wenigstens die bewußte Identität der Person in den Hintergrund treten.

Seine Ansicht von der moralischen Welt erweiterte Lessing zu einer Weltanschauung oder setzte sie doch in ein Verhältnis zu den großen metaphysischen Weltinterpretationen, die ihm seit dem vertieften Studium von Leibniz und Spinoza nahegetreten waren. Es ist aber bemerkenswert, daß in den zu seinen Lebzeiten gedruckten Schriften, wie auch in dem Material des Nachlasses nirgend eine entschiedene systematische Stellungnahme ausgesprochen ist. Wohl greift er verschiedene metaphysische Gedanken der großen systematischen Philosophen auf, teilt er, deutlich erkennbar, wichtige Überzeugungen mit ihnen, versucht er sich in selbständiger Fortbildung erhaltener Anregungen. So ist er frühzeitig von der Lehre, daß die menschlichen Willenshandlungen determiniert seien, durchdrungen; sie bildet die Grundlage der Dramaturgie, und sie wird in den Zusätzen zu den von ihm herausgegebenen Aufsätzen Jerusalems ausdrücklich bekundet. So erwägt er im Unterschied von dem theologischen Deismus andere Möglichkeiten, das Verhältnis Gottes zur Welt sich vorzustellen; in dem kleinen an Mendelssohn gerichteten Aufsatz über die „Wirklichkeit der Dinge außer Gott" wird der Gedanke ausgesprochen, ob „nicht die Begriffe, die Gott von

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

den wirklichen Dingen hat, diese wirklichen Dinge selbst" sind; „sagen, daß das Ding auch außer seinem Urbild in Gott existiere, heißt dieses Urbild auf eine ebenso unnötige als ungereimte Weise verdoppeln". Damit wird das Verhältnis Gottes zu den Dingen nach der Analogie des Verhältnisses des einheitlichen vorstellenden Ich zu seinen Vorstellungen gedacht. Weiter finden sich, insbesondere in der Hamburgischen Dramaturgie, Andeutungen eines Vergleiches des künstlerischen Genies mit der schaffenden Gottheit im Sinne Shaftesburys. Mit Leibniz ist Lessing in der Schätzung der Individualität und der Anerkennung der Aufgabe der Vervollkommnung des Individuums und der Anschauung eines stetigen Zusammenhanges der Welt, in welcher alle Stufen von Vollkommenheit zu durchlaufen sind, einverstanden. Und endlich hat er (im Anschluß an Bonnet) Betrachtungen darüber angestellt, „daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können", Betrachtungen, die aufs engste mit seinem Lieblingsgedanken einer Palingenese (Erziehung des Menschengeschlechtes, § 93ff.) zusammenhängen. Aber alle diese Ideen sind von Lessing nicht zu der Einheit eines Systems zusammengeschlossen worden. Es war daher für die Freunde Lessings eine Überraschung, als Jacobi in seinem 1785 zu Breslau anonym erschienenen Buch „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herren Moses Mendelssohn" mit der Behauptung hervortrat, daß Lessing kurz vor seinem Tode in Gesprächen mit dem ihn besuchenden Jacobi sich zum Spinozismus bekannt habe. Dabei habe Lessing gesagt: „Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. Ἓν καὶ πᾶν! Ich weiß nichts anderes." „Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen anderen als Spinoza." Der an diese Publikation sich anschließende lebhafte literarische Streit, der die eigentliche Bekanntschaft mit Spinozas Lehre und ihre gerechte Würdigung in Deutschland einleitete, endete ohne Aufklärung über die wahre Meinung Lessings. Auch die historische Forschung ist zu einem gesicherten Urteil nicht gelangt. Die Authentizität des Gespräches, das uns ein lebendiges Bild von Lessing gewährt, ist nicht anzuzweifeln; die Freunde Lessings haben in ihm sofort die getreuesten Züge seiner Geistesart erkannt. Für die Würdigung des Gespräches ist mehreres zu beachten: Zunächst, daß Lessing sich nur hypothetisch zu Spinoza bekannte (wenn ich mich nach jemand nennen soll . . .); sodann, daß der Begriff des Spinozismus bei der damaligen Unkenntnis des echten Spinoza sehr vag war und recht verschiedene Ausprägungen des monistischen Gedankens in sich duldete. So gewiß Lessing in der deterministischen Anschauung, die er in dem Gespräch mit Jacobi auch ausdrücklich wieder verteidigte, und in der weiteren Auffassung eines Zusammenhanges alles determinierten Geschehens in der einen göttlichen Ursache mit Spinoza einig war, so entfernten ihn von Spinozas naturalistischem, durch die mechanischen Grundbegriffe bestimmtem Pantheismus sein Individualismus und seine Vorstellung von der Entwicklung und der Lebendigkeit des Ganzen. Hat doch auch Jacobi ausdrücklich hinzugefügt, daß Lessing, wenn er sich eine persönliche Gottheit vorstellen wollte, sie sich als die Seele des Alls und das Ganze nach Analogie eines organischen Körpers dächte. Das aber sind Gedanken, die der pantheistischen Auffassung von Shaftesbury und Diderot, welche Lessing genau kannte und schätzte, näher stehen. Das richtigste wird sein, daß Lessing, dieser freieste Geist der deutschen Aufklärung, sich, nachdem er den Deismus überwunden hatte, zu der monistischen Denkweise, die er auch in Leibniz erkannte und heraushob, hingezogen fühlte, ohne daß er auf eine bestimmte metaphysische

Ausprägung derselben, die er alle erwog, sich festlegte; war doch das sittliche Lebensideal, dessen Independenz von der Religion Lessing erkämpft hatte, auch von den metaphysischen Möglichkeiten unabhängig.

Die Entwicklung der deutschen Psychologie wurde gefördert von Johann Christian Lossius (1743—1813, Professor der Theologie und Philosophie); er hat in seinem Hauptwerk „Physische Ursachen des Wahren", Gotha 1775, von seinem dem Materialismus nicht allzufern stehenden, wenn auch skeptisch gefärbten, durch Bonnet stark beeinflußten Standpunkt die Wahrheit als eine Vorstellung von dem Verhältnis der Dinge zu uns, als eine Relation auf den, der sie denkt, aufzuweisen unternommen. Die Existenz der Dinge außer uns ist gewiß, ihre Erkenntnis hingegen relativ, da Empfindungen nur aus Reizeinwirkungen, Gedanken aber nur aus Empfindungen entstehen, und ihr Zusammenhang letzthin von der anatomischen und physiologischen Beschaffenheit unseres Denkorgans abhängig ist. Die Zusammenstimmung der Schwingungen der Fibern im Gehirn erklärt die Wahrheit als Gegensatz des Widerspruchs.

Der bedeutendste Psychologe der Zeit ist Johann Nikolaus Tetens; geboren 1736 (oder 1738), gebildet in Rostock und Kopenhagen, dann an der neugegründeten Akademie zu Bützow als Privatdozent für Philosophie und Physik tätig, seit 1763 daselbst ordentlicher Professor der Philosophie und Mathematik, kam er 1776 nach Kiel; 1789 wurde er als höherer Beamter in der dänischen Staatsverwaltung nach Kopenhagen berufen, wo er auch als Mitglied der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften sein Interesse und seine Fähigkeiten wissenschaftlichen Arbeiten widmete. Er starb 1807. Tetens, als Mensch von einem hervorragenden, edlen und hilfsbereiten Wesen, war ein außerordentlich empfänglicher Geist, der sein Denken nicht nur den Gebieten der Physik, der Mathematik, der Philosophie, der Psychologie, der Sprachwissenschaft und der Erziehung zuwandte, sondern auch in ebenso leichter und gewandter Weise Fragen des praktischen Lebens, der Wirtschaft, des Rechts, der Kriegswissenschaft usw. behandelte. Fehlt dieser Vielgeschäftigkeit auch die Konzentration, so verleiht die Selbständigkeit des Urteils, die Tetens allenthalben bekundet, und die Tiefe und überraschende Klarheit, mit der er eine Sache behandelt, seinen Arbeiten eine Bedeutung, die besonders seinen philosophischen Betrachtungen zugute kommt.

In den „Gedanken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind" (1760) wird der Rückstand der Metaphysik („die Wissenschaft, welche uns die allgemeinsten Grundsätze der menschlichen Erkenntnis und die übrigen theoretischen Wahrheiten der Vernunft lehret, die zu unserer Glückseligkeit notwendig sind") durch den Umstand erklärt, daß zu wenig Begriffe klar und deutlich (wie etwa bei Locke) entwickelt seien, weiter durch den Mangel einer wissenschaftlichen Zeichensprache, gründlicher apriorischer Untersuchungen, hinreichender Erfahrungen und durch das Hineinwirken von Vorurteilen aller Art. Die „Abhandlung von den vorzüglichsten Beweisen des Daseins Gottes" (1761) prüft die die apriorischen und aposteriorischen Gottesbeweise daraufhin, inwieweit sie von Voraussetzungen besonderer philosophischer Lehren unabhängig, allgemein faßlich und apodiktisch sind. Der Beweis, den die Schrift als den vorzüglichsten empfiehlt, stützt sich darauf, daß die Reihe der Veränderungen, die aus dem ihnen zugrunde liegenden unveränderlichen Substrat nicht erklärt werden, ihren ersten Anstoß nur von einer außerweltlichen

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Ursache erhalten haben kann, da sie doch einen Anfang gehabt haben müsse.

Das Hauptwerk von Tetens, „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung", 1776/7, gibt in 2 Bänden 14 Versuche, die eine Reihe selbständiger und einander ergänzender Untersuchungen bilden. Diese Versuche handeln: „Über die Natur der Vorstellungen; Über das Gefühl, Empfindungen und Empfindnisse; Über das Gewahrnehmen und Bewußtsein; Über die Denkkraft und das Denken; Über den Ursprung unserer Kenntnis von der objektivischen Existenz der Dinge; Über den Unterschied der sinnlichen Kenntnisse von den vernünftigen; Von der Notwendigkeit der allgemeinen Vernunftwahrheiten, deren Natur und Gründen; Von der Beziehung der höheren Kenntnisse der räsonierenden Vernunft zu den Kenntnissen des gemeinen Menschenverstandes; Über das Grundprinzip des Empfindens, Vorstellens und Denkens; Über die Beziehung der Vorstellungskraft auf die übrigen tätigen Seelenvermögen; Über die Grundkraft der menschlichen Seele und den Charakter der Menschheit, nebst einem Anhange; Über die natürliche Sprachfähigkeit des Menschen; Über die Selbstätigkeit und Freiheit; Über das Seelenwesen im Menschen; Über die Perfektibilität und Entwickelung des Menschen". In vorsichtiger, auch Umständlichkeiten nicht scheuender Analyse gehen diese Versuche auf eine Zergliederung des Seelenlebens vom Standpunkt der Erfahrung aus. Es ist die Überzeugung von Tetens, daß die Untersuchungen der Seele nicht mit metaphysischen Betrachtungen anfangen, sondern nur mit ihnen endigen dürfen. Die psychologische Analyse muß vorhergehen. Wenn es aber daran fehlt, so ist es vergeblich, die psychischen Phänomene aus einer uns so sehr verborgenen Organisation begreiflich machen zu wollen. Das Ziel ist, einen Ausgleich zwischen der von der Naturwissenschaft bedingten Psychologie der Engländer und Franzosen, die das Seelenleben in einen gesetzmäßigen Zusammenhang von Elementen auflösen will, mit der deutschen durch Leibniz begründeten Auffassung von der Aktivität der Seele zu finden, und zwar tritt im Verlaufe der Untersuchungen eine entschiedenere Hinneigung zu der Anerkennung selbständiger Funktionen des Geistes und besonders des Verstandes hervor, die sowohl in jeder gegenständlichen Wahrnehmung, wie in seinen großen wissenschaftlichen Schöpfungen, der Mathematik und den naturwissenschaftlichen Disziplinen, aufweisbar sind. Es ist wahrscheinlich, daß hierin sich ein Einfluß von Kants Inaugural-Dissertation, auf die sich Tetens mehrfach beruft, bekundet; wie denn auch Tetens' philosophische Versuche auf Kant znrückgewirkt haben. Der Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Psychologie liegt für Tetens in der Selbstbeobachtung. Die Seele weiß, wenn sie tätig ist, von ihren Tätigkeiten selbst. Aber Tetens stellt fest, daß das Bewußtsein dieser Tätigkeiten ihnen erst folgt, daß ihre Vorstellung als deren Wirkung oder Erscheinung angesehen werden kann, wie auch die Phänomene der Außendinge deren Wirkungen oder Erscheinungen sind. Unmittelbar ist uns unsere Seele ebensowenig wie die Außenwelt bekannt. Hieraus folgt, daß die zur Beschreibung der psychischen Prozesse verwendeten Begriffe mit vielen hypothetischen Bestandteilen durchzogen sind. Die Klassifikationen der psychischen Kräfte haben daher auch nur hypothetischen Wert. Es ist zu vermuten, daß alle in der Erfahrung auftretenden Unterschiede sich auf ein nur zu erschließendes Grundvermögen zurückführen lassen. In der Erfahrung lassen sich drei geistige Kräfte oder Vermögen der Seele unterscheiden: Gefühl, d. h. die Modifikabilität oder Rezeptivität der Seele; der Verstand als Denken und

Vorstellen, durch welche die Seele etwas hervorbringt, wenn sie Gefühl hat, und der Wille oder die Tätigkeitskraft, durch welche die Seele Veränderungen erwirkt, welche keine Vorstellungen sind, sondern zugleich auch Veränderungen in ihrem Körper hervorbringen. Aus diesen Grundkräften lassen sich die meisten weiteren Erscheinungen des Seelenlebens mit Hilfe der Begriffe von Verstärkung und Verbindung ableiten. Sie selbst aber weisen auf ein einheitliches „Vermögen, zu fühlen und mit perfektibler Selbsttätigkeit zurückzuwirken," zurück. Die Perfektibilität dieser Selbsttätigkeit besagt, daß die Naturkraft der Seele nicht unveränderlich, sondern einer Steigerung zugänglich ist. Besonders tritt diese Perfektibilität der Selbsttätigkeit bei dem Menschen im Unterschiede vom Tier hervor; in ihr liegt der Charakter der Menschheit. Indem die philosophischen Versuche besonders die intellektuellen Leistungen der Seele zergliedern, greifen sie vielfach in erkenntnistheoretische Erörterungen über. Bemerkenswert ist Tetens' scharfsinnige Kritik von Humes Kausalitätstheorie. Die in der Kausalitätsvorstellung enthaltene Annahme einer Notwendigkeit in der Verknüpfung von aufeinanderfolgenden Veränderungen kann nicht aus der Assoziation der Vorstellungen abgeleitet werden, da diese subjektivische Verbindung keine Notwendigkeit zeigt und vor allem nicht die gedachte Abhängigkeit der Wirkung aus der Ursache erklärt. Eines aus dem anderen begreifen heißt nicht, einen Gedanken auf den anderen folgen sehen, mit dem er vorher schon in Verbindung gewesen ist und durch den er jetzt nach dem Gesetze der Assoziation erweckt wird. Das Begreifen erfordert, daß die Folgegedanken aus der fortwährenden Tätigkeit des Verstandes, der sich mit dem Grunde beschäftigt, hervorkommen, auch ohne vorher jemals mit ihm verbunden gewesen zu sein. Daher können die Begriffe vom Grunde und von dem in ihm Gegründeten und von der Begreiflichkeit des letzteren aus jenem von dem Verstande nur aus den Tätigkeiten seines Begreifens, des Folgerns und Schließens gewonnen werden.

In späteren Aufsätzen hat Tetens noch die Frage der Realität unseres Begriffes von der Gottheit (1777, 1783) und die Abhängigkeit des Endlichen vom Unendlichen untersucht, letztere in der Form eines Dialoges, der den Beginn einer Auseinandersetzung mit Kants Kritik der reinen Vernunft bezeichnet.

Ferner ist als Psychologe zu nennen Friedrich Karl Kasimir von Creuz (1724—1770), Mitglied der Berliner und der Münchener Akademie, ein beweglicher und vielseitig interessierter Geist; er suchte wie allenthalben, so auch innerhalb der Psychologie zwischen der kontinentalen und der englischen Schule, zwischen Leibniz und Locke-Hume zu vermitteln. In seinem „Versuch über die Seele", der wohl auch nicht unabhängig von Rüdiger ist, will er zeigen, daß die Seele ein Mittleres zwischen einem einfachen Wesen (wie Leibniz behauptet hatte) und einem zusammengesetzten Wesen (wie Hume behauptet hatte) sei. Ihr kommt zwar keine punktuelle Einfachheit zu, aber darum sei sie doch in Teile scheidbar, die jedoch nicht ohne einander existieren können. Sie ist somit ein „einfachähnliches" Wesen, das mit den zusammengesetzten Dingen die Ausdehnung, mit dem einfachen Dinge das Fürsichsein und die Unteilbarkeit gemeinsam habe. Mit der Unteilbarkeit der Seele ist auch die Unsterblichkeit, d. h. die Fortdauer und Fortbildung der Seele nach dem Tode, gegeben. Die letzten Gründe für diese Annahme liegen in der göttlichen, untrügbaren Offenbarung. So entschieden Creuz von der Erfahrung seinen Ausgang nimmt und die Psychologie allein auf Erfahrung begründen will, so neigt er gleichwohl zu

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

religiös-mystischen Betrachtungen, die sich zu dichterischen Verherrlichungen des „puren“ Geisterreiches und seiner seligen Verbundenheit mit Gott steigern.

Johann Georg Sulzer (geboren den 16. Oktober 1720 zu Winterthur in der Schweiz, gestorben den 27. Februar 1779 als Mitglied der Berliner Akademie) entwickelte in den Abhandlungen der Berliner Akademie aus den Jahren 1751 und 1752, die später in Sulzers „Vermischten philos. Schriften“, Lpz. 1773—1785, wiederabgedruckt wurden) einen Psychologismus, der als Wissenschaft von der Seele das ganze Gebiet der Philosophie umfassen soll. Sein Psychologismus knüpft vornehmlich an Leibniz an, dessen monadische Vorstellungskraft von Sulzer in drei Klassen von Empfindungen: in sinnliche, moralische und intellektuelle zerlegt wird. In der tatsächlichen Ausführung tritt aber an die Stelle dieser Dreiteilung die Scheidung der intellektuellen Prozesse mit Einschluß der Wahrnehmungsvorgänge als Denken von dem Gefühl, das die moralischen Empfindungen mit einschließt. Das Gefühl als selbständige Lebensäußerung ist vom Erkennen durch das Merkmal des Angenehmen und Unangenehmen unterschieden; ihm kommt Gefallen und Mißfallen, Billigung und Mißbilligung zu. Die Seele selbst ist einfach und unsterblich, und zwar fordert das Gesetz der stetigen Neubelebung in der Natur die Seelenwanderung. Besonders eingehend entwickelte Sulzer auf dem Boden seines Psychologismus eine „Allgemeine Theorie der schönen Künste“, Lpz. 1771—1774, auch 1792—1794 (nebst Zusätz. v. Blankenburg, 1796—1798, und Nachtr. von Dyk und Schütz, Lpz. 1792—1808), in welcher die Psychologie des künstlerischen Schaffens von besonderer Bedeutung wurde. Gotthilf Sam. Steinbart (1738—1809) schrieb eine Glückseligkeitslehre d. Christent., Züllichau 1778, 4. Aufl. 1794, und and. populäre Schriften. Joh. Jak. Engel (1741—1802) hat seine philosophischen Ansichten in einer populären Form, besonders in der Sammlung von Aufsätzen: Der Philosoph für die Welt, Lpz. 1775, 1777, 1800, 2. Aufl. 1801—1802, dargelegt. Karl Phil. Moritz (1757—1793) gab ein Magaz. z. Erfahrungsseelenlehre, 1785—1793, heraus, lieferte eine Selbstcharakteristik in der Schrift: Anton Reiser, Berlin 1785—1790, verfaßte eine Abhdlg. üb. d. bildende Nachahmg. des Schönen, Braunschw. 1788, und and. psycholog. und ästhet. Schriften. Karl Theod. Ant. Maria von Dalberg (1744—1817) hat Betrachtungen üb. d. Universum, Erfurt 1776, 7. Aufl. 1821, Gedank. v. d. Bestimmg. d. moral. Werts, ebend. 1787, und and. philos. Schriften verfaßt. Mehr der Literaturgeschichte als der Philosophie gehört Eschenburgs (1743—1820) Entwurf e. Theorie und Lit. der schön. Wissenschaften, Berl. 1783, 5. Aufl. 1836, und sein Handb. d. klass. Lit., 8. Aufl., Berl. 1837, an.

Das Bild der deutschen Aufklärung und der von ihr hervorgebrachten philosophischen Literatur wird durch die große pädagogische Bewegung, die in Deutschland ihren Höhepunkt erreichte, bedeutungsvoll ergänzt. Die seit der Begründung der neueren Naturwissenschaft im 17. Jahrhundert erhobene Forderung einer Reform der Erziehung wurde nunmehr in Wirklichkeit umgesetzt. Die Umgestaltung des deutschen Bildungswesens, die von der Begründung der Universität Halle, als dem wirksamen Vorbild der auf freie Forschung gestellten Hochschule, bis zur Grundlegung des Real- und Volksschulwesens reicht, gab die Möglichkeit, die heranwachsende Generation von früh an mit dem Geist der Aufklärung zu erfüllen. In diesem Sinne war die Wirkung der Professoren Thomasius, Francke (dem genialen Organisator der Franckeschen Stiftungen)

und Wolff zu Halle von höchstem Einfluß; durch sie wurde eine neue Generation von Beamten, Geistlichen, Lehrern und Forschern herangezogen, die nun in gleicher Art in der Kirche, der Schulstube und der Verwaltung wirkten. Auch Friedrich der Große, der auf die Aufklärung aller Klassen des Volkes bedacht war, förderte die Erziehung und den Unterricht, wo er nur konnte. Durch seine Akademie und seinen Minister Zedlitz ließ er die Gesichtspunkte der Unterrichtsverwaltung entwickeln. Indem er die Schulen als Veranstaltungen des Staates auffaßte, schuf er die Grundlagen des ersten öffentlichen Unterrichtswesens in einem großen modernen Staat. Es ist begreiflich, daß in diesem pädagogisch interessierten Deutschland Rousseaus „Émile", in welchem das Ideal einer naturgemäßen Erziehung und reinen Menschenbildung von einem prophetischen Dichter bezeichnet war, von außerordentlicher Wirkung sein mußte. Es entstand ein pädagogischer Enthusiasmus, eine pädagogische Literatur und endlich eine in Experimenten aller Art fortschreitende Reformbewegung, die bis zu der abschließenden Organisation des Unterrichtswesens durch Humboldt, Süvern, Herbart und Schleiermacher am Beginn des 19. Jahrhunderts reicht.

Von den pädagogischen Schriftstellern sind zu nennen: Johann Bernhard Basedow (1723—1790); er studierte in Leipzig, wo er in die Wolffische Philosophie eingeführt wurde; 1753 wurde er Professor der Moral und der schönen Wissenschaften auf der Ritterakademie zu Soroe. Eine von ihm herausgegebene „Praktische Philosophie für alle Stände" hatte seine Strafversetzung nach Altona zur Folge. Zahlreiche theologische Streitschriften und pädagogische Arbeiten, die erheblich von der englischen Aufklärung beeinflußt sind, machten seinen Namen bekannt. Rousseaus „Émile" wurde für ihn entscheidend. Seine vielseitigen Interessen traten hinter dem Bewußtsein zurück, Reformator des deutschen Unterrichtswesens, ja des gesamten Unterrichtswesens von Europa werden zu können. Von nun an arbeitete er unablässig daran, weitere Kreise für die Gründung einer nach seinen Gesichtspunkten geschaffenen Unterrichtsanstalt zu gewinnen. 1768 erschien seine „Vorstellung an Menschenfreunde und vermögende Männer über Schulen, Studien und ihren Einfluß in die öffentliche Wohlfahrt". Das Ziel der neuen Erziehung ist, die Kinder zu einem gemeinnützigen patriotischen und glückseligen Leben vorzubereiten; ihre Aufgabe hierbei, das Kind im Kinde zu schützen und seine Bildung mit den einfachsten und naturgemäßen Methoden zu fördern. In seinem „Methodenbuch für Väter und Mütter der Familien für Völker" (1770), das er in wissenschaftlicher, durch vielfache Freigebigkeit ermöglichter Muße schuf, hat er sein Reformprogramm ausgearbeitet. Es wurde die Veranlassung, daß der Fürst Leopold von Anhalt-Dessau ihn nach Dessau berief, wo er als das wichtigste Hilfsmittel für den neuen Unterricht sein großes „Elementarwerk" als eine Enzyklopädie für den Lehrer und ein Lesebuch für Eltern und Kinder ausarbeitete (1774). Noch in demselben Jahre wurde in Dessau eine reich ausgestattete neue Schule im Sinne Basedows, das „Philanthropin" als eine „Schule der Menschenfreundschaft und guter Kenntnisse für Lernende und junge Lehrer" eröffnet. Die Anstalt, die mit beispiellosem Enthusiasmus begrüßt wurde, konnte aus äußeren und inneren Gründen sich nicht halten. Aber der Geist des Philanthropins wirkte weiter, und die Grundgedanken des Methodenbuches wurden von den verschiedenen Anhängern Basedows wissenschaftlich ausgebaut und entwickelt. Zu ihnen gehören Ernst Christian Trapp (1745—1818, seit 1791 Professor der Pädagogik und Leiter eines pädagogischen Seminars zu Halle; von ihm der „Versuch einer

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Pädagogik" 1780, neu herausgegeben Leipzig 1912, der zuerst die Pädagogik in wissenschaftlicher Weise auf Psychologie gründete), Joachim Heinrich Campe (1746—1818; von ihm eine zahlreiche Kinderliteratur und die „Allgemeine Revision des gesamten Schul- und Erziehungswesens"), Christian Gotthilf Salzmann (1744—1811, Begründer der Erziehungsanstalt zu Schnepfenthal, Verfasser zahlreicher Schriften zur Kindererziehung, insbesondere durch Eltern und im häuslichen Kreise).

Zu erwähnen ist auch Johann Heinrich Pestalozzi (geboren zu Zürich am 12. Januar 1746, gestorben in Brugg am 17. Februar 1827; vollständigste Ausgabe seiner Schriften von Seyffarth, 12 Bde., Liegnitz 1899—1902; Auswahl von Fr. Mann, 4 Bde., Langensalza, 5. Aufl. 1897 ff.; von P. Natorp, 2 Bde., Langensalza 1905), der auf die Entwicklung der deutschen Erziehungslehre und besonders auf die Gestaltung des Volksschulwesens den größten Einfluß gewonnen hat. Anfänglich dem Theologiestudium gewidmet (das er aber bald aufgab; bei seiner ersten Predigt blieb er durch eigene Rührung überwältigt stecken), dann entschlossen, das juristische Studium zu ergreifen, das ihm die politische Laufbahn und eine soziale Wirksamkeit eröffnen sollte, empfing er den entscheidenden Anstoß ebenfalls durch Rousseaus „Émile". Zwar versuchte er sich zunächst als Landwirt, auch nicht ohne weitere soziale Pläne; aber der Zusammenbruch seiner Unternehmung, der doch auch durch die weltfremde und träumerische Art seines Wesens verschuldet war, ließ in ihm den Gedanken der Begründung einer Anstalt zur Auferziehung von armen Kindern reifen, ein Gedanke, in welchem das ihn in den Jünglingsjahren beherrschende leidenschaftliche Verlangen, das Volkselend zu heben, die Richtung gewann, in der er zeitlebens fortgeschritten ist; und zwar fortgeschritten unbeirrt durch alle Mißerfolge und Schicksalsschläge, die ihn zwangen, ebenso wie diese Armenschule, so auch später die weiteren pädagogischen Unternehmungen zu Stans, Burgdorf, Yverdon aufzugeben. „Aber", so bekennt er selbst, „mitten im Hohngelächter der mich wegwerfenden Menschen, mitten in ihrem lauten Zuruf: Du Armseliger! Du bist weniger als der schlechteste Tagelöhner imstande, dir selber zu helfen, und bildest dir ein, daß du dem Volke helfen könntest? . . . mitten in diesem hohnlachenden Zuruf, den ich auf aller Lippen las, hörte der mächtige Strom meines Herzens nicht auf, einzig und allein nach dem Ziele zu streben, die Quellen des Elends zu stopfen, in das ich das Volk um mich her versunken sah, und von einer Seite stärkte sich meine Kraft immer mehr. Mein Unglück lehrte mich immer mehr Wahrheit für meine Zwecke. Was niemand täuschte, das täuschte mich immer; aber was alle täuschte, das täuschte mich nicht mehr." Seine Schriften sind ein ergreifendes Zeugnis dieser äußeren und inneren Kämpfe. In ihnen spiegelt sich auch das Ringen nach begrifflicher Klarheit, die dieser stets aus dem Innersten seiner leidenschaftlich ergriffenen Seele heraus schaffende Dichter und Reformator abschließend nie gewann; sie sind gewissermaßen alle mit seinem Herzblut geschrieben. In der „Abendstunde eines Einsiedlers", die in den Ephemeriden 1780 erschien und in tiefen, aber vielfach dunklen Aphorismen die Emporbildung der inneren Kräfte der Menschennatur als die Aufgabe aller wahren Menschenbildung entwickelt, herrscht die Erregtheit des Gefühls ebenso vor, wie in dem 1781 erschienenen lehrhaften Roman „Lienhard und Gertrud" die dichterische, durchweg auf eigene Erfahrung gegründete Anschauung, die diesem Buch, einem der schönsten Volksbücher aller Zeiten, in Verbindung mit seiner sozialen Tendenz einer Neugeburt des Volkes durch die Erziehung

sogleich weitreichenden Ruhm verschaffte. Auch die pädagogische Hauptschrift „Wie Gertrud ihre Kinder lehrt", 1801, welche zugleich den Entwicklungsgang und alle Motive seines Denkens aufdeckt, ist durchglüht von dem Enthusiasmus, der Pestalozzi nie verließ; sie verleiht den ausführlichen theoretischen Erörterungen die Lebendigkeit, die sie in ihrer Anwendung in den zahlreichen für die Praxis bestimmten Lehrbüchern vermissen lassen. Trotzdem steht Pestalozzi in einem engen Verhältnis zu den theoretischen und besonders den philosophischen Bewegungen seiner Zeit. Nicht, daß er von einer besonderen philosophischen Theorie ausgegangen wäre; im Gegenteil, seine Stellung innerhalb der Geschichte der Pädagogik ist auch dadurch bestimmt, daß er zuerst seine pädagogischen Ideen an der Hand seiner Erfahrungen, seiner Versuche mit Kindern entwickelte; sein Ausgangspunkt war durchaus empirisch. Auch ist es unhaltbar, aus seinen Schriften ein geschlossenes System der Pädagogik extrahieren zu wollen. Aber wie er nun die Erfahrungen, die er machte, deutete, zeigt ihn in vollständiger Abhängigkeit von der aufklärerischen, insbesondere der deutschen Psychologie, die überall auf im Innern schlummernde Kräfte zurückgriff; und die Methode des Elementarunterrichts, die er allmählich gewann, zeigt in ihrem Aufbau auf die Einsichten in die gesetzmäßige Ausbildung des Wesens unserer Natur, in ihrem lückenlosen Fortschreiten von der produktiven Anschauung und ihrer Verdeutlichung durch Zahl, Form und Sprache, sowie endlich in der Tendenz, durch diese Methode das Erziehungsgeschäft zu „mechanisieren", die unverkennbare Zusammengehörigkeit seiner Pädagogik mit den natürlichen Geisteswissenschaften des 18. Jahrhunderts. Und indem Pestalozzi als der erste neuere „Sozialpädagoge" die Erziehung als das Mittel nicht nur der allgemeinen Menschheitsbildung, sondern, wie er die Erziehung nur in der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft dachte, in ihr zugleich das vorzüglichste Mittel zur sozialen Reform verstand, setzte er das Werk Rousseaus fort; nur daß er seine Zöglinge nicht wie dieser von der Kultur trennte, sondern sie zur tätigen Mitwirkung an ihr emporbilden wollte, damit sie die Umstände, die sonst den Menschen machen, nun ihrerseits verbessern; denn der Mensch wiederum macht die Umstände. Dieser Glaube an die Allmacht der auf Erfahrung und Vernunft begründeten Methode, dieses Bewußtsein der Autonomie und Selbstbestimmung in der sittlichen Erneuerung unseres Geschlechtes sind es gewesen, die deutsche Denker wie Fichte, Herder und andere in seinen Schriften einen philosophischen Abschluß der durch Rousseau eingeleiteten pädagogischen Bewegung erkennen ließen.

Vierter Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Der Kritizismus Kants.

§ 33. Den vierten Abschnitt der Philosophie der Neuzeit bildet der Kritizismus Kants und die philosophische Bewegung, die sich unmittelbar an ihn anschließt.

Zwar gehört das Lebenswerk Kants nach seinem historischen Gehalt noch dem 18. Jahrhundert an; es ist aus dem Geist der deut-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

schen Aufklärung geboren, und wie hoch es sich auch über deren Standort erhebt: unter den Voraussetzungen der Aufklärung überhaupt ist es dauernd verblieben. Ja, Kant kann als einer der bedeutendsten Vertreter der Aufklärungsphilosophie bezeichnet werden, die in seinen Schriften und Arbeiten ihren Höhepunkt und Abschluß findet.

Denn die mathematisch-mechanische Naturauffassung, welche die Grundlage der aufklärerischen Bewegung war, bildete auch den Ausgangspunkt von Kants Denken, die Fortbildung dieser Naturauffassung das erste große Problem seiner Forschung. Und hier waren es die Bemühungen um eine Kosmologie und Entwicklungsgeschichte des Universums im Sinne einer Ergänzung der Gesetzeswissenschaft des 17. und 18. Jahrhunderts, an welche Kant anknüpfte. Das umfassende Weltbild, das der jugendliche Kant als eine Entwicklungsgeschichte des Universums entwarf und in der Geschichte der Erde, der physischen Geographie und Anthropologie zur Bestimmung der wahren Stellung des Menschen innerhalb der Schöpfung durchführte, zielte auf einen wissenschaftlichen Abschluß dieser Bemühungen. Das andere Problem, das diese Naturwissenschaft Kant stellte, war der Gegensatz ihrer Ausprägung durch Newton einerseits, Leibniz anderseits. Hiermit war aber die weitere und umfassendere Aufgabe eines Ausgleichs zwischen der Erfahrungsphilosophie der Engländer und der rationalen Metaphysik der kontinentalen Schule gegeben; es war die Aufgabe der Zeit, welche gleichmäßig die französischen wie die deutschen Denker beschäftigte. Die Auflösung, auf welche Kant sich hinbewegte, lag in derselben Richtung, in welcher der Empirismus in seiner Fortbildung zum Positivismus durch Hume und d'Alembert begriffen war. Und endlich ist die Ausbildung seiner ethischen Ideen durch die englischen Moralisten wie auch durch Voltaire und Rousseau vorbereitet; wie im einzelnen der Einfluß dieser Schriftsteller einzuschätzen sei: gemeinsam mit Kant ist ihnen, wie sie von dem Problem des Verhältnisses von Glückseligkeit und Tugend ausgehend zu einer immer schärferen Scheidung des Eudämonismus von dem sittlichen Ideal gelangen, wie sie die Independenz des sittlichen Bewußtseins von aller theoretischen, insbesondere auch der metaphysisch-religiösen Erkenntnis fordern, um umgekehrt den Glauben an Gott und Unsterblichkeit auf dieses sittliche Bewußtsein zu gründen. So verbinden sich bei Kant alle Motive der Aufklärungsphilosophie; er erfaßt sie in ihrer Gesamtheit und Tiefe, er unternimmt in einer Universalität, wie vor ihm nur Leibniz in Deutschland, die großen Ideen nicht nur der Kultur seines Vaterlandes, sondern der modernen Kultur überhaupt zu einem systematischen Ganzen zu verknüpfen.

Aber so bedeutend diese überragende Stellung Kants innerhalb der zeitgenössischen Philosophie erscheint: sie bildet doch nur die Grundlage und Voraussetzung für die Entwicklung der eigentlichen Schöpfung Kants, der Schöpfung, um derentwillen er als der Beginn einer neuen, der bedeutendsten philosophischen Epoche angesehen werden darf. Es ist bezeichnend, daß das Verhältnis Kants zu den aufklärerischen Ideen schon in seinen vorkritischen Schriften klar umschrieben, ja erschöpft ist; die Synthese der mechanischen Naturauffassung mit dem sittlichen Idealismus, der englischen Erfahrungsphilosophie mit dem kontinentalen Rationalismus ist in den Schriften der ersten Hälfte seines Lebens bereits vollzogen. Wäre Kant etwa in dem Alter Lessings gestorben, so würde er uns nur als einer der glänzendsten Vertreter der Aufklärungsphilosophie zu gelten haben. Aber durch die mit einer beispiellosen Energie des Denkens erarbeitete Entdeckung des kritischen oder transzendentalen Standpunktes, den er in der zweiten Hälfte seines Lebens entwickelte, hat Kant den Anstoß zu einer philosophischen Bewegung gegeben, welche die Bedeutung einer Revolution im philosophischen Denken erhalten und bis zu dem heutigen Tag in ihrer Stärke fortgedauert hat.

Diese Transzendentalphilosophie ging von dem Problem der Geltung der rationalen Wissenschaft von der Natur und der Welt aus, die in doppelter Gestalt, als mathematische Naturwissenschaft einerseits, als rationale Metaphysik anderseits vorlag. Indem in Kants Geist die Aufgabe einer Prüfung aller Erkenntnisse aus reiner Vernunft, welche gleichmäßig diesen beiden Disziplinen zugrunde liegen, entstand, wurde er zu Untersuchungen fortgeführt, die ihm ein völlig neues Gebiet der philosophischen Forschung mit eigener Fragestellung eröffneten. Aller Wissenschaft von der Welt, dem Menschen und Gott, d. h. aller Wissenschaft von einem Seienden, hat die Untersuchung ihrer Erkennbarkeit, die Prüfung der reinen Begriffe und Grundsätze, die ihre Darstellung in allgemeingültigen und notwendigen Urteilen ermöglichen, voranzugehen. Damit war ein neues Feld philosophischer Untersuchungen abgegrenzt, deren Gegenstand die Erkenntnis aus reiner Vernunft ist, und die Kritik der reinen Vernunft zu dem Rang einer Disziplin erhoben, die von nun ab an der Spitze des philosophischen Systems zu stehen hat.

Aber ebenso bedeutend wie die Bestimmung und Abgrenzung dieser neuen Wissenschaft von der reinen Vernunft war, wie Kant sie in beharrlicher, von Entdeckung zu Entdeckung schreitender Arbeit bis ins einzelne hinein durchführte. Nirgends tritt die Größe des Kantischen Denkens heller als in diesem unablässigen Fortschreiten hervor, das sich nicht mit dem Entwurf der neuen Wissenschaft begnügte, son-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

dern sie sogleich auch bis zum letzten ausbaute. So gab Kant nicht nur dem Erkenntnisproblem seine allgemeinste und tiefste Fassung, sondern in seiner Lehre von den Formen der Anschauung, den Kategorien, der transzendentalen Apperzeption, dem Schematismus, den Grundsätzen, den Ideen der Vernunft, den Antinomien, den regulativen Prinzipien lieferte er eine vollkommen durchgebildete und in allen diesen Stücken originale Theorie des Wissens von einer Vollständigkeit und Strenge, wie nie ein Forscher vor ihm; sie bildete fortan das vornehmste Thema der Philosophie, ihre Bekämpfung oder Fortbildung die wichtigste Aufgabe des theoretischen Denkens bis auf den heutigen Tag.

Und dann die Ergebnisse, zu welchen die Kritik Kants führte! Das Wichtigste in den Augen Kants sowohl wie in denen seiner Zeitgenossen war die Widerlegung jeder metaphysischen Erkenntnis, die Beschränkung all unseres Erkennens auf mögliche Erfahrung. Hier, wo Kant mit der Skepsis der empirischen Richtungen zusammenzutreffen, ja sie geradezu zu übernehmen scheint, zeigt sich der Fortschritt über alle bisherige Philosophie am deutlichsten. Denn in welcher Form der Agnostizismus bisher auch aufgetreten war: er folgerte doch immer aus dogmatischen Prämissen und blieb daher unter den Voraussetzungen metaphysischer Behauptungen. Indem Kant dagegen in seiner Erkenntniskritik durch bloß begriffliche Zergliederung der reinen Erkenntnis zu der Aufdeckung eines Systems gedanklicher Bedingungen gelangt, unter denen jede Erkenntnis eines Gegenstandes stehen muß, setzt er wenigstens innerhalb der Erkenntniskritik und grundsätzlich keine Annahmen über ein Seiendes voraus; er zeigt vielmehr, daß jede Erkenntnis eines Seienden nur kraft dieser gedanklichen Bedingungen möglich ist, nur in ihrem systematischen Zusammenhang Geltung besitzt. Darin liegt die Überlegenheit der transzendentalen Methode, daß sie keine psychologische Zergliederung des Erkenntnisvorganges, keine biologische Analyse des Erkenntnissubjektes ist, sondern auf die Zergliederung der formalen Gesetzlichkeit des Erkenntnisgehaltes selber ausgeht. Und indem sie aus der Analysis der alle Wissenschaft vom Wirklichen konstituierenden reinen Begriffe folgert, daß diese nur der Ausdruck für Verknüpfungsweisen des denkenden Bewußtseins sind, hebt sie jede Erkenntnis des Wirklichen, wie es unabhängig von diesem denkenden Bewußtsein an sich sei, auf, ohne aber dieses Wirkliche selbst, dessen a priorische Erkennbarkeit allein in Frage steht, in Zweifel zu ziehen. Mit der Verneinung dieser Erkennbarkeit ist die a priorische Metaphysik vernichtet.

Aber damit ist zugleich ein anderes, ein positives Ergebnis von höchster Bedeutung gewonnen. Sind die in den reinen Begriffen in

Abstraktion erfaßten Funktionen die Bedingungen jeder möglichen Erfahrung, dann gilt die aus ihnen ableitbare, von aller Erfahrung unabhängige Erkenntnis in strenger und allgemeingültiger Weise für jede mögliche Erfahrung. Dieselbe Kritik, die eine Erkenntnis des Nichterfahrbaren aufhebt, sichert durch den Nachweis, daß die Bedingungen der möglichen Erkenntnis die Bedingungen der möglichen Erfahrung sind, zugleich die objektive Erkenntnis des Erfahrbaren. Hieraus entsteht die große Aufgabe eines Systems der reinen Begriffe und der aus ihnen fließenden Grundsätze, die Aufgabe, welche Kant als das Thema der wahren Wissenschaft aus reiner Vernunft ansieht. Auf die Kritik, welche den Ursprung und die Gültigkeit der reinen Vernunfterkenntnis prüft und die Metaphysik im dogmatischen Verstande, als absolute Erkenntnis vernichtet, folgt das System der Vernunfterkenntnis, das Kant, da es unabhängig von der Erfahrung in reinen Begriffen gründet, zwar auch als Metaphysik aber im veränderten Wortsinn bezeichnet.

Auch dieses System hat Kant, nachdem die Grundlegung abgeschlossen war, aufzurichten unternommen. Und zwar gliederte sich ihm dasselbe in zwei Teile: in eine Metaphysik der Natur, welche die reinen Erkenntnisprinzipien der Naturwissenschaft, und in eine Metaphysik der Sitten, welche die a priorischen Prinzipien des praktischen Vernunftgebrauches behandelt. Freilich verschob sich ihm während der Ausführung dieser Plan. Neben die Kritik der reinen Vernunft, die ursprünglich allein als Grundlegung der kritischen Metaphysik gedacht war, trat dann eine selbständige Kritik der praktischen Vernunft. Und endlich erfuhr das System durch die Kritik der Urteilskraft noch eine bedeutende Erweiterung, welche nicht nur die zuvor nicht vorgesehene Begründung von a priorischen Prinzipien des Geschmacks und damit die Ästhetik als eine philosophische Wissenschaft entwickelte, sondern zugleich, indem sie die ästhetische und die teleologische Betrachtung unter einem systematischen Gesichtspunkt einheitlich zusammenfaßte, das System erst zum Abschluß brachte. In ihr nimmt Kants Kritizismus, nachdem die mechanische Naturauffassung und der sittliche Idealismus begründet und gerechtfertigt sind, die künstlerisch-teleologische Interpretation der Welt in sich auf. Die künstlerisch-teleologische Interpretation der Natur war ja in Protest zu der Aufklärung, aber auch in Verschmelzung mit ihr lebendig geblieben. Nunmehr wurde, was bei Leibniz vorbereitet, bei Shaftesbury und seinen Nachfolgern mit dichterischer Kraft ausgesprochen war, von den metaphysisch-dogmatischen Fesseln befreit. Auf dem Boden des kritischen Systems trat diese Betrachtungsweise, die in dogmatischer Form mit dem mechanischen Weltbild so gut wie

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

mit dem sittlichen Ideal in Widerstreit geraten mußte, in ihre kritisch begrenzten, aber eben durch diese Grenzbestimmungen neu gesicherten Rechte zurück. Es ist begreiflich, welch eine Bedeutung gerade die Kritik der Urteilskraft in einer Zeit der künstlerischen Renaissance, deren höchster Ausdruck das dichterische Lebenswerk von Goethe war, erhalten mußte; von Kants Kritik der Urteilskraft aus, die begrifflich bestimmte, was Goethes Art, Natur und Kunst zu empfinden und zu verbinden, zugrunde lag, führte unmittelbar der Weg zu Goethes Weltanschauung selbst und damit zu dem großen Thema des nachkantischen Idealismus.

Es ist aber für die geschichtliche Stellung und den Einfluß Kants von größter Bedeutung, daß sein System als ganzes angesehen verschiedene Gesichtspunkte vereinigt, die, so eng sie in ihm verbunden und verschmolzen sind, doch einander wenigstens zu widerstreiten scheinen. Vor allem wirft die Erkenntniskritik, die eine logische Zergliederung der Erkenntnisarten und Erkenntnisbedingungen im Rahmen der Erkenntnis selber gibt, ein eigentümliches Zwielicht auf die von ihr und mit ihren Mitteln nicht zu prüfende Voraussetzung einer Wirklichkeit an sich, über deren Verhältnis zu dem denkenden Bewußtsein das System Kants als transzendentaler Idealismus gleichwohl bestimmte Aussagen macht. Hier ist die Wurzel der vielen Inkongruenzen, die die Philosophie des großen Denkers zu durchziehen scheinen, an denen die Zeitgenossen Anstoß genommen haben, die den stärksten Anreiz zur Fortbildung boten und den Grund zu abweichenden Interpretationen der Gegenwart geben. Und doch ist diese Verbindung keine zufällige, ihr Ursprung liegt nicht nur in der Persönlichkeit des Denkers, der die in seiner langsamen Entwicklung durchlaufenen Stufen auch in der endgültigen Fassung seiner Lehren nicht zu überwinden vermocht hätte. Die vielseitige geschichtliche Wirkung des Kantischen Systems ist gerade dadurch bedingt, daß in ihm der transzendentale Idealismus und die Erkenntniskritik sich gegenseitig durchdringen und stützen. Das Ziel der drei großen Kritiken liegt allerdings in der Analyse der synthetischen Urteile, die Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit erheben. Aber beständig greift doch die Kritik über die Urteilsanalyse hinaus. Indem die nach ihrem systematischen Wert ausgezeichneten Begriffe und Grundsätze auf Abstraktionen von Funktionen des Geistes zurückgeführt werden, tritt die die deutsche Psychologie seit Leibniz beherrschende Lehre von der Spontaneität des Geistes als bedeutsame und weitreichende Voraussetzung in das kritische System ein. Indem weiter die Subjektivität der formalen Erkenntnisbedingungen als grundlegende Prämisse für die Entwicklung

des Erkenntnisproblems, auf das die Frage ihrer objektiven Gültigkeit trotz ihres subjektiven Ursprungs zielt, entwickelt wird, enthüllt sich der Gegensatz des erkennenden Subjekts und der Dinge an sich als eine dem gesamten Erkenntnissystem zugrunde liegende Voraussetzung. Und wenn auch nach der Konsequenz der Kritik jede theoretische Erkenntnis der Dinge an sich unmöglich ist, so fand Kant gleichwohl von dem moralischen Gesetz aus einen neuen Zugang, den einzigen, zu dieser intelligiblen Welt. Wie die Kritik der reinen Vernunft mit der Urteilsanalyse eine Theorie von der Erzeugung der sinnlichen Welt gab, so hat es die Kritik der praktischen Vernunft nicht nur mit einem Prinzip der sittlichen Beurteilung, sondern auch mit einer sittlichen Gesetzgebung, die zu einer Maxime des praktischen Handelns dienen soll, zu tun. Durch dieses moralische Bewußtsein, das praktische Vernunft ist, erheben wir uns über die sinnliche Natur, wissen wir uns zu einer anderen Ordnung als zu der der Natur zugehörig, zu einer Ordnung der Freiheit und autonomen Gesetzgebung. So ist der Mensch als Sinnenwesen und als Noumenon ein Bürger zweier Welten, nicht nur der Gegenstand einer zwiefachen Beurteilung; und ist ihm auch versagt, von jener zweiten, der unsichtbaren Welt eine theoretische Erkenntnis zu gewinnen, so vermag er vom moralischen Bewußtsein aus die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, deren Realität mit theoretischen Mitteln weder zu beweisen noch zu widerlegen ist, wenigstens als Postulate zu begründen. In diesem Sinne bekannte Kant, daß er das Wissen aufheben mußte, um dem (durch die praktische Vernunft geforderten) Glauben Platz zu machen. Hierbei ist von untergeordneter Bedeutung, daß es gerade die Ideen der religiösen Aufklärung sind, welche Kant auf diesem Wege wiedergewann. Viel wichtiger war, daß diesem ganzen Vernunftglauben die Überzeugung von einer transzendenten Realität zugrunde lag, zu der wir uns als freie Vernunftwesen zugehörig wissen. Diese Überzeugung bildet auch die Voraussetzung der Kritik der Urteilskraft, deren Problem geradezu darin gipfelt, das Reich der Freiheit, aus welchem alle Bestimmtheit der Individualität herfließend gedacht werden muß, mit dem Reich der Natur, deren konstitutive Gesetze die Ableitung des Individuellen nicht gestatten, zusammen zu denken. Indem Kant für die reflektierende (nicht bestimmende) Urteilskraft, die das Besondere mit dem Allgemeinen verbinden will, als a priorisches Prinzip die Zweckmäßigkeit entdeckt, die keine konstitutive, sondern nur regulative Bedeutung für uns besitzt, verbleibt er hier in der Kritik der Urteilskraft in der Tat bei der Urteilsanalyse; aber dies doch nur, weil das Besondere, das uns vor allem bei den Lebewesen in einer spezifischen Form entgegentritt, auf

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

einen transzendenten Grund hinweist, der nach seinem Verhältnis zu dem individuellen Ding von uns, die wir nun einmal keinen anschauenden Verstand besitzen, nicht anders als nach dem Schema der reflektierenden Urteilskraft als Zweckmäßigkeit vorstellig gemacht werden kann. Und endlich verbindet Kant diese Überzeugung von den zwei Welten, der sinnlichen und der inteligiblen, mit dem Entwicklungsplan seiner Jugendjahre. Immer deutlicher tritt in seinen geschichtsphilosophischen Arbeiten als der letzte Sinn des in unendlicher Entwicklung fortschreitenden Weltgeschehens die Verwirklichung des Reiches der Freiheit hervor, welche die überzeitliche Bedeutung des rationalen Gehaltes in dem geschichtlichen Kulturleben, in Wissenschaft, Sittlichkeit, Recht, Kunst und Religion ausmacht.

So durchdringen sich gegenseitig der transzendentale Idealismus mit seinem metaphysischen Hintergrund und der Standpunkt der Erkenntniskritik, der alle metaphysische Erkenntnis aufhebt. Es ist begreiflich, wie hier die Freunde, wie die Gegner Kants sofort eingreifen konnten, um den einen oder den anderen Gesichtspunkt allein zur Herrschaft zu bringen; und es ist ebenso begreiflich, daß bei der Verkettung beider in dem Kantischen System dieses nicht ohne eine tiefgreifende Umwandlung in demselben geschehen konnte. Aber das Entscheidende, was Kant an die Spitze der Philosophie des 19. Jahrhunderts stellt, ist, daß die Aufgabe der Transzendentalphilosophie in der Fassung Kants Fortbildung erheischte und von der Form des Idealismus, mit dem sie sich bei Kant verband, losgelöst werden konnte. So vermochte sie in der Generation der großen spekulativen deutschen Denker die pantheistische Bewegung sowie das historische Bewußtsein in sich aufzunehmen; so hat sie den Verfall der romantischen Philosophie und den materialistischen Rückschlag im 19. Jahrhundert überdauert. In einem unvergleichlichen Siegeszuge hat sie sich auch die anderen Nationen erobert; und gegenwärtig bildet sie den Ausgang und die Unterlage der neuen philosophischen Bewegung, die mit dem förmlichen Ruf „Zurück zu Kant“ eingesetzt hat. Das Problem Kants und der methodische Grundgedanke, der sein kritisches System beherrscht, ist noch nicht geschichtlich geworden.

Das System von Kants kritischer Philosophie ist von Beginn seiner Veröffentlichung an Schwierigkeiten des Verständnisses ausgesetzt gewesen. Kant selbst suchte diese Schwierigkeiten, die ihm in Klagen über die Dunkelheit seiner Schriften und offenbaren Mißverständnissen entgegentraten, in den Neubearbeitungen seiner Hauptwerke und in ergänzenden Ausführungen zu heben, die Weitläuftigkeit des Vortrages zu kürzen und die Grundgedanken seiner Lehre allseitig zu klären. Aber es zeigte sich bald, und Kant erlebte es

noch, daß, als erst einmal das System der Transzendentalphilosophie in seiner ganzen Tiefe gewürdigt und durchdacht wurde, gerade in den Kreisen seiner Freunde und Anhänger sich verschiedene, von einander abweichende Auffassungen vorzubereiten begannen. In den mannigfachen Fortbildungen des Systems in der nachkantischen Spekulation, die unmittelbar oder mittelbar an Kant anknüpfte, tritt die Differenz der Interpretationen in geschichtlich wirksamster Weise hervor. Und als die Philosophie der jüngsten Zeit auf Kant wiederum zurückging, zeigte sich, sowohl bei den Bemühungen, den systematischen Gehalt seiner Lehre für die neueren Problemstellungen fruchtbar zu machen, als auch bei den Versuchen, ein rein historisches Verständnis Kants zu gewinnen, eine ähnliche Mehrheit von Deutungsmöglichkeiten, die auch gegenwärtig noch um Anerkennung ringen. Dieser Tatbestand, der sich in so überraschender Weise in den beiden Epochen der Vorherrschaft Kants um die Wende des 18. und in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wiederholt, wäre unerklärlich, wenn nicht die Gründe hierfür in dem System Kants selber liegen würden. In der Tat ist eine streng einheitliche Auffassung des Kantischen Systems auf Grund seiner kritischen Schriften und mit Heranziehung der durch die neuere Forschung zugänglich gemachten Briefe, Vorlesungen, Reflexionen usw. nicht möglich. Alle bedeutenderen Versuche, eine solche Einheitlichkeit herzustellen, sehen sich zu der Anerkennung von mindestens dem Wortlaut nach abweichenden und widersprechenden Ausführungen bei Kant selber genötigt; sei es nun, daß sie diese durch einen pädagogischen oder lässigen Sprachgebrauch, oder durch eine Scheidung eines esoterischen und exoterischen Teiles seiner Lehre erklären. Aber gegenüber solchen mehr oder minder gewaltsamen Interpretationen hat gleichmäßig die sachliche wie die unbefangene historische Kritik darauf hingewiesen, daß in Kants Transzendentalphilosophie, wie sie geschichtlich vorliegt, innere Inkongruenzen enthalten sind, die, wenn sie auch nicht die Bedeutung eines förmlichen Widerspruchs zu besitzen brauchen, doch einen Widerstreit mindestens der Konsequenzen der verschiedenen Gesichtspunkte, nämlich des transzendentalen Idealismus und der Erkenntniskritik, bedeuten, die in Kants Lehre vereinigt sind.

Es mögen hier zur Verdeutlichung dieser Auffassung zwei der am meisten verhandelten Probleme der Kant-Interpretation kurz berührt werden.

Das eine ist das Problem des a priori. Daß die Methode der Vernunftkritik nicht psychologisch oder gar anthropologisch zu verstehen, daß sie nach ihrer wesentlichen Tendenz logisch, auf die objektive Zergliederung gerichtet ist, kann nach den ausführlichen Nachweisen von Cohen und Riehl füglich keinem Zweifel mehr unterliegen. Daher hat ganz gewiß die Auszeichnung gewisser Erkenntnisse als a priori nichts mit der Behauptung ihres Angeborenseins zu tun; das a priori ist nicht zeitlich, sondern logisch zu verstehen; es bezeichnet die gesetzmäßigen Voraussetzungen, durch welche eine gegenständliche Erkenntnis den Charakter der objektiven Notwendigkeit erhält. Eine andere Frage ist es aber, ob nicht mit dieser erkenntniskritischen Auffassung des a priori sich bei Kant psychologische Betrachtungen verbinden, und zwar nicht nur in dem Sinn einer Übernahme von Vorstellungen der Vermögenspsychologie der Zeit (wie denn Kant beständig von Erkenntnisvermögen spricht); eine solche Übernahme besitzt einen mehr accidentiellen Charakter, so daß sie aus dem logischen Aufbau des Systems auch ganz entfernt und etwa die Unterscheidung verschiedener Erkenntnisvermögen (Sinnlichkeit und Verstand)

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

durch die Unterscheidung verschiedener Erkenntnisarten ersetzt werden könnte. Es handelt sich vielmehr darum, ob die Auflösung des Erkenntnisproblems an entscheidenden Punkten psychologische Prämissen selber fordert und eine Theorie des menschlichen Bewußtseins einschließt. Daß „die Kritik schlechterdings keine angeschaffenen oder angeborenen Vorstellungen" erlaubt, daß diese „alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, als erworben annimmt", hat Kant auf der Höhe der Kritik (übrigens in völliger Übereinstimmung mit der Dissertation, die das Gleiche ausdrücklich lehrt) mit aller Entschiedenheit hervorgehoben. Aber es ist unverkennbar, daß Kant auf eine bestimmte Organisation des Menschen, die den Grund dafür enthält, daß die erzeugten Vorstellungen so und nicht anders entstehen, Bezug nimmt, und dieser Grund ist allerdings angeboren, er ist spezifisch menschlich. In diesem Sinne spricht Kant davon, daß wir nichts anderes als unsere Art, die Dinge wahrzunehmen, kennen, die Art, die uns eigentümlich ist, spricht er von den Eigentümlichkeiten unseres Verstandes, der kein Vermögen der Anschauung ist, der vermittelst einer bestimmten Zahl von Kategorien Erkenntnis erzeugt usw. Nun läßt sich, und Kant selbst hat das schon getan, das a priori im Sinn einer reinen Wert- oder Geltungsbestimmung leicht von den in der Organisation der menschlichen Vernunft enthaltenen Anlagen, die den empirischen Ursprung der ausgezeichneten Vorstellungen bedingen, scheiden. Aber der springende Punkt ist, ob nicht dieser psychologisch-anthropologische Rückgang auf eine spezifische Organisation in der Beweisführung der Kritik eine bedeutsame Rolle spielt. Für die Beantwortung dieser Frage ist vor allem die transzendentale Ästhetik entscheidend, in der ausdrücklich Raum und Zeit nicht nur als logische, sondern als subjektive Bedingungen, die bloß im Subjekt als seine formale Beschaffenheit ihren Sitz haben, gelehrt werden. Der Satz, daß Raum und Zeit durch die ursprüngliche Natur des Subjektes (des Menschen, wie Kant besonders hervorhebt) gegeben sind, daß sie als Formen meiner Sinnlichkeit in meinem Subjekt vor allen wirklichen Eindrücken vorhergehen, bildet geradezu die Grundlage des formalen Idealismus, wie denn Kant in den Prolegomena auch ausdrücklich seine Anschauungslehre in Parallele mit der durch Locke populär gewordenen Lehre von der Subjektivität der Sinnesempfindungen setzt. Kants Theorie der Sinnlichkeit schließt die Theorie von dem subjektiven durch die Organisation unseres Geistes bedingten Ursprung der Formen, in denen wir Gegenstände anschauen, ein. Und da diese Theorie wiederum die Voraussetzung für die kritische Grenzbestimmung der transzendentalen Deduktion und die Auflösung des Antinomienproblems ist, zeigt sie sich als ein integrierender Teil des ganzen Systems. Natürlich kann versucht werden, wie das in der Interpretation von Cohen und seinen Nachfolgern geschieht, von der Analytik aus, die nicht in gleichem Maße wie die Ästhetik auf die menschliche Organisation sich stützt (wenn auch in der ersten Bearbeitung der transzendentalen Deduktion psychologische Betrachtungen eingreifen), die Ästhetik zu revidieren und alles Gewicht auf die Apriorität in dem Sinne einer rein logischen Wertbestimmung unter Absehung der Subjektivität zu legen. Aber es ist unbestreitbar, daß dies nicht nur dem Wortlaut der Ästhetik und den vielfachen ähnlichen Erklärungen Kants in allen seinen Hauptschriften widerspricht, sondern auch daß dadurch ein wichtiges Lehrstück des historisch vorliegenden Systems preisgegeben wird. Umgekehrt natürlich ist es ebensowenig statthaft, die Lehre von der Apriorität in die von der Sub-

jektivität untergehen zu lassen und, wie das namentlich Helmholtz und Friedrich Albert Lange taten, in Kants Kritik vorwiegend eine Theorie der menschlichen Intelligenz und ihrer natürlichen Gesetzmäßigkeit zu erblicken. Kants Lehre von der Subjektivität der Anschauungsformen und die Lehre von der Apriorität bilden so zwei selbständige Gesichtspunkte, die jedenfalls in einer historischen Reproduktion von Kants Philosophie beide gleichmäßig anzuerkennen sind.

Das andere Problem, auf das hier noch eingegangen werden möge, ist das des Dinges an sich selbst. Dieses Problem bildet von alters her die Crux aller Kant-Interpretationen. Im Sinne einer konsequenten Durchführung des Standpunktes der transzendentalen Logik hat man den Begriff des Dinges an sich in der Bedeutung einer transzendenten Wesenheit aus dem System Kants eliminieren wollen. Denn es liegt, wenn man Kant wörtlich nimmt, ein scheinbarer Widerspruch vor: einerseits werden von ihm Dinge an sich vorausgesetzt, welche den gegebenen Erscheinungen zugrunde liegen; anderseits scheint jede Aussage über diese Dinge als existierend, als die Erscheinungen erzeugend die transzendente Anwendung kategorialer Bestimmungen zu erfordern, welche nach dem Ergebnis der Kritik nur für Gegenstände möglicher Erfahrung, d. h. für Erscheinungen, gelten können. Da nun ein solcher fundamentaler Widerspruch einem Denker wie Kant nicht zuzutrauen sei, müsse der Begriff des Dinges an sich, der vielleicht bei seiner ersten Einführung mißverstanden werden könne, von dem Höhepunkt der Kritik aus gedeutet und begriffen werden, von wo aus er allein in seinem kritischen Sinn bestimmt und in seinem methodischen Wert gewürdigt werden könne. Innerhalb der neueren Kant-Interpretation haben so Cohen, Cassirer, Bauch u. a. unternommen, den Gedanken des Dinges an sich im Zusammenhang mit der systematischen Gesamtheit der durch die Kritik analysierten Erkenntnismittel zu bestimmen, etwa als bloße Idee, die die Aufgabe der Erkenntnis zum Ausdruck bringt (Cohen), oder als Formel für die allgemeine Funktion der Vergegenständlichung selbst, kraft deren es für uns allein Erkenntnis gibt (Cassirer), oder als „das vom reinen Verstand für das empirische Subjekt geforderte Gesetz des Einheitsgrundes von Form und Inhalt der bestimmten Erscheinung“ (Bauch). Wie verschieden die Interpretationen auch im einzelnen lauten: die Tendenz ist, den Begriff des Dinges an sich als einen bloßen methodischen Grundbegriff auszuzeichnen, der seine Bedeutung im Zusammenhang der Erkenntnisbedingungen besitzt und daher nicht auf etwas außerhalb aller Erkenntnis Liegendes weist. Aber so scharfsinnig diese Deutungen sind: es ist nicht zu bestreiten, daß auch sie mit dem Wortlaut nicht nur der transzendentalen Ästhetik, sondern sämtlicher kritischen Schriften in Widerstreit geraten. Es ist nicht die Frage, ob die hier versuchte Auslegung der Urkunden in der Richtung der Fortbildung der Kantischen Erkenntnislehre sachlich berechtigt ist, sondern allein, in welcher Bedeutung Kant den von ihm immer wieder verwendeten Begriff des Dinges an sich verstanden hat. Und da ist es jedenfalls nicht selbstverständlich, daß der Begriff des Dinges an sich, weil er in der Kritik als Begriff und im Zusammenhang methodischer Erwägungen auftritt, für Kant nichts anderes als einen Begriff bedeutet habe, dessen Sinn sich in seiner methodischen Funktion erschöpft. Wie das „Gegebene“, so tritt auch das „Ding an sich“ zunächst als eine Voraussetzung in Kants System auf, die aber darum, gleichsam vom Standpunkt einer Kritik höherer Ordnung aus, nicht nur als Setzung des Denkens selber angesehen zu werden braucht. Die den Deutungen dieser Art zugrunde

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

liegende Voraussetzung ist, daß Kants Idealismus gar nicht die Existenz der Sachen, also auch nicht ihre reale Beziehung zum Subjekt, sondern lediglich die Charakteristik der Erkenntnis betrifft. Dagegen zeugt das ganze System Kants, sowohl in seiner allmählichen Entstehung, wie in seiner endgültigen Ausgestaltung dafür, daß es sich für Kant neben der Charakteristik der Erkenntnis auch, und zwar zum Behuf ihrer Wertbestimmung, um eine Feststellung des Verhältnisses der absoluten Dinge zu unserem Erkenntnisvermögen gehandelt hat. Denn das Entscheidende ist, daß der Begriff des Dinges an sich, der innerhalb der Erkenntnislehre nur als Grenzbegriff auftreten kann, in der weiteren Ausgestaltung des Systems für Kant eine positive Bedeutung gewinnt, die allen Versuchen, seinen Sinn lediglich im Rahmen des Erkenntnissystems zu fixieren, entgegensteht. „Wenn Erscheinungen für nichts mehr gelten," so heißt es in der Kritik der reinen Vernunft, „als sie in der Tat sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen, die nach empirischen Sätzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Eine solche intelligible Ursache aber wird nicht durch Erscheinungen bestimmt. Sie ist samt ihrer Kausalität außer der Reihe. Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als erzeugt aus derselben nach der Notwendigkeit der Natur angesehen werden." Mit diesen Worten, welche Kants Freiheitslehre scharf zusammenfassen, werden „die Gründe, die nicht Erscheinungen sind", positiv als „intelligible Ursachen" charakterisiert, womit doch nicht nur eine bloße Erkenntnisfunktion beschrieben, sondern eine ausdrückliche Objektsbestimmung vollzogen wird. Und in der Ethik enthüllt dann die Freiheit, „eine Reihe sukzessiver Zustände von selber anzufangen", ihr Wesen als wirkende Potenz; in der Lehre von dem intelligiblen Charakter, in der Erklärung des Ursprungs des Bösen in der Menschennatur aus dessen Freiheit, tritt dieses Wesen deutlich hervor. Die Freiheit bleibt nicht nur Idee, nicht nur Gesichtspunkt der Beurteilung, nicht nur empirisches Motiv zur Erzeugung der guten Handlungen; wäre sie nur dies, dann wären die vielfachen Bemühungen von Kant, Freiheit und Natur zusammenzudenken, welche Aufgabe schließlich zum Grundthema der Kritik der Urteilskraft wurde, schwerlich erforderlich gewesen; es handelte sich aber für Kant nicht um eine bloße Scheidung und Verbindung von Urteilsarten (unter dem Gesichtspunkt der Natur und des Sittengesetzes), sondern um das Zusammendenken zweier Welten, der sinnlichen, von dem Kausalprinzip beherrschten, und der intelligiblen Welt der Freiheit, welche in der Handlung nach der Idee der Freiheit zusammentreffen. Die „Absonderung der Zeit (sowie des Raumes) von der Existenz der Dinge an sich selbst", auf welche Kant (Kritik der praktischen Vernunft) als „vornehmste Voraussetzung" hinweist, erweist von einer anderen Seite denselben Tatbestand. So wenig die Apriorität von Raum und Zeit sich in ihrem logischen Wert erschöpft, so wenig ist der korrespondierende Begriff des Dinges an sich, insbesondere in seiner positiven Bestimmung durch die intelligible Freiheit, nur ein Denkbegriff.

So bleibt allein die Frage, ob der Widerspruch zwischen der Einschränkung aller gegenständlichen Erkenntnis auf Erfahrung und der Anerkennung der Dinge an sich als den Erscheinungen zugrunde liegender Wesen in Wahrheit besteht. Die Schwierigkeit, die hier vorliegt, mildert sich indessen beträchtlich, wenn die scharfe Scheidung, welche Kant zwischen Denken und Erkennen vollzogen und festgehalten wird, recht erwogen wird. Daß wir die Dinge an sich durch die

reinen Verstandesbegriffe denken können, wenn wir sie auch (da wir nicht sie anzuschauen vermögen, Anschauung aber eine Bedingung der Erkenntnis ist) nicht zu erkennen vermögen, hat Kant so oft hervorgehoben, daß darüber füglich kein Zweifel bestehen sollte. Die geschichtliche Entwicklung der theoretischen Philosophie Kants zeigt aufs deutlichste, daß die Annahme eines Zusammenhanges der reinen Vernunft mit den Dingen an sich, der in der praktischen Philosophie evident hervortritt, die Grundvoraussetzung war. Die Entdeckung der Anschauungsformen von Raum und Zeit und die weitere, daß die reinen Begriffe ohne Anschauungen leer sind, sie mithin Erkenntnis nur in ihrer Anwendung auf Anschauungen geben können, hat dann wohl die Erkennbarkeit der Dinge an sich, nicht aber die Beziehung des Denkens überhaupt auf sie aufgehoben. Die Kritik schränkt nur die Erkenntnis aus reiner Vernunft auf Gegenstände möglicher Erfahrung ein. Aber sie läßt das Verhältnis des reinen Denkens zu dem, was nicht Gegenstand der Erfahrung ist, unberührt.

Nun kann allerdings gefragt werden, ob es Kant gelungen ist, wenn er von den Dingen an sich spricht, die Kategorien in ihrer logischen Reinheit zu bewahren, oder ob nicht, wenn er den Dingen an sich Wirklichkeit, Vielheit (so besonders in der für die Ethik grundlegenden Voraussetzung einer Mehrheit sich frei wissender Wesen) beilegt und sie im Verhältnis zu den Erscheinungen als deren bedingenden Grund bezeichnet, tatsächlich Anschauungselemente einfließen läßt. Die Frage ist strittig. Sicher hat Kant sich bemüht, wie er immer wieder betont, alle Zeitbestimmungen bei der Anwendung des reinen Denkens auf die Dinge an sich auszuschließen; aber es ist wiederholt darauf hingewiesen worden, daß tatsächlich die Zeitanschauung von Kant in dem Maße, als die transzendenten Erörterungen fruchtbar werden, in versteckter Form wieder eingeführt wird. In welcher Form der Begründung auch immer Aussagen über das Verhältnis des Sinnlichen zum Übersinnlichen gewagt werden, sie scheinen allemal mit der Lehre von der Idealität der Zeit zusammenzustoßen. Das wirklich von allen Anschauungen gereinigte Denken ist, wenn es auch auf Dinge an sich anwendbar sein mag, in dieser Anwendung völlig nichtssagend. Da aber Kant doch recht Bestimmtes, wenn auch nur in der Form des Glaubens (der aber nicht, wie Paulsen nahelegt, als metaphysische Erkenntnis im alten Verstande aufgefaßt werden darf), von der übersinnlichen Welt auszusagen unternahm, mußte er allerdings gewisse Konzessionen machen. Aber diese Konzessionen führen im letzten Grunde nicht zu einer Preisgabe des Standpunktes der Analytik, sondern zu einer Preisgabe des Standpunktes der transzendentalen Ästhetik. Gerade in dieser Konsequenz liegt eine Bestätigung dafür, daß Kant die Gültigkeit des reinen Denkens für die Dinge an sich nicht verneint hat; der Versuch, aus dieser transzendenten Anwendung die Weltansicht zu erweitern, führte zu einer unbeabsichtigten, aber notwendigen transzendenten Setzung der Zeitanschauung zurück, deren Idealität die Voraussetzung für die Einschränkung des Verstandesgebrauches auf mögliche Erfahrung war.

Wenn demnach das Ding an sich bei Kant im realen Sinne verstanden werden muß, so sind auch unter dieser Voraussetzung noch mannigfach voneinander abweichende Interpretationen denkbar und hervorgetreten. Ist das Ding an sich, das der Erscheinung zugrunde liegt, ein und dasselbe wie das, das dem erkennenden Subjekt zugrunde liegt? Oder haben wir das Ding an sich als Objekt von dem Ding an sich als Subjekt als zwei verschiedene Wesen zu unterscheiden? Nach dem nächsten Verständnis des Wortlautes von Kants Aus-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

führungen möchte das letztere der Fall zu sein scheinen. Aber schon die unmittelbar an Kant sich anschließende spekulative Schule hat Kant in dem entgegengesetzten Sinne, der ihn unzweifelhaft dem metaphysischen Standpunkt Berkeleys nähern würde, verstanden und weitergebildet. Kant hätte dann die Metaphysik des Objektes zerstört, aber die Metaphysik des Subjektes begründet. In der neueren Zeit hat Kuno Fischer diese Auffassung in seiner ausführlichen Darstellung durchzuführen unternommen. Danach wäre der Grundgedanke und das Ergebnis der theoretischen Philosophie Kants, „daß die Erscheinungen ohne Rest aus der Organisation der Vernunft hervorgehen und darum erkennbar sind". Demgegenüber ist aber vielfach und in zwingender Form (so von Riehl und Vaihinger) dargetan worden, daß hier, ähnlich wie bei der erkenntnis-kritischen Interpretation, eine Umdeutung vorliegt, die dem klaren und schlichten Wortlaut von Kants Ausführungen, sowie der ganzen Struktur seines Systems widerspricht. Nur die allgemeine Form der Erscheinung und der Erfahrung hat Kant aus der Gesetzlichkeit des Bewußtseins abgeleitet, niemals ihren bestimmten Gehalt, den er vielmehr auf eine „transzendente Affektion" zurückführt. Wendungen, in denen Kant die traditionell vorausgesetzte Ungleichartigkeit des Gegenstandes des inneren Sinnes mit den Gegenständen äußerer Sinne anficht, besagen nicht, daß das Substrat unserer äußeren und inneren Anschauung das identisch selbe Wesen ist, sondern nur, daß beide als gleichartig gedacht werden können.

Natürlich darf aber mit dieser Realität der transzendenten, von den auffassenden Subjekten unterscheidbaren Dinge nicht die empirische Existenz der Dinge in Raum und Zeit vermengt werden, wie das vielfach geschehen ist. Dieses Problem des empirischen Realismus hat Kant viele Schwierigkeiten gemacht, die in den Beweisen für diesen (in dem Paralogismus der Idealität der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, sowie in der Widerlegung des psychologischen, materialen Idealismus, welcher „das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns entweder bloß für zweifelhaft und unabweislich, oder für falsch und unmöglich erklärt", und der entsprechenden Anmerkung zur Vorrede der zweiten Auflage) ersichtlich sind. Daß diese Beweise nur auf den empirischen Realismus gehen, hat Kant so deutlich wie möglich hervorgehoben. Unverkennbar ist aber, daß, so scharf der Begriff von in Raum und Zeit existierenden Dingen von den Dingen an sich selbst getrennt wird, eine Undeutlichkeit in bezug auf das Verhältnis der empirischen Dinge zu unserer Vorstellung besteht. (Besonders tritt diese Unsicherheit etwa in der Zusammenfassung in den Paralogismen der ersten Auflage der Kr. d. r. V. hervor: „Alle äußere Wahrnehmung also beweiset unmittelbar etwas Wirkliches im Raume oder ist vielmehr das Wirkliche selbst, und insofern ist also der empirische Realismus außer Zweifel, d. i., es korrespondiert unseren äußeren Anschauungen etwas Wirkliches im Raum. Freilich ist der Raum selbst, mit allen seinen Erscheinungen, als Vorstellungen, nur in mir, aber in diesem Raum ist doch gleichwohl das Reale oder der Stoff aller Gegenstände äußere Anschauung, wirklich und unabhängig von aller Erdichtung gegeben, und es ist auch unmöglich, daß in diesem Raum irgend etwas außer uns [im transzendentalen Sinne] gegeben werden sollte, weil der Raum selbst außer unserer Sinnlichkeit nichts ist.") Die Gründe dieser Undeutlichkeit sind klar: sie liegen einmal in der Dehnbarkeit der Bedeutung des Wortes Vorstellung (wonach Vorstellung sowohl das gesamte Phänomen der sinnlichen Welt als auch das individuelle Wahrnehmungsbild von einem Objekt innerhalb der sinnlichen Welt bezeichnen kann; ein Ding, das unabhängig von

meiner Vorstellung im zweiten Sinne ist, kann danach immer noch Vorstellung in mir im ersteren Sinne sein); zum anderen in der Doppeldeutigkeit des Ich oder des erkennenden Subjektes, außerhalb dessen (sofern es als Erscheinung im Raum und in der Zeit gedacht wird) die Dinge (im Raum) sein sollen, in welchem aber (sofern es als Subjekt der affizierten Sinnlichkeit gedacht wird) Raum und Zeit nebst den in ihnen erscheinenden Gegenständen sind. Der Begriff des empirischen Realismus, den Kant durch die Mißverständnisse seiner Kritik im Sinne des „materialen Idealismus" schärfer zu durchdenken und sowohl diesem gegenüber abzugrenzen, sowie als mit seinem transzendentalen Idealismus verträglich, ja, als durch diesen selbst gefordert nachzuweisen sich veranlaßt sah, ist trotz aller Bemühungen bei ihm nicht zur Klarheit gekommen. Aber diese Unklarheit betrifft nur das Verhältnis des empirischen Realismus zu dem psychologischen Idealismus; das Dasein der Dinge an sich selbst steht nirgends in Frage.

Scheidet man in dieser Weise, dann schwindet auch der angebliche Widerspruch, in den sich Kant verwickelt haben soll, indem er vermittelst der Kategorien und Grundsätze, welche die Analytik auf die Erscheinungen beschränkt hat, das Dasein der Dinge an sich bewiesen habe.

Nach alledem bleibt als die einzige, freilich das ganze System durchziehende Inkongruenz der Gegensatz des transzendentalen Idealismus, der ein Wissen von dem Dasein der Dinge an sich einschließt, und der Erkenntniskritik, die, nach ihrer letzten Konsequenz entwickelt, eine Rechtfertigung aller Begriffe aus den Bedingungen der Erkenntnis überhaupt fordert, bestehen. Für Kant lag die letzte Rechtfertigung des ersteren in den Antinomien als einem indirekten Beweise einerseits, in dem auf die moralische Gewißheit begründeten Vernunftglauben anderseits, dessen Idee der Freiheit insbesondere den, theoretisch angesehen, problematischen Begriff des Dinges an sich realisierte. Aber die Inkongruenz bleibt. Wie sie, die die innere Einheit von Kants Philosophie so wenig bedroht, daß diese vielmehr gerade in ihrem innigen Zusammenhang besteht, aufzuheben sei, ist keine Frage ihrer Interpretation mehr, sondern eine Frage ihrer Fortbildung.

§ 34. Immanuel Kant, geboren zu Königsberg in Ostpreußen am 22. April 1724, gestorben ebendaselbst am 12. Februar 1804, erhielt in seiner Vaterstadt seine Bildung und wirkte daselbst als Universitätslehrer. Über die Grenzen Ostpreußens ist er nicht hinausgekommen. Obwohl er schon zeitig als Gelehrter und Schriftsteller sich weiterer Schätzung erfreute und als akademischer Lehrer einen bedeutenden Einfluß gewann, rückte er doch erst spät in eine ordentliche Professur ein; 15 Jahre war er Privatdozent. Sein Leben verfloß ohne tief eingreifende äußere und innere Ereignisse; es ist das schlichte Leben eines deutschen Professors in den bescheidenen Verhältnissen der ostpreußischen Universitätsstadt, das nichts von den Reizen eines genialischen Daseins, nichts von den Schicksalswendungen leidenschaftlich bewegter oder problematischer Naturen aufweist. In einer Zeit des Sturmes und Dranges, des überschwenglichsten Geniekultus, einer Ver-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

herrlichung der schönen Seele verläuft das Leben des größten Philosophen der neueren Zeit in einer einzigartigen Einfachheit und Regelmäßigkeit.

Und doch entbehrt auch dieses Leben nicht einer freilich inneren und stillen Größe. Schon wie der jugendliche Kant trotz der Mittellosigkeit, mit der er schwer zu ringen hatte, seinen Entschluß, der reinen Forschung und Erkenntnis sich zu widmen, durchsetzte, wie er in dem Dienst dieses unbeirrbaren Willens zur Wahrheit seinen schwächlichen Körper und den zeitweiligen Hang zu melancholischen und verzweifelnden Stimmungen beherrschen lernte, offenbart eine bedeutende Festigkeit des Charakters. Und als er in seiner mittleren Zeit die äußere und innere Sicherheit gewonnen und mit einer an Lessing gemahnenden Männlichkeit und freien Heiterkeit den Menschen und den Rätselfragen des Daseins gegenübertrat, ja für diese seine neue Stellung zu den Werten des Lebens und den Träumen der Metaphysiker einen literarischen Ausdruck fand, der ihn unmittelbar in die Reihe der ersten deutschen Schriftsteller rückte: war es wiederum der harte Erkenntniswille, der alle einer freieren Ausbildung entgegenstrebenden Kräfte in den Dienst der Bewältigung der einen Aufgabe zwang, mit welcher er dann in langjährigem Schweigen rang. So erfuhr sein Leben noch einmal eine Einschränkung. Und endlich bekundet die Art, wie Kant in der Entwicklung seiner Gedanken langsam und ohne Hast, aber stetig in innerer Selbstkritik fortschreitet, die Art, wie er in unablässigem Ringen mit den verschiedensten Standpunkten erst als Fünfzigjähriger zur endgültigen Festlegung seiner Weltansicht gelangte, denselben starken und geradlinigen Willen, der sein ganzes Leben beherrscht. In der Summe von wohlbedachten ökonomischen, hygienischen und sonstigen Maßregeln, nach denen Kant sein Dasein mit peinlicher Sorgfalt führte, tritt dieser Wille äußerlich am befremdlichsten hervor. Aber schließlich war diese Lebensführung nach Maximen doch nur das Mittel, durch welches Kant die Distanz zum Leben und die Ruhe gewann, die ihm, der nur Denker und Lehrer sein wollte, unentbehrlich war. Die erstaunliche, ja beispiellose Produktivität, die er entfaltete, als er den neuen Standpunkt der Transzendentalphilosophie sich erarbeitet hatte, war nur bei einer mit eherner Konsequenz durchgeführten Ökonomie seines geistigen Haushaltes möglich, die ihm trotz aller Pflichten noch die Pflege einer edlen Geselligkeit gestattete. Gewiß hatte Kant wenig Gelegenheit, in besonderen Konflikten die Stärke seines Charakters zu erproben; er wich ihnen eher aus; ja, in dem einzigen Fall, da eine ernsthafte Schwierigkeit ihn durch das Religionsedikt bedrohte, gab er sogar, so sehr er dadurch erregt wurde, äußerlich nach. Die dann allmählich eintretende Erstarrung der äußeren

und der inneren Gewohnheiten verleihen dem Bild des alternden Kant pedantische und herrische Züge. Aber auch in dieser letzten Zeit durchleuchtet sein Dasein der Seelenadel, der der Reinheit der Gesinnung, der Selbstlosigkeit, der unbeirrbaren Pflichterfüllung, der vollständigen Unterordnung seiner Person und Interessen unter die ihm vom Schicksal bestimmte Aufgabe, dem unbestechlichen Wahrheitssinn entspringt. Und wie es das Schicksal seines Systems war, daß der durchgreifende Grundgedanke seine ganze Bedeutung und seinen Reichtum erst erweisen konnte, als er die einschränkende scholastische Ausgestaltung abstreifte, so hat auch das Lebensideal, das dem persönlichen Leben von Kant zugrunde lag und nur in dessen innerer Entwicklung seine Kraft erweisen konnte, seine ganze Größe erst offenbart, wo es von den zufälligen und einengenden Verhältnissen Kants, von den spezifischen Bedingungen seines Denkerlebens sich befreite und im Kampf seine Macht erwies. Die feierlichen und ergreifenden Worte, mit denen Kant das Pflichtbewußtsein preist, bekunden die Tiefe und den Ernst des Lebensgefühles, das in verhaltener Innerlichkeit doch alle seine Handlungen begleitet. Und die Art, wie er in kleinbürgerlicher Enge seinen sterblichen Menschen dem unsterblichen Genius in ihm unterordnete, trägt, wie sie uns heute auch erscheinen mag, dieselben Züge des entsagungsvollen, ja heroischen, sittlichen Idealismus an sich, der uns in dem Lebenslauf von Schiller und Fichte entgegentritt.

Die Familie Kant (Kandt; Schuberts Angabe einer älteren Schreibweise „Cant", die der Philosoph erst in „Kant" verändert haben soll, stehen die Urkunden entgegen) stammt nach der (nicht beglaubigten) Familienüberlieferung aus Schottland. Johann Georg Kant, Sohn von Hans Kant, einem Riemermeister in Memel, betrieb in Königsberg das Sattlerhandwerk. Das vierte Kind aus seiner Ehe mit Anna Regina Reuter war der am 22. April 1724 geborene Immanuel. Ein Bruder, Johann Heinrich (1735—1800), ward Theolog und starb als Pastor zu Alt-Rahden in Kurland. (S. üb. ihn Vict. Diederichs, J. H. Kant, Baltische Monatsschr. 1893, S. 535—562.) Von drei Schwestern überlebte die jüngste ihren Bruder Immanuel. Sechs Geschwister starben früh. Die Erziehung war eine streng religiöse im Geiste des damals verbreiteten Pietismus, dessen philosophisch gebildeter und geistig hervorragender Hauptvertreter der seit 1731 an der Altstädtischen Kirche als Pfarrer und Konsistorialrat angestellte, seit 1732 auch ein Ordinariat der Theologie an der Universität bekleidende und seit 1733 das Collegium Fridericianum leitende Franz Albert Schultz war (gest. 1763). Kant empfing im Collegium Fridericianum von Herbst 1732 bis Mich. 1740 die Vorbildung zu den Universitätsstudien. Unter seinen Lehrern schätzte Kant neben Franz Alb. Schultz besonders den Latinisten Joh. Friedr. Heydenreich; unter seinen Mitschülern war der bedeutendste der (zu Ostern 1741 vom Gymnasium abgegangene) David Ruhnken, der spätere Professor der Philologie zu Leyden, der in einem Briefe an Kant vom 10. März 1771 über jene Gymnasialzeit sagt:

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

tetrica illa quidem sed utili nec poenitenda fanaticorum disciplina continebamur, und hinzufügt, schon damals hätten alle von Kant (der besonders die römischen Klassiker eifrig las und sich gut Lateinisch auszudrücken wußte) die höchsten Erwartungen gehegt. Auf der Königsberger Universität studierte Kant seit Mich. 1740 Philosophie, Mathematik und Theologie, war jedoch in der theologischen Fakultät nicht immatrikuliert und hat wohl auch die Absicht, sich für ein geistliches Amt vorzubereiten, wenn er sie überhaupt je gehabt, nicht lange beibehalten. Er hörte mit Vorliebe die Vorlesungen des außerordentlichen Professors Martin Knutzen über Mathematik und Philosophie und lebte sich besonders in den Newtonschen Gedankenkreis ein, hörte auch Physik bei Professor Teske und philosophische Vorlesungen bei anderen, die aber nur geringen Einfluß auf ihn gewannen, sowie Dogmatik bei Franz Albert Schultz, der übrigens mit seiner pietistischen Richtung die Wolffsche Philosophie zu verbinden wußte.

Nach Vollendung der Universitätsstudien bekleidete Kant von 1746—1755 Hauslehrerstellen, zuerst bei dem reformierten Pfarrer Anders zu Judschen in der Nähe von Gumbinnen, dann bei dem Rittergutsbesitzer von Hülsen auf Arnsdorf bei Mohrungen; ob, wie überliefert, eine kurze Zeit bei dem Grafen Joh. Gebhardt Keyserling in Rautenburg, ist sehr unwahrscheinlich. Im Hause des zweiten Gemahls der Gräfin, des Grafen Heinrich Christian Keyserling, verkehrte Kant später viel in Königsberg als Professor, wurde hier namentlich durch die geistig bedeutende Gräfin mit höheren Kreisen der Gesellschaft bekannt und konnte so den feinen Umgangston, der ihm nachgerühmt wird, zur Geltung bringen. Im Keyserlingschen Hause hat ihn Elise v. d. Recke kennen gelernt.

Nach etwa siebenjähriger Hauslehrertätigkeit habilitierte er sich an der Königsberger Universität und eröffnete mit dem Winter 1755—1756 seine Vorlesungen, die sich schon in den nächsten Semestern erstreckten auf Mathematik, Physik, Logik, Metaphysik, Moralphilosophie (praktische Philosophie, Ethik, Allgemeine praktische Philos. u. Ethik), seit Sommer 1756 oder wenigstens Winter 1756—1757 las er auch über physische Geographie, seit 1767 Naturrecht und Enzyklopädie der Philosophie nebst kurzgefaßter Geschichte derselben, seit 1772—1773 außerdem über Anthropologie, sowie sicher zweimal, im Winter 1783—1784 und 1785—1786, vielleicht noch ein drittes Mal über natürliche Theologie oder philosophische Religionslehre und seit 1776—1777 über Pädagogik. Sogar Vorlesungen über mechanische Wissenschaften hat er wenigstens angekündigt und über Mineralogie sicher einmal gelesen. (Das möglichst vollständige Verzeichnis aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen s. b. E. Arnoldt, Ges. Schriften Bd. V, 2.) Er entwickelte eine staunenswerte Tätigkeit in seinem Beruf als Universitätslehrer, da er oft über 20 Stunden Vorlesungen die Woche hielt.

Die Zeit seiner Privatdozentur, die 15 Jahre währte, wurde trotz der Arbeitslast die freieste Zeit seines Lebens. Noch war dieses nicht nach der peinlichen Regelmäßigkeit der späteren, fast ausschließlich der Forschung gewidmeten Jahre eingerichtet. Kant, der von Natur zurückhaltend, fast scheu war, hatte allmählich ein selbständiges Verhältnis zur Welt und den Menschen gewonnen und besonders in den 60er Jahren nahm er in reger Weise an dem geselligen Leben in Königsberg teil. Innige Freundschaft verknüpfte ihn mit dem durch Liebe zur Unabhängigkeit und zu gewissenhafter Pünktlichkeit ihm gleichgesinnten Engländer Green (gest. 1784), ferner mit dem Kaufmann Motherby, dem Bankdirektor Ruffmann, dem Oberförster Wobeser in Moditten (nahe bei Königsberg), in dessen Forst-

hause er sich während der Ferien mitunter aufhielt und insbesondere auch die „Beobachtungen vom Schönen und Erhabenen" niedergeschrieben hat. Auch mit Hippel und mit Hamann wurde Kant befreundet. In vornehmen Häusern war er gern gesehen, kam z. B. im Jahre 1764 oft zu dem General Meyer und hielt ihm nebst seinen Offizieren Vorlesungen, so daß Hamann, freilich in arger Übertreibung schreiben konnte: Kant werde durch einen Strudel gesellschaftlicher Zerstreuungen fortgerissen.

Im April 1756 bewarb er sich um die durch Knutzens frühen Tod erledigte außerordentliche Professur der Mathematik und Philosophie, aber vergeblich, weil die Regierung den Beschluß gefaßt hatte, die eingehenden Extraordinariate nicht mehr zu besetzen. Das im Dez. 1758 durch den Tod Kypkes erledigte Ordinariat für Logik und Metaphysik erhielt von dem damaligen russischen Gouverneur auf Antrag des Universitätssenats der in der Anciennetät Kant vorangehende außerordentl. Professor der Mathematik und Philosophie Buck. Eine Professur für Dichtkunst, für die er von der Regierung 1764 in Aussicht genommen war, lehnte er ab. 1766 wurde dem „geschickten und durch seine gelehrten Schriften sich berühmt gemachten Magister Kant" eine Stelle als Unterbibliothekar an der Kgl. Schloßbibliothek mit 62 Tlr. Gehalt auf sein Ansuchen verliehen; Kant war damals über 41 Jahre alt. Er gab sie 1772 (nach seiner späteren Ernennung zum ord. Professor) mit der Begründung auf, daß „es nicht allein ungewöhnlich sei, daß die Stelle eines Subbibliothecarii von einem Professore Ordinario bekleidet werde, sondern sich auch solche mit den Obliegenheiten dieses letzteren Posten und der Eintheilung seiner Zeit nicht wohl vereinigen lasse". 1769 erhielt Kant, noch immer Privatdozent, Anträge, eine Professur in Erlangen sowie in Jena anzunehmen; er schlug sie aus, da er inzwischen die sichersten Aussichten für die in nächster Zeit zu erwartende Neubesetzung des philosophischen Ordinariats in seiner Vaterstadt bekommen hatte. Am 31. März 1770 wurde er zum „Professor Ordinarius der Logik und Metaphysik" ernannt.

Kant übte sein Lehramt, das spätere ehrenvolle auswärtige Berufungen (1778 nach Halle) ihn zu verlassen nicht bewegen konnten, mit größter Pflichttreue aus. Dreimal war er Rektor der Universität. Er las bis in den Sommer 1796, wo Altersschwäche ihn zum Aufgeben der Vorlesungen bewog. Für den Winter 1796—1797 hatte er noch Metaphysik angekündigt, hat sie aber wahrscheinlich nicht gelesen, für den Sommer 1797 finden sich noch physische Geographie und Logik angekündigt: modo per valetudinem seniumque liceat, und für den Winter 1797—98 heißt es in dem Vorlesungsverzeichnis: Ob infirmitatem senilem lectionibus non vacabit Facult. Philos. Senior Venerabilis Log. et Metaphys. Prof. Ord. Kant.

Kants Vorträge waren sehr berühmt. Reinhold Lenz rühmt an ihnen, daß sie zur „Einfalt im Denken und Natur im Leben" anleiteten, den Durst nach Weisheit stillend, doch nicht löschend, und feiert Kant selbst als einen Mann, der Tugend mit Weisheit verbinde, der das, was er lehre, selbst übe (in einem Gedicht auf Kant am 21. August 1770, s. Altpreuß. Monatsschr. IV, 655ff.). Herder, der in den Jahren 1762—1764 bei Kant Metaphysik, Moralphilosophie, physische Geographie hörte und in dessen Nachlaß sich noch von ihm selbst gemachte Aufzeichnungen aus diesen Vorlesungen gefunden haben, zeichnet (Briefe zur Beförderung der Humanität, 49) von Kant das schöne und lebendige Bild: „Ich habe das Glück genossen, einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. Er in seinen blühenden Jahren hatte die fröhliche Munterkeit eines

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Jünglings, die, wie ich glaube, ihn auch in sein greisestes Alter begleitet. Seine offene, zum Denken gebaute Stirn war ein Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude; die gedankenreichste Rede floß von seinen Lippen; Scherz und Witz und Laune standen ihm zu Gebot. und sein lehrender Vortrag war der unterhaltendste Umgang. Mit eben dem Geist, mit dem er Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius, Hume prüfte und die Naturgesetze Newtons, Keplers, der Physiker, verfolgte, nahm er auch die damals erscheinenden Schriften Rousseaus, seinen Émile und seine Héloïse, sowie jede ihm bekannt gewordene Naturentdeckung auf, würdigte sie und kam immer zurück auf unbefangene Kenntnis der Natur und auf den moralischen Wert des Menschen. Menschen-, Völker-, Naturgeschichte, Naturlehre, Mathematik und Erfahrung waren die Quellen, aus denen er seinen Vortrag und Umgang belebte; nichts Wissenswürdiges war ihm gleichgültig; keine Kabale, keine Sekte, kein Vorurteil, kein Namensehrgeiz hatte je für ihn den mindesten Reiz gegen die Erweiterung und Aufhellung der Wahrheit. Er munterte auf und zwang angenehm zum Selbstdenken; Despotismus war seinem Gemüte fremd. Dieser Mann, den ich mit größter Dankbarkeit und Hochachtung nenne, ist Immanuel Kant: sein Bild steht angenehm vor mir." Noch aus dem Jahre 1795 weiß ein Zuhörer Kants in der Logik (Altpreuß. Monatsschr. 1879, S. 607–612) davon zu rühmen, Kants Vortrag scheine ihm das Ideal eines belehrenden Vortrags zu sein. Als akademischer Lehrer wollte Kant mehr die Zuhörer zum Selbstdenken anregen, als Resultate mitteilen. Zugleich aber kam es ihm darauf an, seine Schüler moralisch und religiös zu festigen. So ist es erklärlich, daß er sich in seinen Vorträgen auch in der Zeit der Kritik vorsichtiger hielt, daß er in ihnen dogmatischer erscheint als in seinen veröffentlichten Schriften, da er mündlich die kritische Einschränkung nicht immer beifügte, auch seiner innersten Neigung zum Dogmatischen und Positiven mehr Raum gab und so mit seiner ganzen Persönlichkeit und dem, was ihn im Innersten bewegte, deutlicher hervortrat.

Für die physische Geographie hatte er die Genehmigung von seiten der Regierung, nach seinen eigenen Diktaten zu lesen. Sonst pflegte er gemäß der behördlichen Verordnung seinen Vorlesungen einen „Autor" zugrunde zu legen: für die Metaphysik fast stets Baumgarten, für die Ethik die Ethik desselben, für die Logik Meier, für die theoretische Physik Erxleben, für das Naturrecht Achenwall, für die philosophische Enzyklopädie Feder, für die Pädagogik Bock. Freilich boten diese Autoren vielfach nur den äußeren Rahmen für das Vorgetragene und Gelegenheit zur Diskussion über andere Ansichten; manche der Hörer mögen die betreffenden Schriften gar nicht gekannt oder wenigstens nicht besessen haben; Kant selbst äußert sich nicht selten geradezu abweisend über den Autor: „Was der Autor sagt, ist falsch" u. dergl.

Lebhaft beteiligte sich Kant an den politischen Tagesinteressen. Er sympathisierte mit den Amerikanern im Unabhängigkeitskriege, mit den Franzosen bei der Staatsumwälzung, welche die Idee der politischen Freiheit zu realisieren verhieß. Sein Standpunkt war der des „Republikanismus", der „die erstlich nach Prinzipien der Freiheit der Glieder einer Gesellschaft (als Menschen), zweitens nach Grundsätzen der Abhängigkeit aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung (als Untertanen) und drittens die nach dem Gesetz der Gleichheit derselben (als Staatsbürger) gestiftete Verfassung" bedeutet, in welcher die gesetzgebende und ausführende (regierende) Gewalt gesondert sind (vgl. Zum ewigen Frieden, Erster Definitivartikel). Diese republikanische Verfassung unterschied

Kant scharf von der demokratischen Staatsform, in welcher die gesetzgebende und regierende Gewalt zusammenfallen, daher Kant die Demokratie geradezu als Despotismus bezeichnete. Von den möglichen Staatsformen hielt Kant die repräsentative Monarchie für die beste.

Zu einem Kant sehr erregenden Zusammenstoß mit der preußischen Regierung kam es unter der Herrschaft der Reaktion. Der Freiherr von Zedlitz, der unter Friedrich dem Großen Kultusminister war und dies unter dessen Nachfolger noch bis 1788 blieb, hatte Kant sehr hoch geschätzt und ihn vergeblich nach Halle, der ersten Universität des Landes, zu ziehen versucht. Auch unter dem Ministerium Wöllner erfreute Kant sich anfangs noch der Gunst der Regierung. Als er aber die Aufsätze zu veröffentlichen gedachte, welche zusammen seine „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" ausmachen, kam er mit der Zensur in Konflikt, die nach den Grundsätzen des Religionsedikts geübt werden sollte, welches die symbolischen Schriften der lutherischen und reformierten Kirche zur bindenden Norm machte. Zwar wurde der ersten jener Abhandlungen: „Vom radikalen Bösen", worin Kant die mit dem Pietismus im wesentlichen harmonierende Seite seiner Religionsphilosophie entwickelt, das Imprimatur erteilt, obschon selbst dieses nur mit der Bemerkung: „daß sie gedruckt werden möge, da doch nur tiefdenkende Gelehrte die kantischen Schriften lesen"; sie erschien im April 1792 in der „Berliner Monatsschrift". Aber bereits der zweiten Abhandlung: „Von dem Kampfe des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen" wurde von der Berliner Zensurbehörde die Druckerlaubnis versagt. Kant ersuchte nun die Königsberger theologische Fakultät um ihr Urteil, ob sie kompetent zur Zensur seiner betreffenden Abhandlungen sei, und nachdem diese ihre Kompetenz verneint hatte, ersuchte er die philosophische Fakultät zu Jena, das Imprimatur zu erteilen, deren Dekan, der Philosoph Just. Christian Hennings, es auch erteilte, worauf das Werk in Jena gedruckt wurde und zu Ostern 1793 bei Nicolovius in Königsberg erschien, in zweiter Auflage 1794. Hierauf erging am 1. Oktober 1794 eine Kgl. Kabinettsorder an Kant, „auf Sr. Königlichen Majestät allergnädigsten Spezialbefehl", vom König, einem entschiedenen Feind der Aufklärung, selbst veranlaßt, aber von Wöllner gezeichnet, worin Kant angeklagt wurde, in seiner Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" und in anderen kleineren Abhandlungen mit seiner Philosophie Mißbrauch getrieben zu haben, und ihm die „Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der Heiligen Schrift und des Christentums" vorgeworfen und gefordert wird, er solle sein Ansehen und sein Talent zur Förderung der „landesväterlichen Invention" anwenden. Auch wurden sämtliche theologischen und philosophischen Lehrer der Königsberger Universität durch Namensunterschrift verpflichtet, nicht über Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" zu lesen.

Unter den „kleineren Abhandlungen" sind wahrscheinlich gemeint „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee", 1791, worin „blinde und äußere Bekenntnisse" scharf getadelt werden; ferner: „Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis", 1793, worin er u. a. das Beginnen, die alten Grundsätze der Kirche als unabänderlich hinzustellen, für widerrechtlich erklärte, und namentlich: „Das Ende aller Dinge", erst nach dem Erscheinen der „Religion usw." 1794 veröffentlicht, worin er ziemlich unverblümt als Erfolg der ungehindert durchgeführten Wöllnerschen Maßregeln ein widernatürliches oder verkehrtes Ende der Dinge bezeichnete. Kant verteidigte

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

sich in seiner Antwort wegen der Anschuldigungen in einem ausführlichen Schreiben, in welchem er alle Punkte der Anklage durchging, um in „gewissenhafter Verantwortung" zu erweisen, daß er sich weder als Lehrer der Jugend noch als Volkslehrer in Schriften die „Abwürdigung" des Christentums habe zuschulden kommen lassen oder der öffentlichen Landreligion Abbruch getan habe. Was den zweiten Punkt, sein künftiges Verhalten betrifft, so schrieb Kant: „So halte ich — für das Sicherste, hiermit als Ew. Königl. Majestät getreuster Untertan feierlichst zu erklären, daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder nur geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften gänzlich enthalten werde." (Das Kgl. Reskript sowie seine Antwort veröffentlichte Kant später, 1798, in der Vorrede zu dem „Streit der Fakultäten".)

In Kants Nachlaß findet sich ein Zettel, auf dem er dort wohl mit Bezug auf diesen Konflikt geschrieben hatte: „Widerruf und Verleumdung seiner inneren Überzeugung ist niederträchtig und kann niemandem zugemutet werden; aber Schweigen in einem Falle, wie der gegenwärtige, ist Untertanspflicht: und wenn alles, was man sagt, wahr sein muß, so ist darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen. Auch habe ich jener Schrift (der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft) nie ein Wort zugesetzt oder abgenommen, wobei ich gleichwohl meinen Verleger, weil es dessen Eigentum ist, nicht habe hindern können, eine zweite Auflag davon zu drucken. — Auch ist in meiner Verteidigung der Ausdruck, daß ich als Ihro Majestät treuester Untertan von der biblischen Religion niemals, weder schriftlich, noch in Vorlesungen mündlich öffentlich sprechen wolle, mit Fleiß so bestimmt worden, damit beim etwaigen Ableben des Monarchen vor meinem, da ich alsdann der Untertan des folgenden sein würde, ich wiederum in meine Freiheit zu denken eintreten könnte."

Da Kant nur danach in der Untertanenpflicht gegen Friedrich Wilhelm II. das Motiv des Schweigens fand, wie er es auch in der Vorrede zum „Streit der Fakultäten" hervorhob, so hielt er sich nach dem Tode dieses Königs wiederum zu öffentlichen Äußerungen berechtigt. In dieser letzteren Schrift hat er der philosophischen Betrachtung, sofern sie auf ihrem Gebiete verbleibe und nicht in die biblische Theologie als solche übergreife, die volle Freiheit des Gedankens und der Gedankenäußerung vindiziert und seinem Unwillen über den Despotismus Luft gemacht, welcher dem, was nur mit freier Achtung wahrhaft verehrt werden könne, durch Zwangsgesetze Ansehen verschaffen wolle. Doch nahm Kant seine Vorlesungen über Religionsphilosophie nicht mehr auf.

Verheiratet war Kant nicht; doch soll er mehrere Male an eine Ehe gedacht haben. Bis in den Anfang der sechziger Jahre aß er zumeist in einem Hotel an der gemeinschaftlichen Mittagstafel; 1787 richtete er sich eine eigene Haushaltung ein. Von seinen Kollegen standen ihm besonders der Hofprediger und Professor der Mathematik Joh. Schultz, der erste Anhänger und Erläuterer seiner Doktrin, und der Professor der Kameralwissenschaften Kraus nahe. Den weitesten Kreis von Verehrern und Freunden fand Kant in seinem höheren Alter als gefeiertes Haupt der weit sich verbreitenden kritischen Schule; am überschwenglichsten ward er von solchen gepriesen, denen die neue Philosophie zu einer Art von neuer Religion ward, wie von Baggesen, dem er eine Zeitlang für einen zweiten Messias galt.

Die geistige und verhältnismäßig auch körperliche Rüstigkeit, die Kant seinem schwächlichen Körper zum Trotz sich durch eine streng diätetische und

von Beginn etwa der fünfziger Jahre ab äußerst regelmäßige, geradezu pedantische Lebensführung zu erhalten wußte, ist erstaunlich. Kant war nur etwas über 1½ Meter groß und von sehr zartem Knochenbau und sehr mager; er hatte eine eingedrückte Brust, seine rechte Schulter war etwas höher als die linke. Eigentlich krank war er nie gewesen, wenn er auch viel über Unpäßlichkeiten zu klagen hatte. Von etwa 1798 ab machten sich Altersbeschwerden geltend, die zu einem fortschreitenden Kräfteverfall führten. Kant erlag einer allmählich zunehmenden und in den letzten Monaten ihm Gedächtnis und Denkkraft raubenden Altersschwäche. Aus dem akademischen Senat schied er durch eigenhändig unterschriebene Erklärung Ende 1801, nachdem schon vorher der vergebliche Versuch gemacht worden war, einen Adjunktus an seiner Stelle ernennen zu lassen.

Während er dahinsiechte, feierte gleichzeitig seine Lehre auf den meisten deutschen Universitäten glänzende Triumphe. Die Überschreitung seines Prinzips durch Fichtes Wissenschaftslehre hatte Kant gemißbilligt, ohne jedoch durch seine Gegenerklärung den Fortgang der philosophischen Spekulation in der idealistischen Richtung zu hemmen. Er hielt seine Philosophie für die allein richtige und äußerte noch 1799 in seiner Erklärung über Fichtes Wissenschaftslehre, das System der Kritik ruhe auf einer völlig sicheren Grundlage, sei „auf immer befestigt und auch für alle künftigen Zeitalter zu dem höchsten Zwecke der Menschheit unentbehrlich". Die kritische Philosophie müsse bei ihrer unaufhaltsamen Tendenz zur Befriedigung der Vernunft in theoretischer und in moralisch praktischer Absicht davon überzeugt sein, „daß ihr kein Wechsel der Meinungen, keine Nachbesserungen oder ein andersgeformtes Lehrgebäude bevorstehen". Anderseits freilich äußerte er sich dahin, daß seine Zeit noch nicht reif für sein System sei: in einem Gespräch mit Friedr. Aug. Stägemann aus dem Jahre 1797 sagte er: „Ich bin mit meinen Schriften um ein Jahrhundert zu früh gekommen; nach hundert Jahren wird man mich erst recht verstehen und dann meine Bücher aufs neue studieren und gelten lassen." (Varnhagen von Ense, Tageb. 1. Bd., S. 46.)

Die Leiche Kants wurde unter den Arkaden an der Nordseite des Doms zu Königsberg am 28. Febr. 1804 beigesetzt und die Stelle mit einem Denkstein bezeichnet. Diese hieß von da an Stoa Kantiana. Da sie im Laufe der Jahre verfiel, wandelte man das Ostende der Arkaden zu einer einfachen gotischen Kapelle um, in deren Gewölbe man am 21. Nov. 1880 die wiederausgegrabenen Gebeine des Philosophen beisetzte. Ein würdiges Denkmal von Rauch ist Kant in Königsberg errichtet.

§ 35. Kants schriftstellerische Tätigkeit kann in drei Epochen geteilt werden: die erste reicht bis in die Mitte der fünfziger Jahre, die zweite fällt in die sechziger Jahre und die dritte beginnt mit dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft 1781. In der ersten Schriftengruppe herrschen naturwissenschaftliche Interessen und Untersuchungen vor. Schon als Student wagte Kant zu der Frage nach der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte in einer eigenen Abhandlung Stellung zu nehmen. Sein eigentliches Thema fand er indessen in der Aufgabe einer allgemeinen Entwicklungsgeschichte des Universums und der Erde. „Die allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1755) ist diesem

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Entwurf gewidmet; verschiedene kleinere Untersuchungen zur Theorie des Alterns der Erde, des Erdbebens, der Winde, führen ihn mit den gleichzeitigen Vorlesungen über die physische Geographie im einzelnen weiter. Entbehren sie auch durchweg der strengen exakten Durchbildung, so entsprechen sie doch dem Zustand der damaligen Wissenschaft und nehmen, indem sie weniger auf das Detail als auf prinzipielle Gesichtspunkte gehen, vielfach Hypothesen und Entdeckungen der späteren Forschung vorweg. Übrigens blieb das Interesse von Kant den Fragen der vergleichenden und historischen Naturwissenschaften dauernd zugewandt. In gelegentlichen späteren Arbeiten griff er auf die Probleme der Erdgestalt, der Ausbildung und der Klassifikation der Organismen, der Rasseneinteilungen wiederholt zurück.

Es ist aber unverkennbar, wie die Schriften seiner ersten literarischen Epoche, obwohl sie vorwiegend naturwissenschaftliche Fragen behandeln, von einer philosophischen Gesamtanschauung getragen und beherrscht sind. Eigentliche metaphysische Betrachtungen entwickelte er zwar nur in den beiden lateinisch geschriebenen Abhandlungen, die er zum Zweck seiner Habilitation und dann der (vergeblichen) Bewerbung um ein Extraordinariat der Fakultät einreichte. Wichtiger als diese sich im wesentlichen in den geläufigen Bahnen der Leibniz-Wolffischen Schulphilosophie bewegenden Darlegungen ist die leitende Idee von der Stellung des Menschen in der Welt, durch welche die Entwicklungsgeschichte des Universums in unmittelbarer Beziehung zu den letzten Fragen der Weltanschauung gesetzt wird. Indessen sind die hier entspringenden eigenen Probleme von Kant damals nicht zur abschließenden Lösung gebracht worden. Der Fortgang seiner philosophischen Entwicklung trat dazwischen.

In der zweiten Epoche seiner literarischen Tätigkeit überwiegen die philosophischen Interessen. Es sind vor allem die Probleme der rationalen Theologie (Der einzig mögliche Beweisgrund von der Demonstration des Daseins Gottes 1762, Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral 1764) und dann das der Möglichkeit einer Metaphysik (Träume eines Geistersehers 1766). Dazu kommen Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764); sie geben der gesteigerten Hinwendung zu moralischen und ästhetischen Fragen Ausdruck, die jetzt in seinen Gesichtskreis getreten sind. Diese Schriften zeigen zunehmend die Tendenz, die rein theoretischen Streitfragen zugunsten des durch Rousseau geweckten, durch die englische Aufklärungsphilosophie gestärkten sittlichen Lebensideals, das in der Independenz des moralischen Willens gipfelt, zurücktreten zu lassen. Dem entspricht die Annäherung an eine schriftstelle-

rische Form, wie sie Voltaire und Lessing zum Ausdruck der souveränen Geisteshaltung der aufklärerischen Lebensanschauung gefunden haben.

Für Kant selbst aber bedeutete die Lösung von der Schulmetaphysik und die Wendung zu der populären Schriftstellerei nicht das Ende, sondern den Beginn der ernstesten Beschäftigung mit den metaphysischen Problemen. Von der Mitte der sechziger Jahre ab setzt die langsame, aber stetige innere Entwicklung ein, die ihren grundsätzlichen Abschluß in der Ausbildung des transzendentalen Standpunktes in der Kritik der reinen Vernunft (1781) fand. In dieser Zeit der langjährigen schweigenden Arbeit ist Kant, von gelegentlichen Abhandlungen abgesehen, öffentlich nur einmal mit der bei der Übernahme des philosophischen Ordinariats erschienenen lateinischen Schrift: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ (1770) hervorgetreten. Sie gibt in der Scheidung der sinnlichen und der Verstandeserkenntnis eine für die Ausbildung des Kritizismus wichtige Entdeckung und stellt eine Stufe auf dem Wege zu ihm dar. Mit der Veröffentlichung der Kritik der reinen Vernunft (1781) beginnt die letzte, die größte schriftstellerische Epoche Kants. Nun erscheinen in schneller Aufeinanderfolge die Kritik der praktischen Vernunft (1788), Kritik der Urteilskraft (1790), die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), die Metaphysik der Sitten (1797) und dazwischen zahlreiche erläuternde, vorbereitende und weiterführende Abhandlungen, wie die Prolegomena (1783), die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1788), die zweite umgearbeitete Auflage der Kritik der reinen Vernunft (1787).

Bis zuletzt arbeitete Kant an seinem System. Als er seine Vorlesungen einstellen mußte, ging er daran, ihren Ertrag der Öffentlichkeit zu übergeben. Die Anthropologie bearbeitete er noch selbst; sie erschien 1798. Seine Vorlesungen über Logik, über physische Geographie und über Pädagogik überließ er seinen Schülern zur Herausgabe. Das letzte Werk, das er mit erlahmender Kraft in Angriff nahm, sollte den „Übergang von dem metaphysischen Anfangsgrunde der Naturwissenschaft zur Physik“ behandeln. Darüber ist er gestorben.

Der äußeren Form seiner Schriften hat Kant im allgemeinen wenig Sorgfalt zugewendet. Wiederholt klagt er über die „Eilfertigkeit“, mit der er verschiedene von ihnen abgefaßt habe. Es bleibt in der Tat der Eindruck, daß mehrfach äußere Anlässe (so etwa akademische Verpflichtungen) ihn zur Veröffentlichung von Gedankenreihen bestimmt haben, denen er bei dem zwar langsamen, aber unaufhaltsamen Gang seiner inneren Entwicklung schon bald nach der Niederschrift kritisch gegenüberstand. Aber auch nachdem er den transzendentalen Standpunkt errungen hatte, legte er auf die äußere Form der Darstellung kein allzu großes Gewicht. War es in seiner mittleren Zeit der stete Fluß

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

seiner Gedanken, der ihn hinderte, die bedeutenden schriftstellerischen Fähigkeiten, die die metaphysischen Träume eines Geistersehers und die Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen bekunden, zu pflegen und zu entwickeln, so ist es später die Tiefe des Systems und die Schwierigkeit der Probleme, die ihn bestimmt, alle Kraft darauf zu wenden, die Sache selbst zur höchsten Durchsichtigkeit zu erheben. Er selbst spricht (in der Vorrede zu den Prolegomena) davon, daß nicht wenig Selbstverleugnung dazu gehöre, auf alle Reize edler Popularität zu verzichten. Ja, da er sein System als streng beweisbare Wissenschaft angesehen wissen wollte, scheute er „die Weitläufigkeit des Werkes", „eine unvermeidliche Trockenheit und scholastische Pünktlichkeit" ebenso wenig wie eine neue und schwierige Kunstsprache. Daß hierdurch die Deutlichkeit des Vortrags leiden mochte, hat Kant selbst gefühlt, er hat sie sogar verschiedentlich zu bessern unternommen, ohne daß er doch die Lässigkeit des Sprachgebrauchs, der Satzgliederung und der äußeren Disposition, die manche Mißverständnisse verschuldet haben, erheblich eingeschränkt hätte. Viel größere Sorgfalt wandte Kant auf die architektonische Ausgestaltung seiner Lehre. Diese mit den Jahren zunehmende Neigung zu systematischer Gliederung, die geradezu als ein systembildender Faktor angesprochen worden ist, ist von Schopenhauer geistreich mit der gotischen Baukunst verglichen worden.

Um die Drucklegung seiner Schriften war Kant im allgemeinen wenig bekümmert, daher die Erstausgaben durch zahlreiche Druckfehler und Versehen gestört sind.

Ausgaben und Übersetzungen.

Ein genaues Verzeichnis der Gesamtausgaben und der Ausgaben der einzelnen Schriften gibt E. Adickes, German Kantian Bibliographie, New York 1895—1896.

Sammlungen von Kants Schriften zu seinen Lebzeiten.

Kant, der bis zuletzt mit der Durchbildung seines Systems beschäftigt war, ist zu einer Sammlung und Gesamtausgabe seiner Schriften nicht gekommen. Verschiedene Sammlungen seiner Kleinen Schriften erschienen von 1793 ab, doch ohne seine Einwilligung. Eine erste rechtmäßige Ausgabe veranstaltete sein Schüler Tieftrunk, I. Kants Vermischte Schriften, echte und vollständige Ausgabe, 3 Bände, Halle 1799. Sodann hat Fr. Th. Rink eine „Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebener kleiner Schriften von Immanuel Kant" herausgegeben, Königsberg 1800. Gesamtausgaben seiner Werke sind erst im 19. Jahrhundert veranstaltet worden.

Gesamtausgaben.

Kants Schriften sind in mehreren Gesamtausgaben erschienen: Imm. Kants Werke, herausgeg. von G. Hartenstein, 10 Bde., Lpz. bei Modes & Baumann, 1838—1839, und Imm. Kants Sämtl. Werke, herausgeg. von Karl Rosenkranz und Friedr. Wilh. Schubert, Lpz. bei Leop. Voß, 1838—1842, in 12 Bänden, deren letzter die „Gesch. der k.schen Philos.", von K. Rosenkranz, enthält. Hartensteins Ausgabe ist im einzelnen zum Teil korrekter; die Ausgabe von Rosenkranz und Schubert ist eleganter und reicher an Material und anregenden Betrachtungen. Die Anordnung ist bei beiden eine im ganzen systematische. Bei Hartenstein folgt auf die Logik und Metaphysik erst die Lehre von der praktischen Vernunft und von der Urteilskraft, dann die Naturphilosophie, bei Rosenkranz und Schubert aber besteht die Folge: Logik (mit Einschluß der Metaphysik), Natur- und Geistesphilosophie. Das letztere Verfahren ist das übersichtlichere. Weit vorzüglicher aber ist eine chronologische Ordnung des Ganzen, die Kants Entwicklungsgang zur Anschauung bringt. Diese Ordnung wird eingehalten in der neueren Ausgabe der kantischen Werke: Imm. Kants sämtliche Werke, in chronologischer Reihenfolge herausgeg. von G. Hartenstein, 8 Bde., Lpz. bei Leop. Voß, 1867—1869. Die Werke Kants sind von neuem nach dieser Ausgabe in systematischer Ordnung abgedruckt und mit

erläuternden und prüfenden Anmerkungen von J. H. v. Kirchmann versehen in der „Philos. Bibl.", Berl. bei L. Heimann, 1868ff., von 1874 an Lpz., von 1880 an Heidelb., dann wieder in Berl. und jetzt in Lpz. im Verlag von Felix Meiner in vollständiger Neubearbeitung herausgeg. von Buek, Kinckel, Schiele u. Vorländer 1904ff. Dazu als Supplement 1. Vorländers Kantbiographie, 2. Cohens Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft, Lpz. 1911. Imm. Kants Werke in 8 Büchern. Ausgew. u. mit Einleit. versehen von Dr. Hugo Renner, 2 Bde., Berl. 1907. I. Kant, Sämtl. Werke in 6 Bänden. 1. Bd. herausgeg. von F. Groß, Lpz. 1912. I. Kant, Werke. In Gemeinsch. mit H. Cohen, A. Buchenau, O. Buek, A. Görland, B. Kellermann herausgeg. von E. Cassirer; bisher erschienen Bd. I—V.

Die drei Kritiken, Die Religion innerhalb usw., Träume eines Geistersehers, Der Streit der Fakultäten, Zum ewigen Frieden, Allgem. Naturgesch. usw., sind nach den ersten Editionen kritisch sorgfältig revidiert, mit Varianten und Angabe der Paginierung früherer Editionen, sehr handlich, herausgeg. v. K. Kehrbach, Lpz., Reclam, in der Universal-Bibl., die Prolegomena zu einer jed. künft. Metaphysik von Karl Schulz, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten von Theodor Fritzsch, ebenda.

Eine vollständige kritische Ausgabe der Werke Kants, welche alle, auch die bisher noch nicht bekannt gewordenen Briefe, die Reflexionen und losen Blätter als den handschriftlichen Nachlaß enthalten soll, ist von der Königl. Preuß. Akademie der Wissensch. in Berlin, besonders dank den Bemühungen Diltheys, in Angriff genommen. Ob auch die Vorlesungen aufgenommen werden sollen, ist noch nicht entschieden. Die bisher erschienenen Bände der Werke enthalten: Bd. 1: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte; Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung einige Veränderungen erlitten habe; Die Frage, ob die Erde veraltet, physikalisch erhoben; Allgemeine Naturgeschichte des Himmels; De igne; Nova dilucidatio; Von den Ursachen der Erderschütterungen; Geschichte und Naturbeschreibung des Erdbebens von 1755; Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen; Monadologia physica; Neue Anmerkung zur Erläuterung der Theorie der Dinge. Bd. 2: Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie; Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe; Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus; Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich v. Funk; Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren; Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes; Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen; Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen; Versuch über die Krankheiten des Kopfes; Rezension von Silberschlags Schrift: Theorie der am 23. Juli 1762 erschienenen Feuerkugel; Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral; Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahr von 1765—1766; Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik; Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume; De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis; Rezension von Moscatis Schrift: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Struktur der Tiere und Menschen; Von den verschiedenen Rassen der Menschen; Aufsätze, das Philanthropin betreffend. Bd. 3: Kritik der reinen Vernunft, 1. Auflage. Bd. 4: Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage, bis zu dem Paralogismus der reinen Vernunft; Prolegomena; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Bd. 5: Kritik der praktischen Vernunft; Kritik der Urteilskraft. Bd. 6: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; Die Metaphysik der Sitten. Bd. 7: Der Streit der Fakultäten; Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Bd. 8: Anzeige des Lambertschen Briefwechsels; Nachricht an Ärzte; Rezension von Schulz' Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre; Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht; Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Rezensionen von J. G. Herders Ideen; Über die Vulkane im Monde; Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks; Bestimmung des Begriffes einer Menschenrasse; Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte; Rezension von Gottlieb Hufelands Versuch über den Grundsatz des Naturrechts; Was

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

heißt: Sich im Denken orientieren; Einige Bemerkungen zu L. H. Jakobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden; Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie; Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll; Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee; Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis; Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung; Das Ende aller Dinge; Zum ewigen Frieden; Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie; Ausgleichung eines auf Mißverstand beruhenden mathematischen Streites; Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie; Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen; Über die Buchmacherei; Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmanns Prüfung in der Kantischen Religionsphilosophie; Nachschrift zu Christian Gottlieb Mielkes Litauisch-Deutschem und Deutsch-Litauischem Wörterbuch. Bd. 10—12 enthält den Briefwechsel, herausgeg. v. Reicke. In den drei Bänden, die den Briefwechsel bis 1803 geben, sind zusammen 881 Briefe zum Abdruck gekommen und der Nachweis von mehr als 200 noch nicht aufgefundenen erbracht. Unter den Briefen befinden sich 266 von Kant, eingerechnet die Zueignungen, die Kant verschiedenen seiner Werke vorangeschickt hat, die übrigen sind Briefe an Kant. Es ist in der Ausgabe die streng chronologische Folge eingehalten, auch sind die Originale oder gleichwertigen Kopien in buchstäblicher Treue wiedergegeben. Bd. 14 und 15 enthält den handschriftlichen Nachlaß, herausgeg. v. Adickes, und zwar Bd. 14 Reflexionen zur Mathematik, Physik und Chemie, physischen Geographie, Bd. 15 Reflexionen zur Anthropologie. Die Bde. 16—19 wollen den Nachlaß betr. Logik, Metaphysik, Moral-, Rechts- und Religionsphilosophie, die Bde. 20 u. 21 Vorarbeiten und Nachträge bringen.

Neuere Ausgaben einzelner Werke.

Naturgeschichte und Theorie des Himmels, in Ostwalds Klassikern der exakten Wissensch., die 2. Aufl. von v. Öttingen, Lpz. 1898.

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Neudruck der 1. Ausg. (1764). Rev. nach der Akademie-Ausg. Mit einer Einleitung von A. Pieper, Berl.-Steglitz 1910.

Kritik der reinen Vernunft. Anastat. Neudruck der 1. Aufl., Gotha 1905, ferner von Benno Erdmann (nach der 2. Aufl. K.s), Lpz. 1878, 5. Aufl., Berl. 1900, dazu als Anhang: Beiträge zur Geschichte u. Revision des Textes, ebenda 1900. Er. Adickes, K.s Kritik d. reinen Vern. mit Einleit. u. Anmerk., Berl. 1889. Karl Vorländer, Imm. K.s Kritik d. reinen Vern., herausgeg. u. mit einer Einleit., sowie einem Personen- u. Sachregister versehen, Halle 1899 (nach der 2. Aufl. K.s). Ein Abdruck dieser zweiten ist auch die mit einer Einleitung über K.s Leben und Werke von Rob. Zimmermann, Lpz. u. Wien 1890 erschien. Ausgabe (Meyers Bibliographisches Institut). In verkürzter Gestalt (m. Abschnitten aus den Prolegomenen) herausgeg. v. Prof. Dr. Aug. Messer, Stuttg. 1904. Heinr. Romundt, Kritik d. rein. Vern., abgekürzt auf Grund ihrer Entstehungsgesch., Gotha 1905. Kritik d. reinen Vern., herausgeg. v. H. Schmidt, Lpz. 1910. — K.s Kritik d. reinen Vern. Nachträge. Aus K.s Nachlaß herausgeg. von B. Erdmann, Kiel 1881. (Gegen 200 Randbemerkungen aus K.s Handexemplar der 1. Aufl. der Kritik d. reinen Vern.)

Prolegomena, herausgeg. mit ausführlicher historischer Einleitung von B. Erdmann, Lpz. 1878. E. Kühn, K.s Prolegomena in sprachlicher Bearbeit., Gotha 1909.

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften, herausgeg. von Al. Höfler, Lpz. 1900.

Kritik der Urteilskraft, herausgeg. von B. Erdmann, Lpz. 1880, mit Zugrundelegung des Textes der 2. Aufl. und ausführlicher historischer Einleitung.

Was ist Aufklärung? München 1910, mit Einl. v. F. Jodl.

Von der Macht des Gemüts, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein. Herausgeg. von C. W. Hufeland, Oranienburg 1907.

Briefe. Ausgew. u. herausgeg. von E. Ohmann, Lpz. 1911. Briefwechsel.

In 3 Bdn. Herausgeg. von H. E. Fischer. 1. Bd. der 1. Reihe der Biblioth. d. Philos., München 1912.

Populäre Schriften. Unter Mitw. der K.-Ges. herausgeg. von P. Menzer, Berl. 1911. K.s Ethik und Religionsphilos. Ausgew. Abschnitte aus Grundleg. zur Metaphysik der Sitten, Kritik der prakt. Vern., Religion innerh. der Grenzen der bloßen Vernunft, herausgegeben von Aug. Messer, Stuttg. 1905. I. K. Ausgewählt von L. Weiß, Hamb. 1906 (Ewigkeitsfragen im Lichte großer Denker, 1). K.-Aussprüche. Herausgeg. von R. Richter, Lpz. 1909. K.-Worte. Herausgeg. von R. Eisler, Minden 1911. F. Groß, K.-Laienbrevier. Eine Darstellung der K.schen Welt- und Lebensanschauungen für den ungelehrten Gebildeten, aus K.s Schriften, Briefen und mündl. Äußerungen zusammengestellt, München 1912.

Übersetzungen.

Eine deutsche Übersetzung der lateinischen Schriften K.s ist enthalten in: K.s Vermischte Schriften, herausgeg. von Tieftrunk, Halle 1799.

Ins Lateinische hat K.s kritische Schriften F. G. Born übersetzt, 4 Bde., Lpz. 1796—1798; noch andere Übersetzungen werden u. a. im XI. Bd. der Ausgabe von Rosenkranz und Schubert zitiert.

Über französische Übersetzungen referiert J. B. Meyer in Fichtes Zeitschrift XXIX, 1856, S. 129ff. Critique de la raison pure, par Em. Kant, 3. éd. en français, avec l'analyse de l'ouvrage entier par Mellin, le tout traduit de l'allemand par J. Tissot, Dijon et Paris 1864. Kant, Prolégomènes à toute métaphysique future qui aura le droit de se présenter comme science, suivis de deux autres fragments du même auteur, ouvrages trad. de l'all. par J. Tissot, Dijon et Paris 1865. Auch die Logik und Anthropologie K.s hat Tissot übersetzt. Sonstige französische Übersetzungen siehe b. Ruyssen, K., Tableau chronologique, ferner: E. K., Fondements de la métaphysique des mœurs. Tradition nouvelle par V. Delbos, Paris 1907. R. Gillonin, K., Choix de textes avec étude du système philosophique et notices biographiques et bibliographiques, Paris 1909. I. K., Fondements de la métaphysique des mœurs. Traduction nouvelle par H. Lachelier, 2. éd., Paris 1911. I. K., Critique de la raison pure. Traduction nouvelle avec introduction et notes par A. Tremesaygues et B. Pacoud, 3. éd., Paris 1912. I. K., Critique de la raison pratique. Traduction nouvelle avec introduction et notes par Fr. Picavet, 4. éd., Paris 1912.

Ins Italienische hat Mantovani die Vernunftkritik 1821—1822 übersetzt. Neuere Übertragungen: Emanuele K., Critica del giudizio, trad. da Gargiulo, Bari 1907 (Classici della Filosofia Moderna, n. 3). E. K., Critica della ragion pura, tradotta da H. Gentile et G. Lombardo Radice, Bari 1909. E. K., Critica della ragion pura, tradotta da L. Radice e G. Gentile, 2. parte, Bari 1910. E. K., Il fondamento della metafisica dei costumi, tradotta di G. Vidari, Pavia 1910. E. K., Il fondamento della metafisica dei costumi, tradotta di N. Palanza. Prefazione di B. Varisco, Roma 1911. Imm. K., Fondazione della metafisica dei costumi. Prima versione italiana entroduzione di G. Vidari, Pavia 1911.

Ins Spanische: Critica de la razôn pura, texto de las dos ediciones, precedida de la vita de K. y de la historia de los origines de la filosofia critica de Kuno Fischer, por D. Jose del Perojo, vol. I, Madrid 1883.

Von englischen Übersetzungen mögen hier angeführt sein: Dreams of a Spirit-Seer illustrat. by Dreams of Metaphysics by I. K., translat. by Em. F. Görwitz and ed., with an introduction and notes by Frank Sewall, Lond. 1900. J. W. Semples Übersetzung der Grundl. der Metaph. der Sitten nebst Abschnitten aus anderen ethischen Schriften K.s, Edinburgh 1836, wovon eine neue Auflage unter dem Titel „The Metaphysic of Ethics" mit einer Einleitung von Henry Calderwood (aber ohne Semples Einleitung u. Anhang), Edinburgh 1866, erschienen ist. Übersetzung der Kritik d. reinen Vern. von Haywood, ferner: Meiklejohn, Critic of Pure Reason translated from the German of Imm. K., Lond. 1854. Im. K.s Critique of Pure Reason in commemoration of the Centenary of its first publication translat. into English by F. Max Müller, with a historical introduction by Ludwig Noiré, 2 vols, Lond. 1881. Der erste Band enthält das Vorwort des Übersetzers, dann auf 359 Seiten eine kurze Ge-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

schichte der Philos. von L. Noiré: The critique of pure reason as illustrated by a sketch of the development of occidental philosophy, zuletzt die Hauptsätze der zweiten Auflage; der zweite Band gibt die Übersetzung der ersten Auflage. Max Müller schließt seine Vorrede mit den Worten: die englisch sprechende Rasse habe nun in K.s Kritik eine zweite arische Erbschaft, ebenso wertvoll wie die Vedas, ein Werk, das wohl kritisiert, aber nie mehr ignoriert werden könne. 2. ed. in einem Band 1896, ohne Noirés Einleitung. K.s critical philos. for English readers by John P. Mahaffy, vol. I, III, Lond. 1872—1874; in dem 3. Bd. Übersetzung der Prolegomena und einiger Stücke der Kritik d. reinen Vern., und Theory of Ethics by Th. K. Abbott, Lond. 1873. Critique of practical reason and other works of the theory of Ethics, translat. by Th. K. Abbott, 4. ed. Lond. 1889. Prolegomena and metaph. Foundations of nat. Science, translat. by Ernest Belfort Bax, Lond. 1883. Critique of Judgement, translat. by J. H. Bernard, Lond. 1892. Imm. K., Critique of Aesthetic Judgement. Transl. with seven introductory Essays, notes and an analytical Index by M. J. Creed, Oxford 1911.

Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise, deren sich Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, Königsberg 1747 (nicht, wie auf dem Titelblatt steht, 1746; die Widmung ist unterzeichnet: den 22. April 1747). Kant hatte die Schrift noch als Student 1746 zur Zensur eingegeben; sie wurde 1746 zu drucken angefangen, ist aber erst 1749 fertig geworden. Die Schrift steht im Zusammenhange mit Dan. Bernoullis Abhandlung: De vera notione virium vivarum. Kant nennt die Frage, ob die Kraft des bewegten Körpers (mit Leibniz u. a.) nach dem Produkt der Masse und dem Quadrat der Geschwindigkeit (mv^2) oder (mit Descartes, Euler u. a.) nach dem Produkt der Masse und der einfachen Geschwindigkeit (mv) zu messen sei, eine der größten Spaltungen, die unter den Geometern von Europa herrsche; er hofft zu ihrer Beilegung beitragen zu können. Er setzt der damals in Deutschland herrschenden Leibnizischen Ansicht zugunsten der Cartesianischen mehrere Einwürfe entgegen, will jedoch jene unter einer gewissen Einschränkung gelten lassen. Kant teilt nämlich (§§ 15, 23 118, 119) alle Bewegungen in zwei Klassen ein: die eine soll sich in dem Körper, dem sie mitgeteilt werde, erhalten und ins Unendliche fortdauern, wenn kein Hindernis sich entgegensetze; die andere soll, ohne daß ein Widerstand sie vernichte, aufhören, sobald die äußere Kraft, durch welche sie hervorgerufen werde, nicht mehr einwirke; im ersten Fall soll das Leibnizische, im andern das Cartesianische Prinzip gelten. Übrigens ist Kants Erklärung § 19 charakteristisch, die Metaphysik sei, wie viele andere Wissenschaften, erst an der Grenze einer recht gründlichen Erkenntnis. In der Vorrede spricht er davon, daß er in der Einbildung stehe, es sei zuweilen nicht unnütz, ein gewisses edles Vertrauen in seine eigenen Kräfte zu setzen, und schließt den Abschnitt mit den für seine ganze schriftstellerische Tätigkeit charakteristischen Worten: „Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen.“ Bekannt ist das absprechende Epigramm, das Lessing prägte: „K. unternimmt ein schwer Geschäfte, Der Welt zum Unterricht: Er schätzet die lebendigen Kräfte; Nur seine eignen schätzt er nicht.“

Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse einige Veränderungen seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe, in den Wöchentlichen Königsbergschen Frag- und Anzeigungs-Nachrichten 1754. Kant will dieser Frage nicht historisch, sondern nur physi-

kalisch nachspüren; er findet in der Ebbe und Flut eine Ursache beständiger Retardation. Dieser von Kant klar entwickelte Gedanke fand jedoch zu seiner Zeit keine Beachtung, ebensowenig wie seine spätere selbständige Erörterung von J. Robert Mayer im Jahre 1848. Erst durch die Abhandlungen von C. E. Delaunay, G. B. Airy und W. Thomson aus den Jahren 1865—1866 wurde er in die Wissenschaft eingeführt.

Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen, ebend. 1754. Kant handelt diese Frage nicht entscheidend, sondern nur prüfend ab, indem er verschiedene Argumente für ein Veralten einer Kritik unterwirft.

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt, Königsberg und Leipzig 1755. Diese Schrift erschien anonym. Sie ist Friedrich II. gewidmet und kam erst später in den Buchhandel, da der Verleger während des Druckes fallierte und sein ganzes Lager auf längere Zeit versiegelt wurde. Einen Auszug aus dem Werke ließ Kant 1791 durch Gensichen anfertigen und einer Übersetzung der Abhandlung Herschels über den Bau des Himmels beifügen. Das Mskr. Gensichens mit Abänderungen von K.s eigener Hand ist neuerdings aufgefunden worden und liefert den Beweis, daß Kant mit dem Auszug einverstanden war. Einige Abweichungen zeigen, daß Kant in wenigen Punkten (z. B. über die Entstehung des Saturnringes) seine Ansichten später geändert hat.

Die Schrift zerfällt in drei Teile: 1. Abriß einer systematischen Verfassung unter den Fixsternen, im gleichen von der Vielheit solcher Fixsternsysteme; 2. Von dem ersten Zustand der Natur, der Bildung der Himmelskörper, den Ursachen ihrer Bewegung und der systematischen Beziehung derselben, sowohl in dem Planetengebäude insonderheit als auch in Ansehung der ganzen Schöpfung; 3. Versuch einer auf die Analogien der Natur gegründeten Vergleichung zwischen den Einwohnern verschiedener Planeten. Der erste Teil knüpft an das im Jahre 1750 in London erschienene Buch „An original theory and new hypothesis of the Universe“ von Thomas Wright aus Durham an, dessen Inhalt Kant aus einem eingehenden Bericht in den Hamburgischen Freien Urteilen und Nachrichten 1751 kennen gelernt hatte. Dieser Wright von Durham betrachtete die Fixsterne nicht als ein ungeordnetes und ohne Absicht zerstreutes Gewimmel, sondern er fand eine systematische Verfassung im Ganzen und eine allgemeine Beziehung dieser Gestirne zu einem Hauptplan der Räume, die sie einnehmen. Diesen Gedanken sucht Kant durch die Betrachtung der Phänomene der Milchstraße zu verbessern und zu vertiefen. Er findet, daß die Gestalt des Himmels der Fixsterne keine andere Ursache hat als eben eine solche systematische Verfassung im großen, wie sie der planetische Weltbau im kleinen hat, indem alle Sonnen ein System ausmachen, dessen allgemeine Beziehungsfläche die Milchstraße ist. Nun läßt die Beobachtung gewisser nebliger Sterne von elliptischer Figur die Vermutung entstehen, daß diese nichts anderes sind als Fixsternsysteme von derselben Verfassung wie das, in welchem wir uns befinden. Damit eröffnet sich der Ausblick auf eine Welt von Welten, die wiederum eine Einheit höherer Ordnung, ein noch unermeßlicheres System ausmacht. Wir sehen die ersten Glieder eines fortschreitenden Verhältnisses von Welten und Systemen; es ist hier kein Ende, sondern ein Abgrund einer wahren Unermeßlichkeit. Die Einheitlichkeit in der systematischen Verfassung legt, wie der zweite Teil ausführt, den Gedanken einer einheitlichen Ursache dieser



Entstehung nahe. Nimmt man an, daß die Materien, aus denen die Kugeln unserer Sonnenwelt bestehen, im Anfang aller Dinge, in ihren elementaren Grundstoff aufgelöst, den ganzen Raum des Weltgebäudes erfüllt haben, darin jetzt diese gebildeten Körper herumlaufen, dann läßt sich aus diesem Zustand der Natur, der der einfachste ist, der auf das Nichts folgen kann, der Ursprung des planetischen Weltenbaues aus den Kräften der Materie ableiten. Schon die Verschiedenheit in den Gattungen der Elemente bewirkt, daß das Chaos in den Punkten der stärker anziehenden Partikeln sich zu bilden anfängt. Die zerstreuten Elemente dichterer Art sammeln vermittelst der Anziehung aus einer Sphäre rund um sich alle Materien von minder spezifischer Schwere; sie selber aber zusammen mit der mit ihnen vereinigten Materie sammeln sich in dem Punkte, da die Teilchen von noch dichterer Gattung befindlich sind usw. Nun aber besitzt die Natur neben der Anziehungskraft auch eine Zurückstoßungskraft, die sich in der Elastizität der Dünste, dem Ausflusse stark riechender Körper und der Ausbreitung aller geistigen Materien kund gibt; durch sie werden die zu ihren Anziehungspunkten sinkenden Elemente durcheinander von der geradlinigen Bewegung seitwärts gelenkt, und der senkrechte Fall schlägt in Kreisbewegungen aus, die den Mittelpunkt der Senkung umfassen. So erzeugen sich große Wirbel von Teilchen, deren jedes von sich krumme Linien durch die Zusammensetzung der anziehenden und der seitwärts gelenkten Umdrehungskraft beschreibt. Damit ist der Ursprung eines Zentralkörpers und seiner Bewegung aufgedeckt. Aus diesem rotierenden System läßt sich nach mechanischen Gesetzen die Entstehung der Planeten und Kometen, der Monde und Ringe ableiten. Nach der Analogie unseres Sonnensystems würden wir aber auch die Entstehung der anderen Sonnensysteme auffassen. Diese Bildung von Welten aus dem Vorrate des erschaffenen Naturstoffes ist dem Raume nach unendlich; der Weltraum wird mit Welten ohne Zahl und ohne Ende belebt werden. Und diese Welten werden in dem Zusammenhang eines einzigen Systems durch die Verbindung der Anziehung und der fliehenden Kraft stehen. Denn lauter abgesonderte Weltgebäude würden den Bestand des Ganzen gefährden, sofern nicht ein göttlicher Eingriff zum Behuf der Korrektur angezogen wird. Aber eine Weltverfassung, die sich ohne ein Wunder nicht erhielt, hat nicht den Charakter der Beständigkeit, die das Merkmal der Wahl Gottes ist. Hinsichtlich der Zeit ist die Schöpfung als niemals vollendet anzusehen. Sie hat zwar einmal angefangen, aber sie wird niemals aufhören. Sie ist immer geschäftig, mehr Auftritte der Natur, neue Dinge und neue Welten hervorzubringen. Wir befinden uns in einer Naheit zum Mittelpunkt der ganzen Natur, wo diese sich schon aus dem Chaos ausgewickelt und ihre gehörige Vollkommenheit erlangt hat. Wenn wir eine gewisse Sphäre überschreiten könnten, würden wir daselbst das Chaos und die Zerstreuung der Elemente erblicken, die mit den Graden der Entfernung nach und nach der völligen Zerstreuung sich annähert. Der Bestand der einzelnen Weltkörper und Systeme ist dagegen nicht von endloser Dauer. Wie sie entstanden sind, so müssen sie wieder untergehen. Dagegen ist die Schöpfung immerfort geschäftig, in anderen Himmelsgegenden neue Bildungen zu verrichten und den Abgang mit Vorteil zu ergänzen. Die mechanische Erklärung der Entstehung der Welt hat indessen eine Grenze. Sie ist nur durchführbar, weil die zu erklärenden Gebilde und ihre Bewegungen einfach und deutlich erkennbar sind. Aber das organische Leben zeigt solche Vorteile nicht. Hier ist man nicht imstande, zu sagen: Gebt mir Materie, ich will euch zeigen,

wie eine Raupe erzeugt werden könne. Die Unwissenheit der wahren inneren Beschaffenheit des Objektes und der Verwickelung der in demselben vorhandenen Mannigfaltigkeit hindert, die Erzeugung eines einzigen Krautes oder einer Raupe aus mechanischen Gründen deutlich und vollständig zu begreifen. Aber aus der Analogie unserer Erde läßt sich folgern, daß auch andere Gestirne von lebenden Wesen bewohnt sind, sofern diese den größeren Grad ihrer Ausbildung erreicht haben. Die Bewohner der Weltkörper sind deren Geschöpfe und in ihrer Beschaffenheit ihnen analog; darum entspricht der Stufenfolge der Planeten die ihrer Bewohner. Je dichter die Stoffe sind, woraus der Weltkörper besteht, um so gröber die Organisation, um so träger die Denkkraft, mächtiger die Begierden, trüber und unklarer die Vorstellungen, zahlreicher die Irrtümer und Laster. Da nun die Planeten um so dichter sind, je näher sie der Sonne stehen, so muß die körperliche wie geistige Organisation der Planetenbewohner vom Merkur bis zum Saturn in einer richtigen Gradfolge nach der Proportion ihrer Entfernungen von der Sonne an Vollkommenheit wachsen und fortschreiten. — Wird so die gesamte Verfassung des Universums in ihrer systematischen Einheit durch eine mechanische Erklärung begreiflich, so widerstreitet dieser Naturgeschichte und Theorie des Himmels in keiner Weise die Religion. Die Materie, die der Urstoff aller Dinge ist, ist an gewisse Gesetze gebunden, welchen sie frei überlassen notwendig schöne Verbindungen hervorbringen muß. Sie hat keine Freiheit, von diesem Plane der Vollkommenheit abzuweichen. Da sie also sich einer höchst weisen Absicht unterworfen befindet, so muß sie notwendig in solche übereinstimmenden Verhältnisse durch eine über sie herrschende erste Ursache versetzt worden sein, und es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann.

Meditationum quarundam de igne succincta delineatio, Kants Doktordissertation, der philos. Fakultät zu Königsberg vorgelegt 1755, von Schubert aus Kants Originalhandschrift zuerst veröffentlicht in den Werken V, Leipz. 1839, S. 233—254. Die Körperelemente ziehen einander nicht durch unmittelbare Berührung an, sondern durch Vermittelung einer zwischen ihnen liegenden elastischen Materie, welche mit der Materie der Wärme und des Lichtes identisch ist; das Licht ist ebenso wie die Wärme nicht ein Ausfluß materieller Teile aus den leuchtenden Körpern, sondern nach der durch Eulers Autorität aufs neue bekräftigten Annahme eine Fortpflanzung vibratorischer Bewegung in dem allverbreiteten Äther. Die Flamme ist „vapor ignitus“.

Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, Kants Habilitationsschrift, Kgsb. 1755. Kant entwickelt im wesentlichen nur die Leibnizischen Prinzipien, jedoch mit einigen bemerkenswerten Modifikationen. Nicht das Prinzip des Widerspruchs, sondern das der Identität erkennt er als das schlechthin erste an. Das Prinzip der Identität umfasse die beiden Sätze: quidquid est, est, als Prinzip der affirmativen Wahrheiten, und: quidquid non est, non est, als Prinzip der negativen Wahrheiten. Das Prinzip der ratio determinans, wofür Kant nicht den Ausdruck ratio sufficiens gesetzt sehen will, zerlegt Kant in zwei Formen, die er durch die Termini: ratio cur oder antecedenter determinans und ratio quod oder consequenter determinans unterscheidet: jene setzt er mit der ratio essendi vel fiendi, diese mit der ratio cognoscendi gleich, was freilich ungenau ist, sofern die Erkenntnis aus dem Realgrunde dabei entweder unberücksichtigt bleibt oder mit dem Werden aus dem Real-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

grunde vermischt wird. Kant verteidigt das Principium rationis determinantis gegen die Angriffe, die besonders Crusius dagegen gerichtet hatte, insbesondere gegen den Einwurf, daß es die Freiheit aufhebe, indem er (im Leibnizischen Sinne) definiert: Spontaneitas est actio a principio interno profecta; quando haec repraesentationi optimi conformiter determinatur, dicitur libertas, welche Definition später Kant selbst verwarf. Aus dem Prinzip des Grundes leitet Kant Folgesätze ab, deren wichtigster ist: Quantitas realitatis absolutae in mundo naturaliter non mutatur nec augescendo nec decrescendo, was Kant auch auf die Kräfte der Geister mitbezieht, sofern nicht Gott unmittelbar einwirke. Das principium identitatis indiscernibilium, wonach es keine zwei einander vollkommen gleiche Wesen im Universum geben soll, verwirft Kant, leitet aber aus dem Prinzip des bestimmenden Grundes noch zwei allgemeine Sätze ab: 1. das Prinzip der Sukzession, alle Veränderung sei an die Verbindung der Substanzen untereinander geknüpft; 2. das Prinzip der Koexistenz, die reale Verbindung der endlichen Substanzen untereinander, beruht nur auf der Verbindung, in welcher ihr gemeinsamer Daseinsgrund, der göttliche Intellekt, sie denkt und erhält. Durch diesen letzteren Satz nähert sich Kant der Leibnizischen Lehre von der prästabilierten Harmonie, ohne ihr jedoch beizutreten. Noch weniger billigt er den Occasionalismus; es soll vielmehr durch Gott eine wirkliche actio universalis spirituum in corpora corporumque in spiritus, nicht ein bloßer consensus, sondern eine wirkliche dependentia gesetzt sein. Anderseits unterscheidet Kant dieses so begründete „systema universalis substantiarum commercii“ streng von dem bloßen influxus physicus der wirkenden Ursachen.

Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres (1755) betroffen hat, in den Königsb. Frag- und Anzeigungs-Nachrichten 1756. Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Teil der Erde erschüttert hat, Kgsb. 1756. Zum Schlusse dieser Abhandlung bringt er allgemeinere Betrachtungen über die Anmaßung der Menschen, die göttlichen Absichten bei solchen Strafgerichten einzusehen, indem er dabei später von ihm deutlich ausgesprochene Ansichten schon ahnen läßt: „So ist der Mensch im Dunkeln, wenn er die Absichten erraten will, die Gott in der Regierung der Welt vor Augen hat. Allein wir sind in keiner Ungewißheit, wenn es auf die Anwendung ankommt, wie wir diese Wege der Vorsehung dem Zwecke derselben gemäß gebrauchen sollen. Der Mensch ist nicht geboren, um auf dieser Schaubühne der Eitelkeit ewige Hütten zu erbauen, weil sein ganzes Leben ein weit edleres Ziel hat. Wie schön stimmen dazu nicht alle die Verheerungen, die der Unbestand der Welt selbst in denjenigen Dingen blicken läßt, die uns die größten und wichtigsten zu sein scheinen, um uns zu erinnern, daß die Güter der Erde unserem Triebe zur Glückseligkeit keine Genugtuung verschaffen können! — — doch wird auch die Führung des menschlichen Geschlechts in dem Regimente der Welt selbst dem Laufe der Naturdinge Gesetze vorschreiben.“ Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderscheinungen, in den Königsb. Fr.- und Anz.-Nachrichten, 1756, No. 15 und 16. — Diese drei naturwissenschaftlichen Abhandlungen, die mit der „Allg. Naturgesch. und Theorie des Himmels“ in nahem Zusammenhange stehen, gehören zu den ersten Versuchen zu einer wissenschaftlichen Behandlung des

Erdbebenproblems. Kant spricht sich dahin aus, daß diese Erschütterungen auf vulkanischen Vorgängen im Innern der Erde beruhen.

Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus specimen I. continet monadologiam physicam, Kgsb. 1756, eine von Kant zu dem Zweck, für ein Extraordinariat in Vorschlag gebracht werden zu dürfen (welches ihm jedoch aus dem oben angegebenen Grunde nicht zuteil wurde), verteidigte Dissertation. An die Stelle der punktuellen Leibnizischen Monaden setzt Kant ausgedehnte und doch einfache, weil nicht aus einer Mehrheit von Substanzen bestehende Elemente der Körper, wodurch er, zu der Theorie Brunos, die er jedoch nicht historisch gekannt zu haben scheint, zurückkehrend, die Monadenlehre der Atomistik annähert. Von der letzteren aber unterscheidet sich seine Doktrin wiederum wesentlich durch die von ihm behauptete dynamische Raumerfüllung mittels der Repulsivkraft (die von dem Zentrum aus nach dem Kubus der Entfernungen abnehmen mag) und der Attraktionskraft (die nach dem Quadrat der Entfernungen abnimmt); wo die Wirkungen beider gleich seien, sei die Grenze des Körpers. Quodlibet corporis elementum simplex sive monas non solum est in spatio, sed et implet spatium, salva nihilo minus ipsius simplicitate. Monas spatiolum praesentiae suae definit non pluralitate partium suarum substantialium, sed sphaera activitatis, qua externas utrinque sibi praesentes arcet ab ulteriori ad se invicem appropinquatione. Adest alia pariter insita attractionis vis cum impenetrabilitate conjunctim limitem definiens extensionis. Kant folgert hieraus u. a., daß die Elemente der Körper als solche vollkommen elastisch seien, da der ihnen innewohnenden Repulsivkraft eine stärkere Kraft entgegentreten könne, welche die Wirkungen jener beschränken müsse, aber niemals aufzuheben vermöge. (Kants Argumentation, daß die Anziehungskraft auf einen jeden Punkt in dem Maße schwächer wirken müsse, in welchem die sphärischen Oberflächen, über welche sie sich verbreitete, vermöge der wachsenden Entfernung vom Zentralpunkte größer werden, gehört ursprünglich Newtons Zeitgenossen Halley (1656—1724), an).

Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde, Kgsb. 1756, Einladungsschrift Kants zu s. Vorles. im Somm. 1756. Kant hat in dieser Abhandlung die richtige Theorie der periodischen Winde, wie es scheint, originell aufgestellt, ohne von Hadleys partiellem Vorgange zu wissen. Hadley hat 1735, nachdem Halley 1686 eine falsche, auf die durch die Sonne in ihrem täglichen Lauf bewirkten Temperaturunterschiede gegründete Theorie der Passate aufgestellt hatte, die Windverhältnisse der Tropen im wesentlichen richtig aus den Unterschieden der Rotationsgeschwindigkeit in den verschiedenen Breiten und den Temperaturunterschieden in den verschiedenen Breiten erklärt; Kant hat nach den gleichen Gesichtspunkten auch die Hauptströmungen der Luft außerhalb der Tropen (die Westwinde aus dem Herabkommen und der Ablenkung des oberen Stromes, der ursprünglich die Richtung vom Äquator zu den Polen hat) erklärt. Kant hat hierdurch für die Erklärung vieler meteorologischer Erscheinungen das wahre Fundament gewonnen. Am Schlusse dieser Einladungsschrift sagt Kant, er sei gesonnen, die Naturwissenschaft nach J. P. Eberhards (nicht zu verwechseln mit Joh. Aug. E.) Lehrbuch „Erste Gründe der Naturlehre" zu erklären, in der Mathematik Anleitung zu geben, den Lehrbegriff der Weltweisheit mit der Erläuterung der Meierschen Vernunftlehre zu eröffnen und die Metaphysik nach Baumgartens Handbuch vorzutragen, welches er „das nützlichste und gründlichste unter allen Handbüchern seiner Art" nennt, und dessen „Dunkelheit" er

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

„durch die Sorgfalt des Vortrags und ausführliche schriftliche Erläuterungen" zu heben hofft.

Entwurf und Ankündigung eines Collegii über die physische Geographie nebst Betrachtung über die Frage, ob die Westwinde in unseren Gegenden darum feucht sind, weil sie über ein großes Meer streichen, Kgsb. o. J. (Goldbeck, Liter. Nachr. v. Preuß. II, 43 [1783], gibt als Druckjahr 1759 an, ebenso Wald in seinem 2. Beitr. z. Biogr. Kants [1804], richtig Borowski und nach ihm Hartenstein 1757, Schubert erst 1765.) Eine Fortsetzung der Untersuchungen aus den Jahren 1755 und 1756. Jene Frage über die Westwinde wird verneint, aber die positive Lösung fehlt, weil der Einfluß der Temperatur auf die Kapazität der Luft für Wasserdampf nicht in Betracht gezogen wird. — „Die physische Geographie erwägt" nach dieser Ankündigung „bloß die Naturbeschaffenheit der Erdkugel, und was auf ihr befindlich ist: die Meere, das feste Land, die Gebirge, Flüsse, den Luftkreis, den Menschen, die Tiere, Pflanzen und Mineralien. Alles dies aber nicht mit der Vollständigkeit und philosophischen Genauheit in den Teilen, welche ein Geschäft der Physik und Naturgeschichte ist, sondern mit der vernünftigen Neubegierde eines Reisenden, der allenthalben das Merkwürdige, das Sonderbare und Schöne aufsucht, seine gesammelten Beobachtungen vergleicht und seinen Plan überdenkt." Kant meint, der vernünftige Geschmack der damaligen aufgeklärten Zeit sei vermutlich so allgemein geworden, daß man voraussetzen könne, es werde nur wenigen gleichgültig sein, diejenigen Merkwürdigkeiten der Natur zu kennen, die die Erdkugel auch in anderen Gegenden als in den unseren aufweise. Er gibt selbst dann einen kurzen Abriß der physischen Geographie, aus dem man beurteilen könne, ob man in diesen Dingen unwissend sein dürfe.

Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft, wodurch zugleich seine Vorlesungen in diesem selben Jahr angekündigt werden, Kgsb. 1758. Kant weist die Relativität aller Bewegung nach, erklärt daraus die Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in dem Stoße der Körper und gibt die wahre Deutung der gewöhnlich einer „Trägheitskraft" zugeschriebenen Erscheinungen. — Kant bezeichnet sich hier selbst als einen der Denker, die mit den Gesetzen des Ansehens nichts zu schaffen haben wollen, und so wagt er es, „die Begriffe der Bewegung und der Ruhe, imgleichen der mit der letzteren verbundenen Trägheitskraft zu untersuchen und zu verwerten", wenn er auch wisse, daß die Herren, welche gewohnt seien, alle Gedanken als Spreu wegzuwerfen, die nicht auf die Zwangsmühle des Wolffschen oder eines anderen berühmten Lehrgebäudes aufgeschüttet worden, die Mühe der Prüfung für unnötig und die ganze Betrachtung für unrichtig erklären würden.

Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus, ebenfalls eine Einladungsschrift zu den Vorlesungen, Kgsb. 1759. Kant billigt hier den Optimismus, in der Überzeugung, Gott könne nicht umhin, das Beste zu wählen; er hält dafür, das Weltganze sei das beste und alles um des Ganzen willen gut. Der Kritizismus läßt diesen Argumentationsgang freilich nicht zu und betont vielmehr, als die Einheit des Ganzen, die persönliche Freiheit der Individuen. — Von der Stimmung Kants in der damaligen Zeit zeugen die Zeilen: „Ich bin — überzeugt, ich bin zugleich erfreut, mich als einen Bürger in einer Welt zu sehen, die nicht besser möglich war. Von dem besten unter allen Wesen zu dem vollkommensten unter allen möglichen Entwürfen als ein geringes Glied; an mir

selbst unwürdig und um des Ganzen willen auserlesen, schätze ich mein Dasein um so höher, weil ich erkoren ward, in dem besten Plane eine Stelle einzunehmen. Ich rufe allem Geschöpfe zu, welches sich nicht selbst unwürdig macht, so zu heißen: Heil uns, wir sind! Und der Schöpfer hat an uns Wohlgefallen." Später hat sich Kant von dieser Schrift ganz losgesagt. Borowski hat er gebeten, ihrer gar nicht mehr zu gedenken und sie, wenn er sie irgendwo träfe, keinem zu geben, sondern sie gleich zu kassieren.

Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn von Funk, Sendschreiben an seine Mutter (Königsb. 1760). Eine Gelegenheitsschrift.

Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, Einladungsschrift zu Vorlesungen, Königsb. 1762. Kant läßt nur die erste Figur als naturgemäß gelten.

Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, Königsb. 1763, erschienen im Dezember 1762. Kant äußert schon in in dieser Abhandlung die Überzeugung, „die Vorsehung habe nicht gewollt, daß unsere zur Glückseligkeit höchst nötigen Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten, sondern sie dem natürlichen gemeinen Verstande unmittelbar überliefert"; „es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge, aber es ist nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere". Eine solche Demonstration ist noch niemals erfunden worden. Was Kant liefern will, ist auch nur der Beweisgrund zu einer Demonstration, nicht die Demonstration selbst, welche vollständige und geklärte Begriffe und damit eine wissenschaftliche Metaphysik voraussetzen würde. Aber es gibt eine Zeit, wo man in einer solchen Wissenschaft, wie die Metaphysik ist, sich getraut, alles zu erklären und alles zu demonstrieren, und wiederum eine andere, wo man sich nur mit Furcht und Mißtrauen an dergleichen Unternehmungen wagt. Die Schrift zerfällt in drei Teile: deren erster den Beweisgrund selber, deren zweiter dessen weitläufigen Nutzen deren dritter aber Gründe vorgibt, um darzutun, daß kein anderer zu einer Demonstration vom Dasein Gottes möglich sei. Wenn das Dasein Gottes demonstriert werden soll, so ist zunächst erforderlich, daß der Begriff des Daseins wohlverstanden werde. Nicht daß mit einer förmlichen Erklärung des Daseins der Anfang zu machen sei. Die Sucht, nach dem Vorbilde der Mathematiker mit vollständigen und erschöpfenden Erklärungen zu beginnen, hat eine Menge von Fehltritten auf dem schlüpfrigen Boden der Metaphysik veranlaßt. Es genügt aber, wenn jemand, der eine Definition sucht, sich zuvor dessen versichert, was man mit Gewißheit bejahend oder verneinend von dem Gegenstand der Erklärung sagen kann, ob er gleich noch nicht ausmacht, worin der ausführlich bestimmte Begriff des Gegenstandes bestehe. Nun ist das Dasein gar nicht Prädikat oder Determination von irgendeinem Dinge; es ist vielmehr seine absolute Position und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädikate, welches als ein solches jederzeit bloß beziehungsweise auf ein anderes Ding gesetzt wird. Der Begriff der Position oder Setzung selbst ist völlig einfach. So muß das Dasein unmittelbar zu der Art gehören, wie ein Begriff gesetzt wird; denn in den Prädikaten selber wird es nicht gefunden. Daher ist streng genommen der Satz: Gott ist ein existierendes Ding unrichtig, da in ihm die Beziehung eines Prädikates zum Subjekt ausgedrückt zu sein scheint. Es sollte vielmehr heißen: Etwas Existierendes ist Gott, d. h. einem existierenden Ding kommen diejenigen Prädikate zu, die wir zusammengenommen durch den Ausdruck Gott bezeichnen. Nun läßt sich zeigen, daß es schlechterdings unmöglich

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ist, daß gar nichts existiere. Unmöglich ist, was in sich selbst widersprechend ist. Aber die Möglichkeit fällt auch weg, nicht allein wenn ein innerer Widerspruch die Verknüpfung der zu verknüpfenden Data oder der Materialien der Erkenntnis aufhebt, sondern auch wenn kein Material, kein Datum zu denken da ist. Wenn nun alles Dasein aufgehoben wird, so ist nichts schlechthin gesetzt, und alle Möglichkeit fällt gänzlich weg. Es ist zwar kein innerer Widerspruch in der Verneinung aller Existenz; allein es widerspricht sich, daß irgendeine Möglichkeit sei und doch gar nichts Wirkliches, weil, wenn nichts existiert, auch nichts gegeben ist, das da denkbar wäre. Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich. Nun geschieht dies durch die Aufhebung alles Daseins; denn wenn alles Dasein verneint wird, so wird auch alle Möglichkeit aufgehoben. Mithin ist schlechterdings unmöglich, daß gar nichts existiere. Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings notwendig. Demnach existiert etwas absolut notwendigerweise. Das notwendige Wesen ist einig, weil es den letzten Realgrund aller anderen Möglichkeit enthält, also jedes andere Ding von ihm abhängig sein muß, es ist einfach, nicht aus vielen Substanzen zusammengesetzt, es ist unveränderlich und ewig, es enthält die höchste Realität; es ist ein Geist, da zu der höchsten Realität die Eigenschaften des Verstandes und Willens gehören; mithin ist ein Gott. Diese Argumentation, die nicht empirisch irgendeine Existenz voraussetzte, sondern nur von dem Kennzeichen der absoluten Notwendigkeit hergenommen sei, erklärt Kant für einen vollkommen a priori geführten Beweis; man erkenne auf diese Weise das Dasein jenes Wesens aus demjenigen, was wirklich seine absolute Notwendigkeit ausmache, also recht genetisch; alle anderen Beweise, auch wenn sie die Strenge hätten, die ihnen fehlt, würden doch niemals die Natur jener Notwendigkeit begreiflich machen können. Der weitläufige Nutzen, der dieser Beweisart besonders eigen ist, liegt, wie der zweite Teil der Schrift ausführlich entwickelt, darin, daß er die kosmologischen Betrachtungen, die zu der Idee Gottes in Beziehung stehen, in das richtige Licht setzen und vertiefen kann. Aus der bewiesenen Einheit des schlechterdings notwendigen Wesens folgt die Einheit des Universums, die durchgängige Einheit und Übereinstimmung in der Natur der Dinge, die Einheit in dem Mannigfaltigen ihrer Wesen. Es kann in der Welt nichts sein oder geschehen, was von jenem Urgrunde unabhängig ist; daher ist Gott nicht der Werkmeister, sondern in vollem Umfang der Schöpfer der Welt. Und diese Schöpfung stellt sich als notwendige Folge, die aus der Möglichkeit der Dinge selbst hervorgeht, in einer naturgemäßen Entwicklung dar und wird in der Hypothese der Kosmogonie beschrieben. Zugleich ergibt sich hieraus die verbesserte Methode der Physikotheologie. Daß außer dem ausgeführten Beweisgrunde kein anderer zu einer Demonstration vom Dasein Gottes möglich sei, ergibt die kritische Prüfung des dritten Teiles. Alle Beweisgründe können nur entweder aus den Verstandesbegriffen des bloß Möglichen oder aus dem Erfahrungsbegriff des Existierenden hergenommen werden. Zu der Klasse der Beweisgründe der ersteren Art gehört der Cartesianische, der aber in Wahrheit nichts beweist, da das Dasein kein Prädikat, mithin auch kein Prädikat der Vollkommenheit ist.

Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, Königsb. 1763. Einander entgegengesetzt ist, wovon eines dasjenige aufhebt, was durch das andere gesetzt ist. Die Entgegensetzung ist entweder logische oder reale Opposition. Jene ist der Widerspruch und besteht darin,

daß von demselben Dinge etwas zugleich bejaht und verneint wird; ihre Folge ist das nihil negativum irrepraesentabile. Die reale Opposition ist diejenige, da zwei Prädikate eines Dinges entgegengesetzt sind, aber nicht durch den Satz des Widerspruchs; beide Prädikate sind bei der Realrepugnanz bejahend, aber in entgegengesetztem Sinne wie eine Bewegung und die gleich rasche Bewegung in der gerade entgegengesetzten Richtung oder wie eine Aktivschuld und die gleich hohe Passivschuld; die Folge davon ist das nihil privativum repraesentabile, das Kant Zero nennen will; auf diese reale Entgegensetzung gehen die mathemathischen Zeichen + und —. Alle positiven und negativen Realgründe der Welt sind zusammengenommen gleich Zero. (Schon in der Abhandlung: Princ. cogn. met. dilucidatio hat Kant die von Daries aufgestellte Argumentation für das logische Prinzip des Widerspruchs durch die mathematische Formel: + A — A = 0, getadelt, da diese Ausdeutung des Minuszeichens willkürlich sei und eine petitio principii involviere; in der gegenwärtigen Abhandlung aber weist er bestimmter den Unterschied nach.) Der Unterscheidung der logischen und realen Entgegensetzung entspricht die des logischen und des Realgrundes: aus jenem ergibt sich die Folge nach der Regel der Identität, indem sie als Teilbegriff in ihm liegt; aus diesem nicht nach der Regel der Identität, sondern als etwas anderes und Neues. Wie Kausalität in diesem letzteren Sinne möglich sei, bekennt Kant nicht einzusehen.

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Königsberg 1764. Eine Reihe der feinsten Beobachtungen in allgemeinverständlicher, anziehender, zum Teil witziger Form, aus dem Gebiet der Ästhetik, Moral und Psychologie, über Nationalcharakter, Temperamente, Neigungen, Geschlechter usw. Eine wissenschaftliche Theorie des Schönen und Erhabenen in der Schrift zu geben, war Kants Absicht nicht. Charakteristisch ist die ästhetische Begründung der Moral auf das „Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur". Der Einfluß Shaftesburys, auch Burkes, dessen Ansichten Kant damals wahrscheinlich nur aus dem ausführlichen Bericht Mendelssohns kannte, ist deutlich zu merken.

Räsonnement über den Abenteurer Jan Komarnicki in den Königsb. (Kanterschen) gelehrt. und polit. Zeitungen 1764, den „Ziegenpropheten", der, von einem achtjährigen Knaben begleitet, umherzog. Kant fand in dem „kleinen Wilden", dessen Rüstigkeit und Freimut ihm gefiel, ein interessantes Exemplar eines Naturkindes im Rousseauschen Sinne.

Versuch über die Krankheiten des Kopfes, in denselben Zeitungen 1764.

Rezension von „Silberschlags Erklärung der vor einigen Jahren erschienenen Feuerkugel", in den Königsb. gelehrten und politischen Zeitungen, 23. März 1764.

Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, zur Beantwortung der Frage, welche die K. Akademie der Wiss. zu Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat. Kants Abhandlung erhielt das Akzessit, die Mendelssohns („Über die Evidenz der metaphysischen Wissenschaften") den Preis. Beide wurden zusammen Berl. 1764 gedruckt, die Kants ohne Nennung des Namens, unter dem Titel: „Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Académie Royale des sciences et belles-lettres de Prusse, sur la nature, les espèces et les degrés de l'évidence avec les pièces qui ont concouru". Kant geht von einer Vergleichung der philosophischen Erkenntnisweise mit der mathematischen aus. Die Mathematik gelangt zu allen

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ihren Definitionen synthetisch, die Philosophie aber analytisch; die Mathematik betrachtet das Allgemeine unter den Zeichen in concreto, die Weltweisheit das Allgemeine durch die Zeichen in abstracto; in der Mathematik sind nur wenige unauflösliche Begriffe und unerweisliche Sätze, in der Philosophie aber unzählige; das Objekt der Mathematik ist leicht und einfach, das der Philosophie aber schwer und verwickelt. „Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden." Die einzige Methode, zur höchstmöglichen Gewißheit in der Metaphysik zu gelangen, ist mit derjenigen identisch, die Newton in die Naturwissenschaft einführte: Zergliederung der Erfahrungen und Erklärung der Erscheinungen aus den hierdurch gefundenen Regeln, auch wenn man ihren ersten Grund in dem Körper nicht einsieht. Ebenso suche man in der Metaphysik durch sichere innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares, augenscheinliches Bewußtsein, diejenigen Merkmale auf, die gewiß im Begriff von irgend einer allgemeinen Beschaffenheit liegen, und ob man gleich das ganze Wesen der Sache nicht kennt, so kann man doch derselben sich sicher bedienen, um vieles in dem Dinge hieraus herzuleiten. Die erste Regel ist somit, daß man ja nicht mit Erklärungen anfange, von Worterklärungen natürlich abgesehen. Vielmehr suche man in seinem Gegenstande zuerst dasjenige mit Sorgfalt auf, dessen man von ihm unmittelbar gewiß ist, auch ehe man die Definition davon hat. Die zweite Regel ist, daß man die unmittelbaren Urteile von dem Gegenstande in Ansehung desjenigen, was man zuerst in ihm mit Gewißheit antrifft, besonders auszeichnet und sie als die Grundlage zu allen Folgerungen voranschickt. So kann man sowohl in der Metaphysik wie in anderen Wissenschaften viel von einem Gegenstand mit Gewißheit sagen, ohne ihn erklärt zu haben. In der Metaphysik muß man durchaus analytisch verfahren, denn ihr Geschäft ist in der Tat, verworrene Erkenntnisse aufzulösen. Es ist noch lange die Zeit nicht, in der Metaphysik synthetisch zu verfahren; nur wenn die Analysis uns wird zu deutlich und ausführlich verstandenen Begriffen verholfen haben, wird die Synthesis den einfachsten Erkenntnissen die zusammengesetzten wie in der Mathematik unterordnen können. Die Natur der metaphysischen Gewißheit ist von anderer Art als die der mathematischen. Zwar hat die Metaphysik keine formalen oder materiellen Gründe der Gewißheit, die von anderer Art wären als die der Meßkunst. In beiden geschieht das Formale der Urteile nach dem Satz der Identität und des Widerspruchs. In beiden sind es unerweisliche Sätze, die die Grundlage zu Schlüssen machen. Nur da die Definitionen in der Mathematik die ersten unerweislichen Begriffe der erklärten Sachen sind, so müssen an deren Statt verschiedene unerweisliche Sätze in der Metaphysik die ersten Data angeben, die aber eben so sicher sein können und entweder den Stoff zu Erklärungen oder den Grund sicherer Folgerungen darbieten. Es ist ebensowohl eine zur Überzeugung nötige Gewißheit, deren die Metaphysik, als welcher die Mathematik fähig ist, nur die letztere ist leichter und einer größeren Anschauung teilhaftig.

Die ersten Gründe der natürlichen Gottesgelahrtheit (vor allem der Hauptbegriff der schlechterdings notwendigen Existenz eines Wesens) sind der größten philosophischen Evidenz fähig; die ersten Gründe der Moral sind es nach ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit dagegen noch nicht. Denn wie wenig ist der Grundbegriff der Verbindlichkeit bekannt! Eine Verbindlichkeit, die eine Handlung als unmittelbar notwendig und nicht bloß als Mittel zur Erreichung eines

gewissen Zweckes gebietet, ist unerweislich. Man kann zwar als formalen Grund aller Verbindlichkeit zu handeln die Regel aufstellen: Tue das Vollkommenste, was durch dich möglich ist, und: Unterlasse das, wodurch die durch dich größtmögliche Vollkommenheit verhindert wird; aber aus diesen zwei Regeln des Guten allein fließt keine besonders bestimmte Verbindlichkeit, sofern nicht unerweisliche materiale Grundsätze der praktischen Erkenntnis damit verbunden sind. Neben dem Vermögen, das Wahre zu erkennen, steht indessen das Gefühl als das Vermögen, das Gute zu empfinden, die beide nicht miteinander verwechselt werden dürfen. Die Billigung des Guten darf also nicht wie bei Wolff aus dem Erkenntnisvermögen abgeleitet werden. Es können solche „Grundsätze nicht entbehrt werden, welche als Postulate die Grundlagen zu den übrigen praktischen Sätzen enthalten. Hutcheson u. a. haben unter dem Namen des moralischen Gefühls hierzu einen Anfang zu schönen Bemerkungen geliefert." Hiermit ist die Richtung Kants auf dem Gebiete der Ethik betreffs Hochschätzung des Guten nach der Seite der Engländer hin deutlich bezeichnet.

Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbjahr 1765—1766. Königsberg 1765. Der Vortrag soll nicht Gedanken, sondern denken lehren; es gilt nicht Philosophie lernen, sondern philosophieren lernen. Eine fertige Weltweisheit ist nicht vorhanden; die Methode des philosophischen Unterrichts muß forschend (zetetisch) sein. Den Versuchen des Shaftesbury, Hutcheson und Hume, die zwar unvollständig und mangelhaft, aber doch am weitesten in der Aufführung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt seien, will er die noch mangelnde Präzision zukommen lassen, indem er es für nötig hält, zu erwägen, was geschehe, bevor er anzeige, was geschehen solle.

Über Swedenborg, Brief an Fräulein v. Knobloch, vom 10. August 1763, nicht 1758, wie Borowski angegeben hat, und auch nicht, wie andere wollen, 1768. Das Jahr 1763 ergibt sich schon aus der Vergleichung der historischen Data mit Gewißheit (da der Brand zu Stockholm am 19. Juli 1759 stattgefunden hat, der holländische Gesandte Ludw. v. Marteville am 25. April 1760 gestorben, der General St. Germain im Dezember 1760 in dänischen Dienst getreten ist und die Armee befehligte, zu welcher der von Kant erwähnte dänische Offizier ohne Zweifel im Jahre 1762 während des Feldzuges in Mecklenburg abging), und dazu stimmt auch, daß die Vermählung der Adressatin, Amalie Charlotte v. Knobloch, geb. 10. August 1740, mit dem Hauptmann Friedrich v. Klingsporn am 22. Juli 1764 stattgefunden hat, s. Fortgesetzte neue geneal.-hist. Nachr., Teil 37, Leipz. 1765, S. 384.

Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, Königsb. (auch Riga) 1766 (anonym), eine zwischen Ernst und Scherz die Mitte haltende Schrift, in welcher Kant mehr und mehr zu einer skeptischen Haltung fortgeht. Die Möglichkeit mancher beliebter metaphysischer Annahmen ist unbestreitbar, aber sie teilen diesen Vorteil mit manchen Wahngebilden der Verrückten; viele Spekulationen finden nur darum Geltung, weil die Verstandeswage nicht ganz unparteiisch ist und ein Arm derselben, der die Aufschrift trägt: „Hoffnung der Zukunft" einen mechanischen Vorteil hat, eine Unrichtigkeit, die Kant selbst nicht heben zu wollen bekennt. Die Fragen über die Natur der Seele, über Freiheit und Vorherbestimmung, über die Unsterblichkeit, überhaupt die Fragen der Metaphysik, sind nicht entscheidbar; man wird künftighin vielleicht mancherlei meinen, niemals etwas wissen können. Die Metaphysik,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

die den verborgenen Eigenschaften der Dinge durch Vernunft nachspäht, enttäuscht. Aber die Metaphysik aus reinen Begriffen gewährt doch einen Vorteil. Er besteht darin: einzusehen, ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wissen kann, auch bestimmt sei, und welches Verhältnis die Frage zu den Erfahrungsbegriffen habe, darauf sich alle unsere Urteile jederzeit stützen müssen. Insofern ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft, und da ein kleines Land jederzeit viel Grenze hat, überhaupt auch mehr daran liegt, seine Besitzungen wohl zu kennen und zu behaupten, als blindlings auf Eroberungen auszugehen, so ist dieser Nutzen der erwähnten Wissenschaft der unbekannteste und zugleich der wichtigste, wie er denn auch nur ziemlich spät und nach langer Erfahrung erreicht wird. Begriffe, die nicht in der Erfahrung gegeben sind, d. h. Begriffe von möglichen Dingen, sind reine Fiktionen. Es ist demnach auf die Metaphysik, die als Wissenschaft nicht möglich ist, auch nicht die Moral zu gründen, sondern die Verpflichtung der moralischen Gebote muß ihre selbständige Geltung haben. Übrigens findet es Kant der menschlichen Natur und Reinigkeit der Sitten gemäßer, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der anderen Welt zu gründen. In dem 2. Hauptstück des I. Teiles, welches Kant nennt ein Fragment der geheimen Philosophie, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt zu eröffnen, zeigt er, wie leicht man auf Grund annehmbar scheinender Prinzipien, in streng logischer Weise, sobald man sich nicht auf Erfahrung stützt, zu wunderbaren Ansichten und Systemen gelangen kann. Er hält freilich die selbst an sich höchst beachtenswerte Probe eines solchen Systems, die er hier gibt, für nichts als einen Traum der Metaphysik. — Wenn übrigens Kant auch in den Träumen eines Geistersehers Swedenborg einen Erzphantasten und Schwärmer genannt und von dessen großem Werk gesagt hatte, es enthalte acht Bände voll Unsinn, so stand er doch gewissen Ansichten desselben nicht so fern, wie es danach scheinen möchte. Er trennt in der Dissertation aus dem Jahre 1770 die beiden Welten, den mundus sensibilis und den mundus intelligibilis, streng voneinander, was an Swedenborg erinnern kann, und nennt in seinen Vorlesungen über Metaphysik, herausgeg. v. Pölitz, S. 257, den Gedanken Swedenborgs geradezu „sehr erhaben", wenn dieser sage: „Die Geisterwelt macht ein besonderes reales Universum aus; dieses ist der mundus intelligibilis, der von diesem mundo sensibili muß unterschieden werden", und ferner: „Alle geistigen Naturen stehen miteinander in Verbindung". Freilich will Kant an die Möglichkeit nicht glauben, daß unsere Seelen, solange sie noch an den Körper gebunden seien, mit den abgeschiedenen Seelen Gemeinschaft hätten, ebensowenig an die, daß Seelen, die schon in der anderen Welt ständen, durch sichtbare Wirkungen in der sichtbaren Welt erschienen.

Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume in den Königsb. Fr.- u. Anz.-Nachr. 1768. Schon Euler hatte (Historie der kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin vom Jahre 1748) darzutun gesucht, daß der Raum, unabhängig von dem Dasein aller Materie, eine eigene Realität habe: Kant aber will „nicht den Mechanikern, wie Herr Euler zur Absicht hatte, sondern selbst den Meßkünstlern einen überzeugenden Grund in die Hand geben, mit der ihnen gewöhnlichen Evidenz die Wirklichkeit ihres absoluten Raumes behaupten zu können". Aus dem Umstande, daß Figuren, wie z. B. die der rechten und der linken Hand, einander völlig gleich und ähnlich sein und dennoch nicht in

denselben Grenzen beschlossen werden können (wie z. B. der rechte Handschuh nicht auf die linke Hand paßt), glaubt Kant den Schluß ziehen zu dürfen, daß der vollständige Bestimmungsgrund einer körperlichen Gestalt nicht lediglich auf dem Verhältnis und der Lage ihrer Teile gegeneinander beruhe, sondern noch überdies auf einer Beziehung gegen den allgemeinen absoluten Raum; der Raum soll demgemäß nicht bloß in dem äußeren Verhältnis der nebeneinander befindlichen Teile der Materie bestehen, sondern etwas Ursprüngliches sein, und zwar nicht als bloßes Gedankending, sondern in der Realität. Freilich findet Kant diesen Begriff von ungelösten Schwierigkeitnn umgeben, welche nicht lange nachher ihn dazu führten, den Raum für eine bloße Form unserer Anschauung zu erklären, womit ein wichtiger Schritt zum Kritizismus geschah.

De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, dissert. pro loco professionis log. et metaph. ordin. rite sibi vindicando, Regiomonti 1770. Die menschliche Erkenntnis ist doppelter Art, ohne daß die eine von der anderen abhängig ist, die sinnliche und die intellektuelle. Die erste, die der sensualitas (= receptivitas subiecti) entstammt und deren Gegenstand die sensibilia (phaenomena) sind, stellt die Dinge vor, wie sie erscheinen, in ihrer Relation zum Subjekt. Die letztere bezieht sich auf die intelligibilia (noumena). Sie entsteht aus der intelligentia (= rationalitas = facultas subiecti) und erkennt die Dinge, wie sie sind. Bei der sinnlichen Erkenntnis muß man den Stoff von der Form unterscheiden. Die Materie, sensatio, ist Empfindung, die zwar die Gegenwart eines Sinnenobjektes anzeigt (vgl. § 11 „quatenus sensuales sunt conceptus s. apprehensiones ceu caussata testantur de praesentia obiecti, quod contra Idealismum"), aber seine Beschaffenheit nicht angibt. Diese Empfindungen werden nun geordnet durch Gesetze, welche nicht den einzelnen Empfindungen entstammen, sondern ursprünglich dem Gemüt innewohnen. Damit das Vielerlei des Gegenstandes, welches den Sinn erregt, in das Ganze einer Vorstellung zusammenschmelze, bedarf es eines inneren Prinzips der Seele, wodurch dieses Vielerlei nach festen und eingeborenen Gesetzen eine bestimmte Gestalt annehme. Durch diese Ordnung entsteht die Erscheinung, apparentia, und ihre Gesetze sind Zeit und Raum. Tempus non est obiectivum aliquid et reale, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subiectiva conditio per naturam mentis humanae necessaria quaelibet sensibilia certa lege sibi coordinandi, et intuitus purus. Und ganz ähnlich heißt es vom Raume: Spatium non est aliquid obiectivi et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subiectivum et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens, veluti schema, omnia omnino externe sensa sibi coordinandi. Die sinnlichen Erkenntnisse werden dann weiter durch den logischen Gebrauch des Verstandes anderen sinnlichen als den gemeinsamen Begriffen und die Erscheinungen den allgemeinen Gesetzen der Erscheinungen untergeordnet, und die allgemeinsten Erfahrungsgesetze sind so sinnlicher Natur. Die Erfahrungsbegriffe werden durch Zurückführung auf eine höhere Allgemeinheit nicht zu Verstandesbegriffen im wirklichen Sinne. Diese Erkenntnis, welche aus der vermittelst des usus logicus geschehenen Vergleichung mehrerer Erscheinungen hervorgeht, heißt Erfahrung, experientia, so daß wir also drei Stufen der sinnlichen Erkenntnis haben. Der Weg von der Erscheinung zur Erfahrung führt nur durch die Überlegung in Gemäßheit des logischen Gebrauchs des Verstandes.

Was nun den Intellekt und seine Erkenntnis anlangt, so wird durch den usus logicus des Verstandes eine selbständige Erkenntnis nicht erzeugt. Es gibt

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

aber außer diesem usus logicus noch einen usus realis des Intellekts, durch welchen Begriffe teils von Gegenständen, teils von Beziehungen gegeben werden, die nicht von den Sinnen entlehnt sind und auch keine Form der sinnlichen Erkenntnis enthalten. Es gibt also eine Verstandeserkenntnis, aber keineswegs darf diese als die deutliche und die sinnliche als die verworrene erklärt werden. Die erste Philosophie, welche die Prinzipien des Gebrauchs des reinen Verstandes enthält, ist die Metaphysik, in welcher es keine Erfahrungsgrundsätze gibt. Demnach müssen die in ihr enthaltenen Begriffe nicht in den Sinnen gesucht werden, sondern in der Natur des reinen Verstandes selbst, nicht als angeborene Begriffe, sondern als solche, welche nach den der Seele innewohnenden Gesetzen (indem auf ihre Tätigkeit bei Gelegenheit der Erfahrung geachtet wird) abgezogen, also erworben sind. Solche Begriffe sind die Möglichkeit, das Dasein, die Substanz, die Notwendigkeit, die Ursache usw. mit den entgegengesetzten und korrelaten Begriffen. Diese Begriffe führen nun auf Lehrsätze mit einem bestimmten Inhalt, und so gehen die allgemeinen Grundsätze des reinen Verstandes, wie sie von der Ontologie und der rationellen Seelenlehre geboten werden, in ein Einzelnes aus, was nur mit dem reinen Verstande zu erfassen ist, in ein für alle anderen Realitäten dienendes Maß, in die perfectio noumenon. Diese ist im theoretischen Sinne das höchste Wesen, Gott, im praktischen Sinne die moralische Vollkommenheit, so daß also auch die Moralphilosophie, soweit sie die ersten Grundsätze zur Beurteilung bietet, nur durch den reinen Verstand erkannt werden kann. Als Ideal der Vollkommenheit ist Gott das Prinzip der Erkenntnis und als wirklich daseiend das Prinzip des Werdens für jede Vollkommenheit. Die niederen Grade der Vollkommenheit können nur durch Beschränkung der höchsten Vollkommenheit bestimmt werden, so daß die Dinge Einschränkungen der Realität Gottes sind. Die Einheit der Dinge, wie sie tatsächlich in der Welt vor uns liegt, besteht in der Wechselwirkung aller ihrer Teile. Aber es genügt nicht die gewöhnliche Annahme des influxus physicus, wonach die Gemeinschaft der Substanzen und die übergehenden Kräfte durch ihr bloßes Dasein hinreichend erkannt werden sollen, sondern die Wechselwirkung kann nur statuiert werden unter der Annahme eines gemeinsamen Urgrundes, und dieser ist Gott. Substantiae mundanae sunt entia ab alio; sed non a diversis, sed omnia ab uno. — Unitas in coniunctione substantiarum universi est consectarium dependentiae omnium ab uno.

In dem Scholion zu § 22 trägt Kant eine Ansicht vor, welche sich nach seiner eigenen Bemerkung der Lehre Malebranches, daß wir alle Dinge in Gott schauen, sehr nähert; jedoch meint er, mit dieser Ansicht die Grenzen der apodiktischen Gewißheit, welche der Metaphysik gezieme, zu überschreiten. Die menschliche Seele wird nämlich nach der hier von Kant geäußerten Ansicht von den äußeren Dingen nur so weit affiziert und die Welt steht ihrem Anschauen nur so weit ins Unendliche offen, als die Seele mit allen anderen Dingen von der Kraft eines Einzigen erhalten wird. Deshalb nimmt sie die äußeren Dinge nur durch die Gegenwart eben dieser gemeinsamen erhaltenden äußeren Ursache wahr. Daher kann der Raum als die allgemeine und notwendige Bedingung der Mitgegenwart von allem sinnlich Erkannten die omnipraesentia phaenomenon genannt werden und die Zeit in gleicher Weise causae generalis aeternitas phaenomenon.

Rezension der Schrift von Moscati über den Unterschied der Struktur der Tiere und Menschen, aus den Königsb. gelehrten und polit. Zeitgn. 1771.

Kant billigt Moscatis anatomische Begründung des Satzes, daß die tierische Natur des Menschen ursprünglich auf den vierfüßigen Gang angelegt sei.

Von den verschiedenen Rassen der Menschen, zur Ankündigung der Vorlesungen d. physisch. Geogr. im Sommerhalbj. 1775, Königsb. (verändert und erweitert in Engels Philosoph. f. d. Welt, 2. Tl., Leipz. 1777). Alle Menschen gehören zu einer Naturgattung; die Rassen sind die festesten unter den Abarten. Bemerkenswert ist Kants Äußerung, eine wirkliche Naturgeschichte werde vermutlich eine große Menge scheinbar verschiedener Arten zu Rassen eben derselben Gattung zurückführen und das jetzt so weitläufige Schulsystem der Naturbeschreibung in ein physisches System für den Verstand verwandeln; man müsse eine geschichtliche Naturerkenntnis zu erlangen suchen, die wohl nach und nach von Meinungen zu Einsichten fortrücken könne. In der Kritik der teleologischen Urteilskraft hat Kant später eben diesen Gedanken von neuem entwickelt.

Über das Dessauer Philanthropin, in den Königsb. gel. und pol. Ztgn. 1776—1778, zuerst wieder neu gedruckt bei Reicke, Kantiana, S. 68ff. (Doch ist nur bei A 1776, einem Aufsatz, der einem Briefe an Wolke beigegeben ist und einen kleinen Beweis liefern soll „von der Achtung darin dero Institut in hiesigen Gegenden zu kommen anhebt", und bei B 1777, welcher Aufsatz, „An das gemeine Wesen" überschrieben, auch in den „Pädagog. Unterhaltungen", hrsg. von Basedow und Campe, Dessau 1777, 3. Stück, und danach bei Karl v. Raumer, Gesch. d. Päd., II, S. 287, abgedruckt ist, die Kantische Autorschaft genügend gesichert. Bei C, das in Gedanken und Ausdruck gemäßigter ist, aber auch vulgärer, ist es kaum zweifelhaft, daß der Aufsatz nicht von Kant herrührt. Der Hofprediger Crichton scheint nach Kants Aufforderung vom 29. Juli 1778 den Artikel verfaßt zu haben.) Kant interessiert sich lebhaft für die „weislich aus der Natur selbst gezogene" Erziehungsmethode des Philanthropins.

Kritik der reinen Vernunft, Riga 1781. (Anastatischer Neudruck, Gotha 1905.) In diesem Werk hat Kant (nach einem Briefe an Moses Mendelssohn vom 16. August 1783) das Resultat eines mindestens zwölfjährigen Nachdenkens niedergelegt, die Ausarbeitung aber „binnen vier bis fünf Monaten in größter Aufmerksamkeit auf den Inhalt, aber weniger Fleiß auf den Vortrag und Beförderung der leichten Einsicht für den Leser zustande gebracht", indem er wahrscheinlich manche früheren Aufzeichnungen mit verwandte. — Die Briefe an Marcus Herz bringen einige Notizen über den Fortgang des Werkes und über die Ursachen seiner Verzögerung. Über die schließliche Ausarbeitung des Werkes gehen die Ansichten auseinander, namentlich darüber, ob sie in das Jahr 1779, etwa Mai bis September, falle oder in die erste Hälfte des Jahres 1780, für welche letztere Datierung die Gründe überwiegen. Nach Benno Erdmann (Einleitung zur Kritik in der Akademie-Ausgabe der Werke) umspannt die Entstehungsgeschichte des Werkes etwa den Zeitraum von 1765—1781; sie zerfällt in zwei Perioden, die „Dämmerungsperiode der Idee" 1765—1769, als deren Repräsentant der Plan einer 1765 von Kant erwähnten Schrift „Über die eigentümliche Methode der Metaphysik" anzusehen ist, und in eine zweite von 1769 anhebende Periode, die in zwei Phasen, von 1769 bis etwa 1771 und von 1772 ab bis 1776 zerfällt. Als Repräsentant der ersten Phase dieser Periode ist die Dissertation von 1770 und der Plan zu der Schrift „Über die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft" anzusehen; in der ersten Phase wird die Scheidung

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

des Sinnlichen vom Intellektuellen vollzogen, in der zweiten wird die leitende Idee des späteren Werkes gefunden, der Grundgedanke für die Ableitung und Beziehung der Kategorien auf ihre Gegenstände im reinen Denken sowie im Erkennen als Lösung des Problems von 1772 erfaßt und somit die endgültige Gliederung des Werkes gesichert. Die Jahre von 1777 bis Anfang 1781 sind wesentlich der vielfach verzögerten Ausfertigung des Werkes gewidmet. Die zweite, z. T. geänderte Auflage erschien ebend. 1787; die späteren Auflagen bis zur siebenten, Leipz. 1828, sind unveränderte Abdrucke der zweiten.

In den Gesamtausgaben der Werke, namentlich auch in den Separatausgaben der Kr. d. r. V. von Kehrbach und B. Erdmann, sind die Differenzen zwischen beiden Ausgaben vollständig angegeben. — Rosenkranz wie neuerdings Kehrbach legen die erste Auflage zugrunde und geben die in der zweiten Auflage eingetretenen Änderungen an; Hartenstein und Kirchmann sowie Erdmann dagegen fügen in ihren Ausgaben dem Abdruck der zweiten Auflage die Varianten der ersten bei. Dieses entgegensetzte Verfahren hängt mit der Verschiedenheit des Urteils über den Wert beider Ausgaben zusammen. Rosenkranz bevorzugt die erste, indem er mit Michelet, Schopenhauer (s. Drei Briefe Schopenhauers an Karl Rosenkranz betreff. die Gesamtausgabe von K.s W., mitget. v. R. Reicke, Altpreuß. Monatsschr. XXVI) und anderen in der zweiten Auflage Änderungen des Gedankens zum Nachteil der Konsequenz zu finden glaubt; Hartenstein aber sieht darin im Anschluß an Kants eigene Aussage (in der Vorrede zur zweiten Aufl.) nur Änderungen der Darstellung zur Abwehr hervorgetretener Mißverständnisse und zur Erleichterung der Auffassung. Über den Inhalt der Kritik der reinen Vernunft sowie der anderen Hauptwerke soll nicht in dieser vorläufigen Übersicht, sondern in der Darstellung des Kantischen Lehrgebäudes referiert werden.

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Riga 1783. Den Hauptinhalt dieser Schrift hat Kant später in die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft hineinverarbeitet. Gegen eine in der Zugabe zu den Gött. Anzeigen von gelehrten Sachen 19. Januar 1782 erschienene, von Garve verfaßte, aber vor dem Abdruck von Feder verstümmelte (später, Anhang zu dem 37.—52. Bande der Allgemeinen deutschen Bibl., Abt. 2, S. 838—862, in ihrer ursprünglichen Gestalt veröffentlichte) Rezension der Kritik d. r. V., die das realistische Element in Kants Ansicht übersehen und Kants Lehre der Berkeleyschen zu nahe gerückt hatte, hebt Kant eben jenes Element, welches er ursprünglich als etwas allgemein Anerkanntes mehr vorausgesetzt als erörtert hatte, entschiedener hervor.

B. Erdmann sucht in der Einleitung zu seiner Ausgabe von Kants Prolegomena, Lpz. 1878, nachzuweisen, daß der Text dieser Schrift in zwei nach Ursprung und Absicht verschiedenartige Bestandteile zerfalle: 1. in einen erläuternden Auszug aus der Krit. d. r. V., 2. in eine Entgegnung auf die oben erwähnte Rezension. Diese Abwehr sei in Zusätzen und Einschiebseln in den schon fertigen Auszug eingefügt worden. Diese Hypothese Erdmanns wurde bestritten von Emil Arnoldt, Kants Prolegomena nicht doppelt redigiert, Berlin 1879; nach ihm wollte Kant allerdings bald nach Erscheinen der K. d. r. V. einen populären Auszug aus dieser geben in einer für Laien verständlichen Form; kurze Zeit darauf trug er sich mit dem Gedanken, ein Lehrbuch der Metaphysik nach kritischen Grundsätzen zum Gebrauch für akademische Vorlesungen abzufassen. Zu beiden kam er nicht, wohl aber veranlaßte ihn die

Garve-Federsche Rezension, aus der er sah, daß seine Kritik auch für Lehrer zu schwer geschrieben sei, die Prolegomena abzufassen, „nicht für Lehrlinge, sondern für künftige Lehrer", und zwar in analytischer Methode, um die in der Kritik herrschende Dunkelheit zu beseitigen. Doch hat Benno Erdmann seine Hypothese in seinen Forschungen zur Entstehung von Kants Prolegomena 1904 sowie in seiner Einleitung zur Akademie-Ausgabe im wesentlichen aufrecht erhalten und weiter begründet. Eine Anzahl von Inkongruenzen, die sich in §§ 2 und 4 der Prolegomena finden, hebt H. Vaihinger durch Annahme einer Blattversetzung. — In dem Nachlaß Scheffners haben sich zwei von Kant beschriebene Foliobogen gefunden, die Arbeiten zu den Prol. enthalten und sich auf denselben Abschnitt beziehen, nämlich auf die „Probe eines Urteils über die Kritik", das vor der Untersuchung vorhergeht. Der eine enthält beinahe den Wortlaut dieses Stücks, der zweite ist als Entwurf anzusehen. Warda gibt den genauen Abdruck beider Stücke.

Über Schulz' (Prediger zu Gielsdorf) Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion, im „Räsonnierenden Bücherverzeichnis", Königsberg 1783, No. 7. Kant verwirft von seinem kritischen Standpunkte aus die auf eine konsequente Durchführung der Leibnizischen Prinzipien der Stufenordnung der Wesen und des Determinismus hinauslaufende Psychologie und Ethik. Für Kant fällt jetzt der Determinismus mit dem Fatalismus zusammen, und statt einer Stelle in der Stufenordnung vindiziert er jetzt dem Menschen eine Freiheit, die ihn „gänzlich außerhalb der Naturkette setze".

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in der Berlinischen Monatsschrift, 1784, im Novemberheft. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? ebend. im Dezemberheft. Kants Antwort lautet: Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne die Leitung eines anderen zu bedienen; selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn ihre Ursache nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen; sapere aude!

Rezensionen von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit in der (Jenaischen) Allg. Literaturztg. 1785. Kant verwirft hier von seinem Kritizismus aus, indem er Natur und Freiheit schroff voneinander sondert, Betrachtungen, die auf der Voraussetzung einer wesentlichen Einheit beider ruhen; die Kritik, die sich gegen Herder kehrt, ist in gewissem Sinne zugleich auch eine Reaktion des späteren Standpunkts Kants gegen seinen eigenen früheren.

Über die Vulkane im Monde, Berl. Monatsschr., März 1785. Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks, ebend. Mai 1785. Über die Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse, ebend. Nov. 1785.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Riga 1785 u. ö., 4. Aufl. 1797. Kant will in dieser Schrift das oberste Prinzip der Moralität aufsuchen und feststellen.

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Riga 1786 u. ö. (3. Aufl. Leipzig 1800).

Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, Berl. Monatsschr., Januar 1786. Über (Gottl.) Hufelands Grundsatz des Naturrechts, Allg. Literaturztg. 1786. Was heißt, sich im Denken orientieren? Berl. Monats-



schr., Oktober 1786 (welche Frage Kant dahin beantwortet: sich bei der Unzulänglichkeit der objektiven Prinzipien der Vernunft im Fürwahrhalten nach einem subjektiven Prinzip derselben bestimmen: wir irren nur dann, wenn wir beides verwechseln, mithin Bedürfnis für Einsicht halten). Einige Bemerkungen für Jacobs „Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden", in eben dieser Schrift von Jacob, nach der Vorrede. Siehe über diesen Jacob oder Jakob weiter unten.

Im Jahre 1786 oder 1788 hielt Kant bei der Niederlegung des Rektorats eine Rede: De medicina corporis quae philosophorum est, die veröffentlicht ist von Joh. Reicke in der Altpreuß. Monatsschr., Bd. 18, Heft 3 u. 4, S. 293—309, auch separat erschienen, Königsberg 1881.

Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie, in Wielands Teutschem Merkur, im Januar 1788.

Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1788; 6. Aufl. Leipzig 1827. Nach der ursprünglichen Absicht Kants war eine eigene Kritik der praktischen Vernunft nicht vorgesehen. Wie P. Natorp (Einleitung zu der Akademie-Ausgabe der Kritik der praktischen Vernunft) gezeigt hat, hat nach Kants ursprünglicher Meinung die Kritik der reinen Vernunft die vollständige Grundlegung zur Metaphysik im kritischen Verstande enthalten. Weder die Kritik der reinen Vernunft in der ersten Auflage, noch die gleichzeitigen Briefe stellen eine weitere Kritik in Aussicht, sondern immer nur die Metaphysik der Natur und der Sitten. Daher hat denn auch Kant nach dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft zunächst die Abfassung der Metaphysik und zwar der ihn schon lange beschäftigenden Metaphysik der Sitten ins Auge gefaßt. Als Kant ernstlich an die Ausarbeitung ging, fand er, daß die in der Kritik der reinen Vernunft geleistete kritische Vorarbeitung nicht genügte. Hieraus ging zunächst die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten hervor, die nach ihrem wesentlichen Gehalt mit der Kritik der praktischen Vernunft sich deckt. Aber die Grundlegung, die in ihrem dritten Abschnitt den Übergang zur reinen praktischen Vernunft ausdrücklich vollzieht, gibt die Kritik noch nicht in Vollständigkeit; noch fehlt zur Vollendung der Nachweis, daß die Einheit der reinen praktischen Vernunft mit der spekulativen in einem gemeinschaftlichen Prinzip zugleich dargestellt sei, weil es am Ende doch nur ein und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschiedlich sein muß. Danach wäre es Kants Absicht gewesen, die Kritik der praktischen Vernunft, welche zum Abschluß des kritischen Systems die Einheit der spekulativen und praktischen Vernunft dartun sollte, erst nach Vollendung des Systems der Metaphysik der Natur sowohl als der Sitten vorzunehmen. Was Kant bestimmte, die Kritik der praktischen Vernunft noch vor der Metaphysik der Sitten auszuarbeiten und herauszugeben, war nach Natorp hauptsächlich die Rücksicht auf verschiedene Beurteilungen, sowohl der Kritik der reinen Vernunft wie der Grundlegung, in denen der überzeugende Beweis der Einheit der spekulativen und der praktischen Vernunft vermißt war.

Einen kurzen Aufsatz über Aug. Heinr. Ulrichs Eleutheriologie oder über die Freiheit und Notwendigkeit, Jena 1788, hatte Kant geschrieben und ihn Kraus übergeben, um daraus eine Rezension anzufertigen. Diese erschien in der Allg. Literaturztg. 25. April 1788. Den Versuch, das Kantische aus dieser Rezension herauszulösen, hat H. Vaihinger gemacht in Philos. Monatsh. 1880, S. 192—209: Ein bisher unbekannter Aufsatz von Kant über die Freiheit.

Ulrich, 1746 in Rudolstadt geboren und 1813 in Jena als Professor der Philosophie gestorben, stand im wesentlichen auf dem Leibniz-Wolffschen Standpunkt, nahm aber in seinen Institutiones logicae et metaphysicae, Jena 1784, mancherlei von Kant an. In seiner Eleutheriologie bekämpft er die kantische Freiheitslehre.

Kritik der Urteilskraft, Berlin und Libau 1790; 2. Aufl. Berlin 1793, 3. Aufl. 1799. Die Kritik der Urteilskraft ist aus der Verbindung zweier selbständiger Gedankenreihen, des Problems von Schönheit und Kunst einerseits, des Problems des organischen Lebens anderseits und ihrer Verbindung in gemeinsamer Behandlung durch denselben Gesichtspunkt hervorgegangen. Von diesen beiden Gedankenreihen hat Kant erst spät die erstere in ein Verhältnis zu dem kritischen Standpunkt bringen können. Noch in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft bezeichnete er es als eine „verfehlte Hoffnung, die kritische Beurteilung des Schönen unter Vernunftprinzipien zu bringen und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben". Der Fortgang seiner systematischen Arbeit führte ihn aber 1787 dazu, auch auf dem Gebiete des Geschmackes Prinzipien a priori zu entdecken, was er vorher für unmöglich gehalten hatte. Die Verbindung dieser „Kritik des Geschmackes" mit der Kritik teleologischer Naturbetrachtung hat sich (nach Windelband, Einleitung zu der Akademie-Ausgabe der Urteilskraft) erst 1789 vollzogen. Die Ausarbeitung ging dann schnell von statten.

Über eine Entdeckung (Joh. Aug. Eberhards), nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, Königsb. 1790 (eine von persönlicher Gereiztheit zeugende und den Gegner wohl über Gebühr verdächtigende Antikritik, die aber für die Erkenntnis des Verhältnisses der Lehre Kants zum Leibnizianismus von beträchtlichem Werte ist). Über Schwärmerei und die Mittel dagegen, Königsb. 1790, in Borowskis Schrift „Cagliostro, einer der merkwürdigsten Abenteurer unseres Jahrhunderts".

Einen Aufsatz Kants über drei Abhandlungen Kästners im Philosoph. Magazin 1790, 2. Bd., hat W. Dilthey (s. Literaturverz.) herausgegeben und besprochen. Kästner hatte sich in den Aufsätzen gegen Kants Raumlehre gewandt. Zwei weitere Aufsätze Kants, die von Schultz für die genannte Rezension vom 2. Bande des von Eberhard herausgegebenen Philos. Magazins benutzt wurden, sind neuerdings aufgefunden worden.

Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, Berl. Monatsschr., September 1791.

Über die von der Kgl. Akademie d. Wissensch. zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisaufgabe: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz' und Wolffs Zeiten gemacht hat? Herausg. von F. Th. Rink, Königsberg 1804. Kant sucht hier, ohne speziell auf Leistungen anderer einzugehen, die Bedeutung des Fortschritts vom Leibniz-Wolffschen Dogmatismus zum Kritizismus nachzuweisen. Die Schrift ist nicht zur Preisbewerbung eingesandt worden.

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Königsberg 1793, 2. Aufl. ebd. 1794. Der erste Abschnitt „Vom radikalen Bösen" erschien zuerst im Aprilheft des Jahrgangs 1792 der Berl. Monatsschr. Zwei bisher ungedruckte Vorreden der Schr. s. A. f. G. d. Ph. in d. 3. Stück der Beiträge aus den Rostocker Kant-Handschriften von Wilh. Dilthey, S. 430 ff.;

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

auch abgedruckt in Vorländers Einleitung zu seiner Ausgabe der R. i. d. Gr. in der Philos. Bibliothek.

Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, Berl. Monatsschr. September 1793. Kant verwirft diese Maxime, sofern sie Tugend- oder Rechtspflichten betreffe, als verderblich für die Moralität im privaten Verkehr wie in bezug auf Staatsrecht und Völkerrecht.

Über Philosophie überhaupt, am Ende von Jacob Sigismund Becks Auszug aus Kants kritischen Schriften, Bd. 2, Riga 1794. Ursprünglich als Einleitung zur Kritik der Urteilskraft geschrieben, dann aber wegen des zu großen Umfangs als solche verworfen, später Beck zur Benutzung für dessen Auszug aus Kants kritischen Schriften überlassen. Beck gibt nicht das ganze Manuskript, sondern nur das, was er Eigentümliches darin fand, doch dies als wörtlichen Auszug aus dem Manuskript.

Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung, Berl. Monatsschr., Mai 1794. Das Ende aller Dinge, ebd. Juni 1794.

Zum ewigen Frieden, ein philos. Entwurf, Königsberg 1795, neue verm. Aufl. 1796.

Zu Sömmering über das Organ der Seele, Königsb. 1796. Kant spricht die Vermutung aus, daß das die Gehirnhöhlen erfüllende Wasser die Übertragung der Affektionen von einer Gehirnfaser auf andere vermitteln möge.

Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie, Berl. Monatsschr., Mai 1796. (Gegen platonisierende Gefühlsphilosophen.) Ausgleichung eines auf Mißverstand beruhenden mathematischen Streits, ebd. Okt. 1796. (Wenige Worte zur Deutung eines nach dem Wortsinn unzutreffenden Ausdrucks, den Kant gebraucht hatte; er will ihn aus dem Zusammenhang zum Richtigen gedeutet wissen.) Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie, Berl. Monatsschr., Dez. 1796. (Gegen Joh. Georg Schlosser.)

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Königsb. 1797, 2. Aufl. 1798. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Königsb. 1797, 2. Aufl. 1803. Diese beiden zusammengehörigen Schriften tragen den gemeinschaftlichen Titel: Metaphysik der Sitten (Teil I und II).

Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen, Berl. Blätt. 1797.

Der Streit der Fakultäten, worin zugleich die Abhandlung enthalten ist: Von der Macht des Gemüts, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein, Königsb. 1798; besonders hrsg. und mit Anmerk. versehen von C. W. Hufeland, Lpz. 1824 und seitdem in vielen Auflagen.

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Königsb. 1798. Kant sagt in der Vorrede, eine Lehre von der Kenntnis des Menschen, systematisch abgefaßt (Anthropologie), könne dies entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht sein. Die physiologische Menschenkenntnis gehe auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen mache, die pragmatische auf das, was er, als frei handelndes Wesen, aus sich selber mache. Zur Erweiterung der für eine solche Anthropologie nötigen Menschen- und Weltkenntnis, meint Kant, könne eine große Stadt hinreichen, die Mittelpunkt eines Reiches sei, in welcher die Landeskollegien der Regierung desselben, auch eine Universität zur Kultur der Wissenschaften sich befänden und die die Lage zum Seehandel zur Vergünstigung des Verkehrs habe — kurzum, eine Stadt wie Königsberg.

Hier könne man, auch ohne zu reisen, die nötigen Kenntnisse erwerben. — Zwei Nachschriften von Kants Vorlesungen über diesen Gegenstand sind veröffentlicht worden: I. Kants Anweisung zur Menschen- und Weltkenntnis. Nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahre 1790/91, hrsg. von Fr. Chr. Starke 1831 (ziemlich wertlos), und: I. Kants Menschenkunde oder Philosoph. Anthropologie nach handschriftlichen Aufzeichnungen, herausgeg. von dems. 1831 (nach einer von Kant früher, frühestens im Winter 1779/80 [s. P. Menzer, Kantst., III, S. 65 ff.] gehaltenen Vorlesung über Anthropologie, ausführlicher als Kants eigene Ausgabe.

Vorrede zu Jachmanns Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beigelegte Ähnlichkeit mit dem reinen Mystizismus, Königsb. 1800, abgedruckt in Reickes Kantiana, S. 81, 82. Entwurf dazu bei Warda.

Nachschrift eines Freundes zu Heilsbergs Vorrede zu Mielkes Litauischem Wörterbuch, Königsb. 1800, abgedruckt ebd. S. 82, 83.

Kants Logik, hrsg. von J. B. Jäsche, Königsb. 1800. Jäsche (s. über ihn weiter unten) war von Kant beauftragt worden, seine Logik, wie er sie in seinen Vorlesungen vorgetragen, zu einem kompendiösen Handbuch für den Druck zu bearbeiten. Er hat dazu das mit Papier durchschossene Exemplar von Meiers Auszug aus der Vernunftlehre, das Kant für seine Vorlesungen gebrauchte und mit außerordentlich zahlreichen handschriftlichen Bemerkungen, Erläuterungen, Ausführungen kürzerer und längerer Art versehen hatte, benutzen können (wie weit dies geschehen ist, ist fraglich), wahrscheinlich aber auch ein oder mehrere Nachschreibehefte aus den Kantischen Vorlesungen (nach Benno Erdmann sicher eine Nachschrift aus dem Jahre 1782). Im ganzen hat er die Kantischen Gedanken vorgetragen, ist aber insofern willkürlich verfahren, als er betreffs der Ausführung, Darstellung und Anordnung sich nicht an Kant gehalten hat. — Ein eigentliches Werk Kants liegt uns also in dieser Logik nicht vor.

Kants Physische Geographie. Auf Verlangen des Verf.s herausgeg. und zum Teil bearbeitet von Fr. Theod. Rink, 2 Bände, Königsb. 1802—1803. Schon vorher hatte eine Veröffentlichung dieser Vorlesungen ohne Bewilligung Kants begonnen unter Beihülfe eines unbekannten Gelehrten: I. Kants Phys. Geogr., Mainz und Hamburg bei Gottfr. Vollmer, 1. u. 2. Bd. 1801 u. 1802, 3. u. 4. Bd. 1803 u. 1805. Trotzdem, daß Kant selbst seinen Schüler Rink als seinen Beauftragten öffentlich bezeichnete, stritten sich doch Vollmer und Rink in ärgerlicher Weise darum, wer der rechtmäßige Herausgeber sei. Ferner wurde Kants Phys. Geographie herausgegeben „für Freunde der Welt- und Länderkunde“ von K. G. Schelle, Leipzig 1803, neue Titelaufl. 1807, sodann von Schall, Hamburg, s. a.

Kant über Pädagogik, hrsg. von Rink, Königsb. 1803. Mit Einleitung und Anmerkungen von O. Willmann, in der Pädagog. Bibliothek, hrsg. von K. Richter, Band X, Lpz. 1874 u. ö., ferner von Th. Voigt, Langensalza 1878.

Ein Manuskript, an dem Kant in seinen letzten Lebensjahren arbeitete, aus etwa 100 Foliobogen bestehend, das den „Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik“ zum Gegenstand hat, ist zuerst durch Rud. Reicke in der Altpreuß. Monatsschr. 1882, 1883 und 1884, „Ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren“, teilweise zum Abdruck gekommen, aber bisher noch nicht vollständig veröffentlicht. Die Absicht, aus den verschiedenen Konvoluten eine Darstellung als den eigentlichen Inhalt des Ganzen zu gewinnen, hatte der Herausgeber auf-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

geben müssen. Dieser Übergang sollte eine besondere Wissenschaft ausmachen, die sich von den beiden Wissenschaften, die sie verbindet, unterschiede, das, was in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften a priori durch Begriffe festgestellt wurde, auf die wirklich vorhandenen Kräfte in der Natur anwendete und für die letzteren die Grundsätze aufstellte, die allein ein geordnetes Ganzes derselben ermöglichten. Es wird eine im ganzen Weltraum kontinuierlich verbreitete Materie „postuliert", die aber, nenne man sie nun Äther oder Wärmestoff, nicht bloße Hypothese sei; denn ohne sie würde es nicht möglich sein, Erfahrung zu machen. Übrigens gehören Teile des Manuskripts einem zweiten unvollendeten Werke Kants an, das eine Zusammenfassung der ganzen theoretischen und praktischen Philosophie sein sollte und von Kant meist bezeichnet wird als „der Transszendentalphilosophie höchster Standpunkt im System der Ideen: Gott, die Welt und der Mensch", aber auch als „System der reinen Philosophie in ihrem Zusammenhang". Es werden darin der Gottesbegriff und das Ding an sich öfter berührt und beide sehr bestimmt als erdichtet behandelt.

Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, herausgegeben von Pölitz, 1817, 2. Aufl. 1830. Die hier herausgegebenen Vorlesungen sind wahrscheinlich im Winter 1783/84 gehalten worden. Wenigstens hat ein noch erhaltenes Heft, das mit ihnen vielfach ganz übereinstimmt, als Anfangsdatum der Vorlesung den 13. November 1783.

Kants Vorlesungen über die Metaphysik, herausgeg. von demselben, 1821. Diese letzteren nach Nachschreibeheften zum Teil aus der zweiten Hälfte der siebziger Jahre (Kosmologie, Psychologie, Theologie), zum Teil wahrscheinlich aus dem Winter 1790/91 (Ontologie).

Über den Wert der Vorlesungen für die Rekonstruktion von Kants Philosophie gehen die Meinungen der Forscher auseinander. Auf Grund sorgfältigster Untersuchungen einer großen Zahl von erhaltenen Vorlesungsnachschriften, bzw. deren Ab- und Reinschriften gelangt Adickes (Untersuchungen zu Kants Physischer Geographie, Tübingen 1911) zu einer erheblichen Einschränkung ihres Wertes, da sie untereinander ein außerordentlich kompliziertes Verhältnis aufweisen und offenbar bei der lebhaften Nachfrage nach Kants Vorlesungen gewerbsmäßig nach verschiedenen Vorlagen hergestellt wurden.

Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie (wertvoll, für die Darstellung der Kantischen Philosophie noch nicht voll ausgenutzt). Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausgeg. von Benno Erdmann, 1. Band, 1. Heft: Reflexionen zur Anthropologie, Leipzig 1882. (Aus Kants Handexemplar von A. G. Baumgartens Metaphysica.) 2. Band, Reflexionen zur Krit. d. r. V., Leipzig 1884, mit einer längeren Einleitung des Herausgebers über die Entwicklungsperioden von Kants theoret. Philosophie.

Lose Blätter aus Kants Nachlaß, mitgeteilt von Rud. Reicke, Königsb. 1889, 2. Heft 1895, 3. Heft 1899, früher schon in: Altpr. Monatsschr., 24, 25, 28, 30, 31, 35. Im ersten Heft 92, im zweiten 101 größere und kleinere von Kant herrührende Stücke, im dritten Heft 28 Blätter, größtenteils aus dem Besitze der Kgl. und Universitätsbibliothek in Königsberg, die sich auf das Verschiedenste beziehen, auf Physik und Mathematik, auf Moral und Rechtslehre, auf allgemeine Gegenstände der Politik und des Staatsrechts, auf Religionsphilosophie und natürliche Theologie, auch zum Teil als Vorarbeiten zur Kritik der reinen Vernunft, zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, zum Streit der Fakul-

täten zu betrachten sind, aus den verschiedensten Zeiten stammen und ein reiches Material für die weitere Kant-Forschung bieten.

In der Akademie-Ausgabe von Kants Werken wird der gesamte schriftliche Nachlaß, die Reflexionen und die Losen Blätter, von E. Adickes veröffentlicht (s. oben S. 337).

Außerdem enthalten die Gesamtausgaben Briefe, Erklärungen und andere kleinere schriftliche Äußerungen Kants. Briefe zu schreiben, liebte Kant im ganzen und großen nicht. Doch ist uns eine immerhin stattliche Zahl solcher Briefe erhalten. Gegen 80 waren in den bisherigen Gesamtausgaben der Werke Kants gedruckt, über 30 außerdem. Neuerdings ist nun Kants Briefwechsel in der Akademie-Ausgabe von Kants gesammelten Schriften erschienen. — Die Briefe sind von großem Wert für die Kenntnis von Kants Leben und Charakter, wie dem Verhältnis zu seiner Zeit, sowie für seine Philosophie und deren Entwicklung. Von denen, die mit Kant Briefe wechselten, sind besonders zu nennen: Marcus Herz (1749—1803). Dieser hatte längere Zeit in Königsberg studiert, war Respondent Kants bei der Verteidigung der Inauguraldissertation 1770 gewesen, die er auch in „Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit", Königsb. 1771, erläuterte, und ließ sich als Arzt in Berlin nieder, wo er mit Mendelssohn viel verkehrte; seine Frau war die bekannte Henriette Herz, die Freundin Schleiermachers; Karl Leonhard Reinhold, über den weiter unten, Mendelssohn, der Kant 1777 in Königsberg besuchte, Fichte, Lambert, Schiller, Jakob Sigismund Beck, über den weiter unten, Johann Gottfried Karl Christian Kiesewetter, s. weiter unten, Karl Friedrich Stäudlin, Verfasser der Geschichte des Skeptizismus, Ludwig Heinrich Jacob, s. unten, Basedow, Wolke, Campe. Aus den Briefen an die letzten drei geht hervor, wie hoch Kant die philanthropinistischen Bestrebungen schätzte. — Von früheren Veröffentlichungen Kantischer Briefe und über sie seien erwähnt: Rud. Reicke, Aus Kants Briefwechsel, Vortrag, mit einem Anhange, enthaltend Briefe von Jakob Sigismund Beck an Kant und von Kant an Beck, Königsb. 1885. Zwei Briefe Kants an Garve in der Schrift von Alb. Stern über die Beziehungen Chr. Garves zu Kant. Wilh. Dilthey, Die Rostocker Kant-Handschriften, I. Acht Briefe Kants an Jakob Sigismund Beck, A. f. Gesch. d. Philos., II, S. 592—650. Ein Brief Kants an Herder, veröffentlicht von Viktor Diederichs: Zu Herders Briefwechsel, Altpreuß. Monatsschrift, 28, 1891. Neuerdings ist der früheste längere Brief Kants, vom 28. Oktober 1759, an Lindner in Dorpat, von seinem Entdecker B. Groethuysen, in den Berichten der Berliner Akademie, 1906, S. 158—163, mit einem Kommentar veröffentlicht worden. Kant beklagt sich darin bitter über die Verhältnisse in Königsberg. E. Ebstein, Ein unbekannter Brief I. Kants an Nicolovius in Kantstudien XI, 1906. 2. Heft.

Ob Kant eine Gegenschrift gegen Hamanns Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft (nach Hamanns Tod von Rink 1800 veröffentlicht) verfaßt habe, deren Manuskript vielleicht noch erhalten wäre, ist nicht sicher.

Der Scheidung von Kants literarischer Tätigkeit in drei deutlich getrennte Epochen entspricht im ganzen auch die Scheidung von Entwicklungsstufen seiner Philosophie. Kant selber war, wenn er auf seine philosophische Entwicklung zurückblickte, geneigt, nur zwei Epochen zu trennen, die erste als vorkritische von der kritischen, die er von der Ausbildung der in der Dissertation von 1770 zuerst gegebenen Lehre an rechnete. Aber die sorgfältige philologische und

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

philosophische Prüfung der vorkritischen Schriften erwies so deutliche Wandlungen, daß eine Unterscheidung von mindestens zwei Phasen seines vorkritischen Denkens, die den Arbeiten der fünfziger Jahre einerseits, der sechziger Jahre anderseits entsprechen, von der Kant-Forschung allgemein angenommen worden ist. Und auch darüber, daß die erste Schriftengruppe wesentlich unter dem Einfluß des Leibniz-Wolffschen Rationalismus steht, herrscht im ganzen Einverständnis. Über die philosophische Charakteristik der zweiten Periode hingegen, ihre Abgrenzung zur ersten, über die Berechtigung, sie in mehrere Stufen aufzulösen, über die dann einsetzende Wendung zum kritischen Standpunkt und dessen allmähliche Ausbildung in der langen schweigsamen Arbeit von über einem Jahrzehnt gehen die Auffassungen noch vielfach auseinander; besonders umstritten ist die zeitliche und sachliche Begrenzung des Einflusses fremder Lehren, namentlich der von David Hume.

Immerhin scheinen die verschiedenen Auffassungen in wichtigen Punkten sich zu nähern. So ist im allgemeinen die Charakteristik des Standpunktes in den Schriften der sechziger Jahre als die des Empirismus oder Skeptizismus (wie Kuno Fischer wollte, um Kants Kritizismus in seiner persönlichen Entwicklung als die Synthese von Skeptizismus und Dogmatismus erscheinen zu lassen) aufgegeben. Kant denkt auch in dieser Periode dogmatisch, obwohl er die besondere Wolffsche Methode, die er selber früher anwandte, in Frage stellt; Kant glaubte noch bis 1770 „die Methode zu finden, die dogmatische Erkenntnis durch reine Vernunft zu erweitern“ (Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft No. 3), wie denn auch die Dissertation von 1770 ihn noch im Banne des Dogmatismus zeigt. Ebendarum kann der Einfluß Humes, den Kant mit so großer Entschiedenheit hervorhebt (Prolegomena, Vorrede: „Ich gestehe frei, die Erinnerung des David Hume war ebendasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine andere Richtung gab.“ Kritik der praktischen Vernunft: „Was nun meine Bearbeitung in der Kritik der reinen Vernunft betrifft, die zwar durch jene Humesche Zweifellehre veranlaßt ward“ usw.), nicht im Sinne des Kritizismus in jene Zeit gefallen sein, ja, er ist, wie Benno Erdmann mit Recht fordert, nach die Dissertation von 1770 in den Anfang der siebziger Jahre zu setzen. Nun hat aber freilich Riehl nachgewiesen, daß in den Träumen eines Geistersehers sich Stellen finden, die nur Wiederholungen, ja, beinahe wörtliche Anführungen von Aussprüchen Humes in der Untersuchung über den menschlichen Verstand (nach Sulzers Übersetzung 1755) sein können. Die ganzen Schlußseiten der „Träume“ sind nach Riehl nur ein sachkundiger Auszug nach Humes „Untersuchung“; Satz für Satz bei Kant habe seine genaue Parallele bei Hume; eine Übereinstimmung, die in der Geschichte der Wissenschaften ganz ohne Beispiel wäre, sollte sie rein zufällig sein. Hiernach ist, zumal die Kenntnis Kants von Humes Moralphilosophie mit den sechziger Jahren bezeugt ist, ein gewisser Einfluß Humes nicht zu bestreiten. Die Lösung der Schwierigkeit, die am ausführlichsten Benno Erdmann begründet hat, dürfte darin liegen, daß zwischen zwei zeitlich auseinander liegenden Einwirkungen Humes zu scheiden ist, deren eine ungefähr 1762, deren andere nach 1772 fällt. In jener ersten Phase, so ist das Ergebnis Erdmanns, begegnet Kant sich mit Hume in dem Negativen seiner Position, insofern er in ihr die Abrechnung mit der dogmatischen Metaphysik vollzieht, welche durch den antinomischen Charakter ihrer Entwicklung noch nicht stutzig geworden ist; 1772 dagegen ist es eine positive Einwirkung Humes,

für welche die Voraussetzung der durch die Entwicklung des Antinomienproblems vorbereitete transzendentale Idealismus der Dissertation ist und die in der Beschränkung des Grundbegriffes der Kausalität lediglich auf mögliche Erfahrung zu suchen ist.

Im allgemeinen scheint die gelegentlich früher vertretene Annahme einer verhältnismäßig plötzlichen Wirkung des Einflusses von Hume (sowie auch des anderer Lehren, etwa der 1765 erschienenen Nouveaux Essais von Leibniz, die Vaihinger und Windelband zur Erklärung der „Umkippung" des Jahres 1769 herangezogen haben), zugunsten der Auffassung einer Entwicklung Kants aus wesentlich inneren Bedingungen zurückgetreten zu sein. Vor allem haben hier Riehl und Erdmann auf die Bedeutung des Antinomienproblems für Kants Denken in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre hingewiesen, das zu der Entdeckung des transzendentalen Idealismus der Dissertation geführt hat. Trifft dies zu, dann ist ersichtlich, daß die Auffassungen von Kants Entwicklung im einzelnen sehr wesentlich von der Deutung seiner endgültigen Lehre abhängig sind, über welche ein bisher noch nicht geschlichteter Streit besteht. Zudem fließen die Quellen trotz reichlicher Vermehrung des Materials in den letzten Jahren doch gerade über die entscheidenden Abschnitte von Kants Leben, in denen er in einsamer Arbeit seine Gedanken von dem Standpunkt der Dissertation zu dem der Kritik der reinen Vernunft fortbildete, doch nur spärlich. Gesichert scheint nur zu sein, daß der in der Dissertation bereits enthaltene transzendentale Idealismus unabhängig von dem Problem der Deduktion konzipiert worden ist, für dessen Auflösung er die notwendige und hinreichende Voraussetzung bildet. Diese Annahme einer relativen Selbständigkeit der Entwicklung der Grundgedanken der transzendentalen Ästhetik und der transzendentalen Logik entspricht auch ihrem sachlichen Verhältnis in der endgültigen Ausgestaltung der Kritik der reinen Vernunft. Alle spezielleren Vermutungen über den Fortgang seiner Gedanken in den langen Jahren des Schweigens sind stark hypothetisch.

Einfacher als die Entwicklung von Kants theoretischer Philosophie ist die seiner moralischen Anschauungen zu übersehen. Nach Menzer (Entwicklungsgang der Kantischen Ethik, s. Literaturverzeichnis) war es Kants ursprünglichste Überzeugung, daß das menschliche Handeln Gesetzen unterworfen werden müsse und daß diese nur von der Vernunft gegeben werden könnten. Die Möglichkeit, durch die Vernunft zur Selbstgesetzgebung des einzelnen zu gelangen, in welcher der Mensch seiner höheren Abkunft sich bewußt wird, lag für Kant der stärkste Anreiz, eine Begründung des sittlichen Gesetzes durch Vernunft zu versuchen. Diese Gedankenreihen wurden durch die Lehre der englischen Moralphilosophie und Rousseau gekreuzt, welche durch die Analysis des sittlichen Bewußtseins ein moralisches Gefühl als letzten Grund aufgedeckt hatten und anderseits den Hinweis auf die Erziehung der Menschlichkeit zur Sittlichkeit gaben. Durch sie wurde Kant zu der Aufgabe geführt, die Selbstgesetzgebung zu einer allgemeingültigen zu erweitern. Aber da es sich für Kant um eine Selbstgesetzgebung handelte, konnte diese nicht auf das Gefühl, sondern nur auf die Vernunft begründet werden. Die weitere Ausbildung der Ethik ist dann durch den Fortgang der theoretischen Philosophie gegeben, die mit dem Gedanken der reinen formalen Gesetzgebung und der apriorischen Form das Vorbild lieferte.

Materialien für die Entwicklung von Kants ästhetischen Anschauungen hat O. Schlapp (Kants Lehre vom Genie) mit allerdings unkritischer Be-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

nutzung der Vorlesungen zusammengestellt. Eine auf den handschriftlichen Nachlaß gestützte Darstellung Kants als Ästhetiker steht von E. Adickes bevor.

§ 36. Die Kritik der reinen Vernunft, welche die Grundlegung von Kants Erkenntnislehre enthält, gibt eine Logik des Erkennens, die in ihrem Aufbau, ihrer Einteilung und ihrer Behandlung des Gegenstandes nach dem Vorbild der Logik gestaltet ist. So zerfällt sie wie diese in eine Elementar- und eine Methodenlehre, welch erstere wiederum in drei Abschnitte deutlich nach der Einteilung der Begriffslehre, Urteilslehre und Schlußlehre gegliedert ist; so verfährt sie nach der objektiven Methode der Logik, welche das Denken und Erkennen nicht sowohl als psychische Vorgänge, sondern nach ihrem gedanklichen Gehalt betrachtet, um durch rein begriffliche Zergliederung die Gesetze aufzudecken, unter denen das allgemeingültig und notwendig Gedachte steht. Der auszeichnende Unterschied von der formalen Logik liegt darin, daß es sich in der Kritik nicht um die allgemeinen formalen Bedingungen des gültigen Denkens überhaupt handelt, sondern um die Untersuchung einer bestimmteren Art von Erkenntnisbedingungen, nämlich von Bedingungen, unter denen jede gegenständliche Erkenntnis, die Anspruch auf Gültigkeit macht, steht. Die Gesetze der formalen Logik reichen nur hin, um einen gegebenen Denkinhalt widerspruchsfrei zu entwickeln; sie geben nur die negativen Bedingungen der Wahrheit an. Die Kritik dagegen geht auf die positiven Bedingungen, welche die Verknüpfung des Gedachten zur Einheit einer gegenständlichen Erkenntnis bestimmen. Somit nimmt sie von vornherein auf eine bestimmte Erkenntnis Bezug, während die formale Logik es nur mit dem leeren Denken, unter Abstraktion von allem bestimmten Inhalt zu tun hat.

Die bestimmte Erkenntnis, die in ihrer logischen Gesetzlichkeit erforscht werden soll, liegt nun in der Wissenschaft, genauer in der mathematischen Naturwissenschaft einerseits, in der rationalen Metaphysik anderseits vor. Beide Disziplinen erheben den Anspruch auf eine allgemeingültige und notwendige Erkenntnis ihres Gegenstandes; es müssen daher Gesetze aufgedeckt werden können, welche diesen Geltungsanspruch rechtfertigen und begründen. Nun ist das Auszeichnende dieser beiden Disziplinen, daß sie ihren Anspruch auf Gültigkeit nicht sowohl auf Beobachtung und Sinneswahrnehmung, als vielmehr auf Begriffe und Grundsätze stützen, welche unabhängig von jeder Beglaubigung durch die sinnliche Erfahrung gelten wollen. Bezeichnet man solche Erkenntnisse, die in den Axiomen der Mathematik, den

Prinzipien der Naturforschung, den Lehrsätzen der Metaphysik vorliegen und die alle besondere Erkenntnis in diesen Wissenschaften bedingen, als Erkenntnisse aus reiner Vernunft, dann hat es die Kritik mit der Prüfung dieser reinen Vernunft zu tun. Urteile, in denen sich die Vernunfterkenntnis ausspricht, enthalten, als Erkenntnis erzeugend, eine gegenständliche Verknüpfung; sie sind daher nicht analytisch, sondern synthetisch. Und da sie unabhängig von der Beglaubigung durch die sinnliche Erfahrung gelten wollen und ihrem Wert nach an der Spitze des systematischen Aufbaues zu stehen haben, können sie, als in der logischen Ordnung allen besonderen Erkenntnissen vorangehend, als a priori bezeichnet werden. Das Grundproblem der Kritik der reinen Vernunft kann daher in die Formel zusammengefaßt werden: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

Die Auflösung dieses Problems beginnt mit der grundsätzlichen Scheidung zweier Erkenntnisarten, der anschaulichen und der rein begrifflichen: jene das Gebiet der mathematischen, diese das Gebiet der theoretischen Naturerkenntnis und der Metaphysik. Demnach gliedert sich die Elementarlehre in die Untersuchung der anschaulichen Erkenntnis einerseits (die transzendentale Ästhetik) und die der Verstandes- und Vernunftlehre anderseits (transzendentale Logik). Die erstere zeigt, daß die Begriffe von Raum und Zeit, deren Gesetzlichkeit in der Mathematik zum Ausdruck gebracht wird, formale Bedingungen der sinnlichen Erfahrung sind, d. h. logisch jedem Urteil, das in einer allgemeingültigen Aussage eine Verknüpfung von Erfahrungselementen zum Ausdruck bringen will, zugrunde liegen muß. Die letztere zeigt, daß die reinen Verstandesbegriffe wie die der Kausalität, der Substanz usw. nichts anderes als Begriffe von Verknüpfungsweisen sind, durch welche (wie die formale Logik festgestellt hat) Begriffe im Urteil verbunden werden, sofern diese Verknüpfungsweisen nicht auf Begriffe, sondern auf Anschauungen angewandt werden; die formallogische Relation: Grund-Folge, die die Form des hypothetischen Urteils ausmacht, ergibt, wenn durch sie nicht Begriffe, sondern Elemente der Zeitanschauung verbunden werden, die Kategorie: Ursache-Wirkung. Die transzendentale Logik zeigt weiter, daß jedes anschauliche Objekt, das für uns Gegenstand der Erkenntnis werden soll, unter der Bedingung steht, daß in ihm noch vor seiner begrifflichen Erkenntnis eine Synthese seiner Elemente nach der Regel dieser logischen Verknüpfungsweisen erfolgt sein muß, da ein solches Objekt als einheitlicher Gegenstand uns nur erstehen kann, wenn das Mannigfaltige in ihm auf eine objektive Einheit bezogen wird, was wiederum

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

nur durch eine vereinheitlichende Funktion (die transzendentale Apperzeption) möglich ist, als deren besondere Arten sich die Verknüpfungsweisen im Urteil darstellen. Durch diese wird bewiesen, daß ebenso wie Raum und Zeit auch die reinen Verstandesbegriffe, die Kategorien, formale Bedingungen der möglichen Erfahrung sind. Hieraus folgt die objektive Gültigkeit der mathematischen Naturwissenschaft für alle mögliche Erfahrung; ihre aus reiner Vernunft stammenden und in einem System von Grundsätzen darstellbaren Prinzipien gelten für alle Erfahrungsgegenstände streng und uneingeschränkt, da diese als Anschauungen für uns nur möglich sind, sofern sie unter angegebenen Bedingungen schon gedacht sind. Zugleich aber wird, indem so der Rechtsanspruch der mathematischen Naturwissenschaft begründet wird, der der rationalen Metaphysik aufgehoben; denn die reinen Begriffe, mit denen diese es nur zu tun hat, geben für sich keine Erkenntnis. Begriffe ohne Anschauungen sind leer; nur in Anwendung der logischen Funktionen auf Anschauung wird gegenständliche Erkenntnis erzeugt. Sofern die Metaphysik als rationale Wissenschaft von jeder Erfahrung absieht, bewegt sie sich in leerem Denken, nämlich in Begriffen von Funktionen, die nur als Verknüpfungsweisen eines Anschaulich-Mannigfaltigen Erkenntnis gewähren. Und doch sind die Begriffe des Unbedingten, die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, mit denen es die Metaphysik vornehmlich zu tun hat, keine Willkürschöpfungen des Denkens. Sie entspringen dem begründeten Verlangen, in dem unendlichen Regreß der Bedingungen ihre Totalität als Abschluß zu setzen. Ist dies im Felde der Erfahrung niemals möglich, so liegt ihre Bedeutung für die Erfahrung darin, daß sie den Fortgang von Bedingung zu Bedingung ewig fordern. Raum und Zeit sowie die Kategorien sind konstitutive Bedingungen der Erfahrung, die Ideen der spekulativen Vernunft dagegen besitzen regulative Bedeutung.

Aber die Kritik der reinen Vernunft greift noch weiter. Die transzendental-logische Zergliederung der Erkenntnis führt erst dann zu einer endgültigen Würdigung des Erkenntniswertes der Naturwissenschaft und der Metaphysik, wenn die anschauliche Erfahrung selbst, für welche Raum und Zeit und die Kategorien formale Bedingungen ihrer Möglichkeit sind, in ihrem Realitätswert bestimmt ist. Hier greift die in der transzendentalen Ästhetik begründete Lehre von der Idealität von Raum und Zeit bedeutungsvoll ein. Raum und Zeit sind nicht nur logische Voraussetzungen für das gegenständliche Denken, sondern sind, wie bewiesen wird, ihrem Wesen nach nichts anderes als Anschauungsformen unseres Bewußtseins, als Gesetzlichkeiten unserer

Sinnlichkeit, außerhalb aber unserer Sinnlichkeit nichts. Die anschauliche Erfahrung besitzt daher nur den Wert einer Erscheinung in dem vorstellenden Bewußtsein, wenn natürlich auch, wie der Begriff der Erscheinung schon zeigt, den Erscheinungen etwas zugrunde liegen muß, das nicht erscheint. Bezeichnet man das letztere als „Ding an sich", dann kann das Ergebnis der Kritik auch dahin zusammengefaßt werden, daß eine strenge und allgemeingültige Erkenntnis von Erscheinungen, aber auch nur von diesen, möglich ist, wohingegen jeder Versuch, das den Erscheinungen zugrunde Liegende zu erkennen, darum fehlschlagen muß, weil uns eine Anschauung von diesem, die zu seiner Erkenntnis unbedingt erforderlich ist, nicht gegeben ist; unser Verstand ist diskursiv, nicht intuitiv. Die Metaphysik, die das Wesen der Dinge an sich erkennen will, kann dies nur durch Paralogismen, indem sie in das angeblich reine Denken unvermerkt anschauliche Bestimmungen einführt, die eben dieses Denken unwiderstehlich zu der Erscheinungswelt zurückführen. Aus dieser Vermischung des Anschaulichen und des rein Begrifflichen, aus der Übertragung von Prädikaten, die nur für die Erscheinungswelt gelten können, auf die von allen Erscheinungsbedingungen freie Welt der Dinge an sich und umgekehrt entspringen die inneren Widersprüche des metaphysischen Denkens, die Antinomien. Der transzendentale Idealismus ist die hinreichende und notwendige Bedingung dafür, um diese Selbstwidersprüche der Vernunft aufzulösen. Er gibt aber auch die Möglichkeit, den metaphysischen Ideen, die für die Erfahrung nur von regulativer Bedeutung sein können, noch einen anderen Wert zu verleihen. Ist eine Erkenntnis der Dinge an sich ausgeschlossen, so ist dadurch noch nicht die Möglichkeit, zwar nicht in der Form der Erkenntnis, wohl aber in der Form des Glaubens von den Dingen an sich eine Vorstellung zu bilden, aufgehoben; vielmehr lehrt die Kritik als Disziplin zur Grenzbestimmung ausdrücklich, daß eine jede Bestreitung eines solchen Glaubens ebenfalls unstatthaft ist. Der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit kann weder bewiesen noch widerlegt werden. Läßt sich nun der Vernunftglaube auf andere denn auf wissenschaftliche Gründe stützen, etwa auf die Forderungen des moralischen Bewußtseins, dann hat die Kritik der reinen Vernunft, welche die Metaphysik als Wissenschaft aufhebt, den Gehalt der metaphysischen Überzeugungen nicht preisgegeben, vielmehr den wahren Weg zu ihrer Sicherung gewiesen.

So zeigt die Kritik der reinen Vernunft ein Doppelantlitz. Mathematische Naturwissenschaft und rationale Metaphysik sind die Gegenstände ihrer Prüfung. Indem sie die erstere in ihrer objektiven Gültigkeit für alle mögliche Erfahrung begründet, gibt sie eine positive

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Theorie der Erfahrung, soweit diese es mit der a priorischen Erkenntnis ihrer Gegenstände zu tun hat. Indem sie die zweite als Wissenschaft aufhebt, verfährt sie negativ kritisch, vernichtet sie das System der Ontologie (in der Amphibolie der Reflexionsbegriffe), der rationalen Psychologie, der rationalen Kosmologie und der rationalen Theologie (in der Dialektik); aber doch nicht, um die metaphysischen Ideen überhaupt zu beseitigen, sondern um durch Preisgabe ihres Erkenntnisanspruches sie in die Form des Vernunftglaubens überzuführen, durch welche Sonderung der alte Gegensatz zwischen Wissen und Glauben eine versöhnende Auflösung erhält.

Unter der Kritik der reinen Vernunft versteht Kant eine Prüfung des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen die Vernunft unabhängig von aller Erfahrung streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt, und die Bestimmung sowohl der Quellen als des Umfangs und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien (Vorr. z. 1. Aufl. d. Kr. d. r. V.). Vernunft ist ihm das Vermögen, welches die Prinzipien der Erkenntnis a priori enthält, reine Vernunft das Vermögen der Prinzipien, etwas schlechthin a priori zu erkennen. Die Kritik der reinen Vernunft, welche deren Quellen und Grenzen beurteilt, ist die Vorbedingung eines Systems der reinen Vernunft oder aller reinen Erkenntnis a priori. Sie ist ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst; aber sie verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriß derselben, sowohl in Ansehung ihrer Grenzen als auch ihres ganzen inneren Gliederbaus. Ihrer Methode nach ist sie nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrer reinen Erkenntnis als Wissenschaft entgegengesetzt (denn diese muß jederzeit dogmatisch, nämlich aus sicheren Prinzipien a priori streng beweisend sein), sondern dem Dogmatismus.

Daß alle unsere Erkenntnisse mit der Erfahrung anfangen, daran ist nun gar kein Zweifel. Der Zeit nach geht keine Erkenntnis in uns der Erfahrung vorher. Mit dieser fängt alles an. Wenngleich aber alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben allein aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt. Erkenntnisse nun, welche schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden, heißen a priori; sie heißen rein, wenn ihnen gar nichts Empirisches beigemischt ist. Nun sind wir im Besitz gewisser Erkenntnisse a priori, und selbst der gemeine Verstand ist nicht ohne solche. Ihre Kennzeichen sind Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit; Erkenntnissen, die nur auf Erfahrung sich stützen, kann (welchen Inhalt sie auch haben) nur eine komparative Allgemeinheit zukommen. Beispiele aus den Wissenschaften als Erkenntnisse a priori liefern alle Sätze der Mathematik; ein Beispiel aus dem allgemeinsten Verstandesgebrauch ist der Satz, daß alle Veränderungen eine Ursache haben müssen. Ja, wo wollte selbst Erfahrung ihre Gewißheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären? Aber nicht bloß in Urteilen, sondern

selbst in Begriffen zeigt sich ein Ursprung einiger derselben a priori, z. B. des Raumes. Endlich finden sich gewisse Erkenntnisse, welche sogar das Feld aller möglichen Erfahrungen verlassen und durch Begriffe, denen überall kein entsprechender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, den Umfang unserer Urteile über alle Grenzen der Erfahrung zu erweitern scheinen; solche Begriffe sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, welche den vornehmsten Gegenstand der Metaphysik bilden. Nun ist es eine Tatsache, daß die Metaphysik der Kampfplatz endloser Streitigkeiten ist. Es gab eine Zeit, in welcher sie die Königin aller Wissenschaften genannt wurde. Die Widersprüche, in welche sie sich aber stets verwickelte, hat ihr allgemeine Verachtung eingetragen. Zur Aufklärung ihres Schicksals vor allem bedarf die Philosophie einer Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Prinzipien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimmt.

Für die so abgegrenzte allgemeine Aufgabe der reinen Vernunftkritik läßt sich eine zusammenfassende Formel durch die weitere Unterscheidung aller apriorischen Erkenntnis in analytische und synthetische Urteile gewinnen.

Unter analytischen Urteilen, Erläuterungsurteilen, mögen solche verstanden werden, deren Prädikat B zum Subjekte A als etwas gehört, was versteckterweise in diesem Begriffe A bereits enthalten ist, z. B. alle Körper (ausgedehnten undurchdringlichen Substanzen) sind ausgedehnt, unter synthetischen Urteilen, Erweiterungsurteilen, aber solche, deren Prädikat B außer dem Subjektsbegriff A liegt, ob es zwar mit ihm in Verknüpfung steht, z. B. alle Körper (ausgedehnten undurchdringlichen Substanzen) sind schwer. Daß ich, um ein Dreieck zu machen, drei Linien nehmen müsse, ist ein analytischer Satz, daß deren zwei aber zusammengenommen größer sein müssen als die dritte, ist ein synthetischer Satz. In den analytischen Urteilen wird die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt durch Identität, in den synthetischen ohne Identität gedacht; jene beruhen auf dem Satz des Widerspruchs, diese bedürfen eines anderen Prinzips.

Durch analytische Urteile wird unsere Erkenntnis nicht erweitert, sondern nur der Begriff, den wir haben, auseinandergesetzt. Bei synthetischen Urteilen aber muß ich außer dem Begriff des Subjekts noch etwas anderes = x haben, worauf sich der Verstand stützt, um ein Prädikat, das in jenem Begriffe nicht liegt, doch als dazu gehörig zu erkennen. Bei empirischen oder Erfahrungsurteilen, welche als solche insgesamt synthetisch sind, hat es hiermit gar keine Schwierigkeit; denn dieses x ist die Anschauung von dem Gegenstande, den ich durch einen Begriff A denke, welcher nur einen Teil dieser Erfahrung ausmacht. Aber bei synthetischen Urteilen a priori fehlt dieses Hilfsmittel ganz und gar. Was ist hier das x, worauf sich der Verstand stützt, wenn er außer dem Begriff von A ein ihm fremdes Prädikat aufzufinden glaubt, das gleichwohl mit Notwendigkeit damit verknüpft sei? Mit anderen Worten: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Dies ist die Grundfrage der Kritik der reinen (von der Erfahrung unabhängigen) Vernunft.

Drei Arten synthetischer Urteile a priori sind nun vorhanden, nämlich mathematische, naturwissenschaftliche und metaphysische. Mathematische Urteile sind insgesamt synthetisch, obschon einige mathematische Grundsätze wie $a = a$, $a + b > a$ analytische Sätze sind; sie dienen aber nur zur Kette der Methode und nicht als Prinzipien. Man sollte anfänglich zwar denken, daß der Satz $7 + 5 = 12$ ein bloß analytischer Satz sei, der aus dem Begriff einer Summe

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

von 7 und 5 nach dem Satze des Widerspruchs erfolge. Aber durch diesen Begriff ist noch nicht gedacht, welches die einzige Zahl sei, die jene beiden zusammenfaßt. Man muß über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hilfe nimmt, die einem von beiden korrespondiert, etwa seine fünf Finger oder fünf Punkte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriff der Sieben hinzutut. Ebensowenig ist irgend ein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch. Daß die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz; denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Größe, sondern nur eine Qualität; Anschauung muß zu Hilfe genommen werden, vermöge deren allein die Synthesis möglich ist. Naturwissenschaft enthält synthetische Urteile a priori in sich, z. B.: in allen Veränderungen der körperlichen Welt bleibt die Quantität der Materie unverändert; in aller Mitteilung der Bewegung müssen Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich sein; ferner das Gesetz der Trägheit usw. In der Metaphysik, wenn man sie auch für eine bisher bloß versuchte, dennoch aber durch die Natur der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft ansieht, sind ebenfalls synthetische Erkenntnisse a priori enthalten, z. B. die Welt muß einen Anfang haben; alles, was in den Dingen Substanz ist, ist beharrlich. Metaphysik besteht wenigstens ihrem Zwecke nach aus lauter synthetischen Sätzen a priori.

Reine Mathematik und reine Naturwissenschaft sind nun wirklich gegeben. Sie sind mithin möglich, was durch ihre Wirklichkeit bewiesen wird. Die Philosophie wird zu fragen haben, wie sie möglich sind. Was aber die Metaphysik betrifft, so muß ihr bisheriger schlechter Fortgang mit Recht an ihrer Möglichkeit zweifeln lassen. Zwar als Naturanlage, als geschichtliche Tatsache ist auch sie wirklich, und daher kann wohl die Frage aufgeworfen werden, wie die Metaphysik als Naturanlage möglich ist, wie die Fragen, welche reine Vernunft sich aufwirft, aus der Natur der allgemeinen Menschenvernunft entspringen. Und eine Entscheidung über die Gegenstände ihrer Fragen oder über das Vermögen und Unvermögen in Ansehung ihrer muß zu gewinnen sein; daher darf auch gefragt werden, wie Metaphysik als Wissenschaft möglich ist.

I. Transzendentale Elementarlehre.

1. Die transzendentale Ästhetik ist die Wissenschaft von den Prinzipien der Sinnlichkeit a priori. In ihr wird die Sinnlichkeit isoliert, indem von unseren Vorstellungen alles, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, abgezogen wird, damit nichts als empirische Anschauung übrig bleibe, und von dieser noch alles, was zur Empfindung gehört, abgetrennt, damit nichts als reine Anschauung und die bloße Form der Erscheinung übrig bleibe, welches das einzige ist, das die Sinnlichkeit a priori liefern kann. Die Untersuchung zeigt nun, daß es nur zwei reine Formen sinnlicher Anschauung als Prinzipien der Erkenntnis a priori gebe, nämlich Raum und Zeit.

Was sind Raum und Zeit? Sind sie wirkliche Wesen oder Bestimmungen oder auch Verhältnisse der Dinge, welche ihnen an sich zukommen, wenn sie auch nicht angeschaut würden? Oder sind sie Bestimmungen, die nur an der Form der Anschauung allein haften und mithin an der subjektiven Beschaffen-

heit unseres Gemütes, ohne welche diese Prädikate gar keinem Dinge beigelegt werden können?

Die metaphysische Erörterung (Expositio, die nach der Methodenlehre in der Philosophie an Stelle der nicht möglichen erschöpfenden Definition tritt) der Begriffe von Raum und Zeit stellt sie durch ihre Zergliederung als a priori gegeben dar und gibt dadurch den Beweis ihrer Apriorität. Erstens sind Raum und Zeit keine empirischen Begriffe, die von Erfahrungen abgezogen sind. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mir bezogen werden und ich sie an verschiedenen Orten vorstellen kann, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zugrunde liegen; und ebenso würde das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen nicht zur Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zugrunde läge. Zweitens ist der Raum eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äußeren Anschauungen zugrunde liegt, die Zeit eine der notwendigen Vorstellungen, die allen Anschauungen zugrunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, und in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben. Drittens sind Raum und Zeit keine diskursiven oder allgemeinen Begriffe, sondern reine Formen der sinnlichen Anschauung; denn verschiedene Räume und verschiedene Zeiten sind nur Teile eben desselben Raumes und eben derselben Zeit. Viertens werden Raum und Zeit als unendlich gegebene Größen vorgestellt. Aus dieser Apriorität der Begriffe von Raum und Zeit folgt (wie es in der ersten Auflage das dritte Argument anführt, das in der zweiten Auflage für den Raum durch eine ausführliche transzendentale Erörterung ersetzt worden ist, während die entsprechende transzendentale Erörterung bei der Zeit in der Hauptsache sich auf das hier beibehaltene dritte Argument beruft und es ergänzt) die Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse a priori aus ihnen; vor allem ergeben sich mit apodiktischer Gewißheit alle geometrischen Grundsätze und die Axiome der Zeit (daß sie nur eine Dimension hat, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich, sondern nacheinander sind), sowie auch die der allgemeinen Bewegungslehre. Aus den so erörterten Begriffen zieht die transzendentale Ästhetik den Schluß auf ihren subjektiven Ursprung. Raum und Zeit sind nicht etwas, was für sich selbst bestünde oder dem Dinge als objektive Bestimmung anhinge, sondern sie sind nichts anderes als subjektive Bedingungen, unter denen allein Anschauung in uns stattfinden kann. Wenn aber beide subjektiven Ursprungs und ihrer Bedeutung nach Formen des Anschauens sind, so gelten sie von den Objekten selbst, die uns zur Anschauung kommen. Ihr formaler Charakter erklärt, daß überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori (wie von der Mathematik und der Phoronomie) möglich sind; die Empfindungsqualitäten, die gleichfalls subjektiv sind, gestatten darum keine synthetischen Sätze a priori. Ihre Subjektivität erklärt, daß und warum die synthetischen Erkenntnisse a priori aus Raum und Zeit für die Gegenstände der Erfahrung gültig sind. Als reine Anschauungen enthalten Raum und Zeit die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände als Erscheinungen a priori, und die Synthesis in ihnen hat objektive Gültigkeit. Hieraus folgt die transzendentale Idealität von Raum und Zeit; sie sind nichts, sobald wir die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung hinweglassen und sie als Dinge an sich selbst oder als deren Verhältnisse annehmen. Aber diese transzendentale Idealität begründet zugleich ihre empirische Realität, d. h. ihre objektive Gültigkeit in Ansehung alles dessen, was als Gegenstand uns vorkommen kann.

Alle unsere Anschauung ist also nichts anderes als die Vorstellung von

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Erscheinungen; die Dinge, die wir anschauen, sind nicht an sich selbst, wofür wir sie anschauen, noch sind ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen, als sie uns erscheinen; und wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, so würde alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden, die als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können. Was es für eine Bewandtnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller Rezeptivität unser Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen, zukommen muß.

2. Die transzendentale Logik. Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemütes, deren erste ist, die Vorstellungen zu empfangen, die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen. Durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältnis zu jener Vorstellung gedacht. Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntnis aus, so daß weder Begriffe ohne eine korrespondierende Anschauung, noch Anschauungen ohne Begriffe eine Erkenntnis abgeben können. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.

Die allgemeine und reine Logik abstrahiert nun von allem Inhalt der Erkenntnis, um nur die logische Form im Verhältnis der Erkenntnisse zueinander, d. h. die Formen des Denkens überhaupt, zu untersuchen. Eine solche Logik hat es mit lauter Prinzipien a priori zu tun. Nun ist aber denkbar, daß auch die reine Logik nicht ganz von allen Beziehungen der Erkenntnisse auf das Objekt absieht, insofern sie die Regeln des reinen Denkens eines Gegenstandes bestimmt. Wenn es Begriffe gibt, die sich a priori auf Gegenstände beziehen mögen, nicht als reine oder sinnliche Anschauungen, sondern bloß als Handlungen des reinen Denkens, so ist die Untersuchung des Ursprungs, des Umfangs und der objektiven Gültigkeit solcher reinen Erkenntnisse, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken, die Aufgabe einer besonderen Wissenschaft, die als transzendentale Logik zu bezeichnen ist.

Die transzendentale Logik isoliert den Verstand und hebt bloß den Teil des Denkens aus unserer Erkenntnis heraus, der lediglich seinen Ursprung in dem Verstande hat. Der Gebrauch dieser reinen Erkenntnis aber beruht darauf als ihrer Bedingung, daß uns Gegenstände in der Anschauung gegeben sind, worauf jene angewandt werden können. Der Teil der transzendentalen Logik, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis und die Prinzipien untersucht, ohne welche überall sein Gegenstand gedacht werden kann, heißt transzendentale Analytik und ist zugleich eine Logik der Wahrheit. Da es aber sehr verlockend ist, sich dieser reinen Verstandeserkenntnisse und Grundsätze allein und selbst über die Grenzen der Erfahrung hinaus zu bedienen, so entsteht die Aufgabe einer Kritik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauches, welche als transzendentale Dialektik, als Logik des Scheins den zweiten Teil der transzendentalen Logik bildet.

a) Die transzendentale Analytik hat zwei Aufgaben: einmal die Zergliederung unserer gesamten Erkenntnis a priori in die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis, d. h. den Nachweis eines vollständigen Systems reiner Elementarbegriffe des Verstandes, die a priori sind und gleichwohl objektive

Bedeutung besitzen; sodann die Ableitung der Grundsätze, welche als Regeln a priori aus den Verstandesbegriffen in ihrer Anwendung auf Erscheinungen sich ergeben.

Elementarbegriffe des Verstandes, die unabhängig von aller Erfahrung sein sollen, müssen ihren Ursprung rein und unvermischt in dem Verstand besitzen. Nun gründen Begriffe sich auf die Spontaneität des Denkens wie sinnliche Anschauungen auf die Rezeptivität der Eindrücke. Begriffe beruhen also auf Funktionen, nämlich auf der Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter eine gemeinschaftliche zu ordnen. Alle Urteile sind Funktionen der Einheit unter unseren Vorstellungen oder der Synthesis. Weiter dürfen die reinen Verstandesbegriffe nicht ganz leer und ohne Inhalt sein, als Erkenntnisbegriffe für mögliche Gegenstände müssen sie auch ein Mannigfaltiges verknüpfen. Dieses Mannigfaltige kann nur das der reinen Anschauung a priori sein, das Raum und Zeit uns geben. Die reinen Verstandesbegriffe entspringen daher der Anwendung der Urteilsfunktion, d. h. der Einheitsfunktion auf das Mannigfaltige der reinen Anschauung; sie sind nichts anderes als Abstraktionen aus der Urteilsfunktion in ihrer Anwendung auf Anschauung. Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt. Derselbe Verstand also und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen vermittelst der analytischen Einheit die logische Form eines Urteils zustande bringt, bringt auch vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt in seinen Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt. Auf solche Weise entspringen so viele reine Verstandesbegriffe, welche a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, als es logische Funktionen in allen möglichen Urteilen gibt. Nun liefert die allgemeine formale Logik ein erschöpfendes System dieser logischen Funktionen in der Tafel der Urteile.

Der Quantität nach	Der Qualität nach	Der Relation nach	Der Modalität nach
Einzelurteile	Bejahende	Kategorische	Problematische
Besondere (partikulare oder plurative)	Verneinende	Hypothetische	Assertorische
Allgemeine Urteile	Unendliche oder limitative	Disjunktive	Apodiktische.

Diese Tafel liefert den Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe, die nach Aristoteles Kategorien genannt werden mögen. Die Tafel der Kategorien ist:

Der Quantität nach	Der Qualität nach	Der Relation nach	Der Modalität nach
Einheit	Realität	Substantialität und Inhärenz	Möglichkeit und Unmöglichkeit
Vielheit	Negation	Kausalität und Dependenz	Dasein und Nichtsein
Allheit	Limitation	Gemeinschaft oder Wechselwirkung (Konkurrenz)	Notwendigkeit und Zufälligkeit.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Ein vollständiges System der Transzendentalphilosophie müßte auch die aus den reinen Stammbegriffen, den Kategorien oder Prädikamenten, abgeleiteten, daher gleichfalls apriorischen oder reinen Begriffe des Verstandes, die Prädikabilien enthalten, z. B. Kraft, Handlung, Leiden, welche aus dem Begriffe der Kausalität folgen, oder Vergehen, Entstehen, die den Kategorien der Modalität untergeordnet sind. Diese zu verzeichnen, wäre eine nützliche und nicht unangenehme, hier aber, wo es nicht um Vollständigkeit des Systems, sondern nur der Prinzipien zu einem System zu tun ist, entbehrliche Bemühung.

Mit der Ableitung der Kategorien ist aber die Aufgabe der transzendentalen Analytik der Elementarbegriffe des Verstandes noch nicht erschöpft; vielmehr führt sie zu einem weiteren und sehr schwierigen Problem. Erwies die Zergliederung der Vorstellungen des Raumes und der Zeit ihren Ursprung aus der Form unserer sinnlichen Anschauung, so war damit zugleich erklärt, wie die aus diesen Begriffen fließenden Erkenntnisse a priori sich auf Gegenstände notwendig beziehen müssen, da diese nur vermittelst der reinen Form der Sinnlichkeit uns als Gegenstand gegeben sein können. Die Kategorien des Verstandes dagegen stellen uns gar nicht die Bedingungen vor, unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden; mithin können uns allerdings Gegenstände erscheinen, ohne daß sie sich notwendig auf Funktionen des Verstandes beziehen müssen. So erhebt sich hier eine Schwierigkeit, die im Felde der Sinnlichkeit nicht angetroffen wird, wie nämlich subjektive Bedingungen des Denkens objektive Gültigkeit haben sollten, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben könnten.

Diese objektive Gültigkeit der Kategorien (deren Beweis die „transzendentale Deduktion der Kategorien“ gibt), beruht nun darauf, daß durch sie allein Erfahrung der Form des Denkens nach möglich ist. Sie beziehen sich notwendigerweise und a priori auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur vermittelst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann.

Denn es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen eine synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich aufeinander notwendigerweise beziehen und gleichsam einander begegnen können: entweder, wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich macht. Im ersten Falle ist die Beziehung empirisch, und die Vorstellung ist also nicht a priori möglich. Unsere Vorstellungen a priori richten sich nicht nach den Objekten, weil sie sonst empirisch und nicht Vorstellungen a priori wären. Nur was in den Erscheinungen zur Empfindung gehört, richtet sich nach den Objekten. Der andere Fall kann nicht in dem Sinne statthaben, daß unsere Vorstellung ihren Gegenstand seinem Dasein nach hervorbringe. Wohl aber kann die Erkenntnis eines Gegenstandes oder die Erscheinung sich nach unseren Vorstellungen a priori richten.

Das Feld oder den gesamten Gegenstand möglicher Erfahrungen aber machen Anschauungen aus. Ein Begriff a priori, der sich nicht auf diese bezöge, würde nur die logische Form zu einem Begriff, aber nicht der Begriff selbst sein, wodurch etwas gedacht würde. Die reinen Begriffe a priori können zwar nichts Empirisches enthalten, müssen aber gleichwohl, um objektive Gültigkeit zu haben, lauter Bedingungen a priori zu einer möglichen Erfahrung sein. Dies erweist die Deduktion (nach der zweiten Auflage) folgendermaßen.

Das Mannigfaltige der Vorstellungen kann in einer Anschauung gegeben

werden, die bloß sinnlich ist, und die Form dieser Anschauung kann a priori in unserem Vorstellungsvermögen liegen, ohne doch etwas anderes als die Art zu sein, wie das Subjekt affiziert wird. Allein die Verbindung (conjunctio) eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein; denn sie ist ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und da man diese zum Unterschiede von der Sinnlichkeit Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung oder mancherlei Begriffe, und an der ersteren der Sinnlichkeit oder nichtsinnlichen Anschauung sein, eine Verstandeshandlung. Diese Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit (und zwar der qualitativen) des Mannigfaltigen. Die Vorstellung dieser Einheit kann nicht aus der Verbindung entstehen, sie macht vielmehr dadurch, daß sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich.

Nun ist in der Einheit des Selbstbewußtseins eine ursprünglich reine Synthesis gegeben. Die mannigfaltigen Vorstellungen würden nicht insgesamt meine Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewußtsein gehörten, das ist: als meine Vorstellungen (ob ich mir ihrer gleich nicht als solcher bewußt bin) müssen sie doch der Bedingung notwendig gemäß sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtsein zusammen bestehen können, weil sie sonst nicht durchgängig mir angehören würden. Das „ich denke" muß alle meine Vorstellungen begleiten können, denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte; das würde aber heißen, daß die Vorstellung entweder unmöglich oder wenigstens für mich nichts sein würde. Nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle. Diese Verbindung, welche ein Aktus der Spontaneität ist, ist die reine oder ursprüngliche, transzendentale Apperzeption; die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich. Ich bin mir desselben identischen Selbst in Ansehung der mir in der Anschauung gegebenen Vorstellungen bewußt, weil ich sie insgesamt als meine Vorstellungen kenne und bezeichne. Hierin liegt die objektive Einheit des Selbstbewußtseins, die von der subjektiven Einheit wohl unterschieden werden muß. Die letztere, die empirische Einheit des Bewußtseins durch Assoziation der Vorstellungen, betrifft nur eine Erscheinung und ist ganz zufällig; die objektive Einheit des Selbstbewußtseins dagegen ist der oberste Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauungen in Beziehung auf den Verstand. Sofern die mannigfaltigen Vorstellungen der Anschauungen uns gegeben sind, unterstehen sie den Bedingungen der reinen Anschauung; sofern sie in einem Bewußtsein müssen verbunden werden können, unterstehen sie den Bedingungen der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperzeption. Die bloßen Formen der äußeren sinnlichen Anschauung, Raum und Zeit, sind noch gar keine Erkenntnisse. Sie geben nur das Mannigfaltige der Anschauung a priori zu möglichen Erkenntnissen. Um aber etwas in Raum und Zeit zu erkennen, muß eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zustande gebracht werden. Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnisse, nicht nur deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

jede Anschauung stehen muß, um für mich Objekt zu werden, weil auf andere Art und ohne diese Synthesis das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde. Diejenige Handlung des Verstandes aber, durch die das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter eine Apperzeption gebracht wird, ist zugleich dieselbe, die in einem Urteil gegebene Begriffe zu einer objektiven Einheit verbindet. Das Verhältniswörtchen „ist" in ihnen weist schon darauf hin, daß die objektive, im Urteil vollzogene Verknüpfung der Vorstellungen von ihrer empirischen zufälligen Verbindung zu unterscheiden ist. In einem Urteil (Prolegomena: Erfahrungsurteil), das Erkenntnis geben soll, wird ein Verhältnis von Vorstellungen zum Ausdruck gebracht, das objektiv gültig ist und sich von den Verhältnissen ebenderselben Vorstellungen, worin bloß subjektive Gültigkeit wäre, z. B. nach Gesetzen der Assoziation hinreichend unterscheidet. Nach den letzteren würde ich (Prolegomena: in einem bloßen Wahrnehmungsurteil) sagen können: wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere, aber nicht: er, der Körper, ist schwer, welches so viel sagen will als: diese beiden Vorstellungen sind im Objekt, das ist ohne Unterschied des Zustandes des Subjekts verbunden und nicht bloß in der Wahrnehmung (so oft sie auch wiederholt sein mag) beisammen.

Es ist also dieselbe Handlung des Verstandes, durch welche das Mannigfaltige gegebener Anschauungen zu Objekten vereinigt und das Mannigfaltige gegebener Begriffe zu objektiv gültigen Urteilen verbunden wird. Mithin ist alles Mannigfaltige, sofern es in einer empirischen Anschauung gegeben ist, in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen bestimmt, durch die es nämlich zu einem Bewußtsein überhaupt gebracht wird. Nun sind aber die Kategorien nichts anderes als eben diese Funktionen zu urteilen, sofern das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung in Ansehung ihrer bestimmt ist. Also steht auch das Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung notwendig unter Kategorien.

Außer den beiden Wegen, auf welchen eine notwendige Übereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden könne (daß nämlich entweder die Erfahrung diese Begriffe oder diese Begriffe die Erfahrung möglich machen), ließe sich vielleicht noch ein Mittelweg vorschlagen, nämlich die Annahme, daß die Kategorien nicht empirische, sondern subjektive, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken sind, die aber von unserem Urheber so eingerichtet worden sind, daß ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau übereinstimmt. Diese Annahme, eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft, scheidet jedoch aus, weil in einem solchen Falle den Kategorien die Notwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriff wesentlich angehört.

Reine Verstandesbegriffe sind den empirischen Anschauungen ganz ungleichartig, und doch muß in allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff die Vorstellung des ersteren mit dem letzteren gleichartig sein. Um die Anwendung der Kategorie auf die Erscheinung möglich zu machen, muß es ein Drittes geben, was einerseits mit jener, anderseits mit dieser gleichartig ist. Eine solche vermittelnde Vorstellung, erzeugt durch die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft, ist das transzendentale Schema des Verstandes; die Lehre davon ist der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Nun ist die Zeit als eine Form a priori mit der Kategorie, als eine Form der Sinnlichkeit aber mit der Erscheinung gleichartig. Zwischen ihren Teilen sind die-

selben Verhältnisse in der Anschauung gegeben, welche die Verstandesbegriffe nur „in abstrakter Form“ zwischen den verschiedenen Teilen des Erkenntnisinhalts annehmen lassen. Daher ist eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen vermittelst der transzendentalen Zeitbestimmung möglich.

Die Schemata gehen nach der Ordnung der Kategorien (Quantität, Qualität, Relation, Modalität) auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung und den Zeitbegriff. Das Schema der Quantität ist die Zahl. Das Schema der Realität ist das Sein in der Zeit, das der Negation das Nichtsein in der Zeit. Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, das der Kausalität die Sukzession des Mannigfaltigen, sofern sie einer Regel unterworfen ist, das der Gemeinschaft oder der wechselseitigen Kausalität der Substanzen in Ansehung ihrer Akzidentien ist das Zugleichsein der Bestimmungen der einen mit denen der anderen nach einer allgemeinen Regel. Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt, also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit, das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit, das Schema der Notwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit.

Die Beziehung der Kategorien auf mögliche Erfahrung muß alle reine Verstandeserkenntnis a priori ausmachen. Die Grundsätze des reinen Verstandes sind die Regeln des objektiven Gebrauchs der Kategorien. Aus den Kategorien der Quantität und Qualität fließen mathematische Grundsätze von intuitiver Gewißheit, aus den Kategorien der Relation und Modalität aber dynamische Grundsätze von diskursiver Gewißheit. Ihr System stellt die Tafel dar.

Axiome der Anschauung	Antizipationen der Wahrnehmung	Analogien der Erfahrung	Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

Das Prinzip der Axiome der Anschauung ist: alle Anschauungen sind extensive Größen. Das Prinzip der Antizipationen der Wahrnehmung ist: in allen Erscheinungen hat das Reale, das ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. h. einen Grad. Das Prinzip der Analogien der Erfahrung ist: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Aus diesem Prinzip fließt der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz: bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert; der Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität: alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetz der Verknüpfung der Ursache und Wirkung; der Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft: alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung. Die Postulate des empirischen Denkens sind: was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich; was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich; dasjenige, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist notwendig.

Dem Beweis des zweiten Postulats, das auf den Beweis der Wirklichkeit geht, hat Kant in der 2. Aufl. der Kritik d. reinen Vern. eine „Widerlegung

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

des (materialen) Idealismus" beigefügt, die auf dem Satze beruht, daß innere Erfahrung überhaupt, an deren Vorhandensein sich nicht zweifeln lasse, nur durch äußere Erfahrung überhaupt, mithin nur unter der Voraussetzung des Daseins von Gegenständen im Raum außer uns, möglich sei. Der Beweisgrund liegt darin, daß die Zeitbestimmung, die in dem empirisch bestimmten Bewußtsein meines eigenen Daseins liegt, etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraussetzt, das von meinen Vorstellungen verschieden sein muß, damit der Wechsel daran gemessen werden kann, das also nur durch ein Ding außer mir möglich sei.

Obgleich unsere Begriffe die Einteilung in sinnliche und intellektuelle zulassen, so dürfen doch nicht die Gegenstände in Objekte der Sinne oder Phaenomena und Gegenstände des Verstandes oder Noumena im positiven Sinne eingeteilt werden. Denn die Begriffe des Verstandes finden nur auf die Objekte der sinnlichen Anschauung Anwendung; ohne Anschauung sind sie gegenstandslos, und eine nicht-sinnliche oder intellektuelle Anschauung besitzt der Mensch nicht. Wohl aber ist der Begriff eines Noumenon in negativer Bedeutung zulässig, indem wir darunter ein Ding verstehen, sofern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist. In diesem Sinne sind die Dinge an sich Noumena, die aber nicht durch die Kategorien des Verstandes, sondern nur als ein unbekanntes Etwas zu denken sind

Durch Verwechslung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transzendentalen entsteht die Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Die Reflexionsbegriffe sind: Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, Inneres und Äußeres, Bestimmbares und Bestimmung (Materie und Form). Die transzendentale Überlegung (reflexio) ist die Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntniskraft zusammenhalte, darin sie angestellt wird, und unterscheide, ob sie als gehörig zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung untereinander verglichen werden. Kant findet die Quelle des Leibnizischen Systems, welches die Erscheinungen intellektuiere, in der von Leibniz nicht erkannten Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Leibniz bezog den Verstandesgebrauch bei der Vergleichung der Vorstellungen fälschlich auf Objekte an sich und nahm den Begriff des Noumenon im positiven Sinne. Er hielt die Sinnlichkeit nur für eine verworrene Vorstellung und glaubte die innere Beschaffenheit der Dinge zn erkennen, indem er alle Gegenstände nur mittels des Verstandes und der abgesonderten normalen Begriffe seines Denkens verglich; so fand er natürlich keine anderen Verschiedenheiten als die, durch welche der Verstand seine reinen Begriffe voneinander unterscheidet. Daraus ergaben sich ihm die Sätze, daß das begrifflich nicht zu Unterscheidende schlechthin ununterschieden oder identisch sei, daß Realitäten als bloße Bejahungen einander realiter nicht durch Entgegenstreben aufheben können, da zwischen ihnen kein logischer Widerspruch stattfindet, daß wir den Substanzen keinen anderen inneren Zustand, als den der Vorstellungen, beilegen und ihre Gemeinschaft untereinander nur als prästabilierte Harmonie denken dürfen, endlich, daß der Raum nur als die Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen und die Zeit als die dynamische Folge ihrer Zustände zu denken sei. Kant will, daß jene Vergleichungsbegriffe auf die Erscheinungswelt nur unter Mitberücksichtigung der an die sinnliche Anschauung (welche ihre eigentümlichen Formen habe und nicht bloß verworrene Auffassung sei) geknüpften Unterschiede, auf die Dinge an sich (oder Noumena) aber überhaupt nicht an-

gewandt werden. — Mit der Amphibolie der Reflexionsbegriffe endigt die transzendentale Analytik.

b) Die transzendentale Dialektik hat die Aufgabe, den Schein transzendenter Urteile aufzudecken und sogar zu verhüten, daß er betrüge. Daß er aber ganz verschwinde wie der logische Schein, der nur aus dem Mangel an Aufmerksamkeit auf die logischen Regeln besteht, und überhaupt aufhöre, ein Schein zu sein, das kann sie nicht bewerkstelligen; denn es gibt hier eine natürliche und unvermeidliche Illusion. Die transzendentale Dialektik hat es mit der Vernunft zu tun, wie die Analytik mit dem Verstande. Es gibt aber von der Vernunft nicht einen bloß formalen, d. h. logischen Gebrauch, indem die Vernunft von allem Inhalt der Erkenntnis absieht, sondern auch einen realen, indem sie selbst den Ursprung gewisser Begriffe und Grundsätze enthält, die sie weder von den Sinnen noch von dem Verstande hat. So ist die Vernunft sowohl ein logisches als auch ein transzendentales Vermögen, und es muß ein höherer Begriff für sie gesucht werden, der die beiden unter sich befaßt. Freilich kann nach Analogie der Verstandesbegriffe erwartet werden, daß der logische Begriff zugleich den Schlüssel zum transzendentalen und die Tafel der Funktionen der ersteren zugleich die Stammleiter der Vernunftbegriffe ergeben werde.

Ist der Verstand das Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien oder das Vermögen der Prinzipien. Die Vernunft sucht in ihrem logischen Gebrauch die allgemeine Bedingung ihres Urteils (des Schlußsatzes), für diese Bedingung wird aber wieder eine Bedingung durch die Vernunft gesucht, und in dieser Art geht es weiter. So ist der eigentümliche Grundsatz der Vernunft im logischen Gebrauche: Zu der bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, und diese logische Maxime kann nicht anders ein Prinzip der reinen Vernunft werden als dadurch, daß man annimmt: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen gegeben, die mithin selbst unbedingt ist. Wenn eine Erkenntnis als bedingt angesehen wird, so ist die Vernunft genötigt, die Reihe der Bedingungen in aufsteigender Linie als vollendet und ihrer Totalität nach gegeben anzusehen, und diese ganze Reihe muß unbedingt wahr sein, wenn das Bedingte, welches als eine daraus entspringende Folgerung angesehen wird, als wahr gelten soll. Die aus diesem obersten Prinzip entspringenden Grundsätze werden in Ansehung aller Erscheinung transzendent sein; es wird kein adäquater empirischer Gebrauch jemals von ihnen gemacht werden können.

Kant nennt nun Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Die reine Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf Gegenstände, sondern auf die Verstandesbegriffe von diesen. Wie die Verstandesbegriffe aus den Formen der Urteile sich entnehmen ließen, indem die Weise der Synthesis der Anschauungen im Urteil begrifflich aufgefaßt wurde, so lassen die transzendentalen Vernunftbegriffe sich aus den Formen der Vernunftschlüsse entnehmen. Die Vernunftschlüsse sind teils kategorisch, teils hypothetisch, teils disjunktiv. Das Allgemeine aller Beziehung, die unsere Vorstellungen haben können, ist nun auch dreierlei: 1. die Beziehung aufs Subjekt, 2. die Beziehung auf Objekte, und letztere entweder auf Objekte als Erscheinungen oder als Gegenstände des Denkens über-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

haupt, d. h. auf alle Dinge überhaupt. Demgemäß gibt es drei transzendentale Vernunftbegriffe: ein Unbedingtes 1. der kategorischen Synthesis in einem Subjekt, 2. der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, 3. der disjunktiven Synthesis der Teile in einem System. Der erste dieser Vernunftbegriffe ist der der Seele als der absoluten Einheit des denkenden Subjekts, der zweite der der Welt als der absoluten Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, der dritte der der Gottheit als der absoluten Einheit aller Gegenstände des Denkens überhaupt oder als des alle Realität in sich befassenden Wesens (ens realissimum). Diesen drei Ideen gemäß gibt es drei dialektische Vernunftschlüsse, welche Sophistikationen nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst sind, und es hängt diese Illusion der menschlichen Vernunft ebenso „unhintertreiblich" an wie gewisse optische Täuschungen dem Sehen und kann gleich diesen zwar durch Kritik erklärt und unschädlich gemacht, aber nicht schlechthin beseitigt werden. Auf die Idee der Seele als einer einfachen Substanz geht der psychologische Paralogismus, auf das Weltganze beziehen sich die kosmologischen Antinomien, das allerrealste Wesen endlich als das Ideal der reinen Vernunft betreffen die versuchten Beweise für das Dasein Gottes.

Die rationale Psychologie gründet sich auf das bloße Bewußtsein des denkenden Ich von sich selbst; denn wollten wir die Beobachtungen über das Spiel unserer Gedanken und die daraus zu schöpfenden Naturgesetze des denkenden Selbst auch zu Hilfe nehmen, so würde eine empirische Psychologie entspringen, die solche Eigenschaften, welche gar nicht zur möglichen Erfahrung gehören, wie namentlich die der Einfachheit, nicht darzutun vermöchte und keine apodiktische Gültigkeit beanspruchen könnte. Aus dem Ichbewußtsein sucht die rationale Psychologie zu erweisen, daß die Seele als Substanz (und zwar als immaterielle Substanz) existiere, als einfache Substanz inkorruptibel, als intellektuelle Substanz stets mit sich selbst identisch oder eine Person, in möglichem Kommerzium mit dem Körper und unsterblich sei. Aber die Schlüsse der rationalen Psychologie involvieren eine unzulässige Anwendung des Substanzbegriffs, der Anschauung voraussetzt und nur für Erscheinungsobjekte gilt, auf das Ich als transzendentales Objekt. Daß Ich, der ich denke, im Denken immer nur als Subjekt und als etwas, das nicht bloß wie ein Prädikat dem Denken anhänge, gelten müsse, ist ein apodiktischer und selbst identischer Satz; aber er bedeutet nicht, daß Ich als Objekt ein für mich selbst bestehendes Wesen oder Substanz sei. Ebenso liegt zwar schon im Begriffe des Denkens, daß das Ich der Apperzeption ein logisch einfaches Subjekt bezeichne, was ein analytischer Satz sein würde. Die Identität meiner selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewußt bin, ist wiederum ein analytischer Satz; aber daraus folgt nicht die Identität einer denkenden Substanz in allem Wechsel der Zustände. Daß ich endlich meine Existenz als eines denkenden Wesens von anderen Dingen außer mir, wozu auch mein Körper gehört, unterscheide, ist ein analytischer Satz; aber ob dieses Bewußtsein meiner selbst ohne Dinge außer mir möglich sei und ich also auch ohne Körper existieren könne, weiß ich dadurch gar nicht. Der dialektische Schein in der rationalen Psychologie beruht auf der Verwechslung der Möglichkeit der Abstraktion von meiner empirisch bestimmten Existenz, wodurch ich den in allen Stücken unbestimmten Begriff eines denkenden Wesens überhaupt gewinne, mit der Möglichkeit einer abgesonderten Existenz meines denkenden Selbst.

Die Aufgabe, die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper zu erklären, wird durch die zwischen beiden vorausgesetzte Ungleichartigkeit erschwert, indem jener nur eine zeitliche, diesem auch eine räumliche Existenz zukommt. Bedenkt man aber, daß beiderlei Arten von Gegenständen sich hierin nicht innerlich, sondern insofern nur eins dem anderen äußerlich erscheint, voneinander unterscheiden, mithin das, was der Erscheinung der Materie als Ding an sich selbst zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte, so verschwindet diese Schwierigkeit, und es bleibt keine andere übrig als die, wie überhaupt eine Gemeinschaft von Substanzen möglich sei, welche zu lösen ganz außerhalb dem Felde der Psychologie und aller menschlichen Erkenntnis liegt. Der hier nur kurz angedeutete Gedanke der möglichen Gleichartigkeit zwischen dem Realen, das den Erscheinungen des äußeren Sinnes, und dem, das den Erscheinungen des inneren Sinnes zum Grunde liegt, findet sich in der ersten Auflage der Kr. d. r. V. weiter ausgeführt. In der Psychologie gilt der Dualismus im empirischen Verstande, auf die Erscheinungen bezogen; im transzendentalen Verstande gilt aber weder der Dualismus, noch der Pneumatismus (Spiritualismus), noch der Materialismus, welche sämtlich die Verschiedenheit der Vorstellungsart von Gegenständen, die uns nach dem, was sie an sich sind, unbekannt bleiben, für eine Verschiedenheit dieser Dinge selbst halten. „Das transzendentale Objekt, welches den äußeren Erscheinungen, ingleichen das, was der inneren Anschauung zugrunde liegt, ist weder Materie noch ein denkendes Wesen an sich selbst, sondern ein unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art an die Hand geben". „Ich kann wohl annehmen, daß der Substanz, der in Ansehung unseres äußeren Sinnes Ausdehnung zukommt, an sich selbst Gedanken beiwohnen, die durch ihren eigenen inneren Sinn mit Bewußtsein vorgestellt werden können; auf solche Weise würde eben dasselbe, was in einer Beziehung körperlich heißt, in einer anderen zugleich ein denkendes Wesen sein, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der Erscheinung anschauen können".

Ging die erste Art der vernünftelnden Schlüsse auf die unbedingte Einheit der subjektiven Bedingungen aller Vorstellungen überhaupt (des Subjekts oder der Seele) in Korrespondenz mit den kategorischen Vernunftschlüssen, deren Obersatz, als Prinzip, die Beziehung des Prädikats auf ein Subjekt aussagt, so wird in der rationalen Kosmologie die zweite Art des dialektischen Arguments nach der Analogie mit hypothetischen Vernunftschlüssen die unbedingte Einheit der objektiven Bedingungen in der Erscheinung zu ihrem Inhalt machen. Es bilden sich hier vier kosmologische Ideen nach den vier Titeln der Kategorien: 1. Die absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen (die absolute Identität in bezug auf Raum und Zeit); 2. die absolute Vollständigkeit der Teilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung (die vollendete Teilung der Materie entweder in Nichts oder in das Einfache, was nicht mehr Materie ist); 3. die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt; 4. die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung.

Während nun der transzendentale Paralogismus nur einen einseitigen Schein in Ansehung der Idee von dem Subjekte unseres Denkens bewirkt und sich für

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

das Gegenteil nicht das mindeste aus Vernunftbegriffen vorbringen läßt, zeigt sich hier, wenn wir die Vernunft auf die objektive Synthesis der Erscheinungen anwenden, eine ganz natürliche Antithetik, in welche die Vernunft von selbst und zwar unvermeidlich gerät und so zwar vor dem einseitigen Schein einer eingebildeten Überzeugung bewahrt, aber zugleich in Versuchung gebracht wird, sich entweder einer skeptischen Hoffnungslosigkeit zu überlassen oder mit dogmatischem Trotz sich auf eine Behauptung zu steifen, ohne die Gründe für das Gegenteil zu würdigen.

So fließen aus den kosmologischen Ideen die vier Antinomien, d. h. einander widersprechende Sätze, die sich doch, sofern die Erscheinungswelt für real im transzendenten Sinne gehalten wird, aus dieser Voraussetzung mit gleich strenger Konsequenz ergeben.

Auf die Quantität der Welt bezieht sich die erste Antinomie. Thesis: die Welt hat einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raum. Antithesis: die Welt ist anfangslos und ohne Grenzen im Raum.

Auf die Qualität der Welt geht die zweite Antinomie. Thesis: eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen. Antithesis: es existiert nichts Einfaches.

Die kausale Relation betrifft die dritte Antinomie. Thesis: es gibt eine Freiheit im transzendentalen Sinne als Fähigkeit eines absoluten, ursachlosen Anfangs einer Reihe von Wirkungen. Antithesis: es geschieht alles in der Welt lediglich nach Gesetzen der Natur.

An die Modalität knüpft sich die vierte Antinomie. Thesis: es gehört zur Welt (sei es als Teil oder als Ursache) ein schlechthin notwendiges Wesen. Antithesis: es existiert nichts schlechthin Notwendiges.

Die Beweise werden von Kant durchweg indirekt geführt. Zum Beweise der Thesis wird die in der Antithesis behauptete Unendlichkeit des Fortgangs als unvollziehbar bekämpft, zum Beweise der Antithesis aber die in der Thesis angenommene Grenze als willkürlich und überschreitbar zurückgewiesen. — Bei den Antithesen bemerkt man nach Kant das Prinzip des Empirismus. Dagegen legen die Behauptungen der Thesis noch intellektuelle Anfänge zugrunde, und sie vertreten den Dogmatismus. Für den letzteren zeigt sich ein gewisses praktisches Interesse der Vernunft: daß die Welt einen Anfang habe, daß mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur, daß dieses zugleich in seinen willkürlichen Handlungen frei und dem Naturzwang enthoben sei und daß endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem alles seine Einheit und zweckmäßige Verknüpfung entlehnt, das sind Grundsteine der Moral und Religion. Die Antithesis beraubt uns dieser Stützen oder scheint wenigstens sie uns zu rauben. Auch ein spekulatives Interesse der Vernunft äußert sich für die Seite der Thesis. Denn durch die Thesis kann man die Ableitung des Bedingten begreifen, indem man vom Unbedingten anfängt. Das leistet aber die Antithesis nicht.

Die Antinomien sind der Auflösung bedürftig und fähig, weil in der Transzendentalphilosophie überhaupt keine Frage, welche einen der reinen Vernunft gegebenen Gegenstand betrifft, für ebendiese menschliche Vernunft unauflöslich sein kann; derselbe Begriff, der uns in den Stand setzt, zu fragen, muß uns auch tüchtig machen, auf diese Frage zu antworten. Den Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik liefert der transzendentale Idealismus, der

lehrt, daß alles, was im Raum oder in der Zeit angeschaut wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen oder bloße Vorstellungen sind, die so, wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen oder Reihen von Vorstellungen, außer unseren Gedanken, keine Existenz an sich haben. Mit dieser Annahme läßt sich das dialektische Argument der Antinomie der reinen Vernunft leicht durchschauen. Dieses Argument lautet: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller seiner Bedingungen gegeben. Nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben, folglich usw. Aber offenbar nimmt der Obersatz des kosmologischen Vernunftschlusses das Bedingte in transzendentaler Bedeutung einer reinen Kategorie, der Untersatz aber in empirischer Bedeutung eines auf bloße Erscheinungen angewandten Verstandesbegriffes. Der dialektische Schein entspringt daher, daß man die Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an sich selbst gilt, auf Erscheinungen angewandt hat, die nur in der Vorstellung und, wenn sie eine Reihe ausmachen, in sukzessivem Regreß, sonst aber gar nicht existieren.

Die vier Antinomien können in zwei Klassen geteilt werden, je nachdem ob der Verstandesbegriff, der den Ideen zugrunde liegt, entweder eine Synthesis des Gleichartigen oder des Ungleichartigen enthält. Das erste ist bei den ersten Antinomien, den mathematischen, der Fall, das letztere bei den beiden letzten, den dynamischen, welche eine Bedingung der Erscheinungen außer ihrer Reihe, nämlich eine solche, die selbst nicht Erscheinung ist, zulassen. Hieraus ergibt sich die Möglichkeit einer verschiedenartigen Auflösung der Antinomien. Die dialektischen Gegenbehauptungen der mathematischen Antinomien müssen beide für falsch erklärt werden; die Welt kann weder das Prädikat der Thesis noch das der Antithesis haben, und aus der Ungültigkeit des einen darf nicht die Gültigkeit des anderen geschlossen werden. Als regulatives Prinzip unserer Forschung aber muß die Forderung gelten, keine Grenze als eine absolut letzte zu betrachten. Bei den dynamischen Antinomien könnten aber beide Gegenbehauptungen wahr sein, indem die eine auf die Welt der Erscheinungen, die andere auf die nichtsinnliche geht.

Von besonderer Bedeutung ist die dritte Antinomie; ihre Auflösung zeigt, wie Natur und Freiheit miteinander zu vereinigen sind. Alles, was in der Welt der Erscheinungen geschieht, hat seine ihm in der Zeit vorangehende Ursache, die wiederum eine andere voraussetzt, und so fort, so daß in dieser Welt nirgend eine Handlung von selbst anheben kann. Nun kann auch die Kausalität jedes Gegenstandes der Sinne von zwei Seiten aus betrachtet werden. Nichts hindert, daß wir dem transzendentalen Gegenstand außer der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine Kausalität beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird. Es muß aber jede wirkende Ursache einen Charakter haben, nämlich ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde. Ein solches Subjekt der Sinnenwelt hätte erstlich einen empirischen Charakter, wodurch seine Handlungen als Erscheinungen durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhang ständen und von ihnen als ihren Bedingungen abgeleitet werden könnten. Zweitens, würde man ihm aber noch einen intelligiblen Charakter einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist. Dieses handelnde Sub-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

jekt würde nun nach seinem intelligiblen Charakter unter keinen Zeitbedingungen stehen, in ihm würde keine Handlung entstehen oder vergehen, seine Kausalität stände gar nicht in der Reihe empirischer Bedingungen, welche die Begebenheit in der Sinnenwelt notwendig machen. Von ihm würde man ganz richtig sagen, daß seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfangen, ohne daß die Handlung in ihm selbst anfängt. Für ein solches Subjekt gewinnen wir einen intellektuellen Begriff seiner Kausalität, der dem Begriff der Freiheit entspricht. Eine solche doppelte Seite, das Vermögen eines Gegenstandes der Sinne sich zu denken, widerspricht keinem von den Begriffen, die wir uns von Erscheinungen und von einer möglichen Erfahrung zu machen haben.

Diese Betrachtung, angewandt auf den Menschen, führt zu wichtigen Folgerungen. Der Mensch ist eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt und insofern auch eine der Naturursachen, deren Kausalität unter empirischen Gesetzen stehen muß. Allein er erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption als intelligiblen Gegenstand, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, des Verstandes und der Vernunft. Daß die Vernunft Kausalität habe, ist aus den Imperativen und dem Sollen klar. Das Sollen drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anderes als ein bloßer Begriff ist. Nun muß die Handlung allerdings unter Naturbedingungen möglich sein, wenn sie auf das Sollen gerichtet ist; aber diese Naturbedingungen betreffen nicht die Bestimmungen der Willkür selbst, sondern nur die Wirkung und den Erfolg derselben in der Erscheinung. So ist allerdings eine jede Handlung des Menschen, sofern wir lediglich seinen empirischen Charakter beobachten, aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig abzuleiten, ja mit Gewißheit vorherzusagen. Wenn wir aber dieselben Handlungen in Beziehung auf Vernunft erwägen, sofern nämlich Vernunft die Ursache ist, sie selbst zu erzeugen, so finden wir eine ganz andere Regel und Ordnung, als die Naturordnung ist. Denn da sollte vielleicht alles das nicht geschehen sein, was doch nach dem Naturlaufe geschehen ist und nach seinen empirischen Gründen unausbleiblich geschehen mußte. Bisweilen aber finden wir oder glauben wenigstens zu finden, daß die Ideen der Vernunft wirklich Kausalität in Ansehung der Handlungen als Erscheinungen bewiesen haben, und daß sie darum geschehen sind, nicht weil sie durch empirisehe Ursachen, nein, sondern weil sie durch Gründe der Vernunft bestimmt waren. Gesetzt nun, man könnte sagen: die Vernunft habe Kausalität in Ansehung der Erscheinung: könnte da wohl ihre Handlung frei heißen, da sie im empirischen Charakter derselben (der Sinnesart) ganz genau bestimmt und notwendig ist? Dieser ist wiederum im intelligiblen Charakter (der Denkungsart) bestimmt. Die letztere kennen wir aber nieht, sondern bezeichnen sie durch Erscheinungen, welche eigentlich nur die Sinnesart (empirischen Charakter) unmittelbar zu erkennen geben. Die Handlung nun, sofern sie der Denkungsart als ihrer Ursache beizumessen ist, erfolgt dennoch daraus gar nicht nach empirischen Gesetzen derart, daß die Bedingungen der reinen Vernunft, sondern nur so, daß deren Bedingungen in der Erscheinung des inneren Sinnes vorhergehen. Die reine Vernunft als ein bloß intelligibles Vermögen ist der Zeitform und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge nicht unterworfen. Sie ist bestimmend, aber nicht bestimmbar in Ansehung derselben. Daher kann man nicht fragen: Warum hat sich nicht die Vernunft anders bestimmt? Darauf ist keine Antwort möglich. Die Begriffe von Freiheit und intelligiblem Charakter dienen hier nur als transzendentale Idee, wodurch die Vernunft die Reihe der

Bedingungen in der Erscheinung durch das sinnlich Unbedingte schlechthin anzugeben unternimmt.

Die transzendentale Theologie gibt das theologische Ideal, welches der Inbegriff aller Realitäten oder Vollkommenheiten ist, als Urbild oder transzendentales Prototyp in concreto und selbst in individuo gedacht. Die theoretischen Beweise für das Dasein Gottes sind: das ontologische, kosmologische und teleologische oder physikotheologische Argument.

Das ontologische Argument schließt aus dem Begriffe Gottes als des allerrealsten Wesens auf seine Existenz, da die Existenz, und zwar die notwendige Existenz, zu den Realitäten gehöre und daher im Begriffe des allerrealsten Wesens mit enthalten sei. Kant bestreitet die Voraussetzung, daß das Sein ein reales Prädikat neben anderen sei, welches zu diesen hinzutreten und dadurch die Summe der Realitäten vermehren könne. Der Vergleich zwischen einem Wesen, das andere Prädikate zwar habe, aber nicht das Sein, und einem Wesen, das mit jenen Prädikaten noch das Sein vereinige und daher um das Sein größer, vollkommener oder realer als jenes andere Wesen sei, ist absurd. Sein ist die Setzung des Objekts mit allen seinen Prädikaten. Diese Setzung bildet die unerläßliche Voraussetzung jedes Schlusses aus dem Begriff eines Objekts auf seine Prädikate. Bei einem Schlusse auf das Sein Gottes, falls das Sein als Prädikat erschlossen werden sollte, müßte demnach schon das Sein vorausgesetzt sein, wodurch wir nur zu einer elenden Tautologie gelangen würden. Diese Tautologie wäre ein identischer, daher analytischer Satz, die Behauptung aber: „Gott ist“ ist, wie jeder Existentialsatz, ein synthetischer Satz und kann daher nicht in bezug auf ein Noumenon a priori erwiesen werden.

Das kosmologische Argument schließt daraus, daß überhaupt irgendetwas existiert, auf die Existenz eines schlechthin notwendigen Wesens, welches dann unter Zuhilfenahme des ontologischen Argumentes mit der Gottheit als dem ens realissimum oder perfectissimum gleichgesetzt wird. Kant dagegen bestreitet, daß die Prinzipien des Vernunftgebrauchs uns zu einer Verlängerung der Kette der Ursachen über alle Erfahrung hinaus berechtigen; führte aber das Argument auch wirklich auf eine extramundane und schlechthin notwendige Ursache, so sei doch dieselbe noch nicht als das absolut vollkommene Wesen erwiesen, und die Zuflucht zum ontologischen Argument sei wegen seiner erwiesenen Ungültigkeit unzulässig.

Das physikotheologische Argument schließt aus der Zweckmäßigkeit der Natur auf die absolute Weisheit und Macht ihres Urhebers. Kant nennt dieses Argument um seiner populären Überzeugungskraft willen mit Achtung, spricht demselben aber die wissenschaftliche Gültigkeit ab. Der Zweckbegriff kann nach Kant ebensowenig wie der Begriff der Ursache zu Schlüssen berechtigen, die uns über die Erscheinungswelt überhaupt hinausführen; denn er stammt gleichfalls aus dem Ich, wird von dem Menschen in die Dinge hineingeschaut, hat aber keine Gültigkeit für das transzendente Objekt. Führte aber der teleologische Schluß zu einem extramundanen Welturheber, so wäre dieser doch nur als ein Weltbaumeister von hoher Macht und Weisheit nach Maßgabe der in der Welt sich bekundenden Zweckmäßigkeit, nicht als allmächtiger und allweiser Weltschöpfer erwiesen. Der ergänzende Rekurs auf das ontologische Argument aber würde auch hier wiederum unstatthaft sein.

Theoretische Gültigkeit hat das Vernunftideal ebenso wie überhaupt die transzendentalen Vernunftbegriffe, nur insofern es als ein regulatives Prinzip

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

den Verstand dazu anleiten soll, in aller empirischen Erkenntnis die systematische Einheit zu suchen. Die transzendentalen Ideen sind nicht konstitutive Prinzipien, durch welche gewisse jenseits der Erfahrung liegende Objekte erkannt werden könnten, sondern fordern nur prinzipielle Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs im Zusammhang der Erfahrung. Wir müssen uns nach einer richtigen Maxime der Naturphilosophie aller theologischen und überhaupt transzendenten Erklärung der Natureinrichtung enthalten.

II. Transzendentale Methodenlehre.

Der zweite Teil der Kritik gibt die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft. Er zerfällt in vier Abschnitte, die nacheinander von der Disziplin der reinen Vernunft, dem Kanon der reinen Vernunft, der Architektonik der reinen Vernunft und der Geschichte der reinen Vernunft handeln; sie insgesamt sollen dasjenige in transzendentaler Absicht leisten, was unter dem Namen einer praktischen Logik in Ansehung des Gebrauches des Verstandes überhaupt in den Schulen gesucht wird.

1. Die Disziplin der reinen Vernunft, welche eine warnende Negativlehre ist, erweist sich dort, wo weder empirische noch reine Anschauung (wie den Erfahrungswissenschaften und der Mathematik) die Vernunft in einem sichtbaren Geleise halten, also bei ihrem transzendentalen Gebrauch nach bloßen Begriffen, als unentbehrlich, um den Hang der Vernunft zur Erweiterung über die engen Grenzen möglicher Erfahrung hinaus zu bändigen und sie von Ausschreitung und Irrtum abzuhalten.

Die Disziplin begrenzt zunächst die Vernunft in ihrem dogmatischen Gebrauch. Hier war es das Vorbild der Mathematik, die ohne Beihilfe der Erfahrung ihre Erkenntnisse erweitert, welches das philosophische Denken immer wieder verführt hat. Aber weder die Definitionen noch Axiome und Demonstrationen der Mathematik können von der Philosophie geleistet noch nachgeahmt werden. Wirklich definiert können nur Begriffe werden, die eine willkürliche Synthesis enthalten, welche a priori konstruiert werden kann, wie dies in der Mathematik der Fall ist, wo der Begriff durch die Definition zuerst gegeben wird. Empirische oder a priori gegebene Begriffe (wie Substanz, Ursache, Recht, Billigkeit) können nur durch Exposition erklärt werden; doch ist die Ausführlichkeit ihrer Zergliederung immer zweifelhaft und kann nur durch vielfältig zutreffende Beispiele vermutlich, niemals aber apodiktisch gewiß gemacht werden. Was die Axiome der Mathematik betrifft, so müssen diese scharf von den allein möglichen diskursiven Grundsätzen aus reinen Verstandesbegriffen unterschieden werden. Die Mathematik ist der Axiome fähig, weil sie vermittelst der Konstruktion der Begriffe in der Anschauung des Gegenstandes seine Prädikate a priori und unmittelbar verknüpfen kann. Ein Begriff dagegen läßt sich mit dem anderen nicht synthetisch und doch unmittelbar verbinden, weil, damit wir über einen Begriff hinausgehen können, eine dritte vermittelnde Erkenntnis nötig ist. Der Satz z. B.: Alles, was geschieht, hat seine Ursache, stützt sich auf die Bedingung der Zeitbestimmung in einer Erfahrung. Die diskursiven Grundsätze erfordern jederzeit noch eine Deduktion, die die mathematischen Axiome entbehren können. Endlich sind Demonstrationen, d. h. apodiktische Beweise, die intuitiv sind, ebenfalls nur in

der Mathematik möglich, da dort allein der Fortgang in der Anschauung des Gegenstandes stattfinden kann. Somit enthält die ganze reine Vernunft in ihrem bloß spekulativen Gebrauch kein einziges direktes synthetisches Urteil aus Begriffen, d. h. keine Dogmata. Durch Ideen sind objektive synthetische Urteile nicht möglich; aus Verstandesbegriffen folgen zwar sichere Grundsätze, aber nicht direkt aus ihnen, sondern immer nur indirekt durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung. Diese Grundsätze haben das Eigentümliche, daß sie ihren Beweisgrund, nämlich Erfahrung, selbst zuerst möglich machen, aber doch bei dieser immer vorausgesetzt werden müssen. Gibt es keine Dogmata, so gibt es auch keine dogmatische Methode für die Philosophie.

Die Abweisung der dogmatischen Methode sichert zugleich die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauches, d. h. zur Verteidigung ihrer Sätze gegen die dogmatischen Verneinungen derselben. So unzulänglich die reine Vernunft zu bejahenden Behauptungen in der rationalen Theologie und Psychologie ist, so wenig und noch weniger wird sie über Sätze, die außerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung und aller menschlichen Einsicht liegen, etwas verneinend behaupten können. Im Felde der reinen Vernunft gibt es demnach keine eigentliche Polemik. Es gibt aber auch keinen zulässigen skeptischen Gebrauch, welchen man den Grundsatz der Neutralität bei allen ihren Streitigkeiten nennen könnte. Nur solange der Umfang und die Grenzen unserer Vernunft nicht bestimmt sind, wäre ein durchgängiger Zweifel an den gewagten Behauptungen der dogmatischen Philosophie berechtigt. In diesem Sinne ist der Skeptiker der Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers auf eine gesunde Kritik des Verstandes und der Vernunft selbst. Wenn er dahin gelangt ist, so hat er weiter keine Anfechtung zu fürchten; denn er unterscheidet alsdann seinen Besitz von dem, was gänzlich außerhalb desjenigen liegt, worauf er keine Ansprüche macht und darüber er auch nicht in Streitigkeiten verwickelt werden kann.

Wenn man durch Kritik der reinen Vernunft endlich so viel weiß, daß man in ihrem reinen Gebrauch nichts wissen kann, bleibt dann nicht die Möglichkeit weitester Hypothesenbildung offen, um zwar nicht zu behaupten, aber doch zu dichten und zu meinen? Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen zeigt, daß die Voraussetzung jeder wissenschaftlichen Hypothese die wissenschaftlich erkannte Möglichkeit des Gegenstandes selbst sei. Erst wenn diese sicher und völlig gewiß ist, können wegen der Wirklichkeit des Gegenstandes Meinungen aufgestellt werden. Aber gerade diese Möglichkeit kann von den hyperphysischen Gegenständen, um die es sich in der Metaphysik handelt, nicht erwiesen werden. Meinungen und wahrscheinliche Urteile von dem, was Dingen zukommt, können nur als Erklärungsgründe dessen, was wirklich gegeben ist, oder als Folgen nach empirischen Gesetzen von dem, was als wirklich zugrunde liegt, mithin nur in der Reihe der Gegenstände der Erfahrung vorkommen. Außer diesem Felde ist meinen soviel als mit Gedanken spielen.

Gleichwohl sind Hypothesen auch bei den bloß spekulativen Fragen der reinen Vernunft zulässig, um sie allenfalls nur zu verteidigen, d. h. nur im polemischen Gebrauch, wobei es nicht auf Vermehrung der Beweisgründe der Behauptung, sondern die bloße Vereitelung der Scheineinsichten des Gegners abgesehen ist. Und dieses Verfahren ist wichtig, wenn es sich zeigt, daß in

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Ansehung des praktischen Gebrauches die Vernunft ein Recht auf gewisse Hypothesen hat. Hypothesen sind also im Felde der reinen Vernunft nur als Kriegswaffen erlaubt, nicht um darauf ein Recht zu gründen, sondern nur es zu verteidigen. „Wenn euch also wider die (in irgendeiner anderen, nicht spekulativen Rücksicht) angenommene immaterielle und keiner körperlichen Umwandlung unterworfene Natur der Seele die Schwierigkeit aufstößt, daß gleichwohl die Erfahrung sowohl die Erhebung als Zerrüttung unserer Geisteskräfte bloß als verschiedene Modifikationen unserer Organe zu beweisen scheine, so könnt ihr die Kraft dieses Beweises dadurch schwächen, daß ihr annehmet, unser Körper sei nichts als die Fundamentalerscheinung, worauf, als Bedingung, sich in dem jetzigen Umstande (im Leben) das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiermit alles Denken bezieht. Die Trennung vom Körper sei das Ende dieses sinnlichen Gebrauchs eurer Erkenntniskraft und der Anfang des intellektuellen. Der Körper wäre also nicht die Ursache des Denkens, sondern eine bloß restringierende Bedingung desselben, mithin zwar als Beförderung des sinnlichen und animalischen, aber desto mehr zwar auch als Hindernis des reinen und spirituellen Lebens anzusehen, und die Abhängigkeit des ersteren von der körperlichen Beschaffenheit beweise nichts für die Abhängigkeit des geistigen Lebens von dem Zustande unserer Organe. Ihr könnt aber noch weitergehen und wohl gar neue entweder nicht aufgeworfene oder nicht weit genug getriebene Zweifel ausfindig machen. Die Zufälligkeit der Zeugungen, die bei Menschen sowie beim vernunftlosen Geschöpfe von der Gelegenheit, überdem aber auch oft vom Unterhalte, von der Regierung, deren Laune und Einfällen, oft sogar vom Laster abhängt, macht eine große Schwierigkeit wider Meinung der auf Ewigkeiten sich erstreckenden Dauer eines Geschöpfs, dessen Leben unter so unerheblichen und unserer Freiheit so ganz und gar überlassenen Umständen zuerst angefangen hat. Was die Fortdauer der ganzen Gattung (hier auf Erden) betrifft, so hat diese Schwierigkeit in Ansehung derselben wenig auf sich, weil der Zufall im einzelnen nichtsdestoweniger einer Regel im ganzen unterworfen ist; aber in Ansehung eines jeden Individuums eine so mächtige Wirkung von so geringfügigen Umständen zu erwarten, scheint allerdings bedenklich. Hiewider könnt ihr aber eine transzendentale Hypothese aufbieten, daß alles Leben eigentlich nur intelligibel sei, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen und weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Tod beendigt werde, daß dieses Leben nichts als eine bloße Erscheinung sei, d. i. eine sinnliche Vorstellung von dem reinen geistigen Leben und die ganze Sinnenwelt ein bloßes Bild sei, welches unserer jetzigen Erkenntnisart vorschwebt wie ein Traum, an sich keine objektive Realität habe; daß, wenn wir die Sachen und uns selbst anschauen sollen, wie sie sind, wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen würden, mit welcher unsere einzig wahre Gemeinschaft weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Leibestod (als bloßer Erscheinung) aufhören werde usw. Ob wir nun gleich von allem diesem, was wir hier wider den Angriff hypothetisch vorschützen, nicht das mindeste wissen noch im Ernste behaupten, sondern alles nicht einmal Vernunftidee, sondern bloß zur Gegenwehr ausgedachter Begriff ist, so verfahren wir doch hierbei ganz vernunftgemäß, indem wir dem Gegner, welcher alle Möglichkeit erschöpft zu haben meint, indem er den Mangel ihrer empirischen Bedingungen für einen Beweis der gänzlichen Unmöglichkeit des von uns Geglaubten fälschlich ausgibt, nur zeigen, daß er ebensowenig durch

bloße Erfahrungsgesetze das ganze Feld möglicher Dinge an sich selbst umspannen, als wir außerhalb der Erfahrung für unsere Vernunft irgend etwas auf gegründete Art erwerben können. Der solche hypothetischen Gegenmittel wider die Anmaßungen des dreist verneinenden Gegners vorkehrt, muß nicht dafür gehalten werden, als wolle er sie sich als seine wahren Meinungen zu eigen machen. Er verläßt sie, sobald er den dogmatischen Eigendünkel des Gegners abgefertigt hat. Denn so bescheiden und gemäßigt es auch anzusehen ist, wenn jemand sich in Ansehung fremder Behauptungen bloß weigernd und verneinend verhält, so ist doch jederzeit, sobald er diese seine Entwürfe als Beweise des Gegners geltend machen will, der Anspruch nicht weniger stolz und eingebildet, als ob er die bejahende Partei und deren Behauptung ergriffen hätte." „Man sieht also hieraus, daß im spekulativen Gebrauch der Vernunft Hypothesen keine Gültigkeit als Meinungen an sich selbst, sondern nur relativ als entgegengesetzte transzendentale Anmaßungen haben. Denn die Ausdehnung der Prinzipien möglicher Erfahrung auf die Möglichkeit der Dinge überhaupt ist ebensowohl transzendent, als die Behauptung der objektiven Realität solcher Begriffe, welche ihre Gegenstände nirgends als außerhalb der Grenze aller möglichen Erfahrung finden können."

Was reine Vernunft assertorisch urteilt, muß wie alles, was Vernunft erkennt, notwendig sein, oder es ist gar nichts. Demnach enthält sie in der Tat gar keine Meinungen. Die gedachten Hypothesen aber sind nur problematische Urteile, die wenigstens nicht widerlegt, obgleich freilich durch nichts bewiesen werden können, und sind also reine Privatmeinungen und können nicht (etwa zur inneren Beruhigung) gegen sich regende Skrupel entbehrt werden.

Was die Beweise der reinen Vernunft betrifft, so zeigt die Disziplin, daß bei ihnen die Vernunft vermittelst ihrer Begriffe sich nicht geradezu an den Gegenstand wenden darf, sondern zuvor die objektive Gültigkeit der Begriffe und die Möglichkeit ihrer Synthesis a priori dartun muß. Der Beweis wird nicht geradezu auf das verlangte Prädikat, sondern nur vermittelst eines Prinzips der Möglichkeit geführt. Hieraus entspringt die Eigentümlichkeit transzendentaler Beweise, daß zu jedem transzendentalen Satz nur ein einziger Beweis gefunden werden kann und weiter, daß ihre Beweise niemals apagogisch, sondern jederzeit ostensiv sein müssen, d. h. mit der Überzeugung von der Wahrheit zugleich die Einsicht in ihre Quellen verbinden.

2. Der Kanon der reinen Vernunft, das zweite Hauptstück der transzendentalen Methodenlehre, müßte den Inbegriff der Grundsätze a priori des richtigen Gebrauches der reinen Vernunft geben. Wo aber kein richtiger Gebrauch einer Erkenntniskraft möglich ist, da gibt es keinen Kanon; und da synthetische Erkenntnis der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauch als unmöglich erwiesen ist, gibt es auch keinen Kanon dieses spekulativen Gebrauches. Ein Kanon der reinen Vernunft kann daher nur ihrem praktischen Gebrauch gelten. Nun liegt der Hauptwert der metaphysischen Behauptungen über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit (selbst wenn sie bewiesen werden könnten) gar nicht in dem, was sie zur theoretischen Erklärung der Welt beitragen; sie besitzen gar keinen immanenten, d. i. für Gegenstände der Erfahrung zulässigen, mithin für uns nützlichen Gebrauch, sondern sind an sich betrachtet ganz müßige und dabei noch äußerst schwere Anstrengungen unserer Vernunft. Ihre Wichtigkeit geht nur das Praktische an. Ihre Absicht zielt auf das, was zu tun sei, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Hierbei kann die Frage nach der Freiheit unseres Wollens ganz außer Betracht gelassen werden. Es genügt, wenn als eine von den Naturursachen durch Erfahrung die praktische Freiheit als eine Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens anerkannt werde; wenn die transzendentale Freiheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert, so ist das ein Problem für sich. Somit bleiben nur zwei Fragen, die das praktische Interesse der reinen Vernunft angehen und in Ansehung deren ein Kanon ihres Gebrauches möglich sein muß, nämlich: ist ein Gott? ist ein künftiges Leben?

Es gibt aber nur einen Kanon der praktischen Vernunft, wenn es moralische Gesetze gibt. Den Beweis für diese hat die transzendentale Methodenlehre nicht zu führen, sie geht von ihrer zugestandenen Annahme aus. Das moralische Gut ist die Würdigkeit; das natürliche Gut, das wir suchen, ist unsere Glückseligkeit; in ihrer Vereinigung besteht das höchste Gut. Der Vernunft ist auch in ihrem theoretischen Gebrauch anzunehmen notwendig, daß jedermann die Glückseligkeit in demselben Maße zu hoffen Ursache habe, als er sich ihrer in seinem Verhalten würdig gemacht hat; daß also das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit in der Idee unzertrennlich sei. Aber weder aus der Natur der Dinge der Welt noch der Kausalität der Handlungen selbst und ihrem Verhältnis zur Sittlichkeit ist erkennbar, wie sich ihre Folgen zur Glückseligkeit verhalten werden; die notwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu sein, mit dem unablässigen Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen, kann nur erhofft werden, wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zugrunde gelegt und eine für uns künftige Welt angenommen wird. Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Prinzipien ebenderselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen. So ist das Ideal des höchsten Gutes Bestimmungsgrund des letzten Zweckes der reinen Vernunft.

Die so gewonnene Überzeugung von dem Dasein Gottes und einer künftigen Welt ist nicht ein bloßes Meinen (das sowohl subjektiv als objektiv unzureichend ist) und auch kein Wissen (welches zugleich subjektiv und objektiv zureichend ist, objektiv aber für unzureichend gehalten wird); sie ist überhaupt keine logische Überzeugung, sondern eine moralische Gewißheit, und da sie auf subjektiven Gründen, nämlich der moralischen Gesinnung, beruht, so dürfen wir nicht einmal sagen: Es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei usw., sondern nur: Wir sind moralisch gewiß usw. Aber selbst wenn die moralische Gesinnung, welche die Voraussetzung des Vernunftglaubens ist, bei einem Menschen nicht vorhanden ist, so bleibt doch genug übrig, um zu machen, daß er ein göttliches Dasein und eine Zukunft fürchte; denn hierzu wird nicht mehr erfordert, als daß er wenigstens keine Gewißheit vorschützen kann, daß kein Gott und kein künftiges Leben anzutreffen sei.

3. Die Architektonik der reinen Vernunft ist die Kunst der Systeme, d. h. die Lehre des Scientifischen in unserer Erkenntnis überhaupt. Alle Erkenntnis zerfällt entweder in historische oder rationale, d. h. in Erkenntnis entweder aus gegebenen Tatsachen oder aus Prinzipien. Die rationale Erkenntnis zerfällt in die aus Begriffen (Philosophie) oder in die aus der Konstruktion der Begriffe (Mathematik).

Das System aller philosophischen Erkenntnis ist Philosophie. Sofern

dieses nur als Wissenschaft gesucht wird, ist dadurch ihr Schulbegriff bestimmt; es gibt aber noch einen Weltbegriff der Philosophie, insofern sie als die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft gefaßt wird und der Philosoph nicht als Vernunftkünstler, sondern als Gesetzgeber der menschlichen Vernunft verstanden wird.

Die Philosophie hat nur zwei Gegenstände, Natur und Freiheit, und enthält sowohl das Naturgesetz als auch das Sittengesetz, anfangs in zwei besonderen, zuletzt aber in einem einzigen philosophischen System. Die Philosophie der Natur geht auf alles, was da ist, die der Sitten nur auf das, was da sein soll. Von der Philosophie aus reiner Vernunft, der reinen Philosophie, kann die Philosophie als Vernunfterkenntnis aus empirischen Prinzipien (empirische Philosophie) geschieden werden. Zur ersteren gehört die Kritik, welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntnisse a priori untersucht, und die Metaphysik, welche das System der reinen Vernunft als Metaphysik der Natur und Metaphysik der Sitten entwickelt.

4. Der letzte Teil der transzendentalen Methodenlehre handelt von der Geschichte der reinen Vernunft. Die bisherigen Versuche der Bearbeitung der reinen Vernunft können nach drei Gesichtspunkten geschieden werden: erstens in Ansehung des Gegenstandes unserer Vernunfterkenntnisse (danach lassen sich scheiden bloße Sensualphilosophen und bloße Intellektualphilosophen); zweitens in Ansehung des Ursprungs reiner Vernunfterkenntnisse (danach lassen sich scheiden die Empiristen und die Noologisten); drittens in Ansehung der Methode (danach lassen sich scheiden der dogmatische, skeptische und kritische Weg).

§ 37. An die Kritik der reinen Vernunft, insbesondere an die transzendentale Ästhetik und Analytik schließt sich Kants Naturphilosophie an. Er sucht in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ eine dynamische Naturerklärung zu geben und bringt diese Anfangsgründe nach den vier Titeln der Kategorien unter vier Hauptstücke. Das erste betrachtet die Bewegung als ein reines Quantum und wird von Kant Phoronomie genannt; das zweite, das weitaus ausführlichste von den vieren, zieht sie als zur Qualität der Materie gehörig unter dem Namen einer ursprünglich bewegenden Kraft in Erwägung und heißt Dynamik; das dritte, die Mechanik, betrachtet die Materie mit dieser Qualität durch ihre eigene Bewegung gegeneinander in Relation; das vierte endlich bestimmt ihre Bewegung oder Ruhe bloß in Beziehung auf die Vorstellungsart oder Modalität und wird von Kant als Phänomenologie bezeichnet.

Naturwissenschaft setzt nach Kant Metaphysik der Natur voraus. Diese muß jederzeit lauter nicht empirische Prinzipien enthalten (darum Metaphysik) und kann ohne Beziehung auf irgend ein bestimmtes Erfahrungsobjekt, mithin unbestimmt in Ansehung dieses oder jenes Dinges der Sinnenwelt, von den Gesetzen handeln, die den Begriff der Natur überhaupt möglich machen. Das ist der transzendentale Teil der Metaphysik der Natur, wie er in der

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Kritik der reinen Vernunft vorliegt. Oder sie beschäftigt sich mit einer besonderen Natur dieser oder jener Art der Dinge, von denen ein empirischer Begriff gegeben ist, doch so, daß außer dem, was in diesem Begriffe liegt, kein anderes empirisches Prinzip zur Erkenntnis der Dinge gebraucht wird; z. B. sie legt den empirischen Begriff einer Materie oder eines denkenden Wesens zugrunde und sucht den Umfang der Erkenntnis, deren die Vernunft über diese Gegenstände a priori fähig ist. Da muß eine solche Wissenschaft noch immer Metaphysik der Natur, nämlich der körperlichen oder der denkenden Natur, heißen. Aber es ist dann keine allgemeine, sondern besondere metaphysische Naturwissenschaft (Physik und Psychologie), in der jene transzendentalen Prinzipien auf die zwei Gattungen der Gegenstände unserer Sinne angewandt werden.

In jeder besonderen Naturlehre wird so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden, als darin Mathematik anzutreffen ist. Damit aber die Anwendung der Mathematik auf die Körperlehre möglich werde, müssen Prinzipien der Konstruktion der Begriffe, welche zur Möglichkeit der Materie überhaupt gehören, vorausgeschickt werden. Mithin wird eine vollständige Zergliederung des Begriffs von einer Materie überhaupt zugrunde gelegt werden müssen, welches der reinen Philosophie zukommt. Diese bedient sich dazu keiner besonderen Erfahrung, sondern nur dessen, was sie im abgesonderten, allerdings an sich empirischen Begriff selbst antrifft, in Beziehung auf die reinen Anschauungen im Raume und in der Zeit, nach Gesetzen, welche schon dem Begriffe der Natur überhaupt wesentlich anhängen. Diese Art der Philosophie ist wirkliche Metaphysik der körperlichen Natur.

Empirische Seelenlehre wird sich nie zum Range einer eigentlichen Naturwissenschaft erheben können, da Mathematik auf die Phänomene des inneren Sinnes nicht anwendbar ist. Auch nicht als systematische Zergliederungskunst oder Experimentallehre kann sie Wissenschaft werden, wie etwa Chemie, weil sich in ihr das Mannigfaltige der inneren Beobachtung nur durch bloße Gedankenteilung voneinander absondern, nicht aber abgesondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subjekt sich unseren absichtlichen Versuchen unterwerfen läßt, und selbst die Beobachtung an sich schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes verändert und verstellt. Die empirische Psychologie kann deshalb niemals mehr als eine historische und soviel als möglich systematische Naturlehre des inneren Sinnes werden, d. h. eine Naturbeschreibung der Seele, aber nicht Seelenwissenschaft, ja nicht einmal psychologische Experimentallehre. So hält sich Kant für berechtigt, für das Werk, welches eigentlich die Grundsätze der Körperlehre enthält, den Namen der Naturwissenschaft zu gebrauchen, weil diese Benennung der Körperlehre allein zukomme. — Die Methode des Werkes ist die mathematische: Erklärungen, Lehrsätze, Beweise, Anmerkungen, zum Teil sehr lange Zusätze.

In der Phoronomie definiert Kant die Materie als das Bewegliche im Raum und leitet insbesondere den Satz ab, jede Bewegung könne nur durch eine andere Bewegung ebendesselben Beweglichen in entgegengesetzter Richtung aufgehoben werden. In der Dynamik definiert er die Materie als das Bewegliche, insofern es einen Raum erfüllt, und stellt den Lehrsatz auf: Die Materie erfüllt einen Raum nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft. Er schreibt der Materie Anziehungskraft zu als diejenige be-

wegende Kraft, wodurch eine Materie die Ursache der Annäherung anderer zu ihr sein kann, und Zurückstoßungskraft als diejenige Kraft, wodurch eine Materie Ursache sein kann, andere von sich zu entfernen, und bestimmt die Kraft, durch welche die Materie den Raum erfülle, näher als die der Zurückstoßung; die Materie erfüllt ihre Räume durch repulsive Kräfte aller ihrer Teile, d. h. durch ihre eigene Ausdehnungskraft, die einen bestimmten Grad hat, über den kleinere oder größere ins Unendliche können gedacht werden. Die Elastizität als Expansivkraft ist hiernach aller Materie ursprünglich eigen. Die Materie ist ins Unendliche teilbar, und zwar in Teile, deren jeder wiederum Materie ist; dies folgt aus der unendlichen Teilbarkeit des Raumes und der repulsiven Kraft jedes Teiles der Materie. Die Repulsivkraft nimmt ab im umgekehrten Verhältnis der Würfel, die Attraktionskraft dagegen im umgekehrten Verhältnis der Quadrate der Entfernungen. In der Mechanik definiert Kant die Materie als das Bewegliche, sofern es als ein solches bewegende Kraft hat, und leitet daraus insbesondere die mechanischen Grundgesetze ab: bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert; alle Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache (Gesetz der Beharrung in Ruhe und Bewegung oder der Trägheit); in aller Mitteilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich. In der Phänomenologie definiert Kant die Materie als das Bewegliche, sofern es als ein solches ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, und leitet die Lehrsätze ab; die geradlinige Bewegung einer Materie in Ansehung eines empirischen Raumes sei, zum Unterschied von der entgegengesetzten Bewegung des Raumes, ein bloß mögliches Prädikat (ohne alle Relation auf eine Materie außer ihr aber, also als absolute Bewegung gedacht, etwas Unmögliches), die Kreisbewegung einer Materie sei zum Unterschied von der entgegengesetzten Bewegung des Raumes, ihr wirkliches Prädikat (die anscheinende entgegengesetzte Bewegung eines relativen Raumes aber bloßer Schein), in jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Ansehung eines anderen bewegend sei, sei eine entgegengesetzte gleiche Bewegung des letzteren notwendig: das erste dieser phänomenologischen Gesetze bestimme die Modalität der Bewegung in Ansehung der Phoronomie, das zweite bestimme sie in Ansehung der Dynamik, das dritte in Ansehung der Mechanik.

Den Übergang oder „Überschritt" von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zu der Physik, der seine besonderen Regeln habe, sollte Kants letztes, nicht vollendetes Werk darstellen.

§ 38. Hatte die Kritik der reinen Vernunft gezeigt, daß und warum es eine allgemeingültige und notwendige Erkenntnis a priori von den Gegenständen möglicher Erfahrung geben kann, ist somit der Geltungsanspruch der mathematischen Naturwissenschaft aus letzten Gründen gerechtfertigt, so liegt in dem moralischen Bewußtsein des Menschen ein zweites Faktum vor, das, obwohl von ganz anderer Beschaffenheit als diese theoretische Erkenntnis, gleich dieser einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit erhebt, der sowohl in dem sittlichen Urteil wie in der sittlichen Verbindlichkeit zum Ausdruck gelangt. Die Aufgabe von Kants kritischer Moralphilosophie ist die Prüfung

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

dieses Anspruches. Hierzu ist einmal erforderlich, daß das sittliche Urteil wie das die sittlichen Normen beherrschende Prinzip auf die Formel gebracht wird, welche den von aller Erfahrung unabhängigen reinen Teil der Ethik genau bestimmen läßt; wie in dem Felde der theoretischen Erkenntnis handelt es sich darum, die dem moralischen Bewußtsein zugrunde liegenden synthetischen Sätze a priori aufzudecken. Zum anderen gilt es dann, die Möglichkeit der so gefundenen Sätze, d. h. ihren Geltungsanspruch, zu untersuchen und dessen Recht zu erweisen.

Für die Auflösung der ersten Aufgabe bieten sich zwei Wege: Der erste führt von dem populären Sittlichkeitsbewußtsein durch fortschreitende Zergliederung zu denjenigen Grundsätzen, die allein den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben können. Es ist dies der Weg, den die Grundlegung der Metaphysik der Sitten eingeschlagen hat. Anderseits aber hatte die Kritik der reinen Vernunft bereits die Grundlage dafür gegeben, „rein praktische Gesetze, deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben ist und die nicht empirisch bedingt, sondern schlechthin gebieten", als „Produkte der reinen Vernunft" abzuleiten. Dieses synthetische Verfahren schlägt dann die Kritik der praktischen Vernunft ein. Das Ergebnis ist das gleiche. Das Sittengesetz, das schlechthin gelten will, kann in analoger Weise wie die reinen theoretischen Erkenntnisse nur die Form, nicht die Materie der Handlung betreffen. Empirische Bestimmungsgründe, etwa das Verlangen, die eigene Glückseligkeit zu steigern oder die allgemeine Wohlfahrt zu fördern, scheiden aus der reinen Ethik aus, da ihre Geltung nur bedingt, nämlich abhängig von der Anerkennung der Glückseligkeit oder Wohlfahrt ist. Der Inhalt einer rein formalen Gesetzgebung kann aber nichts anderes sein als die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung selbst. In ihm ist keine Forderung einer bestimmten Handlung enthalten, die ja auf eine empirisch bedingte Materie Bezug nehmen müßte, sondern nur die Forderung, daß die Handlung ein allgemeingültiges und notwendiges Gesetz für alle vernünftigen Wesen bilden könne. Wird diese Forderung für Wesen ausgesprochen, welche nicht schon ihrer Natur nach dem Sittengesetz entsprechend handeln, sondern durch empirische Beweggründe bestimmt werden, dann nimmt sie die Formel eines kategorischen Imperativs an, der da lautet: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." Es ist ersichtlich, daß dieser kategorische Imperativ nur einer sein kann und er somit den gesuchten obersten Grundsatz aller Moralität und die Formel für das Sittengesetz gibt, sofern es a priori gelten will.

Mit dieser Bestimmung ist aber sein Geltungsanspruch noch nicht

gerechtfertigt. Zwar das leuchtet ein, daß seine Begründung nicht in einer Rückführung auf ein irgendwie gegebenes und anerkanntes Faktum liegen kann, sei dies nun die menschliche Organisation oder der göttliche Wille. In beiden Fällen würde gerade durch diese Rückführung das Sittengesetz um die geforderte unbedingte Gültigkeit gebracht werden. Nur sofern der Mensch sein eigener Gesetzgeber ist, wird die Reinheit des Sittengesetzes bewahrt. Der sittliche Wille kann unbedingt nur die Befolgung solcher Gesetze verlangen, die er sich selbst gegeben hat; der sittliche Wille ist autonom. Jede heteronome Begründung der Sittlichkeit, ob sie nun anthropologisch oder theologisch verfahre, würdigt sie zu einem bloßen Mittel herab für Zwecke, die ihrerseits keiner apriorischen Begründung fähig sind. Nun ist die Selbstgesetzgebung des sittlichen Willens, das kann bewiesen werden, nur unter der Voraussetzung seiner Freiheit möglich, wobei aber Freiheit nicht im Sinne der empirischen Willkür oder der Unabhängigkeit von äußeren Ursachen, sondern in dem transzendenten Sinn einer Unabhängigkeit von Zeitbedingungen überhaupt zu verstehen ist. Ein Wille, der lediglich sich selbst das Gesetz des Handelns gibt, muß als seinerseits nicht weiter bedingte Ursache einer Reihe von sukzedierenden Vorgängen vorgestellt werden. Diese intelligible Freiheit enthält mithin den Grund der Möglichkeit des Sittengesetzes, sie würde, wenn sie ihrerseits zu beweisen wäre, die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der synthetischen Urteile a priori, welche die praktische Vernunft als Sittengesetze aufstellt, begründen. Aber dieser Beweis ist nicht möglich. Nach dem Ergebnis der Kritik der reinen Vernunft kann die intelligible Freiheit innerhalb der Erfahrungswelt nicht stattfinden. Alles menschliche Handeln ist wie jedes Naturgeschehen völlig durch die Vorgänge der Vergangenheit determiniert; grundsätzlich wäre es berechenbar wie ein astronomisches Ereignis. Und weiter hatte die Kritik gezeigt, daß eine theoretische Erkenntnis des intelligiblen Substrates des empirischen Menschen uns schlechterdings versagt ist. Damit fällt aber auch die Möglichkeit der gesuchten Deduktion; ein Beweis für die intelligible Freiheit kann nicht geführt und somit der Anspruch des Sittengesetzes auf unbedingte Gültigkeit nicht aus dem Grunde seiner Möglichkeit gerechtfertigt werden.

Die Gültigkeit des Sittengesetzes kann nicht in demselben Sinne wie die Naturgesetzlichkeit bewiesen werden. Gleichwohl dauert der Anspruch fort, und in dem sittlichen Leben, das ein Faktum ist, realisiert sich praktisch das Handeln nach der Idee der Freiheit, wie dem sittlichen Urteilen gleichfalls der Gesichtspunkt der Freiheit zugrunde liegt. Wenn Sittlichkeit nicht eine Schimäre ist, so ist der kategorische

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Imperativ die einzig mögliche Formel ihres Prinzipes, ist die Autonomie und die Freiheit des Willens ihre Voraussetzung; daß die Sittlichkeit keine Schimäre ist, läßt sich rein wissenschaftlich nicht deduzieren. Geht man aber von dem Faktum des sittlichen Lebens und der Geltung der es leitenden Überzeugungen aus, dann kann nun umgekehrt von ihm aus die Realität der intelligiblen Freiheit und der weiter damit verknüpften Ideen von Gott und Unsterblichkeit zwar nicht bewiesen werden, was unmöglich ist, aber doch als Postulat des moralischen Bewußtseins aufgestellt werden. Das Unbeweisbare und Unbedingte, das allen Erscheinungen zugrunde liegt und von uns in theoretischer Erkenntnis niemals erreicht werden kann, wird nunmehr für das moralische Bewußtsein von einer Bedeutung, welche es niemals im Felde der theoretischen Erkenntnis gewinnen kann; die Ideen von Freiheit, Gott und Unsterblichkeit, in denen die Vernunft vergeblich das Unbedingte zu fassen sucht, werden die tiefsinnigen Symbole, durch welche wir dieses Unbedingte uns vorstellig machen. Das moralische Bewußtsein wird die Grundlage des Vernunftglaubens, durch welchen wir uns der übersinnlichen Welt annähern, von der die Erkenntniskritik jeden Zugang abgeschnitten hatte. Aber wie weit wir auch in dieser Annäherung gehen: es bleibt, daß, wie im Gebiet der Erfahrungswelt, so auch in dem der jenseitigen Welt, der Mensch nur erkennen und glauben kann, was er aus Gründen der Vernunft einsieht und in freier Entscheidung anerkennt.

Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten will das oberste Prinzip der Moralität aufsuchen und festsetzen, eine Aufgabe, die von allen anderen sittlichen Untersuchungen abgesondert werden kann. In drei Abschnitten geht die Schrift von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen, von der populären Moralphilosophie zur Metaphysik der Sitten und endlich von dieser zur Kritik der praktischen Vernunft fort.

Es ist, so beginnt die Schrift, überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille; und zwar ist er nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, sondern allein durch das Wollen, d. h. an sich gut. Selbst wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, so würde er wie ein Juwel für sich selbst glänzen als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werte weder etwas zusetzen noch abnehmen. Wären wir gleich den Tieren nur auf Lebenserhalten und Glückssteigerung angelegt, dann wären Wille und Vernunft in uns wenig zweckmäßige Einrichtungen, wie denn auch in der Tat die fortschreitende Kultivierung der Vernunft nicht zur Erhöhung unseres Glückes geführt hat. Ist die Vernunft hierzu nicht tauglich genug, so muß sie als ein praktisches Vermögen eine andere Bestimmung haben; und dies kann nichts anderes sein, als den an sich selbst guten Willen hervor-

zubringen. Ist es aber nicht die Absicht des vernünftigen Willens, sich zum Mittel für die menschliche Glückseligkeit zu machen, welches ist dann sein Ziel? Was macht den Willen, der nicht Mittel, sondern Zweck sein soll, zum guten? Nun ist, wie schon dem natürlichen gesunden Verstande bewußt ist, gut der pflichtmäßige Wille; durch Aufklärung des Begriffes der Pflicht können wir zu dem verlangten obersten Prinzip der Moralität gelangen. Eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird. Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Somit kann nichts anderes als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen. Dieses Gesetz kann, da der Wille als Selbstzweck keinen besonderen Antrieben folgen soll, nichts anderes als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt sein. Das Gesetz, welches allein dem Willen zum Prinzip dienen darf, besagt, daß ich niemals anders verfahren soll als so, daß ich auch wollen könne, meine Maximen sollen ein allgemeines Gesetz werden.

Das durch Aufklärung des Pflichtbegriffes gefundene Prinzip der Moralität bedarf noch der wissenschaftlichen Formulierung und Begründung. Diese kann nicht auf dem Wege der Erfahrung, durch Zergliederung des geschichtlich gegebenen sittlichen Lebens erreicht werden. Denn jede sittliche Erfahrung, die herangezogen wird, muß schon zuvor nach Prinzipien der Moralität beurteilt werden; der sittlichen Erfahrung geht die Idee des Guten voran. Die echten Grundsätze der Sittlichkeit müssen unabhängig von der Erfahrung auf bloßer Vernunft beruhen. Es ergibt sich die Aufgabe einer Metaphysik der Sitten, d. h. einer reinen, von allem Empirischen abgesonderten Vernunfterkenntnis der Prinzipien der Moralität, die mit keiner Anthropologie, mit keiner Theologie, mit keiner Physik oder Hyperphysik vermischt ist. Alle sittlichen Begriffe haben völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung; hierin liegt ihre Würdigkeit; aus ihr müssen sie auch abzuleiten sein.

Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Prinzipien, zu handeln, oder einen Willen. Würde der Wille nur durch reine Vernunft bestimmt, so wäre er durchaus gut und vollkommen; was er subjektiv will, stimmt mit der objektiven Forderung des Gesetzes überein. Beim Menschen ist aber der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäß, da er noch von anderen, nämlich von sinnlichen Triebfedern bestimmt wird. Die Bestimmung eines solchen Willens zu Handlungen, die mit dem objektiven Prinzip übereinstimmen, ist eine Nötigung; denn der Wille ist seiner Natur nach nicht notwendig den Gründen aus Vernunft folgsam. Sofern nun die Vorstellung eines objektiven Prinzipes für einen Willen nötigend ist, heißt sie ein Gebot der Vernunft und die Formel des Gebotes Imperativ. Das Sittengesetz kann für den Menschen, dessen Wille nicht naturnotwendig der Vernunft folgt, nur in der Form von Imperativen, d. h. in einem „Du sollst“ ausgesprochen werden. Für einen göttlichen oder heiligen Willen, der seiner Natur nach nur gemäß dem sittlichen Gesetz handeln kann, gibt es kein Sollen.

Imperative gebieten nun entweder hypothetisch oder kategorisch; jene gebieten die Mittel, sofern ein Zweck erreicht werden soll; diese gebieten eine Handlung ohne Beziehung auf einen anderen Zweck nur für sich als notwendig. Ein kategorischer Imperativ betrifft nicht die Materie der Handlung und das,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

was aus ihr folgen soll, sondern nur die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt; der Imperativ der Sittlichkeit kann daher nur ein kategorischer, er kann zugleich nur ein einziger sein. Er lautet, da er seinem Begriff nach nur die Notwendigkeit der Maxime nach dem Gesetz enthalten kann: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde." Wenn Pflicht ein Begriff ist, der Bedeutung und wirkliche Gesetzgebung für unsere Handlungen enthalten soll, so kann dieser nur in dem kategorischen Imperativ ausgedrückt werden.

Fragt man nun nach der Realität des Sittengesetzes, so ist von äußerster Wichtigkeit einzusehen, daß sie aus der besonderen Eigenschaft der menschlichen Natur nicht abgeleitet werden kann; denn alles, was empirisch ist, hat auszuscheiden. Sonach handelt es sich allein darum, ob es ein notwendiges Gesetz für alle vernünftigen Wesen ist, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurteilen, von denen sie selbst wollen können, daß sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen. Ist dieses Gesetz notwendig, so muß es völlig a priori schon mit dem Begriff des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden sein. Gesetzt nun, es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat, was als Zweck an sich selbst ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, das ist praktischen Gesetzes liegen. Es existiert aber der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum jeweiligen Gebrauch für diesen oder jenen Willen. Die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst. Dies zugegeben, kann der kategorische Imperativ auch auf die Form gebracht werden: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst." Aus dieser Formulierung in Verbindung mit der ersten läßt sich eine dritte Formulierung des praktischen Prinzipes des Willens gewinnen, nach welchem die oberste Bedingung der Zusammenstimmung des Willens mit der allgemeinen praktischen Vernunft die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemeinen gesetzgebenden Willens ist. Danach werden alle Maximen verworfen, die mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens nicht zusammen bestehen können. Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetz unterworfen, sondern er wird hierbei auch als selbstgesetzgebend angesehen. Hieraus entspringt die Erhabenheit und Würde der Person, die alle ihre Pflichten erfüllt. Denn die Handlung aus Pflicht ist nicht nur Unterwürfigkeit unter das empirische Gesetz, sondern zugleich eine gesetzgebende Handlung. In der Fähigkeit zur allgemeinen Gesetzgebung, die aber zugleich die Unterordnung unter sie einschließt, liegt die Würde der Menschheit. Die Autonomie des Willens ist das oberste Prinzip der Sittlichkeit. Die Heteronomie des Willens, d. h. seine Bestimmung durch irgend etwas anderes als durch die Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, ist der Quell aller unechten Prinzipien der Sittlichkeit.

Alles dies folgt analytisch aus der Zergliederung des allgemeinen Begriffs der Sittlichkeit. Wer Sittlichkeit für etwas und nicht für eine schimärische Idee ohne Wahrheit hält, muß als das ihr zugrunde liegende Prinzip die Autonomie des Willens anerkennen. Der schlechterdings gute Wille kann nur die Form des Wollens überhaupt enthalten, und zwar als die Tauglichkeit der Maximen eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetz zu machen. Daß

diese praktische Regel ein Imperativ sei, daß der Wille eines jeden vernünftigen Wesens an sie als Bedingung notwendig gebunden sei, folgt dagegen nicht aus der bloßen Zergliederung der Begriffe. Diese Behauptung ist ein synthetischer Satz, dessen Erörterung den Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft (im 3. Abschnitt der Grundlegung) ausfüllt. Sie zeigt zunächst, daß ein Wille unter sittlichen Gesetzen mit einem freien Willen einerlei ist. Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihren Prinzipien daraus, durch bloße Zergliederung ihres Begriffes. Nun läßt sich aber Freiheit als etwas Wirkliches nicht in der menschlichen Natur beweisen; wir können uns zwar in dem Menschen eine Vernunft denken, die praktisch ist, d. h. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat. Aber die Realität der Freiheit folgt aus dieser Möglichkeit nicht; vielmehr scheint sie eben nur als Voraussetzung des Sittengesetzes gesetzt werden zu dürfen. Das wäre aber ein Zirkel. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als Freiheit an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken; und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben. Indessen löst sich der Zirkel, wenn eingesehen wird, daß, sofern wir uns durch Freiheit als a priori wirkende Ursachen denken, wir einen anderen Standpunkt einnehmen, als wenn wir uns selbst nach unseren Handlungen als Wirkungen vorstellen. Denn dann ergibt sich, daß, wenn wir uns als frei denken, wir uns als Glieder in die Verstandeswelt versetzen und die Autonomie des Willens samt ihrer Folge, der Moralität, erkennen; denken wir uns aber verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig. Der kategorische Imperativ als Satz a priori ist dadurch möglich, daß zu dem Begriff des durch sinnliche Begierden affizierten Willens noch die Idee des reinen praktischen zur Verstandeswelt gehörigen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält. Durch die Idee der Freiheit bin ich ein Glied der intelligiblen Welt; wäre ich dieses allein, dann würden alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein; da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschaue, so erkenne ich, daß meine Handlungen der Autonomie gemäß sein sollen.

Die Kritik der praktischen Vernunft ist nicht eine Kritik der reinen praktischen, sondern schlechthin der praktischen Vernunft überhaupt. Sie soll bloß dartun, daß es reine praktische Vernunft gebe, und kritisiert in dieser Absicht das praktische Vermögen. Für sie ist nicht erforderlich, zu sehen, ob sich die reine Vernunft nicht übersteige, wie es wohl in der Spekulation geschieht. Wenn sie als reine Vernunft wirklich praktisch ist, so beweist sie ihre und ihrer Begriffe Realität hinreichend durch die Tat.

Mit diesem Vermögen steht denn auch die transzendentale Freiheit fest. Die Kritik der reinen Vernunft vermochte diesen Begriff nur problematisch aufzustellen, ohne ihm seine objektive Realität zu sichern. Diese wird aber durch das moralische Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen, und dadurch wird der Begriff der Freiheit der Schlußstein in dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen Vernunft. Alle anderen Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche als bloße Ideen in dieser ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objektive Realität, da ihre Möglichkeit dadurch bewiesen wird, daß Freiheit (die sich durch das moralische Gesetz offenbart) wirklich ist.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

1. Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft. Die erste Frage ist, ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens allein zulangen, oder ob sie nur als empirisch bedingte ein Bestimmungsgrund derselben sein könne. § 1. Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjektiv oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehen wird; objektiv aber oder praktische Gesetze, wenn jene als objektiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird. § 2. Alle praktischen Prinzipien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben. § 3. Alle materialen praktischen Prinzipien sind als solche insgesamt von einer und derselben Art und gehören unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit, wobei unter der Glückseligkeit „das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit eines Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet," zu verstehen ist. Das Prinzip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkür zu machen, ist ihm das Prinzip der Selbstliebe. § 4. Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Prinzipien denken, die nicht der Materie, sondern nur der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten. § 5. Der Wille, der durch die bloße gesetzgebende Form bestimmt wird, ist unabhängig von dem Naturgesetz der sinnlichen Erscheinung, also frei. § 6. Auch umgekehrt kann ein freier Wille nur durch die bloße Form oder Tauglichkeit einer Maxime zum allgemeinen Gesetz bestimmt werden. § 7. Nun sind wir uns bewußt, daß unser Wille einem Gesetz unterliegt, welches schlechthin gilt; derselbe muß also durch die bloße Form bestimmbar, folglich frei sein. Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und gibt dem Menschen ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen; es lautet: Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. In diesem Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft wird der Wille als unabhängig von empirischen Bedingungen, mithin als reiner Wille durch die bloße Form des Gesetzes als bestimmt gedacht und dieser Bestimmungsgrund als die oberste Bedingung aller Maximen angesehen. Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft (z. B. dem Bewußtsein der Freiheit, das uns vorher gar nicht gegeben ist) heraus vernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori. Dieses Gesetz ist kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend ankündigt.

In der Unabhängigkeit von aller Materie des Gesetzes und zugleich in der Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit. Diese eigene Gesetzgebung der reinen und als solcher praktischen Vernunft ist Freiheit in positivem Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anderes als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft aus. Alle Heteronomie der Willkür begründet keine Verbindlichkeit; sie ist sogar deren Prinzip und der Sittlichkeit des Willens entgegen.

Ist die Exposition des obersten Grundsatzes der praktischen Vernunft ge-

schehen, ist gezeigt, was er enthalte und daß er gänzlich a priori und unabhängig von allen empirischen Prinzipien für sich bestehe, dann ist die nächste Aufgabe seine Deduktion, nämlich die Rechtfertigung seiner objektiven und allgemeinen Gültigkeit und die Einsicht der Möglichkeit eines solchen synthetischen Satzes a priori. Aber eine solche Deduktion ist nicht möglich, da sie nicht (wie bei der spekulativen Erkenntnis) sich nur auf die Beschaffenheit von Gegenständen beziehen würde, sondern auf die Existenz der Gegenstände selbst und auf die reine Vernunft als ihren Grund gehen müßte. Gleichwohl beweist das moralische Gesetz seine Realität dadurch hinreichend, daß es einer bloß negativ gedachten Kausalität positive Bestimmung, nämlich den Begriff einer den Willen unmittelbar (durch die Bedingung einer allgemeinen gesetzlichen Form seiner Maximen) bestimmenden Vernunft hinzufügt und so der Vernunft, die mit ihren Ideen, wenn sie spekulativ verfahren wollte, immer überschwenglich würde, zum ersten Male objektive, obgleich nur praktische Realität zu geben vermag und ihren transzendenten Gebrauch in einen immanenten (im Felde der Erfahrung durch Ideen selbst wirkende Ursache zu sein) verwandelt.

Eine Deduktion des obersten Prinzipes der reinen praktischen Vernunft wäre möglich, wenn man die Möglichkeit der Freiheit einer wirkenden Ursache einsehe. Aber dies ist nicht der Fall. Die Freiheit läßt sich nicht, am allerwenigsten aus empirischen Prinzipien erklären. Denn aus dem für alle in der Zeit existierenden Bedingungen gültigen Kausalbegriffe folgt, daß eine jede Begebenheit, folglich auch jede Handlung, die in einem Zeitpunkt vorgeht, unter der Bedingung dessen, was in der vorhergehenden Zeit war, notwendig ist. Da nun die vergangene Zeit nicht mehr in meiner Gewalt ist, so muß jede Handlung, die ich ausübe, durch bestimmende Gründe, die nicht mehr in meiner Gewalt sind, notwendig sein, d. h., ich bin in dem Zeitpunkt, darin ich handle, niemals frei. Welcher Art die Bestimmungsgründe dieser Kausalität nach dem Naturgesetz sind, ist ganz gleichgültig. Es kommt bei der Frage nach derjenigen Freiheit, die allen moralischen Gesetzen und der ihnen gemäßen Zurechnung zugrunde gelegt werden muß, darauf gar nicht an, ob die nach einem Naturgesetze bestimmte Kausalität durch Bestimmungsgründe, die im Subjekte oder außer ihm liegen, notwendig sei. Nennt man die Handlungen eines Menschen deshalb frei, weil die Bestimmungsgründe (obwohl sie in der Zeit vorhergehen und daher notwendig sind) in seinem Innern liegen, dann ist das nur ein elender Behelf, um das schwere Problem der Willensfreiheit, an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben, mit einer kleinen Wortklauberei aufzulösen. Diese psychologische Freiheit ist nicht die transzendentale Freiheit, welche als Unabhängigkeit von allen empirischen Bedingungen und vor allem den Bedingungen der Zeit gedacht werden muß. Die psychologische Freiheit ist nicht besser als die Freiheit eines Bratenwenders, der auch, wenn er einmal aufgezogen ist, von selbst seine Bewegungen verrichtet.

Der Schlüssel zum Verständnis der transzendentalen Freiheit liegt darin, daß ebendasselbe Subjekt, das als Sinnenwesen in allen seinen Handlungen notwendig, ja, bei hinreichender Kenntnis so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis voraus berechenbar wäre, sich auch seiner als Dinges an sich selbst bewußt ist und sein Dasein betrachten kann, sofern es nicht unter Zeitbedingungen steht. Die Voraussetzung hierfür ist, daß die Existenz in der Zeit als eine bloße sinnliche Vorstellungsart der denkenden Wesen in der Welt nachzuweisen ist, die

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

sie als Ding an sich selbst nichts angeht. Die Schöpfung dieser Wesen ist eine Schöpfung der Dinge an sich selbst. Ihre zeitliche Existenz mit der ganzen Reihenfolge ihrer Erscheinungen ist nichts als Folge seiner Kausalität als intelligiblen Wesens. In diesem Betracht kann nun das vernünftige Wesen von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich als Erscheinung in dem Vergangenen hinreichend bestimmt und insofern unausbleiblich notwendig ist, mit Recht sagen, daß es sie hätte unterlassen können; denn mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört sie zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den es sich selbst verschafft und nach welchem es sich als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache die Kausalität jener Erscheinungen selbst zurechnet. In der Tat erkennt die Vernunft, wenn es auf das Gesetz unserer intelligiblen Existenz, nämlich das Moralische, ankommt, keinen Zeitunterschied an; sie fragt vielmehr nur, ob die Begebenheit mir als Tatsache angehört. Hätten wir eine intellektuelle Anschauung von unserem intelligiblen Wesen, so würden wir innewerden, daß die ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjektes als Dinges an sich selbst abhängt, von deren Bestimmung sich keine physische Erklärung geben läßt. In Ermangelung dieser Anschauung versichert uns das moralische Gesetz dieses Unterschiedes der Beziehungen unserer Handlungen als Erscheinungen auf das Sinnenwesen unseres Subjektes, von denjenigen, wodurch dieses Sinnenwesen selbst auf das intelligible Substrat von uns bezogen wird.

2. Von dem Begriff eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft. Die alleinigen Objekte einer praktischen Vernunft sind die vom Guten und Bösen. Durch das erstere wird ein vernunftnotwendiger Gegenstand des Begehrungs-, durch das zweite ein vernunftnotwendiger Gegenstand des Verabscheuungsvermögens verstanden. Diese Begriffe lassen sich nicht vor dem moralischen Gesetz, sondern nur nach demselben und durch dasselbe bestimmen; noch viel weniger können sie ihm zugrunde gelegt werden. Denn wollte man mit dem Begriff des Guten anfangen, um davon die Gesetze des Willens abzuleiten, so würde dieser Begriff von einem Gegenstande (als einem guten) zugleich diesen als Bestimmungsgrund des Willens angeben. Weil nun dieser Begriff kein praktisches Gesetz a priori zu seiner Richtschnur hat, so könnte der Probierstein des Guten oder Bösen in nichts anderem als in der Übereinstimmung des Gegenstandes mit unserem Gefühl der Lust oder Unlust gesetzt werden, und der Gebrauch der Vernunft könnte nur darin bestehen, teils diese Lust oder Unlust im ganzen Zusammenhang mit allen Empfindungen meines Daseins, teils die Mittel, mir ihren Gegenstand zu beschaffen, zu bestimmen. Daher darf nicht, wie es zumeist geschah, zuerst ein Gegenstand des Willens, sondern vielmehr zuerst ein Gesetz aufgesucht werden, das a priori und unmittelbar den Willen und diesem gemäß allererst den Gegenstand bestimmt.

So bestimmen die Begriffe des Guten und Bösen dem Willen zuerst ein Objekt. Da sie aber selbst unter praktischen Regeln der reinen Vernunft stehen, so fragt sich, wie sie überhaupt auf Handlungen als Begebenheiten, die in der Sinnenwelt geschehen und insofern zu der Natur gehören, angewandt werden können. Eine Vermittlung nach Art des Schematismus der spekulativen Vernunft, durch welchen die Anwendung der reinen Verstandsbegriffe auf die Anschauungen erklärt wurde, ist hier nicht statthaft. Das Sittengesetz hat kein anderes seine Anwendung auf Gegenstände der Natur vermittelndes Erkenntnis-

vermögen als den Verstand (nicht die Einbildungskraft), welcher einer Idee der Vernunft nicht ein Schema der Sinnlichkeit, sondern ein Gesetz, aber doch ein solches, das an Gegenständen der Sinne in concreto dargestellt werden kann, mithin ein Naturgesetz, aber nur seiner Form nach, als Gesetz zum Behuf der Urteilskraft unterlegen kann, und dieses kann der Typus des Sittengesetzes genannt werden. Die Regel der Urteilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft ist diese: Frage dich selbst, ob du die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest. Nach dieser Regel beurteilt in der Tat jedermann Handlungen, ob sie sittlich gut oder böse sind.

3. Die Triebfedern der reinen praktischen Vernunft. Das Wesentlichste alles sittlichen Wertes der Handlungen liegt darin, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetz, aber nur vermittelst eines Gefühles, mithin nicht um des Gesetzes willen, so wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität enthalten. Versteht man unter Triebfedern den subjektiven Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens, der nicht seiner Natur nach dem objektiven Gesetz notwendig gemäß ist, so muß die Triebfeder einer menschlichen Handlung, die nicht bloß den Buchstaben des Gesetzes, sondern auch seinen Geist enthält, nichts anderes als das moralische Gesetz sein dürfen. Auf welche Art kann nun aber das moralische Gesetz Triebfeder werden?

Zunächst ist die Wirkung des moralischen Gesetzes als Triebfeder negativ: ein Wille, der nur durch das Gesetz bestimmt wird, mithin ein freier Wille, handelt nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit ihrer völligen Abweisung und mit Abbruch aller Neigungen, sofern sie jenem Gesetz zuwider sein können. Die Selbstliebe und der Eigendünkel werden durch das Gesetz eingeschränkt und gedemütigt. Nun erweckt aber dasjenige, dessen Vorstellung als Bestimmungsgrund unseres Willens uns in unserem Selbstbewußtsein demütigt, für sich Achtung, sofern es positiv und Bestimmungsgrund ist. So wirkt das moralische Gesetz in doppelter Weise auf das Gefühl, negativ und positiv; es entsteht das moralische Gefühl, das aber nicht als ein besonderes, dem Gesetz vorangehendes und ihm zugrunde liegendes Vermögen angesehen werden darf. Die Achtung ist kein Gefühl der Lust; sie ist auch nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern es entsteht selbst subjektiv betrachtet als Triebfeder, indem die reine praktische Vernunft dadurch, daß sie der Selbstliebe alle Ansprüche abschlägt, dem Gesetze, das jetzt allein Einfluß hat, Ansehen verschafft. Achtung für das moralische Gesetz ist die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder. Es liegt etwas Besonderes in der grenzenlosen Hochschätzung des reinen von allem Vorteil entblößten moralischen Gesetzes, wie es die praktische Vernunft uns zur Befolgung vorstellt, deren Stimme auch den kühnsten Frevler zittern macht und ihn nötigt, sich vor seinem Anblicke zu verbergen, so daß man sich nicht wundern darf, diesen Einfluß einer bloß intellektuellen Idee aufs Gefühl unergründlich zu finden, wenn man auch a priori einsehen kann, daß ein solches Gefühl mit der Vorstellung des moralischen Gesetzes in jedem endlichen vernünftigen Wesen unzertrennlich verbunden sein muß. Das Bewußtsein einer freien Unterwerfung des Willens unter die Gesetzgebung der eigenen Vernunft enthält auch eine Erhebung, und in dieser wurzelt letzthin das Gefühl der Achtung. Die Handlung, die nach

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

dem Sittengesetz mit Ausschließung aller Bestimmungsgründe aus Neigung objektiv praktisch ist, heißt Pflicht. Ihr Begriff fordert an der Handlung objektiv Übereinstimmung mit dem Gesetz, subjektiv Achtung für das Gesetz als alleinige Bestimmungsart des Willens. Hierauf beruht der Unterschied zwischen dem Bewußtsein, pflichtmäßig und aus Pflicht gehandelt zu haben. Die echte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft ist keine andere als das reine moralische Gesetz selber, insofern es uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren läßt. Darum hat die Ehrwürdigkeit der Pflicht nichts mit dem Lebensgenuß zu schaffen.

„Pflicht! du erhabener, großer Name, der du nicht Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegenwirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachläßliche Bedingung desjenigen Wertes ist, den sich Menschen allein selbst geben können?“

Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die die ganze Sinnenwelt unter sich hat; es ist nichts anderes als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der Natur. Auf diesen Ursprung gründen sich manche Ausdrücke, welche den Wert der Gegenstände nach moralischen Ideen bezeichnen. Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein. Der Mensch, als das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, ist Zweck an sich selbst. Um der Autonomie seiner Freiheit willen ist jeder Wille auf die Bedingung der Einstimmung mit der Autonomie des vernünftigen Wesens eingeschränkt.

So ist grundsätzlich das Handeln aus Pflicht und das Handeln aus Neigung oder Sittlichkeit und Glückseligkeit scharf zu scheiden. Aber diese Unterscheidung ist nicht sofort eine Entgegensetzung beider; die reine praktische Vernunft will nicht, daß man alle Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, sobald von Pflicht die Rede ist, darauf nicht Rücksicht nehmen soll. Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen. Das Entscheidende ist, daß alle Bestimmungsgründe des Willens, soweit sie zum Glückseligkeitsprinzip gehören, insgesamt vom obersten sittlichen Grundsatz abgesondert und ihm nie als Bedingung einverleibt werden.

Der moralische Grundsatz ist ein Gesetz, die Freiheit aber ist ein Postulat der reinen praktischen Vernunft. Postulate sind nicht theoretische Dogmen, sondern Voraussetzungen in notwendig praktischer Rücksicht, welche die spekulative Erkenntnis nicht erweitern, aber den Ideen der spekulativen Vernunft im allgemeinen vermittelst ihrer Beziehung aufs Praktische objektive Realität geben und sie zu Begriffen berechtigen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten, sie sich sonst nicht anmaßen könnte; mit anderen Worten: theoretische, aber als solche nicht erweisliche Sätze, sofern diese einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängen. Außer der Freiheit gibt es noch

zwei andere Postulate der reinen praktischen Vernunft, nämlich die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und das Dasein Gottes.

Das Postulat der Unsterblichkeit fließt aus der praktisch notwendigen Bedingung der Angemessenheit der Dauer zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes. Das moralische Gesetz fordert Heiligkeit, d. h. völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz. Alle moralische Vollkommenheit aber, zu welcher der Mensch als ein vernünftiges Wesen, das auch der Sinnenwelt angehört, gelangen kann, ist immer nur Tugend, d. h. gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung vor dem Gesetz, ohne daß jemals das Bewußtsein eines kontinuierlichen Hanges zur Übertretung oder wenigstens Unlauterkeit, d. h. Beimischung unechter, nicht moralischer Beweggründe zur Befolgung des Gesetzes völlig fehlen könnte. Aus diesem Widerstreit zwischen der moralischen Anforderung an den Menschen und dem moralischen Vermögen des Menschen folgt das Postulat der Unsterblichkeit der Seele; denn der Widerstreit kann nur durch einen ins Unendliche gehenden Progressus der Annäherung an jene völlige Angemessenheit der Gesinnung aufgehoben werden. — In der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft wird das Postulat der Unsterblichkeit in Verbindung mit der Glückseligkeit gebracht. Die Sinnenwelt bietet uns die notwendige Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit nicht, demnach müssen wir sie in einer zukünftigen Welt erwarten.

Das Postulat des Daseins Gottes folgt aus dem Verhältnis der Sittlichkeit zur Glückseligkeit. Zu der ersteren gehört die letztere. Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber ihrer nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, gar nicht zusammen bestehen. Das moralische Gesetz gebietet, als ein Gesetz der Freiheit, durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Übereinstimmung derselben zu unserm Begehrungsvermögen als Triebfedern ganz unabhängig sein sollen; also ist in ihm nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und einer ihr proportionierten Glückseligkeit. Zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit besteht nicht eine analytische, sondern nur eine synthetische Verknüpfung. Die Ergreifung der richtigen Mittel zur Sicherung der möglichst großen Annehmlichkeit des Daseins ist Klugheit, aber nicht (wie die Epikureer meinen) Sittlichkeit. Anderseits ist das Bewußtsein der Sittlichkeit nicht (wie die Stoiker wollen) zur Glückseligkeit zureichend; denn die Glückseligkeit als der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es in dem Ganzen seiner Existenz nach Wunsch und Willen geht, beruht auf der Übereinstimmung der Natur mit seinem ganzen Zwecke und mit dem wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens, das handelnde vernünftige Wesen in der Welt ist aber als ein abhängiges Wesen nicht durch seinen Willen Ursache dieser Natur und kann sie nicht aus eigenen Kräften zu jener Übereinstimmung führen. Gleichwohl wird in der praktischen Aufgabe der Vernunft ein solcher Zusammenhang als notwendig postuliert: wir sollen jene Übereinstimmung zwischen der Tugend, die das oberste Gut (supremum bonum) ist, und der Glückseligkeit, in welcher Übereinstimmung erst das vollendete Gut (das summum bonum consummatum oder das bonum perfectissimum) liegt, zu befördern suchen. Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche vermöge einer der moralischen Gesinnung gemäßen Kausalität, demnach durch Verstand und Willen, den Grund dieses Zusammenhangs, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

mit der Sittlichkeit, enthalte, d. h. das Dasein Gottes, postuliert. Die Annahme des Daseins Gottes als einer obersten Intelligenz ist in Ansehung der theoretischen Vernunft allein eine bloße Hypothese, in Beziehung auf die reine praktische Vernunft aber Glaube, und zwar, weil bloß reine Vernunft ihre Quelle ist, reiner Vernunftglaube. Wäre ein Beweis dafür geliefert, so würden Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen, wir würden dann das Gesetz erfüllen aus Furcht oder Hoffnung, aber nicht aus Pflicht und so nicht sittlich handeln. So ist „die unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren, nicht minder verehrungswürdig in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zuteil werden ließ". Erst nachdem die Theologie da ist, kann Religion entstehen, in welcher der Vernunftglaube das innere Leben des Menschen beeinflußt. Gibt es keine Physiotheologie, sondern nur Moraltheologie, so muß auch die Religion in engster Verbindung mit der Moral stehen, fällt aber nicht mit ihr zusammsn. Sie lehrt uns das Sittengesetz auch als Gebot Gottes auffassen.

In der Tugendlehre gründet Kant den Gottesglauben auf das Gewissen als das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen; der Mensch muß sich in zweifacher Persönlichkeit denken, als Angeklagten und als Richter. Der Ankläger muß einen anderen als sich selbst, ein über alles Macht habendes moralisches Wesens, d. h. Gott als Richter denken, „dieser andere mag nun eine wirkliche oder eine bloß idealische Person sein, welche die Vernunft sich selbst schafft".

Zwei Dinge erfüllen das Gemüt immer mit neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. Das Erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußeren Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das Zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur von dem Verstande spürbar ist und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines tierischen Geschöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert als einer Intelligenz unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens soviel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welches nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt.

§ 39. Die Rechts- und Tugendpflichten entwickelt Kant in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechts- und der Tugendlehre", welche er unter dem Titel „Metaphysik der Sitten" zusammenfaßt. Die Metaphysik der Sitten ist das System der reinen (von aller Anschauungsbedingung unabhängigen) Begriffe der praktischen Vernunft. Das Prinzip des Rechts ist, die Freiheit eines jeden auf die Bedingungen einzuschränken, unter denen sie mit der Freiheit eines jeden andern nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann. Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht, die in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, ein Selbstzwang nach einem Prinzip der inneren Freiheit, mithin durch die bloße Vorstellung seiner Pflicht, nach deren formalem Gesetz.

Ein System der Erkenntnis aus bloßen Begriffen heißt Metaphysik. Eine solche der Sitten zu haben, ist selbst Pflicht; auch hat sie jeder Mensch, wenngleich nur auf dunkle Art, in sich. Denn ohne Prinzipien a priori könnte er nicht eine allgemeine Gesetzgebung in sich zu haben glauben. Wie es aber in einer Metaphysik der Natur auch Prinzipien der Anwendung jener allgemeinen obersten Grundsätze von einer Natur überhaupt auf Gegenstände der Erfahrung geben muß, so wird es auch eine Metaphysik der Sitten daran nicht mangeln lassen dürfen, und es muß oft die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung zu erkennen ist, zum Gegenstande genommen werden, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Prinzipien zu zeigen. Es wird dadurch auch der Reinigkeit der letzteren nichts genommen, auch ihr aprior ischer Ursprung nicht zweifelhaft gemacht (Einl. in d. Metaph. d. S.).

Zu jeder Gesetzgebung gehören zwei Stücke: erstens ein Gesetz, welches die Handlung, die geschehen soll, objektiv als notwendig vorstellt, d. i. welches die Handlung zur Pflicht macht; zweitens eine Triebfeder, welche den Bestimmungsgrund der Willkür zu dieser Handlung subjektiv mit der Vorstellung des Gesetzes verknüpft. Durch das erstere wird die Handlung als Pflicht vorgestellt, d. i. nur ein theoretisches Erkennen der möglichen Bestimmung der Willkür, d. i. praktischer Regeln; durch das zweite wird die Verbindlichkeit, so zu handeln, mit einem Bestimmungsgrund der Willkür überhaupt im Subjekt verbunden. Alle Gesetzgebung kann also inbetreff der Triebfedern verschieden sein. Die, welche eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist ethisch. Die aber, welche auch eine andere Triebfeder als die Idee der Pflicht zuläßt, ist juridisch. Die Gegensätze von Legalität und Moralität kommen hier zur Geltung. Die Pflichten nach der rechtlichen Gesetzgebung können nur äußere Pflichten sein, weil diese Gesetzgebung nicht verlangt, daß die Idee der Pflicht, welche innerlich ist, für sich selbst Bestimmungsgrund der Willkür des Handelnden sei, und, da sie doch einer für Gesetze schicklichen Triebfeder bedarf, nur äußere mit dem Gesetz verbinden kann. Die ethische Gesetzgebung macht innere Handlungen zu Pflichten, aber nicht etwa mit Ausschließung der äußeren, sondern geht auf alles, was Pflicht ist, überhaupt. Handlungen bloß darum, weil es Pflichten sind, ausüben und den Grundsatz der Pflicht selbst, woher sie auch komme, zur hinreichenden Triebfeder der Willkür machen, ist

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

das Eigentümliche der ethischen Gesetzgebung. Das Rechthandeln als solches ist noch nicht ethisch, aber das Rechthandeln uns zur Maxime zu machen, ist eine Forderung der Ethik.

Alle Pflichten sind entweder Rechtspflichten oder Tugendpflichten. Für die ersteren ist eine äußere Gesetzgebung möglich, für die letzteren nicht, und zwar deshalb nicht, weil sie auf einen Zweck gehen, welchen zu haben zugleich Pflicht ist. So ist die Einteilung zwischen Rechts- und Tugendlehre gegeben. Der erste Teil der Rechtslehre ist das Privatrecht in Ansehung äußerer Gegenstände, der zweite Teil ist das öffentliche Recht: die drei Abschnitte desselben behandeln das Staatsrecht, das Völkerrecht, das Weltbürgerrecht.

Der Staat (civitas) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. Der Staat in der Idee, wie er nach reinen (aus dem Rechtsbegriff selbst folgenden) Rechtsprinzipien sein soll, dient jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen als Norm. Jeder Staat enthält drei Gewalten in sich, d. h. den allgemein vereinigten Willen in dreifacher Person (trias politica): die Herrschergewalt in der Person des Gesetzgebers, die vollziehende Gewalt in der des Regierers (zufolge dem Gesetz) und die rechtsprechende Gewalt (als Zuerkennung des Seinen eines jeden nach dem Gesetz) in der des Richters. Das Rechtsverhältnis der Staaten untereinander ist das Ziel der geschichtlichen Entwicklung. Die moralisch-praktische Vernunft spricht ihr unwiderstehliches Veto aus: Es soll kein Krieg sein, weder der, welcher zwischen mir und dir im Naturzustande, noch zwischen uns als Staaten ist, die, obzwar innerlich im gesetzlichen, doch äußerlich im Verhältnis gegeneinander, im gesetzlosen Zustand sind; denn das ist nicht die Art, wie jedermann sein Recht suchen soll. Mögen wir uns auch in unserem theoretischen Urteil über den ewigen Frieden betrügen, so müssen wir doch so handeln, als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist; bleibt die Vollendung der Absicht ein frommer Wunsch, so betrügen wir uns doch gewiß nicht mit der Annahme der Maxime, dahin unabhängig zu wirken; denn diese ist Pflicht. — Die Tugend wird durch Betrachtung der Würde des Vernunftgesetzes und durch Übung erworben. Die Tugendpflichten gehen auf die Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann. Solche Zwecke sind: die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit; auf jene gehen die Pflichten gegen uns selbst, auf diese die Pflichten gegen andere. Zu den Pflichten gegen uns selbst gehört als eine „vollkommene Pflicht“ die Befolgung des Verbots des Selbstmordes, als eine „unvollkommene Pflicht“ die des Verbots der Trägheit in der Anwendung des Talents. Zu den Pflichten gegen andere als „vollkommene Pflicht“ die Enthaltung von Lüge und Betrug, als „unvollkommene Pflicht“ die positive Sorge für andere. Die Lüge verurteilt Kant auf das schärfste. Der Mensch, der lügt, wirft sich selbst weg und vernichtet seine Menschenwürde. Wer das, was er einem andern sagt, selbst nicht glaubt, ist noch weniger wert, als wenn er bloß Sache wäre; er verzichtet auf seine Persönlichkeit und zeigt sich nicht als wahren Menschen, sondern als täuschende Erscheinung vom Menschen.

Die Beförderung unserer eigenen Glückseligkeit ist Sache der Neigung, also nicht der Pflicht, da die Pflicht die Nötigung zu einem ungern genommenen Zweck ist; die Beförderung der Vollkommenheit des andern aber ist nur dessen eigene Pflicht, da nur er selbst sie bewirken kann, indem seine Vollkommenheit ebendarin besteht, daß er selbst vermögend sei, sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen. Meine Pflicht in betreff des moralischen

Wohlseins des andern ist nur, nichts zu tun, was ihm Verleitung sein könnte zu dem, worüber ihn sein Gewissen nachher peinigen kann, d. h. ihm keinen Skandal zu geben.

Charakteristisch für den Typus der Kantischen Moral im Gegensatz zu dem, was der mittelalterlichen Moral als das Höchste galt, sind Vorschriften wie folgende, die Kant auf die Pflicht der Selbstschätzung des Menschen als eines Vernunftwesens im Bewußtsein der Erhabenheit seiner moralischen Anlage bei allem Bewußtsein und Gefühl der Geringfügigkeit seines moralischen Werts in Vergleichung mit dem Gesetz gründet: Lasset euer Recht nicht ungeahndet von anderen mit Füßen treten. Macht keine Schulden, für die ihr nicht volle Sicherheit leistet. Nehmt nicht Wohltaten an, die ihr entbehren könnt, und seid nicht Schmarotzer oder Schmeichler oder gar, was freilich nur im Grad von dem vorigen unterschieden ist, Bettler. Daher seid wirtschaftlich, damit ihr nicht bettelarm werdet. Die Kriecherei ist des Menschen unwürdig; wer sich zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, daß er mit Füßen getreten wird. Die Pflicht der Achtung meines Nächsten ist in der Maxime enthalten, keinen andern Menschen als bloßes Mittel zu meinen Zwecken herabzuwürdigen, nicht zu verlangen, der andere solle sich selbst wegwerfen, um meinem Zwecke zu frönen. Die Pflicht der Nächstenliebe ist die Pflicht, die Zwecke anderer, sofern diese Zwecke nur nicht unsittlich sind, zu den meinen zu machen; sie muß als Maxime des Wohlwollens gedacht werden, welches das Wohltun zur Folge hat. Als Gefühle können Liebe und Achtung nicht moralisch geboten sein; denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung durch andere geben. Die Unterlassung der bloßen Liebespflichten ist Untugend (peccatum), aber die Unterlassung der Pflicht, die aus der schuldigen Achtung für jeden Menschen überhaupt hervorgeht, ist Laster (vitium); denn durch die Verabsäumung der ersteren wird kein Mensch beleidigt, durch die Unterlassung aber der zweiten geschieht dem Menschen Abbruch in Ansehung seines gesetzmäßigen Anspruchs. Die ethische Gymnastik ist nicht Mönchsasketik, sondern besteht nur in der Bekämpfung der Naturtriebe, die es dahin bringt, über sie bei vorkommenden der Moralität Gefahr drohenden Fällen Meister werden zu können, mithin wacker und im Bewußtsein seiner wiedererworbenen Freiheit fröhlich macht.

§ 40. Der Grundgedanke von Kants philosophischer Religionslehre, die er in der Schrift: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ entwickelt, liegt in der Reduktion der Religion auf das moralische Bewußtsein. Gunstbuhlerei bei Gott durch statutarische Religionshandlungen, die von den sittlichen Geboten verschieden sind, ist Afterdienst: die wahrhaft religiöse Gesinnung ist in der Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote beschlossen. Kant sucht die Grenzen zu bezeichnen zwischen dem, was von der für Offenbarung gehaltenen Religion durch die Vernunft erkannt werden kann und was nicht, und reduziert die kirchlichen Dogmen durch allegorisierende Umdeutung auf Lehrsätze der philosphischen Moral.

Die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ enthält die Exposition des Vernunftglaubens in seinem Verhältnis zum Kirchen-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

glauben. Die Schrift hat vier Abschnitte: 1. Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur, 2. Von dem Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen, 3. Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden, 4. Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips oder von Religion und Pfaffentum.

Sofern die Moral auf dem Begriff des Menschen als eines freien sich durch seine Vernunft selbst die Gesetze gebenden Wesens begründet ist, bedarf sie weder der Idee eines anderen Wesens, um die sittlichen Pflichten zu erkennen und zu begründen, noch anderer Triebfedern als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Die Moral bedarf zum Behuf ihrer selbst nicht der Religion, sondern ist sich selbst genug. Gleichwohl führt die Moral unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck der Weltschöpfung ist, was zugleich zum Endzweck des Menschen erweitert wird. Denn aus dem Bewußtsein der Unvollkommenheit, des Abstandes von dem sittlichen Ideal, entsteht das Bedürfnis nach der Vollkommenheit, die Würde und Glückseligkeit vereint. Weil das moralische Gesetz will, daß das höchste durch uns mögliche Gut bewirkt werde, wird die Vernunft zu dem Glauben an die Möglichkeit der Verwirklichung dieses höchsten Gutes fortgeführt. So kann es der Moral nicht gleichgültig sein, ob sie den Begriff von einem Endzweck aller Dinge aufnimmt oder nicht; denn dadurch kann allein der Verbindung der Zweckmäßigkeit aus Freiheit mit der Zweckmäßigkeit der Natur, deren wir gar nicht entbehren können, objektiv praktische Realität verschafft werden. Wenn die Moral an der Heiligkeit ihres Gesetzes einen Gegenstand der größten Achtung erkennt, so stellt sie auf der Stufe der Religion an der höchsten jene Gesetze vollziehenden Ursache einen Gegenstand der Anbetung vor und erscheint in ihrer Majestät.

1. Die erste Frage betrifft den Ursprung des Bösen in der menschlichen Natur. Wie nun das Gute allein in der Gesinnung liegt, so auch das Böse. Ein Mensch ist böse nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche böse (gesetzwidrig) sind, sondern weil diese so beschaffen sind, daß sie auf böse Maximen in ihm schließen lassen, die wiederum ihren Grund in einer allgemeinen moralisch bösen Maxime haben. Moralisch böse sind aber solche Maximen, die aus einem Aktus der Freiheit hervorgehen, denn sonst könnte der Gebrauch oder Mißbrauch der Willkür des Menschen in Ansehung des sittlichen Gesetzes ihm nicht zugerechnet werden. Mithin kann der Grund des Bösen nur in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, liegen. Von dieser kann nicht weiter gesagt werden, was der subjektive Grund ihrer Annahme sei. Wäre es ein bloßer Naturtrieb, so würde der Gebrauch der Freiheit ganz auf Bestimmung durch Naturursachen zurückgeführt werden können, was dem Begriff der Freiheit aber widerspricht.

Der Ursprung des Bösen, zu welchem die Erfahrung einen Hang zeigt, kann entweder als Vernunft- oder als Zeitursprung in Betracht gezogen werden. Von freien Handlungen den Zeitursprung (wie von Naturwirkungen) zu suchen, ist jedoch ein Widerspruch; mithin muß der Ursprung der moralischen Beschaffenheit des Menschen lediglich in Vernunftvorstellungen gesucht werden. Hier muß nun eine jede böse Handlung so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie geraten wäre. Denn wie auch sein vorheriges Verhalten gewesen sein mag, so ist seine Handlung doch frei

und durch keine vorhergehende Ursache bestimmt; sie kann also und muß immer als ein ursprünglicher Gebrauch seiner Willkür beurteilt werden. Das Böse hat nur aus dem Moralisch-Bösen (nicht den bloßen Schranken der Natur) entspringen können. Aber ebendarum ist der letzte Grund dafür, daß das moralisch Böse in uns gekommen ist, unerforschlich. Nur dieses sehen wir ein, daß wir, weil das Böse wie das Gute auf freien Entscheidungen des intelligiblen Charakters beruht, die Anlage zu beiden haben. Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, dazu muß er sich selbst machen oder gemacht haben. Wie freilich ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten machen kann, das übersteigt alle unsere Begriffe, wie uns ebenso unbegreiflich der Abfall vom Guten zum Bösen ist. Gleichwohl erschallt doch das Gebet: Wir sollen bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch können, sollte auch das, was wir tun können, für sich allein unzureichend sein und wir uns dadurch nur eines für uns unerforschlichen höheren Beistandes empfänglich machen. Freilich muß hierbei vorausgesetzt werden, daß ein Keim des Guten in seiner Reinheit übriggeblieben ist und nicht vertilgt oder verderbt werden konnte.

Mit dieser Auffassung des Grundes der Immoralität im Individuum mag Kants geschichtsphilosophische Erklärung derselben aus dem Widerstreit zwischen Natur und Kultur verglichen werden, die er 1783 in der „Abhandlung über den mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte“ aufstellt, wo er für den Widerstreit zwischen der Bestrebung der Menschheit zu ihrer sittlichen Bestimmung und der unveränderten Befolgung der für den rohen und tierischen Zustand in ihre Natur gelegten Gesetze insbesondere auch die Diskrepanz zwischen dem Zeitpunkt der physischen Reife und der im bürgerlichen Zustand möglichen Selbständigkeit als Beispiel anführt, welcher Zwischenraum im rohen Naturzustande nicht bestehe, jetzt aber gewöhnlich mit Lastern und ihrer Folge, dem mannigfachen menschlichen Elend, besetzt werde. An sich sind die natürlichen Anlagen und Triebe gut, aber da sie auf den bloßen Naturzustand gestellt waren, leiden sie durch die fortgehende Kultur Abbruch und tun dieser Abbruch, bis vollkommene Kunst wieder Natur wird, worin das Ideal der Kultur liegt.

2. Das gute Prinzip ist die Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit, die allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Ratschlusses und zum Zwecke der menschlichen Schöpfung machen kann und von der, als oberster Bedingung, die Glückseligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchsten Wesens ist. Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch ist bildlich als Gottes Sohn vorzustellen; auf ihn deutet Kant die Prädikate, welche in biblischen Schriften und in der kirchlichen Lehre Christo gegeben werden. An diesen glauben heißt: den Gott wohlgefälligen Menschen in sich verwirklichen wollen. Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes kann nun der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig und dadurch auch selig zu werden, d. h. des göttlichen Wohlgefallens ist derjenige nicht unwürdig, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewußt ist, daß er glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchen und Leiden, wie sie (in dem Evangelium von Christo) zum Probierstein jener Idee gemacht werden, dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben. Das Urbild ist immer nur in der Vernunft zu suchen; kein Beispiel in der

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

äußeren Erfahrung ist ihm adäquat, da diese das Innere der Gesinnung nicht aufdeckt, indem sogar die innere Erfahrung uns die Tiefen des eigenen Herzens nicht vollständig durchschauen läßt; doch kann das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen, wenn äußere Erfahrung, soweit man es von ihr verlangen kann, dasselbe liefert, uns zur Nachahmung vorgestellt werden.

3. Ein ethisches Gemeinwesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine Kirche. Die unsichtbare Kirche ist die bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient. Die sichtbare Kirche ist die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt. Die Konstitution einer Kirche geht allemal von irgendeinem historischen (Offenbarungs-) oder statutarischen (Geschichts-) Glauben aus, der göttlichen Ursprung beansprucht. Die Schwäche der menschlichen Natur ist schuld, daß auf den reinen Religionsglauben allein keine Gemeinschaft gegründet werden kann. Daraus sind die vielen sichtbaren Kirchen und der Unterschied zwischen Orthodoxen und Ketzern zu erklären, und die Kirchengeschichte weist den Kampf auf zwischen historischem und Vernunftglauben. Der allmähliche Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religions- oder Vernunftglaubens ist die Annäherung des Reiches Gottes.

4. In dem Prävalieren des statutarischen Elements liegt der Afterdienst und das Pfaffentum. Durch den Afterdienst wird die moralische Ordnung ganz umgekehrt und das, was nur Mittel ist, als wenn es Zweck wäre, geboten. Ist man einmal zu einem vermeintlich Gott wohlgefälligen, ihn auch nötigenfalls versöhnenden, aber nicht rein moralischen Dienst gekommen, so ist in der Art dieses gleichsam mechanischen Dienens kein wesentlicher Unterschied. „Ob der Andächtler seinen statutenmäßigen Gang zur Kirche, oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligtümern in Loreto oder Palästina anstellt, ob er seine Gebetsformeln mit den Lippen — oder durch ein Gebetrad an die himmlische Behörde bringt, es ist von gleichem Wert", da es nur auf Annehmen oder Verlassen des moralischen Prinzips ankommt. Wo Pfaffentum herrscht, da ist Fetischdienst; ein Fetischwesen ist auch das Beten als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht. Dagegen ist die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, der Geist des Gebets, der „ohne Unterlaß" in uns stattfinden kann und soll. Wunder widersprechen den Erfahrungsgesetzen und helfen nichts zur Erfüllung unserer Pflichten.

§ 41. Das System der kritischen Philosophie, das in der Kritik der reinen Vernunft einerseits, der Kritik der praktischen Vernunft anderseits die Grundlegung zu der Metaphysik der Natur und der Sitten enthält, scheint vollendet. Das Reich der Natur und das Reich der Freiheit sind beide auf dem einheitlichen Grunde der Gesetzgebung durch Vernunft gesichert, die mathematisch-mechanische Naturwissenschaft, die Ethik der reinen Gesinnung und der Vernunftglaube in ihrer Gültigkeit erwiesen. Und auch dies ist schon gezeigt, wie die beiden Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft, wie ins-

besondere die Kausalordnung der Natur und die moralische Freiheit auf ein und demselben Boden der Erfahrung bestehen können, ohne daß eine der anderen Eintrag tut; denn der Freiheitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Natur, und der Naturbegriff bestimmt ebenso nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit.

Gleichwohl erhebt sich hier ein neues Problem, dessen Auflösung erst dem System der kritischen Vernunft den wahren Abschluß gibt. Dieses Problem liegt in dem Zusammenbestehen der beiden Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft in der Einheit der Erfahrung. Enthielten Naturbegriff und Freiheitsbegriff nur die Prinzipien der Beurteilung der Erfahrung nach verschiedenen Gesichtspunkten, so böte ihre Vereinigung keine weiteren Fragen dar; die Möglichkeit, das Zusammenbestehen beider Gesetzgebungen und der dazu gehörigen Vermögen in demselben Subjekt sich wenigstens ohne Widerspruch zu denken, hat bereits die Kritik der reinen Vernunft bewiesen. Aber Natur- wie Freiheitsbegriff bezeichnen zugleich zwei Welten, die sinnliche und die intelligible, die in der Handlung ineinander greifen, und dieses Ineinandergreifen ist allerdings ein Rätsel. Es ist nicht ersichtlich, wie der Freiheitsbegriff den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen könne, da doch alles, was in der Sinnenwelt geschieht, durch deren Kausalordnung bestimmt ist. Ihre Vereinigung ist nur denkbar, wenn die Natur auch so gedacht werden kann, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens mit der Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimmt, d. h. wenn die Natur selber teleologisch gedacht werden kann. Die Möglichkeit der Auflösung dieser Aufgabe liegt in der Tatsache, daß die durch den Verstand gegebene Gesetzgebung der Natur zwar die notwendige, aber nicht die hinreichende Bedingung darstellt, sie vielmehr in der Mannigfaltigkeit ihrer besonderen Formen nicht aus den allgemeinen formalen Prinzipien, die sie beherrschen, ableitbar ist. Die Natur als Ganzes und in jedem einzelnen Wesen stellt ein Bestimmtes dar, das hinsichtlich der allgemeinen Naturgesetze zufällig ist. Die „Spezifikation der Natur", die aus den Grundsätzen des Verstandes nicht gewonnen werden kann, gestattet und erfordert noch eine andere Betrachtungsweise als die nach den Prinzipien des Verstandes und der Vernunft, nämlich eine solche, die sie als Mittel für die Realisierung von Zwecken, insbesondere des Sittengesetzes, auffaßt. Die Ordnung der sinnlichen Welt und das kausal-bedingte Geschehen in ihr können, da sie hinsichtlich der sie konstituierenden Prinzipien zufällig sind, so von ihrem unbedingten Grund hervorgebracht gedacht werden, daß sie der

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Realisierung des Sittengesetzes dienen; sie müssen so gedacht werden, insofern uns durch das moralische Bewußtsein ein solcher erzeugender einheitlicher Grund gewiß ist. Aber weil diese Gewißheit nur moralischer Natur ist und nach dem Ergebnis der Kritik der reinen Vernunft jede Erkenntnis des Verhältnisses der Erscheinungen zu dem Übersinnlichen uns versagt bleibt, kann eine solche teleologische Auffassung nur den Wert einer der Vernunft notwendigen, aber doch nur subjektiven Betrachtungsweise besitzen, die schlechterdings weder im ganzen, noch im besonderen in der Natur irgend etwas erklärt. Es ist eine reflektierende Betrachtungsweise, die das Besondere in der Natur, das nach unserer Verstandeseinsicht zufällig ist, sich als notwendig nach Begriffen vorstellt, deren nur ein göttlicher, die ganze Spezifikation der Natur unmittelbar erschauender Verstand fähig ist. Die Prinzipien einer solchen teleologischen Betrachtungsweise entwickelt die Kritik der (reflektierenden) Urteilskraft.

Die nähere Ausführung, für welche diese Möglichkeit einer Vorstellung eines zweckmäßigen Zusammenhanges der Erscheinungen Voraussetzung und Hintergrund bildet, ist von dem Gesichtspunkt geleitet, daß die besonderen teleologischen Urteile durch die Besonderheit der Gegenstände, auf die sie sich beziehen, begründet sein müssen. Nun treten uns innerhalb der Erfahrung zwei Klassen von Erscheinungen entgegen, die zu besonderen, durch keine Kausalbegründung zu rechtfertigenden Urteilen herausfordern. Das sind einmal die Erscheinungen des Schönen und Erhabenen und zum anderen die der organisierten Lebewesen. An beiden Gruppen von Gegenständen wird Zweckmäßigkeit vorgestellt: entweder aus einem bloß subjektiven Grunde, insofern die Form des Gegenstandes in seiner Auffassung vor allem Begriff mit dem Erkenntnisvermögen übereinstimmt, welches die ästhetische Vorstellung der Zweckmäßigkeit ist; oder aus einem objektiven Grunde, insofern seine Form mit der Möglichkeit des Dinges selbst nach einem Begriff eingesehen wird, der ihm vorangeht und den Grund der Form enthält, welches die logische Vorstellung der Zweckmäßigkeit ist. Demgemäß gliedert sich die Kritik der Urteilskraft in die Kritik der ästhetischen Urteilskraft und in die Kritik der teleologischen Urteilskraft, welche Scheidung eine offenbare, auch in der weiteren Durchführung festgehaltene Analogie mit der Anlage der Kritik der reinen Vernunft aufweist.

Unser gesamtes Erkenntnisvermögen hat zwei Gebiete, das des Naturbegriffes und das des Freiheitsbegriffs; denn durch beide ist es a priori gesetzgebend. Demgemäß zerfällt die Philosophie in die theoretische und die praktische. Das Zusammenbestehen beider Gesetzgebungen und der dazugehörigen

Vermögen in demselben Subjekt sich wenigstens ohne Widerspruch zu denken, bewies die Kritik der reinen Vernunft. Hat sie aber weiter dargetan, daß eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Freiheitsbegriffes als dem Übersinnlichen besteht und daß von dem ersteren zum andern kein Übergang möglich ist, so muß doch ein Zusammenhang zwischen beiden angenommen werden. Denn das Übersinnliche soll auf das Sinnliche einen Einfluß haben, es soll der Freiheitsbegriff den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen. Folglich muß die Natur auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens mit der Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme. Also muß es doch einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, was der Natur zugrunde liegt, mit dem, was der Freiheitshegriff praktisch enthält, geben, davon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einer Erkenntnis desselben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet hat, dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen zu der nach Prinzipien der anderen möglich macht.

Diesen Übergang vermittelt die Urteilskraft, welche ein mittleres Erkenntnisvermögen zwischen dem Verstand und der Vernunft ist. Urteilskraft ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert, bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß reflektierend. Der bestimmenden Urteilskraft ist durch den Verstand das transzendentale Gesetz a priori vorgezeichnet; sie hat also nicht nötig, für sich selbst auf ein Gesetz zu denken, um das Besondere in der Natur dem Allgemeinen unterzuordnen. Anders aber verhält es sich mit der reflektierenden Urteilskraft, denn die mannigfaltigen Formen der Natur sind durch die apriorischen Bedingungen der Erfahrung unbestimmt gelassen worden; sie sind mithin für uns zufällig. Aber es muß doch auch für sie Gesetze geben, die aus einem wenngleich uns unbekanntem Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen als notwendig angesehen werden müssen. Wollen wir in der Natur von dem Besonderen zum Allgemeinen aufsteigen, so bedürfen wir eines Prinzipes, das nicht von der Erfahrung entlehnt sein kann und auch nicht aus den apriorischen Verstandesbedingungen folgt. Das transzendentale Prinzip, das die reflektierende Urteilskraft sich selbst als Gesetz gibt, kann kein anderes sein als: die besonderen Gesetze der Natur, die durch die allgemeine durch unseren Verstand bedingte Naturgesetzmäßigkeit unbestimmt gelassen sind, müssen nach einer solchen Einheit betrachtet werden, als ob gleichfalls ein Verstand (wenngleich nicht der unserige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen gegeben hätte. Bezeichnet man nun den Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objektes enthält, als Zweck und die Übereinstimmung eines Dinges mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist, als Zweckmäßigkeit ihrer Form, so ist das gesuchte Prinzip der Urteilskraft die Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit. Dieser Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur ist weder ein Naturbegriff (da er gar nicht der Natur beiliegt) noch ein Freiheitsbegriff, sondern nur die einzige Art, wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung verfahren müssen.

An einem in der Erfahrung gegebenen Gegenstande kann Zweckmäßigkeit

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

vorgestellt werden entweder aus einem bloß subjektiven Grunde, als Übereinstimmung seiner Form in seiner Auffassung (apprehensio) vor allem Begriffe mit dem Erkenntnisvermögen, um die Anschauung mit Begriffen zu einer Erkenntnis überhaupt zu vereinigen, oder aus einem objektiven, als Übereinstimmung seiner Form mit der Möglichkeit des Dinges selbst nach einem Begriffe von ihm, der vorhergeht und den Grund dieser Form enthält. Die Vorstellung der Zweckmäßigkeit der ersteren Art beruht auf der unmittelbaren Lust an der Form des Gegenstandes in der bloßen Reflexion über sie, die Vorstellung von der Zweckmäßigkeit der zweiten Art hat es nicht mit einem Gefühle der Lust an den Dingen, sondern mit dem Verstande in Beurteilung der Dinge zu tun, da sie die Form des Objekts nicht auf die Erkenntnisvermögen des Subjekts in der Auffassung derselben, sondern auf eine bestimmte Erkenntnis des Gegenstandes unter einem gegebenen Begriffe bezieht. Wir können, indem wir der Natur gleichsam eine Rücksicht auf unser Erkenntnisvermögen nach der Analogie eines Zwecks beilegen, die Naturschönheit als Darstellung (Veranschaulichung) des Begriffs der formalen oder bloß subjektiven Zweckmäßigkeit ansehen, die Naturzwecke aber als Darstellung des Begriffs einer realen oder objektiven Zweckmäßigkeit; jene beurteilen wir ästhetisch vermittelst des Gefühls der Lust durch Geschmack, diese logisch nach Begriffen, durch Verstand und Vernunft. Hierauf gründet sich die Einteilung der Kritik der Urteilskraft in die Kritik der ästhetischen und die Kritik der teleologischen Urteilskraft.

I. Kritik der ästhetischen Urteilskraft.

1. Analytik des Schönen. Das Vermögen der Beurteilung des Schönen ist der Geschmack. Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellungen nicht durch den Verstand aufs Objekt zum Erkenntnisse, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) aufs Subjekt und das Gefühl seiner Lust oder Unlust. Das Geschmacksurteil ist daher nicht logisch, sondern ästhetisch.

Das Wohlgefallen am Schönen ist seiner Qualität nach uninteressiert. Das Interesse ist das Wohlgefallen, das wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Das Interesse hat immer zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen, entweder als dessen Bestimmungsgrad, oder doch als mit seinem Bestimmungsgrunde notwendig zusammenhängend. Mit Interesse verbunden ist das Wohlgefallen am Angenehmen und Guten. Angenehm ist das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt. Gut ist das, was vermittelst der Vernunft durch den bloßen Begriff gefällt. Schön ist das, was ohne alles Interesse wohlgefällt, oder das, dessen Vorstellung in mir mit Wohlgefallen begleitet ist, so gleichgültig ich auch immer in Ansehung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung sein mag. Das Angenehme vergnügt, das Schöne gefällt, Das Gute wird geschätzt (dem Guten wird ein objektiver Wert beigelegt). Annehmlichkeit gilt auch für vernunftlose Tiere, Schönheit nur für Menschen, d. h. tierische, aber doch zugleich vernünftige Wesen überhaupt. Sowohl das Wohlgefallen der Sinne als auch das der Vernunft zwingt den Beifall ab, das des Geschmacks am Schönen aber ist ein

freies Wohlgefallen. Das Wohlgefallen am Angenehmen beruht auf Neigung, das am Schönen auf Gunst, das am Guten auf Achtung.

Das Wohlgefallen am Schönen ist seiner Quantität nach allgemein. Das Wohlgefallen am Schönen kann, weil es uninteressiert und frei ist, nicht (wie das am Angenehmen) in Privatbedingungen gegründet sein, sondern nur in demjenigen, was der Urteilende auch bei jedem andern voraussetzen kann. Aber die Gültigkeit für jedermann kann bei dem ästhetischen Urteil nicht (wie beim ethischen Urteil) aus Begriffen entspringen: es ist also damit nicht ein Anspruch auf objektive, sondern nur auf subjektive Allgemeinheit verbunden. Die Voraussetzung hierfür liegt in der allgemeinen Mittelbarkeit des ästhetischen Gefühles; und dies wiederum ist möglich, weil das ästhetische Gefühl nicht der Beurteilung des Objektes vorangeht, sondern ihr als „kontemplative Lust", als Innewerden der Harmonie von Verstand und Einbildungskraft entspringt.

Nach der Relation der Zwecke, welche in den Geschmacksurteilen in Betracht gezogen werden, ist die Schönheit die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird. Eine Blume, z. B. eine Tulpe, wird für schön gehalten, weil eine gewisse Zweckmäßigkeit, die so, wie wir sie beurteilen, auf gar keinen Zweck bezogen ist, in ihrer Wahrnehmung angetroffen wird. Kant unterscheidet freie und anhängende Schönheit. Die freie Schönheit (pulchritudo vaga) setzt keinen Begriff von dem voraus, was der Gegenstand sein soll; die bloß anhängende Schönheit (pulchritudo adhaerens) setzt einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach jenem voraus. Das Wohlgefallen an dem Mannigfaltigen in einem Dinge in Beziehung auf den inneren Zweck, der seine Möglichkeit bestimmt, ist auf einen Begriff gegründet: das Wohlgefallen an der (freien) Schönheit aber setzt keinen Begriff voraus, sondern ist unmittelbar mit der Vorstellung, wodurch der Gegenstand gegeben (nicht wodurch er gedacht wird), verknüpft. Wird der Gegenstand unter der Bedingung eines bestimmten Begriffs für schön erklärt, wird also das Geschmacksurteil über die Schönheit durch das Vernunfturteil über die Vollkommenheit oder innere Zweckmäßigkeit eingeschränkt, so ist das Urteil nicht mehr ein freies und reines Geschmacksurteil. Nur in der Beurteilung einer freien Schönheit ist das Geschmacksurteil rein.

Der Modalität nach hat das Schöne eine notwendige Beziehung auf das Wohlgefallen. Diese Notwendigkeit ist nicht theoretisch und objektiv, auch nicht praktisch, sondern sie kann als Notwendigkeit, die in einem ästhetischen Urteile gedacht wird, nur exemplarisch gedacht werden, d. h. sie ist die Notwendigkeit der Bestimmung aller zu einem Urteil, das wie ein Beispiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angesehen wird. Der ästhetische Gemeinsinn als Wirkung aus dem freien Spiel unserer Erkenntniskräfte ist eine idealische Norm, unter deren Voraussetzung sich ein Urteil, welches mit ihr zusammenstimmt und das darin ausgedrückte Wohlgefallen an einem Objekt für jedermann mit Recht zur Regel machen läßt, weil das Prinzip zwar nur subjektiv, aber subjektiv allgemein, eine jedermann notwendige Idee ist.

Schön ist somit, wenn alle Bestimmungen zusammengefaßt werden, was ohne Interesse allen durch seine bloße Form notwendig gefällt.

2. Analytik des Erhabenen. Ein Naturobjekt kann nur zur Dar-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

stellung einer Erhabenheit tauglich, aber nicht eigentlich erhaben sein, obzwar viele Naturobjekte schön genannt werden dürfen. Denn das eigentlich Erhabene ist nicht in der sinnlichen Form enthalten. Das Schöne der Natur betrifft die Form des Gegenstandes, die in der Begrenzung besteht; das Erhabene ist dagegen auch an einem formlosen Gegenstand zu finden, sofern Unbegrenztheit an ihm oder durch seine Veranlassung vorgestellt wird. So scheint das Schöne für die Darstellung eines unbestimmten Verstandesbegriffes, das Erhabene aber für die Darstellung eines unbestimmten Vernunftbegriffes genommen zu werden. Das Wohlgefallen ist dort mit der Qualität, hier mit der Quantität verbunden. Naturschönheit ist eine Zweckmäßigkeit der Form, wodurch der Gegenstand für unsere Urteilskraft gleichsam vorherbestimmt zu sein scheint; was in unserer Auffassung das Gefühl des Erhabenen erregt, kann der Form nach zweckmäßig für unsere Urteilskraft, unangemessen unserem Darstellungsvermögen und gleichsam gewalttätig für die Einbildungskraft erscheinen: dennoch wird es nur um desto erhabener zu sein beurteilt. Erhabenheit liegt z. B. nicht sowohl in dem durch Stürme empörten Ozean, als vielmehr in dem Gefühl, zu welchem das Gemüt durch seine Anschauung gestimmt werden soll, indem es die Sinnlichkeit zu verlassen und sich mit Ideen, die höhere Zweckmäßigkeit enthalten, zu beschäftigen angereizt wird. Zum Schönen der Natur müssen wir einen Grund außer uns suchen, zum Erhabenen aber bloß in uns und der Denkungsart, die in die Vorstellung der Natur Erhabenheit hineinbringt. Das Wohlgefallen am Erhabenen muß ebensowohl wie das am Schönen der Quantität nach allgemeingültig, der Qualität nach ohne Interesse sein, der Relation nach subjektive Zweckmäßigkeit und der Modalität nach letztere als notwendig vorstellig machen.

Kant unterscheidet zwei Klassen des Erhabenen, nämlich das mathematisch und das dynamisch Erhabene. Alles Erhabene führt eine mit der Beurteilung des Gegenstandes verbundene Bewegung des Gemütes mit sich, während der Geschmack am Schönen das Gemüt in ruhiger Kontemplation voraussetzt und erhält. Diese Bewegung aber wird, indem sie als subjektiv zweckmäßig beurteilt werden soll, durch die Einbildungskraft entweder auf das Erkenntnis- oder auf das Begehrungsvermögen bezogen; im ersten Fall ist die Stimmung der Einbildungskraft eine mathematische, an Größenschätzung geknüpfte, im andern Fall eine dynamische, aus Kräftevergleichung erwachsen. In beiden Fällen aber wird dem Objekte, welches diese Stimme der Einbildungskraft hervorruft, der gleiche Charakter beigelegt. Gelangen wir im Fortschritt der Größenvergleichung, indem wir etwa von der Manneshöhe zu der Höhe eines Berges, von da zum Erddurchmesser, zum Durchmesser der Erdbahn, der Milchstraße und der Systeme der Nebelflecke fortgehen, auf immer größere Einheiten, so erscheint uns alles Große in der Natur immer wieder als klein, eigentlich aber nur unsere Einbildungskraft in ihrer ganzen Grenzenlosigkeit und mit ihr die Natur als gegen die Idee der Vernunft verschwindend. Demnach ist das mathematisch Erhabene, an welchem die Einbildungskraft ihr ganzes Vermögen der Zusammenfassung fruchtlos verschwendet, über allen Maßstab der Sinne groß; das Gefühl des Erhabenen involviert ein Gefühl der Unlust aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Größenschätzung, zugleich aber der Lust, jeden Maßstab der Sinnlichkeit den Ideen der Vernunft gegenüber unangemessen zu finden. Dynamisch erhaben ist die Natur im ästhetischen Urteil als Macht, die über uns keine Gewalt hat, indem sie uns als Sinnen-

wesen zwar furchtbar ist, aber unsere Kraft aufruft, die nicht Natur ist, um das, wofür wir besorgt sind, als klein und daher ihre Macht als keine Gewalt anzusehen, der wir uns zu beugen hätten, wenn es auf die Behauptung oder Veranlassung unserer höchsten Grundsätze ankäme, so daß dem Gemüt die Erhabenheit seiner Bestimmung über die Natur fühlbar wird. Das Erhabene als das schlechthin Große liegt nur in des Subjekts eigener Bestimmung.

Obgleich die unmittelbare Lust am Schönen der Natur eine gewisse Liberalität der Denkungsart, d. h. Unabhängigkeit des Wohlgefallens vom bloßen Sinnengenusse, voraussetzt und kultiviert, so wird dadurch doch mehr die Freiheit im Spiele, als unter einem gesetzlichen Geschäfte vorgestellt, welches die echte Beschaffenheit der Sittlichkeit des Menschen ist, wo die Vernunft der Sinnlichkeit Gewalt antun muß. Im ästhetischen Urteil über das Erhabene wird diese Gewalt durch die Einbildungskraft selbst als ein Werkzeug der Vernunft ausgeübt vorgestellt, daher ist die mit dem Gefühl für das Erhabene der Natur verbundene Stimmung des Gemüts der moralischen ähnlich.

Die Geschmacksurteile gründen sich nicht auf bestimmte Begriffe, aber doch auf einen, obzwar unbestimmten Begriff, nämlich vom übersinnlichen Substrat der Erscheinungen.

Kunst ist Hervorbringung durch Freiheit, d. h. durch eine Willkür, die ihren Handlungen Vernunft zugrunde legt. Die mechanische Kunst verrichtet die dem Erkenntnis eines möglichen Gegenstandes angemessenen Handlungen, um ihn wirklich zu machen, die ästhetische Kunst hat das Gefühl der Lust zur unmittelbaren Absicht, und zwar entweder als bloße Empfindung (angenehme Kunst) oder in der Beurteilung als Lust am Schönen (schöne Kunst). Das Produkt der schönen Kunst muß zugleich als Werk der Freiheit und doch auch von allem Zwange willkürlicher Regeln so frei erscheinen, als ob es ein Produkt der bloßen Natur sei. Das Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel gibt. Schöne Kunst ist Kunst des Genies. Die Künste sollen dazu beitragen, den Menschen sittlich zu bilden. Werden sie nicht mit moralischen Ideen in Verbindung gebracht, so dienen sie nur zur Zerstreuung. Unter allen Künsten steht die Dichtkunst voran. Wenn es auf Reiz und Bedeutung ankommt, so ist ihr am nächsten die Tonkunst zu setzen.

II. Kritik der teleologischen Urteilskraft.

Die ästhetische Zweckmäßigkeit ist subjektiv und formal. Die schönen Dinge sind nur in bezug auf unsere Auffassung zweckmäßig. Es gibt eine objektive und intellektuelle Zweckmäßigkeit, die bloß formal ist; diese bekundet sich in der Tauglichkeit geometrischer Figuren zur Auflösung vieler Probleme nach einem einzigen Prinzip. Die Vernunft erkennt die Figur als angemessen zur Erzeugung vieler abgezweckter Gestalten. Auf den Begriff einer objektiven und materiellen Zweckmäßigkeit, d. i. auf den Begriff eines Zwecks der Natur, leitet die Erfahrung unsere Urteilskraft dann, wenn ein Verhältnis der Ursache zur Wirkung zu beurteilen ist, welches wir als gesetzlich nur dadurch einsehen können, daß wir die Idee der Wirkung als die der Kausalität ihrer Ursache zugrunde liegende Bedingung der Möglichkeit der Wirkung betrachten und als solche der Kausalität ihrer Ursache selbst unterlegen. Wir beurteilen die Natur teleologisch, sofern wir einen Begriff vom

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Objekte, als ob er in der Natur belegen wäre, Kausalität in Ansehung eines Objektes zueignen oder vielmehr nach der Analogie einer solchen Kausalität, dergleichen wir in uns antreffen, uns die Möglichkeit des Gegenstandes vorstellen, mithin die Natur als durch eigenes Vermögen technisch denken. Wollten wir der Natur absichtlich wirkende Ursachen unterlegen, so würde hierdurch der Teleologie nicht bloß ein regulatives Prinzip für die bloße Beurteilung der Erscheinungen, dem die Natur nach ihren besonderen Gesetzen als unterworfen gedacht werden könne, sondern auch ein konstitutives Prinzip der Ableitung ihrer Produkte von ihren Ursachen zugrunde gelegt werden. Dann aber würde der Begriff eines Naturzwecks nicht mehr der reflektierenden, sondern der bestimmenden Urteilskraft zukommen, in der Tat aber dann gar nicht der Urteilskraft eigentümlich angehören, sondern als Vernunftbegriff in die Naturwissenschaft eine neue Kausalität einführen, die wir doch nur von uns selbst entlehnen und anderen Wesen beilegen, ohne diese gleichwohl mit uns als gleichartig annehmen zu wollen.

Die Naturzweckmäßigkeit ist teils eine innere, teils eine äußere oder relative, je nachdem wir die Wirkung entweder unmittelbar als Zweck oder als Mittel zum zweckmäßigen Gebrauch für andere Wesen ansehen. Die letztere Zweckmäßigkeit heißt die Nutzbarkeit (für Menschen) oder auch Zuträglichkeit (für jedes andere Geschöpf). Das relativ Zweckmäßige kann nur unter der Bedingung für einen (äußeren) Naturzweck angesehen werden, daß die Existenz desjenigen, dem es zunächst oder auf entfernte Weise zuträglich ist, für sich selbst Zweck der Natur sei. Dinge als Naturzwecke sind organisierte Wesen, d. h. solche Naturprodukte, in welchen alle Teile nicht nur um einander und des Ganzen willen existierend, sondern auch einander wechselseitig hervorbringend gedacht werden können, also Naturprodukte, in welchen alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloß Maschine, denn eine solche hat lediglich bewegende Kraft, sondern besitzt in sich bildende Kraft, und zwar eine solche, die sie Materien mitteilt, welche sie nicht haben, also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann.

In dem uns unbekannten inneren Grunde der Natur mögen die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in einem Prinzip zusammenhängen; aber unsere Vernunft ist nicht imstande, sie in einem solchen zu vereinigen. Nach der Beschaffenheit unseres Verstandes ist ein reales Ganzes der Natur nur als Wirkung der konkurrierenden bewegenden Kräfte der Teile anzusehen. Ein intuitiver Verstand könnte die Möglichkeit der Teile ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach als in dem Ganzen begründet vorstellen. In der diskursiven Erkenntnisart, an welche unser Verstand gebunden ist, würde es ein Widerspruch sein, das Ganze als den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Teile zu denken. Der diskursive Verstand kann nur die Vorstellung eines Ganzen als den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Teile denken; ihm gilt daher das Ganze als ein Produkt, dessen Vorstellung die Ursache seiner Möglichkeit sei, d. h. als ein Zweck. Es ist demnach bloß eine Folge aus der besonderen Beschaffenheit unseres Verstandes, wenn wir die Produkte der Natur nach einer anderen Art der Kausalität, als der mechanischen der Naturgesetze der Materie, nämlich nach der teleologischen der Endursachen (causae finales), ansehen. Wir dürfen weder behaupten: Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloß mechanischen

Gesetzen möglich; noch auch: Einige Erzeugung derselben ist nach bloß mechanischen Gesetzen nicht möglich. Die beiden Maximen aber können und müssen als regulative Prinzipien nebeneinander bestehen: Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden, und: Die Beurteilung einiger Produkte der materiellen Natur erfordert ein ganz anderes Gesetz der Kausalität, nämlich das der Endursachen. Ich soll dem Mechanismus der Natur überall, soweit ich kann, nachforschen und alles, was zur Natur gehört, auch als nach mechanischen Gesetzen mit ihr verknüpft denken, wodurch nicht ausgeschlossen wird, daß ich über einige Naturformen und auf deren Veranlassung sogar über die ganze Natur nach dem Prinzip der Zweckursachen reflektiere. Diese, deren Existenz wir uns nur unter der Voraussetzung eines Zweckes als möglich vorstellen, sind der vorzüglichste Beweis für die Zufälligkeit des Weltganzen und bilden den einzigen für den gemeinen Verstand wie für den Philosophen geltenden Beweisgrund der Abhängigkeit und des Ursprungs desselben von einem außer der Welt existierenden, und zwar um der Zweckmäßigkeit willen verständigen Wesen. So findet die Teleologie genügende Vollendung nur in einer Theologie. Aber freilich ist dieses höchste Wesen nicht objektiv dargetan, sondern nur subjektiv für den Gebrauch unserer Urteilskraft in ihrer Reflexion über die Zwecke in der Natur, die wir uns nicht anders denken können, als unter der Voraussetzung einer absichtlichen Kausalität als höchster Ursache. -- Kant fragt auch, ob nicht die Natur als Ganzes von einer unbewußten Zweckmäßigkeit hervorgebracht sein könnte, und ergeht sich sogar in Vorstellungen über einen höheren Geist, der dem unserigen ganz unähnlich sein müsse, wagt aber doch nicht, darüber Behauptungen aufzustellen.

In der Analogie der Formen der verschiedenen Klassen von Organismen findet Kant (wie später namentlich Lamarck, geb. 1744, in seiner 1809 erschienenen „Philosophie zoologique“, auch bereits Goethe, später Oken und andere von Schelling angeregte Naturphilosophen, in Frankreich Cuviers Gegner Geoffroy St. Hilaire, in England in neuester Zeit Charles Darwin und vor ihm sein Großvater Erasmus Darwin, 1731—1802, namentlich in seiner „Zoonomia or the laws of organic life“, London 1794—1798) Grund zu der Vermutung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinsamen Urmutter. Die Hypothese, daß spezifisch unterschiedene Wesen auseinander entstanden seien, z. B. aus Wassertieren Sumpftiere, aus diesen nach mehreren Zeugungen Landtiere, nennt er „ein gewagtes Abenteuer der Vernunft“. Er erfreut sich des obschon schwachen Strahls von Hoffnung, daß hier wohl etwas mit dem Prinzip des Mechanismus der Natur, ohne daß es keine Naturwissenschaft gebe, auszurichten sein möge; aber er hebt hervor, daß auch bei dieser Annahme die Zweckform der Produkte des Tier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach nur so zu denken sei, daß der gemeinsamen Mutter aller dieser Organismen eine auf dieselben zweckmäßig gestellte Organisation beigelegt werde; der Erklärungsgrund sei mithin nur weiter hinausgeschoben, die Erzeugung des Pflanzen- und Tierreiches aber nicht von der Bedingung der Endursachen unabhängig gemacht worden. Wir müssen nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens den Mechanismus der Natur gleichsam als Werkzeug den Zwecken einer absichtlich wirkenden Ursache untergeordnet denken. Die Möglichkeit einer solchen Vereinigung zweier ganz verschiedener Arten von Kausalität, der Natur in ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit mit einer Idee, welche jene auf eine besondere

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Form einschränkt, wozu sie für sich gar keinen Grund enthält, begreift unsere Vernunft nicht; sie liegt in dem übersinnlichen Substrat der Natur, wovon wir nichts bejahend bestimmen können, als daß es das Wesen an sich sei, wovon wir bloß die Erscheinungen kennen.

Als eigentlicher Endzweck der Schöpfung muß nach Kant der Mensch als moralisches Wesen anerkannt werden. Damit haben wir einen Grund, die Welt als ein nach Zwecken zusammenhängendes Ganzes und als System von Endursachen anzusehen und ein Prinzip, das Wesen und die Eigenschaften einer verständigen Weltursache als obersten Grundes im Reiche der Zwecke zu denken und den Begriff desselben zu bestimmen. Wir müssen uns dasselbe als allwissend vorstellen, damit selbst das Innerste der Gesinnungen ihm nicht verborgen sei, als allmächtig, damit es die ganze Natur dem höchsten Zwecke angemessen machen könne, als allgütig, gerecht, ewig, allgegenwärtig. Hiermit haben wir eine Ethikotheologie.

Eine Tafel, aus der sich die verschiedenen Disziplinen ergeben nach den einzelnen Vermögen der Seele, unter Herbeiziehung der verschiedenen Seiten des oberen Erkenntnisvermögens, unter Anwendung der jedesmaligen eigentümlichen Prinzipien a priori und mit Angabe der Produkte, die dabei zutage kommen, findet sich in der Einleitung zu der Kritik der Urteilskraft und ausführlicher dargelegt in der Abhandlung: Über Philosophie überhaupt. Diese Tafel möge hier noch zum Schluß der Darstellung der kantischen Philosophie ihre Stelle finden:

Vermögen des Gemüts	Obere Erkenntnisvermögen	Prinzipien a priori	Produkte
Erkenntnisvermögen	Verstand	Gesetzmäßigkeit	Natur
Gefühl der Lust und Unlust	Urteilskraft	Zweckmäßigkeit	Kunst
Begehrungsvermögen	Vernunft	Verbindlichkeit	Sitten

§ 42. Die lebhafte philosophische Bewegung, die sich an Kants Kritizismus anschloß, war zunächst durch die Aufgabe des Verständnisses von Kants transzendentalem Standpunkt bedingt; die neue Erkenntnislehre wie der sittliche Idealismus konnten innerhalb der Schulphilosophie erst allmählich die Würdigung, ihre Bedeutung und Anerkennung finden. Aber noch zu Lebzeiten Kants wurde der Sieg seiner Philosophie über das bisher herrschende Leibniz-Wolffsche System wie über die Popularphilosophie entschieden. Freilich erfuhr sie in den Auseinandersetzungen ihrer Anhänger und Gegner sogleich mannigfache Modifikationen; die Inkongruenz der ihr vereinigten Gesichtspunkte forderte ebenso wie ihr propädeutischer Charakter zur Fortbildung heraus. Die bedeutendsten unter Denkern, die sich unmittelbar, aber mit Selbständigkeit an Kant anschlossen, waren K. L. Reinhold, Salomon Maimon

und J. Sigismund Beck, welche die Umbildung des Kritizismus zu der Spekulation von Fichte und seinen Nachfolgern einleiteten.

In diese Entwicklung griffen mit steigendem Einfluß einerseits metaphysische aus der Zeit der konstruktiven Systeme fortwirkende Gedankengänge, vor allem von Leibniz und Spinoza, anderseits die verschiedenen der künstlerichen oder religiös-mystischen Lebens- und Weltbetrachtung entstammenden Gegenbewegungen zur Aufklärung, die in Herder und Goethe gipfelten, in mannigfacher Kreuzung ein. Ihre Verschmelzung mit Kants Transzendentalphilosophie wäre nicht möglich gewesen, wenn diese nicht die Bedingungen zu ihrer Aufnahme enthalten hätte. Diese Verschmelzung wurde am wirksamsten durch F. H. Jacobi und Fr. Schiller vorbereitet; beide führen unmittelbar in die Epoche des deutschen spekulativen Idealismus über.

Ausgaben.

A. Weishaupt. Über Materialismus und Idealismus, Nürnb. 1786; 2. Aufl. 1788; Zweifel üb. die kantischen Begriffe von Zeit und Raum. Nürnb. 1787; Über d. Gründe u. Gewißh. der menschl. Erkenntn., Nürnb. 1788; Über Wahrheit und sittl. Vollkommenh., 3 Bde., Regensburg 1793—1797.

G. A. Tittel. Erläuterungen der theoret. u. prakt. Philos. nach Feders Ordnung, 6 Teile, Frkf. a. M. 1783—1786; Über K.s Moralreform, Frkf. u. Lpz. 1786; Kantische Denkformen oder Kategorien, Frkf. a. M. 1787.

G. E. (Änesidem) Schulze. Grundriß der philos. Wissenschaften, 2 Bde., Wittenb. und Zerbst 1788 u. 1790; Änesidemus oder über d. Fundamente der von Reinhold gelieferten Elementarphilos., nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen d. Anmaß. d. Vernunftkritik, 1792 (anonym erschien; der Verf., nachdem er bekannt, daher Änesidemus Schulze genannt, neue Ausgabe der Kant-Gesellschaft, besorgt v. A. Liebert, Berlin 1911); Kritik der theoret. Philos., 2 Bde., Hamb. 1861; Enzyklopädie der philos. Wissenschaften, Götting. 1824; Über d. menschl. Erkenntnis, Göttingen 1832.

L. H. Jacob. Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden, Lpz. 1786; Prolegomena zur praktischen Philosophie, 1787; Kritische Anfangsgründe zur allgemeinen Metaphysik, 1788; Grundriß der Erfahrungsseelenlehre, 1791, 4. Aufl. 1810; Philosophische Sittenl., 1794; Philosophische Rechtsl., 1795.

G. B. Jäsche. Über reinen Naturalismus, 1790; Versuch eines faßlichen Grundrisses der Rechts- und Pflichtenlehre, 1796; Stimme eines Arktikers über Fichte u. sein Verfahren gegen d. Kantianer, 1799; Einleitung zu e. Architektonik der Wissenschaften, 1816; Grundlinien der Ethik oder philosophischen Sittenlehre, 1824; Kurze Darstellung der philos. Religionslehre, 1825. Ferner das schon oben bei Spinoza erwähnte: Der Pantheismus nach sein. verschiedenen Hauptformen, 3 Bde., Berlin 1826—1832.

K. H. Heydenreich. Natur u. Gott nach Spinoza, Lpz. 1788; Betrachtungen üb. d. Philosophie der natürl. Relig., 2 Bde., Lpz. 1790—1791; System des Naturrechts nach krit. Prinzipien, 2 Bde., Lpz. 1794—1795.

E. Bouterwek. Idee einer Apodiktik, Halle 1799; Ästhetik, Lpz. 1806 u. ö.; Religion der Vernunft, Götting. 1824.

K. L. Reinhold, Briefe über die kantische Philos., Lpz. 1790—1792. Versuch einer neuen Theorie d. menschlichen Vorstellungsvermögens, Jena 1789.

Salomon Maimon. Versuch über die Transzendentalphilosophie, Berlin 1790; Philosophisches Wörterbuch, 1. Stück, Berlin 1791; S. M.s Streifereien im Gebiet der Philosophie, Erster Teil, Berlin 1793; Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens, Berlin 1794, 2. Aufl., 1798; Neue Ausgabe d. Kant-Gesellschaft besorgt von B. C. Engel, Berlin 1912; Kritische Untersuchungen

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

über den menschlichen Geist, Lpz. 1797. Daneben zahlreiche Zeitungsaufsätze, Übersetzungen mit Anmerkungen (Kategorien d. Aristoteles, Berlin 1794) und Lebensgeschichte herausg. v. K. P. Moritz, Berlin 1792.

J. G. Hamann. Seine Werke hat F. Roth herausg., Berlin 1821—1843; C. H. Gildemeister, H.s Leben u. Schriften, Bd. 1—6, Gotha 1857—1873; Johs. Claassen, J. G. H.s Leben u. Werke in geordnetem, gemeinfaßlichem Auszuge, 8 Abt., Gütersloh 1878—1879; Hamann, Sibyllinische Blätter des Magus, ausgewählt und eingeleitet von Rudolf Unger, 5. Bd., und Erzieher zur deutschen Bildung, Jena 1905; Moritz Petri, J. G. H.s Schriften und Briefe in 4 Teilen, Hannover 1872—1874; Briefwechsel zwischen Hamann und Lavater, mitgeteilt von Heinrich Funk, Altpreuß. Monatsschr., 31, 1894.

Herders philosophische Schriften sind: Abhandlungen über d. Ursprung der Sprache, Berl. 1772, 2. Aufl. 1789; Auch eine Philos. der Gesch. d. Menschheit, Riga 1774; Vom Erkennen und Empfinden der menschl. Seele, Riga 1778; Ideen zur Philos. der Gesch. der Menschheit (unvollendet), 4 Tle., Riga 1784—1791 u. ö.; mit Einleitung und Anmerkung herausg. von Julian Schmidt, in der Biblioth. d. deutsch. Nationallit. d. 18. Jahrh., Bd. 23—25, Lpz. 1869; Gott, einige Gespräche, Gotha 1787, auf dem Titel der 2. Aufl., 1800, als Gespr. üb. Spinozas System bezeichnet; Briefe zur Beförderung der Humanität, 1793 bis 1797; Verstand und Erfahrung, Vernunft u. Sprache, eine Metakritik zur Kritik der rein. Vern., Lpz. 1799; Kalligone, Lpz. 1800; Adrastea 1809; Herders Philosophie, Ausgew. Denkmäler, herausg. v. Horst Stephan, Philos. Bibliothek Bd. 112, Leipzig 1906.

Die sämtl. Werke Jean Paul Richters sind öfters herausgeg., so in der Hempelschen Sammlung, Berlin 1879, in „Kürschners Nationalliteratur“ von P. Nerrlich, Stuttg. 1882ff.

Frdr. Heinr. Jacobis Werke sind in einer Gesamtausg., Lpz. 1812—1825 erschienen. Briefe J.s sind außer im ersten u. dritten Bande seiner Werke noch im „Auserlesenen Briefwechsel“ (m. e. Skizze s. Lebens in der Einleitung) durch Friedr. v. Roth, Lpz. 1826—1827, veröffentl. worden, der Briefwechsel zw. Goethe u. J. durch Max Jacobi, Lpz. 1846, der zwischen Herder u. J. von H. Düntzer in „Herders Nachlaß“, Bd. II, S. 248—322, der zwischen Hamann und J. durch C. H. Gildemeister, Gotha 1868 (als 5. Band von „H.s Leben u. Schriften“), die Briefe J.s an F. Bouterwek aus den Jahren 1800—1819 durch W. Meyer, Göttg. 1868, noch and. Briefe durch Rud. Zöppritz in der Schrift: Aus „Jacobis Nachlaß“, Lpz. 1869.

Unter den Gegnern Kants stehen auf dem Lockeschen Standpunkte namentlich Christ. Gottl. Selle (Mediziner u. Philosoph 1748—1800; Philos. Gespräche, Berl. 1780, Grundsätze der reinen Philos., Berl. 1788) und Adam Weishaupt (geb. 1748, erster weltlicher Lehrer des Kirchenrechts zu Ingolstadt, wegen seines Freimuts und als Stifter des kosmopolitischen Illuminatenordens vielfach angefeindet, lebte seit 1785 in Gotha, gest. 1830), teilweise auch die Eklektiker Joh. Ge. Hnr. Feder (s. ob. S. 298) und G. A. Tittel (1739—1816) und der Historiker der Philosophie Tiedemann, der in seinem „Theätet“ (s. ob. S. 298) die objektiv-reale Gültigkeit der menschlichen Erkenntnis verteidigt; doch enthalten die Argumente der letzteren auch Leibnizische Gedanken. Zu den selbständigsten Bekämpfern des Kantischen Kritizismus gehört Garve (s. ob. S. 299), der die S. 357 erwähnte Rezension für die Götting. Gel. Anzeigen schrieb. Später hat er (bei seiner Übersetzung d. Aristotelischen Ethik) die Kantische Moralphilosophie einer eingehenden und noch heute sehr beachtenswerten Prüfung unterworfen.

Unter den gegen Kant auftretenden Leibnizianern sind die bedeutendsten Eberhard (s. ob. S. 297), gegen den Kant selbst sich in der Abhandlung „Über eine Entdeckung“ usw. verteidigt hat, und Joh. Chr. Schwab (1743—1821), der Verfasser einer von der Berl. Akad. d. Wissensch. gekrönten Preisschrift üb. d.

Frage: „Welche Fortschritte hat d. Metaph. seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Dtschl. gemacht!“ zugleich m. d. Preisschriften der Kantianer K. L. Reinhold und Joh. Hnr. Abicht, herausg. von der Akad. d. Wiss., Berl. 1796. Auch der in der Literatur zu diesem Paragraphen gen. Historiker Eberstein polemisiert vom leibniz-wolffschen Standpunkte aus gegen den Kantianismus. Zu erwähnen ist hier auch wieder Ernst Platner (s. ob. S. 297). Während er sich auf dem theoretischen Gebiete, abgesehen von einigem besonders die Stammbegriffe Betreffenden, skeptisch ablehnend gegen Kant verhielt, neigte er sich in der Moral ihm später zu. Der Skeptiker Gottlob Ernst Schulze (1761—1833) unterwirft in seinen Schriften die Kantische und die Reinholdsche Doktrin einer scharfsinnigen Kritik. Das kräftigste seiner Argumente kommt mit dem schon vor ihm von Fr. H. Jacobi aufgestellten überein, daß der für das Kantische System notwendige Begriff der Affektion nach ebendiesem System unmöglich sei. G. E. Schulze näherte sich später immer mehr Jacobi.

Unter den Anhängern Kants und Vertretern seiner Doktrin hat der Hofprediger und Professor der Mathematik zu Königsberg, Johannes Schultz, Erläuterungen üb. d. Herrn Prof. Kant Kritik d. rein. Vern. veröffentlicht, die Kants vollen Beifall hatten, und später eine Prüfung der Kantischen Krit. d. rein. Vernunft (s. ob. S. 332). Die „Erläuterungen“ hat Tissot Paris 1865 ins Franz. übersetzt. Ldw. Hnr. Jacob (1759—1827, zuletzt Prof. in Halle) hat in seiner „Prüfg. der Mendelssohnschen Morgenstunden“, Lpz. 1786, die theoretischen Beweise Mendelssohns für das Dasein Gottes von dem Standpunkte des Kantischen Kritizismus aus bestritten und manche anderen Werke im Kantischen Sinne geschrieben. Ferner hat er Humes „Treatise on human nature“ übersetzt, 1790f., ebenso Cabanis' berühmtes Werk „Rapports du physique et du moral de l'homme“, unter dem Titel: Über die Verbind. des Physischen und Moralischen im Menschen, 2 Bde., 1808. Der Übersetzung des letzteren Werks hat er eine Abhandlung vorausgeschickt: „Über die Grenzen der Physiologie und der philosophischen Anthropologie“, in der er Cabanis lobt, weil er mit größter Sorgfalt alle metaphysischen Spinngewebe vermieden und sich ganz und gar an die Erfahrung gehalten habe. Dagegen tadelt er, daß Cabanis zu materialistisch gesinnt sei, namentlich daß er die seelischen Zustände selbst für körperliche halte, daß er zwischen Vorstellungen, Willensbestimmungen gleich Gehirnveränderungen setze. Karl Chrstn. Erh. Schmid (1761—1812), der in der Folge eine Reihe von Lehrschriften verfaßt hat, ließ 1786 einen Grundriß d. Krit. d. reinen Vern. nebst e. Wörterb. zum leichteren Gebrauch der kantischen Schriften erscheinen. In den späteren Aufl. des Wörterbuchs verteidigt Schmidt die Kantische Doktrin gegen den Jacobischen, aus der „Affektion“ entnommenen Einwurf durch die Bemerkung, es sei dabei „alles Örtliche und Räumliche beiseite zu setzen“. Gottlieb Benjam. Jäsche (1762—1824, starb als Prof. d. Philos. in Dorpat), den Kant selbst mit der Herausgabe seiner „Logik“ beauftragte (s. ob. S. 361), war zuerst unbedingter Anhänger Kants. Später versuchte er eine Verschmelzung der Ansichten Friesens und Jacobis mit denen Kants.

Durch Karl Leonh. Reinholds (geb. 1758 zu Wien, zuerst bei den Jesuiten erzogen, dann Wielands Mitarbeiter am Deutschen Merkur, später dessen Schwiegersohn, seit 1787 Prof. in Jena und zuletzt in Kiel, gest. 1823) populär gehaltene „Briefe üb. die Kantische Philos.“ (im Deutschen Merkur 1786—1787), in neu verm. Aufl. Leipzig 1790—1792) fand der Kritizismus Eingang in weitere Kreise; Reinholds Berufung zum Professor der Philosophie in Jena machte Jena

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

zu einem Zentralpunkt des Studiums der Kantischen Philosophie. Die Jenaische Allg. Literaturzeitung (gegründet 1785, redigiert von Schütz und Hufeland) ward bald das einflußreichste Organ des Kantianismus. In seinem „Versuch e. neu. Theorie d. menschl. Vorstellungsvermög.", Jena 1789 (welchem als Vorrede die kurz vorher schon im Deutschen Merkur ersch. Abhandl. „Über die bisher. Schicksale d. kantischen Philos." beigefügt ist), versucht Reinhold, die beiden Stämme der Erkenntnis als Äste des einen Vorstellungsvermögens darzustellen und für die kantische Doktrin eine neue Basis zu gewinnen, die er jedoch selbst später als unzureichend erkannt hat. Er findet diese in dem Satze, der das Bewußtsein ausdrücke: „Im Bewußtsein wird die Vorstellung vom Vorstellenden und Vorgestellten unterschieden und auf beides bezogen"; auf den Unterschied und den Zusammenhang zwischen den drei Bestandteilen des Bewußtseins lasse sich der Begriff von Vorstellung gründen und aus diesem die ganze kritische Philosophie so ableiten, daß das, was bei Kant Grund und Beweis sei, als Folge vorkomme. Als er den Standpunkt der „Elementarphilosophie", wie er seine Lehre nannte, da sie das Fundament des Wissens geben sollte, verlassen hatte, näherte er sich der Lehre Bardilis, die er jedoch auch bald wieder aufgab. Zumeist auf dem Gebiete der Ästhetik hat Friedr. Bouterwek (1766 bis 1828) sich verdient gemacht. In seiner „Apodiktik" stellt er ein System des absoluten „Virtualismus" auf. Durch die Selbsterkenntnis erfassen wir uns als wollende Wesen, d. h. als lebendige Kräfte, als solche müssen wir auch die Dinge außer uns ansehen. Das Unbedingte, in dem wir sind, ist die virtuelle Einheit aller Kräfte. Später, namentlich in seiner „Religion der Vernunft", Gött. 1824, näherte er sich den Anschauungen Jacobis. Es ist nicht ausgeschlossen, daß B. auf die Entwicklung von Schopenhauer, der ihn hörte, Einfluß ausübte.

Auf dem Gebiet der Religionsphilosophie haben Bedeutung Karl Hnr. Heydenreich (1764—1801, 1789—1798 Prof. der Philosophie in Leipzig). Joh. Heinr. Tieftrunk (1760—1837), der auch in seiner „Denklehre in rein deutschem Gewande", 2 Bde., Halle u. Lpz. 1825—1827, durch eine Reinigung der philos. Sprache der Philosophie aufzuhelfen suchte; die entschiedenen Rationalisten Jul. Aug. Ludw. Wegscheider, Paulus, Röhr und andere. Der theologische Rationalismus ist aus einer Vermischuug Kantischer Ansichten mit denen der Aufklärung hervorgegangen. Auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie sind zu nennen Joh. Heinr. Abicht (1762—1804), Heydenreich, Joh. Christoph Hoffbauer (1766—1827), Krug und andere; auf dem der Logik Kiesewetter, Krug, Hoffbauer, Fries, Joh. Gebh. Ehrenr. Maaß (1766—1823) und andere, auf dem der Psychologie Maaß, Fries, Hoffbauer; auf dem der Geschichte der Philosophie namentlich Tennemann und Buhle. Wilh. Traug. Krug (1770—1842) hat sich besonders durch Popularisierung Kantischer Philosopheme verdient gemacht. Er hat von 1805—1809 in Königsberg gelehrt, danach in Leipzig. Sein verdienstliches Allgem. Handwörterb. d. philos. Wissenschaften ist Leipzig 1827—1834, 2. Auflage 1832—1838, erschienen. Namentlich in seinem Organon der Philosophie, Meißen 1801, entwickelte er seinen „transzendentalen Synthetismus" nach welchem es in unserem Bewußtsein eine ursprüngliche transzendentale Synthesis zwischen dem Idealen und Realen, zwischen dem denkenden Subjekt und der gegenüberstehenden Außenwelt, zwischen Wissen und Sein gibt, die anerkannt werden muß, aber nicht weiter zu erklären ist. Denn um sie zu erklären, müßte man von dem einen oder dem anderen anfangen und dadurch die Synthesis aufheben.

Um die Ästhetik hat sich Heydenreich verdient gemacht durch sein System der Ästhetik, Bd. 1, Lpz. 1790, und manche Aufsätze. Er rühmt sich der Übereinstimmung mit Kant und tritt schon mit Entschiedenheit für die ästhetische Erziehung der Jugend ein, da die Bildung des Geschmacks wesentlich zur Kultur gehöre.

Salomon Maimon (1754—1800, ein jüdischer Denker, mit wunderbaren Lebensschicksalen, die er in seiner ergreifenden Selbstbiographie erzählt) hat in seinen flüchtig geschriebenen selten vollendeten und doch außerordentlich scharfsinnigen und tiefen Schriften (nach F. Kuntze, s. Literatur) die Kritik Kants geliefert, welche, da sie von den Zeitgenossen für schlüssig angesehen wurde, die Fortbildung seiner Philosophie aufs entschiedendste beeinflußte, und zugleich durch Ersatz der preisgegeben Lehrstücke Kants durch Leibnizsche Lehren ihre Verbindung mit diesem eingeleitet. Seine Kantkritik geht wie die Jacobis zunächst auf den Begriff des Dinges an sich. Sie leugnet nicht, daß in einem jeden Bewußtsein die durchs Denken bestimmte Vorstellung von dem Subjekt als auch dem Objekt unterschieden und auf beide bezogen wird; sie behauptet aber, daß dieses kein ursprüngliches, sondern nur auf einer Täuschung beruhendes Bewußtsein sei. Denn Vorstellung ist nichts anderes als Teildarstellung oder die Darstellung einiger Merkmale eines Objektes mit dem Bewußtsein, daß diese Merkmale mit noch anderen Merkmalen im Objekt verknüpft sind. Durch die beständige Wirksamkeit der reproduktiven Einbildungskraft stellen wir uns Objekte beständig vor, und weil die Einbildungskraft nicht stark genug ist, alle Merkmale der Objekte darzustellen und wir immer die dargestellten Merkmale auf die noch fehlenden und im Objekt selbst befindlichen beziehen, entsteht bei uns die Täuschung, als wären alle Objekte unseres Bewußtseins Vorstellungen; und da wir nicht wissen, worauf wir die ursprünglichen Objekte weiter beziehen sollen, so fingieren wir Objekte außer denselben, gleichsam als deren Urbilder, worauf sich jene beziehen. In der Tat aber sind diese sogenannten Vorstellungen nichts anderes, als die unserem Bewußtsein gegebenen Objekte selbst. Das Denken des Subjektes und seiner Identität ist eine notwendige Bedingung des Denkens überhaupt. Das Denken eines Objektes außer dem Denken ist ganz und gar nicht notwendig, da das Denken auch ohne dasselbe stattfinden kann. Das Objekt des Denkens aber (das gegebene Mannigfaltige) gehört zur inneren Möglichkeit des Denkens, weil es den Inhalt desselben ausmacht (Neue Logik, 1794, 241 ff.). Damit scheidet die transzendente Affektion unserer Sinnlichkeit durch Dinge an sich aus. Aber woher dann die Besonderheit der Bewußtseinsinhalte? Die Antwort auf die Frage gibt Maimons Theorie der transzendentalen Diffenrentiale, welche die Gegenstände nach dem Schema der Behandlung von Funktionen zu begreifen sucht. Danach können die sinnlichen Dinge, die nur aus einem Komplex von Relationen bestehen, als Differentiale für einen unendlichen, alle Relationen überschauenden Verstand bezeichnet werden; diese Differentiale bedeuten das Bildungsgesetz der sinnlichen Gegebenheit, deren Bestimmtheit durch das gegenseitige Verhältnis der Differentiale bedingt ist. (Näheres bei Kuntze a. a. O., S. 83 ff. u. 327 ff.) Maimons positive Ausführungen zur Erkenntnistheorie haben ihren Mittelpunkt in dem von ihm an die Spitze alles reellen Objekt bestimmenden Denkens gestellten „Satzes der Bestimmbarkeit", der sogar dem Satz des Widerspruches, dem ersten Grundsatz der logischen Wahrheit, vorangehen soll. Der Grundsatz der Bestimmbarkeit zerfällt genauer in zwei Sätze: 1. in einen Satz fürs Subjekt überhaupt: Ein jedes Subjekt muß

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

nicht nur als Subjekt, sondern auch an sich ein möglicher Gegenstand des Bewußtseins sein; 2. in einen Satz fürs Prädikat: Ein jedes Prädikat muß nicht an sich, sondern als Prädikat (in Verbindung mit dem Subjekt) ein möglicher Gegenstand des Bewußtseins sein. Was nicht diesen Sätzen gemäß ist, kann ein bloß formelles oder gar willkürliches, aber kein reelles Denken sein. Für dieses reichen bloß logische Kriterien nicht aus; es bedarf eines reellen, in einem Realverhältnis der Objekte (als Gegenstände des Bewußtseins) gegründeten Kriteriums. Dieses gibt der Satz der Bestimmbarkeit, der die reelle, sich auf bestimmte Objekte beziehende Verbindung des Mannigfaltigen in einer Einheit des Bewußtseins begründet. Denn da er fordert, daß das eine Glied des zu verbindenden Mannigfaltigen nicht ohne das andere ein Gegenstand des Bewußtseins überhaupt sein kann, so hat diese Verbindung in Beziehung auf jene einen objektiven Grund. Das andere Glied ist zwar auch an sich, außer der Verbindung mit jenem, ein Gegenstand des Bewußtseins überhaupt. Da es aber nicht außer der Verbindung ein Gegenstand des durchs Denken bestimmten Bewußtseins sein kann, so hat diese Verbindung auch in Ansehung seiner einen objektiven Grund (Logik S. 20ff.). Von dem Satz der Bestimmbarkeit aus versucht Maimon eine einheitlichere Darstellung der Logik und der Transzendentalphilosophie.

In der Ethik will Maimon sich nicht wie Kant auf das Faktum des sittlichen Bewußtseins, sondern allgemein auf die Tendenz zur Allgemeinmachung unserer Vorstellungen stützen, um für den Willen daraus den Grundsatz der reinen praktischen Vernunft zu gewinnen: Handle so, daß dein jedesmaliger Wille (wodurch die Handlung bestimmt wird) als der Wille eines jeden vernünftigen Wesens gedacht werden könne.

Jakob Sigismund Beck war geboren am 6. August 1761 zu Marienburg und starb 29. August 1840 als Professor in Rostock. Er hatte in Königsberg Mathematik und Philosophie studiert und war ein sehr eifriger Zuhörer Kants gewesen, wich aber in seiner Lehre etwas von Kant ab, was letzterer übel vermerkte, so daß eine Entfremdung zwischen beiden eintrat. Beck hat in seinem Hauptwerk: „Einzig möglicher Standpunkt, aus welchen die kritische Philosophie beurteilt werden muß", Riga 1796, welches den dritten Band der Schrift: „Erläuternder Auszug aus Kants kritischen Schriften", Riga 1793 ff., bildet, auch in seinem Grundriß der kritischen Philosophie 1796 und andern Schriften nach dem Vorgange Maimons und zum Teil auch wohl durch Fichtes (1794 erschienene) Wissenschaftslehre mitbestimmt, die in Kants Vernunftkritik liegende Inkongruenz, daß die Dinge an sich uns affizieren und durch Affektion den Stoff zu Vorstellungen uns geben und doch zugleich auch zeitlos, raumlos und kausalitätslos existieren sollen, dadurch aufzuheben gesucht, daß er das Affiziertwerden des Subjektes durch die Dinge an sich nicht annimmt und die Stellen, worin Kant dasselbe behauptet, für eine didaktische Akkommodation an den Standpunkt des dogmatisch gesinnten Lesers erklärt. Die Frage nach der Entstehung des empirischen Vorstellungsstoffs beseitigt Beck dadurch, daß er eine Affektion der Sinne durch Erscheinungen statuiert; die Beziehung des Individuums zu anderen Individuen läßt er unerklärt. Die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit führt er auf denselben Akt ursprünglicher Synthesis des Mannigfaltigen, wie die Kategorien, zurück. Als Religion gilt ihm die Befolgung der Stimme des Gewissens als des inneren Richters, den der Mensch symbolisch außer sich als Gott denke.

Christoph Gottlieb Bardili (1760—1808) hat in seinen Briefen über

den Ursprung der Metaphysik (anonym Altona 1798) und noch mehr im Grundriß der ersten Logik, gereinigt von den Irrtümern der bisherigen Logik, besonders der kantischen (Stuttgart 1800), freilich in abstruser Form, einen „rationalen Realismus" zu begründen versucht, der manche Keime späterer Spekulation erhielt, insbesondere zu dem (schellingschen) Gedanken der Indifferenz des Objektiven und Subjektiven in einer absoluten Vernunft, und zu dem (hegelschen) Gedanken einer Logik, die zugleich Ontologie sei. Dasselbe Denken, welches das Weltall durchdringt, kommt im Menschen zum Bewußtsein; im Menschen erhebt sich das Lebensgefühl zur Personalität, die Naturgesetze der Erscheinungen werden in ihm zu Gesetzen der Assoziation seiner Gedanken.

Der Bardilische Realismus setzt die Realität von Natur und Geist und ihre Einheit im Absoluten voraus, ohne die Kantischen Argumente völlig widerlegt zu haben. Der Becksche Idealismus hebt von den beiden widerstreitenden Elementen, die im Kantischen Kritizismus liegen, das idealistische mit willkürlicher Beseitigung des realistischen hervor. Zur Aufhebung jenes Widerstreites konnte mit gleichem Recht der entgegengesetzte Weg eingeschlagen werden, indem nämlich mit dem Gedanken des Affiziertwerdens des Subjektes durch „Dinge an sich" voller Ernst gemacht und die gesamte Doktrin auf dieser Grundlage umgebildet wurde.

In Holland erhob sich für Kant namentlich Paul van Hemert (geboren 1756 zu Amsterdam, gestorben ebendaselbst 1825), Professor der Philosophie zu Amsterdam, mit seiner Schrift: Beginsels der kantianische Wysgeerte, Amsterdam 1796, der auch 1798 ein eigenes Journal für die Verbreitung der Kantischen Lehre herauszugeben begann: Magazin for de kritische Wysgeerte. Auf das heftigste wurde er von dem Vorgänger in seinem Amte, dem bekannten Philologen Daniel Wyttenbach angegriffen, der mit beachtenswerten Gründen gegen Kant polemisiert, namentlich in seinem Aufsatze: *Καθάρσιον* in seinem W. *Φιλομαθίας τὰ σποράδην*, Amstelod. 1809, 11, Tom, I. Neben van Hemert haben sich um das Bekanntwerden der kritischen Philosophie in Holland verdient gemacht J. Kinker, dessen Werk bald in das Französische übersetzt wurde unter dem Titel: Essai d'une exposition succincte de la critique de la raison pure de Mr. Kant, Amsterdam 1801, F. W. Heumann, van Bosch. Über Kants Philosophie, wie sie durch ebendieses Werk in Frankreich eingeführt wurde, äußerte sich abweisend der materialistisch gesinnte Destutt de Tracy (s. den IV. Teil dieses Grundrisses): De la métaphysique de Kant, ou observation sur un ouvrage intitulé: Essai d'une expos. etc. Anerkennend waren die Arbeiten von Charles Villers: Philosophie de K. ou principes fondamentaux de la philosophie transscendentale, 2 voll., Metz 1801, der schon in seinen anonym erschienenen Lettres Westphaliennes, 1797, die Kantische Philosophie behandelt und an Kant selbst eine kurze Darstellung der Kritik der reinen Vernunft 1799 eingesandt hatte, die Rink in deutscher Übersetzung in seinem Werke: „Mancherlei zur Geschichte der metakritischen Invasion", 1800, erscheinen ließ. Auf Verlangen Napoleons fertigte er einen kurzen Auszug aus seinem größeren Werk an, der als Manuskript gedruckt wurde, und von dem nur wenige Exemplare, eins im Goethehause zu Weimar befindlich, erhalten zu sein scheinen. Der Auszug ist mitgeteilt von K. Vorländer mit einem Vorbericht von Vaihinger Kantst., III, S. 1—9. Ferner J. Höne (Höne-Wronski, s. Teil IV dieses Grundrisses): Philosophie critique découverte par K., Marseille 1803, dann noch Sect. II und III Par. 1803 erschienen, die aber wesentlich Naturphilosophisches enthalten. In England

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

versuchte die Kantische Philosophie bekannt zu machen Nitsch, General and introductory view of K.'s principles concerning man, the world and the deity, London 1796, und Willich, Elements of the critical philosophy, London 1798.

In dem christlichen Dogma fand Joh. Georg Hamann (geb. zu Königsberg 1730, daselbst Packhofsverwalter, gest. auf einer Reise zu Münster 1788), der mit Kant, auch mit Herder und mit Jacobi befreundete „Magus im Norden", den Halt und Trost für sein unstetes, durch Sünde und Not zerrissenes Gemüt und gefällt sich darin, in geistvollen, jedoch oft ins Gesuchte und Abenteuerliche ausartenden Gedankenblitzen die Mysterien oder „Pudenda" des christlichen Glaubens zu Ehren zu bringen; zu diesem Behuf dient ihm insbesondere das „Principium coincidentiae oppositorum" des Giordano Bruno. Diese Geheimnisse müssen erlebt und erfahren und können nicht erwiesen werden. An die Stelle des Wissens muß die individuelle Gewißheit des Glaubens treten. Der trennende Verstand bringt nach Hamann oft Einseitigkeiten hervor, die nicht aufrecht zu halten seien. So seien die zwei Stämme des menschlichen Erkenntnisvermögens bei Kant durch eine solche Trennung hervorgebracht. Die bloße Tatsache der Sprache widerlege diese Ansicht Kants. Denn in der Sprache erhalte die Vernunft sinnliche Existenz.

Das Christentum als die Religion der Humanität, den Menschen als Schlußpunkt der Natur und seine Geschichte als fortschreitende Entwicklung zur Humanität zu begreifen, ist die Aufgabe, an deren Lösung der phantasievolle, vielumfassende und mit feinstem Sinn für die Realität und Poesie des Völkerlebens begabte Joh. Gottfried Herder (geb. 25. August 1744 zu Mohrungen in Ostpreußen, gest. 18. Dezember 1803 zu Weimar) erfolgreich gearbeitet hat. Freilich fehlt es seinen Gedanken bisweilen an Abrundung und voller Klarheit. Er war ein Zuhörer und Schüler Kants in dessen vorkritischer Periode und hat diesen am liebsten reden hören über Astronomie, physische Geographie, über die großen Gesetze der Natur. Dem schroffen Dualismus, den Kant zwischen dem empirischen Stoff und der apriorischen Form, zwischen Natur und Freiheit statuiert, stellt er den Gedanken der wesentlichen Einheit und stufenmäßigen Entwickelung in Natur und Geist entgegen; seine Weltanschauung kulminiert in einem poetisch umgestalteten, mit der Idee des persönlichen Gottesgeistes und der (als Metempsychose gedachten) Unsterblichkeit erfüllten (also der früheren, der Ethik vorausliegenden Form, obschon diese damals unbekannt war, verwandten, der Lehre Brunos wieder angenäherten) Spinozismus, den er besonders in der Schrift: Gott, Gespräche über Spinozas System, zusammenhängend entwickelt hat. Freilich verbindet er hiermit manche Anschauungen Leibnizens, z. B. das Prinzip der Individualität, wonach jedes Wesen nur identisch mit sich selbst ist, und nimmt auch eine allgemeine Wechselwirkung aller Wesen an. Auf die Sprache legt Herder sehr großes Gewicht und findet ihren Ursprung in der Natur des Menschen, der als denkendes Wesen der uninteressierten, begierdefreien Betrachtung der Dinge fähig sei; der Ursprung der Sprache ist göttlich, sofern er menschlich ist. Die Sprache vermittelt für den Menschen den Übergang von den Sinneseindrücken zu Gedanken. Der Entwickelungsgang der Sprache zeugt (wie Herder, zum Teil nach Hamann, 1799 in seiner Metakritik bemerkt) gegen den Kantischen Apriorismus. Raum und Zeit sind Erfahrungsbegriffe, Form und Materie der Erkenntnis sind auch in ihrem Ursprung nicht voneinander getrennt, die Vernunft subsistiert nicht abgesondert von den anderen Kräften; statt der „Kritik

der Vernunft" bedarf es einer Physiologie der menschlichen Erkenntniskräfte. (Herders Metakritik fand bei der ungerechtfertigten Bitterkeit ihres Tones und bei dem geringen Verständnis für die neuen Probleme und für die ganze Bedeutung Kants wenig Beachtung und kaum mehr seine gegen die Kritik der Urteilskraft gerichtete Kalligone. Die Untersuchungen Kants in der transzendentalen Analytik nannte er im vollsten Mißverständnis und in unbegreiflicher Überhebung „öde Wüsten voll leerer Hirngeburten und im anmaßendsten Wortnebel". Gegen die Metakritik schrieb Kiesewetter, s. ob. S. 363. Herder war gegen Kant gereizt worden durch Kants Rezensionen der Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, die in der Jenaer Literaturzeitung erschienen waren.) Herder bezeichnet als den schönsten und schwersten Zweck des menschlichen Lebens, von Jugend auf Pflicht zu lernen, solche aber, als ob es nicht Pflicht sei, in jedem Augenblicke des Lebens auf die leichteste, beste Weise zu üben.

Herders philosophisches Hauptverdienst liegt in der philosophischen Betrachtung der Geschichte der Menschheit, wobei er den Gedanken zur Geltung bringt, daß in der Geschichte ebenso wie in der Natur alles aus gewissen natürlichen Bedingungen nach festen Gesetzen sich entwickle. Er hebt die Abhängigkeit der Menschen von der Natur, von ihrem Wohnplatze, der Erde, hervor. Naturprodukt ist der Mensch wie das Tier, deshalb sind auch die Tiere des Menschen ältere Brüder. Die Natur scheint alles Lebendige auf der Erde nach einem Hauptplan der Organisation gebildet zu haben, und so erklärt ein Exemplar das andere. Die ganze Schöpfung ist in einem Kriege begriffen, wobei die entgegengesetztesten Kräfte einander nahe liegen. Das Mittelgeschöpf unter den Tieren ist der Mensch; in ihm finden sich die Züge aller Gattungen als im feinsten Inbegriffe. Er als das höchste Gebilde der Schöpfung ist organisiert zur Vernunfttätigkeit, womit Kunst und Sprache zusammenhängen, zur Humanität und Religion, zur Hoffnung der Unsterblichkeit. Das Fortschrittsgesetz der Geschichte beruht auf einem Fortschrittsgesetz der Natur, das schon in den Wirkungen der anorganischen Naturkräfte verborgen tätig ist, in der aufsteigenden Reihe der organischen Wesen vom Naturforscher bereits erkannt wird und sich für den Geschichtsforscher zeigt in den geistigen Bestrebungen des Menschengeschlechts. Natur und Geschichte stehen so in innigster Verbindung. Sie arbeiten beide für Erziehung des Menschen zur Humanität. Selten wird freilich das Ziel wahrer Humanität erreicht, und so weist uns der jetzige Zustand der Menschen auf eine jenseitige Welt hin. Einen bedeutsamen Einfluß haben Herders Briefe zur Beförderung der Humanität und hat überhaupt seine begeisterte Hingabe an die große Aufgabe der Herausbildung des allgemein menschlich Wertvollen aus den verschiedenartigen historisch gegebenen Kulturformen geübt. Eine Theorie des Schönen versucht er in der Schrift Kalligone zu entwickeln.

Goethe (vgl. Goethes Philosophie aus seinen Werken mit ausführlicher Einleitung, herausg. von Max Heynacher, Philos. Bibliothek, Bd. 109, Leipzig 1905) konnte als umfassender Geist der Philosophie nicht fernbleiben, wenn er auch, seinem innersten Wesen nach Künstler, kein Bedürfnis fühlte, sich zu einem philosophischen System bestimmt zu bekennen oder sich gar selbst ein solches zu bilden. Wie bekannt er mit der Entwickelung der Philosophie war, sieht man aus seiner erst neuerdings mehr gewürdigten Geschichte der Farbenlehre, in der er treffende Charakteristiken von verschiedenen, auch weniger hervortretenden Denkern gegeben hat, z. B. von Roger Bacon. Sodann finden sich in

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

seinen Schriften zahllose philosophische Gedanken, so in den Sprüchen in Prosa, auch manche kürzere philosophische, sehr beachtenswerte Aufsätze, z. B.: „Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt", worin er seine erkenntnistheoretischen Ansichten darlegt, ferner: „Anschauende Urteilskraft", „Bedenken und Ergebung" u. a. Zeitig schon fühlte sich Goethe in seinem Denken Spinoza verwandt, dessen „grenzenlose Uneigennützigkeit", die aus jedem seiner Sätze hervorleuchte, auf ihn tiefen und nachhaltigen Eindruck machte. In Spinozas System fand er Beruhigung seiner Leidenschaften; die „Gott-Natur" ist sein Glaubensbekenntnis, die Natur ist alles. „Sie belohnt sich selbst und bestraft sich selbst, erfreut und quält sich selbst. Sie ist rauh und gelinde, lieblich und schrecklich, kraftlos und allgewaltig. Alles ist immer da in ihr, Vergangenheit und Zukunft kennt sie nicht. Gegenwart ist ihr Ewigkeit. — Sie ist ganz und doch immer unvollendet. So wie sie's treibt, kann sie's immer treiben. — Sie verbirgt sich in tausend Namen und Formen und ist immer dieselbe. Sie hat mich hereingestellt, sie wird mich auch herausführen. Ich vertraue auch ihr. Sie mag mit mir schalten. Sie wird ihr Werk nicht hassen. Ich sprach nicht von ihr. Nein, was wahr ist und was falsch ist, alles hat sie gesprochen. Alles ist ihre Schuld, ist ihr Verdienst" (Natur, um das Jahr 1780). Einen „nur von außen stoßenden Gott" hat G. nie angenommen.

Von Schiller hielt Goethen früher u. a. auch dessen Kantische Richtung fern, später aber bildete dies gerade ein Band zwischen den beiden großen Dichtern. Goethe lernte Kants Werke kennen und schätzen, und zwar nicht erst durch Schiller, namentlich die Kritik der Urteilskraft und Kritik der reinen Vernunft, die er beide genauer studierte, ja aus denen beiden er uns noch erhaltene Auszüge angefertigt hat. Die Kritik der Urteilskraft hat ihm die philosophische Grundlage für sein „Schaffen, Tun und Denken" gegeben. Er rühmt es als ein grenzenloses Verdienst unseres alten Kant um die Welt und auch um ihn selbst, „daß er in seiner Kritik der Urteilskraft Kunst und Natur nebeneinander stellt und beiden das Recht zugesteht, aus großen Prinzipien zwecklos zu handeln" (Brief an Zelter von 1830). Und nach 1831 schreibt er an Staatsrat Schultz: „Ich danke der kritischen und idealistischen Philosophie, daß sie mich auf mich selbst aufmerksam gemacht hat, das ist ein ungeheurer Gewinn; sie kommt aber nie zum Objekt; dies müssen wir so gut wie der gemeine Menschenverstand zugeben, um am unwandelbaren Verhältnis zu ihm die Freude des Lebens zu genießen." Goethe war zu sehr anschauender Natur, als daß er nicht den Gegenstand hätte unmittelbar ergreifen wollen, war sich aber doch des Einflusses Kantischer Gedanken auf sich selbst deutlich bewußt. Der Unterschied zwischen Erfahrung und Idee wurde ihm durch Schiller erst recht deutlich. — Erwähnt sei noch, daß sich unter den Papieren Goethes im Goethe- und Schiller-Archiv eine „Kurze Vorstellung der Kantischen Philosophie von D. F. V. R." (von H. Vaihinger sicher enträtselt als Dr. Franz Volkmar Reinhard, Professor in Wittenberg, später Ober-Hofprediger in Dresden) in Abschrift findet, die sich Goethe Ende der achtziger Jahre vielleicht von dem Verfasser hatte anfertigen lassen. Diese kleine Schrift hat Vorländer in Kantstud., II, S. 213—216 zum Abdruck gebracht. S. auch Goethe-Jahrb., Bd. 19.

Friedr. Heinr. Jacobi (geb. am 25. Januar 1743 zu Düsseldorf, zu Genf insbesondere auch unter dem Einfluß des Physikers Lesage, gebildet, früh mit Spinozas Doktrin vertraut, Kaufmann, Beamter, Präsident der Akademie der Wiss. zu München, gest. am 10. März 1819 zu München), der Glaubensphilosoph, sucht

gegenüber dem systembildenden philosophischen Denken die Unmittelbarkeit des Glaubens zur Geltung zu bringen. Er selbst bekennt: „Nie war es mein Zweck, ein System für die Schule aufzustellen; meine Schriften gingen hervor aus meinem innersten Leben, sie erhielten eine geschichtliche Folge, ich machte sie gewissermaßen nicht selbst, nicht beliebig, sondern fortgezogen von einer höheren, mir unwiderstehlichen Gewalt.“ Unter Jacobis Schriften sind hervorzuheben die philosophischen Romane: Allwills Briefsammlung und: Woldemar, in welchen außer dem theoretischen Problem der Erkenntnis der Außenwelt, insbesondere die moralische Frage nach dem Verhältnis des Rechtes und der Pflicht des Individuums, zu der gemeingültigen Sittenregel diskutiert wird, ferner die Schrift über die Lehre d. Spinoza, in Briefen an Mos. Mendelssohn, Breslau 1785 u. ö., worin Jacobi ein von ihm mit Lessing am 6. u. 7. Juli 1780 geführtes Gespräch mitteilt, in welchem dieser seine Hinneigung zum Spinozismus bekannt haben soll, die Schrift: David Hume üb. d. Glauben, oder Idealism. u. Realism., Bresl. 1787, worin Jacobi auch sein Urteil über den Kantianismus äußert, das Sendschreiben an Fichte, Hamb. 1799, die Abhandlung üb. d. Unternehmen d. Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, im III. Heft d. Reinholdschen Beitr. z. leichteren Übers. d. Zstds. d. Philos. beim Anfange d. 19. Jahrh., Hamb. 1802, von den göttl. Dingen, Lpz. 1811 (gegen Schelling, dem Jacobi einen heuchlerischen Gebrauch theistischer u. christlicher Worte im pantheistischen Sinne vorwirft). Den Spinozismus hält Jacobi für das einzige konsequente System, glaubt aber, daß es verworfen werden müsse, weil es den unabweisbaren Bedürfnissen des Gemütes widerstreite. Alle Demonstration führt nur zu dem Weltganzen, nicht zu einem extramundanen Welturheber; denn der demonstrierende Verstand kann immer nur von Bedingtem zu Bedingtem, nicht zum Unbedingten gelangen. Gottes Dasein beweisen würde heißen, einen Grund desselben aufzeigen, wodurch Gott zu einem bedingten Wesen werden würde (wobei Jacobi freilich die Bedeutung des indirekten Beweises, der von der Erkenntnis von Wirkungen zur Erkenntnis von Ursachen führen kann, unerörtert läßt). So nahe diese Jacobische Ansicht der Kantischen steht, welche der praktischen Vernunft mit ihren Postulaten den Primat vor der theoretischen, die keine „Dinge an sich“ zu erkennen vermöge, einräumt, so hat doch Kant (in der Abhandlung: „Was heißt sich im Denken orientieren?“ Kants Werke von Ros. u. Sch. Bd. I, S. 386f.) dagegen einzuwenden gefunden, es gehe wohl an, solches zu glauben, was die theoretische Vernunft weder beweisen noch widerlegen könne, aber nicht solches, wovon sie, wie man meine, des Gegenteil beweisen könne; Kritizismus und Gottesglaube seien vereinbar, Spinozismus und Gottesglaube aber unvereinbar. Anderseits vermochte Jacobi die Kantische Begründung der Schranken der theoretischen Erkenntnis nicht zu billigen. Er hat das Dilemma klar bezeichnet, welches fortan das Hauptproblem des Kantischen Kritizismus wurde: Die Affektion, durch welche wir den empirisch gegebenen Wahrnehmungsstoff empfangen, muß entweder von Erscheinungen oder von Dingen an sich ausgehen, das erste aber ist absurd, weil Erscheinungen im Kantischen Sinne selbst nur Vorstellungen sind, also vor allen Vorstellungen bereits Vorstellungen vorhanden sein müßten, das andere (was Kant anzunehmen scheint und sowohl in der ersten, wie in den folgenden Auflagen der Krit. d. rein. Vern., in der Schrift gegen Eberhard usw. ausspricht) widerstreitet der kritischen Doktrin, daß das Verhältnis von Ursache und Wirkung nur innerhalb der Erscheinungswelt gelte und keine Beziehung auf Dinge an sich habe. Der Anfang und Fortgang

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

der Kritik vernichten einander (Jacobi über David Hume, Werke, Bd. II, S. 301 ff.).

Jacobi selbst meint nicht das Dasein von Objekten, die uns affizieren, beweisen zu können, ist aber davon unmittelbar vermöge der Sinneswahrnehmung überzeugt. Die Objekte der sinnlichen Wahrnehmung sind ihm nicht bloße Erscheinungen, d. h. nach Kategorien miteinander verknüpfte Vorstellungen, sondern reale Objekte, aber endliche und bedingte Objekte. Nur auf solche geht auch die Verstandeserkenntnis, welche Jacobi demnach in Übereinstimmung mit Kant auf das Gebiet möglicher Erfahrung einschränkt, obschon nicht in dem gleichen Sinne, wie Kant. Daß auch die theoretische Vernunft, sofern derselben die Funktion der Beweisführung beigelegt wird, nicht über dieses Gebiet hinausführe, nimmt Jacobi wiederum mit Kant an. Jacobi mißbilligt den inhaltleeren Formalismus des kantischen Moralprinzips, er will die Unmittelbarkeit des sittlichen Gefühls neben der moralischen Reflexion und die individualisierende Bestimmung der jedesmaligen moralischen Aufgabe neben der abstrakten Regel anerkannt sehen. Er tadelt Kants Argumentationen für die Gültigkeit der Postulate in der Kritik der praktischen Vernunft als unkräftig, da ein Fürwahrhalten in bloß praktischer Absicht (ein bloßer Bedürfnisglaube) sich selbst aufhebe, und hält dafür, daß es eine unmittelbare Überzeugung von dem Übersinnlichen, auf welches die Kantischen Postulate der praktischen Vernunft gehen, ebensowohl, wie von dem Dasein der sinnlichen Objekte gebe. Er nennt dieselbe Glauben. In späteren Schriften bezeichnet er das Vermögen des unmittelbaren Erfassens und Vernehmens des Übersinnlichen als die Vernunft. Wessen Gemüt sich beim Spinozismus befriedigen kann, dem kann eine entgegengesetzte Überzeugung nicht andemonstriert werden, sein Denken hat Konsequenz, die philosophische Gerechtigkeit muß ihn freigeben; aber er würde, meint Jacobi auf den edelsten Gehalt des geistigen Lebens verzichten. Jacobi erkennt die philosophische Konsequenz an in Fichtes Reduktion des Gottesglaubens auf den Glauben an eine moralische Weltordnung: aber er befriedigt sich nicht bei dieser bloßen Konsequenz des Verstandes. Er tadelt Schelling, die spinozistische Konsequenz verhüllen zu wollen, freilich ohne einem Standpunkt völlig gerecht zu werden, der diese Trennung der Realität und Idealität aufzuheben und das Endliche als erfüllt von dem ewigen Gehalt zu erkennen sucht, in der sondernden und anthropomorphisierenden Auffassung des Ideellen aber nicht ein höheres Erkennen, sondern nur eine berechtigte Poesie erblicken kann. Jacobi erhebt sich über die Sphäre, an die der Verstand gebunden bleibe, durch den Glauben an Gott und die göttlichen Dinge. Es lebt, sagt er, in uns ein Geist unmittelbar aus Gott, der des Menschen eigentlichstes Wesen ausmacht. Wie dieser Geist dem Menschen gegenwärtig ist in seinem höchsten, tiefsten und eigensten Bewußtsein, so ist der Geber dieses Geistes, Gott selbst, dem Menschen gegenwärtig durch das Herz, wie ihm die Natur gegenwärtig ist durch den äußeren Sinn. Kein sinnlicher Gegenstand kann so ergreifen und als wahrer Gegenstand unüberwindlicher dem Gemüte sich dartun, als jene absoluten Gegenstände, das Wahre, Gute, Schöne und Erhabene, die mit dem Auge des Geistes gesehen werden können. Wir dürfen die kühne Rede wagen, daß wir an Gott glauben, weil wir ihn sehen, obwohl er nicht gesehen werden kann mit den Augen dieses Leibes. Er ist ein Kleinod unseres Geschlechts, das unterscheidende Merkmal des Menschen, daß seiner vernünftigen Seele diese Gegenstände sich erschließen. Mit heiligem Schauer wendet der Mensch seinen Blick in jene Sphären, aus

welchen allein Licht hineinfällt in das irdische Dunkel. Aber Jacobi gesteht auch: Licht ist in meinem Herzen, aber sowie ich es in den Verstand bringen will, erlischt es. Welche von beiden Wahrheiten ist die wahre: die des Verstandes, die zwar feste Gestalten, aber hinter ihnen einen Abgrund zeigt, oder die des Herzens, die zwar verheißend aufwärts leuchtet, aber bestimmtes Erkennen vermissen läßt? Um dieses Zwiespalts willen nennt sich Jacobi „einen Heiden mit dem Verstande, einen Christen mit dem Gemüt".

Jacobi findet das Wesentliche des Christentums in dem Theismus, dem Glauben an einen persönlichen Gott, wie auch an die sittliche Freiheit und Ewigkeit der menschlichen Persönlichkeit. Das Christentum, „in dieser Reinheit aufgefaßt" und auf das unmittelbare Zeugnis des eigenen Bewußtseins gegründet, ist ihm das Höchste. Im Unterschiede von diesem rationalen Zuge seiner Glaubensphilosophie, den Friedr. Köppen, Cajet. v. Weiller, Jak. Salat (1766—1851, polemisierte viel gegen den Obskurantismus in der katholischen Kirche sowie gegen die Schellingsche Philosophie, gab mit v. Weiller und Bened. Schneider heraus: Der Geist der allerneuesten Philosophie der Herren Schelling, Hegel u. Comp., 2 Bde., München 1803—1805. Sein bedeutendstes Werk ist: Moralphilosophie, München 1809, 3. Aufl. 1821), Chr. Weiß, Joh. Neeb, J. J. F. Ancillon u. a. im wesentlichen mit ihm teilen, hält sein Freund und Anhänger Thom. Wizenmann sich, was die Quelle des Glaubens betrifft, an die Bibel und demgemäß in bezug auf den Glaubensinhalt auch an die spezifisch christlichen Dogmen.

Schon früh hat Friedrich Schiller (11. November 1759 bis 9. Mai 1805) sich mit philosophischen Schriften, insbesondere englischer Moralisten und Rousseaus, vertraut gemacht. (Schillers philos. Schriften u. Gedichte, Auswahl, 2. verm. Aufl., herausgeg. von E. Kühnemann, Lpz. 1909, Philos. Biblioth. No. 9). Der philosophische Unterricht in der Karlsschule zu Stuttgart, den der unklare Eklektiker Jak. Friedr. von Abel erteilte, ruhte hauptsächlich auf der Leibniz-Wolffschen Doktrin. Schiller hat in seiner Jugendschrift „Theosophie des Julius" den Leibniz-Shaftesburyschen Optimismus dem Pantheismus angenähert, ohne daß jedoch ein Einfluß Spinozas angenommen werden darf. Den letzten der „Philosophischen Briefe", in welchem sich ein Kantischer Einfluß bekundet, hat nicht Schiller, sondern Körner (1788) geschrieben. Im Jahre 1787 las Schiller die der Geschichtsphilosophie angehörenden Aufsätze Kants in der Berl. Monatsschr. und eignete sich daraus die Idee teleologischer Geschichtsbetrachtung an, die auf seine historischen Arbeiten von wesentlichem Einfluß geworden ist. Erst seit 1791 studierte Schiller Kants Hauptwerke, und zwar zuerst die Kritik der Urteilskraft; zugleich förderten ihn Diskussionen mit eifrigen Kantianern im Verständnis der Kantischen Doktrin. Aber sowohl in seiner Kunsttheorie, die von dem Problem des Tragischen ausging, wie in der Entwicklung seines Lebensideals unternahm er, den Standpunkt Kants durch die Ideale Shaftesburys und Goethes zu ergänzen. Hierdurch bereitete er verschiedentlich die spekulative Bewegung vor, mit deren Führern er auch in Beziehung trat. Einigen Einfluß gewann auf ihn bereits im Jahre 1794 die Fichtesche Spekulation. Die Vorrede zur „Braut von Messina" enthält (insbesondere in dem Satze: Das Poetische liegt in dem Indifferenzpunkte des Ideellen und Sinnlichen, der jedoch der Sache nach auf Schillers Auffassung des „ästhetischen Zustandes" in den „Briefen über ästhetische Erziehung" beruht) einen Anklang an die Schellingsche Doktrin. Schiller war geneigt zu glauben, daß

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

eine Fortbildung der Philosophie durch Schelling erfolgt sei, gestand jedoch (in einem Brief an Schelling vom 12. Mai 1801), nachdem er die ersten Sätze des „Transzendentalen Idealismus" gelesen hatte, nur die dogmatischen Irrtümer glücklich beseitigt zu finden, aber nicht zu ahnen, wie Schelling sein System positiv aus dem Satze der Indifferenz herausziehen werde. Von Schillers philosophischen Abhandlungen aus seiner kantischen Periode gehört zu den bedeutendsten die „Über Anmuth und Würde", verfaßt 1793, worin der sittlichen Würde als der Erhebung des Geistes über die Natur die sittliche Anmut als die Harmonie zwischen Geist und Natur, Pflicht und Neigung, ergänzend zur Seite gestellt wird. Er bekämpft hier die Härte, mit welcher Kant die Idee der Pflicht gelehrt hatte, da diese Strenge alle Grazien davonscheuche und einen schwachen Verstand leicht versuchen könne, die moralische Vollkommenheit in einer finstern und mönchischen Asketik zu suchen. Kant verteidigt sich dagegen damit, daß durch Rücksicht auf die Grazien, die im Gefolge der Tugend seien, sich der Eudämonismus gar zu leicht einschleichen könne (in einer Note zur 2. Aufl. seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft").

Die 1793—1795 ausgearbeiteten „Briefe über ästhet. Erziehung" empfehlen die ästhetische Bildung als den geeignetsten Weg der Erhebung zur sittlichen Gesinnung. Es soll der empirische Mensch den idealischen, der ihm immanent ist, realisieren. Der Staat, welcher die höchste Form ist, in der dies geschehen kann, genügt hierzu nicht ohne die Kunst, die das Schöne verwirklicht. In der Schönheit allein werden die Ansprüche des geistigen und des sinnlichen Menschen befriedigt. Der Spieltrieb, d. h. die künstlerische Tätigkeit, verbindet den niederen Stofftrieb, das sinnliche Begehren, mit dem höheren Formtrieb, und der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt. So vereinigt das Schöne die beiden Grundtriebe zur Harmonie. Die Abhandlung „Über naive und sentimentalische Dichtung" (1795—1796) vermittelt die Ästhetik mit der Geschichtsphilosophie, indem Schiller hier durch die Begriffe: natürliche Harmonie, Erhebung zur Idee und wiedergewonnene Einheit des Ideellen mit der Realität des Geistes und der Kultur mit der Natur, ebensowohl die verschiedenen Formen der Dichtung überhaupt und der Richtungen der Dichter (wie dieselben in Goethe und Schiller selbst sich repräsentiert fanden), als auch die Bildungsform des hellenischen Altertums und die der Neuzeit, insbesondere den Typus der antiken [und der modernen Dichtung, charakterisiert.

In seinen philosophischen Gedichten verlegt Schiller zwar das Reich der Ideale, wo die reinen Formen wohnen, in das Gebiet der Phantasie, aber gesteht ihm eine das Irdische überwältigende Kraft zu und sieht in der Erhebung zu ihm eine Art „ästhetischer Erlösung". Zugleich ist ihm der Glaube an gewisse Ideen und Ideale unentbehrlich. „Du mußt glauben, du mußt wagen"; „der Mensch ist frei geschaffen, ist frei — und die Tugend sie ist doch kein leerer Schall — und ein Gott ist, ein heiliger Wille lebt —. Ob alles im ewigen Wechsel kreist, es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist." Wahn ist dagegen, daß, „dem ird'schen Verstand die Wahrheit je wird erscheinen. — Es ist dennoch das Schöne, das Wahre! Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor; es ist in dir, du bringst es ewig hervor".

Auf Jean Paul Frdr. Richter (1763—1825) in seinen philosophischen Anschauungen hat außer Jacobi und Herder auch Platner besonders eingewirkt. Abgesehen von seiner Vorschule zur Ästhetik sind für Jean Pauls philosophische

Ansichten seine Schriften Levana, das Kampanertal, Selina und seine Briefe, namentlich die an Friedrich Heinrich Jacobi, hervorzuheben. Von einer eigentlichen philosophischen Entwicklung kann man bei ihm kaum reden, da er im ganzen seinen früheren Ansichten auch später treu blieb. Freilich erfaßte ihn eine Zeitlang skeptische Stimmung, wofür seine Schrift: „Lob der Dummheit" zeugt, und manches trat bei ihm später deutlicher hervor, da er Stellung zur kritischen Philosophie nehmen mußte. Er huldigte der Vernunftanschauung Jacobis, wenn er auch den Ausdruck nicht braucht: Wir schauen das Göttliche als wirklich, als schon gegeben oder sich gebend, und dieses Schauen ist das Wissen als ein höheres, während der Verstand nur ein niederes Wissen zustande bringt. So war er wie Jacobi ein Gegner der kritischen und idealistischen Philosophie auf dem Gebiete der Erkenntnis: Kant und Fichte bezeichnet er als der Welt unentbehrlich durch ihre Polemik, während ihre Thetik alles verdürbe. Wie Jacobi hielt er Fichte für den konsequenten Kantianer, schrieb aber in der „Clavis Fichtiana" (Erfurt 1800) eine Satire auf dessen Idealismus. Er redet von einem Chaos Kants, preist aber anderseits dessen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und Kritik der praktischen Vernunft über die Maßen: „Kant ist kein Licht der Welt, sondern ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal." Dann erkannte er aber wiederum die Berechtigung des Eudämonismus an. Auf die Polemik Herders gegen Kant in der Metakritik suchte er mildernd einzuwirken.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
Μητροπολίτη
ΕΥΛΟΓΙΟΥ ΚΟΥΡΙΑΑ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Zu § 1. Die Philosophie der Neuzeit.

A. Gesamtdarstellungen.

Über die Philosophie der Neuzeit handeln außer den Verfassern der umfassenden, Teil I, § 4 (10. Aufl., S. 2*ff.) zitierten Geschichtswerke (Brucker, Tiedemann, Buhle in seinem Lehrbuche der Gesch. der Philosophie, Tennemann, Ritter, Hegel, Joh. Ed. Erdmann, in 4. Aufl., bearbeitet von Benno Erdmann, 1895—1896 erschienen, Lewes, von dessen Geschichte der Philos. v. Thales bis Comte, Bd. 2, d. Gesch. d. neueren Philos., Berlin 1876, deutsch erschienen ist, Windelband, in 6. Aufl. 1912 erschienen, Bergmann, Vorländer u. a.), folgende: Joh. Gottfr. Buhle, Gesch. d. neueren Philosophie seit d. Epoche der Wiederherstellung d. Wissenschaften, Götting. 1800—1805. Joh. Ed. Erdmann, Versuch e. wissenschaftl. Darstellung d. Gesch. d. neueren Philos., Riga und Leipzig 1834—1853; vgl. den zweiten Band von Erdmanns Grundriß d. Gesch. d. Philos. Herm. Ulrici, Gesch. u. Kritik d. Prinzipien d. neueren Philosophie, Leipz. 1845. J. N. P. Oischinger, Spekulative Entwicklung der Hauptsysteme der neueren Philos. von Descartes bis Hegel, Schaffhausen 1853—1854. Ludw. Feuerbachs sämtl. Werke: 3. Bd., Geschichte der neueren Philosophie von Bacon v. Verulam bis Benedikt Spinoza. Herausgegeben von Friedr. Jodl, Stuttgart 1906. Kuno Fischer, Gesch. d. neueren Philos., Mannheim u. Heidelb. 1854ff.; die einzelnen Bände in verschiedenen Auflagen. Neue Gesamtausg., Jubiläumsausgabe, von 1897 an. 1. Bd.: Allgemeine Einleitung. Descartes. 2. Descartes' Schule. Geulincx, Malebranche, Spinoza. 2. Bd.: Leibniz u. s. Schule. 3. u. 4. Bd.: Kants Vernunftkritik u. deren Entstehung, System der reinen Vernunft auf Grund der Vernunftkritik. 5. Bd.: Fichte u. s. Vorgänger. 6. Bd. in 2 Abteilungen: Schelling. 7. Bd.: Hegel. 8. Bd.: Schopenhauer. Als Ergänzung zu diesem Werke dient: Franc. Bacon u. s. Nachff., Entwicklungsgeschichte der Erfahrungsphilosophie, 2. Aufl., Lpz. 1875. Carl Schaarschmidt, Der Entwicklungsgang der neueren Spekulation, als Einleitung in die Philos. der Geschichte, krit. dargestellt, Bonn 1857. F. Papillon, Histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec le développement des sciences de la nature, Paris 1876. F. Bowen, Modern philosophy from Descartes to Schopenhauer and Hartmann, London 1877. W. Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur u. d. besonderen Wissenschaften. 1. Bd. v. d. Renaissance bis Kant, Lpz. 1878, 5. durchges. Aufl., Leipz. 1911, 2. Bd., Die Blütezeit d. deutsch. Philos., 1880, 4. Aufl. 1907. W. Windelband, Storia della filosofia Trad. italiana di T. Zamboni, vol. I, Palermo 1911. Derselbe, Gesch. d. neueren Philos., in: Hinnebergs Kultur d. Gegenwart, Teil I, Abt. V, 2. Aufl., 1912. G. M. Bertini, Storia della filosofia moderna, parte prima, Dal 1596 al 1690, vol. I, Torino 1881. A. Stöckl, Gesch. der neueren Philos. von Bacon und Cartesius bis zur Gegenwart, 2 Bde., Mainz 1883, vgl. dazu: Theodor Weber, Stöckls Gesch. der neueren Philos., ein Beitrag zur Beurteilung des Ultramontanismus, Gotha 1886. A. Stöckl, Grundriß der Gesch. der Philos., 2. verb. und bis auf die neueste Zeit fortgesetzte Aufl., herausgeg. v. A. Kirstein, Mainz 1911. R. Falckenberg, Gesch. d. neueren Philos. v. Nikolaus v. Kues bis z. Gegenw., Lpz. 1886, 7. Aufl. ebd. 1912. Dazu Hilfsbuch der Gesch. d. Philos. seit Kant, Lpz. 1899 (kürzere Darstellung). R. Eucken, Beiträge

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

zur Gesch. d. neueren Philos., vornehml. der deutschen, Hdlb. 1886. 2. Aufl., unter dem Titel: Beiträge zur Einführ. in die Gesch. der Ph., Lpz. 1906. J. Royce, Spirit of modern philosophy, Boston 1892. H. Höffding, Den nyere Filosofis Historie, Kjöbenh. 1894f. Ins Deutsche übersetzt von F. Bendixen unter dem Titel: Gesch. d. neueren Philosophie. Darstell. der Gesch. der Philosophie von dem Ende der Renaissance bis zu unseren Tagen, 2 Bde., Lpz. 1894—1896. Ins Englische übers., Lond. 1900, französ. Par. 1908, italienisch 1906. Lehrbuch der Gesch. d. neueren Philos., Leipz. 1907. A brief history of modern philosophy, London 1912. E. Blanc, Histoire de la philosophie et particulièrement de la philosophie contemporaine, 3 voll., Par. 1897. C. Stumpf und P. Menzer, Tafeln zur Geschichte der Philosophie. Graphische Darstellung der Lebenszeiten seit Thales und Übersicht der Literatur seit 1440, Berl. 1896, 3. Aufl. 1910. Rob. Adamson, The Development of modern Philosophy with other lectures and essays, 2 vols., Edinb. and Lond. 1903, 2. Aufl. 1908. A. Helfferich, Die Analogien in der Philos., ein Gedenkblatt auf Fichtes Grab. Berl. 1862. Conr. Hermann, Der pragm. Zusammenh. in der Gesch. der Phil., Dresd., 1863; Der Gegensatz des Klassischen u. Romantischen in der neueren Philos., Lpz. 1877. Otto Willmann, Gesch. des Idealismus, 3 Bde., wovon hierher der 3. Bd.: Der Idealismus der Neuzeit, gehört, Braunschw. 1897 (Idealismus der Renaissance, Der unechte Idealismus: Descartes, Leibniz, Spinoza, Die Subjektivierung des Idealen durch Kants Autonomismus, Anfänge zur Wiedergewinnung der idealen Prinzipien, Das historische Prinzip als Wegweiser zum echten Idealismus, Die Erneuerung des Idealismus). M. Kronenberg, Gesch. d. deutsch. Idealismus, 2 Bde., München 1912. G. Barzellotti, Il razionalismo nella storia della filos. moderna sino al Leibniz, Roma 1881. Aug. Vogel, Überblick über die Gesch. der Philos. in ihren interessantesten Problemen. II. Teil: Die neue und die neueste Philos., Lpz. 1905. B. Bauch, Neuere Philos. bis Kant, Lpz. 1908. Ludw. Busse, Die Weltanschauungen der großen Philos. der Neuzeit, 2. Aufl., Lpz. 1905, 4. Aufl. 1909 von R. Falckenberg. V. Brochard, Études d. Philos. anc. et moderne, publ. par Delbos, Paris 1911. R. G. Gonzalez, Historia de la filos., Madr. 1911. E. v. Aster, Große Denker, 2 Bde., Lpz. 1912. A. Messer, Gesch. der Philos. vom Beginn der Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrh., Lpz. 1912.

Barchou de Penhoën, Histoire de la philos. allemande depuis Leibniz jusqu'à nos jours, Paris 1836. Ed. Zeller, Gesch. d. deutsch. Philos. seit Leibniz, München 1872 (im XIII. Bde. der Gesch. der Wiss. in Deutschland), 2. Aufl. 1875. A. Bonila y San Martin, Historia della filosofia española, Madrid 1908. Francesco Consentini, Per la storia della filosofia italiana, Napoli 1905. B. Spaventa, La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea, Bari 1908. G. Tredici, Breve corso di storia della filosofia, 2. ediz., Firenze 1911. G. Rossignoli, Compendio di storia della filosofia, Torino 1912. M. de Wulf, Précis d'histoire de la philosophie, 5. edit., Louvain 1912. A. Robert, Hist. de la philos., Quebeck 1912. Th. M. Forsyth, Engl. Philos., Lond. 1910.

B. Geschichte einzelner Disziplinen und Probleme.

1. Logik und Erkenntnistheorie.

F. Harms, Gesch. der Logik, Berl. 1881. E. König, Entwicklung des Kausalproblems, 2 Bde., Lpz. 1888—1890. E. Grimm, Zur Gesch. des Erkenntnisproblems, 2. Aufl., Lpz. 1890. A. Riehl, Der philosophische Kritizismus, Bd. I, Gesch. des philos. Kritizismus, 2. Aufl., Lpz. 1908. H. Was, Geschiedenis van het Scepticisme der zeventiende eeuw in de vornamste Europeesche Staaten. 1. afl. Geschiedenis van het Scepticisme in England, Utrecht 1870. R. Richter, Der Skeptizismus in der Philososophie, 2 Bde., Leipzig 1904 und 1908. E. Cassirer, Geschichte des Erkenntnisproblems in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 2 Bde., 2. Aufl. 1911. R. Reininger, Philos. des Erkennens, Lpz. 1911. O. B. Spruyt, Proeve van eene geschiedenis van de leer der angeboren begrippen, Leiden 1879, worin auch Altertum und Scholastik behandelt werden. K. Heidmann, Der Substanzbegriff von Abälard bis Spinoza, Diss., Berl. 1889. A. Hickson, D. Kausalbegr. in der neueren

Philos. Viertelj.schr. f. wiss. Philos., Bd. 24 u. 25, 1900 u. 1901. Frz. Sardemann, Ursprung und Entwicklung der Lehre vom lumen rationis aeternae, lumen divinum, lumen naturale, rationes seminales, veritates aeternae bis Descartes, Lpz. Diss., Kassel 1902.

2. Metaphysik und Naturphilosophie.

Ed. v. Hartmann, Gesch. der Metaphysik, 2 Bde., Lpz. 1899—1900. W. v. Reichenau, Die monistische Philos. von Spinoza bis auf unsere Tage, Köln 1881. Frdr. Alb. Lange, Gesch. des Materialismus und Kritik seiner Bedeut. in der Gegenw., 2 Bde., 8. Aufl. Einleit. mit krit. Nachtrag in erweit. Bearbeitung von Herm. Cohen, Lpz. 1908; auch Universalbibl. Reclam. Wilh. Dilthey, D. entwicklungsgeschichtl. Pantheismus nach s. geschichtl. Zusammenh. mit den älteren pantheist. Systemen, A. f. G. d. Ph., VI, 1900, S. 307—360, 445—482, vorzüglich darin besprochen: Giordano Bruno, Kepler, Descartes, Hobbes. K. P. Hasse, Von Plotin zu Goethe. Die Entwicklung des neuplaton. Einheitsgedankens z. Weltanschauung der Neuzeit, Lpz. 1909, Jena 1912. Jul. Schaller, Gesch. d. Naturphilosophie seit Bacon, Lpz. 1841—1844. J. Soury, de hylozoismo apud recentiores, Par. 1881, auch deutsch übers. in: Kosmos, Bd. X, 1881—1882. Kurd Laßwitz, Gesch. der Atomistik vom Mittelalter bis Newton, 2 Bde., Hamb. 1889—1890. L. Lange, Die geschichtliche Entwicklung des Bewegungsbegriffs u. ihr voraussichtl. Endergebnis. Ein Beitrag zur histor. Kritik der mechanisch. Prinzipien, Lpz. 1886. Jul. Baumannn, Über die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philos., Berl. 1868—1869. H. Keferstein, Über die Realität der Außenwelt in der Philos. von Descartes bis Fichte, Köthen 1883. L. Mabilleau, Histoire de la philosophie atomistique, Paris 1895. Jon. Cohn, Gesch. des Unendlichkeitsproblems im abendländ. Denken bis Kant, Lpz. 1896. E. Dühring, Kritische Gesch. der allgemeinen Prinzipien der Mechanik, Berl. 1873. E. Mach, Die Mechanik in ihrer Entwicklung, 4. Aufl., Lpz. 1901. Derselbe, Die Prinzipien d. Wärmelehre, 2. Aufl., Lpz. 1900. F. Rosenberger, Gesch. der Physik, 3 Bde., Braunschweig 1882. Troels-Lund, Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten, 3. Aufl., Lpz. 1908. Svante Arrhenius, Die Vorstellung vom Weltgebäude im Wandel der Zeiten. Aus dem Schwed. übers. von L. Bamberger, Lpz. 1908. P. Duhem, Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée in Annales de philos. chrétienne, 1908, 79./80. Jahrg. R. Eisler, Gesch. des Monismus, Lpz. 1910. G. Milhaud, Nouvelles études sur l'hist. de la pensée scientifique, Paris 1910.

3. Psychologie.

Louis Ferri, La psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours, Paris 1883. R. Sommer, Grundzüge einer Gesch. der deutschen Psychologie und Ästhetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller, 1892. Max Dessoir, Gesch. der neueren deutschen Psychologie, 1. Bd. Von Leibniz bis Kant, Berl. 1894, 2. Aufl. Berl. 1897, 2. Halbband 1902. Derselbe, Abriß einer Gesch. der Psychologie, Heidelberg 1911. Derselbe, Outlines of the history of psychology. Transl. by Donald Fischer, London 1912. O. Klemm, Gesch. der Psychologie, Lpz. 1911. R. Adamson, The History of Psychology, Empirical and Rational, London 1909.

4. Ethik, Politik, Soziologie.

J. Matter, Hist. des doctrines morales et politiques des trois derniers siècles, Par. 1836. H. F. W. Hinrichs, Gesch. d. Rechts- u. Staatsprinzipien seit der Reform., Lpz. 1848—1852. Vict. Cousin, Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIIIe siècle, 5 voll., Paris 1840—1841. I. H. Fichte, Die philos. Lehren von Recht, Staat u. Sitte seit der Mitte des 18. Jahrh., Lpz. 1850. F. Vorländer, Gesch. der philos. Moral, Rechts- u. Staatslehre der Engländer u. Franzosen mit Einschluß Machiavells, Marburg 1855. Simon S. Laurie, Notes expository and critical on certain british theories of morals, Edinburg 1868. F. Jodl, Gesch. der Ethik als philosophischer Wissenschaft, 1. Bd. Bis zum Schlusse des Zeitalters der Aufklärung, 2. Aufl., Stuttgart 1906. 2. Bd.: Kant

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

u. die Ethik des 19. Jahrh., Stuttg. 1889. W. Gaß, Gesch. der christl. Ethik, II, 1.: 16. u. 17. Jahrh.; Die vorherrschend kirchl. Ethik, II, 2.: 18. u. 19. Jahrh.; Die philos. u. theol. Ethik, Berl. 1886—1887. Ernst Luthardt, Gesch. der christl. Ethik, 2. Hälfte: Gesch. der christl. Ethik seit der Reformation, Lpz. 1893. Rob. v. Mohl, Gesch. u. Lit. der Staatswissenschaften, in Monographien dargest., Bd. I—III, Erlangen 1855—1858. E. Dühring, Kritische Gesch. der Nationalökonomie und des Sozialismus, 3. Aufl., Lpz. 1879. J. C. Bluntschli, Gesch. des allgem. Staatsrechts und der Politik seit dem 16. Jahrh. bis zur Gegenw., München 1884 (Gesch. der Wiss. in Deutschland in der neueren Zeit, Bd. I). Auch Schlaraffia politica: Gesch. der Dichtungen vom besten Staate, Lpz. 1892. J. C. Kreibig, Gesch. u. Kritik der ethischen Skeptizismus, 1896. H. Rehm, Geschichte der Staatsrechtswissenschaften, 1896. A. Voigt, Die sozialen Utopien, Lpz. 1906. E. N. Trubetzkoy, Vorlesungen über die Geschichte der Rechtsphilosophie, Moskau 1907. E. Albec, History of English utilitarianism, London 1907. J. Sully, Le pessimisme. Histoireet critique. Trad. de l'anglais par A. Bertrand et P. Gérard, 2e ed., Paris 1903. K. Siegmeyer, Über die Grundlagen der Ethik in der neueren englischen Philosophie, Gießen 1909. R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker. Eine Entwicklung des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenw., 10. Aufl., Leipz. 1912. Ital. v. M. Martinetti, Torino 1909. J. Delvaille, Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII siècle, Paris 1911.

5. Religionsphilosophie.

G. Ch. B. Pünjer, Gesch. der christl. Religionsphilos., seit der Reformation, 1. Bd. Bis auf Kant, 2. Bd. Von Kant bis zur Gegenw., Braunschw. 1880, 1883. O. Pfleiderer, Religionsphilos. auf geschichtl. Grundl., 3. Aufl., 1. Bd.: Gesch. d. Religionsphilos. von Spinoza bis auf die Gegenw., Berl. 1893. A. Krebs, Über die Gesch. der Beweise für das Dasein Gottes von Cartesius bis Kant, Jena 1876. G. Runze, Der ontolog. Gottesbew. Krit. Darstell. seiner Gesch. seit Anselm bis auf die Gegenw., Halle 1881 (auch in der Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik 1880 und 1881). Alf. Heubaum, Die Auseinandersetzung zwischen der mechanischen und teleologischen Naturerklär. in ihrer Bedeut. für die Fortentwicklung des religiösen Vorstellens seit dem 16. Jahrh., Pr., Berl. 1900. Ludw. Noack, Die christl. Mystiker seit dem Reformationszeitalter, Königsb. 1853. Derselbe, Die englischen, französischen und deutschen Freidenker, Bern 1853—1855. Will. Edw. Hartpole Lecky, History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe, 1. u. 2. Aufl., London 1865, 3. Aufl. 1866 (deutsch: Gesch. der Aufklärung usw. von Heinr. Jolowicz, 2 Bde., Lpz. 1867—1868, 2. Aufl. 1870—1871). G. Kiesewetter, Gesch. des neueren Okkultismus von Agrippa v. Nettesheim bis zu Carl du Prel, Lpz. 1891, 2. durchges. und erweiterte Aufl. v. R. Blum, Lpz. 1909. O. Jasniewicz, Der Gottesbegriff u. die Erkennbarkeit Gottes von Anselm von Canterbury bis zu René Descartes, Dissertat., Erlangen 1906. Gayraud, Les vieilles preuves, de l'existence de Dieu, in: Revue de philos., 8. Jahrg., S. 5, 123. G. Seidel, Die Mystik Taulers nebst einer Erörterung üb. den Begriff der Mystik, Lpz. 1911. W. R. Inge, Studies of English Mystics., London 1906. A. Malvezzi, Saggio sul misticismo cristiano, Bologna 1906. Eug. Heinr. Schmitt, Die Gnosis, 2. Bd.: Die Gnosis des Mittelalters und der Neuzeit, Jena 1907. Delacroix, Études d'histoire et de psychologie du mysticisme, Paris 1907. H. Schwarz, Der Gottesglaube in der Gesch. der Philos., I. Bd., Heidelberg 1913.

6. Ästhetik.

Herm. Lotze, Gesch. der Ästhetik in Deutschland im VII. Bande der Gesch. der Wiss. in Deutschland, München 1868. K. Heinr. v. Stein, Die Entstehung der neueren Ästhetik, Stuttg. 1886. B. Bosanquet, History of aesthetic, Lond. 1892. W. Dilthey, Die 3 Epochen d. Ästhetik, Deutsche Rundschau 1892. M. Schlesinger, Gesch. des Symbolbegriffs, Berl. 1912.

Wesentliche Beiträge zur Gesch. der Philos. enthalten auch mehrere literaturgeschichtliche Werke, wie die von Gervinus, Hillebrand, Julian Schmidt, Aug.

Koberstein, Goedeke, besonders Hermann Hettner, Literaturgesch. des 18. Jahrh., in 3 Teilen: Die engl. Lit. von 1660 bis 1770, Die französ. Lit. u. die deutsche Lit. im 18. Jahrh., der letzte Teil in 4 Bänden, ferner Werke über die Gesch. der Pädagogik, wie von Karl v. Raumer, Karl Schmidt, Frdr. Paulsen (Gesch. des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen u. Unvisersitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenw.) u. a., der Staats- und Rechtslehre, der Theologie, namentlich die Dogmengesch. von A. Harnack, und der Naturwissenschaften. Reichhaltige literarische Nachweise findet man besonders bei Gumposch, Die philos. Lit. der Deutschen von 1400 bis 1850, Regensburg 1851.

Zu § 2. Die Zeit des Übergangs.

Über die geistige Bewegung in der Übergangszeit handeln Mor. Carrière, Die Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttg. u. Tüb. 1847, 2. Aufl. Lpz. 1887. Jules Joly, Histoire du mouvement intellectuel au 16e siècle et pendant la première partie du 17e, Paris 1860. Alb. Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters, Bd. 3: Periode der Bekämpfung der Scholastik. Albert Desjardins, Les moralistes français du 16e siècle, Paris 1870. Ch. Waddington, Les antécédents de la philos. de la renaissance, Paris 1873. W. Dilthey, Auffassung und Analyse des Menschen im 15. u. 16. Jahrh., A. f. G. d. Ph. IV, S. 604—652, V, S. 337—400 (geht besonders auf Petrarca, Machiavelli, Montaigne, Erasmus, Luther, Zwingli, Sebastian Franck ein). Von demselben: Das natürl. System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrh., S. 69. Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. u. 18. Jahrh., 6. Sitzungsber. d. Preuß. Ak. d. W. 1904. A. Roersch, L'humanisme belge à l'époque de la renaissance, Bruxelles 1911.

Zu § 3. Die neuere katholische Scholastik.

Suarez und die Jesuiten.

Jac. Brucker, Hist. crit. philosophiae, IV, 1, cap. 2: De philosophis Aristotelico-Scholasticis recentioribus. Saïta, La scolastica nel secolo XVIe e la politica dei Gesuite, Torino 1912. Karl Werner, Frz. Suarez und die Scholastik der letzten Jahrh., 2 Bde., Regensb. 1861, auch Stöckl in dem zu § 2 angef. Werke. M. Lechner, Die Erkenntnislehre des Suarez, in: Philos. Jahrbuch der Görresgesellsch., 25. Bd., S. 125ff. A. Teixidor, De universalibus juxta Doctorem Eximium, Franciscum Suarez, in: Philos. Jahrbuch der Görresgesellsch., 25. Bd., S. 445ff. B. Antoniades, Die Staatslehre des Mariana, in: Arch. f. Gesch. d. Philos., 31. Bd., S. 166, 299. G. Saitta, La scolastica del secolo XVI e la politica dei gesuiti, Torino 1911.

Zu § 4. Die Erneuerung der philosophischen Lehren des Altertums.

Eine quellenmäßige Darstellung der Erneuerung der klassischen Literatur in Italien enthalten die betreffenden Abschnitte des Werkes von Girol. Tiraboschi, Storia della letterat. italiana, 13 Bde., Modena 1771—1782; Ausg. in 16 Bdn., Mailand 1822—1826; besonders in Tom. VI, 1 und VII, 2 (Vol. VII. und XI. der Mailänder Ausgabe). Ferner handeln darüber A. Hm. Lw. Heeren, Gesch. der Stud. der klass. Lit. seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften, 2 Bde., Gött. 1797—1802 (vgl. dessen Gesch. der klass. Lit. im Mittelalter). Ernst Aug. Erhard, Gesch. des Wiederaufblühens wiss. Bildung, vornehml. in Deutschl., Magdeb. 1828—1832. Karl Hagen, Deutschlands lit. u. relig. Verhältnisse im Reformationszeitalter, Erlangen 1841—1844, neu herausg. von Herm. Hagen, 3 Bde.,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Frankf. a. M. 1868. Ern. Renan, Averroès et l'Averroïsme, Paris 1852, S. 255 ff. Guill. Favre, Mélanges d'hist. litt., Genève 1856. G. Voigt, Die Wiederbeleb. des klass. Altert. oder das 1. Jahrh. des Humanismus, Berl. 1859, 2. umgearb. Aufl., 2 Bde., Berl. 1880, 1881, 3. Aufl., herausgeg. v. M. Lehnerdt, Berl. 1893. Jac. Burckhardt, Die Kultur der Renaiss. in Italien (bes. Abschn. III: Die Wiedererweck. d. Altert.), Basel 1860, 10. Aufl., besorgt v. L. Geiger, Lpz. 1908. Joh. Frdr. Schröder, Das Wiederaufblühen der klass. Studien in Deutschl. im 15. u. zu Anf. des 16. Jahrh., Halle 1864. Fritz Schultze, Gesch. der Philos. der Renaiss., Bd. I. Geo. Gem. Plethon u. s. reformat. Bestreb., Jena 1874, L. Geiger, Renaiss. u. Humanism. in Ital. u. Deutschl., Berl. 1882. G. Koerting. Die Anfänge der Renaissancelit. in Italien, I. Teil 1883. S. auch H. v. Stein, 7 Bücher zur Gesch. des Platonismus, Bd. 3: Verhältnis des Platonismus zur Philos. der christl. Zeiten, Göttingen 1875. Franc. Fiorentino, Il risorgimento filosofico nel quattrocento, Napoli 1885. Ad. Gaspari, Die ital. Lit. der Renaissancezeit (Gesch. der ital. Lit., Bd. 2), Berl. 1888; Derselbe, Zur Chronologie des Streites der Griechen über Plato u. Aristoteles im 15. Jahrh., A. f. G. d. Ph. III, S. 50—53. R. Rocholl, Der Platonism. der Renaissancezeit, Zeitschr. für Kirchengesch. XIII, S. 47—107. Ferd. Gabotto, L'Epicureismo italiano negli ultimi secoli del medievo; Derselbe, L'Epicureismo nella vita del Quattrocento, studi sulla filosofia della rinascenza in Italia, Riv. di filos. scientif. 1889. K. Schröder, Platonismus in der engl. Renaissance vor und bei Lyly nebst Neudruck von Sir Thomas Eliots „Disputation Platonike of thas knowladge whiche maketh a wiseman", 1533. Diss. Berlin 1907. M. Lehnerdt, Lucretius in d. Renaissance, Königsberg 1904. Ludw. Stein, Die Sozialphilosophie im Zeitalter der Renaissance, A. f. G. d. Ph., X, S. 157—190, auch in des Verf.s Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. P. Vulliand, L'humanisme italien du XVe siècle. Conférence prononcée à l'Université nouvelle de Bruxelles 1911. F. Momigliani, Paolo Veneti e le correnti del pensiero religioso e filosofico del suo tempo Contributo alla storia della filosofia del secolo XV, Torino 1909. Bonilla y San Martin, A. y M. Menéndez y Pelayo, Fernando de Córdova (1425—1486) y los origenes del renacimiento filosofico en España, Madrid 1911. Ch. Huit, Le Platonisme pendant la renaissance, Annal. de Philos. chrét., Bd. 65—67, 1895—1898. A. Liebert, Monismus und Renaissance, in: Monismus, Jena 1911. J. Arth. Graf Gobineau, Renaissance, Paris 1877, deutsch auch in der Universalbibl. K. Brandi, Werden der Renaissance in: Weltgesch., herausg. von Pflugk-Harttung, Berlin 1908. Lothar Schmidt, Die Renaissance in Briefen von Dichtern, Künstlern, Staatsmännern, Gelehrten und Frauen, Lpz. 1909, 2 Bde.

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

Dante.

Hugo Delff, Dante Aligh., Lpz. 1869 (der Beziehungen Dantes zum Platonismus und zur Mystik nachzuweisen sucht). J. Scartazzini, Dante Al., s. Zeit, s. Leben u. s. Werke, Berl. 1869. C. Vasallo, Dante A. filosofo e padre della letteratura ital., Asti 1872. Frz. Hettinger, D.s Geistesgang, Köln 1888. Frdr. Berger, D.s L. vom Gemeinwesen, Pr., Berl. 1891. Edw. Caird, D. in his relation to the Theology and Ethics of the middle ages, in: Essays on lit. and philos., Glasgow 1892. Bovio, D. e la filosofia medievale, Riv. di filosofia scientifica 1891. D. V. Laureani, Le idee politiche di D., Lanciano 1893. Eg. Gorra, Il soggetivismo di D., Bologna 1899. Attilio Sella, Il pensiero politico di Dante, Cortona 1901. Armando Carlini, Del sistema filosofico dantesco nella Divina Commedia, Bologna 1902. Carmelo Grassi, La giustizia e la libertà nel concetto di Dante. Riv. univ. di giur. e dottrina, a. XVI, parte IV, fasc. 13—18, 1902. V. Laureani, Se Dante Alighieri sia stato determinista o indeterminista. Riv. filosof., Pavia 1902, fasc. II, pp. 228—235. C. Trivero, Il tipo psicologico della Francesca di Dante. Riv. di filos. e scienze affini, Bologna, ottobre, 1902, pp. 411—427. Giambattista Zoppi, Il determinismo e il libero arbitrio in Dante. Atti e mem. dell' Acc. d'agric. scien. lett. e arti di Verona, Serie IV, vol. II, Verona 1902. Giuseppe Zuccante, La vita attiva e la vita contemplativa in S. Tommaso e in Dante. In: Dai tempi

antichi ai tempi moderni. Da Dante al Leopardi. Raccolta di scritti critici etc. per le nozze Scherillo-Negri. Milano 1904 pp. 167—181. Karl Voßler, Die philos. Grundlagen zum „süßen, neuen Stil" des Guido Guinicelli, Guido Cavalcanti und Dante Alighieri, Heidelb. 1904. Lorenzo Borri, Per alcuna chiosa, medico-psicologica al poema divino. Discorso inaugurale. Nell' Annuario della R. Università di Modena per l'anno 1904—1905. Francesco Flamini, Ancora dell' ordinamento morale de' tre regni danteschi: riposta al prof. D. Ronzoni, Firenze, 1904. Carolina Pelitti, Affetti e sentimenti nella Divina Commedia, Milano 1904. Frederico Soldati, Il disegno morale della Divina Commedia, Treviso 1904. Guiseppe Zuccanti, La donna gentile e la filosofia nel convivio di Dante, Rendiconti del R. Istituto Lombardo, Serie II, vol. XXXVII, 1904, pp. 652—665. F. G. Schelling, Dante considerato sotto l'aspetto filosofico, Traduz. e note di G. Battelli, Firenze 1904. G. Busnelli, L'Etica Nicomachea e l'ordinamento morale dell' Inferno di Dante. Esame critico della sentenza del prof. D. Ronzoni, Giornale dant., Firenze, XIII, quad. VI, 1905, pp. 257—305. Natale Busetto, Saggi di varia psicologia dantesca. (Contributo allo studio delle relazioni di Dante con Alberto Magno e con San Tommaso.) Giorn. dant., Firenze, XIII, quad. IV, 1905, pp. 113—155. Rocco Murari, Dante e Boecio: contributo allo studio delle fonti dantesche, Bologna 1905. Giambattista Zoppi, Psicologia dantesca, Rivista Rosminiana, Lodi I, 1906—1907, 1, p. 16; 2, p. 14; 3, p. 76; 4, p. 150; 5, p. 235; 6, p. 299; 7, p. 384; 8, p. 448. — II, 1907—1908, 1, p. 52; 2, p. 131; 3, p. 200; 4, p. 258; 5, p. 295; 7, p. 494; 8, p. 523. A. Leclère, Le mysticisme catholique et l'âme de Dante, Paris 1906. Karl Voßler, Die Göttliche Komödie, Entwicklungsgeschichte und Erklärung, I, 1—2, Heidelb. 1906—1907. Antonio Cappa-Legora, La politica di Dante e di Marsilio da Padova. Roma e Torino 1906. Vincenzo Cosenza, La giustizia nel concetto di Dante e l'odierna missione del giudice, Prato 1906. E. Foà, Note di Pedagogia: Le guide di Dante nella Divina Commedia, Rivista di filos. e scienze finit., Padova 1906. Giacomo Franceschini, La psicologia della Divina Commedia — L'inferno. L'Ateneo veneto, Venezia 1906, vol. II, pp. 92—221. Domenico Ronzoni, Ancora dell' ordinamento morale dell' Inferno: Note et appunti all' esamene critico del p. Busnelli, Giornale Dantesco, Firenze, XIV, quad. VI, 1906, pp. 218—243. Guiseppe Tarozzi, Teologia dantesca studiata nel Paradiso, Livorno 1906. Guiseppe Zuccante, S. Bernardo e gli ultimi canti del Paradiso, Riv. filosofica 1906, fasc. IV, pp. 460—474; fasc. V, pp. 661—697. Karl Voßler, Dante e la morale cristiana, Il Rinnovamento, Milano 1907, II, 237—260. Raffaele Garofalo, Idee sociologiche e politiche di Dante, Nietzsche e Tolstoi: Studi, seguiti dalla conferenza: Ignoranza e criminalità al Gov. di Parigi nel 1871, Palermo 1907. Wilh. Schmidt, Der Kampf um den Sinn des Lebens, 1. Hälfte: Dante, Milton, Voltaire, Berlin 1907. Matteo Ottonello, Della creazione secondo S. Tomaso e Dante, Parma 1907. Joly Pietro Bosano, Il dinamismo nel Poema, e segnatamente nella filosofia e nell' arte: piccolo saggio di studi danteschi. Lecce, tip. del giornale La provincia di Lecce 1908. Ugo Chiarlo, Le idee politiche di Dante Alighieri e di Francesco Petrarca, Giorn. dant., Firenze, XVI, 1908, quad. I—II, p. 1—26. Giovanni Gentile, Filosofia, Religione e Arte nella Divina Commedia. A proposito di un libro del Voßler. La critica, Napoli, VI, 1908, pp. 52—71. H. Grauert, Dante und die Idee des Weltfriedens, München 1909. E. Hasse, Dantes Göttl. Komödie, Das Epos vom inneren Menschen, Eine Auslegung, Kempten 1909. W. H. Reade, The moral system of Dantes Inferno, Clarendon 1909. B. Nardi, Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante, in: Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, 3. Jahrg., S. 187 ff. Auch als Buch erschienen: Spianate (Pescia) 1912. A v. Kostanecki, Dantes Philos. d. Eigentums (aus Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilos.), Berl. 1912.

Petrarca.

J. Bonifas, De Petrarcha philosopho, Par. 1863. Maggiolo, De la philos. morale de Pétrarque, Nancy 1864. Gust. Koerting, P.s Leben u. Werke, Lpz. 1878. Paolo Rotta, L'animo di Francesco P.: Saggio psicologico, Treviso 1904. Giovanni Scoccianti, Il P. nella storia della filosofia, Recanati 1904. Ar-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

mando Carlini, Il pensiero filosofico religioso di Francesco P.: Saggio (VI centenario Petrarchesco), Jesi 1904. Editta Carlini Minguzzi, Studio sul Secretum di Francesco Petrarca, Bologna 1906. M. Rigillo, Il Secretum di Francesco P., Cagliari-Sassari 1907. H. Schmelzer, P.s Verhältnis zur vorausgehenden christl. Philos. d. Abendlandes, 6. Heft der Renaissance und Philos., Beitr. z. Gesch. d. Philos., Bonn 1910.

Boccacio.

Gust. Koerting, B.s Leben u. Werke, Lpz. 1880. Silvio Segalla, I sentimenti religiosi nel B., Diss., Bern 1909.

R. Sieveking, Die florentinische Akademie, Göttingen 1812. L. Ferri, Il Platonismo nell' Accad. Florentina, Nuova Antologia, Luglio 1891. Plethon, Leo Allatius de Georgiis diatriba, in: Script. Byzant., Paris 1651, XIV, p. 383—392, wiederabg. in Fabric. Bibl. Gr. X, Hamburgi 1721 (de Georgiis S. 549—817), S. 739—758, ed. nov., curante Gottl. Christ. Harless, XII, Hamburg 1809 (de Georgiis S. 1—136), S. 85—102. Boivin, Querelle des philosophes du 15e siècle, in: Mémoir. de litt. tirés des Régistres de l'Acad. R. des Inscript. et bell. lett., tome II, 715 ff., deutsch, in Hißmanns Magazin, Bd. I, Göttingen u. Lemgo 1778, S. 215—242. W. Gaß, Gennadius u. Pletho, Aristotelism. u. Platonism. in der griech. Kirche, nebst e. Abh. üb. d. Bestreitung d. Islam im Mittelalter, Breslau 1844. Fritz Schultze, Geo. Gemistos Plethon, s. o. Bessarion. Al. Bandinius, De vita et rebus gestis Bessarionis commentarius, Rom 1777. Hacke, Harlem 1840. O. Raggi, Rom 1844. Wolfg. v. Goethe, Stud. u. Forschungen üb. d. Leb. u. d. Zeit des Kardinals B., 1. Heft, als Mskpt. gedr., Jena 1874. H. Vast, Le cardinal Bessarion, étude sur la chrétienté et la renaissance vers le milieu du 15e siècle, Paris 1878. Sadov, Bessarion de N., son rôle au concile de Ferrara-Florence, ses oeuvres théologiques et sa place dans l'histoire de l'humanisme, St. Petersburg 1883. Vgl. auch Boissonade, Anecd. gr. V., p. 454 ff. *Ἄγγελος Κανέλλος, Διατριβὴ π. Βησσαρίωνος ὡς φιλοσόφου, ἐν Ἀθήν.* 1889.

Marsilius Ficinus.

Leop. Galeotti, Saggio intorno alla vita ed agli scritti di Marsilio Ficino, in: Archivio storico Italiano, nuova serie 1859. L. Ferri, D. Marsilio Ficino, in: La filos. delle sc. Italiane, 1883, Vol. 28. Derselbe, Platonismo di Ficino, ebenda. 1884, Vol. 29. Giuliano Balbino, Idea religiosa di Marsilio Ficino, Cerignola 1904. W. Kahl, Mars. Ficinus, De vita sana etc. Die ält. Hygiene der geist. Arbeit in: Neue Jahrb. für d. klass. Altert., Gesch. u. deutsche Lit. u. f. Pädagogik, Lpz., 2. Abteil. 1907, S. 599—616.

Pico von Mirandola.

Georg Dreydorff, Das System d. Johann Pico von Mirandola und Concordia, Marburg 1858. Calori Cesis, Giov. P. della Mirandola detto la fenice degli ingegni, 2. ed., Bologna 1872. Vincenzo di Giovanni, Pico della Mirandola, filosofo platonico, Firenze 1882. Mortetani, La filos. cabbalistica di Pico della Mirandola, Empoli 1898. A. Levy, Die Philos. Picos della Mirandola, Berl. 1908. Auch als Diss. (Einl., Kap. I, Kap. II, Abschn. C), Berl. 1908.

Reuchlin.

Meyerhoff, Berl. 1830. L. Geiger, Lpz. 1871. Taverni, R. ed Erasmo nel rinascimento alemanno, Torino 1893. Appel, R., Der Humanist als Verteidig. d. jüd. Schrifttums, in: Im Deutschen Reiche, Berl., 14. Bd. 1908, S. 202 bis 209, 332—340, 403—410.

Savonarola.

Villari, La storia di G. S. e de' suoi tempi, 2 voll., 2. Aufl., Flor. 1887, deutsch Lpz. 1868. M. Gloßner, S. als Apologet u. Philos., E. philosophiegesch. Studie, Paderb. 1898, 4. Ergänzungsh. zum Jahrb. f. Philos. u. spek. Th. Der-

selbe, S. u. Renaissance im Spiegel der „histor. Theologie", ebda. 14, 1900. E. Commer, Savonarola, Jahrb. f. Philos. u. spek. Th., XIII, 1899, XIV, 1900. Raffaele Mariano, Per la reintegrazione storica del Savonarola, Nuova Antologia, Roma, 1° giugno 1903, pp. 478—489. E. Klein, Savonarola, in: Reich Christi, Berl. 1908, S. 52—56.

Leo Hebraeus.

Bernh. Zimmels, L. H., ein jüd. Philos. der Renaissance, Lpz. 1886. Derselbe, Leone Hebreo, Neue Studien, Wien 1892.

Nicoletto Vernias.

Pietro Ragnisco, Nic. Vernia, Studi storici, Venezia 1891. Derselbe, Documenti inediti e rari intorno alla vita ed' agli scritti di N. V. e di Elia del Medigo, Padova 1891.

Hutten.

D. F. Strauß, Lpz. 1858—1860, 4. Aufl., Bonn 1878. M. Reindell, Luther, Crotus u. H., Marburg 1890.

Agrippa von Nettesheim.

H. Morley, Life of C. A., 2 Bde., Lond. 1856, Eine Lebensbeschreibung des Agrippa ist auch enthalten im 1. Teile von F. J. von Bianco, Die alte Universität Köln, Köln 1858. Chr. Sigwart, C. A. v. Nettesheim, in: Kl. Schriften I, S. 1—24.

Theodorus Gaza.

Ludw. Stein, Der Humanist Th. G. als Philosoph, A. f. Gesch. d. Philos., II, 1889, S. 426—458.

Francisc. Philelphus.

Aug. Messer, Franz. Philos., De morali disciplina, A. f. Gesch. d. Philos., IX, 1896, S. 337—341. Felice Tocco, Ancora del De morali disciplina di F. F., A. f. Gesch. d. Philos., IX, 1896, S. 486—491.

Leonardus Aretinus.

Felice Tocco, L'isagogicon moralis disciplinae di L. Br. A., A. f. Gesch. d. Philos., VI, S. 157—169.

Aeneas Sylvius Piccolomini (Pius II).

Georg Voigt, Aeneas Sylvius, 3 Bde., Berl. 1856—1863. Ercole Nardelli, Un umanista: Enea Silvio Piccolomini (papa Pio II) precursore in parte di alcuni pedagogisti moderni (Rousseau, Diderot, Kant, ecc. col trattato De liberorum educatione), Torino 1901.

Agricola.

Joannes Saxo (Ph. Melanchthon), Oratio de vita R. A., 1539. J. P. Treßling, Vita et merita R. Agricolae 1830. H. Friedemann, J. Agricola, Ein Statistiker der Reformationszeit, Plutus 5, 1.

Erasmus.

F. O. Stichardt, Lpz. 1870. Phil. Woker, Diss., Paderborn 1872. H. Durand de Laur, Érasme, précurseur et initiateur de l'esprit moderne, 2 vols, Par. 1872. R. B. Drummond, E., his life and character as shown in his correspondence and works, London 1873. E. Amiel, E., Un libre penseur au 16e s., Paris 1890. A. Richter, Erasmusstudien, Lpz. 1891. C. v. Miaskowski, Erasmiana, Jahrb. f. Philos. u. spek. Th., XIV, 1900. A. Meyer, Étude cri-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

tique sur les relat. d'Érasme et de Luther, Paris 1909. H. Claude Humbert, Érasme et Luther et leur polémique sur le libre arbitre, Paris 1909. J. F. D'Alton, E. and the movements of his time, Irish. eccles. Record, June 1911. S. auch bei Reuchlin.

Mutianus Rufus.

Geo. Winter, Ein Hauptführer des deutschen Humanismus, Nord u. Süd, 47, 1888, S. 119—136.

Pomponatius.

Francesco Fiorentino, Pietro Pomponazzi, Florenz 1868. G. Spicker, Inaug.-Diss., München 1868. Ludw. Muggenthaler, Inaug.-Diss., München 1868. B. Podestá, Bologna 1868. L. Ferri, Firenze 1872 (estratto dall' Archiv. stor. Italiano), La psicologia di P. Pomponazzi (commento al de anima di Aristotele), Roma 1877. Ad. Franck in seinen Moralistes et Philosophes, Paris 1872, S. 85—136. P. Ragnisco, P. P. e. G. Zabarella (estr. dagli Atti del R. istituto veneto di sc. etc.), Ven. 1887. A. H. Douglas, The philosophy and psychol. of Pietro Pomponazzi, ed. by Ch. Douglas and R. P. Hardie, Cambridge 1910.

Cesare Cremonini.

Mabilleau, Étude historique sur la phil. de la renaiss. en Italie, Paris 1881.

Zabarella.

Labanca, G. Zabarella, Nap. 1878. Pietro Ragnisco, Giac. Z. il filosofo, la polemica tra Francesco Piccolomini e. G. Z. nella università di Padova (estr. dagli Atti del R. istit. veneto di scienze etc.), Venezia 1886. G. Z. il fil., Una polemica di logica nell' univers. di Pad. nelle scuola di B. Petrella e di G. Z. (estr. dagli Atti del R. istit. veneto di sc. etc.), Venezia 1886.

Andreas Caesalpinus.

G. Marchesini, La dottrina di A. C., Rivista italiana di filos., 1891. E. Breit, D. Engel- u. Dämonenlehre des A. C., in: Philos. Jahrb. d. Görres-Gesellsch., 25. Bd., S. 337ff.

Justus Lipsius.

A. Steuer, Die Philos. des J. L., Diss., Münster 1901.

Jac. Schegk.

C. Sigwart, Jac. Schegk, Prof. der Philos. u. Med., in: Besondere Beilage des Staatsanzeigers f. Württemb., No. 5, 1883, S. 65—79, auch in der 2. Aufl. d. Kl. Schriften I, S. 256—291. Derselbe, Ein Collegium logicum im 16. Jahrh., Mitteil. aus einer Handschr. der Univ.-Bibl. in Tübingen, Frb. i. B. 1890.

Laurentius Valla.

Joh. Vahlen, Lorenzo Valla, ein Vortrag (gehalten 1864), 2. Abdr., Berl. 1870. A. Paoli, Lor. V., ovvera la filosofia della politica nel rinascimento, Parte I, Roma 1872. D. G. Monrad, L. V. u. das Konzil zu Florenz, aus dem Dänischen v. A. Michelsen, Gotha 1882. Über Vallas Dialecticae disputationes Prantl, Gesch. der Log. IV, Lpz. 1870, S. 161—167. Gabotto, L'Epicureismo di L. V., Rivista di filos. scientif. 1889. L. Barozzi e Gabbadini, Studi sul Panormita e sul Valla, Firenze 1891. Girol. Mancini, Vita di L. V., Firenze 1891. M. v. Wolff, Lorenzo V., s. Leben u. seine Werke, Lpz. 1893.

Angelus Politianus.

Jacob Mähly, Angelus Politianus, ein Kulturbild aus der Renaissance, Lpz. 1864.

Jungius.

G. E. Guhrauer, J. J. u. sein Zeitalter nebst Goethes Fragment über J., Stuttg. u. Tüb. 1851. Avé-Lallemant, D. Leben des Dr. med. J. J., Breslau 1882. Emil Wohlwill, J. J. und die Erneuerung atomistischer Lehren im 17. Jahrh. (aus den Abhandl. aus dem Gebiete der Naturwissensch.), Hamb. 1887. Derselbe, J. J., Festrede zur Feier seines 300jähr. Geburtst., Hamburg u. Lpz. 1888.

Sebastian Basso.

K. Laßwitz, S. 46—55 des Artikels: Giordano Bruno und die Atomistik; Vierteljahrsschr. für wissensch. Philos., 8, 1884.

Chrysostomus Magnenus.

J. Güsgens, Joannes Chr. M., ein Naturphilos. des 17. Jahrh., Bonn 1910.

Montaigne.

Eugène Bimbenet, Les Essais de M. dans leurs rapports avec la législation moderne, Orléans 1864. A. Leveau, Étude sur les essais de M., Paris 1870. H. Thimme, Der Skeptizismus M.s, I.-D., Jena 1876. Arend Henning, Der Skeptizismus Montaignes u. seine geschichtl. Stellung, I.-D., Jena 1879. Mme. Jules Favre, M. moraliste et pédagogue, Paris 1887. Ivan Georgov, M. als Vertreter des Relativismus in der Moral, I. D., Lpz., 1889. P. Bonnefon, M. l'homme et l'œuvre, Paris 1893. Derselbe, M. et ses amis, 1898. P. Stapfer, M., 1895. J. Gerdemann, Das Tier in der Philos. M.s, Diss., Würzb. 1897. M. E. Lowndes, M. de M., Cambridge 1898. I. Bruns, M. u. die Alten, Kiel 1898. P. Schwabe, M. M. als philos. Charakter, ein Beitr. zur Kulturgesch. der Renaissance, Diss., Lpz. 1899. G. Guizot, M. Études et fragments, Paris 1899. Em. Kühn, Die Bedeutung M.s für unsere Zeit, Straßb. 1904. Herzberg, Üb. Montaigne, Lpz. 1905. G. Norton, Studies in Montaigne, Early Writings of Montaigne, 2 vols. London 1905. F. Strowski, Montaigne, Paris 1906. R. Fränkel, Montaignes Stellung zum Staat und zur Kirche, Diss., Lpz. 1907. P. Villey, Les sources et l'évolution des essays de Montaigne, 2 vols., Paris 1908. H. Navon, Montaignes Lebensanschauung und ihre Nachwirkung, Diss., Bern 1908. Dann: Berner Studien z. Philos. u. ihrer Gesch., No. 64, Bern 1908. Armaingaud, M. pamphlétaire. L'énigme du Contr'un, Paris 1910. P. Villey, L'influence de M. sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau. Paris 1911. W. Weigand, M., München 1911. E. Sichel, Michel de M., Constable 1911.

Charron.

Hugo Liebscher, Ch. u. sein W. „De la sagesse", Lpz. 1890. Bonnefon, in: Montaigne et ses amis, Paris 1898. L. Wessel, Die Ethik Ch.s, Diss., Erlangen 1904.

Sanchez.

Ludw. Gerkrath, Wien 1860. Cesare Giarratano, Il pensiero di Francesco Sanchez, Nap. 1903.

Simon Foucher.

F. Rabbe, L'abbé Simon Foucher, chanoine de la Sainte Chapelle de Dijon, Dijon 1867.

Zu § 5. Bekämpfung des scholastischen Aristoteles.

Ludovicus Vives.

Schaumann, De L. Vive, Halae 1792. A. J. Namèche, Mémoire sur la vie et les écrits de Jean Louis Vivès, in: Mémoires couronnés par l'ac.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

royale des sc. et des belles-lettres de Brux., T. XV, prem. partie, Brux. 1841. F. A. Lange in der Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens, herausgeg. von K. A. Schmid, Bd. 9, S. 737—814. B. Pade, D. Affektenlehre des Joh. Ludw. Vives, Diss., Münster 1894. G. Hoppe, Die Psychologie des J. L. Vives, Berlin 1902. Th. Kater, J. L. Vives und seine Stellung zu Aristoteles, Erlangen 1908.

Nizolius.

H. Ritter, Gesch. der Philos., IX, S. 445—471. M. Gloßner, Nicolaus v. Cusa u. N. Nizolius als Vorläufer d. neueren Philos., Münster 1891 (vorher unter etwas and. Titel im Jb. f. Phil. u. spekul. Theol.).

Petrus Ramus.

Ch. Waddington, De P. Rami vita, scriptis, philosophia, Paris 1849. Derselbe, Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions, Par. 1855 (in diesen beid. Monographien finden sich Register der 50 Schriften des Ramus). Charles Desmaze, P. R., professeur au Collège de France, sa vie, ses écrits, sa mort, Paris 1864. M. Cantor, Petrus Ramus, ein wiss. Märtyrer des 16. Jahrh., in: Gelzers Prot. Monatsbl. 1867, Bd. 30, S. 129—142. W. Schmitz, P. R. als Schulmann, in: N. Jahrb. f. Philos. u. Pädag. 1868, Bd. 98, S. 567—574, und als Anh. in seiner Schrift: Francisc. Fabric. Marcoduranus, Köln 1871. Benj. Chagnard, Ramus et ses opinions religieuses, Straßb. 1869. K. Prantl, Über Petr. Ramus, in: Sitzungsber. d. Kgl. Bayer. Akademie der Wissensch., Philos., Phil.-Hist. Kl. 1878, S. 157 ff. P. Lobstein, P. Ramus als Theologe, Straßburg 1878. Geo. Voigt, Über d. Ramismus d. Univers. Leipzig, Ber. d. Sächs. Gesellsch. d. W. 1888, 2, S. 31—62. M. Guggenheim, Beiträge zur Biographie des P. R., Ztschr. f. Philos., 121, 1903, S. 140—153. F. P. Graves, Peter Ramus and the educational reformation of the 16. century, London 1912.

Taurellus.

Jac. Wilh. Feuerlin, Diss. Apolog. pro Nic. Taurello philosopho Altdorfino atheismi et deismi injuste accusato et ipsius Taurelli Synopsis Arist. metaphysices recusa cum annot. editoris Norimb. 1734. F. X. Schmidt aus Schwarzenberg, Nic. Taur., der erste deutsche Philosoph, aus den Quellen dargest., Erlangen 1860, n. Ausg. 1864.

Bovillus.

Jos. Dippel, Versuch einer systemat. Darstell. des C. B. nebst einem kurzen Lebensabriß, Würzb. 1865.

Zu § 6. Der Protestantismus und die Philosophie.

A. Hegler, Beiträge zur Geschichte der Mystik in der Reformationszeit. Aus dem Nachlasse herausgegeben und mit einer biographischen Einleitung versehen von W. Köhler, Berlin 1906. Coignet, L'évolution du Protestantisme français, Paris 1907. E. Weber, Der Einfluß der protestant. Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik, Lpz. 1908. L. Zscharnack, Reformation und Humanismus im Urteil der deutschen Aufklärung, in: Protestant. Monatshh., Berl. 1908, S. 81—103, 153—171. E. Weber, Moderne Gedanken in der Logik und Metaphysik der protestant. Scholastik, Diss., Erlangen 1907. Derselbe, Die philos. Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie, Lpz. 1907 (Abhandl. zur Philos. und ihrer Gesch. von Prof. Dr. R. Falckenberg, Heft 1). B. Ihringer, Der Schulbegriff bei den Mystikern der Reformationszeit, Berlin 1912. J. Bohatec, Die cartesianische Scholastik in der. Philos. und reformierten Dogmatik des 17. Jahrh. I. Teil: Entstehung,

Eigenart, Geschichte und philos. Ausprägung der cartesianischen Scholastik, Leipz. 1912.

Martin Luther.

Chr. H. Weiße, Martin Luther, Lips. 1845, Die Christologie Luthers, Lpz. 1852. Moritz Carriere, Über die philos. Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttg. u. Tüb. 1847, 2. Aufl. Lpz. 1887. J. H. Stuß, De Luthero philosopho eclectico, Gotha 1730. Luthers Philos. von Theophilos, Hannov. 1870. Frdr. Nitzsch, L. über Aristoteles, Festschr., Kiel 1883. E. Elster, L.s Stellung zur Philos., in: Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben, 1883, S. 582—588. Ferd. Bahlow, L.s Stell. zur Philos., Berl. 1891. M. Staub, Die Willensfreih. bei Luther u. Zwingli, Berl. 1894. W. Reindell, L., Crotus u. Hutten. E. quellenmäßige Darstell. d. Verhaltens L.s zum Humanismus, Marb. 1891. F. Kropatscheck, D. naturh. Kräfte des Menschen in L.s vorreformatorischer Theologie. Diss., Greifsw. 1898. K. Eger, Die Entwickl. der religiös-ethischen Gedanken L.s bis zur Schrift: „Von d. Freiheit e. Christenmenschen", 1520, Diss., Gießen 1900. Ph. Scharsch, Theol. Syst. d. jung. L. als Ausgangspunkt s. Entwickl., in: Pastor bonus, Trier 1907, S. 241—249. Hunzinger, L. und die deutsche Mystik, in: Neue Kirchl. Ztschr., Lpz. 1908, S. 972—988. L. Sylvester, Martin L. u. Joh. Gottl. Fichte, Prophet und Philosoph des deutschen Protestantismus, Berl. 1908. C. Vogl, Der moderne Mensch in L., Jena 1908. J. Fabre, La pensée moderne de L. à Leibniz, Paris 1908. Grisar S. J., Luther 3 Bde, Freiburg 1912/13. Boehmer, Luther im Lichte der neueren Forschung, 2. Aufl., Leipzig 1910. A. Harnack, L. in s. Bedeutung f. d. Gesch. d. Wiss., 4 Aufl., Gießen 1911. Mc. Giffert, L., the man and his work, Lond. 1911.

Melanchthon.

Joach. Camerarius, De vita Mel. narratio, 1566; von Georg Th. Strobel 1777 u. von Augusti 1819 neu herausg. Buhle, Gesch. d. neueren Philos., II, 2, Gött. 1801, S. 478ff. Friedr. Galle, Charakteristik Mel.s als Theologen, Hall. 1840. Karl Matthes, Ph. Mel., sein Leben u. Wirk., Altenb. 1841. Ledderhose, Mel. nach s. äuß. u. inn. Leben, Heidelb. 1847. Adolf Planck, Mel. praeceptor Germaniae, Nördlingen 1860. Const. Schlottmann, De Ph. Melanchthone reip. litterariae reformatore comm., Bonnae 1860. Bernhardt, Ph. Mel. als Mathematiker u. Physiker, Wittenb. 1865. Pansch, Mel. als Schulmann, Eutin 1868. Arth. Richter, Mel.s Verdienste um den philos. Unterricht, Lpz. 1870. Chr. E. Luthardt, Mel.s Arbeit. im Gebiete d. Moral, Lpz. 1885. F. Költzsch, Mel.s philos. Ethik, Freiberg 1889. E. Troeltsch, Vernunft u. Offenbarung v. J. Gerhard u. Mel., Diss., Halle 1891. H. Maier, Mel. als Philos., A. f. Gesch. d. Philos., X, 1897, S. 437—477, XI, 1898, S. 73—132, 212—245, jetzt in: An der Grenze d. Philos., Tüb. 1909. Joh. Rump, Mel.s Psychologie (seine Schr. De anima) in ihrer Abhängigk. von Aristoteles u. Galenos dargestellt, Langens. 1900. Wilh. Dilthey, D. natürl. System d. Geisteswissenschaften im 17. Jahrh., Mel. u. die erste Ausbildung des natürl. Systems in Deutschl., A. f. Gesch. d. Philos., VI, S. 225–256, 347–379. Noryśkiewicz, Mel.s ethische Prinzipienl. u. ihr Verhältn. zur Moral d. Scholastik, Diss., Münster 1903. O. Grotefend, Z. Briefw. Mel., in: Ztschr. f. Kirchengesch., Gotha 1907, S. 58–70.

Zwingli.

E. Zeller, D. theol. System Zw.s, Tübing. 1853. Christoph Sigwart, Ulr. Zw., der Charakter seiner Theologie m. besonderer Rücksicht auf Pic. v. Mirandola. W. Dilthey, in den bei Melanchthon erwähnten Abhandl., VI, S. 119 bis 127, 523—528. Th. W. Thomas, D. Erkenntnisprinzip b. Zw., Diss., Lpz. 1902. A. Baur, Zw., in: Uns. religiös. Erzieher, 2. Bd., Lpz. 1907. G. Meyer v. Knonau, Neue Beurteil. d. Zw.schen Reform., in: Zwingliana, Zürich, 2, S. 243.

Calvin.

W. Dilthey, siehe d. bei Melanchthon erwähnten Abhandl. Lobstein, Die Ethik Calvins, Straßb. 1877. B. Beß, Calvin, in: Unsere religiös. Erzieher,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

2. Bd., Leipz. 1907. G. Sodeur, Johann Calvin, Leipz. 1909. P. Lobstein, Calvin und Montaigne. Rede zum 400jähr. Jubiläum Calvins, Straßburg 1909. P. Lobstein, La connaissance religieuse d'après Calvin. Etude d'histoire et de dogmatique, Paris 1909.

Über die Beschaffenheit der Logik und Metaphysik bei den sogenannten reinen Peripatetikern: W. L. G. v. Eberstein, Hall. 1800. J. H. ab Elswich, De varia Aristotelis in scholis Protestantium fortuna schediasma, bei der von ihm Viteb. 1720 neu herausg. Schrift von Launoy, De varia Arist. fortuna, in: Acad. Parisiensi u. Bruckner Hist. crit. philosophiae, IV, 1, S. 148–352: De philosophis genuinam Aristotelis philosophiam sectantibus.

Zu § 7. Naturphilosophie und Theosophie.

Über mehrere Naturphilosophen der Übergangsperiode: Ans. Rixner und Thadd. Siber, Beiträge zur Geschichte der Physiologie im weiteren und engeren Sinne (Leben und Meinungen berühmter Physiker im 16. und 17. Jahrhundert), 7 Hefte, Sulzbach 1819—1826. Kurd Laßwitz, D. Lehre v. d. Elementen während des Übergangs v. d. scholastischen Philos. zur Korpuskulartheorie, G. Pr., Gotha 1882. Vgl. die Schriften über d. Gesch. der Naturwissenschaften. Alb. Errera, Saggio sui precursori italiani (aus d. Atti del instituto veneto di scienze ecc. vol. XIX, ser. III), Venedig 1869. P. Ragnisco, Della fortuna d. S. Tommaso nella Università di Padova durante il rinascimento, Padova 1893. K. Joël, D. Ursprung d. Naturphilos. aus dem Geiste d. Mystik, Pr., Basel 1903 (namentlich die griechischen Naturphilosophen werden von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, aber die der Renaissance auch herangezogen). O. Borngräber, Das Erwachen der philos. Spekul. der Reformationszeit, in ihrem stufenweisen Fortschreiten beleuchtet an Schwenkfeld, Thamer, Seb. Franck, Diss., Erlangen 1908.

Nicolaus Cusanus.

Harzheim, Vita N. de C., Trevir. 1730. F. A. Scharpff, Der Kard. N. v. C., Mainz 1843; D. Kard. und Bischof N. v. C., als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie des 15. Jahrhunderts, Tübingen 1871. Fr. J. Clemens, Giordano Bruno u. N. C., Bonn 1846. Joh. Martin Düx, Der deutsche Kard. N. v. C. u. d. Kirche seiner Zeit, Regensburg 1848. Rob. Zimmermann, Der Kard. N. C. als Vorgänger Leibnizens, aus d. Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wiss. v. 1852 bes. abg., Wien 1852, auch in Z.s Stud. und Kr., I, S. 61—83 wieder abgedr. Jäger, Der Streit des Kardinals N. C. mit d. Herzoge Sigismund von Österreich, Innsbr. 1861. T. Stumpf, D. polit. Ideen des N. v. C., Köln 1865. Martini, Das Hospital Cues und dessen Stifter, Trier 1841. Kraus, Verzeichnis d. Handschriften, die N. C. besaß, in Naumanns Serapeum 1864, Heft 23 u. 25, u. 1865, Heft 2—7. Jos. Klein, Über eine Handschr. des N. v. C., Berl. 1888. Clem. Frid. Brockhaus, N. C. de concilii universalis potestate sententia, diss. inaug., Lips. 1867. L. Ferri, Il cardinale N. di C. e la filosofia della religione, in: Nuova Antologia di scienze ecc. Anno VII, Vol. XX, 1872, S. 100—125. J. B. Lewicki, De cardinalis N. C. pantheismo, Diss., Münster 1873. Storz, D. spekul. Gottesl. des N. C., in: Theol. Quartalschrift, Tüb. 1873, S. 1—57, 220—285. Schanz, D. astron. Anschauung des N. v. C., Rottweil 1873. R. Eucken, N. v. C., in: Philos. Monatsh., Bd. 14, 1878, S. 449—470, auch in d. Beiträgen z. Gesch. d. neueren Philos. Rich. Falckenberg, Grundzüge d. Philos. des N. C. mit besonderer Berücksichtigung der L. vom Erkennen (ein Teil davon vorher als Jenens. Habilitationsschr. erschienen), Bresl. 1880. J. Übinger, Philos. des N. C., Inaug.-Diss., Würzb. 1881. Derselbe, Die Gottesl. d. N. C., Münster u. Paderborn 1888, im Anhang zum ersten Male herausgeg. die Schr. des N. C.: De non aliud. Derselbe, Die philos. Schriften des N. C., Ztschr. f. Philos., 103, 1893, S. 65 bis 121; 105, 1894, S. 46—105; 107, 1895, S. 48—103. Derselbe, D. mathemat. Schriften d. N. C., Philos. Jahrb. VIII, IX u. X. Derselbe, Zur Lebensgesch. d.

N. C., Histor. Jahrb., 1893. M. Gloßner, N. v. C. u. Marius Nizolius als Vorläufer d. neuer. Philos., Münster 1891. G. Rossi, N. de C. e la direzione monistica del rinascimento, Pisa 1894. O. Kästner, D. Begr. d. Entwickl. bei N. v. C., Berner Stud. zur Philos. u. ihrer Gesch., Bern 1896. Sigm. Günther, N. v. C. u. seine Beziehung zur mathemat. u. physikal. Geographie (in Abhandl. z. Gesch. der Mathematik, Bd. 9), Lpz. 1899. P. Barth, Zum Gedächtnis des N. C., Vierteljahrsschr. f. w. Philos. 25, S. 483—498. Deichmüller, D. astronomische Bewegungslehre u. Weltanschauung des Kard. N. v. C., Sitzungsber. d. Niederrhein. Gesellsch. f. Natur- u. Heilkunde, Bonn 1901. Schneidereit, D. Einheit in d. System des N. v. K., Pr., Berl. 1902. G. Grüning, Wesen u. Aufgabe des Erkennens nach N. C., Pr., Quedlinburg 1902. Max Jacobi, Das Weltgebäude des Kard. N. v. C., Berl. 1904. J. Übinger, D. Begr. docta ignorantia in s. geschichtl. Entwickl., A. f. Gesch. d. Philos., VIII, S. 1—32, 206—240. Chr. Schmidt, Kard. N. C., Koblenz 1907. N. v. C. u. d. Reform von Staat u. Kirche, in: Histor-polit. Blätter f. d. kath. Deutschl., München 1908, 141. Bd., S. 557, 701—721. H. Löb, Die Bedeutung der Mathematik für die Erkenntnislehre des N. v. Kues, Diss., Freiburg 1909. P. Rotta, La filosofia dei valori nel pensiero di Nicolò da Cusa, in: Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, 2. Jahrg., S. 244ff. E. Vonsteenberghe, Le „De ignota literatura" de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse. Texte inédit et étude, Münster 1910.

Paracelsus.

J. J. Loos im 1. Bande der von Daub und Creuzer herausgegebenen Studien. Kurt Sprengel im 3. Teile seiner Gesch. der Physiol., Sulzb. 1819. M. B. Lessing, Par., sein Leben u. Denken, Berl. 1839. Emil Schmeißer, Die Medizin des Par. im Zusammenhang mit seiner Philos. dargestellt, I.-D., Berl. 1869. H. Mook, Th. Par., Würzb. 1876. R. Eucken, Des Par. Lehren von der Entwicklung, in: Philos. Monatshh., 1880, S. 321—338, auch in den Beitr. z. Gesch. d. neueren Philos. Chr. Sigwart, Th. Par., in: Kl. Schr., I., S. 25—48. R. Stanelli, D. Zukunftsphilos. d. Par. als Grundlage einer Reformation f. Medizin u. Naturwissenschaften, Wien 1884, vgl. Derselbe, Philos. d. Künste, Lpz. 1886. E. Schubert u. K. Sudhoff, Par.-Forschungen, Frankf. a. M., Heft I, 1887, Heft II, 1889. K. Sudhoff, Vers. e. Krit. d. Echtheit der Par. Schriften, I, Berl. 1894, 2. Teil, 1. Hälfte, auch unter d. Titel: Par.-Handschriften gesammelt u. besprochen, Berl. 1898. F. Hartmann, The life of Par. and substances of his teachings, Lond. 1887. Derselbe, Th. Par. als Mystiker. Ein Vers., die in d. Schriften von Th. Par. verborgene Mystik durch d. Licht d. in d. Veden d. Inder enthaltenen Weisheitslehren anschaul. zu machen, Lpz. 1894. Derselbe, Grundriß der Lehren des Par., Lpz. 1898. Raym. Netzhammer, Th. Par., das Wissenswerteste über dessen Leben, Lehre u. Schriften, Einsiedeln 1901. N. J. Hartmann, Theophr. v. Hohenheim, Stuttgart 1904. Franz Strunz, Th. Par., sein Leben und seine Persönlichkeit, Lpz. 1903. Derselbe, Th. Par., in: Gelehrtenleben des 16. Jahrh., Chemiker-Ztg. 1903, No. 90. Derselbe, Par., in: Religion und Geisteskultur, Göttingen 1907, S. 322—337. H. Benzmann, Par., in: Gegenwart, Lpz. 1907, No. 15. F. Strunz, Wiener Par.-Handschr., in: Wiener Klin. Wochenschr., Wien 1907. 20. Jahrg., S. 1080. Th. Par., in: Stein der Weisen, Wien 1908, 41. Bd., S. 16. A. Fjelstrup, Rhapsodia vitae Theophrasti, in: Janus, 13. Jahrg., Jena 1908, S. 545—563. K. Sudhoff, Neugef. Blatt aus d. Lebensgesch. von Theophrastus v. Hohenheim, in: 60 Abhandl. zur Gesch. der Medizin f. H. Baas in Worms, Hamburg 1908, S. 26—32. R. Reber, Quelques appréciations de ces derniers temps sur Paracelse, Paris 1911.

Bapt. Helmont.

Rixner und Sibers Beitr., Heft VII. Spieß, H.s System der Medizin, Frankf. 1840. M. Rommelaere, Étude sur J.-B. H., Brux. 1868. Franz Strunz, D. Psychologie des J.-B. v. H., Ztschr. f. Philos., 125, 1905, S. 2—15.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Marcus Marci a Kronland.

Guhrauer im XXI. Bd. d. Fichteschen Ztschr. f. Philos., Halle 1852, S. 241 bis 259.

Cardanus.

Beitr. zur Gesch. der Physiol. von Rixner und Siber, Heft II. F. Buttrini, Girolamo Cardano, Savona 1884. Tarozzi, Studi sulla Rinascenza Italiana. — I principi della natura secondo G. Card., Rivista di filos. scientif., Aprile 1891. G. Vidabi, Saggio storico filosof. su G. Card., Rivista ital. di filos., 1893. Salvatore Fimiani, Note ed appunti su la cultura filos. del rinascimento: G. Card., la vita e le opere, Napoli 1904. Giovanni Vidari, G. Card., in: Bollett. della Soc. pavese di storia patria, Pavia 1904. E. Rivari, La mente di G. Card., Bologna 1906.

Telesius.

Fr. Bacon, De principiis et originibus secundum fabulas cupidinis et coeli, s. de Parmenidis et Telesii et praecipue Democriti philosophia tractata in fabula de Cupidine, in d. Gesamtausgg. d. Werke Bacons. C. Bartholmès, De B. T., Paris 1850. Das 3. Heft der ob. zit. Beitr. v. Rixner u. Siber. F. Fiorentino, B. T., ossia studi storici sull'idea della natura nel risorgimento italiano, 2 vol., Firenze 1872—1874. L. Ferri, La filos. della nat. e le dottrine di B. T., Torino 1873. K. Heiland, Erkenntnistheorie und Ethik des B. T., Diss., Lpz. 1891. G. Gentile, Bernardino Telesio, Con appendice bibliografico, Bari 1911. E. Troilo, Bernardino Telesio, in: Rivista di Filosofia, 2. Jahrg., S. 487 ff. Derselbe, Bernardino Telesio, Modena 1911.

Franciscus Patritius.

Rixner und Siber, Beitr. zur Gesch. der Physiol., Heft 4.

Giordano Bruno.

F. H. Jacobi, Werke, Bd. IV, Abt. 1, und Schelling in seinem Gespräch: Br. oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge, Berl. 1802, insbesondere Rixner und Siber in den oben angeführten Beiträgen, Beitr., Heft 5, Sulzb. 1824. Steffens in den Nachgelassenen Schriften, Berl. 1846, S. 43—76. Falkson, G. Br. (in der Form eines Romans verfaßt), Hamb. 1846. Chr. Bartholmès, Jordano Br., Paris 1846–1847. F. G. Clemens, G. Br. u. Nicolaus v. Cusa, Bonn 1847. M. Carriere, Die philos. Weltansch. d. Reformationszeit, 2. Aufl., Lpz. 1887, und in der Ztschr. f. Philos., N. F. 54, 1869, S. 128—134. Schaarschmidt, Descartes u. Spinoza, Bonn 1850, S. 181 ff. Joh. Andr. Scartazzini, G. Br., ein Blutzeuge des Wissens, Vortrag, Biel. 1867. Domenico Berti, Vita di G. Br. da Nola, Turin 1868. Matth. Koch, Vierzig Sonette von G. Br. übers., erläutert u. mit e. Einleit. versehen, Gymn.-Pr., Stolp 1870. Hugo Wernekke, G. Br.s Polemik gegen die aristotel. Kosmologie (Lpz. Diss.), Dresd. 1871. N. Corrazini, Di alcuni grandi Italiani dimenticati e di G. Br., Firenze 1873. Pietro Bionda, G. Br., discorso, Lecce 1873. A. Colocci, G. Br., Cenni biografici con documenti, Roma 1876. C. S. Barach, Über d. Philos. des G. Br., in den Philos. Monatsh., Bd. 13, 1877, S. 40—57, 179—196. E. Br. Hartung, Grundlinien einer Ethik bei G. Br., besonders nach dessen Schr. Lo spaccio della bestia trionfante, Inaug.-Diss., Lpz. 1879. D. Berti, Documenti intorno a G. Br. di Nola, Roma 1880. Chr. Sigwart, D. Lebensgesch. G. Br.s, Universitätsprogr., Tüb. 1880, Umarbeitung dieses Pr.s: G. Br. vor d. Inquisitionsger., in: Kl. Schr. I. H. K. v. Stein, Über die Bedeut. des dichterisch. Elements in d. Philos. des G. Br., Inaug.-Diss., Halle 1881. Derselbe, G. Br., Gedanken üb. seine Lehre u. sein Leben. Zum 300jähr. Gedenktage der Verbrennung G. Br.s neu herausg. von Frdr. Poske, Berl. 1900. R. Mariano, G. Br., la vita e l'uomo, Roma 1881. Herm. Brunnhofer, G. Br.s Weltanschauung u. Verhängnis, Lpz. 1882. Derselbe, G. Br.s Lehre vom Kleinsten als Quelle der prästabilierten Harmonien von Leibniz, Lpz. 1890. 2. Titel-Aufl. 1899. A. Lasson, G. Br., in: Preuß. Jahrbb.,

52, 1883, S. 559—578. K. Laßwitz, G. Br. u. die Atomistik, in: Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philos., 8, 1884, S. 18—55. Th. Dufour, G. Br. à Genève, Genève 1884. Thom. Whittaker, G. Br., in: Mind IX, 1884, S. 236—264. Plumptree, Life and works of G. B., 2 Bde., Lpz. 1884. Felice Tocco, G. Br., Conferenza tenuta nel circolo filologico di Firenze, Firenze 1886. Paris Zejin, G. Br. y su tiempo. Ricardo Fuente, La intoleranza religiosa, Madrid 1886. Derselbe, Le fonti piu ricenti della filosofia di G. Br., Roma 1892. Levi, G. Br. o la religione del pensiero: l'uomo, l'apostolo, il martire, Torino 1887. J. Frith, Life of G. Br. the Nolan, revised by M. Carriere (Engl. and foreign Philos. Library), Lond. 1887. R. Schiattarella, La dottrina di G. Br., Palermo 1888. Derselbe, I precursori di G. Br., Riv. di filos. scientif., 1889. C. Cantoni, G. Br., Riv. Ital. di filos., 1888. Vincenzo di Giovanni, G. Br. e i fonti delle sue dottrine, Palermo 1886. Enrico Morselli, G. Br., Rede, Torino e Napoli 1888. A. Riehl, G. Br., ein populärwissensch. Vortrag, Lpz. 1889. R. Beyersdorf, G. Br. und Shakespeare, Pr. Oldenburg 1889. Raffale de Martinis, G. Br., Napoli 1889. Fel. Tocco, Le opere latine di G. Br. esposte e confrontate colle italiane, Firenze 1889. Hedwig Bender, G. Br., ein Märtyrer d. Geistesfreih., Sammlung gemeinverständl. Vortr., Hamb. 1890. C. Cantoni, G. Br., Ritratto storico, Riv. Ital. di filos., III. A. Landseck, G. Br., der Märtyrer der neuen Weltanschauung. Sein Leben, s. Lehren u. s. Tod, Lpz. 1890. D. Berti, G. Br. da Nola, sua vita e sue dottrine, Roma 1889. Jul. Thikötter, G. Br. u. das hierarchische System Roms, Brem. 1890. Acanfora-Venturelli, Il monismo teosofico in G. Br., Palermo 1894. W. Dilthey, G. Br. u. Spinoza, 1. Artikel, A. f. Gesch. d. Philos., VII, 1894, S. 269—283, s. auch die oben angeführte Abhandl. Al. Riehl, G. Br., e. Erinnerung an d. 17. Febr. 1600, Lpz. 1900. Gust. Louis, G. Br., seine Weltanschauung u. Lebensauffassung, Berl. 1900. Mich. Wittmann, G. Br.s Beziehung. zu Avencebrol, A. f. Gesch. d. Philos., XIII, 1900, S. 147—142. G. Witte, Materie u. Form b. G. Br., Diss., Erl. 1901. Fel. Tocco, Di un nuovo documento su G. Br., in: Nuova Antologia, Roma, settembre 1902, S. 86—97. J. Levis-Mc. Intyre, G. Bruno, London 1903. L. Kuhlenbeck, G. Br. in seiner Bedeutung für die Philosophie und Kultur der Zukunft, Berlin 1904 (Flugschr. des G. Br.-Bundes 3). T. Armani, Da G. Br. e da A. Gentile allo Spencer e all' Ardigò, Camerino 1904. F. Reinisch, G. Br., Salzburg 1906. Francesco Pietropaolo, G. Br., Conferenza, Girgenti 1906. Alberto Gianola, G. Br., Discorso commemorativo, Fabriano 1906. F. G. Schelling, Br. o il divino ed il naturale principio delle cose, Trad. prefaz. e note di A Valori, Torino 1906. Jul. Reiner, G. Br. u. seine Weltanschauung, Berl. 1907. Giovanni Gentile, G. Br. nella storia della cultura. Palermo 1907, Bibl. Sandron di scienze e lettere, n. 36. Niccolò Feliciani, G. Br., Conferenza, Tempio 1907. Antonino Fici, G. Br., in: Commemorazione fatta in Marsala, 17 febbraio 1907, Marsala 1907. Benedetto Croce, La polemica filosofica in G. Br. e la sua efficacia presente, in: La critica, Napoli, V, 1907, S. 78—83. Angelo Camillo Volpe, Commemorazione di G. Br., in: Discorso tenuto in Chieti il 17 febbr. 1907, Chieti 1907. Raffaello Cotugno, G. Br. e le sue opere, Trani 1907. Erminio Troilo, La filosofia di G. Br., Torino 1907. Carlo Toraldo-Transo, Commemorazione di G. Br. nel 17 febbr. 1907, Noto 1907. Tito Sensini, Sue pensiero filosofico di G. Br., Conferenza, Camarino 1907. A. Graf zu Fürstenberg-Fürstenberg, G. Br., Degli eroici furori, ein philos. Postulat, in: Xenien, Lpz., März 1908. A. Labriola, G. Br., Roma 1910. M. Campanelli, G. Br. e i suoi persecutori. Conferenze pronuntiata a Bari il 18. Febbraio 1912, Napoli 1912. O. Gramzow, G. Br.. Der erste moderne Mensch, Rede, Charlottenburg 1912. G. P. Grassi-Bertazzi, G. Br., il suo spirito e i suoi tempi, Palermo 1912. R. Mondolfo, La filosofia di G. Br. e la interpretazione di F. Tocco, Firenze 1912. R. Hönigswald, G. Br. i. Große Denker, herausg. v. Aster, Lpz. 1912, Bd. I.

Campanella.

Rixner u. Siber im 6. Heft der oben angef. Beitr. Baldachini, Vita e filosofia di Tommaso Campanella, Neapel 1840—1843. Mamiani in seinen Dialoghi

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

di scienza prima, Paris 1846. Tröbst, Der Sonnenstaat des C., Weimar 1860. Spaventa, in: Carattere e sviluppo della filos. ital. dal secol. XVI. sino al nostro tempo, Modena 1860. Sträter, Briefe über ital. Philos., in d. Ztschr. Der Gedanke, Berl. 1864—1865. Silv. Centofanti, im Archivio stor. Italiano, 1866, Ser. 3, T. IV, Parte I, S. 1. Chr. Sigwart, Th. C. u. seine polit. Ideen, in: Preuß. Jahrb. 1866, Bd. 18, S 516—546, wieder aufgenommen in: Kl. Schr., I. D. Berti, La vita e le opere di Th. C., Roma 1878. Derselbe, Nuovi documenti di Th. C., Roma 1881. Luigi Amabile, Fra T. C. e la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia, 3 vol., Napoli 1883. Giov. Sante Felici, D. religionsphilos. Grundanschauungen des Th. C., Diss., Halle 1887. A. Calendo, T. C., Roma, Accad. dei Lincei 1895. G. S. Felici, Le dottrine filosofico religiose di T. C., Lanciano 1895. F. v. Kozlowski, D. Erkenntnisl. Th. C.s., Diss., Lpz. 1897. H. Wuttig, Erkenntnislehre und Ethik bei C., Halle 1897. J. Kvaćala, Camp. u. d. Pädagogik, Die deutsche Schule, Heft 10, 1905. Giovanni Gentile, Le varie redazioni del „De sensu rerum", di T. C., con un saggio del testo italiano inedito, Napoli 1906. Luigi Cunsolo, T. C. nella storia e nel pensiero moderno; la sua congiura giudicata dagli storici Pietro Giannone e Carlo Botta, Prato 1906. Jul. Reiner, Berühmte Utopisten u. ihr Staatsideal (Plato, Morus, Campanella, Cabet), Jena 1906. A. Gozdek, Campanellas Metaphysik, Dissertat, Posen 1909. G. Paladino, Per l'edizione critica della „Città del Sole" di T. C., in: Rivista di Filosofia, Jahrg. 4. S. 347ff. (Vorrede z. krit. Ausg. der Civitas soli). Camp. (anonym) Coenobium.

Vanini.

W(ilh. D(av). F(uhrmann), Leben u. Schicksale, Charakter u. Meinungen des L. V., e. Atheisten im 17. Jahrh., Lpz. 1800. Emile Vaïsse, L. V., sa vie, sa doctrine, sa mort. Extrait des Mémoir. de l'Acad. imp. des sc. de Toulouse. J. Toulan, Étude sur L. V. condamné et exécuté à Toulouse le 9 février 1619 comme coupable d'athéisme, Straßb. 1869. A. Baudouin, Histoire critique de J. Cés. V., dit Lucilio, in: Rev. philos., Bd. 8, 1879, S. 49—71, 157—178, 259—290, 387—410. G. Cattaneo, Idee di V. sull' origine ed evoluzione degli organismi, in: Rivista della fil. scientifica, vol. IV, 1885.

Sebastian Franck.

E. Tausch, S. F., Diss., Berl. 1893. Alfred Hegler, Seb. F.s Lateinische Paraphrase der deutschen Theologie u. seine Holländisch erhaltenen Traktate, Tüb. 1901. H. Ziegler, Seb. F.s Bedeut. f. d. Entwickl. d. Protestantismus, in: Ztschr. f. wissensch. Theol., 50. Jahrg., Lpz., S. 118—131. Derselbe, Seb. F., sein theol. Standpunkt, in: Ztschr. f. wissensch. Theol., Lpz. 1908, S. 383—421. A. Römer, Der Gottesbegriff F.s. Eine Studie über Gottes Absolutheit und Persönlichkeit, Halle 1912.

Valentin Weigel.

Jul. Otto Opel, Lpz. 1864. A. Israel, V. W.s Leben und Schriften, Zschopau 1889.

Jakob Böhme.

Abr. Calov, Anti-Böhmius, Witt. 1684. Erasm. Francisci, Gegenstrahl der Morgenröte, Nürnberg 1685. Adelung in seiner Geschichte der menschl. Narrheit, II, S. 210ff. J. G. Rätze, Blumenlese aus B.s Schrift., Leipzig 1819. Fr. v. Baader, Vorles. über B.s Theologumena und Philosopheme, in: Baaders sämtl. Werk., III, S. 357—436. Vorles. u. Erläuter. über J. B.s Lehre, herausg. von Hamberger, in: B.s sämtl. Werk., XIII. Hamberger, D. Lehre des deutschen Philosophen J. B., Münch. 1844 (im Anschluß an Baader verfaßt). M. Carriere, D. philos. Weltanschauung der Reform.zeit, S. 607 bis 725. Chr. Ferd. Baur, Z. Gesch. d. prot. Mystik, in: Theol. Jahrb. 1848, S. 453ff., 1849, S. 85ff. H. A. Fechner, J. B., sein Leben und s. Schriften, Görlitz 1857. Alb. Peip, J. B., der deutsche Philos., d. Vorläufer christl. Wissens, Lpz. 1850. Adolf v. Harleß, J. B. u. die Alchimisten, nebst e. An-

hang über J. G. Gichtels Leben u. Irrtümer, Berl. 1870, 2. Ausg. Lpz. 1882. E. Elster, J. B., in: Ztschr. der ges. luth. Theol., 35. Jahrg., 1874, S. 264 bis 276. M. Schönwälder, Rede (aus d. Neuen Lausitzischen Magazin, Bd. 52), Görlitz 1876. C. Henrich Scharling, J. B.s Theosophie, en religionsphilos. og dogmatisk undersogelse, Kjbnh. 1879. H. Martensen, J. B., Theosoph. Studien, deutsche Ausg. v. A. Michelsen, Lpz. 1882. P. Deußen, J. B., üb. s. Leben u. seine Philos., Rede, Kiel 1897, 2. Aufl. Lpz. 1911. E. S. Haldane, J. B. and his relation to Hegel, in: The Philos. Rev., März 1897. A. Lasson, J. B., Berl. 1897. A. Wernicke, J. B., Pr., Braunschw. 1898. A. Wyneken, Von Paracelsus zu B., Monatsh. d. Comen.-Gesellsch. 1900. H. Petersen, Grundzüge der Ethik J. B.s, Diss., Erlang. 1901. Bastian, Der Gottesbegriff bei J. B., Diss., Kiel 1904. Derselbe, Quellen u. Wirkungen von J. B.s Gottesbegriff, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 128. Bd., 2. Heft. E. Ludovici, J. B. (Biogr. u. Lehren v. Philos., Theos. u. Schauenden aller Zeiten, No. 3), Bitterfeld 1909. Clef ou explication des divers points et termes employés par J. B. dans ses ouvrages, Paris 1910.

Zu § 8. Naturrecht und natürliche Religion.

Über Rechtsphilosophen und Politiker der Übergangsperiode handelt insbesondere C. v. Kaltenborn, Die Vorläufer des Hugo Grotius, Lpz. 1848. Vgl. auch Joh. Jac. Schmauß, Neues Systema des Rechts der Natur, Gött. 1754, Buch I, S. 1—370: Historie des Rechts der Natur (von besonderem Wert für die Zeit vor Grotius) und die betreffenden Abschnitte bei L. A. Warnkönig, Rechtsphil. als Naturlehre des Rechts, Freiburg i. Br. 1839 (neue Titelaufl. 1854), bei H. F. W. Hinrichs, Gesch. der Rechts- und Staatsprinzipien seit der Reform., Lpz. 1848—1852, bei Rob. v. Mohl, Gesch. u. Lit. der Staatswissensch., Erlangen 1855—1858, ferner in Wheatons Gesch. des Völkerrechts und in anderen die Gesch. des Rechts und der Rechtsphilosophie und der Politik betreffenden Schriften. Alb. Haas, Über den Einfluß der epikureischen Staats- u. Rechtsphilosophie auf die Philosophie des 16. u. 17. Jahrh., Diss., Berl. 1896.

Machiavelli.

Die Literatur über M. stellt Rob. v. Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissensch., Bd. III, Erlangen 1858, S. 519—591. Bemerkenswert ist unter den Widerlegungsversuchen Friedrichs des Großen Jugendschrift: Anti-Machiavelli, s. dar. außer Mohl Trendelenburg, M. und A.-M., Vortr. z. Ged. F.s d. G., geh. 25. Jan. 1855 in der Kgl. Akad. d. Wiss., Berl. 1855, und Theod. Bernhardt, M.s Buch vom Fürsten und F.s d. Gr. Anti-Machiavelli, Braunschw. 1864. Vgl. ferner Ranke, Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber, Berl. u. Lpz. 1821. Karl Twesten, M., i. d. 3. Serie der Sammlg. gemeinverständlicher Vorträge u. Abhandl., Berl. 1868 u. d. Schrift v. C. Giambelli über M., Turin 1869. Villari, N. M. e i suoi tempi, 3 voll., Flor. 1877ff., deutsch v. Mangold, Lpz. 1877—1883. W. Lutoslawski, Erhalt. u. Unterg. der Staatsverfassungen nach Plato, Aristoteles u. Mach., Breslau 1888. Geo. Ellinger, D. antiken Quellen d. Staatsl. M.s, Tübingen 1888 (aus Ztschr. f. d. gesamte Staatswiss.). R. Fester, M., Stuttg. 1900. R. Montuori, Il Principe del M. e la politica di Hobbes, Rivista filosofica 1905, fasc. 1°, pp. 101—113. C. Hilty, N. M. und G. Vico in: Polit. Jahrbuch der Schweiz. Eidgenossenschaft, Bern, 20. Jahrg. 1907, S. 1—74.

Thomas Morus.

Rudhardt, Th. M., Nürnberg 1829, 2. Aufl., 1855. James Mackintosh Life of Sir Th. M., London 1830, 2. ed., ebd. 1844. W. Jos. Walter, Sir Th. M., his life and times, Philadelphia 1839, trad. de l'anglais par Aug. Savagner, 5. éd., Tours 1868. R. Baumstark, Th. M., Freiburg i. Br. 1879. Lina Beger, Th. M. und Plato, I. Ein Überblick über den platonischen Humanismus, Bern, Inaug.-Diss.. Tüb. 1879. Theob. Ziegler, Th. M. u. seine Schr.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

v. d. Insel Utopia, Rede, Straßburg 1889. G. Louis, Th. M. u. s. Utopia, Berl. 1896. J. Reiner, Berühmte Utopisten und ihr Staatsideal (Plato, M., Cabet), Jena 1906. K. Kautsky, Thomas More u. s. Utopie, 2. Aufl., Stuttg. 1907.

Bodin.

H. Baudrillart, J. B. et son temps, tableau des théories politiques et des idées économiques du 16. siècle, Paris 1853, und N. Planchenault, Études sur Jean Bodin, magistrat et publiciste, Angers 1858. E. de Barthélemy, Étude sur J. Bodin, Paris 1876. E. Hancke, Bodin, E. Studie üb. d. Begriff der Souveränität, Breslau 1896. E. Fournot, B., Prédécesseur de Montesquieu 1896. Fritz Renz, J. B., Ein Beitrag zur Gesch. der historischen Methode im 16. Jahrh., Diss., Lpz. 1905. J. Guttmann, J. B. in seinen Beziehungen zum Judentum, Breslau 1906.

Althusius.

Otto Gierke, Joh. A. und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, in: Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgesch., Breslau 1880.

Hugo Grotius.

H. Luden, H. G. nach s. Schicksal. u. Schrift., Berl. 1806. Ch. Butler, Life of H. G., Lond. 1826. Friedr. Creuzer, Luther u. G. od. Glaube u. Wissensch., Heidelb. 1846. Ferner Ompteda, Lit. d. Völkerrechts, Bd. I, S. 174ff.; Stahl, Gesch. d. Rechtsphil., S. 158ff.; v. Kaltenborn, Krit. d. Völkerrechts, S. 37ff.; Rob. v. Mohl, Die Gesch. u. Lit. des Staatswiss., I, S. 229f. Hartenstein, in: Abhh. der Sächs. Ges. d. Wiss. I, 1860, auch in H.s Hist.-Philos. Abh., Lpz. 1860. Ad. Franck, Du droit de la guerre et de la paix par Gr., im Journal des Sav. 1867, p. 428—441. C. Broere, H. G.s Rückkehr zum kath. Glaub., aus d. Holländ. v. Ludw. Clarus (pseud. für Wilh. Volk), herausg. v. F. X. Schulte, Trier 1871.

Herbert v. Cherbury.

Charles de Rémusat, Lord H. de Ch., sa vie et ses œuvres ou les origines de la philosophie du sens commun et de la théologie en Angleterre, Paris 1853. W. R. Sorley, The philosophy of H. of Ch., Mind 1894. W. Dilthey in d. zuletzt angeführt. Aufsatz, S. 30–42. C. Güttler, Ed. Lord H. v. Ch. Ein krit. Beitrag zur Gesch. des Psychologism. u. der Religionsphilos., München 1897. Über die Schule v. Cambridge s. Tulloch a. a. O. u. G. v. Hertling, u. b. Locke. Über Glanville s. F. Greenslet, N.-Y. 1900.

Zu § 9. Francis Bacon.

Analyse de la philosophie du chancelier Fr. B., avec sa vie, Leyden 1756 und 1778. J. B. de Vauzelles, Hist. de la vie et des ouvrages de Fr. B., Paris 1833. Jos. de Maistre, Examen de la phil. de B., Paris 1836, 7. éd., Lyon et Paris 1865, 9. éd. ebd. 1873. Macaulay, in: Edinb. Review, 1837, deutsch von Bülau, Lpz. 1850. John Campbell, The lives of the Lord Chancellors of England, vol. II, Lond. 1845, chap. 51. M. Napier, Lord B. and Sir Walter Raleigh, Cambridge 1853. Charles de Rémusat, B., sa vie, son temps, sa philos. et son influence jusqu'à nos jours, Paris 1854, auch 1858 und 1868. Kuno Fischer, Fr. B. von Verulam, Die Realphilos. und ihr Zeitalter, Lpz. 1856, 2. Aufl. 1875, ins Engl. übers. von John Oxenford, Lond. 1757; J. B. Meyer, B.s Utilismus nach K. Fischer, Whewell und Ch. de Rémusat, in: Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kritik, N. F., Bd. 36, 1860, S. 242—247. C. L. Craik, Lord B., his writings and his philosophy, new edit., Lond. 1860. H. Dixon, The personal hist. of Lord B., from unpublished letters and documents, London 1861; dazu Lord B.s life and writings, an answer to Mr. H. Dixon's Pers. hist. of L. B., Lond. 1861. Adolf Lasson, Montaigne u. B., in: Archiv f. neuere Spr.

u. Lit., 31, S. 259—276; Über B.s wissenschaftl. Prinzipien, Progr. d. Luisenst. Realsch. zu Berlin 1860. Just. v. Liebig, Üb. Fr. B. v. Verulam u. d. Methode der Naturforschung, München 1863. C. Sigwart, E. Philos. u. e. Naturforscher über B., in den Preuß. Jahrbb. Bd. 12, 1863, S. 93—129, vgl. dessen Antwort auf e. in d. Augsb. Allg. Ztg. enthalt. Entgegn. Liebigs in den Preuß. Jahrb. XIII, 1864, S. 79—89. Heinrich Böhmer, Über B. und die Verbindung der Philos. m. d. Naturwissenschaft, in: D. Jahrb. f. Pol. u. Lit., Bd. 9, 1863, S. 383—415 und Bd. 10, 1864, S. 207—244. Albert Desjardins, De jure apud Franciscum B., Paris 1862. Const. Schlottmann, B.s Lehre v. d. Idolen und ihre Bedeutung f. d. Gegenwart, in Gelzers Prot. Monatsbl., Bd. 21, 1863, S. 73—98. Th. Merz, B.s Stellung in der Kulturgesch., ebd. Bd. 24, 1864, S. 166—196. H. v. Bamberger, Über B. v. V. bes. vom mediz. Standp., Würzburg 1855. Ed. Chaigne et Ch. Sedail, L'influence des travaux de B. d. V. et de Descartes sur la marche de l'esprit humain, Bordeaux 1865. Karl Grüninger, Liebig wider B., G.-Pr., Basel 1866. Aug. Dorner, De B.s philosophia, Diss. inaug., Berolini 1867. Pensées de B., Kepler, Newton et Euler sur la relig. et la morale, rec. par Emery, Tours 1870. J. H. v. Kirchmann, B.s Leben und Schriften, in: Philos. Bibl. Bd. 32, Berlin 1870, S. 1—26. P. Stapfer, Qualis sapientiae antiquae laudator, qualis interpres Fr. B., extiterit, thesis, Paris 1870. Derselbe, B. et l'antiquité, in: Biblioth. univers. et Revue Suisse, 1871, 42, S. 161—182, 426—458. Max Müller, B. in Deutschland, in sein. Essays, deutsch übers. v. Fel. Liebrecht, Lpz. 1872, S. 186—201. A. E. Finch, On the inductive philosophy, including a parallel between Lord B. und A. Comte as philosophers, Lond. 1372. M. Walsh, Lord B., Lpz. 1875. E. A. Abbott, Bacon and Essex. A sketch of B.s earlier life, Lond. 1877. W. H. Laing, Lord B.s philosophy, a criticism, Lond. 1878. Angelo Valdarnini, Principio, intendimento e storia della classificazione delle umane conoscenze secondo Franc. Bacone, 2. ed., Firenze 1880. Thom. Fowler, B. (English philosophers), Lond. 1881. E. A. Abbott, Fr. B., an account of his life and works, Lond. 1885. Eugen Reichel, Wer schrieb das „Novum Organon" von Francis B.? Stuttgart 1886. John Nichol, Fr. B., his life and philosophy, T. I, II, Lond. 1888, 1889 (Philosophic. Classics for english readers). H. Heußler, Fr. B. u. s. geschichtl. Stell., Breslau 1889. C. Pamer, B. v. V., Pr., Triest 1889. Janet, B. Verulamus Alchemicis philosophis quid debuerit, Thes., Angers 1890. Barthélemy St. Hilaire, Étude s. Fr. B., Par. 1890. Chr. Adam, Philosophie de Fr. B., Par. 1890. Hans Natge, Üb. Fr. B.s Formenl., Lpz. 1891. Borchard, La philos. de B., Rev. philos. 1891 April. H. Pott, Fr. B. and his secret society, Lond. 1891, 2. ed. 1911. G. L. Fonsegrive, Fr. B., Par. 1893. E. Jung, Causa finalis, e. Baconstudie, Diss., Gießen 1894. Ephr. Liljequist, Om Fr. B.s Filosofi, Upsala, 1893—1894. Walth. Schmidt, Zur Würdig. der philos. Stell. B.s, Zeitschr. f. Philos., 106, 1895, S. 79—92. E. O. v. Lippmann, B. v. V., Halle 1898. Walth. Schmidt, Frz. B.s Theorie der Induktion, Zeitschr. f. Ph. u. ph. Kr., 112, 1898, S. 42. W. Flex, Über d. baconischen u. d. cartesianischen Zweifel, Diss., Hdlb. 1903. A. Döring, Die beiden B., A. f. G. d. Ph., 17, 1904, S. 341—348. E. Bullón, De los orígines de la filosofia moderna. Los precursores españoles de Bacon y Descartes, Salamanca 1906. G. Holzer, Kuno Fischers irrige Erklärung der Poetik B.s, Karlsruhe 1909. A. Lalande, Sur quelques textes de B. et de Descartes, in: Revue de métaphysique et de morale, 19. Jahrg., S. 296ff. C. W. Steeves, Fr. B., A Sketch of his Life, Works and G. Holzer, Kuno Fischers irrige Erklärung der Poetik B.s, Karlsruhe 1909. Literary Friends, London 1910. J. de Boer, B., Baarn 1910 (Gr. Denk. III, 1). H. Romundt, B. v. Verul. in Kants Vernunftkritik, in: Monatsh. d. Comeniusges. f. Kult. u. Geistesl. 1910, S. 169ff. Emil Wolff, B. u. seine Quellen; I. B. u. die griechische Philosophie, Berl. 1910.

Digby und Temple.

J. Freudenthal, Beiträge zur Gesch. d. engl. Philos., A. f. Gesch. d. Philos. IV, S. 450—477, 578—603, V, S. 1—41: Über ihre Beziehungen zu Hobbes s. Croom Robertson, Academy, 1892, S. 110.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Zu § 10. Die Grundlegung der mathematischen Naturwissenschaft.

Nikolaus Kopernikus.

Franz Hipler, Nic. Kop. u. Martin Luther, Braunsberg 1868. D. Berti, Copernico e le vicende del sistema copernicano in Italia nella seconda metà del secolo 16° e nella prima del 17°, con documenti inediti intorno a Giordano e Galileo Galilei, Roma 1876. Natorp, Die kosmolog. Reform des Kop. in ihrer Bedeut. f. d. Philos., in: Preuß. Jahrb., Bd. 49, S. 355—375. Leop. Prowe, Nik. Kopernikus, I. Bd., 2 Teile, Das Leben, Berl. 1883, 2. Bd., Urkunden, 1884. Karl Neißger, Ptolemäus oder Kopernikus. Eine Studie über die Bewegung der Erde und über den Begr. der Bewegung, Lpz. 1907.

Leonardo da Vinci.

Herm. Grothe, L. d. V. als Ingenieur und Philosoph; von Prantl, L. d. V. in philos. Beziehung, in: Sitzungsber. d. Königl. Bayer. Akad. d. W., Philos.-Philol. Kl. 1885, S. 1—26. G. Séailles, L. da V., l'artiste et le savant, Paris 1892, 4. éd. 1912. A. Valdarnini, Esperienza e discorso in L. d. V., Riv. ital. d. Filos., 1897, S. 1. E. Solmi, Studi sulla Filos. d. L. d. V., Modena 1898. James Wolff, Lionardo da Vinci als Ästhetiker, Straßb. 1901. Marie Herzfeld, Leonardo da Vinci, der Denker, Forscher und Poet, Lpz. 1904. Edmondo Solmi, Nuovi studi sulla filosofia naturale di Leonardo da Vinci. Atti e memorie della R. Accademia virgiliana di Mantova 1905. P. Vulljaud, La pensée ésotérique de Léonardo de Vinci, Paris 1906. P. Duhem, Étude sur Léonard de Vinci, Paris 1906. Filippo Bottazzi, Leonardo da Vinci, Riv. d'Italia, Roma 1907, pp. 5—36. F. Gundelfinger, Michelangelo und Leonardo da Vinci, in: Preuß. Jahrbb., Berl. 129. Bd., 1907, 34—36. P. Duhem, Étude sur Léonard de V. Ceux qu'il a lu et ceux qui l'ont lu. Seconde série. I. L. de V. et les deux infinis. II. L. de V. et la pluralité des mondes. III. Nicolas de Cues et L. de V. IV. L. de V. et les origines de la géologie, Paris 1908. S. Freud, Eine Kindheitserinnerung des L. d. V., Heft 7 der Schriften zur angewandten Seelenkunde, Lpz. 1910. Carra de Vaux, Léonard de V., Paris 1910. P. Vulliand, La pensée ésotérique de Léonardo de V., Paris 1910. Peladau, La philosophie de Léonard de V., d'après ses manuscrits, Paris 1910.

Galilei.

Max Parchappe, Galilée, Par. 1866. Emil Wohlwill, Der Inquisitionsprozeß des G. G., Berl. 1870. Die Literatur über den Prozeß G.s, die sehr angeschwollen war, ist angegeben von Schanz in dem Liter. Handweiser, 1879. S. auch denselben, Galileo Galilei u. sein Prozeß, Würzb. 1878. Th. Henri Martin, Galilée, Les droits de la science et la méthode des sciences physiques, Par. 1868. C. Prantl, Galilei u. Kepler als Logiker, in: Sitzungsber. der bayer. Ak. der Wissensch., Phil.-Hist. Kl., 1875. Karl v. Gebler, G. G. u. d. röm. Kurie, 2 Bde., Stuttg. 1877. P. Natorp, G. als Philosoph, in: Philos. Monatsh. 1882, S. 193—229. H. Grisar, Galileistudien, Regensb. 1882. E. Wohlwill, D. Entdeckung des Beharrungsgesetzes, Zeitschr. f. Völkerpsych. u. Sprachwissensch. 14, 15, 1883. K. Laßwitz, G.s Theorie der Materie, I. D. intensive Realität im Zeitmoment; II. D. extensive Realität im Raummoment. Schluß: G. u. Descartes, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos., 12, 1888, S. 450—476; 13, 1889, S. 32—50. Al. Riehl, Üb. d. Begr. d. Wissensch. b. G., ebd. 17, 1893, S. 1—14. Löwenheim, D. Einfluß Demokrits auf G., A. f. Gesch. d. Philos. VII, 1894, S. 230 bis 268. Laurenz Müllner, Bedeut. G.s f. d. Philos., Wien 1894. A. Valdarnini, Il metodo e la dottrina della conoscenza in Galileo, Riv. It. filos., XII, 1897. Siegm. Günther, Kepler, G., Berl. 1896. Aless. Paoli, La scuola di G. nella storia della filos., I., Pisa 1897—1899. Giuseppe Rossi, La continuità

filosofica del Galileo al Kant, Catania 1901. Vinc. Grimaldi, La mente di G. G. desunta principalmente dal libro De motu gravium, Napoli 1901. v. Brockdorff, G.s philos. Mission, Vierteljahrsschr. f. w. Ph., 26, 1902, S. 271—318. Ernst Goldbeck, Das Problem des Weltstoffs b. G., ebd., S. 143—204. E. de Portu, G.s Begr. d. Wissensch., Diss., Marb. 1904. E. Wohlwill, G.-Studien in: Mitteil. z. Gesch. d. Medizin u. Naturwissenschaften, Hamburg V, S. 439—463, VI, S. 231—243. L. Stahl, G. und das Universum (Kulturträger 25. Bd.), 3. Aufl. Berl. 1908. G. W. Robinson, The Galilean Philosophy Law, 1908. A. Müller, G. und das kopernikanische Weltsystem, Freiburg i. Br. 1909, ital. Roma 1911. E. Wohlwill, G. und sein Kampf f. d. Kopernikanische Lehre, 1. Bd. bis z. Verurteil. der kopernik. Lehre durch die römischen Kongregationen, Hamb. u. Lpz. 1909. Ant. Favaro, G. G., Modena 1910. Fazio-Allmayer, G. G., Palermo 1912.

Kepler.

Prantl in den Sitzungsbericht d. Bayer. A. d. W., Phil.-Hist. Kl., 1875, Chr. Sigwart, Joh. K., in: Kl. Schrr. I, S. 182—220. R. Eucken, K. als Philos., in: Ph. Monatshh. 1878, S. 30-45, auch in d. Beitr. z. Gesch. d. n. Philos. Ernst Goldbeck, K.s L. v. d. Gravitation. E. Beitr. z. Gesch. der mechanischen Weltanschauung (Abhandl. zur Philos., herausg. von B. Erdmann), Halle 1896. Sigm. Günther, K., G., Berl. 1896. Ludw. Günther, Die Mechanik des Weltalls. Eine volkst. Darst. der Lebensarbeit Johannes K.s, Lpz. 1909. L. Günther, K. und die Theologie, Gießen 1905. M. Tolle, Zur keplerschen Bewegung in: Zeitschr. für Mathematik u. Physik, Lpz., 56. Bd., S. 113—118. D. Cloß, K. und Newton und das Problem der Gravitation in der kantischen, schellingschen und hegelschen Naturphilosophie, Heidelb. 1908.

Zu § 11. Die philosophischen Systeme des 17. Jahrhunderts.

Über die Philosophie des 17. Jahrhunderts vgl. außer den betreffenden Abschnitten der oben angeführten umfassenderen Geschichtswerke, wie auch der Gesch. des 18. Jahrh.s von Schlosser und anderen historischen Schriften, insbesondere noch Ludw. Feuerbach, Gesch. der neueren Philos. von Bacon bis Spinoza, Ansbach 1833, 2. Aufl. Lpz. 1844, nebst desselben Spezialschriften über Leibniz und Bayle. Damiron, Essai sur l'hist. de la philos. au 17e siècle, Paris 1846. G. N. Roggero, Storia della filosofia da Cartesio a Kant, Torino 1868 (67). J. Tulloch, Rational Theology and Christian philosophy in England in the 17th century, 2 vols., London 1872. P. Kannengießer, Dogmatismus und Skeptizismus. Eine Abhandlung über das methodolog. Problem in der vorkant. Philos., Diss., Straßburg 1877. Hans Heußler, Der Rationalismus des 17. Jahrh. in s. Beziehungen zur Entwicklungsl., Breslau 1885. Alless. Chiappelli, La dottrina della realtà del mondo esterno nella filos. moderna prima di Kant; P. I.: Da Descartes a Berkeley, Firenze 1886. Nourrisson, Philosophes de la nature, Bacon, Bayle, Toland, Buffon, Paris 1887. Heinr. v. Stein, Die Entstehung der neueren Ästhetik, Stuttg. 1886. C. Grube, Üb. den Rationalismus in der neueren engl. u. französ. Philos., Diss., Halle 1889. Max Steinitzer, Die menschl. u. tierischen Gemütsbewegungen als Gegenstand der Wissensch. Ein Beitr. zur Gesch. des neueren Geisteslebens, Münch. 1889. Geo. Baku, Der Streit üb. d. Naturbegr. am Ende des 17. Jahrh., Zeitschr. f. Philos., 98, 1890, S. 162—190. G. Grupp, Beiträge zur Gesch. d. neuer. Philos.: Cartesius, Locke, Spinoza, Kant, Herbart, Schopenhauer, Lotze, Zeitschr. f. Philos. u. spek. Th., IV, V, VI. F. Pillon, L'évolution historique de l'idéalisme de Démocrite à Locke, L'Année philos. III, 1893, S. 76—212. H. Voltz, Die histor. Skepsis des 17. u. 18. Jahrh. in Frankr., Pr., Köln 1891. Wilh. Dilthey, Das natürl. System d. Geisteswissensch. im 17. Jahrh., A. f. G. d. Phil. V, S. 480-502, VI, S. 60-127, 225—256, 347—379, 509—545. Derselbe, Die Autonomie des

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Denkens, der konstruktive Rationalismus u. der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenh. im 17. Jahrh., A. f. Gesch. d. Phil., VII, S. 28—91. A. Leschbrand, Der Substanzbegr. in der neueren Philos. von Cartesius bis Kant, Diss., Berl. 1895. D. F. Markus, Die Assoziationstheorien im 18. Jahrh. (Abh. zur Philos. u. ihrer Gesch.), Halle 1901. Erminio Troilo, La dottrina della conoscenza nei moderni precursori di Kant. Con prefazione del Prof. Ardigò, Tor. 1904. J. Salomon, Zu den Begriffen der Perzeption und Apperzeption von Leibniz bis Kant, Diss., Bonn 1902. W. L. Courtney, Early Idealism. Descartes to Leibniz, London 1909. Pietro de Nardi, Della matematica e della fisica nella logica e nella metafisica di Cartesio, Spinoza, Leibnizio e Kant: Esposizione critica, Forli 1905. E. Bullón, De los orígines de la filosofía moderna. Los precursores españoles de Bacon y Descartes, Salamanca 1906.

Über die englische Philos. besonders handelt Ch. de Rémusat, Histoire de la Philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke, T. I et II, Paris 1785. Carrau, La philos. religieuse en Angleterre, Paris 1888.

Zu § 12. Descartes.

Die Hauptzüge aus seinem Entwicklungsgange hat Descartes selbst in seinem Discours de la méthode mitgeteilt. Kurze Biographien erschienen schon bald nach seinem Tode, eine ausführliche, von A. Baillet verfaßt, unter dem Titel: La vie de Mr. des Cartes, Par. 1691, im Auszuge 1693. Éloge de René Descartes, par Thomas, Par. 1765 (von der Pariser Akademie mit dem Preise gekrönt). Dazu E. Thouverez, La vie de D. d'après Baillet, Ann. d. ph. chr., 1899. Éloge de René Descartes par Gaillard, Par. 1765; par Mercier, Genève et Par. 1765. In den Werken über die Gesch. der neueren Philos. und in manchen Ausgaben von Schriften des Descartes findet man Skizzen seines Lebens- und Entwicklungsganges, u. a. auch im ersten Bande der Hist. de la Philos. Cartésienne par Francisque Bouillier, Par. 1854, 3. Aufl. 1868; in den Oeuvres morales et philosophiques de Descartes, précédées d'une notice sur sa vie et ses ouvrages par Amédée Prevost, Paris 1855 etc. Kuno Fischer, Gesch. der neueren Philos., I, 1, 3. Aufl., München 1878, S. 147—270. J. Millet, Desc., sa vie, ses travaux, ses découvertes avant 1637, Paris 1767, und Desc., son hist. depuis 1637, sa phil., son rôle dans le mouvement général de l'esprit humain, Par. 1870. Paul Janet, Descartes, in: Rev. d. deux mond. t. 73, 1868, S. 845—869. Ch. Jul. Jenunel, Desc. et la princesse palatine, Par. 1869. W. Ernst, Desc., sein Leb. u. Denk., Skizze, Böhm. Leipa 1869. Foucher de Careil, Desc. et la princesse Palatine, Par. 1862. Derselbe, Desc., La princesse Elisabeth et la reine Christine d'après des lettres inédites, Paris 1879. E. Thouverez, La famille Desc. d'après les documents publiés par les sociétés savantes de Poitou, de Touraine et de Bretagne, A. f. Gesch. d. Phil., XII, 1899, S. 505—530, XIII, 1900, S. 550—577, XIV, 1901, Appendices, S. 84—110. W. Pfeffer, Die Entstehung der Philos. Desc.s nach seiner Korrespondenz, A. f. Gesch. d. Phil., 16, 1903, S. 1—26 (die Briefe bis 1638 benutzt). Dazu: Paul Tannery, Un mot sur Desc., ebd., S. 301—306. C. Baeumker, Neue Beiträge zur Lebens- und Entwicklungsgeschichte des René Desc. in: Philos. Jahrbuch XXII, 1909, S. 144—158. Nachtrag S. 345.

Von den zahlreichen neueren Abhandlungen und Schriften über den Cartesianismus sind folgende zu erwähnen: H. Ritter, Über d. Einfluß d. Cart. auf die Ausbild. d. Spinozismus, Lpz. 1816. H. C. W. Sigwart, Über d. Zusammenh. d. Spinozism. mit der cart. Philos., Tüb. 1816. H. G. Hotho, De philos. Cart., diss., Berol. 1826. P. Knoodt, De Cartesii sententia: cogito ergo sum, diss., Breslau 1845. Carl Schaarschmidt, Des Cartes u. Spinoza, urkundl. Darstellung d. Philos. beider, Bonn 1850. J. N. Huber, Die cart. Beweise vom Dasein Gottes, Augsb. 1854. Joh. Hr. Löwe, Das spekul. Syst. des R. Desc., seine Vorzüge u. Mängel, Wien 1855 (aus den Ber. der Akad., Phil.-Hist. Kl., Bd. XIV, 1854). X. Schmid aus Schwarzenberg, R. Desc. u. seine Reform d. Philos., Nördl. 1859. E. Melzer, Augustini atque Cartesii placita de

mentis humanae sui cognitione, quomodo inter se congruant a seseque differant, quaeritur, diss. in., Bonnae 1860. Chr. A. Thilo, Die Religionsphil. des Desc., in: Ztschr. f. ex. Philos. III, 1862, S. 121—182. Jul. Baumann, Doctrina Cart. de vero et falso explicata atque examinata, diss. inaug., Berol. 1863. Jac. Guttmann, De Cartesii Spinozaeque philosophiis et quae inter eas intercedit ratio, diss. inaug., Vratisl. 1868. P. J. Elvenich, Die Beweise für d. Dasein Gottes nach Cart., Breslau 1868. Charl. Waddington, Desc. et le Spiritualisme, Par. 1868. E. Buß, Montesquieu u. Cart., in: Philos. Monatsh. IV, 1869, S. 1—38. Lud. Carrau, Expos. crit. de la théorie des passions dans Desc., Malebranche et Spinoza, thèse, Straßb. 1870. M. Heinze, Die Sittenlehre des Desc., Lpz. 1872. E. Grimm, Desc.s Lehre v. d. angeb. Ideen, Jena 1873. E. Boutroux, De veritatibus aeternis ap. Cartesium, Paris 1875. Jahnke, Über d. ontolog. Beweis vom Dasein Gottes mit besond. Bez. auf Anselm u. Desc., G. Pr., Stralsund 1875. W. Cunningham, Desc. and English speculation. Influene of Desc. on metaphysical speculation in England, London 1875. S. Paulus, Über Bedeutung, Wesen u. Umfang des cart. Zweifels, Inaug.-Diss., Jena 1875. Gust. Glogau, Darlegung und Kritik des Grundgedankens der cart. Metaphysik, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., Bd. 73, 1878, S. 209—263. P. Mahaffy, Desc. (philosophical Classics for engl. read.), Edinb., Lond. 1880. Vict. Brochard, Desc. Stoïcien, in: Rev. philos., 1880, Bd. 9, S. 548—552. L. Liard, La méthode de Desc. et la mathématique universelle, in: Rev. philos., 1880, Bd. 10, S. 569 bis 600. Ant. Koch, Die Psychologie Desc.s, systemat. u. historisch-kritisch bearbeitet, München 1881. E. Duboux, La physique de Desc., Lausanne 1881. L. Liard, Desc., Par. 1882. P. Natorp, Desc.s Erkenntnistheorie, eine Studie zur Vorgesch. des Kritizism., Marb. 1882. E. Krantz, Essai sur l'esthétique de Desc., Paris 1882, 2. éd. ebd. 1898. Fonsegrive, Les prétendues contradictions de Desc., in: Rev. philos., XV, 1883, S. 510—532, 643—657. Rud. A. Meincke, Desc.s Beweise vom Dasein Gottes, Inaug.-Diss., Heidelb. 1883. Grg. Bierendempfel, Desc. als Gegner des Sensualism. und Material., Jena, Inaug.-Diss., Wolfenbüttel 1884. E. H. Rhodes, A view of the philos. of Desc., Journ. of spec. philos., 18, 1884, S. 225—246. Alex. Barthel, Desc.s Leben u. Metaphysik, Inaug.-Diss., Erlangen 1885. Adam, De methodo ap. Cartesium, Spinozam et Leibnitium, Paris 1885. Krl. Hnr. v. Stein, Über den Zusammenh. Boileaus mit Desc., in: Ztschr. f. Philos. und philos. Kr., 86, 1885, S. 199—275. Wilh. Kahl, Desc.s L. vom Primat des Willens b. Augustinus, Duns Scotus u. Desc., Straßb. 1886. K. Laßwitz, Z. Genesis d. cart. Korpuskularphysik, in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., X, 1886, S. 166—189. P. Pleßner, D. L. von d. Leidenschaften b. Desc., Lpz. 1888. Otto Stock, Desc.s Grundlage d. Philos., Diss., Greifswald 1889. R. Sommer, Die Entstehung d. mechan. Schule in d. Heilkunde am Ausgang des 17. Jahrh., Vortr., Lpz. 1889.

Johs. Müller, Der Begriff der sittl. Unvollkommenh. b. Desc. u. Spinoza, Lpz. 1890. Oprescu, Desc.s Erkenntnistheorie, Diss., Götting. 1890. Ludw. Fischer, Cogito ergo sum, Diss., Lpz. 1890. F. Pillon, La première preuve cartésienne de l'existence de Dieu et la critique de l'infini, L'Année philos., I, 1891, S. 43—190. Alfr. v. Berger, Hielt Desc. die Tiere für bewußtlos? (Aus Sitzungsber. der Wiener Ak.), Wien 1892. Edw. Caird, Cartesianisme in Essays on litt. and philos., Glasg. 1892. K. Twardowsky, Idee und Perzeption bei Desc., Wien 1892. C. Felsch, Die Kausalitätsbegr. b. Desc., Diss., Berl. 1892. (Vorher in der Ztschr. f. ex. Philos. 18, 1891.) F. Bark, Desc.s L. v. d. Leidenschaften, Diss., Rostock 1892. Carl Ludewig, S. J., Die Substanztheorie b. Cart. im Zusammenh. m. d. scholastisch. u. ueueren Philos. (aus „Philos. Jahrb."), Fulda 1893. Ernst Goldbeck, Desc.s mathemat. Wissenschaftsideal, Diss., Berlin 1893. Hans Kolligs, Des Cart. Ansichten über d. Urspr. unserer Vorstellung. mit besond. Berücksichtig. der eingeborenen Vorstellungen, Pr., Siegburg 1892. F. Seyring, Über Desc.s Urteilsl., A. für Gesch. der Philos, VI, S. 43—59. G. Dandolo, La dottrina della memoria in Cartesio, Malebranche, Spinoza, Riv. Ital. di Filos., 1893. G. Noodt, Die Prinzipien der Desc.schen Naturphilos. krit. beleuchtet, Diss., Rost. 1893. A. Fouillée, Desc., Par. 1893, ders., Desc. et les doctrines contemporaines, Rev. philos., 19, 1894. H. Liedtke, Die Beweise f. d. Dasein Gottes b. Ans. v. Canterb. u. Desc., Diss., Heidelberg 1894. H. Schwarz, D. Lehre v. d. Sinnesqualitäten b. Desc. und Hobbes, Diss.,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Halle 1894. G. Milhaud, Num Cartesii methodus tantum valeat in suo opere illustrando, quantum senserit, Monip. 1894.

Im Jahre 1896 hat die Revue de Métaph. et de Mor. zur Feier von Desc. 300. Geburtstag dem Philosophen ein ganzes Heft gewidmet, dessen Inhalt aus folgenden Abhandlungen besteht: M. Blondel, Le Christianisme de Desc. E. Boutroux, Du rapport de la Morale à la science dans la philos. de Desc. Gibson, La géométrie de Desc. au point de vue de sa méthode. Berthet, La méthode de Desc. avant le Discours. V. Brochard, Le traité des passions de Desc. et l'Éthique de Spinoza. P. Natorp, Le développement de la pensée de Desc. depuis les Regulae jusqu'aux Méditations (auch deutsch A. f. Gesch. d. Philos., X, 1897, S. 10—28). Hannequin, La preuve ontologique, cartésienne déf. contre Leibniz. Korteweg, Desc. et Snellius d'après quelques documents nouveaux. Adam, Correspondance de Desc. Autographes et copies manuscr' H. Schwarz, Les recherches de Desc. sur la connaissance, du monde extérieur. P. Tannery, Desc. physicien. F. Tocco, Desc. jugé par Vico. Lanson, L'influence de la philos. de Desc. sur la littérature française.

W. Mercier, La psychologie de Desc, et l'anthropologie scolastique, Rev. néoscholast., 1876, 1897 u. 1898. B. Klöpel, Das Lumen naturale b. Desc., Diss., Lpz. 1896. Otten, Der Grundgedanke der cart. Philos. aus d. Quellen dargest., Freib. i. B. 1896. C. Paul Viallet, Je pense, donc je suis, Introduction à la méthode Cartésienne, Paris 1897. Ackermann, La physique de Desc. et la philos. moderne, Ann. de philos. chrét. 1898. Paul Kupka, Die Willenstheorie des Desc., A. f. Gesch. d. Philos., 10, 1897, S. 29—39. F. Meier, Lehre v. Wahren u. Falschen b. Desc. u. Spinoza, Diss., Lpz. 1897. P. Binet, La morale de Desc., Ann. de philos. chrét., 1898. Em. Krantz, Essai sur l'Esthétique de Des.c, Paris 1898. Gibson, The regulae of Desc., Mind. 1898. Geo. v. Hertling, Desc.s Beziehungen z. Scholastik, Sitzungsber. d. Kgl. Bay. Ak. d. W., München 1898 u. 1899. Edm. v. Lippmann, Gedächtnisrede zum 300 jähr. Geburtst. R. Desc.s, a. Abh. der Naturforschend. Gesellsch. zu Halle, Stuttg. 1900. E. Cassirer, Desc.s Kritik der mathemat. und naturwissensch. Erkenntn., Diss., Marb. 1900. J. Geyser, Die erkenntnistheoret. Grundlage des Wissens b. Cart., Philos. Jahrb., 13, 1900. L. H. Schütz, Die Lehre v. d. Leidenschaften b. Hobbes u. Desc., Diss., Gött. 1901. R. Jörgez, Die Lehre v. d. Empfindungen bei Desc., Diss., Bonn 1901. Otto Rose, Die Lehre v. d. eingeborenen Ideen b. Desc. u. Locke, Bonn 1901. Christiansen, Das Urteil bei Desc. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Erkenntnistheorie, Hanau 1902. W. Flex, Über die baconisch. und cart. Zweifel, Diss., Heidelberg 1903. F. W. Kraßmöller, Darstell. und Krit. der Lehre d. Desc. v. d. Bildung des Universums, Diss., Rost. 1903. A. Hoffmann, Die Lehre von d. Bildung des Universums bei Desc. in ihrer geschichtl. Bedeut., A f. Gesch. d. Philos., 17, 1904, S. 237—271, 371—412 (berücksichtigt auch die Nachwirkungen der kosmogonischen Anschauungen Desc.s auf spätere Zeiten); ders., R. Desc., Frommanns Kl. d. Philos., Stuttg. 1905. Herm. Schneider, Die Stellung Gassendis zu Desc., Lpz. Diss., Halle 1904. E. S. Haldane, Desc., his Life and Times, London 1905. R. Keußen, Bewußtsein u. Erkenntnis bei Desc. (Erdmanns Abh. Heft 22), Halle 1906. Hannequin, La méthode de Desc., in: Revue de Métaphysique et de Morale 1906, No. 6. W. A. Meyer, Desc.s Entwicklung in der Erklärung der tierischen Lebenserscheinungen, Diss., Gießen 1907. Karl Jungmann, Die Weltentstehungslehe des Desc. (Berner Studien z. Philos. u. ihrer Gesch. Bd. 54), Bern 1907. Auch Diss. Bern 1907. K. Jungmann, R. Desc., Eine Einführung in seine Werke, Lpz. 1908. P. F. Eberhardt, Die Kosmogonie des Desc. im Zusammenh. der Gesch. d. Philos., Berlin 1908. K. Beckmann, Der Wille bei Desc., in: A. f. d. gesamte Psychologie, 1908, 2. Heft. Ch. Ernst, Hielt Desc. die Tiere für bewußtlos? in: A. f. d. ges. Psychologie, Lpz. 1908, S. 433—444. M. Kronenberg, Desc. u. Faust, in: Morgen, Berlin 1908, No. 27. E. Chiocchetti, Per studiare Cartesio, in: Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, 4. Jahrg., S. 411 ff. L. M. Billia, Per l'io di Cartesio e di tutti, in: Rivista di Filosofia, 3. Jahrg, S. 428 ff. A. Kastil, Studien zur neueren Erkenntnistheorie, I. Desc., Halle 1909. B. Kerstiens, Untersuchungen zur Seelenlehre des Descartes, Archiv für die gesamte Psychologie, 16. Bd., S. 237. O. Hamelin, Le système de Descartes. Publié par L. Robin. Préface de E. Durkheim.

Paris 1910. A. Bilharz, Desc., Hume, Kant. Eine kritische Studie zur Geschichte der Philosophie, Wiesbaden 1910. Ch. Dunan, Desc. et sa méthode, in: Annales de philos chrét. 81. Jahrg., S. 377ff. G. Larroque, Desc. et la sociologie, in: Revue de philos. 10. Jahrg., S. 599ff. R. Menasci, L'infinito e indefinito in Cartesio, in: Rivista di Filosofia, 3. Jahrg., S. 420ff. Karl Mahler, Die Entstehung des Irrtums bei Desc. u. Spinoza, Lpz. 1910. Roland-Gosselin, La révolution Cartésienne, in: Revue des sciences philosoph. et théol. IV, S. 678ff. J. de Boer, Groote denkers 3. Serie, No. 2: Desc., Baarn 1911. Ferd. Stöcker, Das Problem der Methode bei Desc., Diss, Bonn 1911. H. Heimsoeth, Die Methode der Erkenntnis b. Desc. u. Leibniz, 1. Hälfte: Histór. Einleitung: Desc.s Methode der klaren u. deutl. Erkenntnis, Gießen 1911. M. Frischeisen-Köhler, R. D. in Große Denker, herausgegeb. von v. Aster, Lpz. 1912, Bd. I.

Elisabeth von der Pfalz, Desc.s Schülerin, Guhrauer, in Raumers Histor. Taschenb., 1850 u. 1851. M. Heinze, Pfalzgräfin El. u. Desc., ebd. 1886, S. 257—304. Jos. Bertrand, Rev. d. d. mond., 6, 1890. Foucher de Careil, Desc., la princesse Élisabeth et la reine Christine d'après des lettres inédites, Nouvelle édit., Paris 1908.

Zu § 13. Anhänger und Gegner des Descartes.

Über die Geschichte des Cartesianismus ist das Hauptwerk: Histoire de la philosophie Cartésienne par Francisque Bouillier, Paris 1854, 3. éd. 1868 eine Erweiterung der bereits 1843 veröffentlichten, von der Acad. des scienc. moral. et polit. gekrönten Preisschrift: Histoire et critique de la révolution cartésienne); vgl. die betreffenden Abschnitte bei Damiron, Histoire de la philos. du XVIIe siècle, auch E. Saisset, Précurseurs et disciples de Desc., Paris 1862, Ad. Franck, Moralistes et philosophes, Paris 1872, S. 157—227. F. Papillon, De la rivalité de l'esprit Leibnizien et de l'esprit Cartésien au XVIIIe siècle, Orléans 1873. Georges Monchamp, Hist. du Cartésianisme en Belgique, Bruxelles 1887. E. König, Das Problem d. Zusammenh. von Leib u. Seele u. seine Bearbeitung in der cart. Schule, Pr. Sondershausen 1895, Fortsetzung 1897. W. Schött, Das Kausalitätsproblem bei den Cart., I. T., Diss., Bonn 1899. J. Kohler, Jansenismus u. Cartesianismus, Düsseldorf 1905. A. Espinas, Pour l'histoire du Cartésianisme, in: Revue de métaphysique et de morale, 1906. J. Prost, Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne, Paris 1907.

Mersenne.

Hilarion de Coste, La vie du R. P. Marin M., Paris 1649, neu herausgeg. mit unveröffentl. Briefen von B. T. de Larroque, Paris 1892. M. Hauréau, L'histoire littéraire du Maine, Paris 1876, Bd. 8, S. 112ff. M. (Frischeisen-)Köhler, A. f. Gesch. d. Philos., 1902, Bd. XV, S. 394ff.

Heidanus.

J. A. Cramer, Abrah. H. en zijn Cartesianisme, Diss., Utrecht 1890.

Jansenisten von Port-Royal.

Herm. Reuchlin, Gesch. von Port-Royal, Hamb. u. Gotha, 1839—1844. St. Beuve, Port-Royal, 3. éd., Paris 1867. C. Liebmann, D. Logik von Port-Royal im Verh. zu Desc., Diss., Lpz. 1902.

Anton Arnauld.

F. R. Vijacee, Antoine A., his place in the history of Logic, Bombay 1882. H. Schulz, A. A. als Philos., Diss., Bern 1897. G. Zimmermann, A.s Kritik der Ideenlehre Malebranches, in: Philos. Jahrb. d. Görres-Ges., Jahrg. 1911, S. 3—47.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Gassendi.

Martin, Hist. de la vie et les écrits de P. G., Paris 1854. Ph. Damiron, Hist. de la philos. au XVIIe siècle. Lange, Gesch. d. Mat., I. K. Laßwitz, Über G.s Atomistik, A. f. Gesch. d. Philos., II, S. 459—470. F. Thomas, La philos. d. G., Paris 1889. Fr. Xav. Kiefl, P. G.s Erkenntnistheorie u. s. Stellung z. Materialismus, Fulda 1893. C. Güttler, Gassend od. Gassendi? A. f. Gesch. d. Philos., X, 1897, S. 239—243. Henri Berr, An iure inter Scepticos Gassendus numeratus fuerit, Lut. Paris. 1898. Herm. Schneider, Die Stellung G.s zu Descartes, Lpz., Diss., Halle 1904. Auch als selbst. Buch, Lpz. 1904, erschien. Masson, P. G. and the atoms, in: The Hibbert Journal, 1906, No. 1. Paul Pendzig, P. G.s Metaphysik u. ihr Verhältnis zur scholastischen Philos., Bonn 1908; I. Teil auch Diss., Bonn 1908. G. S. Brett, The philosophy of G., London 1908. P. Pendzig, D. Ethik G.s u. ihre Quellen, Bonn 1910.

Pascal.

Herm. Reuchlin, P.s Leben u. d. Geist seiner Schriften, Stuttg. u. Tüb. 1840. A. Vinet, Études sur P., Paris 1848, 2. éd. 1856. A. Neander (in Neanders wissensch. Abhandl., herausg. von J. L. Jacobi, Berl. 1851, S. 58ff.). Cousin, Études sur P., 5. éd., Paris 1857. Havet (Pensées publ. dans leur texte authent. avec une introduct., des notes et des remarques, par M. E. Havet, Paris 1866). Märcker in der Ztschr.: Der Gedanke, Bd. IV, 1863, S. 149—160. Osc. Ulbrich, De Pascalis vita, diss. inaug., Bonnae 1866. Habersang, Essai sur P., Progr., Bückeb. 1868. J. Tissot, P., réfl. sur ses Pensées, Dijon et Paris 1869. J. G. Dreydorff, P., sein Leben u. s. Kämpfe, Lpz. 1870 (69); P.s Gedanken üb. d. Religion, Lpz. 1875. Th. Wilh. Ecklin, Bl. P. ein Zeuge der Wahrheit, Basel 1870. Herzog in d. Ztschr. f. d. hist. Theol., 1872, S. 471 bis 513. K. Jetter, P.s Erkenntnistheorie, in: Jahrb. für deutsche Theol., XVII, 1872, S. 280—320. M. Cantor, Bl. P., in: Preuß. Jahrbb., 32, 1863, S. 212—237. Nourrisson, P., physicien et philosophe, Paris 1886. Derselbe, P., physicien et philosophe, Défense de P., Paris 1888. Édouard Droz, Étude sur le scepticisme de P. considéré dans le livre des Pensées, Paris 1886. Schall, B. P., Berl. 1893. Sierp, P.s Stellung zum Skeptizismus, Philos. Jahrb., II. Sully Prudhomme, Le Pyrrhonisme, le Dogmatisme et la Foi dans P., Rev. d. d. m., 5, 1890, S. 761—796. Jos. Bertrand, Bl. P., Paris 1891. J. Tailor, P.s thoughts on religion and philosophy, Lond. 1894. Raoul Richter, Bl. P.s Moralphilos., A. f. Gesch. d. Philos., XII, 1898, S. 68—85. Vict. Giraud, P., l'homme, l'œuvre, l'influence, Fribourg 1898. Kurt Warmuth, Das relig.-ethische Ideal P.s, Lpz. 1901; Wissen u. Glauben bei P., A. f. Gesch. d. Philos., XV, 1902, S. 343—369, 442—472 (s. hier noch weitere Literatur). Sully Prudhomme, La vraie religion selon P., Paris 1905. E. Janssens, Un problème „Pascalien". Le plan de l'apologie, in: Revue Néo-Scolastique 1905—1906. K. Bornhausen, D. Ethik P.s, Diss., Heidelb. 1906. Dann: Studien z. Gesch. d. neueren Protestantismus, Heft 2, Gießen 1907. W. Williams, Newman, P., Loisy and the catholic church, Lond. 1906. E. Janssens, La philos. et apolog. de P., Löwen 1906. Giraud, La modernité des pensées de P., in: Annales de Philos. chrétienne 1806, No. 6. A. Köster, D. Ethik P.s, eine histor. Studie, Tüb. 1907. F. Strowski, P. et son temps, Paris 1907, tome III 1909 (vgl. dazu D. Sabatier, P. et son temps, in: Annales de philos. chrétienne, 82. Jahrg., S. 249ff.). F. Kuntze, P.s letztes Problem, in: A. f. Gesch. d. Philos., 1908, S. 397—440, 469—491. M. Stuyvaert, S. l'auteur de l'histoire de la roulette, publ. par Bl. P., in: Bibliotheca mathematica, Lpz., 3. F., 8. Bd. S. 170. St. Cyres, P., Lond. 1909. H. R. Jordan, Bl. P., A Study in Religious Psychology, Lond. 1909. V. Giraud, Bl. P., Études d'histoire morale, Paris 1910. L. Pastourel, Le ravissement de P., in: Annales de philos. chrétienne, 82. Jahrg., S. 5, 487. Fr. Medveczky, P.-Studien (ungar.), Ért. bölcs. kör. 1910. H. Petitot, P. avant de mourir, in: Revue de sciences philos. et théol. IV, S. 723—730. U. Uhlir, Abriß der P.schen Philosophie, Ceská Mysl XI, 1910. A. Gazier, Les derniers jours de P., Paris 1911. P. Marrucchi, B. P., Bollet. della Bibliot. filosofica III, S. 475ff. Silvio Pons, P. et ses pensées jugées par Voltaire, Pinerolo 1911. H. Petitot, P., Sa vie religieuse et son apologie du

christianisme, Paris 1911. J. Louis, Note sur le prétendu fidéisme de P., in: Revue de philos., 12. Jahrg., S. 40ff. A. Maire, L'œuvre scientifique de Bl. P. Préface de M. Duhem, Paris 1912. P. Just-Navarre, La maladie de P. Étude médicale et psychologique, Lyon 1911.

Poiret.

J. W. Fleischer, P. P. als Philos., Diss., Erlangen 1894. Walter Jüngst, Das Problem von Glauben u. Wissen bei Malebranche, P. u. Spinoza, 1912.

Huet.

C. Bartholmès, H., évêque d'Avranches ou le scepticisme théologique, Paris 1850. A. Flottes, Études sur D. H., Montpellier 1857. K. Sigm. Barach, Pierre D. H. als Philos., Wien u. Lpz. 1862. A. Vogel, François H.s sozialpolit. Anschauungen, Diss., Würzb. 1901.

Bayle.

Des Maizeaux, La vie de P. B., Amst. 1730 u. ö., deutsch v. Kohl, Hamb. 1731. L. Feuerbach, P. B. nach seinen für die Gesch. d. Philos. u. Menschh. interessantesten Momenten, Ansbach 1838, 2. Aufl. Lpz. 1844. Jetzt L. Feuerbachs sämtl. W., 5. Bd., herausg. v. W. Bolin, Stuttg. 1905. Leniont, Étude sur B., Paris 1855. Em. Jeanmaire, Essai sur la critique relig. de P. B., Straßb. 1862. A. Deschamps, La genèse du scepticisme érudit chez B., Liège 1879. F. Pillon, L'évolut. de l'idéalisme en XVIIIe siècle; L'idéalisme de Lanion et scepticisme de B., L'année philos., 6, 1895. Derselbe, La critique de B., ib., 7, 1896; La critique de B.: Crit. de l'Atomisme Épicurien, ib., 8, 1897; La critique de B.: Crit. du panthéisme Spinoziste, ib., 9, 1898; Les remarques critiques de B. sur le Spinozisme, ib., 10, 1899. Betz, P. B. u. d. Nouvelles de la République de Lettres, Zürich 1896. Dubois, B. et la tolérance, 1902. W. Bolin, P. B., sein Leben u. s. Schriften, Stuttg. 1905. A. Cazes, P. B., sa vie, ses idées, son influence, son œuvre, Paris 1905. J. Devolvé, Religion critique et philosophie positive chez P. B., Paris 1906. A. J. Sußnitzki, P. B., in: Das Freie Wort, 1907, S. 772—777. J. Faber, Les pères de la révolution, de B. à Condorcet, Paris 1910.

Bossuet.

Jules Maldidier, B. probabiliste, Arch. f. Gesch. d. Philos., 18, 1905, S. 537—550. P. Bonnet, B. moraliste, Paris 1912.

Cyrano de Bergerac.

P. A. Brun, Savinien de C. B., Diss., Paris 1894. A. W. Löwenstein, Die naturphilos. Ideen bei C. de B., A. f. Gesch. d. Philos, 16, 1903.

Gisbertus Voëtius.

A. C. Duker, G. V., Leiden 1896f.

Zu § 14. Thomas Hobbes.

Buhle, Gesch. d. neueren Philos., Bd. III, Gött. 1802, S. 223—325. Charles de Rémusat, in: Revue des deux mondes, T. 88, S. 162—187. Eine Monographie über H.s Staatstheorie, verfaßt von H. Nüscheler, hat Kym, Zürich 1865, herausgegeben. Ferd. Tönnies, Anmerkungen üb. d. Philos. des H. 4 Artikel, in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 1879—1881; Leibniz u. H., Philos. Monatsh. 1887, S. 557—573; Th. H., in: Deutsche Rundschau, 1889, 7, S. 94—125. H.s Leben und Lehre, Stuttgart 1896, zweite erweiterte Auflage, Osterwieck 1912. V. Jeanvrot,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

De l'orgine et des principes des lois d'après Th. H., Paris 1881. V. Mayer, Th. H., Darstell. u. Kr. seiner philos., staatsrechtl. u. kirchenpolit. Lehren, Freib. i. Br. 1886. George Croom Robertson, H. (Philos. class. — ed. by W. Knight, vol. X), Edinb. and Lond. 1886 (s. dazu die Rezension von F. Tönnies, Philos. Monatsh. 23, 1887, S. 287—306), neue Ausg. 1901. Zur Ausführung einer großen Biographie, die R. beabsichtigt hatte, ist er nicht gekommen. Bernh. Gühne, Über H.s naturwissenschaftl. Ansichten u. ihren Zusammenh. mit der Naturphilos. seiner Zeit, Inaug.-Diss., Lpz. 1886. K. Gaul, Die Staatsl. v. H. und Spinoza nach ihren Schriften Leviathan u. Tractatus politicus verglich., Pr., Alsfeld 1887. Anonyme Artikel über H. in Quarterly Review, April 1887, S. 415—444, und in Edinburgh Review (Januar 1887), S. 88—108. Joh. Hnr. Loewe, John Bramhall, Bischof v. Derry, u. s. Verh. zu Th. H., Abhandl. d. K. Böhm. Gesellsch. d. W., VII, 1. Br. Wille, Der Phänomenalism. d. Th. H., Diss., Kiel 1888. Matthias Kappes, Die Erkenntnisl. des Th. H., Ztschr. f. Philos. 99, 1891, S. 209—233. Ed. Larsen, Th. H.s filosofi, Kjöbenh. 1891. Giov. Cesca, Il fenomenismo del Hobbes, Padova e Verona 1891. Gust. Louis, Über den Individualismus bei H., Diss., Halle 1892. Ch. Lyon, La philos. de H., Paris 1893. H. Schwarz, D. L. v. d. Sinnesqualitäten b. Descartes u. H., Diss., Halle 1894. J. P. N. Land, Bibliographische Bemerkungen, II. H.s Leviathan, A. f. Gesch. d. Philos. VII, 1894, S. 271—274. G. Brandt, Grundlinien der Philos. von Th. H., insbesondere seine Lehre vom Erkennen, Diss., Kiel 1895. Tarantino, Saggio sulle idee morali e politiche di H., Nap. 1900. L. H. Schütz, Die Lehre von den Leidenschaften bei H. u. Descartes, Diss., Göttingen 1901. Max (Frischeisen-) Köhler, H. in s. Verhältnis z. d. mechanischen Naturanschauung, Diss., Berlin 1902; Derselbe, Die Naturphilosophie von H. in ihrer Abhängigkeit von Bacon, A. f. Gesch. d. Philos. V, 1902, S. 370—399; Derselbe, Studien zu der Naturphilos. des H., A. f. Gesch. der Philos. 16, 1903, S. 59—96. Mondolfo, Il concetto del bene e la psicologia dei sentimenti in H., Riv. di Filos. V, 1902 u. I, 1903. Mary Whiton Calvins, The Metaphysical System of Hobbes. As contained in twelve chapters from his „Elements of Philos. concern. Body" and in briefer extracts from his „Human nature" and „Leviathan", Chicago 1905. A. H. Abbott, Psychologische u. erkenntnistheoret. Probleme bei H., Diss., Würzb. 1904. Siehe über H. auch W. Dilthey: A. f. Gesch. d. Philos., VI 1900, S. 307—360, 445—482. Giuseppe Tarantino, Le idee morale e politiche di Tommaso Hobbes. Napoli 1901. Antonio Jodice, Le teorie di Hobbes e Spinoza studiate nella società moderna. Napoli 1901. M. Romano, Hobbes e Spencer, ovvero esposizione della teoria giuridico-sociale di Hobbes, rapporti e differenze colla dottrina di Spencer e dei moderni sociologi. Avola 1902. Rodolfo Mondolfo, Saggi per la storia della morale utilitaria 1. La morale di T. Hobbes. Verona e Padova 1903. Guido Battelli, Le dottrine politiche dell' Hobbes e dello Spinoza. Firenze 1904. F. Tönnies, Hobbes-Analekten II, in: A. f. Gesch. d. Philos. 1906. H. Moskowitz, Das moralische Beurteilungsvermögen in der englischen Ethik von H. bis John Stuart Mill. Eine historisch-kritische Studie. Diss. Erlangen 1906. Loveday, An early criticism of Hobbes, in: Mind, 1908, No. 68. Arturo Bersano, Per le fonti di Hobbes: Rivista di filos. e scienze affini, marzo—aprile 1908, S. 197—213, maggio—giugno 1908, S. 384—391. G. Lyon, La philosophie de Hobbes, Paris. R. Hönigswald, Syst. Stellg. d. Th. H., in: Jahresber. d. Schles. Gesellsch. f. vaterländ. Kultur, Breslau 85. Jahrg. 1908. S. 1—7. Taylor, Th. H., Lond. 1908.

Henry More.

Rich. Ward, The life of the learned and pious Dr. H. M., Lond. 1710, Rob. Zimmermann, H. More u. d. vierte Dimension des Raumes, aus den Sitzungsber. der Ak., Wien 1881.

Lord Brooke.

J. Freudenthal, A. f. Gesch. d. Philos., VI, S. 191—207, 380—399.

Ralph Cudworth.

H. v. Stein, in: Sieben Beitr. zur Gesch. des Platonismus, Bd. 3, S. 160ff.; C. E. Lowrey, The philosophy of Ralph Cudworth, New-York 1885. Vgl. G. v. Hertling, Locke und die Schule von Cambridge, Freiburg 1892.

Zu § 15. Occasionalisten.

A. Kayserling, Die Idee der Kausalität in den Lehren der O., Diss. Hdlb. 1896.

Clauberg.

Herm. Müller, J. Cl. und seine Stellung im Cartesianism. mit besonderer Berücksichtigung seiner Stell. zur occasionalist. Theorie, Diss., Jena 1891.

Louis de la Forge.

J. P. N. Land, Bibliograph. Bemerk. I. L. de la F. über den menschlichen Geist: A. f. Gesch. d. Philos., VII, S. 462—471. H. Seyfarth, L. de la F. u. s. Stell. im Occasionalism., Diss., Gotha 1887. E. Wolff, De la F.s Psychol. u. ihre Abweichung v. Descartes, Diss., Jena 1894.

Geulincx.

E. Grimm, A. G.s Erkenntnistheorie und Occasionalismus, Jena 1875. Edmund Pfleiderer, A. G. als Hauptvertreter der occasionalist. Metaph. u. Eth., Univ.-Pr, Tübing. 1882; s. dazu Rud. Eucken, Leibniz u. G., in Philos. Monatshh., 1883, S. 525—543, dann wieder Edm. Pfleiderer, Leibniz u. G. mit besonderer Bez. auf ihr beiderseitiges Uhrengleichnis, Univ.-Pr., Tübingen 1784. Derselbe, noch einmal Leibniz u. G., in: Philos. Monatsh., 1885, S. 20—39. E. Göpfert, G.s ethisches System, Breslau 1883. E. Zeller, Üb. d. erste Ausgabe von G.s Ethik u. Leibniz' Verh. zu G.s Occasionalismus, in: Sitzungsber. d. Ak. d. W. zu Berl., 1884, S. 673—695. Gust. Samtleben, G. ein Vorgänger Spinozas, Halle 1885. J. P. N. Land, A. G. te Leyden (1658—1669), Amsterd. 1886 (aus den Verslagen u. Medeelingen der Koningk. Akad. van Wetensch.). Ders., A. G. u. d. Gesamtausgabe seiner Werke: A. f. Gesch. d. Philos., IV, S. 86—108. (Hier das Leben G.s ausführlich behandelt). Derselbe, A. G. als Essayist (De Gids, Aug. 1892), Amsterd. Derselbe, A. G. u. s. Philosophie, Haag 1895, eine sehr lesbare, ziemlich ausführliche Monographie. Victor van der Haeghen, G. Étude sur sa vie, sa philos. et ses ouvrages, Gent 1886. — Ldw. Stein, Zur Genesis d. Occasionalismus: A. f. Gesch. d. Philos., I, S. 53—61. Ders., Antike u. mittelalterl. Vorläufer des Occasionalismus, ebd., II, S. 193—245. Mart. Paulinus, Die Sittenl. G.s, dargest. in ihrem Zusammenh. m. d. Metaphys. u. beurt. in ihrem Verh. zu d. Sittenl. Spinozas, Diss., Lpz. 1883. M. de Wulf, A. G. et le procès de la philosophie Aristotélicienne au XVIIe siècle, in: Revue Néo-Scolastique, 17. Jahrg., S. 53ff. E. Terraillon, La morale de G. dans ses rapports avec la philosophie de Descartes, Paris 1912.

Malebranche.

Bouillier, Hist. de la philos. Cartésienne (s. Lit. zu § 13).

Blampignon, Étude sur M. d'après des documents manuscrits, suivie d'une correspond. inéd., Par. 1863. Ch. A. Thilo, Über M.s religionsphilos. Ansichten, in: Ztschr. f. ex. Philos., IV, 1863, S. 181—198 u. S. 209—224. Aug. Damien, Étude sur la Bruyère et M, Paris 1866. B. Bonieux, Expenditur Malebranchii sententia de causis occasionalibus, diss. Lugdunensi litt. fac. propos., Clermont 1866. Léon Ollé-Laprune, La philos. de M., 2 vols., Paris (1870—1872); vgl. Janet, Rapp. s. le concours rel. à l'exam. de la philos. de M., in den Mém. de l'acad. des sc. mor. et pol. de l'Inst. de France, T. XIII, 1872, S. 221—255. E. Grimm, M.s Erkenntnistheorie u. deren Verh. zur Er-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

kenntnistheorie des Desc., in Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., Bd. 70, 1877, S. 15—55. Sebast. Turbiglio, Le antitesi tra il medioevo e l'età moderna nella storia della filosofia in ispecie nella dottrina morale di M., Roma 1877. P. Stany, Üb. d. Sinne nach M., Posen 1882. George Zechalas, L'oeuvre scientifique de M., in: Revue philos. 18, 1884, S. 293—313. Émile Farny, Étude sur la morale de M., Chaux de Fonds 1886. André, De la vie de R. P. M., prêtre de l'oratoire avec l'histoire de ses ouvrages, publiée par Ingold, Par. 1886. Max Grunwald, D. Verh. M.s zu Spinoza, Diss., Rostock 1892. Mario Novaro, D. Philos. des N. M., Berl. 1893. Derselbe, La teoria della causalità in M., Reale Acc. dei Lincei, Estratto dei Rendiconti, 1893. F. Klattenhof, Die Gottesl. M.s im Verh. z. Descartes, Diss., Lpz. 1894. F. Pillon, L'évolution de l'idéalisme en XVIIIe siècle: M. et ses critiques, L'Année philos., III, 1894, S. 109—206. Derselbe, La correspondance de Mairan et de M., L'année philos. IV, 1894, S. 85—199. J. Reiner, M.s Ethik in ihrer Abhängigkeit von seiner Erkenntnisl. u. Metaphys., Berl. 1896. A. Keller, Das Kausalitätsproblem b. M. u. Hume, Rastatt 1899. Lorenzo Michelangelo Billia, Sulle dottrine psichofisique di N. M., A. f. Gesch. d. Philos., 14, 1901, S. 66—83. Rud. Uhlich, Vergleichende Darstell. der Gotteslehren von Spinoza u. M., Inaug.-Diss., Döbeln 1903. Art. Buchenau, Zur Gesch. des Briefwechsels zwisch. Leibniz u. M., A. f. Gesch. d. Philos., 17, 1904, S. 315—322. Bibliographie de M. s. in Essai de Bibliographie Oratorienne, Paris 1880—1882. Chr. A. Thilo, Die Religionsphilosophie des Descartes u. M., Langensalza 1906. Dolson, The Idealism. of M., in: The Philosophical Review, 1906, July. Paul, Der Ontologismus des M., Progr. Neuß 1907. J. M. Gaonach, La théorie des idées dans la philosophie de M. Thèse. Impr. rue de Château 1909. A. Buchenau, Über den Begriff des Unendlichen und der intelligiblen Ausdehnung bei M., Kantstudien 14, S. 440—467, 1909. Derselbe, Über M.s Lehre von der Wahrheit und ihre Bedeutung für die Methodik der Wissenschaften, in: A. f. Gesch. d. Philos., 23. Bd., S. 145ff., 1910. M. Böttger, M.s Occasionalismus und seine Beziehung auf die Lehre vom Schauen der Dinge in Gott. Progr., Gartz a. O. 1910. L. M. Billa, M. psicofisico, Atti dell' Acad. di Rovereto 1911. C. Zimmermann, Arnaulds Kritik der Ideenlehre M. Philos. Jahrb. XXIV, S. 3—47. J. Lewin, Die Lehre von den Ideen bei M., Halle 1912. J. Martin, M., Paris 1912. Walter Jüngst, Das Problem von Glauben und Wissen bei M., Poiret u. Spinoza, 1912.

Abbé de Lanion.

F. Pillon, L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle: L'idéalisme de L. et le scepticisme de Bayle, L'année philos., VI, 1895, VII, 1896.

P. Giovenale.

Attilio Gnesotto, La dottrina del P. G. nelle sne relazioni con quella del P. L. Malebranche, Roma 1901 (Estr. della Riv. Ital. di Filos.).

Zu § 16. Baruch Spinoza.

Die Schriften Sp.s in ihren verschiedenen Ausgaben und die Schriften über Sp. gibt am vollständigsten und mit bibliographischer Ausführlichkeit und Exaktheit an: Ant. van der Linde in seiner Schrift Benedictus Sp., Bibliographie (holländ.), 's Gravenhage, 1871. Ergänzungen bei Grunwald in dem u. S. 39* genannten Werke.

Über die Ausgaben:

J. P. N. Land, Over vier drukken met het jaartal 1670 von Sp.s Tract. theol.-polit., Amsterd. 1881 (overgedrukt uit de Verslagen en Mededeelingen de Kon. Akad. van Wetenschappen). Ludw. Stein, Neue Aufschlüsse üb. d. literarischen Nachlaß und d. Herausgabe der Opera posthuma Sp.s, A. f. Gesch. d.

Philos., I, 1888, S. 554—565. J. P. N. Land, Over de uitgaven en d. Text der Ethica van Sp., Amsterd. 1881 (overgedr. uit de Verslagen en Mededeelingen d. Kon. Akad. van Wetenschappen). Derselbe, Over de eerste uitgaven der Brieven van Sp., Amsterd. 1879, Versl. en Mededeelingen de Kon. Akad. van Wetenschappen. H. Ritter in: Gött. Gel. Anz., 1862, St. 47. Chr. Sigwart, Sp.s neu entdeckter Traktat von Gott, d. Menschen und dessen Glückseligk., erl. u. in s. Bedeut. für d. Verständnis d. Spinozismus unters., Gotha 1866. Paul Janet, Sp. et le Spinozisme d'après les travaux récents, in: Rev. d. deux Mond., Paris 1867. Trendelenburg, Über die aufgefund. Ergänz. zu Sp.s Werken u. deren Ertrag für Sp.s Leben u. Lehre, im 3. Bd. v. Trendelenburgs Hist. Beitr. z. Philos., Berl. 1867, S. 277—398. Joh. Freudenthal, Sp.-Studien. I. Üb. d. Kurzen Traktat. II. Üb. die d. Kurzen Traktate eingefügten Dialoge, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., 108, 1896, S. 238—282, 109, 1897, S. 1—25. A. Wenzel, Zur Textkritik v. Sp.s Tractatus de intellectus emendatione, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., 134, S. 211 ff.

Spinoza-Bildnisse.

A. Levy, Sp.s Bildnis, in: A. f. Gesch. d. Philos., 23. Bd., S. 117 ff. E. Altkirch, Die Bildnisse Sp.s, in: A. f. Gesch. d. Philos., 24. Bd., S. 371. Derselbe, Sp. im Porträt (mit 28 Tafeln), Jena 1913.

Über das Leben Spinozas.

Die Hauptquellen unserer Kenntnis des Leben Sp.s bilden Sp.s eigene Schriften und Briefe und zwei ältere Biographien, beide am besten herausgegeben von Freudenthal in dem S. 34* zitierten Werk. Die erst erschienene dieser beiden ist von dem luther. Pfarrer Joh. Colerus (Köhler) verfaßt und erschienen holländisch 1705, wieder abgedruckt, nachdem diese erste Ausgabe lange verschwunden schien, nach einem im Haag vorhandenen Exemplar von Campbell 1880, holländisch u. in deutscher Übers. bei Freudenthal. Im Jahre 1766 (auch 1733) erschien à la Haye eine französische, freilich sehr ungenaue, sogar mit eigenen unrichtigen Zutaten versehene Übersetzung, die in der Regel bisher benutzt worden ist, auch in den Opera ed. Paulus und in dem Briefwechsel des Sp., herausg. v. Ginsberg, abgedruckt. Eine deutsche Übersetzuug Frankf. u. Lpz. 1733, auch von Kahler übers., Lemgo 1734. Colerus hat schon die weiter unten genannten Arbeiten Bayles u. Kortholts benutzt. — Wenigstens ebenso zuverlässig wie die des Colerus sind die Angaben in: La vie et l'esprit de Mr. Benoît de Spinosa, Amsterd. 1719, ziemlich sicher vom Arzt Lucas im Haag, einem begeisterten Verehrer Sp.s, herrührend, höchst wahrscheinlich schon viel früher als die Schrift des Colerus, schon vor 1688, abgefaßt. Dieselbe Schrift erschien in demselben Jahre zu Amsterdam unter dem Titel: La vie de Spinosa in den Nouvelles littéraires, vol. X. Eine neue Titelauflage, aber nur des ersten Teils der selbständig erschienenen Veröffentlichung wurde Hamburg 1735 herausgegeben: La vie de Sp. par un de ses disciples. Diese beiden Lebensbeschreibungen wurden in wenig kritischer Weise zusammengeschweißt und so einer Schriftensammlung beigedruckt, die unter dem Titel erschien: Réfutation des erreurs de Benoît de Sp. par M. de Fénelon, par le P. Lamy Bénédictin et par le Comte Boullainvilliers, Brux. 1731. Schon vor der Veröffentlichung der beiden Biographien hatte Bayle 1696 in seinem Dictionnaire hist. crit. einen längeren Artikel über Sp.s Leben nebst einer heftigen Kritik gebracht, verbessert in der 2. Aufl, des Dictionn., der in holländischer Übersetzung nebst beigef. Abhandlungen Utrecht 1698 (mit neuem Titelblatt 1711) erschien, franz. abgedruckt in der Ausg. des Theol.-Polit. Traktats von Ginsberg. Auch in der 2. Aufl. von Christ. Kortholts Schrift: De tribus impostoribus (1. Aufl. Kiel 1680, 2. Hamb. 1700; die Tres impostores: Herbert v. Cherbury, Hobbes u. Sp.) sind von Christians Sohne Sebastian einige Notizen über Sp.s Leben in der Praefatio hinzugefügt. Diese, wie auch das Biographische in Bayles Artikel und d. Biographien des Lucas und Colerus bei Freudenthal s. u. Diese vier Genannten haben noch Mitteilungen von Bekannten Sp.s, namentlich von dem Maler van der Spyck, erhalten. — H. F. v. Dietz, B. v. Sp. nach Leb. u. Lehren, Dessau u. Lpz. 1783. M. Philipson, Leben B. Sp.s, Lpz. 1790. Zwei ungedr. Briefe

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

v. Leibniz über Sp., von Ludw. Stein, A. f. Gesch. d. Philos., III, S. 72—78. Stan. v. Dumin-Borkowski, Z. Textgesch. u. Textkritik d. ältesten Lebensbeschreib. Bened. Desp.s, A. f. Gesch. d. Philos., XVIII, S. 1 - 34, namentlich gegen d. Text b. Freudenthal. Dagegen dieser: Über d. Text d. Lucasschen Biogr. Sp.s, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., 126, 1905, S. 189—208.

Spinozas Leben und Werke.

Hist. de la vie et des ouvrages de B. de Sp., fondateur de l'exégèse et de la philos. moderne, par Amand Saintes, Paris 1842. Die spärlichen überlief. Angaben über Sp.s Leben hat Berthold Auerbach poetisch zu ergänzen gesucht in d. Schr.: Sp., ein histor. Roman, Stuttg. 1837, in 2., neu durchgearb., stereotyp. Aufl.: Sp., ein Denkerleben, Mannh. 1855, in den Ges. Schriften, Stuttg. 1863, 1864, Bd. 10, 11. Conrad v. Orelli, Sp.s Leben u. Lehre, 2. Ausg., Aarau 1850. Ant. van d. Linde, Sp.s Lehre und deren erste Nachwirk. in Holland, Göttingen 1862. J. v. Vloten, Baruch d'Espinoza, zyn leven en schriften, Amst. 1862, 2. verm. druk, Schiedam 1871. Rich. Avenarius, Über d. beiden ersten Phasen des spinozischen Pantheismus u. d. Verhältnis d. zweiten z. dritten Phase, nebst einem Anh. über Reihenfolge u. Abfassungszeit d. ält. Schriften Sp.s, Lpz. 1868. J. Freudenthal, Ed. Böhmer, Spinoziana, I IV, in: Ztschr. f. Philos., Bd. 36, 1860, S. 121—166, Bd. 42, 1863, S. 76—121, Bd. 57, 1870, S. 240—277. Ant. v. d. Linde, Z. Lit. des Spinozismus, ib., Bd. 45, 1864, S. 301—305. J. B. Lehmans, Sp., s. Lebensbild u. seine Philos., Inaug.-Diss., Würzb. 1864. Kuno Fischer, Baruch Sp.s Leben und Charakter, ein Vortrag, Mannh. 1865 Derselbe, Gesch. d. neueren Philos., 2. Bd. Sp.s Leben, Werke u. Lehre (Descartes' Schule), 5. Aufl., Heidelb. 1909. S. Coronel, Baruch d'Epinoza in de lyst van zyn tyd, Zalt-Bommel 1871, deutsch Basel 1873. H. Ginsberg, Leben u. Charakterbild B. Sp.s, Lpz. 1876. Fred Pollock, Sp., his life and philosophy, Lond. 1880. Jam. Martineau, A study of Sp., Lond. 1882, 2. ed. Lond. 1899. A. Baltzer, Sp.s Entwicklungsgang, bes. nach seinen Briefen geschildert, Kiel 1888. A. J. Servaas van Rooijen, Inventaire des livres formant la bibliothèque de B. Sp. avec des notes biographiques et bibliographiques, la Haye 1889. K. O. Meinsma, D. Unzulänglichkeit der bisher. Biographien Sp.s, A. f. Gesch. d. Philos., IX, 1896, S. 208—224. Derselbe, Sp. en zyn kring, 's Hage 1896. J. Freudenthal, Die Lebensgesch. Sp.s in Quellenschriften, Urkunden u. nichtamtl. Nachr., Lpz. 1898. Derselbe, Sp., sein Leben und s. Lehre, I. Bd.: Das Leben Sp.s, Stuttg. 1904. Das Verhältnis Sp.s zu den Kollegianten behandelt W. Meyer, A. f. Gesch. d. Philos., XV, 1902, S. 1—31, in anderer Weise Ad. Menzel, ib., S. 277—298. Dagegen wiederum W. Meyer, Sp.s demokr. Gesinnung u. sein Verhältnis z. Christentum, ib., XVI, 1093, S. 455—485. A. Bersano, Per una notizia biografica, su Sp., in: Riv. di filos. e scienze affini, Bologna 1903, vol. II, S. 107—109. K. O. Meinsma, Sp. u. sein Kreis, Hist.-krit. Studien über holländ. Freigeister, deutsch v. Lina Schneider. Vorher: Sp. gegen Kant u. die Sache d. geistigen Wahrheit v. Const. Brunner, Berl. 1909.

Von den Schriften und Abhandlungen, welche die Philosophie Sp.s im ganzen oder einzelne Teile derselben nach Quellen behandeln, seien folgende genannt: H. Ritter, Über d. Einfl. d. Philos. d. Cartesius auf die Ausbildung der des Sp., Lpz. u. Altenb. 1817. H. C. W. Sigwart, Über d. Zusammenh. d. Spinozism. m. d. cart. Philos., Tüb. 1816; vgl. dessen Beiträge z. Erläuterung d. Spinozism., Tüb. 1838; Der Spinozism. histor. u. philos. erläut., Tüb. 1839; Vergleichungen d. Rechts- und Staatstheorie d. B. Sp. und des Th. Hobbes, Tüb. 1842. L. Strümpell, Die sittl. Weltans. Sp.s, Blätt. f. litt. Unterh., 1840, abgedruckt in Abhandl. aus d. Geb. d. Eth. usw., 1. H., Lpz. 1895. K. Thomas, Sp. als Metaphysiker, Königsberg 1840 (vgl. dazu A. Richter, Worin weicht Thomas bei der Darstellung u. Beurteilung Sp.s von Herbart ab? in: A. f. Gesch. d. Philos., 1909, S. 365—379). J. A. Voigtländer, Sp. nicht Pantheist, sondern Theist, in: Theol. Stud. u. Kritiken, 1841, Heft 3. F. Baader, Über d. Notwendigkeit d. Revision d. Wissensch. in bez. auf spinozist. Systeme, Erlangen 1841. Vgl. auch die den Spinozism. betreffenden Abschnitte bei Bouillier, Hist. de la philos. Cartésienne, u. bei Damiron, Hist. de la philos. du XVIIe

siècle, und Victor Cousin, Des rapports du Cartésianisme et du Spinozisme, in: Fragments de philos. Cartésienne, Paris 1852. Ad. Helfferich, Sp. und Leibniz od. d. Wes. d. Idealism. und d. Realism., Hamburg und Gotha 1846. F. Keller, Sp. u. Leibniz üb. d. Freiheit d. menschl. Willens, Erlangen 1847. J. E. Erdmann, Die Grundbegriffe d. Spinozism., in: Verm. Aufs., Lpz. 1848, S. 118—192. C. Schaarschmidt, Des Cartes u. Sp., urkundl. Darstellung der Philos. beider, nebst e. Abh. v. Jac. Bernays üb. Sp.s hebr. Grammatik, Bonn 1850. C. H(eble)r, Sp.s Lehre vom Verhältn. d. Substanz zu ihr. Bestimmtheiten, Bern 1850; Hebler, Lessing-Studien, Bern 1862, S. 116ff. R. Zimmermann, Über einige logische Fehler d. spinozist. Ethik, im Oktoberheft 1850 u. Aprilheft 1851 d. Sitzungsber. d. Philos.-Hist. Kl. d. Kaiserl. Akad. d. Wiss., auch in Z.s Studien u. Kr., Wien 1870, wiederabgedruckt. J. E. Horn, Sp.s Staatslehre, Dessau 1851, 2. Aufl., Dresden 1863. A. Trendelenburg, Über Sp.s Grundged. u. dessen Erfolg, aus d. Abhandl. d. Kais. Akad. d. Wiss., im II. Bd. der Hist. Beiträge z. Philos., Berl. 1855, S. 31—111; vgl. dessen Abh. über d. letzt. Untersch. d. philos. Systeme, in d. Beitr. II, S. 1—30; ferner über die aufgefundenen Ergänzungen usw.

Th. Hubert Weber, Sp. atque Leibnitii philos., comm., Bonn 1858. F. E. Bader, B. de Sp. de rebus singularibus doctrina, Berol. (Pr. der Kgsst. Realsch.) 1858. J. H. Löwe, Über d. Gottesbegr. Sp.s u. dessen Schicksale, als Anh. zu Löwes Schrift über die Philos. Fichtes, Stuttgart 1862 (vgl. u. a. Ed. Böhmer, Spinoziana, III, in Ztschr. f. Philos., Bd. 42, 1863, S. 92ff. Émile Saisset, Maimonide et Sp., in: Rev. d. deux Mond., 37, 1862, S. 296—344).

Sp. et la Kabbale, par le rabbin Elie Benamozegh, Paris 1864 (Extrait de l'Univers israélite). N. A. Forsberg, Jemförande Betraktelse of Sp.s och Malebranches metafysika princip., Akad. Afhandl., Upsala 1864. P. Kramer, De doctr. Sp. de mente humana, diss. inaug., Halae 1865. Chr. A. Thilo, Über Sp.s Religionsphilos., in: Ztschr. f. exacte Philos., Bd. VI, 1865, S. 113 bis 145; Bd. VI, 1866, S. 389—409; Bd. VII, 1866, S. 60—99. A. v. Oettingen, Sp.s Ethik u. d. moderne Materialism., in: Dorpater Ztschr. f. Theol. u. Kirche, Bd. VII, Heft 3. Nourisson, Sp. et le naturalisme contemporain, Paris 1866. M. Joël, Don Chasdai Creskas religionsphilos. Lehren in ihr. gesch. Einflusse dargest., Breslau 1866. Paul Janet, Sp. et le Spinozisme d'après les travaux récents, in: Rev. d. deux Mond., t. 70, 1867, S. 470—498. C. Siegfried, Sp. als Kritiker und Ausleger des Alt. Testam., Portenser Progr., Naumburg 1867. Waldem. Hayduck, De Sp. natura naturata, diss. inaug., Breslau 1867.

Mor. Dessauer, Sp. u. Hobbes, Inaug.-Diss., Breslau 1868; Der Sokrates der Neuzeit und sein Gedankenschatz, Köthen 1877. Ad. Gaspary, Sp. und Hobbes, Inaug.-Diss., Berlin 1873. Sal. Rubin, Sp. u. Maimonides, Wien 1868. P. Schmidt, Sp. u. Schleiermacher, Berlin 1868. F. Urtel, Sp. de voluntate doctr., Hal. 1868. J. H. v. Kirchmann, Erläut. zu Sp.s Ethik (als Anhang z. Übersetzung der Ethik, in der Philos. Bibl. Wilh. Liebreich, Examen crit. du traité th.-pol. de Sp., Straßb. 1869. Jos. Hartwig, Über d. Verhältn. d. Spinozism. z. cart. Doctrin, Inaug.-Diss., Breslau 1869. Is. Misses, Sp. u. d. Kabbala, in d. Ztschr. f. ex. Philos. VIII, 1869, S. 359—367. Auf die neuplatonischen und gnostischen Quellen der Kabbala selbst weist Misses hin in seiner Schrift: Zofnath Paaneach, Darst. u. krit. Beleucht. der jüd. Geheimlehre, Krakau 1862—1863. und a. a. O. S. 120—125.

Mor. Brasch, B. v. Sp.s System d. Philos. nach d. Ethik u. d. übrig. Trakt. desselben in genet. Entw. dargest. m. e. Biogr. Sp.s, Berlin 1770. R. Willis, B. de Sp., his Ethics, Life, Letters and Influence on modern religious thought, Lond. 1870. E. Albert Fraysse, L'idée de Dieu dans Sp., Par. 1870. M. Joël, Sp.s Th.-Pol. Tract. auf seine Quellen geprüft, Breslau 1870; Zur Genesis der Lehre Sp.s mit bes. Berücksichtigung d. kurz. Traktats „Von Gott, d. Menschen u. dessen Glückseligkeit", ebd. 1871. F. Bratuschek, Worin besteh. d. unzähl. Attribute d. Substanz b. Sp.? in: Philos. Monatsh. VII, 193—214. Hnr. Kratz, Sp.s Ansicht üb. d. Zweckbegr., Göttingen, Inaug.-Diss., Neuwied u. Lpz. 1871. Reinh. Walter, Über d. Verhältn. d. Subst. z. ihr. Attributen in d. Lehre Sp.s mit bes. Berücks. d. Auffassung desselb. bei Kuno Fischer. Erdmann u. Trendelenburg, Erlang. Inaug.-Diss., Nürnb. 1871. E. Löwenhardt, B. v. Sp. in s. Verhältn. z. Philos. u. Naturforschung der neueren Zeit, Berlin 1872 (1871).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Joh. Volkelt, Pantheism. und Individualism. im Syst. Sp.s, Lpz. 1872. Marc. Dienstfertig, Die menschliche Freiheit nach Sp., Inaug.-Diss., Breslau 1872. P. Wetzel, Die Zweckbegr. b. Sp., Lpz. 1873. Dörffling, Die Ansichten Sp.s üb. d. Wesen der Affekte, Diss., Rost. 1873. G. Busolt, Die Grundzüge der Erkenntnistheorie und Metaphys. Sp.s., Berlin 1875. Reinh. Albert, Sp.s L. über d. Existenz einer Substanz, R. S. Pr., Dresd. 1875. Henke, Die L. v. d. Attributen b. Sp., R. S. Pr., Perleberg 1875. S. Turbiglio, B. Sp. e le trasformazioni del suo pensiere, Roma 1875. A. Gordon, Sp.s Psychologie der Affekte mit Rücksicht auf Descartes, Jena 1875. F. G. Hann, Die Ethik Sp.s u. d. Philos. Descartes, Innsbruck 1876. J. H. Gunning, Sp. en de idee der persoonlijkeid, Aldaar 1876. Opitz, Sp. als Monist, Determinist u. Realist, in: Philos. Monatsh. Bd. 12, 1876, S. 193—204.

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

Lesbareilles, De Logica Spinozae, Paris 1884. L. Lülmann, Über d. Begr. amor dei intellectualis b. Sp., Inaug.-Diss, Jena 1884. Metellus Meyer, Die Tugendl. Sp.s, Inaug.-Diss., Flensb. 1885. C. F. Schindler, Über d. Begr. des Guten u. Nützlichen bei Sp., Inaug.-Diss., Jena 1885. Ludw. Busse, Über d. Bedeut. der Begriffe „essentia" u. „existentia" bei Sp., e. Beitr. zur Entwicklungsgesch. Sp.s, in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., X, 1886, S. 283—306; derselbe, Beiträge zur Entwicklungsgesch. Sp.s, I: Die Reihenfolge seiner Schriften, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr. 90, 1887, S. 50—88, II: Avenarius' Ansicht üb. d. Entwickl. des spinozischen Pantheism., ebd. 91, S. 227—237: III.: Die Dialoge, ebd. S. 227—251; IV.: Cogitata metaphysica, ebd. 92, 1888, S. 203—239; V.: Tract. brevis, ebd. 96, S. 62—99, 174—222. J. Bergmann, Sp., Vortr., in: Philos. Monatsh. 1887, S. 120—164. Ein scharfer Angriff auf Sp. in d. Nagelaten geschriften von Mr. H. du Marchie van Voorthuysen, 2. T., Arnheim 1887. Fr. Schneider, D. Psychol. d. Sp. unt. besonder. Bezugnahme auf Cartesius, Pr., Waldenb. 1887. J. Nenitescu, Die Affektenl. Sp.s, Lpz. 1887. J. Freudenthal, Sp. u. d. Scholastik, in: Philos. Aufsätze, Ed. Zeller, zu seinem 50jähr. Doktorjub. gewidmet, Lpz. 1887, S. 83—138. Vgl. dazu M. Gloßner, Zur Frage nach d. Einfluß der Scholastik auf d. neuere Philos., Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol, III, 1889, S. 486—493. Jos. Kniat, Sp.s Ethik gegenüber d. Erfahr., Posen 1888. Rich. Wahle, Über d. geometr. Methode des Sp., a. d. Sitzungsber. d. Akad. d. Wissensch., Wien 1888; derselbe, Über das Verh. zwisch. Substanz u. Attribut in Sp.s Ethik, ebd. 1888; derselbe, Die Glückseligkeitsl. d. „Ethik" des Sp., ebd. 1889. J. Mourly Vold, Sp.s Erkjendelsestheorie i. dens indre Sammenhaeng og i dens Forhold til Sp.s metafysic, Christiania 1888. John Caird, Sp. (Philos. classics), Edinb. and Lond. 1888. Arn. Schmidt, Krit. Studie zu d. 1. B. v. Sp.s Ethik, Berl. 1889. M. Berendt,

Die rationelle Erkenntn. Sp.s, Abdr. aus d. Preuß. Philologenzeit., Berl. 1889. Lud. Stein, Leibniz u. Sp., Berl. 1890. R. Zeitschel, Die Erkenntnisl. Sp.s, Diss., Lpz. 1890. Johs. Müller, Der Begriff d. sittl. Unvollkommenh. b. Descartes u. Sp., Lpz. 1890. J. Stern, Die Philosophie Sp.s, 1890.

Andr. Horner, Zur Einführg. in d. Spinozismus, Lpz. 1881. B. Worms, La morale de Sp., Paris 1891. Ricardou, De humanae mentis aeternitate ap. Spinozam, Thes., Paris 1891. Schoultz v. Ascheraden, gen. de Terra, Die Erkenntnisl. Sp.s krit. behandelt, Marb. 1892. Ewald Matthes, Die Unsterblichkeitsl. des B. Sp., Diss., Halberst. 1892. B. Seligkowitz, Causa sui, causa prima et causa essendi, A. f. Gesch. d. Philos., V, S. 322—336. C. Schmalz, Die Grundbegriffe d. Eth. Sp.s, Diss., Berl. 1892. A. Zinsser, Der eth. Intellektualismus Sp., Diss., Lpz. 1892. Walt. Pasig, Sp.s Rationalismus u. Erkenntnisl. im Lichte d. Verhältn. v. Denken u. Ausdehnung, Diss., Lpz. 1893. V. Delbos, Le problème moral dans la philos. de Sp., Rev. de métaph. et mor. 1893. E. Brunschvicg, Sp., Paris 1894. R. Wrzecionko, Der Grundgedanke der Eth. des Sp., Wien 1894. Fullerton, Sp., N-York 1894. André Godfernaux, De Sp. psychologiae antecessore, Th., Lutetiae 1894. Wilh. Bolin, Sp., e. Kultur- u. Lebensbild (9. Bd. der von Ant. Bettelheim unter dem Titel: „Geisteshelden" herausgegebenen Biographien), Berl. 1894. Alfr. Nossig, Über d. bestimmende Ursache des Philosophierens. Vers. einer prakt. Kritik der Lehre Sp.s, Dtsch. V. A. 1895. B. Armant, L'évolution du Spinozisme, Ann. de phil. chrét., 30, S. 260ff., 324ff. Jos. Hoff, Die Staatsl. Sp.s, mit besond. Berücksichtig. der einzelnen Regierungsformen u. der Frage nach d. besten Staat, Berl. 1895. R. Schollwien in: Der Geist d. neueren Philos., I, Lpz. 1895. M. Friedrichs, Der Substanzbegr. Sp.s neu u. geg. d. herrschend. Ansichten zugunsten des Philosophen erläutert, Diss., Lpz. 1896. J. Clark Murray, Idealism. of Sp., The Philos. Rev., Sept. 1896. V. Lilla, Saggio delle sei definizioni del I. libro dell' Etica di Sp., 1896. V. Brochard, Le traité des passions de Descartes et l'Éthique de Sp., Rev. de Métaph. et de Mor., Juli 1896. A. E. Taylor, The conception of Immortality in Sp.s Ethics, Mind 1896, April. T. Maurer, Die Religionsl. Sp.s im Theolog.-Polit. Traktat, Diss., Jena 1897. Ed. Otto, Zur Beurteil. u. Würdigung d. Staatsl. Sp.s, Darmst. 1897. E. Maier, Die Lehre vom Wahren u. Falschen b. Sp. u. Descartes, Diss., Lpz. 1898. Raoul Richter, Die Willensbegr. in d. Lehre Sp.s, Habilitationsschr., Lpz. 1898. Ismar Elbogen, Der Tractatus de intellectus emendatione u. s. Stellung in der Philos. Sp.s. Ein Beitr. zur Entwicklungsgesch. Sp.s, Breslau 1898. Raoul Richter, Die Methode Sp.s, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr. 113, 1898, S. 12—37. Ad. Menzel, Wandlung. in d. Staatsl. Sp.s, Stuttg. 1898. J. Zulawski, Das Problem der Kausalität b. Sp., Diss., Bern 1899. Siegfr. Grzymisch, Sp.s Lehren von d. Ewigk. u. Unsterblichk., Berl. 1899. Elmer E. Powell, Sp.s Gottesbegriff, Halle 1899. Sam. Rappaport, Sp. u. Schopenhauer, Berl. 1899. R. Wahle, Kurze Erklär. d. Ethik v. Sp. u. Darstell. der definitiven Philos., Wien 1899. E. Schlesing, Das Verhältn. zwischen Leidenschaften u. Freiheit in d. Lehre des Sp., Diss., Heidelb. 1899. B. Wielenga, Sp.s Cogitata metaphysica als Anhang z. seiner Darstell. der cartesianischen Prinzipienl., Diss., Heidelb. 1899. Latta, On the relation between the philos. of Sp. and that of Leibniz, Mind. 1899. Geo. Stuart Fullerton, On Spinozistic Immortality, Publications of the Univers. of Pennsylv. Ser. in Philos., No. 1, Philad. 1899. Ém. Ferrière, La doctrine de Sp. exposée et commentée à la lumière des faits scientifiques, Paris 1899. E. E. Pewell, Über Sp.s Gottesbegr., Diss., Bonn 1899. J. Regensburg, Über d. Abhängigk. d. Seelenlehre Sp.s v. s. Körperlehre u. über d. Beziehungen dieser beiden zu seiner Erkenntnistheorie, Diss., Giessen 1900. Wilh. Mann, Kausalitäts- und Zweckbegriff b. Sp., A. f. Gesch. d. Philos., 14, 1900, S. 437—480. A. Brachmann, Sp.s u. Kants Sittenlehre, A. f. Gesch. d. Philos. 14, 1901, S. 481—516. Brochard, L'éternité des âmes dans la philos. de Sp., Rev. de métaph. et de mor., 3, 1901. Eug. Kühnemann, Über d. Grundlagen der Lehre des Sp., Philos. Abh., Denkschr. f. Rud. Haym, Halle 1902, S. 203—272. J. Lewkowitz, Sp.s Cogitata Metaph. u. ihr Verh. zu Descartes u. zur Scholastik, Breslau 1902. W. C. Gore, The imagination in Sp. and Hume, Diss., Chicago 1902. K. Wießner, Die Freiheit b. Sp., Diss. Jena 1902. Rob. A. Duff, Sp.s Political and Ethical Philosophy, Glasgow 1903.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Rud. Uhlich, Vergleichende Darstell. d. Gotteslehren v. Sp. u. Malebranche, Diss., Döbeln 1903. C. Bos, La béatitude chez Sp. et chez Fichte, A. f. Gesch. d. Philos., 18, 1905, S. 413—441. James Lindsáy, Some Criticisms on Sp.s Ethics, A. f. Gesch. d. Philos., 18, 1905, S. 496—506. A. Hoffmann, Zur geschichtl. Bedeutung der Naturphilos. Sp.s, Ztschr. f. Philos., 125, 1905, S. 163—186. Worm, Sp.s Naturrecht, A. f. Gesch. d. Philos., 17, 1904. Erich Becher, Die Begr. des Attributs b. Sp. u. s. Entwickl. u. s. Beziehung z. d. Begriffen der Substanz u. des Modus (Abhh. zur Philos. u. ihrer Gesch.), Halle 1905. C. Gebhardt, Sp.s Abhandl. über d. Verbesser. des Verstandes. Eine entwicklungsgeschichtl. Untersuchung, 1. T., Heidelb. 1905. W. Günther, Die Kausalitätsbegr. b. Sp., Pr., Wolgast 1905. Herm. Schwarz, Sp.s Indentitätsphilos., in: Philos. Abhandl., Max Heinze gewidmet, Berl. 1906, S. 226—244. Rob. v. Voß, Über d. Begriff der Erkenntnis, insbesondere der intuitiven, bei Sp., Diss., Lpz. 1901. Harold H. Joachim, A study of the Ethics of Sp., Oxf. 1901. F. Schwarz, Sp.s Ethik in ihr. Verhältn. zur Erfahr., Diss., Lpz. 1902. G. Mielisch, Quae de affectuum natura et viribus Sp. docuit, ita exponatur ut, quantum fieri potest, exemplis illustrentur, Diss., Erlang. 1900.

G. M. Ferrari, L'etica di B. Sp., Napoli 1902. V. Lilla, Massima relazione fra Dio e il Mondo e breve saggio critico sulle dottrine di Sp. e di Bruno. „Atti della R. Accad. Peloritana", Messina, vol. XVIII, 1903, S. 178—191. G. A. Dernoscheck, Das Problem des egoistischen Perfektionismus in der Ethik Sp.s und Nietzsches, Diss., Lpz. 1905. W. Prümers, Sp.s Religionsbegriff, Halle 1906 (Erdmanns Abhh. Heft 23). H. Heuschkel, Hat die große Übereinstimmung zwischen Sp. und Fénelon statt, die Jakobi in seinem Sendschreiben an Fichte behauptet? Progr., Tremessen 1906. Fritz Mauthner, Sp., Berl. 1906. A. Rivaud, Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Sp., Paris 1906. W. M. Frankl, Zum Verständnis von Sp.s Ethik in: A. f. Gesch. d. Philos., 1906. Robinson, Unters. über Sp.s Metaphys., in: A. f. Gesch. d. Philos., 1906. E. Brunschvicg, Sp., II. éd., Paris 1906. Renner, Das Selbstbewußtsein der Gottheit im Systeme Sp.s, Progr., Goldberg 1906. E. E. Powell, Sp. and Religion. A Study of Sp.'s Metaphysics and of his particular Utterances in Regard to Religion, Chicago 1906. Brunschvicg, Sp. et ses contemporains, Revue de Métaphysique et de Morale, 1906. A. Menzel, Sozialvertrag bei Sp. in: Ztschr. f. d. Privat- u. öffentl. Recht der Gegenwart, Wien 34, Bd. 451—460. M. E. Gans, Spinozismus. Ein Beitr. zur Psychologie und Kulturgeschichte des Philosophierens, Wien 1907. K. Leonhardt, Der Selbsterhaltungstrieb als Grundlage für die Ethik bei Sp., Diss., Lpz. 1907. J. A. Picton, Sp. A Handbook to the Ethics, Lond. 1907. Otto Baensch, Die Entwicklung des Seelenbegriffs bei Sp. als Grundlage für das Verständnis seiner Lehre vom Parallelismus der Attribute in: A. f. Gesch. d. Philos., 1907, I. S. 332—344, II. S. 456—495. Anna Tumarkin, Zu Sp.s Attributenlehre in: A. f. Gesch. d. Philos., 1907, S. 322 ff. Freudenthal, Über die Entwicklung der Lehre vom psychophysischen Parallelismus bei Sp. in: A. f. d. ges. Psychol., IX. Bd., 1. Heft, 1907. Alfr. Wenzel, Die Weltanschauung Sp.s. I. Bd.: Sp.s Lehre v. Gott, v. der menschl. Erkenntnis u. v. d. Wesen d. Dinge, Lpz. 1907. A. Gisler, Zwei Väter des Pantheismus (Sp., Hegel) in: Schweiz. Rundschau. Stans, 7. Jahrg. 1907, S. 335—346. V. Brochard, Le Dieu de Sp. in: Revue de Métaph. et de Morale, 1908. H. Beyer, Die mathematisch-naturwissenschaftl. Denkweise in der Philos. des Sp., Progr., Zeulenroda 1908. Anna Tumarkin, Sp., acht Vorlesungen, Lpz. 1908 (Falckenbergs Abh. Heft 5). A. Menzel, Sp. u. d. Völkerrecht, in: Ztschr. f. Völkerr., Breslau 1908, S. 17—30. Frz. Erhardt, Die Philosophie des Sp. im Lichte der Kritik, Lpz. 1908. J. Stern, Die Philosophie Sp.s, 3. Aufl., Stuttg. 1908. L. Sehring, Sp. Sein Leben und seine Philosophie (Kulturträger 23. Bd.), Berl. 1908, 3. Aufl Delbos, La notion de Substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Sp., in: Revue de Métaphys. et de Morale, 1908, Novembre. C. Hilty, Saul von Tarsus u. Sp. in: Polit. Jahrbuch d. Schweizer Eidgenossensch. 1908, S. 1—62. A. Léon, Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste, Paris 1909. Benno Erdmann, Betrachtungen über die Deutung u. Wertung der Lehre Sp.s, in: Genethliakon, Berlin 1910, S. 229—246. A. Richter, Worin weicht Thomas bei der Darstellung u. Beurteilung Sp.s von Herbart ab? in: A. f. Gesch. d. Philos., Bd. 32,

S. 365 ff. E. Schmitt, Die unendl. Modi bei Sp. in: Ztschr. f. Philos. und philos. Kritik, 140. Bd., S. 1 ff. E. Raff, Zur Wissenschaft des Spinozismus in: A. f. system. Philos., 16. Bd., S. 20 ff. C. Brunner, Sp. gegen Kant und die Sache der geistigen Wahrheit, Berl. 1910. St. von Dunin-Borkowski, Der junge De Sp., Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie, München 1910. Vgl. hierzu A. Wenzel, Ein neues Sp.-Buch in: Ztschr. f. Philos. und philos. Kritik. Dunin-Borkowski, Nachlese zur ältesten Geschichte des Spinozismus, in: A. f. Gesch. der Philos., 24. Bd., S. 61 ff. L. Adelphe, De la notion de souveraineté dans la politique de Sp., Nancy 1910. H. Alberti, Die Grundlagen des Systems Sp.s im Licht d. kritischen Philosophie u. d. modernen Mathematik, Diss., Lpz. 1910. J. Boer, Sp. (Groot. Denk. III, 3), Baarn 1911. Cl. Baeumker, Sp. Staatslexikon her. v. d. Görresgesellschaft, 3.—4. Aufl., IV, S. 1338-56, 1911. Ph. Borrell, Benoit Sp., Paris 1911. B. Menasci, Benedetto Sp. e la teosofia ebraica, Casale Monferrato 1910. Ch. Bellangé, Sp. et la philosophie moderne, Paris 1912. Sir F. Pollock, Sp., his life and philosophy, Lond. 1912. O. Baensch, Sp. in Große Denker, herausgeg. von v. Aster, Lpz. 1912, Bd. II. Walter Jüngst, Das Problem von Glauben und Wissen bei Malebranche, Poiret und Spinoza 1912.

Alfr. Kühne, Sp.s Tractatus politicus u. d. parteipolit. Verhältnisse der Niederlande, in: Philos. Abh., gewidmet Max Heinze, Berl. 1906, S. 92—100. Kurt Worms, Sp.s Naturrecht, in: A. f. Gesch. d. Philos. 17, 1905.

Ad. Chajes, Die hebr. Gramm. Sp.s, Bresl. 1869.

Zur Geschichte der Beurteilung der Doktrin Sp.s kommen außer den Monographien die gelegentlichen Äußerungen in den Werken von Schleiermacher, J. G. Fichte, Schelling, Baader, Hegel, Herbart (besonders Schriften zur Metaph., Werke III, S. 158 ff.) und anderen Philosophen in Betracht, ferner die Darstellung und Kritik seiner Lehre in den Geschichten der (neueren) Philosophie von Brucker, Buhle, Tennemann, Ritter, Feuerbach, Erdmann, Kuno Fischer, Windelband, Ed. v. Hartmann u. a., auch in Spezialschriften über die Geschichte des Pantheismus, wie Buhle, De ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane usque ad Spinozam, in: Comm. soc. sc. Gott. vol. X., 1791; Jäsche, Der Pantheism. nach seinen versch. Hauptformen, Berl. 1826—1832 (vgl. H. Ritter, Die Halbkantianer und der Pantheism., Berl. 1827); J. Volkmuth, Der dreieinige Pantheism. von Thales bis Hegel (Zeno, Sp., Schelling), Köln 1837, in den der Kritik philosophischer Standpunkte gewidmeten Werken und Abhandlungen von I. Herm. Fichte, Ulrici, Sengler, Weiße, Hanne usw. und in vielen religionsphilosophischen Schriften, z. B. bei Pfleiderer, in dem Werke von Pünjer. Chr. A. Thilo, Sp s Religionsphilosophie, Langensalza 1906.

Zu § 17. Anhänger und Gegner Spinozas.

Über die Gesch. der Lehre des Sp. s. Antonius v. d. Linde in der S. 34* angeführten Schrift, ferner P. Schmidt, Sp. u. Schleiermacher, Berl. 1868, die beide eine Übersicht geben. J. Freudenthal, Jew. Review, VIII, S. 17 ff. Über das System Sp.s u. Bayles Erinnergn. Dagegen de Jariges, in: Histoire de l'Académie Royale des sciences et des belles-lettres à Berlin, année 1745, t. I, II, deutsch in Hissmans Magazin f. d. Philosophie u. ihre Gesch., Bd. V, Götting. u. Lemgo 1782, S. 3—72. G. S. Francke, Über d. neueren Schicksale d. Spinozismus u. seinen Einfluß auf d. Philos. überhaupt u. d. Vernunftstheologie insbesondere, Preisschr., Schleswig 1808 u. 1812. Janet, Le Spinozisme en France, Rev. philos. XIII, 1882, S. 109—132.

M. Krakauer, Zur Geschichte des Spinozismus in Deutschland während der ersten Hälfte des 18. Jh.s, Bresl. 1881. Mart. Berendt u. Jul. Friedländer, Sp.s Erkenntnislehre u. ihre Beziehg. zur modernen Naturwissensch. u. Philos., Berl. 1891. Bäck, Die erste Einwirkung Sp.s auf Deutschl., Diss., Berl. 1895. Max Grunwald, Sp. in Deutschl. Gekrönte Preisschrift (Preisaufgabe d. Österr. Wochenschr.), Berl. 1907. F. Lehmann, Beitrag z. Gesch. u. Kritik d. Spinozismus, Progr., Eupen 1898. Das Verhältnis Goethes zu Sp. behandeln:

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Wilh. Danzel, Über Goethes Spinozismus, Hamb. 1843. K. Heyder, Über das Verhältnis Goethes zu Sp., in: Ztschr. f. d. ges. luth. Theol. u. Kirche, 27, Leipz. 1866, S. 261—283, auch E. Caro, La philosophie de Goethe, Paris 1866, 2. éd. 1881. Jos. Bayer, Goethes Verhältnis z. relig. Fragen, Prag 1869. G. Jellinek, Die Beziehungen Goethes zu Sp., Wien 1878. G. Suphan, Goethe u. Sp. 1783-1786, 1882. G. Schneege, Goethes Verhältnis zu Sp., Progr., Pleß 1891. S. auch unten bei d. Lit. über Goethe. Den Spinozismus in Shelleys Weltansch. behandelt Sophie Bernthsen, Heidelb. 1900. Menzel, Sp. in d. deutschen Staatslehre d. Gegenwart, in: Jahrb. f. Gesetzgeb., Verwalt. u. Volkswirtsch., XXXI. Bd., 2. Heft.

Fénelon.

Griselle, F., métaphysicien, Revue de Philos., 4, 1903. H. Bremond, F. et la critique psychologique, in: Ann. de philos. chrétienne, 80. Jahrg., S. 144ff. Derselbe, Pro Fenelone, in: Ann. de philos. chrétienne, 80. Jahrg., S. 225, 337, 472, 593. J. Rivière, La théodicée de F., Ses éléments quiétistes, in: Ann. de philos. chrétienne, Jahrg. 80. E. Griselle, F., Études historiques, Paris 1911. Sauvert, F., Étude d'âme, Paris 1911.

Zu § 18. Leibniz.

Leibniz' Leben und Persönlichkeit.

Jo. Geo. von Eckhart (L.s Sekretär und später sein Kollege in der Historiographie des Hauses Braunschweig), dessen biograph. Notizen erst spät durch v. Murr in dem Journal zur Kunstgesch. u. allgem. Lit. VII, Nürnberg 1779, veröffentlicht worden sind, aber, im Mskrpt. an Fontenelle mitgeteilt, von diesem benutzt wurden für sein Éloge de Mr. de L. (gelesen in der Par. Akad. d. Wiss. 1717, abgedr. in der Hist. de l'acad. des sc. de Paris, auch in d. Sammlung der Éloges von Fontenelle, verdeutscht durch Eckhart in d. dtsch. Ausg. d. Théodicée von 1720, auch, mit Anm. von Baring, in der Ausg. von 1735; vgl. Schleiermacher, Über Lobreden im allgem., über die Fontenellesche auf L. insbes., in Schleiermachers Werken, III, 3, S. 66ff.). Elogium Leibnitii (von Chr. Wolff, auf Grund Eckhartscher Nachr.), in den Act. Erud., Juli 1717, wozu 1718 im „Otium Hannoveranum" ein von Feller verf. „Supplementum vitae L. in actis erud." erschien. Histoire de la vie et des ouvrages de Mr. L. par M. L. de Neufville (Jaucourt) in der Amst. Ausg. der Theodizee von 1734. Ludovici, Ausführl. Entw. einer vollständ. Historie der L.schen Philos., Leipz. 1736—1737. Lamprecht, Leben des Herrn v. L., Berl. 1740, italien. von Joseph Barsotti mit Anm., besonders auf L.s Aufenthalt in Rom 1689 bezüglich. Gesch. des Herrn v. L., aus dem Franz. des Ritters v. Jaucourt, Leipz. 1757. Éloge de L., qui a remporté le prix de l'acad. de Berlin, par Bailly, Berl. 1769. Lobschrift auf Gfr. Wilh. Freih. v. L., in der K. Dtsch. Ges. zu Götting. vorgel. von Abr. Gotthelf Kästner, Altenb. 1769. Mich. Hißmann, Versuch üb. d. Leben L.s, Münster 1783. Auch Rehberg im Hannöverschen Magaz. 1787 und Eberhard im Pantheon der Deutschen II, 1795, haben L.s Leben dargestellt.

In neuerer Zeit hat Gottschalk Ed. Guhrauer eine ausführl. Biographie geliefert: G. W. Freih. v. L., 2 Bde., Bresl. 1842, mit Nachträgen 1846, engl. von Macki, Boston 1845. Vgl. u. a. mehrere Vorträge u. Abhandl. von Boeckh: Über L. u. d. dtsch. Akademien, über L.s Ansichten v. d. philol. Kritik, über L. in s. Verhältnis z. pos. Theol. usw., abgedr. in Boeckhs kl. Schr., herausgeg. v. Ferd. Ascherson, Bd. II, Leipz. 1859 u. Bd. III, 1866. Trendelenburg, in den Monatsber. d. Akad. d. Wiss. u. in Trendelenburgs Histor. Beitr. z. Philos., Bd. II, Berl. 1855 u. Bd. III, 1867. Ferner: Onno Klopp, Das Verhältnis von L. zu den kirchl. Reunionsversuchen in d. zweiten Hälfte d. 17. Jahrh., in: Ztschr. d. Histor. Vereins f. Niedersachsen, Jahrg. 1860, L. als Stifter gelehrt. Gesellsch., Vortr. bei d. Philolog.-Versamml. zu Hannov., Götting. 1864, L.s Plan z. Gründ. e. Sozietät d. Wiss. in Wien, im Arch. f. Kunde österreich. Geschichtsquellen, auch separat, Wien 1868. L.s Vorschlag einer franz. Expedition nach Ägypten,

Hannov. 1864. Die diesen Vorschlag enthaltenden Schriften haben Foucher de Careil, Oeuvres de L.: Projet d'expédition d'Égypte, présenté par L. à Louis XIV, Paris 1864, und Klopp, Hann. 1864, ediert. K. G. Blumstengel, L.s ägyptisch. Plan, Leipz. 1869, Edm. Pfleiderer, G. W. L. als Patriot, Staatsmann u. Bildungsträger, Leipz. 1870. Derselbe, L. als Verf. v. 12 anonym. meist deutsch. politisch. Flugschriften nachgewiesen, Leipz. 1870. Osk. Hubatsch, L. u. sein ägyt. Projekt, in: Neu. Lausitz. Magaz., 49 Bd., 1872, S. 55—87. L. Neff, G. W. L. als Sprachforsch. u. Etymologe, Lyz.-Progr., Heidelb. 1870—1871, auch separat, Tübing. Wilh. Guerrier, L. in seinen Beziehungen zu Rußland u. Peter d. Gr., St. Petersb. u. Leipz. 1873. A. Foucher de Careil, L. et Pierre le Grand, Paris 1873; L. et les deux Sophies, Paris 1876. Wilh. Wiegand, L. als Religions-Friedensstifter, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., 1880, Bd. 76, S. 102—118, 193—224. F. W. Dafert, L. als Deutscher, Wien 1883. Rob. Zimmermann, L. bei Spinoza, Eine Beleucht. d. Streitfrage, Wien 1890. C. J. Gerhardt, L. in London, Sitzungsber. d. Berl. Ak. 1891. Gust. Hartmann, L. als Jurist u. Rechtsphilos., Tübing. 1893. J. Vahlen, L. als Schriftsteller, Berl. 1897. Carl Braig, L., sein Leben u. d. Bedeut. seiner Lehre, Freib. i. Br. 1901. Artur Buchenau, Zur Gesch. d. Briefwechsels zwischen L. u. Malebranche, in: A. f. Gesch. d. Philos., 17, 1904, S. 315—322. Herm. Schmidt, L. u. d. dtsch. Sprache, in: Hannoversche Geschichtsbll., Hannov. 1908, S. 1—12. P. Pietsch, L. u. d. dtsch. Sprache, in: Ztschr. d. Allgem. Dtsch. Sprachvereins. Berl. 1908, Beih., 4. Reihe, 30. H., S. 313—56. L. Davillé, L. historien, Essai sur la méthode historique de L., Paris 1909. A. W. Ward, L. as a politician, Manchester 1911. D. Mahnke, L. als Gegner der Gelehrteneinseitigkeit, Progr., Stade 1912. B. Tillmann, L.s Verhältnis zur Renaissance im allgemeinen u. zu Nizolius im besonderen. Mit einigen Zusätzen v. A. Dyroff, Bonn 1912.

Leibniz' Schriften:

Kolls, Zur Chronologie der L.schen Abhandl. „De vero methodo philosophiae et theologiae", Progr., Schönberg i. M. 1906. Falckenberg, Die Textverwirrung in L.s Nouveaux essais bei Gerhardt, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 130. Bd., 2. Heft. 1906. W. Kabitz, Kritik z. J. C. Gerhardts Ausg. d. philos. Schriften L.s, in: Deutsche Literatur-Ztg., Berl. 1907, No. 34, 35. C. Greifenhagen, 2 Briefe von L., in: Hannoverland, Hannov. 1907, S. 250. P. Ritter, Drei neue Briefe von L. [Aus: Sitzungsber. d. Preuß. Akademie d. Wissensch.], Berl. 1909. W. Kabitz, Über eine in Gotha aufgefundene Abschr. des von d. König in seinem Streit mit Maupertuis und d. Akademie veröffentl., seinerzeit für unecht erklärten Leibnizbriefes, Sitzungsber. d. Berl. Akademie d. Wissensch. 1913.

Leibniz als Mathematiker.

Montucla, Gesch. d. Math. III, S. 109. C. J. Gerhardt, Die Entdeckung der Differentialrechnung, Halle 1848; Die Entdeckung der höheren Analysis, Halle 1855. H. Weißenborn, Die Prinzipien der höheren Analysis, als hist.-krit. Beitrag zur Gesch. der Math., Halle 1856; H. Sloman, L.s Anspruch auf die Erfindung der Differentialrechnung, Lpz. 1857, englisch London 1860. Dazu: Rob. Zimmermann, Jac. Bernoulli als Logiker, Wien 1885. D. Mahnke, Die Indexbezeichnung bei L. als Beispiel seiner kombinatorischen Charakteristik, in: Bibliotheca Mathematica, XIII, 1913, S. 250—260.

Leibniz und die Preußische Akademie.

Vgl. das ausführliche und genau gearbeitete Werk von Christ. Bartholmès, Hist. philos. de l'acad. de Prusse depuis L., Paris 1850—1851. A. Trendelenburg, L. u. die philos. Tätigk. der Akad. im vorigen Jahrh., akad. Vortrag, Berl. 1852, Aufs. VIII im 2. Bde. der Histor. Beitrr. zur Philos. Ad. Harnack, Gesch. der Königl. Preuß. Akad. der Wissensch. zu Berlin, 1. Bd., 1. Hälfte, Berl. 1900. Wilh. Dilthey, Die Berliner Akad. der Wissensch., ihre Vergangenheit und ihre gegenwärtigen Aufgaben, in: Deutsche Rundschau, 26, 1900, Heft 9 u. 10. J. Kvačala, Die Spanheim-Konferenz in Berlin. (Sonderabdruck

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

aus den Monatsheften der Comenius-Gesellschaft 9.) F. Petri, Spanheim-Gesellschaft Berlin, in: Festschr. zum 50jähr. Jubil. des Königl. Wilhelms-Gymnas., Berl. 1908, S. 121—143. A. Harnack, L. u. Humboldt als Begründer der Akademie der Wiss., Preuß. Jahrb. Bd. 140, S. 197ff., 1910.

Leibniz in Wien.

Jos. Bergmann, L. in Wien, in: den Sitzungsberichten der Wiener Akad., philos.-hist. Kl. XIII, 1854, S. 40—61; L. als Reichshofrat und dessen Besoldung, ebd. XXVI, 1858, S. 187—294; vgl. Zimmermann, L. u. die Kaiserl. Akad. der Wissensch. in Wien, in: Z.s Studien u. Kr., Wien 1870. Ph. Hiltebrandt, Relat. der Wiener Nuntius über s. Verhandlungen m. L. 1700, in: Österr. Botan. Ztschr., Wien 58. Jahrg., X, S. 238—246.

Leibniz' Lehre.

Auf die leibnizische Doktrin gehen außer den betreffenden Teilen in den umfassenderen Geschichtswerken, worunter bes. die Darstellung von Erdmann (Vers. e. wiss. Darst. d. Gesch. d. neu. Philos., II. Bds. 2. Abt.: L. u. die Entwickl. des Idealism. vor Kant) und von Kuno Fischer hervorzuheben sind. Ldw. Feuerbach, Darstellung, Entwickl. u. Krit. der leibnizischen Philos., Ansbach 1837, 2. Aufl. 1844. Nourrisson, La philos. de L., Paris 1860; ferner manche ältere und neuere Abhandlungen und Schriften, welche einzelne Seiten der leibnizischen Philos. betreffen. Geo. Bern. Bilfinger, Comm. de harmonia animi et corp. humani praestabilita, ex mente Leibnitii, Francof. 1723, 2. ed. 1735, De origine et permissione mali, praecipue moralis, Francof. 1724. Fr. Chr. Baumeister, Hist. doctrinae de optimo mundo, Gorlitii 1741. G. Ploucquet, Primaria monadologiae capita, Berol. 1748. De Justi, Diss. qui a remporté le prix proposé par l'acad. des sc. de Prusse sur le système des monades, Berl. 1748. (Reinhard) diss., qui a remporté le prix prop. par l'acad. des sc. de Prusse sur l'optimisme, Berl. 1755. Kant über den Optimismus, Königsb. 1759, womit jedoch die spätere, vom krit. Standpunkt aus das Problem behandelnde Schrift über das Mißlingen aller philos. Versuche einer Theodizee zu vergleichen ist. Ancillon, Essai sur l'esprit du Leibnitianisme, in den Abhh. der Philos. Kl. der Akad. der Wissensch., Berl. 1816. Maine de Biran, Expos. de la doctrine philos. de L., composé pour la Biogr. univ., Paris 1819. H. C. W. Sigwart, Die leibnizische Lehre von der prästabilierten Harmonie in ihrem Zusammenh. mit früheren Philosophemen betrachtet, Tüb. 1822. G. F. Guhrauer, Leibnitii doctrina de unione animae et corporis, Inaug.-Diss., Berl. 1837. K. Mor. Kahle, L.s vinculum substantiale, Berl. 1839. G. Hartensteinii Commentatio de materiae apud Leibnitium notione et ad monadas relatione (Zur Feier des 21. Juni 1846 als des 200jähr. Geburtstages L.s), Lips. 1846, dazu Additamentorum ad diss. de materiae apud Leibnitium notione P. I. II, Lips. 1857. Eine Erweiterung und Ergänzung dieser Aufsätze, in: Über L.s Lehre von dem Verhältnis der Monaden zur Körperwelt, in Hartensteins Histor.-Philos. Abhandlungen, Lpz. 1870, S. 469—537. S. dazu R. Zimmermann, L.s Monadologie, Wien 1847. L. und Herbart, Eine Vergleichung ihrer Monadologien, Wien 1849. Derselbe, Das Rechtsprinzip bei L., Wien 1852. Über L.s Konzeptualismus, ebd. 1854 (aus d. Sitzungsber. der Wiener Akad., wiederabg. in den Stud. u. Kr., Wien 1870). Trendelenburg, Das Verhältnis des Allgemeinen zum Besondern in L.s philos. Betrachtung und dessen Naturrecht; Bruchstücke in L.s Nachlaß, zum Naturrecht gehörig, in: Historische Beiträge zur Philos. Bd. II, S. 233—256 u. 257—282. Derselbe, Über L.s Entwurf einer allgemeinen Charakteristik und über die Elemente der Definition in L.s Philos., ebd. Bd. III, S. 1—47 u. 48—62. F. B. Kvet, L.s Logik; L. und Comenius, Prag 1857. Über L.s Religionsphilos. handelt C. A. Thilo in der Ztschr. f. ex. Philos., Bd. V, 1864, S. 167—204. Em. Saisset, Discours sur la philos. de L., Paris 1857. A. Foucher de Careil, L., la philos. juive et la cabbale, Paris 1861; L., Descartes et Spinoza, avec un rapport par Victor Cousin, Paris 1863. J. Bonifas, Étude sur la théodicée de L., Paris 1863. Oskar Svahn, Akad. Abhh. über die Monadenlehre, Lund 1863. Hugo Sommer, De doctrina, quam de harmonia praestabilita Leibnitius propos., Gött. 1866. Dan. Jacoby, De Leibnitii studiis Aristoteleis (inest ineditum

Leibnitianum), diss. inaug., Berol. 1867. Ludw. Grote, L. u. s. Zeit, Hann. 1869. C. H. Plath, L.s Missionsgedanken, Berl. 1869. A. Pichler, Die Theologie des L., 2 Bde., München 1869—1870.

Jos. Durdik, L. u. Newton, Halle 1869. E. Du Bois-Reymond, Leibnizische Gedanken der neueren Naturwissensch., Rede, Berl. 1870, wiederabgedr. in Reden I. Otto Caspari, L.s Philos., Lpz. 1870. Ad. Brennecke, L.s Beweise für das Dasein Gottes, in: Philos. Monatshh. V, 1870, S. 42—63. Geo. Jellinek, Die Weltanschauungen L.s und Schopenhauers, eine Studie über Optimism. u. Pessimism., Leipziger Inaug.-Diss., Wien 1872. A. Reinhardt, Sind es vorzugsw. spekul. od. naturw. Gründe, w. L. zur Aufstellg. s. Monadenlehre geführt haben? Jena 1873. Hülsen, L. als Pädagoge u. s. Ansichten über Pädagogik, G.-Pr. Charlottenb. 1874. G. Claß, Metaphys. Voraussetzungen des leibnizischen Determinismus, Tüb. 1874. H. G. Meyer, L. u. Baumgarten als Begründer der deutschen Ästhetik, Halle 1874. D. Nolen, Quid Leibnitius Aristoteli debuerit, Paris 1875. J. Schmidt, L. u. Baumgarten. Ein Beitrag zur Gesch. der deutschen Ästh., Halle 1875. D. Nolen, La critique de Kant et la métaphysique de L., Paris 1875. M. Heinze, L. in seinem Verhältn. zu Spinoza, in der Ztschr. Im Neuen Reich, 1875, II, S. 921—932. K. Bussenius, Über die Theodizee des L., G.-Pr. v. Roßleben, 1876. Fr. Kirchner, L.s Psychologie, Köthen 1876. Derselbe, G. W. L. Sein Leben und Denken, 1877. K. R. Geijer, Huru förhaller sig. L.s Metaf. till de första förutsättningarna för möjligheten af praktisk filos., Upsala 1876. Gust. Schulze, Zur leibnizischen Theodizee, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., Bd. 70, 1877, S. 193—224. A. Schmarsow, L. u. Schottelius. Die unvorgreiflichen Gedanken untersucht u. herausgeg., in: Quellen u. Forschungen zur Sprach- u. Kulturgesch. der germanischen Völker, herausg. v. B. ten Brink usw., No. 23, Straßb. 1877. Dagegen L. Neff: im Progr. des Pro- u. Real-G. zu Durlach 1880. A. Penjon, De infinito apud Leibnitium, Paris 1878. B. Penzler, Die Monadenl. u. ihre Bez. zur griech. Philos., Inaug.-Diss., Jena 1878. J. Frohschammer, Monaden u. Weltphantasie, München 1879, namentl. S. 107—126.

Meißner, L.s Streit mit Clarke über den Raum, 1882. Le Viseur, L.s Beziehungen z. Pädagogik, 1882. P. Harzer, L.s dynamische Anschauungen, mit bes. Rücks. auf d. Reform des Kräftemaßes und d. Entwickl. des Prinz. der Erhaltung der Energie, in: Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philos., 1882, S. 265 bis 295. P. H. Ritter, De Monadenleer van L., Leiden 1882. L. Bräutigam, L. u. Herbart über d. Freiheit d. menschlichen Willens, Heidelb. 1882. Otto Engler, Darst. u. Krit. d. leibnizisch. Optimism. Inaug.-Diss., Jena 1883. Rud. Eucken, L. u. Geulincx, in: Philos. Monatsh., 1883, S. 525—542. Segond, La monadologie avec notice sur la vie, les écrits et la philos. de L., Paris 1883. S. Auerbach, Zur Entwicklungsgesch. d. leibnizisch. Monadenl., Berlin 1784. J. Th. Merz, L., Lond. 1884, ins Deutsche übers. Heidelb. 1886. Herm. Otto, L.s Erkenntnisl., Inaug.-Diss., Lpz. 1884. Dav. Selver, Der Entwicklungsgang der leibnizisch. Monadenl. bis 1695, Inaug.-Diss., Lpz. 1885. Emil Wendt, Die Entwickl. der leibnizisch. Monadenl. b. z. Jahre 1695, Inaug.-Diss., Berlin 1886. G. M. Mayer, Der Optimismism. des L., Inaug.-Diss., Jena 1886. F. Tönnies, L. u. Hobbes, in: Philos. Monatsh., 1887, S. 557—573. Ax. Harnack, L.s Bedeut. i. d. Gesch. d. Mathemat., Stade 1887. A. Spannenkrebs, Die metaph. Prinz. d. Grundes u. d. Zweckes nach L., Würzburg Inaug.-Diss., Bromberg. G. Glöckner, Die Gottesbegr. bei L., Inaug.-Diss., Langensalza 1888. C. J. Gerhardt, L. üb. d. Begr. der Bewegung, A. f. Gesch. d. Philos., I, S. 211—215. Derselbe, Zu L.s Dynamik, ebd., S. 566—581. A. W. Dieckhoff, L.s Stell. zur Offenbarung, Stade 1888. Ldw. Stein, L. in s. Verhältn. zu Spinoza auf Grundl. unediert. Materials entwicklungsgesch. dargest., in: Sitzungsber. d. Ak. d. Wiss. z. Berlin 1888, S. 615—662; derselbe, L. u. Spinoza. Ein Beitrag z. Entwicklungsgesch. der leibnizisch. Philos. Mit 19 Ineditis aus dem Nachlaß v. L., Berl. 1890. C. J. Gerhardt, L. und Spinoza, Sitzungsber. der Berl. Akad. 1889, S. 1075—1080. Jak. Ohse, Untersuchung über d. Substanzbegr. b. L., Dorpat 1888. Joh. Barchudarian, Inwiefern ist L. in der Psychologie ein Vorgänger Herbarts? Jena 1869. Greg. Itelson, L. u. Montaigne, A. f. Gesch. d. Philos. II, S. 471f. W. Dieckhoff, L.s Stell. zur Offenb., Rektoratsrede, Rost. 1889. Br. Rich. Martin, L.s Eth., Diss., Erlang. 1889. A. Trepte,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Das moralische Übel b. Augustin u. L., Diss., Halle 1889. K. Hißbach, Ist e. durchgehender Gegensatz zwisch. Spinoza u. L. vorhanden? Diss., Jena 1889. A. Thilo, Über d. Begr. d. Materie b. L., Ztschr. f. ex. Philos., 17, 1899, S. 34 bis 49. Ferd. Gotthard Frz. Wernigk, L.s Lehre v. d. Freiheit d. menschl. Willens, Würzburg 1890. Ed. Dillmann, Eine neue Darstell. der leibnizischen Monadenl., auf Grund der Quellen, Lpz. 1891. M. Schornstein, Dillmanns Darstell. d. leibnizisch. Monadenl., Diss., Erlang. 1894.

H. Fr. Beneke, L. als Ethiker, Diss., Erlangen 1691. P. Gesche, Die Ethik L.s, Diss., Halle 1891. C. J. Gerhardt, L. und Pascal, Sitzungsber. d. Berl. Akad., Dez. 1891. Herm. Koppehl, Die Verwandtsch. L.s mit Thomas v. Aquino u. d. Lehre v. Bösen, Jena 1892. Frank Thilly, L.s Streit gegen Locke in Anseh. d. angeborenen Ideen, Diss., Heidelb. 1892. G. Wanke, Das Stetigkeitsges. b. L., Diss., Erlangen 1892. G. V. Leroy, Die philos. Probleme im Briefwechsel zwisch. L. und Clarke, Diss., Gießen 1892. G. Wernick, Der Begr. d. Materie b. L. in s. Entwickl. u. in s. historischen Beziehungen, Diss., Jena 1893. A. Niethack, L.s Lehre v. d. menschl. Wahlfreiheit, Diss., Halle 1894. v. Nostitz-Rieneck, L. und die Scholastik, Philos. Jahrb. 1894. J. Capesius, Der Apperzeptionsbegr. bei L. und dessen Nachfolgern, Progr., Hermannst. 1894. Eth. Boirac, De spatio ap. Leibnitium. Thes., Paris 1894. E. Volz, Die Erkenntnistheorien b. L. u. Kant, Diss., Rost. 1895. A. Hannequin, Quae fuerit prior Leibnitii philosophia de motu, de mente, de deo doctrina ante annum 1672, Paris 1895. A. Weißmann, L'influenza del Malebranche sulla filosofia del L., Diss., Bern 1895. H. Brömse, Das metaphys. Kausalproblem b. L., Diss., Rost. 1897. C. Lülmann, L.s Anschauung vom Christentum, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., III, 1897, S. 60—81. E. Sigall, Platon u. L. üb. d. angebor. Ideen, I. T., Progr., Czernowitz 1897; II. T.: L.s Lehren üb. d. angeb. Ideen, Progr., ebd. 1898. G. M. Bugarsky, Die Natur und der Determinism. des Willens b. L., Diss., Lpz. 1897. Seitz, L.s Monadensyst. und d. Determinism., Philos. Jahrb. XI, 1898. Bernh. Frenzel, Der Assoziationsbegr. b. L., Lpz. 1398. Otto Willareth, Die Lehre vom Übel b. L., seiner Schule in Deutschl. u. b. Kant, Straßb. 1898. R. Hahn, Die Entwickl. d. leibnizisch. Metaphys. u. d. Einfluß der Mathemat. auf dieselbe b. z. J. 1686, Diss, Halle 1899. Ernst Hohenemser, Die Lehre v. d. kleinen Vorstellung. b. L., Heidelberg 1899. Walth. Werckmeister, Der leibnizisch. Substanzbegr., Halle 1899. J. Jasper, L. und die Scholastik, e. histor.-krit. Abhandlung, Diss., Lpz. 1899. H. F. Rall, Der leibnizisch. Substanzbegr. mit bes. Berücks. auf seine Entsteh. u. sein Verhältn. z. Körperlehre, Diss., Halle 1899. R. Latta, On the relation betw. the philos. of Spinoza and that of L., Mind. 1899. J. Rülf, Die Apperzeption im philos. System des L., Diss., Bonn 1900. Bertiand Russel, A critical exposition on the philos. of L., Cambridge 1900. Piat, La substance d'après L., Rev. Néoscolast., 17, 1900. Ant. Sicker, Die leibnizisch. Begriffe der Perzeption u. Apperzeption, Bonn 1900. Der l.-kantische Apriorismus und d. neuere Philos., Progr., Czernowitz 1900. J. Schmöger, L. in s. Stell. zur tellur. Phys., Diss., München 1901. Nostiz-Rieneck, L. und die Scholastik, Philos. Jahrb. VII. Ernst Cassirer, L.s System in seinen wissensch. Grundlagen, Marb. 1902. S. dazu Couturat, Le système de L. d'après M. Cassirer, Rev. de Métaph. et Morale, XI, 1902. R. Pflugbeil, Der Begr. der ewigen Wahrheiten b. L. mit einer einleit. Übersicht der Gesch. dieses Begriffs in der christl. Philos., b. Descartes nnd Spinoza, Diss., Lpz. 1902. Louis Couturat, La logique de L., Paris 1902. Derselbe, Sur la métaphysique de L. avec un opuscule inédit, Rev. de la Métaph. et de Mor. 10, 1902. Niestroj, Die Willensfreiheit nach L., Philos. Jahrb. 15, 1902. H. Hoffmann, Die leibnizische Religionsphilos. in ihrer geschichtl. Stell., Diss., Lpz. 1903. Fritz Rintelen, L.s Bez. z. Scholastik, A. f. Gesch. d. Philos., 16, 1903, S. 157—188, 307—334. N. Rydberg, L.s Theodizee u. der Schopenhauer-Hartmannsche Pessimism., A. d. Schwedisch, Lpz. 1903. W. Volp, Die Phänomenalität der Materie bei L., Diss., Erlang. 1903. A. Silberstein, L.s Apriorismus, im Verhältnis z. s. Metaphysik, Berlin 1904. R. Achsel, Über d. Zahlbegr. b. L., Progr., Wilmersdorf-Berl. 1905. Rich. Herbertz, Die Lehre vom Unbewußten im Syst. L.s, Abh. zur Philos. u. ihr. Gesch., 1905. M. Zigmalkowski, Die Bedeut. der prästabilierten Harmonie, im leibnizisch. System, Diss., Erlang. 1905. Raoul Richter,

L.s Stell. z. Skepsis, Philos. Abhandl. M. Heinze gew. Berlin 1905, S. 207—213. S. a. den Artikel über L. von Prantl in der Allg. Deutsch. Biographie. Über L.s Bezieh. zu Platons Lehre s. H. v. Stein, Gesch. d. Platonism., III, S. 250ff.

M. Blondel, De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium, Diss., Paris 1893. B. Urbach, L.s Rechtfertigung d. Übels in der besten Welt, Prag 1901. Bertazzi G. B. Grassi, L'inconscio nella filosofia di L., Catania 1903. Foucher de Careil, Mémoire sur la philosophie de L, Paris 1905. G. Vailati, Sul carattere del contributo apportato dal L. allo sviluppo della logica formale, in: Riv. di filos. e scienze affini, 1905, vol. I, S. 338 bis 344. Mor. Tramer, Die Entdeckung und Begründung der Differential- u. Integralrechnung durch L. im Zusammenh. mit seineu Anschauungen in Logik u. Erkenntnistheorie. — Fragen aus der Funktionentheorie. Monade u. Differential bei L. (Berner Studien z. Philos. u. ihrer Gesch, 47. Bd.), Bern 1906. Auch Diss., Bern 1906. J. Davidson, New Interpretation of Herbarts Psychology and educational Theory through the Philosophy of L., Lond. 1906. D. K. Krogh-Tonning, Essays II. L. als Theolog. Mit e. Begleitwort v. Dr. Otto Willmann, Kempten 1906. M. Halbwachs, L., Paris 1906. Jean Baruzi, L. et l'organisat. religieuse de la terre, Paris 1906. F. W. Schmitz, Über d. Verhältnis d. Monadenlehre z. Theologie u. Theodizee bei L., Diss., Tübingen 1906. Hannequin, La philosophie de L. et les lois du mouvement, in: Revue de Métaphysique et de Morale, 1906, No. 6. J. Sturm, Die Infinitesimalgedanken in L.s Metaphysik, Progr, Briesen 1907. Herm. Schwarz, Gottesvorstell. von Platon, L. und Fechner, in: Monatsh. der Comenius-Ges., Berl. 1907, S. 263—292. J. Fabre, La pensée moderne de Luther à L., Paris 1907. Carra de Vaux, L., Paris 1907. P. Milliet, Remarques sur la Monadologie, Paris 1907. Alb. Görland, Der Gottesbegriff bei L., Gießen 1907. P. Roth, L.s Polemik gegen Locke auf d. Gebiete d. Erkenntnistheorie, Diss., Lpz. 1907. Schulze, Darst. u. Kritik der negat. Auffass. d. Bösen bei L., in: Jahrb. d. Kgl. Akad. gemeinnütziger Wissensch. zu Erfurt, Erfurt 1907, S. 53 bis 70. W. Beetz, Einfl. v. L.s Psychol. f. d. Weiterentwickl. d. Psychol., in: Pädag. Warte, Osterwieck 1907, S. 309—316ff. E. Troeltsch, L., in: Deutsche Gedenkhalle, Berl. 1908. A. E. Haas, Z. Begründ. d. Energetik durch G. W. L., in: Ann. d. Naturphilos., Lpz. 1908, 7. Bd., S. 373—386. R. Merten, Über d. Bedeut. v. L.s „Nouveaux essais sur l'entendement humain" für d. Standpunkt Kants in der Diss. „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis v. 1770, Diss., Erlangen 1908. Max Leopold, L.s Lehre v. d. Körperwelt als Kernpunkt des Systems, in: A. f. Gesch. d. Philos., 1908, S. 1—17, 145—165. A. Thönes, Die philos. Lehren in L.s Theodizee, Halle 1908 (Erdmanns Abh., Heft 28). Derselbe, Diss., Bonn 1907. Biéma, Le germe de l'Autonomie Kantienne chez L., in: Revue de Métaph. et de Morale, 1908, Nov. W. Kabitz, D. Philos. des jungen L., Heidelb. 1908. Vorher als Habilitationsschrift, Breslau 1908. H. L. Koch, Materie u. Organismus bei L., Halle 1908. Derselbe, Das Körperproblem in L.s Jugendschriften, Diss., Bonn 1908. S. Gelles, Die pantheistischen Gedanken in L.s Theodizee u. Schleiermachers Reden über d. Religion, Diss., Erlangen 1908. E. v. Biéma, L'espace et le temps chez L. et chez Kant, Paris 1908. B. Russel, La philosophie de L. Exposé critique. Traduit de l'anglais par J. Ray, Paris 1908. E. Ruck, D. leibnizische Staatsidee, aus den Quellen dargest., Tübingen 1909. J. Vahlen, Üb. L und Schleiermacher (aus Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wissensch.), Berl. 1908. S. Corti, La teoria de la conoscenza in: Locke e L., Siena 1909. L. Davillé, L. historien, essai sur l'activité et la méthode historiques de L., Paris 1909. J. Baruzi, L., avec de nombreux textes inédits, Paris 1909. C. Albrich, L.s Lehre vom Gefühl, A. f. d. gesamte Psychol., 16. Bd., S. 111ff. N. Moeller, De L. à Hegel, un chapitre d'histoire de la philos. en Allemagne, Brux. 1910. Ch. Dunan, L. et le mécanisme, in: Annales d. philos. chrétienne, 81. Jahrg., S. 528ff. Chr. Kreipe, Die Abhängigkeitsbezieh. zw. den beiden philos. Vermächtnisschriften d. Freiherrn G. W. v. L., Lpz. 1911. E. Raff, Die Monadenlehre in ihrer wissensch. Vervollkommnung, in: A. f. Gesch. d. Philos., 24. Bd., S. 99ff. Kinkel, L. i. Große Denker, herausgegeb. von v. Aster, Lpz. 1912, Bd. II.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Zu § 19. Zeitgenossen von Leibniz.

Albr. v. Haller.

H. E. Jenny, H. als Philos., Bern 1902. R. Ischer, J. G. Zimmermanns Briefe an H., in: Neues Taschenb., Bern 1906 u. 1907, S. 145—209.

Comenius.

C. Andreae, Die Physik des J. A. C., Jahresber. d. Kgl. Schullehrersem. Kaiserslautern 1879. v. Criegern, J. A. C. als Theolog, Lpz. u. Heidelb. 1881. Joh. Kvacsala, Über J. A. C.s Philos., insbesondere Physik, Inaug.-Diss., Lpz. 1886, bei dem auch die philosophischen Schriften des C. u. die weitere einschlägige Literatur einzusehen sind. J. J. Friesenhahn, Worin stimmen C. und Baco überein? Pr., Euskirchen 1891. L. Keller, C. u. d. Akademien d. Naturphilosophen des 17. Jahrh., Monatsh. d. C.-Gesellschaft, Bd. 4, 1894. Des J. A. C. Physik u. dessen beide physikalischen Abhandl.: Disquisitiones de caloris et frigoris natura, u. Cartesius cum sua philosophia naturali eversus, herausgeg., übers. u. erläut. v. Jos. Reber, Gießen 1896. O. Böhmel, D. philos. Grundlage der pädagog. Anschauungen des C, Progr., Marb. 1899. Gust. Beißwänger, A. C. als Pansoph., e. hist.-philos. Untersuch., Stuttg. 1904. Derselbe, Comeniana, in: Jahrb. d. Gesellsch f. d. Gesch. d. Protestantismus in Österr., Wien, 28. Jahrg., S. 40—49. Adolfo Faggi, H. Galileo della pedagogia (Comenio), Torino 1902, Biblioteca di filosofia e pedagogia, collezione Paravia, No. 90. Francesco Orestano, Comenio, Roma, in: I diritti della scuola, Un coop. ed. 1906. C. Pusch, C. u. s. Beziehungen z. Neuhumanismus mit besond. Berücksichtigung Herders u. dessen Humanitätsidee, Dresden 1911. J. Kvacsala, J. A. C., Berl. 1913.

Christian Thomasius.

Luden, Chr. Th. nach s. Schicksalen u. Schrift., Berl. 1805. B. A. Wagner, Chr. Th., ein Beitr. z. Würdigung seiner Verdienste um d. deutsche Lit., Progr., Berl. 1872. Klemperer, Chr. Th., ein Vorkämpfer d. Volksaufklärung. Al. Nicoladoni, Chr. Th., ein Beitr. zur Gesch. der Aufklärung, Berl. 1888. R. Kayser, Chr. Th. u. d. Pietism., Progr., Hamb. 1900. Derselbe, Chr. Th.

Vico.

Jos. Ferrari, in der Einl. zu der Ausg. der Werke V.s, Mailand 1837. Ferrari, V. et l'Italie, Paris 1839. Cantoni, V., Turin 1867. K. Werner, Über Giamb. V. als Geschichtsphilosophen und Begründer der neueren italienisch. Philos., Wien 1877; derselbe, Giamb. V. als Philos. und gelehrter Forscher, Wien 1879, neue (Tit.-) Ausg. 1881. A. Piccolorusso, Giamb. V. o la scienza nuova, Salerno 1878. Flint, V., Edinb. and Lond. (Philos. classics) 1885. T. Viazzi, Il Positivismo di G. B. V.: Pensiero italiano 1893. Bald. Labanca, G. B. V. rispetto ai suoi contemporani secondo alcuni critici cattolici del secolo scorso ed il suo critica independente del nostro secolo, G. Ferrari, Nap. 1898. Rossi, V. nei tempi di V., Riv. Filos., I, 1900. Siehe auch Krl. Werner, Zwei philosoph. Zeitgenossen und Freunde G. B. V.s, I u. II (Paola Mattia Doria u. Tommaso Rossi), Wien 1886. V. Lilla, Un frammento inedito di G. B. V. non accordabile col supremo principio della Scienza Nuova, in: Atti della R. Accademia Peloritana, Messina, vol. XIX, fasc. II, S. 3—11. Benedetto Croce, Giambattista V. primo scopritore della scienza estetica. Napoli 1901, estratto dalla rivista, in: Flegrea. Giovanni Rossi, Il pensiero di G. B. V., intorno alla natura, della lingua e all' ufficio delle lettere, Palermo 1901. Benedetto Croce, A proposito dell' estetica di G. B. V., in: Riv. di filos. e scienze affini, Bologna, agosto 1902, S. 158—161. Antonietta Martinazzoli, Intorno alle dottrine vichiane di ragion poetica, in: Riv. di filos. e scienze affini, Bologna, Luglio 1902, S. 14—26. Francesco Consentini, La teoria gnoseologica e la cosmologica nel: De antiquissima Italorum Sapientia di G. B. V., Napoli 1904. O. Klemm, G. B. V. als Geschichtsphilosoph u. Völkerpsycholog, Lpz. 1906.

Adolfo Faggi, Cantoni e V., in: Rivista filosofica, Pavia 1906, fasc. 5°, S. 593 bis 606. Benedetto Croce, Bibliografia Vichiana, in: Atti dell' Accademia Pontaniana, Napoli 1904, vol. XXXIV, memoria n. 2. Derselbe, Supplemento alla Bibliografia Vichiana, in: Atti dell' Accademia Pontaniana, Napoli 1907, vol. XXXVII, memoria n. 10. Derselbe, La „Morale eroica", descritta da Giambattista V., in: La Critica, Napoli V, 1907, S. 236—243. Giuseppe Rossi, V. nei tempi di V., in: Rivista filosofica, 1907, fasc. 6°, S. 602—634. C. Hilty, N. Machiavelli und G. V., in: Polit. Jahrbuch der Schweizer Eidgenossenschaft, Bern, 20. Jahrg. 1907, S 1—74. Benedetto Croce, Intorno all' etica di Giambattista V., in: La Critica, Napoli VI, 1908, S. 71—73. Michele Romano, Una pagina inedita di Vincenzo Cuoco su G. B. V., in: Scritti di storia, di filologia e d'arte, Napoli 1908. B. Croce, Bibliografia Vichiana. Con appendice di F. Nicolini, Bari 1910. Garofalo di Bonito, Acrisia Vichiana, Napoli 1911. B. Croce, La filosofia di Giambattista V., Bari 1911. (Vgl. dazu F. Weiß, Il pensiero di Giambattista V., in: Rivista di Filosofia, 4. Jahrg., S. 180 ff., Jankelevitch, La philos. d. Vico, d'après B. Croce, Revue de synthèse historique XXIII, S. 312 ff., A. Zottoli, Vico a proposito del libro di B. Croce. Trani 1911.) B. Croce, Le fonti della gnoseologia Vichiana. Memoria letta alla Accademia Pontaniana nella tornata del 10 Marzo 1912, Napoli 1912.

Hieron. Hirnhaym.

K. Sigm. Barach, H. H., ein Beitr. z. Gesch. d. philos.-theol. Kultur im 17. Jahrh., Wien 1864, wiederabgedruckt in B.s Kleinen philos. Schriften, Wien 1875.

Angelus Silesius (Joh. Scheffler).

Franz Kern, Joh. Schefflers Cherubinischer Wandersmann, Lpz. 1866. C. Seltmann, Domkapitular, Ang. Sil. u. seine Mystik, Bresl. 1896.

E. W. v. Tschirnhausen.

H. Weißenborn, Lebensbeschreibung des E. W. v. Tsch., Eisenach 1866; A. Kunze, Lebensbeschreib. des E. W. v. Tsch. u. Würdig. seiner Verdienste: Neues Lausitzer Magazin, Bd. 43; Reinhardt, Beiträge zur Lebensgeschichte von E. W. v. Tsch., Pr., Meißen 1903; Joh. Verweyen, E. W. v. Tsch. als Philosoph, Bonn 1906.

S. v. Pufendorf.

Treitschke, S. v. P. Hist. pol. Aufs. IV, 202—306; Fdr. Lezius, Der Toleranzbegriff Lockes u. P.s, Lpz. 1900.

Heinr. v. Cocceji.

Trendelenburg, Friedr. d. Gr. und sein Großkanzl. Sam. v. C., in den Abhandl. d. Akad. v. Jahre 1863, Berl. 1864, S. 1—74; Heinr. Degenkolb, In der 3. Aufl. des Rotteck-Welckerschen Staatslex. über d. Einfluß d. Wolffischen Naturrechts auf unser Landrecht, in dem Artikel über d. Allgem. Preuß. Landrecht.

Zu § 20. Aufklärung.

Allgemeines.

Bibliothek der Aufklärung. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärg.? v. Immanuel Kant. Mit e. Einleitg. v. Prof. Dr. Fr. Jodl. Frankfurt a. M. 1905. Hettner, Literaturgesch. d. 18. Jahrh., Teil III, Schlosser, Gesch. d. 18. Jahrh., Bruno Bauer, Gesch. d. Politik, Kultur und Aufklärung des 18. Jahrh., Charlottenb. 1843—1845, K. Biedermann, Dtschld im 18. Jahrh., Lpz. 1854 bis 1868, Frank, Gesch. der protest. Theologie, 2. Teil, Lpz. 1865, A. Tholuck,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Vorgesch. d. Rationalism., Halle 1853—1862, Derselbe, Gesch. d. Rationalism., Berl. 1865. Alex. Kästner, Gesch. des teleologischen Gottesbeweises von der Renaissance bis zur Aufklärung, Lpz. 1907. Derselbe, Versuch einer Gesch. d. teleolog. Gottesbeweises v. d. Renaissance bis z. Aufklärg., Diss., Bern 1907. H. Huth, Soziale und individualistische Auffassung im 18. Jahrh, Lpz. 1907. Lange, Die ästhetische Illusion im 18. Jahrh., in: Zeitschr. f. Ästhetik u. allg. Kunstwissensch., I. Bd, 1. Heft. Fel. Günther, Die Wissenschaft vom Menschen. Ein Beitrag zum deutschen Geistesleben im Zeitalter des Rationalismus m. besond. Rücks. auf die Entwicklung der deutschen Geschichtsphilosophie im 18. Jahr., Gotha 1907. Vorh. Diss, Lpz. 1906. F. J. Schneider, Die Freimaurerei u. ihr Einfluß auf die geistige Kultur in Deutschl. am Ende des 18 Jahrh. Prolegomena zu einer Gesch. d. deutsch. Romantik, Prag 1909. W. E. H. Lecky, History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe, London 1910. J. G. Hibben, The philosophy of enlightment, London 1910. Coulon, Le mouvement thomiste au dix-huitième siècle, Rev. thom. XIX, S. 421 ff., 628 ff., 1911.

Englische Aufklärung.

John Tulloch, rational theology and christian philosophy in England in the 17th century, 2 vols., Lond. 1872. Über das 18. Jahrh. s. Leslie Stephen, History of English thought in the 18th Cent., Lond. 1876. Über die englische Philos. seit Locke, auch über die Vorgänger Lockes zu vgl. Appendix I, The philosophy in Great Britain and America von Noah Porter, in der englischen Übersetzung dieses Grundrisses v. Geo. S. Morris, Vol. II, New York 1875. In diesem Anhang finden sich auch sehr reiche Literaturangaben. Georg Lyon, L'idéalisme en Angleterre au XVIII^e siècle, Paris 1888. Ludov. Carrau, La philos. religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours, Paris 1888. Dugald Stewart, Dissertation on the progress of philosophy since the revival of letters in Europe, und St.s gesammelte Werke. J. Th. Fruit, Determinism from Hobbes to Hume, Diss., Lpz. 1895. E. Sieper, Das Evangelium der Schönheit in der englischen Literatur des 18. Jahrh., Dortmund 1906. Über den engl. Empirismus auch v. Aster in d. von ihm herausgegeb. Großen Denkern, Lpz. 1912, Bd. II.

Französische Aufklärung.

Über die Philosophie der Franzosen im 18. Jahrhundert ist das Hauptwerk: Ph. Damiron, Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII^e siècle, tom. I—II, Paris 1858, tome III avec une introduction de M. C. Gourand, Paris 1864. Ferner: Brunel, Les philosophes de l'académie française au XVIII^e siècle, Paris 1884. Lerminier, De l'influence de la philos. du XVIII^e siècle sur la législation et la sociabilité du XIX^e, Paris 1833. Lanfrey, L'église et les philosophes au XVIII^e siècle, 2. éd., Paris 1857. Geo. Misch, Zur Entstehung des französ. Positivism., in: A. f. Gesch. der Philos., 14, 1900, S. 1 - 39, 156—209. Ferner die betreffenden Abschnitte in den umfassenderen Werken über die Geschichte der Philosophie und in historischen und literaturhistorischen Schriften, insbesondere bei Nisard, Hist. de la litt. fr., Paris 1848—1849. Ch. Bartholmès, Hist. philos. de l'acad. de Prusse depuis Leibn., Paris 1850—1851, und Hist. crit. des doctrines religieuses de la philos. moderne, Straßb. 1855. A. Sayous, Le dix-huitième siècle à l'étranger, hist. de la litt. franç., dans les divers pays de l'Europe depuis la mort de Louis XIV jusqu'à la révolut. franç., 2 tom., Paris 1861. A. Franck, La philos. mystique en France au XVIII^e siècle, Paris 1868. Ferraz, Histoire de la philos. pendant la révolution française, Paris 1890. Joyau, La philos. en France pendant la révolution, Paris 1893. Ch. Huit, La Platonisme en France au XVIII^e siècle, in: Annales de Philosophie chrétienne 1906. H. Clergue, The Salon. A Study of French society and personalities in the 18. century, London 1907. Alb. Mathiez, Les philosophes et la séparation de l'Église et de l'État en France à la fin du XVIII^e siècle, Rev. historique CIII, 1910, p. 63. M. Roustan, Les philosophes et la Société francaise au XVIII^e siècle, Paris 1911. Michele Losacco, Le dottrine edonistiche italiane del secolo XVIII: Saggio storico-

psicologico. Atti della Reale Accademia de scienze morale e politiche Napoli. 1903, Vol. XXXIV, pp. 181—307.

Deutsche Aufklärung.

Über die frühere Zeit K. G. Ludovici, Kurzer Entwurf einer vollständ. Historie der L.schen Philos., Lpz. 1735, 2. Aufl. u. d. T.: Ausführl. Entwurf einer vollständ. Historie der wolffischen Philosophie, 2 Bde., Lpz. 1737, ferner desselben Samml. u. Ausz. der sämtlichen Streitschriften wegen der wolffschen Philosophie, Lpz. 1737, Neueste Merkwürdigkeiten der leibniz-wolffschen Phil:, Lpz. 1738, und über die Zeit bis gegen das Ende des 18. Jahrh. die unten wiederum zu erwähnenden, besonders auf den Kampf zwischen dem Leibnizianism. und Kantianism. bezügl. Preisschriften von Joh. Christoph Schwab, C. L. Reinhold und Joh. Heinr. Abicht über die Frage: Welche Fortschritte hat die Metaph. seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht? Berl. 1796. Für den Leibnizianismus im Sinne Ehrhards trat auf gegen Kant W. L. G. Frhr. v. Eberstein, Versuch der Gesch. der Logik u. Metaph. bed. Deutscher von Leibniz bis auf die gegenw. Zeit, herausg. v. Z. A. Ehrhard, Halle 1794—1799. Das Verh. zu den englisch. Philosophen behandelt G. Zart, Einfluß d. englisch. Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrh., Berl. 1881. Rob. Sommer, Grundzüge e. Gesch. d. dtsch. Psychologie u. Ästhetik v. Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller, Würzb. 1892, der ausführl. handelt über Meier, v. Creuz, Ploucquet, Reimarus, Mendelssohn, Lambert, Sulzer, Eberhard, Tetens, Feder, Moritz, auch Herder, Kant u. namentlich Schiller. Ferner M. Dessoirs Geschichte der deutschen Psychologie, I. Bd., 3. Aufl., Berl. 1912; in dem I. Bd. sind die einzelnen Kapitel: Leibniz, Wolff u. d. Psychologie im unmittelbaren Anschluß an Wolff, Die Entwicklg. d. dtsch. Psych. v. 1750—1780, Das so bedingte System der Psychologie, Die Wirkungen dieser Psychologie. D. Braunschweiger, Die Lehre v. d. Aufmerksamk. in d. Psychol. d. 18. Jahrh., Lpz. 1899. N. Moeller, Un chapitre de l'histoire de la philos. en Allemagne. De Leibniz à Hegel, Bruxelles 1910. Lévy-Bruhl, L'Allemagne depuis Leibniz. Essai sur la formation de la conscience nationale en Allemagne, Paris 1890. Siehe auch die Arbeiten über die Akademie in Berlin von Bartholmès, Harnack u. Dilthey.

Zu § 21. John Locke.

Über L.s Leben handelt L.s Freund Jean Leclerc in s. Éloge historique im 6. Bd. seiner Bibliothèque choisie (wiederabgedr. im 1. Bd. der Oeuvres diverses de L., in: Heumanns Acta philos. VI, S. 975 u. ö.) auf Grund von Mitteilungen L.s u. des Grafen v. Shaftesbury u. der Frau Masham. In neuerer Zeit hat insbesondere Lord King eine Biographie L.s verfaßt, Lond. 1829, und H. R. Fox Bourne, The life of J. L., 2 vol., Lond. 1876.

Von den Schriften über L. aus neuerer Zeit mögen hier folgende erwähnt sein: V. Cousin, La philosophie de L., Paris 1829 u. ö., 6. éd., Paris 1863. Tagart, L.s Writngs and philosophy, Lond. 1855. Benj. H. Smart, Thought and language, an essay having in view the revival, correction, and exclusive establishment of L.s philos., 1855. Th. E. Webb, The intellectualism of L., Lond. 1858. J. Brown, L. and Sydenham, Lond. and Edinb., 2. ed. 1859, 3. ed. 1866. John, L., Seine Verstandestheorie u. s. Lehr. üb. Relig. Staat u. Erzieh., psychol.-hist. dargestellt v. Em. Schärer, Leipz. 1860 G. Hartenstein, L.s Lehre v. d. menschl. Erkenntnis in Vergleich. mit Leibniz' Kritik derselb., Leipz. 1865, auch in Hartensteins Hist.-Philos. Abh., Leipz. 1870. M. W. Drobisch, Über L., den Vorläufer Kants, in: Ztschr. f. ex. Philos., II, 1861, S. 1—32. E. Fritsche, John L.s Ansichten über Erzieh., Naumb. 1866. S. Turbiglio, Analisi storica della filos. di L. e. di Leibniz, Torino 1867. Rich. Quäbicker, L. et Leibnitii de cognit. hum. sent., Diss. inaug., Halle 1868. Em. Strötzel, Zur Kritik d. Erkenntnislehre von John L., Inaug.-Diss., Berl. 1869. Geo. v. Benoit, Darstellung der L.schen Erkenntnislehre, verglichen mit der Leibnizschen Kritik derselben, Preisschr., Bern 1869. Frdr. Herbst, L. u. Kant,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Rostock, Prom.-Schr., Stettin 1869. Max Kissel, De ratione quae inter L. et Kantii placita intercedat, comm., Rostock 1869. T. Ziemba, L. u. s. Werke n. d. f. d. Philos. interessantest. Momenten, Diss., Lemberg 1870. J. Peters, John L. als pädag. Schriftsteller, in: N. Jahrbüch. f. Philol. u. Päd., Bd. 106, 1872, S. 113—139; Herrigs Arch. f. n. Spr., Bd. 50, 1872, S. 347—380; auch als Rostocker Prom.-Schr., Leipz. 1872. Rob. Cleary, An analysis of L.s essay on the hum. understand., Dubl. 1873. T. Becker, De philosophia Lockii et Humii, Spinozismi fructu, Criticismi germine, Inaug.-Diss., Halle 1875. O. Dost, Die Pädag. John L.s im Zusammenhang mit seiner Philos., Plauen 1877. H. Marion, L. d'après des documents nouveaux, in: Revue philosophique, T. V., 1878; derselbe, J. L., sa vie et son œuvre, Paris 1878, 2. éd. 1893. A. de Fries, Die Substanzenlehre J. L.s mit Bezieh. auf d. cartesian. Philos. krit. entwickelt u. untersucht, Bremen 1879.

Thom. Fowler, L., Lond. 1880. R. Palm, Wie begründet L. die Realität der Erkenntnis? Jena 1881. Edm. Koenig, Über d. Substanzbegriff bei L. und Hume, Inaug.-Diss., Leipz. 1881. Bernh. Münz, L.s Ethik, in: Philosophische Monatshefte 1883, S. 344—354. Herm. Winter, Darlegung u. Kritik d. L.schen Lehre vom empir. Ursprung d. sittl. Grundsätze, Inaug.-Diss., Bonn 1884. Theodor Loewy, Common sensibles. Die Gemein-Ideen d. Gesichts- u. Tastsinns nach L. u. Berkeley u. Experimenten an operierten Blindgeborenen, Leipz. 1884. George W. Manly, Contradictions in L.s Theory of Knowledge, Leipz. 1885. Giuseppe Tarantino, Giovanni L. Studio storico, Milano e Torino 1886. Mac Cosh, L.s theory of knowledge, with a notice of Berkeley, Lond. 1886. H. Rüter, L.s Versuch über d. menschlichen Verstand auf seine Originalität u. Neuheit hin untersucht, Progr., Halberst. 1886. J. Gavanescul, Versuch e. zusammenf. Darst. d. pädagog. Ansichten J. L.s in ihrem Zusammenh. mit seinem philos. System, Berl. 1887. R. Sommer, L.s Verhältn. zu Descartes, Berl. 1887. Geo. Geil, Über d. Abhängigkeit L.s von Descartes, Straßb. 1887; vgl. dazu den ausführl. Bericht B. Erdmanns, in: A. f. Gesch. d. Philos., II, S. 99—121. Ed. Martinak, Zur Logik L.s, Graz 1887. Derselbe, Die Logik L.s, Halle 1894. J. Raffel, Die Voraussetzungen, welche den Empirismus L.s, Berkeleys u. Humes zum Idealismus führten, Diss., Berl. 1887. Th. Pietsch, Über d. Verhältn. d. polit. Theorie L.s zu Montesquieus Lehre von der Teilung der Gewalten, Diss., Berl. 1887. Ferd. Zitscher, Die Substanzbegriffe, 1. H.: D. Substanzbegr. bei L., Leipz. 1889. A. Campbell Fraser, L. (Philos. classics f. engl. read.), Lond. 1890. Geo. Geil, Die Gottesidee bei L. u. dessen Gottesbeweis, in: A. f. Gesch. d. Philos., III, S. 579—596. K. Winkler, L.s Erkenntnislehre u. Aristoteles, Progr., Villach 1891. M. M. Curtis, An outline of J. L.s ethical philosophy, Leipz. 1890. E. E. Worcester, The religious opinions of J. L., Diss., Leipz. 1891. Geo. v. Hertling, J. L. u. d. Schule v. Cambridge, Freib. i. Br. 1892. Andrew Seth, Epistemology in L. and Kant, Philos. rev. 1893. P. Fischer, Die Religionsphilos. des J. L. aus seinen sämtl. Werken im Zusammenhang dargest., Diss., Erlang. 1893. N. A. Foohs, L.s Erkenntnistheorie I: D. Subjektivismus, Diss., Würzb. 1894. Walth. Küppers, J. L. u. d. Scholastik, Diss., Bern 1894. J. Gibson, L.s theory of mathematical knowledge and of a possible science of ethics, Mind 1896. Ed. Fechtner, J. L., ein Bild aus den geistigen Kämpfen Englands im 17. Jahrh., Stuttg. 1897. Gust. Hecke, Systemat. krit. Darstell. d. Pädagogik J. L.s, Gotha 1897. H. Pöhlmann, Die Erkenntnislehre L.s, Diss., Erlang. 1897. W. P. Schumann, Darstell. u. Krit. d. Unendlichkeitsbegr. bei L., Diss., Leipz. 1897. A. Messer, Die Behandl. d. Freiheitsproblems bei J. L., in: A. f. Gesch. d. Philos., XI, 1898, S. 132—149, 404—432, 466—490. E. Mathiesen, Philosoph. Kritik bei L. u. Berkeley, Diss., Lpz. 1898. Willy Freytag, Die Substanzenlehre L.s, Halle 1899. Frdr. Lezius, Der Toleranzbegriff L.s u. Pufendorfs, Leipz. 1900. M. Ferrari, L. e il sensismo francese, Modena 1900. Fr. Otto Rose, D. Lehre v. d. eingeborenen Ideen bei Descartes u. L., Bern 1901. Euseb. Paschkanz, Das Verhältn. zwischen Wissen, Meinen u. Glauben bei L., Diss., Fokschani 1903. R. Metzner, Die Staatstheorie des J. L. nach seinem 2. Traktat über die bürgerl. Regierung, Diss., Heidelb. 1903. Geo. Jäger, L., eine krit. Untersuchung d. Ideen d. Liberalismus u. d. Ursprungs nationalökonomischer Anschauungsformen, in: A. f. Gesch. d. Philos., 17, 1904, S. 176—195, 349—370. P. Barth, Zu Kants u. L.s Gedächtnis, in: Vierteljahr-

schr. f. w. Philos., 28, 1904. A. C. Fraser, J. L. as a factor in modern thought, 1. vol., Lond. 1905. Antonietta Parrilli, L., Fénelon, Froebel: Observazioni e critiche, Campobasso 1904. G. M. Ferrari, L., Roma 1904 (Biblioteca pedagogica, I. serie, N. 5). Adelaide Cesano, La dottrina pedagogica di L., Roma 1904. Francesco P. Fulci, Le basi dell' etica in L.: Onoranze al prof. Vincenzo Lilla pel suo XL anno d'insegnamento, Messina 1904. C. Bastide, John L., Paris 1907. Ed. Fechtner, John L.s Gedanken über Erziehung, dargest. u. gewürdigt, 2. Aufl., Wien 1908. Corty, La teoria della conoscenza in L. e Leibniz, Cabianca 1908. S. Alexander, L., Lond. 1908. C. Baeumker, Zur Vorgeschichte zweier L.scher Begriffe, in: A. f. Gesch. d. Philos., Bd. 31, I, S. 296—298, II, S. 492—517, Jahrg. 1908. Derselbe, Über die L.sche Lehre v. den primären u. sekundären Qualitäten, in: Philos. Jahrb., XXI. Bd. Derselbe, Primäre u. sekundäre Qualitäten, in: A. f. Gesch. d. Philos. 1909, S. 380. H. Ollion, La philosophie générale de L., Paris 1909. E. Sacerdote, I pensiere sull' educazione die G. L. e l'Emilio di Rousseau, Cuneo 1909. H. Dathe, Die Erkenntnislehre L.s, Unterschied zwischen Wissen u. Glauben bei diesem, Diss., Dresden 1909. E. Crous, Die Grundlagen d. religionsphilos. Lehren L.s, Diss., Bonn 1909. Derselbe, Die religionsphilos. Lehren L.s u. ihre Stellung zu dem Deismus seiner Zeit, Halle 1910. H. Kayserling, Die Willenstheorie bei John L. u. David Hume, Diss., 1910. Fr. A. Hodge, John L. and Formal discipline, Lynchburg 1911. F. W. Hudson, The treatment of personality by L., Berkeley and Hume, Columbia 1911. J. Didier, John L., Paris 1911.

Zu § 22. Zeitgenossen und Fortbildner Lockes.

Is. Newton.

Dav. Brewster, Edinb. 1831, deutsch von Goldberg, Lpz. 1833; Memoirs of the life, writings and discoveries of Sir I. N., Edinb. 1855. K. Snell, N. u. die mechanischen Naturwissensch., Dresden u. Lpz. 1843. E. F. Apelt, Die Epochen der Gesch. der Menschh., Jena 1845. A. Struve, N.s naturphilos. Ansichten, G.-Pr., Sorau 1869. J. Durdik, Leibniz u. N., Halle 1869. C. Neumann, Über die Prinzipien der galileisch-newtonschen Theorie, Lpz. 1870. K. Dieterich, Kant u. N., Tüb. 1877. Ludwig Lange, Die gesch. Entwickl. des Bewegungsbegriffs, Lpz. 1886, S. 47—72. Rosenberger, I. N. und seine physikalischen Prinzipien, Lpz. 1893. Stölzle, N.s Kosmogonie, in: Philos. Jahrb., XX. Bd., 1. Heft, 1907. Milhaud, La philosophie de N., in: Revue de Métaphysique et de Morale, 1908, No. 4. Léon Bloch, La philosophie de N., Paris 1908.

Rob. Boyle.

K. Fischer, R. B., Ein christlicher Natur- u. Schriftforscher, Pr., Dillenb. 1891. Sally Mosessohn, R. B. als Philosoph u. s. Beziehungen zur zeitgenöss. englischen Philos., Würzb. 1902. J. Meier, R. B.s Naturphilos. Mit bes. Berücks. seiner Abhängigk. von Gassendi u. seiner Polemik gegen die Scholastik., Diss., München 1907. Meier, B.s Naturphilos., in: Philos. Jahrb., XX. Bd., 1. Heft u. f.

Berkeley.

Zur Erläuterung der Berkeleyschen Ansichten dienen u. a. Aufsätze in: Lectures on Greek philosophy and other philosophy remains of J. F. Ferrier, Ed. by Grant and Lushington, Lond. 1866, ferner Thom. Collyns Simon, On the nature and elements of the external world, or universal immaterialism, fully explained and newly demonstrated, Lond. 1862; vgl. mehrere Abhandlungen desselben in verschiedenen Zeitschriften, insbes. B.s doctrine on the nature of Matter, in: the Journal of specul. philos. III, 4. Dez. 1869, S. 336—344; Is thought the thinker? ebd. S. 375f. Ueberweg, Ist B.s Lehre wissenschaftlich unwiderlegbar? (Sendschreiben an Simon) in Fichtes Ztschr. f. Philos., Bd. 55, 1869; Simons Antwort, nebst Ulricis Anmerkung, ebd. Bd. 57, 1870; Ueberwegs kurzes Schluß-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

wort, ebd. Bd. 59, 1871. R. Hoppe u. H. Ulrici, ebd. Bd. 58 u. 59, 1871. Hoppe, Zu Ueberwegs Kritik der berkeleyschen Lehre, in den Philos. Monatsh., VII, S. 385—392. Thomas K. Abbot, Sight and touch. an attempt to disprove the received (Berkeleian) theory of vision, Lond. 1864 (vgl. Ulrici in der Ztschr. f. Philos., N. F., Bd. 54, 1869, S. 166—188). Thom. Doubleday, Matter for materialists, letters in vindication of principles regard. the nature of existence of B., Newcastle 1870. F. Frederichs, Über B.s Idealismus, Realschul-Progr., Berl. 1870. Der phänomenale Idealismus B.s u. Kants, 1871. Charl. R. Teape, Berkeleian Philosophy, Diss., Gött. 1871. Geo. Colborne, B.s Philos., Inaug.-Diss., München 1873. A. Smirnow, Die Philos. B.s (russ.), Warschau 1874. G. Spicker, Kant, Hume u. B., Eine Kritik der Erkenntnistheorie, Berl. 1875. A. Penjon, Étude sur la vie et sur les œuvres philosophiques de G. B., évêque de Cloyne, Thèse présentée à la faculté des lettres de Paris, Paris 1878. J. Janitzsch, Kants Urteile über B., Straßb. 1879. A. C. Fraser, B. (Philosoph. classics), Edinb. and Lond. 1881. A. Cook, Über die berkeleysche Philos., Diss., Halle 1887. M. Ludov. Carrau, La philos. religieuse de B., Rev. philos. 1886, II, S. 376—399. Gust. Dieckert, Über d. Verh. d. berkeleyschen Idealismus zur kantschen Vernunftkritik, Progr., Konitz 1888. Fr. Claußen, Krit. Darst. d. Lehren B.s über Mathem. u. Naturwissensch., Diss., Halle 1899. Theodor Loewy, Der Idealismus B.s in Grundlagen untersucht (Sitzungsberichte d. Kaiserl. Akad. d. Wissensch.), Wien 1891. R. Böhme, Die Grundlagen des berkeleyschen Immaterialismus, Diss., Erlangen 1893. Th. Stier, Analyse u. Kritik der berkeleyschen Erkenntnistheorie und Metaphysik, Diss., Lpz. 1893. E. Meyer, Humes u. B.s Philos. d. Mathematik, Halle 1894. D. Mc. Fee, B.s neue Theorie des Sehens u. ihre Weiterentwicklung in der engl. Assoziationsschule u. in der modernen empirist. Schule in Deutschland, Diss., Zürich 1895. E. Mattiesen, Philos. Kritik bei Locke u. B., Diss., Lpz. 1898. Theodor Lorenz, Ein Beitrag zu B.s Lebensgeschichte, A. f. Gesch. d. Philos., 13, 1900, S. 541—549, 14, 1901, S. 243ff., 17, 1904, S. 159ff., 18, 1905, S. 551ff. L. A. Freedman, Substanz und Kausalität bei B., Diss., Straßb. 1902. Giovanni Papini, Giorgio B. Il Rinuovamento, Milano 1908, fasc. II, S. 235—261. A. C. Fraser, B. and Spiritual Realism., Lond. 1909. J. Didier, B., Paris 1911. M. David, B., Choix de textes avec Étude du système philosophique, Paris 1912.

M. Mandeville.

Über die Bienenfabel vgl. Leslie Stephen in seinen Essays on freethinking and plainspeaking S. 243—278. P. Goldbach, B. de M.s Bienenfabel, Diss., Halle 1886. Paul Sakmann, B. de M. und die Bienenfabel-Kontroverse. Eine Episode in der Gesch. der engl. Aufklär., Freib. in Br. 1897. N. Wild, M.s place in English thought, Mind 1896. G. Chiabra, La „favola delle api" di G. M., in: Riv. di filos. e scienze affini, 1904, vol. II, S. 71—79 u. 218—233. Sam. Danzig, Drei Genealogien der Moral, B. de M., Paul Rée u. Frd. Nietzsche. Systematisch dargestellt und psychologisch-kritisch beleuchtet, Preßb. 1904.

A. Collier.

Rob. Benson, A. C., Lond. 1837. Geo. Lyon, Un idéaliste anglais au XVIIIe S., in: Rev. phil., 1880, Bd. X, S. 375—395. A. Kowalewski, Kritische Analyse v. A. C.s Clavis universalis, Diss., Greifsw. 1897.

J. Norris.

F. J. Mc. Kinnon, The philosophy of J. N., Baltimore 1910.

D. Hartley.

Geo. Spencer Bower, H. and James Mill (Engl. philosophers), Lond. 1881. Bruno Schoenlank, H. u. Priestley die Begründer des Assoziationismus in Engl., Inaug.-Diss., Halle 1882.

J. Priestley.

J. Carry, The life of Jos. P. with critical observations on his works etc., Lond. 1804, ferner H. Lord Brougham in seinen Lives of philosophers of the time of George III. (Works vol. I, Edinb. 1872, S. 68—90). Bruno Schoenlank s. b. Hartley.

Zu § 23. Deismus.

John Toland.

Mosheim, De vita, factis et scriptis Johannis Tolandi, in: Vindiciae antiquae Christianorum disciplinae, 2. ed., Hamb. 1722. John Hunt, The contemporary review 1868, Juni, S. 178—198. Gerh. Berthold, J. T. und der Monismus der Gegenwart, Heidelb. 1876.

Collins.

H. G. Thorschmid, Krit. Lebensgeschichte A. C.s, des ersten Freidenkers in England, 1755.

Bolingbroke.

Fr. v. Raumer, Lord B. u. seine philos., theol. u. polit. Werke, in der Abhandl. der Königl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1840. Brosch, Lord B., Frankf. 1883. Hassall, Life of Visc. B., Lond. 1888.

Zu § 24. Englische Moralisten.

Geo. v. Gizycki, Die Ethik David Humes, Einleitung: Die englische Ethik vor Hume. James Mackintosh, On the progress of Ethical philosophy, chiefly during the XVIIth and XVIIIth centuries, ed. by Will. Whewell, 4. edit., Edinburgh 1872. Henry Moskowitz, Das moralische Beurteilungsvermögen in der Ethik von Hobbes bis J. St. Mill, Diss., Erlangen 1906.

Cumberland.

Frank E. Spaulding, R. C. als Begründer der engl. Eth., Diss., Lpz. 1894. Ernest Abbee, The Ethical system of R. C., Philos. Rev., IV, 3, 1895, S. 264—290.

Shaftesbury.

Spicker, Die Philos. d. Graf. v. Sh., Freib. in Br. 1871. Leslie Stephen, in s. Essays on freethink. and plainsp., S. 198—242. Georg v. Gizycki, Die Philos. Sh.s, Lpz. u. Heidelb. 1876. Th. Fowler, Sh. and Hutcheson, Lond. 1882. B. Rand, The life (by his son), unpublished letters and philosophical regimen of Sh., Lond. 1900. Nikolas Pietkin, Sh., Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol., 17, 1902, S. 175—207. Ziertmann, Beiträge zur Kenntnis Sh.s, A. f. Gesch. der Philos., 17, 1904. J. J. Martin, Sh.s u. Hutchesons Verhältn. zu Hume, Diss., Halle 1905. O. F. Walzel, Sh. u. d. deutsche Geistesleben d. 18. Jahrh., German.-Roman. Monatsschr. 1909, S. 416—437. M. Frischeisen-Köhler, Sh.s Moralisten, Einleitung, Lpz. 1911.

Jos. Butler.

L. Carrau, La philos. de B., in: Revue philos., 21, 1886, S. 144—158 (la morale), 265—280 (l'analogie). W. Coak, The Ethics of Bishop B. and I. Kant, 1888. W. Luc. Collins, B. (Philos. classics), Edinb.-Lond. 1889. J. C. Ayer, Die Ethik Jos. B.s, Diss., Lpz. 1894. A. Lefèvre, B.s view of conscience and obligation, The philos. Rev. IX, 1900. Derselbe, Selflove and benevolence in B.s System, ebd.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Sam. Clarke.

R. Zimmermann, C.s Leben u. Lehre, Wien 1870, aus d. Denkschr. d. Kaiserl. Akad. d. Wissensch., Philos.-Hist. Kl., 19. Bd., S. 249—336. Jam. Edw. Le Rossignol, The ethical philos. of S. Cl., Diss., Lpz. 1892. G. V. Leroy, Die philos. Probleme in d. Briefwechsel zwischen Leibniz u. Cl., Diss., Gießen 1893.

W. Wollaston.

J. M. Drechsler, Über W.s Moralphilos., Erlangen 1801.

Fr. Hutcheson.

Th. Fowler, Shaftesbury and H., Lond. 1882. R. Rampendal, Eine Würdigung d. Ethik H.s, Diss., Lpz. 1892. W. R. Scott, Franc. H., his life, teaching and position in the hist. of philos., Lond. 1900. J. J. Martin s. b. Shaftesbury. N. Boerma, De leer van den zedelijken zin bij Hutcheson, Leeuwarden 1911.

H. Home.

A. F. Tytler (Lord Woodhouselen), Memoirs of the life and writings of Henry H., of Kames, Edinb. 1807—1810, Lond. 1814. J. Wohlgemuth, H. H.s Ästhetik, Diss., Rostock 1893. Wilh. Neumann, Die Bedeut. H.s f. d. Ästhetik u. s. Einfl. a. d. deutschen Ästhetiker, Diss., Halle 1894. J. Norden, Die Ethik H. H.s, Diss., Halle 1895. Wm. Smellie, Literary and characteristic lives of John Gregory, Henry Home, David Hume and Ad. Smith a dissert. on public spirit and three essays, Edinb. 1800. K. Bühler, Studien über H. H., Diss., Straßb. 1905.

A. Ferguson.

Umaji Kaneko aus Tokio, Moralphilosophie Ad. F.s, Lpz., Diss., 1904.

Edm. Burke.

M. Mendelssohn, in: der Bibliothek der schönen Wissenschaften, 1758. George Candrea, Der Begriff des Erhabenen bei B. u. Kant, Diss., Straßb. 1894.

Zu § 25. Hume.

J. H. Burton, Life and correspondence of D. H., Edinb. 1846 und 1850. Feuerlein, H.s Leb. u. Wirk., in der Zeitschr.: Der Gedanke, Bd. IV u. V, Berl. 1863 u. 1864. F. Papillon, David H., précurseur d'Auguste Comte, Versailles 1868. Lars Albert Sjöholm, Det historiska sammanhanget mellan Humes Skepticism och Kants Kriticism, Akademisk Afhandling, Upsala 1869. W. F. Schultze, H. u. Kant über d. Kausalbegriff, Inaug.-Diss., Rostock 1870. Frdr. Jodl, Dav. H.s Lehre v. d. Erkenntn., Halle 1871; Leb. u. Philos. Dav. H.s, Preisschrift, ebd. 1872. Gabr. Compayré, La phil. de Dav. H., Toulouse 1873. Edm. Pfleiderer, Empirism. u. Skepsis in Dav. H.s Philos., Berl. 1874. G. Spicker, Kant, H. u. Berkeley, s. oben § 22. T. Becker, De philosophia Lockii et Humii, s. ob. § 21. A. Meinong, H.-Studien, I. Zur Gesch. u. Kritik des modernen Nominalismus, Wien 1877; II. Zur Relationstheorie, Wien 1882. A. Speckmann, Über H.s metaphysische Skepsis, Bonn 1877. Psychologie de H. Traité de la nature humaine traduit par Ch. Renouvier et F. Pillon et Essai philosophique sur l'entendement — avec une introduction par F. Pillon, Paris 1878. C. Ritter, Kant u. H., Inaug.-Diss., Halle 1878. G. v. Gizycki, Die Ethik D. H.s in ihrer geschichtl. Stellung, Bresl. 1878. Rud. Kühne, Über d. Verh. der humeschen u. kantisch. Erkenntnistheorie, Rostock, Inaug.-Diss., Berl. 1878. T. Huxley, H., Lond. 1879. G. Compayré, Du prétendu scepticisme de H., in Rev. phil., Bd. 8, 1879, S. 449—468. Max

Runze, Kants Krit. u. H.s Skeptizismus, Inaug.-Diss., Berl. 1880. J. Mainzer, Die krit. Epochen in d. Lehre v. d. Einbildungskraft aus H.s u. Kants theoret. Philos. nachgewiesen, Jena 1881. Edm. Koenig, Über den Substanzbegr. bei Locke u. H., Inaug.-Diss., Lpz. 1881. A. Espinas, La philosophie en Ecosse au XVIII^e s. et les origines de la philos. anglaise contemporaine; première période: Hutcheson, Ad. Smith, H. in Rev. phil., 1881 Bd. 11, S. 119—132, Bd. 12, S. 18—31, 113—150. A. Paoli, H. e il principio di causa, Mail. 1882. R. Zimmermann, Über H.s Stellung zu Berkeley u. Kant, in Sitzungsber. der Kaiserl. Akad. z. Wien, 1883; derselbe, Über H.s empir. Begründg. d. Moral, Wien 1884. Th. G. Masaryk, D. H.s Skepsis u. Wahrscheinlichkeitsrechnung, Wien 1884. Thdr. Wittstein, Der Streit zwischen Glauben u. Wissenschaft auf Grundlage d. Lehre D. H.s u. d. Wahrscheinlichkeitsrechn., Hannov. 1884. John P. Gordy, H. as Sceptic, Inaug.-Diss., Berl. 1885. Mac Cosh, Agnosticism of H. and Huxley, with a notice of the scotish school, Lond. 1886.

William Knight, H. (Philos. Classics for Engl. readers), Lond. 1886. J. Raffel, Die Voraussetzungen, welche den Empirismus Lockes, Berkeleys und H.s zum Idealism. führten, Berl. 1887. Gius. Tarantino, Saggio sul criticismo e sul associazionismo di D. H., Napoli 1887. Derselbe, La dottrina della associazione secondo H., Napoli 1888. Stuckenberg, Grundprobleme in H.: Philos. Vorträge, H. 13, Halle 1889. J. Uhl, H.s Stell. in d. englisch. Philos., Pr., Prag 1890, II, ebd. 1892. Paul Richter, D. H.s Kausalitätstheorie u. ihre Bedeut. f. d. Begründ. d. Theorie der Induktion: Abhandlg. z. Philos. u. ihre Gesch., herausgeg. v. Benno Erdmann, 1. Heft, Halle 1893. R. Schellwien, D. Begr. d. Erfahr. mit Rücks. auf H. u. Kant: Ztschr. f. Philos. 103, 1893, S. 122—141. W. B. Elkin, Relation of H.s Treatise and Inquiry: Philos. Rev., III, 1894. E. Meyer, H.s u. Berkeleys Philos. der Mathematik. Halle 1894. F. Jahn, D. H.s Kausalitätstheorie, Diss., Lpz. 1895. E. Petzholtz, Die Hauptpunkte d. humesch. Erkenntnisl. vom Standpunkte des idealist. Empirismus u. krit. beleuchtet, Diss., Rostock 1895. W. W. Carlile, The Humist doctr. of Causation: Philos. Rev. V, 1896. Wilh. Brede, Der Unterschied der Lehren H.s im Treatise und im Inquiry: Abhandl. zur Philos. u. ihr. Gesch., herausgeg. von B. Erdmann, Halle 1896. G. Rädler, Über die Abstraktionsphänomen in der Erkenntnisl. b. D. H., Lpz. 1896. H. Meinardus, D. H. als Religionsphilos., Diss., Erlang. 1897. E. Albec, H.s Ethical system: The philos. R. 1897, Juli. Heinr. Goebel, Das Philosophische in H.s Gesch. v. England, Marb. 1897. W. J. Long, Über H.s Lehre v. d. Ideen u. der Substanz u. ihr Zusammenh. mit derjenigen Lockes u. Berkeleys, Diss., Heidelb. 1897. A. Keller, Das Kausalitätsproblem b. Malebranche u. H., Pr., Rastatt 1899. Lechartier, D. H. moraliste et sociologue, Paris 1900. M. Klemm, Die volkswirtschaftl. Anschauung. D. H.s, Diss., Halle 1900. Ad. Lüers, D. H.s religionsphilos. Anschauung., Pr., Berl. 1901. A. Prehn, Die Bedeut. d. Einbildungskraft b. H. u. Kant f. d. Erkenntnisth., Halle 1901. P. Linke, D. H.s Lehre vom Wissen. Ein Beitrag zur Religionstheorie im Anschluß an Locke u. H., Diss., Lpz. 1901. W. C. Gore, The Imagination in Spinoza u. H., Diss., Chicago 1902. S. Mirkin, Hat Kant H. widerlegt? Erkenntnistheoret. Untersuch., Diss., Bern 1902. Schatz, L'œuvre économique de D. H., Paris 1902. Orr, D. H. and his influence in philosophy and theology, Lond. 1903. S. Daiches, Über d. Verhältnis der Geschichtsschreibung D. H.s zu sein. prakt. Philos., Lpz. 1903. Goldstein, Die empirist. Geschichtsauff. D. H.s in Berücksichtig. moderner methodolog. u. erkenntnistheoret. Probleme, Lpz. 1903. J. Zimels, D. H.s Lehre vom Glauben u. ihre Entwickl. von Treatise zum Inquiry, Berl. 1903. L. Ohlendorf, H.s Affektenlehre, Diss., Erlang. 1903. Otto Quast, Der Begriff des Belief bei Hume (B. Erdmanns Abhandl. z. Philos. Heft 17), Halle 1903. Richard Hönigswald, Über d. Lehre H.s v. d. Realität d. Außendinge. Eine erkenntnistheoret. Untersuchung, Berl. 1904. Hugo Nathanson, Die Existenzbegr. H.s, Diss., Berl. 1904. Smith, The Naturalisme of H.: Mind, 13 N., S. 54. A. Cook, H.s Theorien über die Realität der Außenwelt, Diss., Halle 1904.

F. Müller, D. H.s Stellung z. Deismus, Diss., Lpz. 1906. K. Hedwall, H.s Erkenntnistheorie kritisch dargestellt, Upsala 1906. B. Wities, H.s Theorie der Leichtgläubigkeit der Menschen u. Kritik dieser Theorie, in: A. f. syst.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Philos., 12. Bd., 1. Heft. W. E. Walz, D. H.s Verhältnis zur Erkenntnislehre Lockes u. Berkeleys, Diss., Tübingen 1907. O. Söhring, David H.s Skeptizismus, in: Philos. Wochenschrift VII, S. 316—328; VIII, S. 18—29, 60—63, 79—84. Derselbe, D. H.s Skeptizismus, ein Weg zur Philos., Progr., Schöneb. 1907. A. Joffe, H. u. Mach, Philos. des Individualismus u. d. bürgerl. Gesellsch., in: Die Neue Zeit, Stuttg., 26. Jahrg. 1908, N. 33. E. Walz, D. H.s Beurteilung in d. Gesch. der Philos., in: Philos. Jahrb. XXII, 1909, S. 20—38. Derselbe, D. H. u. d. Positivismus u. Nominalismus, in: Philos. Jahrbuch d. Görres-Ges., 23. Bd., S. 161ff. K. Neuhaus, H.s Lehre von den Prinzipien der Ethik, in: Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 135, S. 149ff. J. Hein, H.s Kausaltheorie, in: Philos. Jahrb. der Görres-Ges. 1911, S. 48—70. H. Lévy-Bruhl, L'orientation de la pensée philosophique de D. H. in: Revue de métaphysique et de morale, 17. Jahrg. B. Detmar, Karneades u. H. in: Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik, 139. Bd., S. 113ff. J. Hein, H.s Kausaltheorie, vergl. mit derjenigen Kants, in: Philos. Jahrb. der Görres-Ges. Jahrg. 1911, S. 203—222. A. Reinach, Kants Auffassung des H.schen Problems, in: Zeitschr. f. Philos. Bd. 181, S. 176—209, 1911. N. Petrescu, Glanvill and H., Diss., Rostock 1911, A. Thomsen, D. H., hans Liv og hans Filosofi, I. Bd., Kopenh. 1911, deutsch Berlin 1912. J. Didier, H., Paris 1912.

Zu § 26. Schottische Philosophie.

J. M'Cosh, The scottish philosophy biographical, expository, critical, Lond. 1875. A. Seth, Scottish philosophy, a comparison of the Scottish and German answers to Hume, Lond. 1886, 2. ed. 1890. Derselbe, The scottish contribution to moral phil., London. 1898. G. Dandolo, La dottrina della memoria presso la scuola scozzese, Milano 1894. A. S. Prinzle-Pattison, The scottish philosophy, 2. Aufl., 1890. H. Laurie, Scottish philosophy in its national development, 1902. F. Harrison, The Philosophy of common Sense, London 1907.

Ad. Smith.

Dugald Stewart in Ad. Smith, Essays, Lond. 1795. H. Lord Brougham in sein. Lives of philosophers etc., S. 196—289. A. Oncken, A. Sm. in d. Kulturgesch., Wien 1874. Derselbe, A. Sm. u. Imm. Kant, 1. Abt., Ethik u. Politik, Lpz. 1877. Mich. Chevalier, Étude sur A. Sm. et sur la fondation de la science économique, Paris 1874. Witold v. Skarżyński, A. Sm. als Moralphilos. u. Schöpfer der Nationalökon., Berl. 1878. Rich Zeyß, A. Sm. u. d. Eigennutz, Eine Untersuch. über die philos. Grundlagen d. älteren Nationalökonomie, Tüb. 1889. W. Paszkowsky, A. Sm. als Moralphilos., Halle 1890. J. Schubert, A. Sm. als Moralphilos., Diss., Lpz. 1890. L. Feilbogen, Sm. u. Hume: Zeitschr. f. d. ges. Staatswissensch, 46. W. Haßbach, Die philos. Grundlagen d. v. Quesnay u. Sm. begründeten politisch. Ökon., Lpz. 1891. Settino Carassali, La simpatia in Adamo Smith, Riv. di filos. e scienze affini, Bologna 1903, vol. I, S. 292—313. Carl Jentsch, A. Sm. in: Geisteshelden 1905. H. Huth, Die Bedeutung d. Gesellschaft bei A. Sm. u. Adam Ferguson im Lichte der historischen Entwicklung des Gesellschaftsgedankens, Diss., Leipz. 1906. Derselbe, Soziale u. individualist. Auffassung im 18. Jahrhundert, vornehml. bei A. Sm. u. Ferguson, Lpz. 1907. A. Mayer, Friedrich Karl Fulda. Ein Beitrag zur Gesch. der Sm.schen Schule, Diss., Bern 1907. A. W. Small, A. Sm. and Modern Sociology, London 1909.

Reid.

Reid and the philos. of Common sense, eine im Jahre 1847 verfaßte Abhandlung von J. F. Ferrier, in dessen Lectures ed. by Grant and Lushington, Lond. 1866, vol. II, S. 407—459. James F. Latimer, Immediate perception as held by Reid and Hamilton considered as a refutation of the scepticism of

Hume, Inaug.-Diss., Lpz. 1880. Matthias Kappes, Der Common Sense als Prinzip der Gewißh. in d. Philos. des Schotten Th. R., München 1890. Claus, Charakteristik der philos. WW. v. Th. R., Neustadt (Orla). A. C. Fraser, Th. R. (Famous Scots series) 1898. K. Peters, Th. R. als Kritiker v. D. Hume, Diss., Lpz. 1909.

Thom. Brown.

Dav. Welsh, Accounts of the life and writings of Th. Br., Edinb. 1825. Elsa Kučera, Die Erkenntnistheorie von Th. Br., Diss., Zürich 1909. W. Schonack, Sir Th. Br.s Religio Medici. Ein verschollenes Denkmal des engl. Deismus, Tübingen 1911.

Zu § 27. Voltaire und verwandte Denker.

Maupertuis.

Du Bois-Reymond, M. Sitzungsb. d. Berl. Akad., 1892.

Voltaire.

Über V. handeln außer Condorcet (dess. Lebensbeschr. auch sep. Paris 1820 ersch. ist) u. a. E. Bersot, La philos. de V., Paris 1848. L. J. Bungener, V. et son temps. 2 Bde., Paris 1850, 2. éd. 1851. J. B. Meyer, V. u. Rousseau in ihrer sozialen Bedeut., Berlin 1856. J. Janin, Le roi V., 3. éd., Paris 1861. A. Pierson, V. et ses maîtres, épisode de l'hist. des humanités en France, Paris 1866. Emil du Bois-Reymond, V. in s. Bez. z. Naturwissensch., Berl. 1868. E. Reuschle, Parallelen aus dem 18. u. 19. Jahrh. (Kant u. V., Lessing D. F. Strauß), in d. Deutsch. Vierteljahrsschr., 1868. D. F. Strauß, V., Sechs Vortr., Lpz. 1870, 3. Aufl. 1872. Mit einer Einl. von Prof. Dr. P. Sakmann, Frankfurt 1906. Neu hsgb. v. Dr. Hans Landsberg, Lpz. 1908. Courtat, Défense de V. contre ses amis et contre ses ennemis, Paris 1872. John Morley, V., London 1872, 2. éd. 1873. Gust. Desnoiresterres, V. et la société au XVIIIe siècle, V. à Cirey, 2. éd., Paris 1872, V. à la cour, 2. éd. 1872, V. et Frédéric, 2. éd. 1872, V. aux Délices, 1873. Ém. Saigey, La physique de V., Paris 1873. Henri Beaune, V. au collège, sa famille, ses études, ses premiers amis; lettres et documents inédits, Paris 1873. K. Rosenkranz in dem von Rud. Gottschall hrsg. Neuen Plutarch, I, Lpz. 1874, S. 285—373. Rich. Mayr, V.-Studien, in: Sitzungsb. d. Ak. d. W., Hist.-Phil. Kl., Bd. 95, S. 5—122, Wien 1880. Joh. Ge. Hagmann, Über V.s „Essai sur les Mœurs", Lpz. Inaug.-Diss., 1883. G. Maugras, Querelles de philosophes: V. et J. J. Rousseau, Paris 1886, übers. v. Schmidt, Wien 1895. K. Schirmacher, V., Eine Biographie, Lpz. 1898. R. Urbach, V.s Verhältn. zu Newton und Locke, Progr., Halle 1900. G. Merten, Das Problem d. Willensfreiheit b. V. im Zusammenh. seiner Philos. historisch-genetisch betrachtet, Diss., Jena 1901. Paul Sakmann, V. als Philosoph, A. f. Gesch. d. Phil., 18, 1905, S. 166—215, 322—368. Jos. Popper, V., Eine Charakteranalyse in Verbind. mit Studien z. Ästhetik, Moral u. Polit., Dresd. 1905. Jos. Hahn, V.s Stellung zur Frage der menschl. Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu Locke und Collins, Diss., Erlangen 1905. K. Schirmacher, Der junge V. und der junge Goethe, Halle 1905. K. B. Haise, V.s Philos., Progr., Herne 1906. G. Lanson, V., Paris 1906. Rob. Saitschick, Französische Skeptiker: V., Mérimée, Renan, Berlin 1906. W. Schmidt, Der Kampf um den Sinn des Lebens, 1. Hälfte: Dante, Milton, V., Berlin 1907. P. Sakmann, Nationalökonomie b. V., in: Jahrb. für Nationalökonomie und Statistik, Jena, 3. F., 34. Bd., 1907, S. 482—518. P. Sakmann, V. als Ästhet. u. Literarkritiker, in: Arch. f. d. Studium d. neueren Sprachen und Literaturen, Braunschweig, 119. Bd. 1907, S. 110—138, 393—398; 120. Bd., 1908, S. 99—120. O. Herrmann, Geschichtsphilos. V.s, in: Sonntagsbeil. z. Voss. Ztg., Berlin 1907, No. 37. A. Fitzer, Voltairiana, in: Bremer Beitr. z. Ausbau d. Kirche, Gießen 1907, S. 136—142. P. Sakmann, Charakterb. a. V.s Weltgesch., in: Die

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

neueren Sprachen, Marburg, 14. Bd., S. 577—598. Desgl., in: Verhdlg. d. 12. Allgemeinen Deutsch. Neuphilologentages, Erlang. 1907, S. 82—87. G. Pellissier, V. philosophe, Paris 1908. Nestor, Das Erbe V., in: Gegenwart, Berlin 1908, No. 27, 28. G. Brandes, V. in seinem Verhältnis zu Friedr. d. Großen und J. J. Rousseau, Berlin 1909. P. Sakmann, V.s Geistesart und Gedankenwelt, Stuttgart 1909. V. Ricca, V. filososofo, Palermo 1909. E. Poudroie, V. und seine Zeit, Berlin 1910. A. Tornezy, La légende des philosophes V., Rousseau, Diderot peints par eux-mêmes, Paris 1910.

Montesquieu.

Bersot, Paris 1852, ferner E. Buß, M. u. Cartesius, in: Philos. Monatshefte IV, 1869, S. 1—38. Ferd. Béchard, La monarchie de M. et la républ. de Jean Jacques, Paris 1872. Eug. Guglia, Der „Geist der Gesetze" in Deutschland, in: Allg. Zeit., Beilage, 1889, No. 29, 30, 31. Th. Pietzsch, Über d. Verhältn. d. politischen Theorie Lockes zu M.s Lehre v. d. Teilung. d. Gewalten, Diss., Berlin 1888. A. Sorel, M., Paris 1888, deutsch, Berlin 1896. H. Gäbler, Studien z. M.s Persischen Briefen, Progr., Chemnitz 1898. K. Glaser, M.s Theorie vom Ursprung des Rechts, Progr., Marburg a. L. 1907. Barckhausen, M., ses idées et ses œuvres, Paris 1907. Rodolfo Mondolfo, La dottrina della proprietà nel M., in: Rivista filosofica, Pavia 1908, fasc. 1°, S. 129—135. P. Archambault, M., Choix de textes et introduction, Par. 1910.

La Rochefoucauld.

H. v. Vintler, Die Maximen d. Herzogs v. L. R., Progr., Innsbruck 1887. H. Geo. Rahstede, Studien zu L. R.s Leben und W., Braunschweig 1889. Jovy, Deux inspirateurs peu connus des maximes de L. R., Daniel Dywe et Jean Vernueil, Vitry-le-François 1910. G. Tinivella, L. R. le sue massime, Sondrio 1910.

La Bruyère.

M. Prévost-Paradol, Études sur les moralistes français, Paris 1865. H. G. Rahstede, L. B. und seine Charaktere, 1886. A. de Benedetti, Il pessimismo nel L. B., Torino 1899.

Leroy.

M. Marx, Ch. G. L. und seine „Lettres philosophiques". Ein Beitrag z. Gesch. d. vergl. Psychologie des 18. Jahrh., Straßburg 1898.

Vauvenargues.

Paléologue, V., Paris 1890. Rob. C. Hafferberg, Die Philos. V.s, Ein Beitr. z. Gesch. der Ethik, Diss., Jena 1898. Max Kuttner, V., Progr., Berlin 1900. C. Nebel, V.s Moralphilos. in besond. Berücks. seiner Stell. zur französ. Philos. s. Zeit, Erlangen 1901. E. Heilmann, V. als Moralphilosoph und Kritiker, Diss., Heidelb. 1906. A. Ruest, V., in: Gegenwart, Lpz. 1907, No. 30. G. Zieler, V., ein Vorgänger Nietzsches, in: Hamb. Korrespondent, Beil. 1907, No. 9.

Deschamps.

Journal des savants 1866, S. 609—624.

Abbé Galiani.

Du Bois-Reymond, Darwin versus G., Berlin 1876, wiederabgedruckt, in: Reden, Bd. 1. J. Hofmiller, A. G., in: Süddeutsche Monatsh., München 1907, Aug., S. 179—197. A. G. u. Frau v. Épinay, in: Zukunft, Berlin, 59. Bd., S. 59—73. W. Weigand, A. G., in: Beil. z. Allg. Ztg., München 1907, No. 71. Nicolini, Il pensiero dell' abbate G., Laterza 1908. Der A. G., in: Beilage z. Hamb. Korrespondent, Hamburg 1908, No. 26.

Batteux.

Albert v. Danckelmann, Ch. B., sein Leben u. s. ästhet. Lehrgebäude, Rostock 1902. Manfred Schenker, Ch. B. und seine Nachahmungstheorie in Deutschland, Diss., Bern 1908.

Zu § 28. Die naturalistischen Richtungen.

Lamettrie.

Nérée Quépat, La philos. matérialiste au XVIIIe siècle. Essai sur La Mettrie, sa vie et ses œuvres, Paris 1873. Du Bois-Reymond, La Mettrie, Rede in der öffentl. Sitzung d. Akad. der Wissensch., Berl. 1875, wiederabgedr., in: Reden, Bd. 1. J. E. Poritzky, L., s. Leben u. seine Werke, Berl. 1900. E. Bergmann, L. 1912.

Helvetius.

A. Piazzi, Le idee filosofique e pedagogique de Cl. Adr. H., Milano 1889, H. Rose, D. Verhältnis des H. zu La Rochefoucauld, Progr., Lahr 1891. Ludovico Limentani, Le teorie psicologiche de Cl. Adr. H., in: Saggio espositivo-critico, Verona e Padova 1902. Wolfgang Arnd, D. ethische System des H., Kiel 1904. J. B. Séverac, H., Paris 1910. Rodolfo Mondolfo, Saggi per la storia della morale utilitaria, II. Le teorie morali e politiche di C. A. H., Verona e Padova 1904. H. L. Lohmann, D. ethischen Prinzipien des H., ein Beitr. z. Würdigung d. Lehre des H. u. seine Abhängigk. v. Vorgängern, Diss., Würzb. 1906. A. Keim, H., sa vie et son œuvre, Paris 1907.

Diderot.

Umfassende Werke über D. sind: K. Rosenkranz, D.s Leben u. Werke, Lpz. 1866. J. Morley, D. and the Encyclopaedists, 2 vols, Lond. 1878, new ed. 1886. C. Avezac-Lavigne, D. et la société du baron d'Holbach, Paris 1878. Edm. Scherer, Über D., 1880. Eine Rede über D. von Du Bois-Reymond in dessen Reden, Bd. I. L. Ducros, D., Paris 1894. J. Reinach, D., Paris 1894. A. Collignon, D., Paris 1895. Ernst Unger, Die Pädagogik D.s auf Grund seiner Psychologie u. Ethik, Diss., Lpz. 1903. P. Sakmann, Diderot, in: Preuß. Jahrb. Bd. 153, S. 296ff., 1913. Rosenkranz über D.s Dialog: Rameaus Neffe, in d. Ztschr.: Der Gedanke, Bd. V, 1864, S. 1—25 und Dr. Antoine v. B. v. H., Principaux écrits relatifs à la personne et aux œuvres, au temps et à l'influence de Denis D., ou Essai d'une bibliographie de D., Amsterd. 1885.

Robinet.

Außer Damiron, a. a. O., Rosenkranz in: Der Gedanke, Bd. 1, 1861, S. 126ff., u. Reinhard Albert, Die Philos. R.s, Diss., Lpz. 1903.

Condillac.

F. Réthoré, C. ou l'empirisme et le rationalisme, Paris 1864. L. Robert, Les théories logiques de C., Paris 1869. F. Picavet, Traité des sensations de C. Première partie, publ. d'après l'édition de 1799, augmenté de l'extrait raisonné des variantes de l'édition de 1754, de notes historiques et explications, d'une introduction de l'éclaircissement, Paris 1885. Konr. Burger, Ein Beitrag zur Beurteil. C.s, Progr. v. Eisenberg (Altenb.) 1885. L. Dewaule, C. et la psychologie anglaise contemporaine, Paris 1892. Wera Saltykow, Die Philos. C.s, Inaug.-Diss., Bern 1901. R. Mondolfo, Un psicologo assoziationista, E. B. C., Palermo 1902. Aug. Labeau, Aug. C. Économiste, Paris 1903. R. Mondolfo, Spazio e tempo nella psicologia di C., in: Rivista filosofica, Pavia 1902, Fasc. 2°, S. 184—195. Ben Pergoli, H. C. in Italia, Faenza 1903. Else Stoeber, C. als Pädagoge, Diss., Zürich 1909. Baguenault de Puchesse, C., sa vie, sa

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

philosophie, son influence, Paris 1910. J. Didier, C., Paris 1911. Alfr. Küthmann, Zur Gesch. des Terminismus (Occam, Condillac u. a.), Lpz. 1911.

Bonnet.

Albert Lemoine, Charles B. de Genève philosophe et naturaliste, Paris 1850. Duc de Caramon, Ch. B., philosophe et natur., sa vie et ses œuvres, Paris 1859. Max Offner, Die Psychologie Ch. B.s, in: Schriften d. Gesellsch. f. psychol. Forsch., Heft 5, Lpz. 1893. Joh. Speck, B.s Einwirkung auf die deutsche Psychol. des vor. Jahrh., A. f. Gesch. d. Philos., X, 1897, S. 504—519. St. Strózewski, B.s Psychol. in ihrem Verhältnis zu Condillacs Traité des Sensations, Diss., Tübingen 1906. Anna Schubert, Die Psychol. von B. u. Tetens mit besond. Berücksichtig. des methodolog. Verfahrens derselben, Diss., Zürich 1909.

D'Alembert.

J. Bertrand in d. Rev. des deux Mondes 1865, Bd. 59, S. 984—1006. Lord Brougham, Lives of philosophers of the time of George III (Works, vol. I, S. 383—467). M. Förster, Beitr. z. Kenntnis d. Charakt. u. d. Philos. d'Al.s, Diss., Jena 1892. Bertrand, d'Al., Paris 1889. G. Misch, Z. Entstehung des französ. Positivismus, A. f. Gesch. d. Philos., XIV, 1901. U. Cisotti, Sul paradosso di d'Al., in: Atti del r. istit. ven. di scienze lettere ed arti, Serie VIII, t. VI, disp. 1—5, 1904. Derselbe, Sul paradosso di d'Al., nota II, in: Atti del r. istit. ven. di scienze lettere ed arti, t. VIII, disp. 4, 1906. A. Körbel, D'Al.s Vorrede z. Enzyklopädie im Rahmen d. philos. Auffassungen der Zeit, Progr., Bielitz 1907. Ludw. Kunz, Die Erkenntnistheorie d'Al.s, in: A. f. Gesch. d. Philos., 1907, S. 96—126.

Destutt de Tracy.

Vera Stepanowa, D. de T., eine historisch-psychologische Studie, Diss., Zürich 1908.

Condorcet.

John Morley in: The Fortnightly Review 1870, XIII, S. 16—40, 129—151. M. Gillet, L'utopie de C., Paris 1883. Léon Cahen, C. et la révolution française, 1904. J. K. Niedlich, C.s Esquisse d'un tableau historique u. seine Stell. in d. Geschichtsphilos., Diss., Erlangen 1907. Salomea Krynska, Entwickl. u. Fortschritt nach C. u. A. Comte, Diss., Bern 1908. Dann auch in: Berner Studien z. Philos., No. 67, 1909. E. Caillaud, Les idées économiques de C., Poitiers 1909.

Enzyklopädie.

K. Rosenkranz, Diderots Leben u. Werke, Lpz. 1866. Eugène Maccalez, F. B. de Félice et son Encyclopédie Yverdon, Bâle 1903.

Zu § 29. Rousseau.

Biographien zur Ergänzung der Confessions haben Aug. Hennings, Berlin 1797, Musset-Pathey, Paris 1821, Morin, Paris 1851, E. Guion, R. et le XVIII^e^ siècle, Straßb. 1860, F. Brockerhoff, R., sein Leben u. s. Werke, Lpz. 1863—1874, geliefert. Vgl. R.sche Studien, von Emil Feuerlein, in der Ztschr. „Der Gedanke", 1861 ff.

Von den sonst. zahlreichen Schriften über R. seien erwähnt: A. de Lamartine, R., son faux contrat social et le vrai contrat social, Poissy 1866. K. Schneider, R. und Pestalozzi, der Idealismus auf deutschem und französ. Boden, 2 Vorträge, Bromberg 1866, 2. Aufl. 1873. Alb. Christensen, Studien über J. J. R., Progr., Flensb. 1869. Ferd. Werry, J. J. R., s. Einfl. auf die höh. Schulen Deutschlands, Realsch.-Progr., Mülh. a. d. Ruhr 1869. Theod.

Vogt, R.s Leben aus den Sitzungsb. d. Kais. Akad., Wien 1870. L. Moreau, J. J. R. et le siècle philosophique, Paris 1870. John Morley, R., 2 vols., London 1873. Ch. Borgeaud, J. J. R.s Religionsphilosophie, Leipzig 1883. H. G. Graham, R., London 1883. R. Mahrenholtz, J. J. R.s Leben, Geistesentwickl. u. Hauptwerke, Lpz. 1889. P. J. Möbius, J. J. R.s Krankheitsgesch., Lpz. 1889. Rich. Fester, R. u. d. deutsche Geschichtsphilos., Stuttgart 1890. Alfr. Spitzner, Natur u. Naturgemäßheit b. J. J. R., Lpz. 1892. Edw. Caird, R., in: Essays on litt. and philos., Glasgow 1892. E. Dreyfus-Brisac, Du Contrat social par J. J. R., Paris 1896. Har. Höffding, R. u. seine Philos., Stuttgart 1897, 3. Aufl., 1909. Frz. Hagmann, J. J. R.s Sozialphilos., Lpz. 1898. M. Liepmann, Die Rechtsphilos. d. J. J. R., Berlin 1898. E. Fährmann, R.s Naturanschauung, Diss., Leipzig 1899. A. Dalleggio, Beitr. zur Psychol. J. J. R.s mit besond. Berücks. d. Gefühlslebens, Diss., Jena 1902. G. Schaumann, Religion u. religiöse Erziehung b. R., Diss., Erlang. 1902. Elena Luzzatto, Il pensiero pedagogico nell' Émile di J. J. R., preceduto da una lettera di Roberto Ardigò, Venezia 1902. Jean Pérès, Platon, R., Kant, Nietzsche, A. f. Gesch. d. Philos., 16, 1903, S. 97 bis 116. J. J. Kindt, R.s Stellung zum Materialismus, Diss., Breslau 1904. J. Benrubi, R.s ethisches Ideal, Diss., Jena 1904. Ester Sacerdote, La donna nella concezione pedagogica di J. J. R., Voghera 1904. Teresita Magnoni, La Sofia dell' Émilio del R. dal punto di vista pedagogico, Napoli 1904. K. G. Lenz, Über R.s Verbindung m. Weibern, 2 Teile in 1 Bde., unverkürzte Neuausg. des Originals von 1792, Berlin 1906. Edoardo Nicotra d'Urso, Emilio o dell' educazione di G. Giacomo R.: Appunti ed observazioni, Catania 1906. Carlo Segrè, La condanna del R. a Ginevra, in: Nuova Antologia, Roma, 1° giugno 1906, S. 369—379. Aurelio Stoppoloni, G. G. R., Roma 1906. E. Rod, L'affaire J. J. R., Paris 1906. L. Brédif, Du caractère intellectuel et moral de J. J. R., Paris 1906. F. Macdonald, J. J. R., 2 vols., Lond. 1906. Atger, Essai sur l'origine des doctrines du Contrat social, Paris 1906. Fr. Macdonald, J. J. R., A New Criticisme, 2 vols., London 1906. Ernest Seillière, Die Philos. des Imperialism., 3. Bd.: Der demokrat. Imperialismus, R., Proudhon, Karl Marx, übersetzt von Theodor Schmidt, Berlin 1907. Wilh. Schmidt, Der Kampf um den Sinn des Lebens, 2. Hälfte: R., Carlyle, Ibsen, Berlin 1907. Ludw. Geiger, J. J. R., Lpz. 1907. Paul Hensel, R., Lpz. 1907. E. Mensch, J. J. R., Der Philosoph des Naturrechts, Berlin 1907. D. Mornet, Le sentiment de la nature en France de J. J. R. à Bernardin de Saint-Pierre, Paris 1907. Antonio Gaio, R. et l'Émile: Saggio pedagogico e letterario, Tempio 1907. L. Lembo, L'Emilio di G. G. R., Campobasso 1907. Laurent Morgana, Essai critique sur Émile et Sophie ou les Solitaires, par J. J. R., Sassari 1907. R. Mondolfo, Il Contratto Sociale e la tendenza comunista in J. J. R., in: Riv. di filos. e scienze affini, Bologna, Ottobre-dicembre 1907, S. 693—717. J. Lemaitre, J. J. R., Paris 1907. H. v. Stein, R. und Kant, in: Wege nach Weimar, Stuttg. 1907, S. 153—164. H. Findeisen, Die philos. Grundgedanken d. Pädagogik J. J. R.s, Diss., Tüb. 1907. A. Görland, J. J. R., in: Die Deutsche Schule, Lpz. 1907, S. 163—173. Derselbe, R. als Systemat. e. ideal. Pädagogik, in: Die Deutsche Schule, Lpz. 1907, S. 425, dazu: Antwort von P. Natorp, ebd., S. 427. P. Natorp, R.s Idealismus, in: Die Deutsche Schule, Leipzig 1907, S. 306—312. W. Bolin, J. J. R., in: Nation, Berlin, 24. Jahrg., No. 25. E. Oemer, J. J. R. und die Philanthropisten, in: Die Hilfe, Berlin 1907, No. 15. E. Zabel, Die soziale Bedeutung von J. J. R.s Erziehungstheorie, Progr., Quedlinb. 1908. G. Chinni, Le fonti dell' Émile di R., Napoli 1908. L. Ducros, J. J. R., Paris 1908. D. Rodari, Gian Giacomo Burlamacchi e G. G. R., in: Rivista filosofica, 1908, fasc. V. O. Karstädt, J. J. R. auf der Anklagebank, in: Neue Bahnen, Lpz., 19. Jahrg., 1908, S. 193 bis 204. H. Weimer, J. J. R., in: Monatsschr. f. höhere Schulen, Berlin 1908, S. 664. H. Rodet, Le Contrat social et les idées politiques de J. J. R., Paris 1909. C. de Girardin, Iconographie de J. J. R., Portraits, scènes, habitations, souvenirs, Paris 1909. E. Champion, J. J. R. et la révolution française, Paris 1910. H. Buffenoir, Le prestige de J. J. R., Souvenirs, Documents, Anecdotes, Paris 1909. J. Morel, Recherches sur les sources du Discours ed J. J. R. sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Lausanne 1910. G. Alliero, R. filosofo e pedagogista, Torino 1910. G. Th. Richter, Zu Rs Ehrenrettung, in: Monatsheft d. Comen.-Gesellsch. f. Kult. u. Geistesl. XIX, S. 123—141. G. Vallette, R. génevois, Paris 1910. E. Faguet, Vie de R., Paris 1911. S. Gehrig, J. J. R., sein Leben und seine Schriften, 3. Aufl., Halle 1911. P. J. Möbius, Ausgew. Werke, 1. Bd. J. J. R., 3. m. d. 2. gleichl. Aufl., Lpz. 1911. P. Schneider, R.s Kenntnis d. Kindesnatur. Vom Standpunkt der experim. Pädagogik beurteilt, Langensalza 1911. A. Rey, J. J. R. dans la vallée de Montmorency, Paris 1910. G. de Vecchio, Tra il Burlamachi e il R., Nota critica, Orlone a Mare 1910. W. Boyd, The educational theory of J. J. R., London 1911. A. C. Armstrong, The idea of feeling in R.s religious philosophy, in: A. f. Gesch. d. Philos., 24. Bd., S. 242ff. Über Rousseau von versch. Verfassern: Revue de métaphysique et de morale, 25. Jahrg., No. 3. J. Benrubi, R. et les grands représentants de la pensée allemande, in: Leçons faites à l'École des hautes études sociales, S. 201—250, Par. 1912. G. Beaulavon, La doctrine politique du „Contrat social", in: Leçons faites à l'École des hautes études sociales, S. 155—170, Par. 1912. G. Capponi, Der allgem. Wille im Gesellschaftsvertrage von J. J. R., Ein Versuch, Berlin 1912. Derselbe, J. J. R. e la rivoluzione francese, Genua 1912. G. Gran, J. J. R., London 1912. V. Delbos, R. et Kant: Leçons faites à l'École des hautes études sociales, S. 187—200, Paris 1912. D. Parodi, Les idées religieuses de R.: Leçons faites à l'École des hautes études sociales, S. 121—155, Paris 1912. D. Mornet, Le Rousseauisme avant R.: Leçons faites à l'École des hautes études sociales, S. 47—66, Paris 1912. G. Dwelshauvers, R. et Tolstoï: Leçons faites à l'École des hantes études sociales, S. 251—278, Paris 1912. C. Bouglé, R. et le socialisme: Leçons faites à l'École de hautes études sociales, S. 171—186, Paris 1912. J. Tiersot, J. J. R. (1. vol. de la collection Les Maîtres de la Musique), Paris 1912. E. Wasmuth, J. J. R., Fragmente zum Verständnis seines Wesens, Lpz. 1912. M. Brusadelli, G. G. R. nel secondo centenario della sua nascita, in: Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Jahrgang 5, S. 1ff. P. Sakmann, R. (Große Erzieher), Berl. 1913.

Im Juni 1904 ist zu Genf eine J. J. R.-Gesellschaft gegründet worden. Sie hat den Zweck, die auf R. sich beziehenden Forschungen zu fördern und zusammenzuhalten, und zwar durch Schaffung eines R.-Archivs, durch Herausgabe einer R.-Zeitschrift u. Anbahnung von Beziehungen unter den R.-Forschern verschiedener Länder.

Zu § 30. Wolff.

Über Wolffs Leben u. Lehren handeln u. a.: Joh. Chr. Gottsched, Hist. Lobschr. auf Chr. Frhr. v. W., Halle 1755. F. W. Kluge, Chr. v. W., der Philos., Bresl. 1831. Eine Selbstbiogr. W.s hat Wuttke, Lpz. 1841, herausgeg. Über W.s Vertreibung aus Halle handelt Ed. Zeller, in: Preuß. Jahrb. X, 1862, S. 47ff., wiederabg. in Zellers Vortr. u. Abh. geschichtl. Inhalts, Lpz. 1865, S. 108—139. J. Caesar, Chr. W. in Marburg, Rede, Marb. 1879. Edm. König, Über die Begr. d. Objektivität b. W. u. Lambert mit Bez. auf Kant, in: Ztschr. f. Philos. und philos. Kr., 84, 1884, S. 292—313. R. Frank, Die wolffsche Strafrechtsphilos. u. ihr Verh. zur kriminalpolit. Aufklär. im 18. Jahrh., Gött. 1887. Jul. Bergmann, W.s Lehren vom Complementum possibilitatis, A. f. syst. Philos., II, 1896, S. 449—476. W. Arnsberger, Ch. W.s Verhältnis zu Leibniz, Hdlb. 1897. Ant. v. Seitz, Die Freiheitsl. der lutherischen Kirche in ihren Bez. zum leibniz-wolffschen Determinism., Philos. Jahrb. 11, 1898. J. Gelfert, Der Pflichtbegriff bei Chr. W. und einigen anderen Philos. der deutschen Aufklärung mit Rücks. auf Kant. Ein Beitr. zur Gesch. der Ethik des 18. Jahrh., Diss., Lpz. 1907. P. A. Heilemann, Die Gotteslehre des Chr. W. Versuch einer Darstell. u. Beurteil., Diss., Lpz. 1907. H. Pichler, Über Chr. W.s Ontologie, Lpz. 1910. H. Ostertag, Der philos. Gehalt des Wolff-Manteuffelschen Briefwechsels, Lpz. 1910. E. Kohlmeyer, Kosmos und Kosmonomie bei Chr. W. Ein Beitr. zur Gesch. der Philos. u. Theol. des Aufklärungszeitalters, Gött. 1911. C. Knüfer, Grundzüge d. Gesch. des Begriffs „Vorstellung" von W. bis Kant, Halle 1911.

Zu § 31. Anhänger und Gegner Wolffs.

Vgl. die Literatur zu § 20, Deutsche Aufklärung. Über die Unterscheidung und Ordnung der Richtungen innerhalb der wolffschen Schule: M. Dessoir, Des N. Tetens Stell. in der Gesch. d. Philos., Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philos., XVI, 355ff. B. Erdmann, M. Knutzen, Lpz. 1876.

Georg Bernh. Bilfinger.

Rich. Wahl, Prof. B.s Monadologie u. prästabilierte Harmonie in ihren Verh. zu Leibniz und Wolff, in: Ztschr. für Philos. und philos. Kr., 85, 1884, S. 66—92, 202—231.

Joh. Chr. Gottsched.

Danzel, G. u. seine Zeit, Lpz. 1848. Eugen Wolff, G.s Stellung im Deutschen Bildungsleben, I, Kiel u. Lpz. 1895. E. Reichel, G.s pädagog. Ideal, in: Ztschr. f. Philos. u. Pädagog., 18. Jahrg., S. 154ff.

Martin Knutzen.

Benno Erdmann, Martin K. u. seine Zeit, Lpz. 1876. M. van Biéma, Knutzen, Paris 1908.

Alex. Gottl. Baumgarten.

Meier, B., Halle 1763. Th. Abbt, A. G. B.s Leben u. Charakter, 1765. H. G. Meyer, Leibniz u. B. als Begründer der deutschen Ästhetik, Halle 1874. J. Schmidt, Leibniz u. B. Ein Beitr. zur Gesch. der deutschen Ästhet., Halle 1875. B. Poppe, Alex. Gottl. B., Seine Bedeut. u. Stell. in der Leibniz-Wolffschen Philos. u. seine Bez. zu Kant, Diss., Münster 1907. E. Bergmann, Die Begründung der deutschen Ästhetik durch A. G. B. und Georg Friedrich Meier. Mit einem Anhang: G. F. Meiers ungedr. Briefe, Lpz. 1911.

Georg. Friedr. Meier.

Samuel Gotthold Lange, G. F. M., Halle 1778; ferner E. Bergmann (s. Lit. bei Baumgarten).

Andr. Rüdiger.

W. Carls, A. R.s Moralphilos., Diss., Halle 1894.

Chr. Aug. Crusius.

Ant. Marquardt, Kant u. Cr. Ein Beitrag zum richt. Verständnis der crusianischen Philos., Kiel 1885. C. Festner, Chr. Aug. Cr. als Metaphysiker, Diss., Halle 1892. Ant. v. Seitz, Die Willensfreiheit in der Philos. des Chr. Aug. Cr. gegenüber dem Leibniz-Wolffschen Determinism. in histor.-psycholog. Begründung, Würzb. 1899. Vgl. auch Adickes: Kantstudien, Kiel u. Lpz. 1895, S. 42–51.

Leonhard Euler.

Edm. Hoppe, Die Philos. L. E.s, Eine systematische Darstell. seiner philos. Leistungen, Gotha 1904. F. Müller, Historisches z. Erinner. an E., in: Jahresber. d. Deutschen Mathemat.-Vereinig., Lpz., 16. Bd., S. 423. Hierin noch speziellere Aufsätze. Fel. Müller, Biogr. E.s v. J. 1780 u. Zus. z. E.-Literatur, in: Jahresber. d. Deutschen Mathemat.-Vereinig., Lpz., 17. Bd., 1908, S. 36. S. ferner E. Cassirer, Gesch. des Erkenntnisproblemes, Berl., 2. Aufl. 1912, Bd. II.

Gottfried Ploucquet.

W. Bornstein, Gottfr. Pl.s Erkenntnistheorie u. Metaphysik, Diss., Erlangen 1898.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Lambert.

Vgl. über ihn die von Daniel Huber 1829 zusammen herausgegebenen Abhandlungen: J. H. L. nach seinem Leben u. Wirken (von Graf, Erhard u. Huber); ferner R. Zimmermann, L. der Vorgänger Kants, Wien 1879. Joh. Lepsius, J. H. L., München 1881. A. Döring, Kant, L. u. d. laplacesche Theorie, Preuß. Jahrb. 58, 1886, S. 128ff. H. Griffing, J. H. L., Philos. Rev. 1893; auch die zu § 30 angef. Arbeit v. Edm. König, Über d. Begr. d. Objektivität b. Wolff u. L. mit Bez. auf Kant. O. Baensch, J. H. L.s Philos. u. s. Stellung zu Kant, Tüb. 1902.

Zu § 32. Lessing und verwandte Denker.

Aufklärung.

Kant, Was ist Aufklärung? Berliner Monatsschr. 1784, Dezemberheft. Christoph Meiners, Über wahre, unzeitige und falsche Aufklärung und deren Wirkungen, Hannov. 1794.

Herm. Sam. Reimarus.

Dav. Fr. Strauß, Herm. Sam. R. u. seine Schutzschr. f. d. vernünftigen Verehrer Gottes, Lpz. 1862, 2. Aufl. 1877. Karl Christoph Scharer, Der biologisch-psycholog. Gottesbeweis b. H. S. R., Würzburg 1899. R. Schettler, Die Stell. d. Philos. H. S. R. zur Religion, Diss., Lpz. 1904. Karl Mönckeberg, H. S. R. u. Joh. Chr. Edelmann, Hamb. 1867. H. Richardt, Darstell. d. moralphilos. Anschauungen des Philos. H. S. R., Diss., Lpz. 1906. J. Engert, R. als Metaphysiker, Paderb. 1909. W. Büttner, H. S. R. als Metaphysiker, Diss., Würzb. 1909.

Moses Mendelssohn.

Über M.s philos. u. religiöse Grundsätze handelt Kayserling, Leipz. 1856, und in Mos. M., s. Leben u. s. Wirken, 1862, 2. Aufl., Leipz. 1888, über seine Stellung in d. Gesch. d. Ästhetik Gust. Kanngießer, Frankf. a. M. 1868, über s. Leben, s. Werke u. s. Einfluß auf d. heut. Judaismus Mos. Schwab, Paris 1868. Adler, Die Versöhnung v. Gott, Relig. u. Menschentum durch M. M., Berl. 1871. E. D. Bachi, Sulla vita e sulle opere di M. M., Torino 1872. Über M. M. u. d. deutsche Aufklärungsphilos. d. 18. Jahrh. handelt R. Q. in Gelzers Monatsbl. für innere Zeitgesch., Bd. 33, 1869, S. 32—42. T. Cohn, Die Aufklärungsperiode, Potsd. 1873. M. Brasch, M. M., Lichtstrahlen aus seinen philos. Schriften u. Briefen, Leipz. 1875. M. Dessauer, Der deutsche Plato, Erinnerungsschr. zu Moses M.s 150j. Geburtstage, Berl. 1879. B. Szold, M. M., eine Gedenkschrift, Philadelphia 1879. Frdr. Kampe, Der M.sche Pädon in seinem Verhältn. zum platonischen, Inaug.-Diss., Halle 1880. M. Kayserling, M. M., Ungedr. u. Unbekanntes v. ihm u. über ihn, Leipz. 1883, 2. Aufl., ebenda 1888. Leop. Goldhammer, Die Psychologie M.s, Wien 1886. J. H. Ritter, M. u. Lessing, 2. Aufl., Berl. 1886. D. Sander, Die Religionsphilos. M. M.s, Diss., Erlang. 1894. Heinr. Kornfeld, M. M. u. d. Aufgabe der Philosophie, Berl. 1896. L. Goldstein, M. M. u. d. deutsche Ästhetik, Königsb. 1904. Bock, M.s Phädon u. s. platon. Vorbild, Progr., Plauen 1906.

Joh. Aug. Eberhard.

Fr. Nicolai, Gedächtnisschrift auf J. A. E., Berl. 1810. E. O. Ferber, Der philos. Streit zwischen I. Kant u. J. A. E., Diss., Gießen 1884.

Lessing.

Danzel u. Guhrauer, L.s Leben u. Werke, Leipz. 1850—1854, 3. bericht. und verm. Aufl., herausgeg. v. W. v. Maltzahn u. B. Boxberger, Berl. 1880

bis 1881. Ad. Stahr, Berl. 1859 u. ö.; Erich Schmidt, L., Gesch. seines Lebens u. s. Schriften, 2 Bde., Berl. 1884, 2. Aufl. 1900, 3. Aufl. 1909; ferner Schwarz, G. E. L. als Theologe dargest., e. Beitr. z. Gesch. d. Theol. im 18. Jahrh., Halle 1854. Rob. Zimmermann, Leibniz u. L. (aus d. Sitzungsber. d. Wiener Ak. d. Wiss.), Wien 1855, auch in Z.s St. u. Kr. abgedr. Eberh. Zirngiebl, Der Jacobi-Mendelssohnsche Streit über L.s Spinozismus, Inaug.-Diss., München 1861. Joh. Jacoby, L. d. Philosoph, Berl. 1863, und dagegen: L.s Christentum u. Philos. (anonym), Berl. 1863. C. Hebler, L.-Studien, Bern 1862; Philos. Aufs., Leipz. 1869, S. 79ff. L. Crouslé, L. et le goût français en Allemagne, Paris 1863. Kuno Fischer, L.s Nathan d. Weise, Stuttg. 1864. D. F. Strauß, L.s Nathan d. Weise, Berl. 1864. Wilh. Dilthey, Über G. E. L., in: Preuß. Jahrb., Bd. 19, 1867, S. 117—161 u. 271—294. Abgedr. in: Das Erlebnis u. d. Dichtung, Leipz. 1905, 4. erw. Aufl. 1912. Const. Rößler, Neue L.-Studien: Die Erzieh. des Menschengeschl., ebenda Bd. 20, 1867, S. 268—284. Dilthey, Zu L.s Seelenwanderungsl., ebenda S. 439—444. E. Fontanes, Le Christianisme moderne, études sur L., Paris 1867. Vict. Cherbuliez, L., in: Rev. d. deux mod., t. 73, 1868, S. 78—121 u. S. 981—1024. Ed. Zeller, L. als Theolog, in: Sybels Hist. Zeitschr., Jahrg. XII, 1870, S. 343—383, auch in: Vorträge u. Abhandlungen, 2. Samml., Leipz. 1877. Heinr. Lang, G. E. L., in: Religiöse Charaktere, 2. Aufl., Winterthur 1872, S. 215—304. Ed. Niemeyer, Über L.s Pädagogik, Progr. d. Realsch., Dresd. 1874. V. Müller, Der Offenbarungsbegr. L.s im Zusammenh. mit seinen philos. u. relig. Grundsätzen, Jena 1875. Karl Rehorn, G. E. L.s Stellung zur Philos. d. Spinoza, Frankf. a. M. 1877. A. Baumgartner, L.s relig. Entwicklungsgang, Freib. 1877. Joh. Jacoby, L. d. Philosoph, in: Gesamm. Reden u. Schriften, Hamb. 1877, 2. Bd. J. H. Witte, Die Philos. unserer Dichterheroen, 1. Bd.: Lessing u. Herder, Bonn 1880. W. Reuter, L.s Erziehung des Menschengeschl., Darlegung des Gehaltes u. des Zweckes usw., Lpz. 1881. J. Classen, G. E. L.s Theol. u. Philos. im Lichte christl. Wahrheit, Gütersloh 1881. Ernst Melzer, L.s philos. Grundanschauung, Neiße 1882. Jos. Hub. Reinkens, L. über Toleranz, Lpz. 1883. G. Spicker, L.s Weltanschauung, Lpz. 1883; s. dazu Herm. Fischer, L.s Philosophie, e. Kritik, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 85, 1884, S. 29—66, 169—201. Wilh. Wundt, L. u. d. kritische Methode, Essays, S. 267—286. Joh. Dombrowski, Studien über L.s Stellung z. Philos., 1. Tl., Progr., Königsb. 1888. Wilh. Friedrich, Über L.s Lehre v. d. Seelenwanderung, Lpz. 1890. Gust. Hauffe, Die Wiedergeburt d. Menschen. Abhandl. üb. d. letzt. sieben Paragraph. v. L.s Erzieh. d. Menschengeschl., Lpz. 1890. Walth. Arnsberger, L.s Seelenwanderungslehre, krit. beleuchtet, Diss., Heidelb. 1894. O. Nieten, L.s religionsphilos. Ansichten bis z. J. 1770 in ihrem histor. Zusammenh. u. in ihrer histor. Beziehung, Diss., Bonn 1896. A. Dauber, L.s Freiheitsbegr., Progr., Helmstedt 1898. Rob. Saitschick, Genie u. Charakter, Shakespeare — Lessing — Schopenhauer — Rich. Wagner, Berl. 1900. Ernst Kretzschmar, Über d. Verhältnis L.s in seiner „Erzieh. d. Menschengeschlechts" z. deutschen Aufklärung, Diss., Borna u. Lpz. 1904. Leop. Zscharnack, L. u. Semler. E. Beitr. z. Entstehungsgesch. des Rationalism. u. d. krit. Theol., Lpz. 1905. E. Kretzschmar, L. u. die Aufklärung, Lpz. 1905. Chr. Schrempf, L. als Philosoph, Stuttg. 1906 (Frommanns Klassiker der Philos., Bd. XIX). M. Rade, L. als Theolog, in: Jahrb. d. Freien Dtsch. Hochstifts, Frankf. a. M. 1906, S. 3—19. A. Brausewetter, L. als Philosoph, in: Beil. z. Allg. Ztg., München 1907, No. 24. F. Rösiger, L.s Heldenideal u. d. Stoizismus, in: Neue Jahrb. f. d. klass. Altert., Gesch. u. dtsch. Lit. u. f. Pädagog., Lpz. 1. Abt. 1907, S. 347—53. Th. Kappstein, Lessing. Charakterbild aus seinen Werken, Stuttg. 1906. Horovitz, Beiträge zu L.s Philos., in: Berner Studien z. Philos. u. ihrer Gesch., Bd. 55, Bern 1907; auch Diss., Bern 1907. D. F. Strauß, L.s Nathan d. Weise, mit e. Vorwort v. Frdr. Stendel, in: Biblioth. d. Aufklärung, Frankf. a. M. 1908. W. Dilthey, L.s ästhet. Theorie u. schöpferisehe Kritik, in: Xenien, Lpz. 1908, Juli—Septbr. L.s „Beweis des Geistes u. der Kraft", in: Allgem. Evang.-Luther. Kirchenztg., Lpz. 1908, No. 40, 41. K. Sell, D. Relig. uns. Klass. L., Herder, Schiller, Goethe, 2. verb. Aufl., Tüb. 1910. M. Joachimi-Dege, L.s Religion, Zeugnisse gesamm., München 1911. P. Wernle, L. u. d. Christentum, Tübingen 1912. A. v. Hartmann, Zwischen Dichtung u. Philos., 1. Bd.: L., Herder, Schiller, Berl. 1912.

Thomas Abbt.

Nicolai, Ehrengedächtnis Th. A.s, Berl. 1767. Herder, Über Th. A.s Schriften, Riga 1768. E. Pentzhorn, Th. A., ein Beitr. zu seiner Biographie, Inaug.-Diss., Berl. 1884. H. Schuller, Th. A., in: Jahrb. f. Philos. u. Pädag., 1887, 2. Abt., S. 65—92. Eug. Guglia, in: Allgem. Zeit, 1888, No. 328.

Ernst Platner.

M. Heinze, E. Pl. als Gegner Kants, Univ.-Progr., Lpz. 1880. P. Rohr, Pl. u. Kant, Diss., Gotha 1890. Paul Bergemann, E. Pl. als Moralphilosoph u. sein Verhältnis z. kantischen Ethik, Halle 1891. B. Seligkowitz, E. Pl.s wissenschaftl. Standpunkt in Erkenntnistheorie u. Moralphilos., in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., 16, 1892, S. 76—103, 172—191. Arth. Wreschner, E. Pl. u. Kants Krit. d. reinen Vernunfts mit besond. Berücksichtig. v. Tetens u. Aenesidemus, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., Lpz. 1893. Lachelier, L'observation de Platner, in: Rev. de Métaph. et Mor., X, 1903. H. Schulz, E. P., Lpz. 1911.

Christian Garve.

J. C. Manso, Chr. G. in s. schriftstellerisch. Char., Bresl. 1799. G. G. Schelle, Briefe über G.s Schr. u. Philos., 1800. Über die Bezieh. Chr. G.s zu Kant handelt Alb. Stern, Inaug.-Diss., Lpz. Über d. Beziehungen Chr. G.s zu Kant nebst mehreren bisher ungedr. Briefen Kants, Feders u. G.s. P. Müller, Chr. G.s Moralphilos. u. s. Stellungnahme zu Kants Ethik, Diss., Erlang. 1905.

Friedrich der Große.

Paul Hecker, Der relig. Entwicklg. F.s d. Gr., Augsb. 1864. H. Merkens, Fr.s d. Gr. Philos., Relig. u. Moral, Würzb. 1876. G. Rigollot, Frédéric II philosophe, Paris 1876. Eug. Pelletan, Un roi philosophe, le gr. Fr., Paris 1878. Ed. Zeller, Fr. d. Gr. als Philosoph, Berl. 1886. St. Schindele, Fr. d. Gr. über Rousseau, in: Philos. Jahrb. d. Görres-Gesellsch., 25. Bd., S. 477ff. Fr. Lienhard, Wege nach Weimar. Beitr. z. Erneuerung d. Idealism., 3. Bd., Fr. d. Gr., 2. neu gestaltete Aufl., Stuttg. 1911.

Joh. Nic. Tetens.

Fr. Harms, Über d. Psychol. v. J. N. T., Berl. 1887. W. Schlegtendal, T.s Erkenntnisth., I. Tl., Inaug.-Diss., Halle 1885. Otto Ziegler, J. N. T.s Erkenntnisth. in Bezieh. auf Kant, Lpz. 1888. M. Dessoir, Des N. T.s Stell. in d. Gesch. d. Philos., Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., 16, 1892, S. 355—368. G. Hundt, Über einige „Philos. Versuche" des J. N. T., Progr., Dessau 1901. M. Brenke, J. N. T.s Erkenntnistheorie v. Standpunkte d. Kritizismus, Diss., Rostock 1901. Gust. Störring, Die Erkenntnisth. von T. Eine histor.-krit. Studie, Lpz. 1901. W. Übele, Herder u. T., in: A. f. Gesch. d. Philos., 18, 1905, S. 216—249. Max Schinz, Die Moralphilos. v. T., Lpz. 1906; vorher: Diss., Zürich 1906. J. Lorsch, Die Lehre vom Gefühl bei J. N. T., Diss., Gießen 1906. Übele, J. N. T., z. 100j. Todest., in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., Lpz., 132. Bd., S. 137—51.; s. auch die bei Bonnet genannte Schrift von Strózewski. Derselbe, J. N. T., nach s. Gesamtentw. betrachtet, mit besond. Berücksichtig. d. Verhältn. zu Kant. Unter Benutzung bisher unbek. gebliebener Quellen, Berl. 1911. K. Zergiebel, T. u. sein System d. Psychol., in: Ztschr. f. Philos. u. Pädagog., 19. Jahrg., S 273ff.

Pestalozzi.

Chr. Rothenberger, P. als Philos., Bern 1898. Paolo Braccioni, Note relle sulla vita e sugli scritti del P., Lanciano 1903. W. Freytag, P.s Ansichten über Menschenbildung u. Standes- u. Berufsbild. im Zusammenh. mit s. philos. u. sozialpolit. Anschauungen dargestellt, Diss., Lpz. 1907. Giacomo Tauro, P., Roma 1907. J. Mack, Philos. Grundl. v. P.s Erziehungs- u. Unter-

richtslehre, in: Die Deutsche Schule, Lpz. 1907, S. 207—20, 282—300. Th. Steiskal, P. im Lichte mod. Sozialwissensch., in: Pädag. Jahrb., Wien, 30. Jahrg. 1907, S. 35—55. P. Natorp, P., Sein Leben u. seine Ideen, Lpz. 1909. L. Cordier, Die religionsphilos. Hauptprobleme bei H. P., Langensalza 1911.

Karl Phil. Moritz.

Sigm. Auerbach, Über d. bildende Nachahmung d. Schönen v. K. Ph. M., Heilbr. 1888. M. Dessoir, K. Ph. M. als Ästhetiker, Berl. 1889.

Basedow.

K. D. Swrakoff, Der Einfluß d. zeitgenöss. Philos. auf B.s Pädagogik, Diss., Gießen 1898. R. Schumann, Die Auffassung d. Philantropinismus von Gesellschaft u. Staat, Diss., Lpz. 1905.

Karl Friedr. Bahrdt.

J. Leyser, K. F. B. 2. Aufl., Neustadt a. d. Hardt 1870.

Christoph Lichtenberg.

F. Schaefer, G. Chr. L. als Psychologe u. Menschenkenner. Eine krit. Untersuch. u. e. Versuch zur Grundlegung e. „Empirisch. Charakterpsychologie", Diss., Jena 1898. Arno Neumann, L. als Philos. u. s. Beziehung zu Kant, Kantst., IV, 1899, S. 68—93. Rob. Saitschick, Deutsche Skeptiker: L., Nietzsche, Berl. 1906. Alex. v. Gleichen-Rußwurm, Zur Einführ. in G. Chr. L., Jena 1907. E. Friedell, L., Stuttg. 1910.

Casimir v. Creuz.

Abr. Eleutheropulos, F. C. C. v. C.s Erkenntnistheorie, Diss., Lpz. 1895.

Dietr. Tiedemann.

A. Jacobskötter, Die Psychologie D. T.s, Diss., Erlangen 1898.

Joh. Geo. Sulzer.

L. M. Heym, Darstell. u. Kritik d. ästhet. Ansichten J. G. S.s, Diss., Lpz. 1894. A. Palme, J. G. S.s Psychol. u. d. Anhänger d. Dreivermögenslehre, Diss., Berl. 1905 (s. oben Mendelssohn). J. Leo, Zur Entstehungsgesch. d. „Allgemeinen Theorie d. Schönen Künste" J. G. S.s, Tl. I, Diss., Heidelb. 1906. Derselbe, J. G. S. u. d. Entstehung seiner allgemeinen Theorie d. schönen Künste, Berl. 1907. F. Rose, J. G. S. als Ästhetiker, in: A. f. die ges. Psychol., Lpz. X 1907, S. 197—263.

Zu § 33. Kants Kritizismus.

Über K.s Philos. überhaupt u. insbesondere über s. theoretische Philos. handeln in unzähligen Schriften Kantianer, Halbkantianer u. Antikantianer, wovon d. Bedeutendsten unten noch als Philosophen aufgeführt werden; vgl. darüber insbesondere d. Gesch. d. Kantianismus von Rosenkranz, welche als XII. Bd. d. Gesamtausg. der Werke K.s beigefügt ist. Einen Bericht über K.studien einiger Jahre bringt J. B. Meyer in den von Fleischer herausgeg. Vierteljahrsber. über d. ges. Wissenschaften u. Künste, I, 1882, S. 175—197.

Alle auf K. bezüglichen Arbeiten sind mit Genauigkeit verzeichnet u. seit dem Erscheinen d. „Kantstudien" (s. unten), also seit 1896, in diesen besprochen. E. Adickes hat d. Bibliographie über K. (Writings on K.) herauszugeben begonnen, Bibliography of writings by and on K. which have appeared

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

in Germany up to the end of 1887, Part. II, in: Philos. Rev., II, S. 4—6 III, S. 1—6 u. in Supplement No. 1u. 2 dazu, 1895. Diese letztere erstreckt sich jetzt bis 1894 u. weist 2832 Nn. auf. Additions and Corrections u. Indices bilden den Schluß. Die K.-Bibliographie längerer Jahre bis 1894 findet sich von R. Reicke (die des Jahres 1882 in Verbindung mit H. Vaihinger) zusammengestellt in der Altpreuß. Monatsschr., ferner d. Jahresber. über d. Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der neueren Philos. im A. f. Gesch. d. Philos. seit dem Erscheinen dieser Zeitschr. 1888; die für d. Zeit bis zu K. haben B. Erdmann, W. Windelband unter Mitwirk. von Hensel u. die K. betreffenden fast durchweg H. Vaihinger angefertigt. Letzterer gibt auch in s. Kommentar zur Kr. d. reinen V. (s. unten) viel Literaturnachweise.

Die Kantische Philos. nebst den sich ihr anschließenden oder gegenüberstehenden Lehren stellen außer den betreffenden Teilen der IV, § 1 zitierten umfassenderen Werke insbes. folgende Schriften dar: Karl Ludw. Michelet, Gesch. d. letzt. Systeme d. Philos. in Deutschland von K. bis Hegel, 2 Bde., Berl. 1837 bis 1838, u.: Entwicklungsgesch. d. neuest. deutsch. Philos., Berl. 1843. Heinr. Mor. Chalybäus, Histor. Entwickl. d. spekul. Philos. in Deutschl. von K. bis Hegel, Dresd. 1837, 5. Aufl. 1860. Karl Biedermann, D. deutsche Philos. von K. bis auf unsere Tage, Lpz. 1842—1843. A. Ott, Critique de l'idéalisme et du criticisme, Paris 1883. A. S. Willm, Hist. de la philos. allemande depuis K. jusqu'à Hégel, Paris 1846—1849. C. Fortlage, Genet. Gesch. d. Philos. seit K., Lpz. 1852. H. Ritter, Versuch zur Verständigung über die neueste deutsche Philos. seit K., in d. (Kieler) Allgem. Monatsschr. f. Wiss. u. Lit., auch bes. abgedr., Braunschw. 1853. Ad. Drechsler, Charakteristik d. philos. Systeme seit K., Dresd. 1863. O. Liebmann, K. u. d. Epigonen, Stuttg. 1865, neu herausgegeb. von Br. Bauch, Berl. 1912. Fr. Harms, Die Philos. seit K., Berl. 1876, 2. (Titel-) Ausg. 1879. G. Neudecker, Studien zur Gesch. d. deutsch. Ästhetik seit K., Würzb. 1878. Heinr. Boehmer, Gesch. d. Entwickl. d. naturwissenschaftl. Weltanschauung in Deutschl., Gotha 1872. H. Lotze, Gesch. d. deutsch. Philos. seit K., Diktate aus d. Vorles., Lpz. 1882. Ed. v. Hartmann, Die deutsche Ästhetik seit K., Berlin 1866f. Vgl. die oben angeführten Werke und Jul. Schmidt, Gesch. d. deutsch. Lit. von Leibniz bis auf unsere Zeit, 5 Bde., Berl. 1886—1896, sowie Rud. v. Gottschall, Die deutsche Nationallit. d. 19. Jh., 6. Aufl. 1892, u. die im Bde. IV dieses Grundrisses zu Anfang angeführte Literatur.

Von Gesamtdarstell. d. Lebens u. d. Lehre K.s sind zu nennen: Kuno Fischer, K.s Leb. u. d. Grundlagen s. Lehre, drei Vortr., Mannh. 1860, auch in d. Gesch. d. neueren Philos., Mannh. u. Heidelb. 1860, 5. Aufl. 1909, vgl. W. Windelband, Kuno Fischer u. s. K., K.studien II, S. 1—11. W. Wallace, K., Oxf. 1882. C. Cantoni, K., 3 Bde., Milano 1883f. Edward Caird, The critical Philosophy of K., Lond. 1889, 2. Aufl. 1909. M. Kronenberg, K. Sein Leben u. s. Werke, München 1896, 3. Aufl. 1905. Friedr. Paulsen, K. Sein Leben u. s. Lehre, Stuttg. 1898, 4. Aufl. 1904 (Frommanns Klass. d. Philos.). ferner: K. der Philosoph des Protestantismus 1899, K.s Verhältnis zur Metaphysik 1900 (jetzt in Philosophia mlitans, Berlin 1901). Siehe über das erste Werk O. Schöndörffer, Paulsens K., Altpreuß. Monatsschr., 1899, S. 537—562. P. Barth, Rezension, K.studien, III, S. 223—234. Ludw. Goldschmidt, K.s Voraussetz. u. Prof. Dr. Frdr. Paulsen, A. f. s. Philos., V, 1899, S. 286—323. Derselbe, K.kritik oder K.studium, Gotha 1901. Dazu H. Hegenwald, K.s theoretische Philosophie in Paulsens u. Goldschmids K.auffassung, Diss., Greifswald 1907. Heman, Paulsens K., Ztschr. f. Philos. und philos. Kritik, 114, S. 254—282. Théod. Ruyssen, K., Paris 1900 (Les grands philosophes). G. Simmel, K., 16 Vorles., Lpz. 1904. O. Külpe, I. K., Lpz. 1907, 3. verb. Aufl. 1912. E. v. Aster, K., Lpz. 1909. R. Gillouin, K., Paris 1909. G. Cantecos, K., Paris 1909. Bruno Bauch, K., Lpz., Göschen 1911. R. M. Wenley, K. and his Philosophical Revolution, Edinburgh 1911. P. Menzer, K. i. d. großen Denkern, herausgeg. v. v. Aster, Lpz. 1912, Bd. II. H. Bund, K. als Philosoph des Katholizismus, Berlin 1913.

Rich. Falckenberg, K. u. das Jahrh., 2. Aufl., Lpz. 1907. Alex Wernicke, K. . . . u. kein Ende? 2. Aufl., Braunschw. 1907. K. Vorländer, K., Schiller, Goethe, Lpz. 1907. R. Witten, Über d. geschichtl. Bedingtheit K.s, in: A. .f Gesch. d. Philos., 1907, S. 543—546. Gloßner, K. der Philos. d. Pro-

testantismus, in: Jahrb. f. Philos. u. spekulative Theologie, XXII. Bd., 1. Heft. K. Sternberg, Zwei K.-Analysen, in: Pädag. Arch. u. Zentralorgan f. d. Interessen d. Realschulw., Lpz. 1907, S. 385—404. J. Koch, Was bedeutet uns K.? in: Akad. Monatsbl., Köln, 20. Jahrg., S. 5. A. de Corti, K. in d. populären Auffass., in: Philos. Wochenschr., Lpz. 1907, VI, S. 319—323. F. Lienhard, Gedanken über K., in: Wege nach Weimar, 1907, S. 145—52. Grimm, Neues über K., in: Wissensch. Beil. zur Lpz. Ztg., Lpz. 1907, No. 4. Derselbe, Neue K.schriften, ebenda, 1907, No. 39. Kurt Kesseler, Die Vertiefung d. k.schen Philos. durch Eucken, Bunzlau 1908. G. Sievert, Bedeut. der Darstell. d. K.-Philos. in der Vergangenh. u. Zuk., in: Allg. Deutsche Lehrer-Ztg., Lpz. 1908, No. 33. H. St. Chamberlain, K., in: Deutsche Gedenkhalle, Berl. 1908. G. Jacoby, K. unter d. Weimarer Klassikern, in: Deutsche Rundschau, Berl. 1908, Aug., S. 182—198, Sept., S. 365—386. Fagus, K. u. Spinoza, in: Beibl. z. Deutschen Ztg., Berl., 10. Jahrg., 1908, No. 35. J. Watson, The Philosophy of K. explained, Lond. 1908. B. Bauch, K. in neuer ultramontan- u. liberalkathol. Beleucht., in: K.studien, XIII. Bd., S. 32—56. Spranger, Humboldt u. K., ebenda, 1. u. 2. Heft. Varisco, Tra K. e Rosmini, in: Rivista di Filosofia, 1909, No. 1. Curtis, D. erste Auftauchen d. K.schen Philos. in Amerika, in: K.studien, XIV. Bd., 1. Heft. H. St. Chamberlain, D. Grundlagen d. 19. Jahrhunderts u. I. K., 3. verm. Aufl., München 1909. E. Arnoldt, Gesammelte Schriften, Berl. 1909, IV, 1. Krit. Exkurs z. K.-Forschung, 1908; V. Krit. Exkurse im Gebiete d. K.-Forsch.; VI. Beitr. z. d. Mater. d. Gesch. v. K.s Leben u. Schriftstellertätigk. in bezug auf s. Religionslehre u. s. Konflikt m. d. preuß. Regierung. K. Kesseler, K. u. Schiller, Bunzlau 1910. L. Goldschmidt, Z. Wiedererweckung K.scher Lehre, Krit. Aufsätze, Gotha 1910. A. de Hartog, Groote Denkers: 1. K., 2. Schopenhauer, 3. v. Hartmann, 4. Fichte, 5. Schelling, 6. Hegel, Baarn 1909. Fr. Jünemann, Kantiana, vier Aufs. zur K.-Forschung u. K.-Kritik nebst e. Anhang, Lpz. 1909. F. Tocco, Studi Kantiani, Palermo 1909. Cte Domet de Vorges, De K. à Saint-Thomas, in: Revue de Philos., 9. Jahrg., S. 26ff. A. Wernicke, D. Begründung d. deutschen Idealismus durch I. K., ein Beitr. z. Verständnis d. gemeinsamen Wirkens v. Goethe u. Schiller, Braunschw. 1910. E. v. Mayer, K. u. d. gefesselte Wissensch., Halle 1910. K. Kesseler, K. u. Schiller, Zwei deutsche Propheten d. Wahren, Guten und Schönen, Bunzlau 1910. E. Katzer, Luther u. K., Gießen 1910. J. Baumann, Wolffsche Begriffsbestimmungen. Ein Hilfsbüchlein b. Studium K.s, 122. Bd. d. Philos. Biblioth., Lpz. 1910. S. Belmond, Da G. Duns Scoto a K., in: Riv. di Filosofia Neo-Scolastica, 2. Jahrg., S. 413ff. Ch. Dunan, K. et la réforme du Cartésianisme, in: Ann. de filos. chrétienne, 81. Jahrg., S. 601ff. P. Menzer, K.s Lehre v. d. Entwicklung in Natur u. Gesch., Berl. 1911. B. P. Bowne, K. and Spencer. A critical study, Lond. 1912. C. Coignet, De K. à Bergson, Paris 1912. F. Masci, Gli studi Kantiani di F. Tocco, Firenze 1912. P. Natorp, K. u. die Marb. Schule, Berl. 1912.

Eine Förderung haben die K.-Forschungen in neuerer Zeit erhalten durch die philos. Zeitschrift „Kantstudien", die seit 1896 in zwanglosen Heften unter Mitwirkung einer Reihe deutscher und außerdeutscher Gelehrter herausgegeben werden von Hans Vaihinger, seit einigen Jahren von Bruno Bauch, zuerst Hamburg und Leipzig, dann Berlin. Seit 1906 erscheinen auch im Auftrage der K.-Gesellschaft Ergänzungshefte zu den K.studien. Den eifrigen Bemühungen Vaihingers ist es auch gelungen, am 22. April 1904 eine K.-Gesellschaft zu gründen u. eine K.-Stiftung ins Leben zu rufen, die jetzt schon über nicht unbedeutende Geldmittel verfügt und Themata für Preisarbeiten stellt.

Zu § 34. Kants Leben und Persönlichkeit.

Über K.s Leben und Charakter handelt schon zu Lebzeiten K.s eine anonym erschienene Schrift (von Mortzfeldt verfaßt): Fragmente aus K.s Leben, Königsberg 1802, ferner eine ebenso anonym veröffentlichte (wahrscheinlich von Mellin verfaßte: I. K.s Biographie, 2 Bde., Lpz. 1804. Ldw. Ernst Borowski, Darstellung d. Leb. u. Charakt. I. K.s, Königsb. 1804 (eine bereits 1792 entworfene

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

und damals von K. selbst revidierte, nach K.s Tode von ihrem Verfasser vervollständigte und veröffentlichte Biographie, die besonders über K.s Familienverhältnisse und früheres Leben wertvolle Notizen enthält, aber doch nicht in allen Einzelheiten genau ist). Reinh. Bernh. Jachmann, I. K. in Briefen an einen Freund, Königsb. 1804 (eine auf persönlichen Umgang mit K. von 1784 bis 1794 gegründete Charakterschilderung nebst vorangeschickter biographischer Skizze). Ehregr. Andr. Christoph Wasianski, K. in seinen letzten Lebensjahren, Königsb. 1804 (ein treuer Bericht über das allmähliche Erlöschen der geistigen und körperlichen Kräfte K.s). Theod. Rink, Ansichten aus I. K.s Leben, Königsb. 1805. F. Bouterwek, I. K., Hamb. 1805 u. a. (vergl. auch Artikel in der N. Berl. Monatsschr., Febr. u. Mai 1805), dann aber namentlich, die Leistungen der Früheren zusammenfassend und durch vieles neues Material erweiternd, Friedr. Wilh. Schubert, I. K.s Biographie, in: K.s Werke, herausgeg. von Rosenkranz u. Schubert, Bd. XI, Abt. 2, Lpz. 1842. Das Material hat nachträglich noch einige Vervollständigungen erhalten durch Christian Friedr. Reusch, K. u. seine Tischgenossen, aus d. Nachlaß des jüngsten derselben (aus d. Neu. Preuß. Provinzialbl., Bd. VI, Königsb. 1848, Heft 4 u. 5 besonders abgedr.), u. durch die Schrift: Kantiana, Beitr. zu I. K.s Leben u. Schriften, herausgeg. von Rud. Reicke (Separatabdr. aus d. Neu. Preuß. Provinzialbl.), Königsb. 1860, worin eine von dem Konsistorialrat Prof. Wald im Jahre 1804 gehaltene Gedächtnisrede auf K. nebst den Notizen, worauf Wald fußte, u. insbesondere mit mehreren wertvollen Bemerkungen des mit K. innig befreundeten Professors Kraus, wie auch einige Nachräge zu K.s Schriften abgedruckt sind. Zu K.s Familiengeschichte: Sembritzki, K.studien II, S. 381, IV, S. 472, V, S. 272. V. Diederichs, I. H. K., Balt. Monatsschr. 1893, S. 535—562. Wichtig für d. Kenntnis v. K.s Äußerem: D. Minden, Über Porträts u. Abbild. I. K.s, Vortr., Königsb. 1868. Vaihinger, Neue K.-Büste v. Prof. Janensch, in: Universum, Lpz., 24. Jahrg., 1908, S. 423.

D. Nolen, Les maîtres de K. (Alb. Schulz, Mart. Knutzen, Newton, Rousseau), in: Revue philos., 1879, Bd. 7, S. 480—503, Bd. 8, S. 112—138, 1880, Bd. 9, S. 270—298. Arnoldt, K.s Jugend u. die fünf ersten Jahre seiner Privatdozentur im Umriß dargest., Königsb. 1882. Derselbe, Beiträge zu dem Material d. Gesch. v. Kants Leben u. Schriftstellertätigkeit in bezug auf seine Religionsl. u. sein Konflikt mit d. preußischen Regierung (aus d. Altpreuß. Monatsschr.), Königsb. 1898. 1. Beitr.: Wer erteilte das Imprimatur für Kants Religion innerh. d. Grenzen d. bloßen Vernunft?; 2. Beitr.: Das Manuskr. der Religion innerh. d. Grenzen d. bloßen Vernunft; 3. Beitr.: K.s Opposition gegen Wöllners Bestrebungen vor seiner Anklage; 4. Beitr.; Das v. Wöllner gegen K. erlassene Anlagereskript und K.s Verantwortung; 5. Beitr.: K.s Verzichtleistung auf öffentl. Äußerung. über d. Religion u. sein ganzes Verhalten in seinem Konflikt mit d. preuß. Regierung. S. dazu: E. Fromm, Zur Vorgesch. d. Kgl. Kabinettsorder an K. vom 1. Okt. 1794, K.studien, III, S. 142—147. Arth. Warda, Zur Frage nach K.s Bewerbung um eine Lehrerstelle an der Kneiphöfischen Schule, Altpreuß. Monatsschr. 35, 1898, S. 578—614. Derselbe, Kants Bewerbung um die Stelle des Subbibliothekars an der Schloßbibliothek, ebd., S. 477—524. C. W. v. Kügelgen, I. K.s Auffass. v. d. Bibel u. seine Auslegung ders., München. 1896. Katzer, K.s Bedeut. f. d. Protestantismus, Lpz. 1898. Frdr. Paulsen, K. als Philosoph des Protestantismus, Kantst. IV, S. 1—31. O. Flügel, K. u. der Protestantismus., in: Ztschr. f. Philos. u. Pädagog., VI, S. 6. M. Wentscher, War K. Pessimist? K.studien, IV, S. 32—49, 160 bis 206. Ed. v. Hartmann, K. u. der Pessimismus, K.-Stud., V, S. 21—29. J. H. W. Stuckenberg, The life of I. K., London 1882. Wilh. Dilthey, Der Streit K.s mit der Zensur über d. Recht freier Religionsforsch., 3. Stück der Beiträge aus den Rostocker K.-Handschriften, A. f. Gesch. d. Philos., III, S. 418—45. Emil Fromm, I. K. u. d. preuß. Zensur. Nebst kleineren Beiträgen zur Lebensgesch. K.s, Hamb. u. Lpz. 1894. D. Minden, Der Humor K.s im Verkehr u. in seinen Schriften, Vortr., Dresden 1892. G. Milhaud, K. comme savant, Rev. philos., 20, 1895. Em. Berthold, K.s Regeln eines gechmackvollen Festmahls u. seine Umgangstugenden, Tischrede gehalten in d. K.-Gesellsch., 1895, in: Altpreuß. Monatsschr. 32, 1895, S. 188—204. Elias Fink, K. als Mathematiker, Frankfurt a. M. 1889. K. Groos, Hat K. Humes

Treatise gelesen? K.studien. V., S. 177–181. Delarus, K.s Significance in the history of philosophy, The Monist XII, S. 80–104. H. St. Chamberlain, K.-Biographien, in: Deutsche Monatsschr. für das gesamte Leben der Gegenwart, II, Heft 1. O. Craemer, I. K. und König Fr. Wilhelm II., in: Tägl. Rundsch. 20. Febr. 1901. A. Dullo, K. Umgebung. Vortr. i. d. K.-Gesellsch. zu Königsb., in: Königsberger Hartungsche Zeitung v. 19. Mai 1901. A. Hoffmann, I. K. Ein Lebensbild nach Darstellungen seiner Zeitgenossen Jachmann, Borowski, Wasianski, Halle a. S. 1902. B. Bauch, Die Persönlichkeit K.s, K.studien. IX, S. 196–210. F. A. Schmid, K. im Spiegel seiner Briefe, K.studien IX, S. 307–320. E. Adickes, K. als Mensch. Zu K.s 100jähr. Todestag. (S.-A. aus: Deutsche Rundschau, 30. Jahrg., 1904, S. 125 bis 221), Berlin. Th. Simon, K. u. die Frauen, in: Westermanns Monatshefte, März 1904, S. 103–114. H. St. Chamberlain, I. K., die Persönlichkeit als Einführung in sein Werk, München 1905. Vgl. B. Bauch, Chamberlains K., K.studien, XI, 1906, S. 153–195. G. Uphues, K. u. s. Vorgänger. Was wir von ihm lernen können, Berl. 1906. H. Schwarz, I. K. Ein Lebensbild nach Darstellungen d. Zeitgenossen Borowski, Jachmann, Wasianski, 2. Aufl., Halle 1907. I. K., Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen (Borowski, Jachmann, Wasianski), Herausgeg. v. F. Groß, Berlin 1912.

Schubert, K. u. seine Stellung zur Politik, in Raumers Hist. Taschenbuch 1838, S. 575ff. H. Bohn, Über K.s Verhältnis zur Medizin, Rede, in: Altpr. Monatsschr., 1873. P. v. Lind, Eine erfüllte Prophezeiung K.s., K.studien. III, S. 168–175. F. Bessel-Hagen, Die Grabstätte I. K.s mit besonderer Rücksicht auf d. Ausgrab. u. Wiederbestatt. seiner Gebeine im Jahre 1880, in: Altpreuß. Monatsschr., Bd. 17, S. 643–670. F. Jünemann, K. als Dichter, in: Beil. z. Hamb. Nachr., Hamb. 1907, No. 10. K. Vorländer, I. K.s Leben, 126. Bd. der Philos. Biblioth., Lpz. 1911.

Zu § 35. Kants Schriften und philos. Entwicklung.

Über K.s Schriften vgl. die Einleitungen der Ausgaben der Werke der Preuß. Akademie d. Wiss. sowie der Philos. Bibliothek.

Ob die Erde veralte; ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse einige Veränderungen seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe.

G. Reuschle in der Deutschen Vierteljahrsschr., April bis Juni 1868, S. 65–66, 74–82.

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.

Ueberweg, Über K.s Allg. Naturgesch usw. in: Altpreuß. Monatsschr., Bd. II, Heft 4, Königsb. 1865, S. 339–353, und E. Hay, Über K.s Kosmogonie, ebd. Bd. III, Heft 4, 1866, S. 312–322. Ferner Reuschle a. a. O. S. 82–102. Otto Liebmann, Notiz z. Kant-Laplaceschen Kosmogonie, in: Philos. Monatshefte, IX, 1873, S. 246–251. F. Ritterfeld, Die Kardinalfragen der Kosmologie u. K.s Entstehung des Weltalls, Wiesbaden 1883. Carl Witt, K.s Gedanken v. d. Bewohnern d. Gestirne, in: Altpr. Monatsschr., 1885, S. 76–90. Gust. Braun, Die Kant-Laplacesche Weltbildungstheorie, in: Neue Kirchliche Zeitschr. 3, 1892, S. 671–704. F. G. Ginzel, Die Entstehung d. Welt nach d. Ansichten v. K. bis auf d. Gegenwart, Berl. 1893. Ludw. Graf Pfeil, Ist d. kant-laplacesche Weltbildungshypothese mit d. heutigen Wissensch. vereinbar?, in der Deutschen Revue, 1893. G. Eberhard, Die Kosmogonie v. K., Diss., München 1893. P. v. Lind, I. K. u. Alex. v. Humboldt, e. Rechtfertigung, K.s und eine historische Richtigstellung, Ztschr. f. Ph. u. philos. Kr., 106, 1896, S. 51–59, 252–279; 107, 1897, S. 28–47. O. Annel, K.s Kosmogonie u. d. kritische Idealismus, Didascalia, 1897, No. 18–20. C. F. Becker, Kant as a natural philosopher, American Journal of Science, V, 1898, 97–112. W. Hastie, K.s Cosmogony as in his Essay on the Retardation of the Rotation

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

of the Earth and his Natural Hist. etc. with introduction — ed. and transl., Glasg. 1900. A. Warda, Kants Allgem. Naturgesch. d. Himmels u. S. F. Treschos Zerstreuung auf Kosten der Natur, in: Altpreuß. Monatsschr. 44. Bd., 1907, S. 534—41.

Dissertation De igne.

Gust. Werther, in: Altpr. Monatsschr., 1866, S. 441—447; Reuschle, Deutsche Vierteljahrsschrift 1868, S. 55—56.

Monadologia physica.

Whewell, Gesch. d. ind. Wissensch., Übers. v. Littrow, Bd. II, S. 157. Geo. Simmel, Das Wesen der Materie nach K.s physischer Monadologie, Inaug.-Diss., Berl. 1881.

Erderschütterungen.

O. Vogler, Untersuchungen über die Phänomene der Erdbeben in der Schweiz, Gotha 1857—1858. Reuschle a. a. O. S. 66ff.

Theorie der Winde.

Reuschle a. a. O. S. 687. M. Schneidemühl, K. u. d. moderne Theorie d. Winde, Ausland, 63, 1890, S. 661—665. Doves meteorolog. Untersuchungen, Berl. 1837, S. 244ff.

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.

Schlapp, K.s Lehre vom Genie usw., Göttingen 1901, S. 35—43.

Kant und Swedenborg.

C. du Prel, K. u. Sw., Zukunft IV, 1896, No. 48. P. Michaelis, K. u. Sw., Zukunft V, 1896, N. 6, ferner: K.studien IV, S. 134. Tafel, Abriß d. Lebens u. Wirkens Em. Sw.s . . . verbund. mit e. Würdigg. d. Berichte und Urteile Stillings, Klopstocks, K.s, Wielands u. a., Stuttg. u. Cannstatt 1845. Matter, Sw., Paris 1863. Theod. Weber, K.s Dualismus von Geist und Natur aus dem Jahre 1766 u. der des posit. Christentums, Bresl. 1866. White, Em. Sw., his Life and Writings, 2 vls., Lond. 1867. Paul Janet, K. et Sw., in: Journal des savants, Mai 1870, S. 299—313. In neuerer Zeit wird besonders in Amerika die Richtung Sw.s sehr gepflegt und in verschiedenen Zeitschr. vertreten, so in: The New Philosophy, a Journal devited to the exposition of the philosophy presented in the scientific, philosophical and theological works of Em. Sw.", ferner in: The New Church Review u. The New Church Messenger", Boston. H. Schlieper, Em. Sw.s System der Naturphilosophie besonders in s. Bez. z. Goethe-Herderschen Anschauungen, Diss., Berl. 1901. R. A. Hoffmann, K. u. Sw. (Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens 69), Wiesb. 1909. Fr. Sewall, Sw. and the Sapientia Angelica, New York 1910. C. Byse, Sw., Paris 1911. G. A. Trobridge, Life of Em. Sw. With a popular exposition of his philosophical and theological teachings, Lond. 1912.

Über K.s philos. Ansichten in den Jahren 1762—1766 hat Rich. Martin geschrieben, Diss., Freib. 1887. G. Heymanns, Einige Bemerkungen über die sogen. empiristische Periode K.s, A. f. Gesch. d. Philos. II, S. 572—591.

Dissertation De mundi sensibilis atque intellegibilis forma et principiis.

F. Michelis, De I. K. libello, qui de m. s. et i. f. et p. inscribitur, Braunsb. 1870. Ind. lect. Ferner die betreffenden Abschnitte in den zitierten Werken von Paulsen und Riehl. W. J. Echoff, K.s Inaug.-Diss. of 1770 translat. into English with an introduction and discussion, Diss., N. York 1894. Herm. Gattermann, Über das Verhältn. v. K.s Inaug.-Diss. vom J. 1770 zu der Krit. d. reinen Vernunft, Diss., Halle 1899.

Über das Dessauer Philanthropin.

Reicke, K. und Basedow, im Deutschen Museum, 1862, N. 10, u. namentlich O. Schöndörfer, K.s Briefwechsel, Altpreuß. Monatsschr., 37, 1900, S. 460 ff.

Kritik der reinen Vernunft.

Entstehung: E. Arnoldt, Kritische Exkurse im Gebiete d. K.-Forschung 3. Abhandl.: Die äußere Entstehung u. die Abfassungszeit d. Kr. d. r. V., Resultate S. 186—189, u. E. Adickes in seiner Ausgabe d. Kr. d. r. V. u. den K.studien II: Über d. Abfassungszeit der Kr. d. r. V.; auch Vaihinger, A. f. Gesch. d. Philos. IV, S. 724—729. B. Erdmann, Einleitung zur Akademieausgabe.

Ueberwegs Diss. de priore et posteriore forma Kantianae Critices rationis purae, Berol. 1862 B. Erdmann, K.s Kritizismus in d. ersten u. in d. zweiten Auflage der Krit. d. r. V., Lpz. 1878. Johs. Wolf, Verhältn. d. beiden ersten Auflagen der Kr. d. r. V. zueinander. Mit Unterstützung der K.-Gesellschaft herausgeg., Halle 1905.

Hierher gehört auch: Drei Briefe Schopenhauers an Karl Rosenkranz betreffend die Gesamtausgabe von K.s WW., mitget. von R. Reicke, Altpr. Monatsschr. XXVI.

Prolegomena.

Über die Angelegenheit der Rezension Garves s. A. Stern in der oben bei Garve angeführten Diss. u. namentlich E. Arnoldt, Vergleichung der Garveschen u. d. Federschen Rezension über die Kr. d. r. V., Kritische Exkurse im Gebiete der K.-Forschung, S. 5—62; ferner: Garves erster Brief u. K.s Antwort: ebd., S. 63—98. Über die Redaktion B. Erdmann in der Einl. zu seiner Ausg. der Proleg., Lpz. 1878. Dagegen: E. Arnoldt, K.s Prolegomena nicht doppelt redigiert, Berl. 1879. O. Schöndörffer, K.s Briefwechsel, in: Altpr. Monatsschr., 37, 1900, S. 464—475. H. Vaihinger, Philos. Monatshefte 1879, S. 321—332. H. Witte, Die angebliche Blattversetzung in K.s Proleg. in: Philos. Monatsh. 1883, S. 145—174. Dazu Repliken: Vaihinger: ebd. S. 401—416 und Witte, ebd. S. 597—614. Warda, Altpr. Monatsschr., 37, S. 533 f. H. Vaihinger, Die Erdmann-Arnoldtsche Kontroverse über K.s Prolegomena, in: Philos. Monatsh. 1880, S. 44—71. Sitzler, Zur Blattversetzung. K.studien IX, S. 538 f., 1904. B. Erdmann, Einleitung zu der Ausgabe der Prolegomena in der Ausgabe der Berliner Akademie und Historische Untersuchungen über K.s Prolegomena, Halle 1904.

Schulz (Prediger zu Gielsdorf).

Volkmar, Religionsprozess d. Predigers Schulz zu Gielsdorf, eines Lichtfreundes des 18. Jahrh., Lpz. 1845.

Idee zu einer allgemeinen Geschichte.

Frz. Rühl, Über K.s Idee zu einer allg. Gesch., in: Altpr. Monatschrift, Bd. 18, S. 333—342.

Kritik der praktischen Vernunft.

C. Th. Michaelis, Zur Entstehg. d. Kr. d. prakt. V., Progr., Berl. 1893. H. Vaihinger, Ein bisher unbekannter Aufsatz von K. über die Freiheit, in: Philos. Monatsh. 1880, S. 192—209. H. Romundt. Vorschlag zu einer Änderung des Textes von K.s Kritik d. prakt. Vernunft, in: Kantstudien, 13. Bd., S. 313 ff.

Kritik der Urteilskraft.

C. Th. Michaelis, Zur Entstehg. von K.s Kr. d. Urteilskr., 1. Teil, Progr., Berl. 1892. H. Romundt, Die Mittelstellung d. Kr. d. Urteilskr. in K.s Entwurf zu einem philos. System, in: A. f. Gesch. d. Philos., 24. Bd., S. 482 ff. B. Erdmann, Einleitg. zu seiner Ausgabe der Kr. d. U. O. Schlapp, K.s Lehre v. Genie und die Entstehung d. Kritik d. Urteilskraft, Götting. 1901.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Drei Abhandlungen Kästners.

W. Dilthey, K.s Auff. über Kästner u. sein Anteil an e. Rezension von Johannes Schultz in der Jenaer Literar. Zg., in: A. f. Gesch. d. Philos., III, S. 275—281. Derselbe, Aus den Rostocker Kant-Handschriften, II, in: A. f. Gesch. d. Philos., III, S. 79—90. Derselbe, in: Kantstudien, III, S. 367f.

Über Philosophie überhaupt.

W. Dilthey, Acht Briefe K.s an J. S. Beck, in: A. f. Gesch. d. Philos., II, S. 592—656.

Zum ewigen Frieden.

F. Staudinger, K.s Traktat zum ewigen Frieden, in: Kantst., I, S. 301—314.

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

W. Dilthey, in: A. f. Gesch. d. Philos., III, S. 430ff.

Anthropologie.

P. Menzer, in: Kantstudien, III, S. 65ff. E. Arnoldt, K.s Vorlesungen über Anthropologie, Krit. Exkurse im Gebiete d. Kant-Forschung, S. 262—282. B. Erdmanns Einleitung zu Reflex. K.s, I. Gerland, Barach s. später. A. Warda, Die Kant-Manuskripte im Prussia-Museum, zwei Vorträge, in: Altpr. Monatsschr., 36, 1899, S. 336—367.

Physische Geographie.

Reuschle, a. a. O. S. 62—65; Das Ausland, 24, 1868, und K. Dietrich, K.s Auffassung d. physisch. Geogr. als Grundlage d. Gesch., Jena 1875. Joh. Unold, Die ethnol. und anthropogeograph. Anschauungen von I. K. und J. R. Forster, Inaug.-Diss., Lpz. 1886. F. W. Paul Lehmann, K.s Bedeutung als akademischer Lehrer d. Erdkunde, Vortr. auf dem 6. Geographentag, Lpz. 1886. E. Arnoldt, K.s Vorlesungen über physische Geographie und ihr Verhältnis zu seinen anthropolog. Vorlesungen, Krit. Exkurse im Gebiete der Kant-Forschung, S. 283—369. G. H. Schöne, Die Stellung I. K.s innerhalb d. geograph. Wissenschaft, Diss., Lpz. 1896. G. Gerland, I. K., seine geograph. u. anthropolog. Arbeiten, K.studien, X, S. 1—43, 417—517. Kaminski, Über K.s Schriften z. phys. Geogr., Kgsb. 1905. E. Adickes, Untersuchungen zu K.s phys. Geographie, Tüb. 1911. Derselbe, K.s Ansichten über Gesch. u. Bau d. Erde, Tüb. 1911.

Pädagogik und Logik.

Prosch, Die Pädagogik K.s, in: Ztschr. f. d. Realschulw., IX, 1884, 2. H. M. Steckelmacher, K'.s formale Logik in ihren Beziehgen. z. transzendentalen, Breslau 1878. Dazu B. Erdmann, Gött. Gelehrt.-Anzeig. 1880, 2, S. 609ff.

Philosophische Religionslehre.

Walter B. Watermann, K.'s Lectures on the philosophical Theory of Religion, K.studien, III, S. 300—310. Derselbe, The Ethics of K.'s Lectures on the ph. Th. of R., ebd., III, S. 415f.

Vorlesungen über die Metaphysik.

Ausführlich behandelt die Vorlesungen K.s über Metaphysik E. Arnoldt, Krit. Exkurse im Gebiete der K.-Forschung, S. 370—516, indem er den allgem. Charakter der kantischen Collegia und des metaphysischen Kollegs bespricht, als letzte unter ihnen eine sonst unbekannte aus dem Winter 1794/95, und hierauf einige aus K.s metaphysischen Kollegien überlieferte Ansichten vom Standpunkte des in den Druckschriften niedergelegten Kritizismus einer genaueren Prüfung unterwirft. M. Heinze, Vorlesungen K.s über Metaphysik aus drei Semestern, Lpz. 1894 (Abhandlgn. d. Kgl. Sächs. Gesellschaft d. W.). B. Erdmann, Eine unbeachtet gebliebene Quelle z. Entwicklungsgesch. K.s, in: Philos.

Monatsh. 1883, S. 129—144. Derselbe, Mitteilungen über K.s metaphys. Standpunkt in d. Zeit um 1774, ebenda 1884, S. 65—97. Rob. Hoar, Ein unaufgekl. Moment in d. Kantischen Philos., ebenda, 29, 1893, S. 278—291. W. Bormann, Steuer d. Wahrh. zu K.s Vorlesungen über Metaphysik, in: Psychische Studien, Lpz. 1908, S. 289—96.

Lose Blätter aus Kants Nachlaß.

H. Vaihinger, Mitteilungen aus d. Kantischen Nachlasse, Ztschr. f. Philos., 96, 1889, S. 1—27. Herm. Cohen, Zur Orientierg. in d. losen Blättern aus K.s Nachl., Philos. Monatsh., 26, 1890, S. 287—323. E. Adickes, Lose Blätter aus K.s Nachl., K.studien, I, S. 230—263. Einiges findet sich bei A. Warda, Die K.-Manuskr. im Prussia-Museum, zwei Vorträge, Altpr. Monatschr., 36, 1899, S. 336—367.

Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik.

Robert Haym, in: Preuss. Jahrbücher, I, 1858, S. 80—81; Schubert, Neue Preuss. Prov.-Blätt., Kgsb. 1858, S. 58—61, besonders Rud. Reicke, Altpr. Monatsschr., Bd. I, 1861, S. 742—749. A. Krause, I. K. wider Kuno Fischer, zum erstenmal mit Hilfe des verloren gewesenen kantischen Hauptwerkes: Vom Übergang von d. Metaph. zur Physik, verteidigt, Lahr 1884; s. dazu K. Fischer, Das Streber- u. Gründertum in d. Literatur, Vademekum f. Hrn. Past. Krause, Stuttg. 1884. Albr. Krause, Das nachgel. Werk I. K.s: Vom Übergange von d. metaph. Anfangsgründen usw. mit Belegen populär wissenschaftl. dargestellt, Frankf. a. M. u. Lahr 1888, s. dazu die Besprechg. von E. König, Philos. Monatsh. 1889, S. 459—472. P. d'Ercole, K. Fischer e il manoscritto inedito di K., in: La filos. delle sc. Ital., vol. 31, 1885. Ferd. Rosenberger, Überg. usw., nachgelass. Werk von I. K., Vortrag (aus d. Berichten d. Freien Deutschen Hochstifts). Julius von Pflugk-Hartung, Paläograph. Bemerkungen zu K.s nachgelass. Handschriften, A. f. Gesch. d. Philos., II, S. 31—44. M. Kosack, Das ungedr. Kantische Werk: Der Überg. von d. metaph. Anfangsgr. d. Naturwissensch. zur Physik, vom Standpunkt d. mod. Naturwissensch. aus betrachtet, Diss., Göttingen 1894. F. Tocco, Dell' opera postuma di E. K. sul passaggio della Metafisica della N. alla Fisica, K.studien, II, 1894, S. 69—89, 277—289. Derselbe, L'opera postuma di E. K., Rivista filos., I, 1899. Vaihinger, A. f. Gesch. d. Philos., IV, S. 734f. H. Henning, K.s Nachlaßwerk, Straßb. 1912.

Kants Briefe.

H. Vaihinger, Die neue K.-Ausgabe: K.s Briefwechsel, K.studien, V, S. 73—715. Otto Schöndörffer, K.s Briefwechsel, Bd. I, Altpr. Monatsschr., 37, 1900, S. 435—475. J. Freudenthal, Ein ungedr. Brief K.s und eine verschollene Schrift desselben wider Hamann, in: Philos. Monatsschr. 1879, S. 56-65. L. Stern, Ein ungedr. Brief K.s, in: Sitzungsber. d. Kgl. Pr. Akad. d. Wissensch, Berl. 1907, S. 800. A. Kohut, Ein ungedr. Brief I. K.s, in: Gegenwart, Lpz. 1907, Nr. 39. Ein neuer K.brief, in: Philos. Wochenschr., Lpz. VIII, S. 313, 1907. P. Menzer, Die neu aufgefundenen K.briefe: K.studien, XIII, 3. Heft.

Entwicklung der Lehre Kants.

Frdr. Paulsen, Vers. einer Entwicklungsgesch. d. kantischen Erkenntnistheorie, Lpz. 1875. Derselbe, K. in: Frommanns Klass. d. Philos., Stuttg. 1905. Al. Riehl, D. philos. Kritizismus u. seine Bedeutg. f. d. positive Wissensch., Bd. I, Gesch. u. Methode d. philos. Kritizismus, Lpz. 1876, 2. Aufl. 1908. Benno Erdmann, i. d. Einleitg. seiner Ausgabe d. Proleg., Lpz. 1878, ferner i. d. Einleitg. zu K.s Reflexionen zur Kritik d. r. Vern., Lpz. 1884. E. Adickes, Die bewegenden Kräfte in K.s philos. Entwickl. u. d. beiden Pole seines Systems, K.studien, I, S. 9—59, 161—196, 357—415. Derselbe, K.studien, Lpz. u. Kiel 1893. J. G. Schurman, The genesis of the critic philosophy, Philos. Rev., 1898. Paul Böhm, Die vorkritischen Schriften K.s, Straßb. 1906. L. Nelson, Untersuchgn

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

über d. Entwicklungsgesch. d. Kantischen Erkenntnistheorie (aus: Abhandlgn. d. Fries'schen Schule), Göttingen 1909. K. Sternberg, Vers. einer Entwicklungsgesch. d. kantischen Denkens bis z. Grundlegung des Kritizismus, Berl. 1909. B. Jordan, K.s Stellung zur Metaphysik bis z. Ende d. sechziger Jahre, Lpz. 1909. Th. Haering, Der Duisburgsche Nachlaß u. K.s Kritizism. um 1775, Tübingen 1910. A. Rückheim, K.s Stellung z. Metaphysik in seiner vorkrit. Periode, Berl. 1910. A. Wernicke, K.s krit. Werdegang als Einführung in d. Kritik d. reinen Vernunft, Braunschw. 1911. A. Menzel, Stellung d. Mathematik in K.s vorkrit. Philos., K.studien, Bd. 16, 1911, S. 139ff.

Zu § 36. Kritik der reinen Vernunft.

1. Anhänger Kants aus früherer Zeit:

Joh. Schulze (Schultz), Erläuterungen über des Hrn. Prof. K. Krit. d. r. Vern., Königsb. 1785 u. 1791; Im Gewande d. Gegenw., herausgeg. v. Hafferberg, Jena 1898. Prüfung der K.schen Krit. d. r. Vern., 2 Bde., Königsb. 1789 bis 1792. Carl Leonh. Reinhold, Briefe über die K.sche Philos. (aus Wielands Teutsch. Merkur 1786—1787), Lpz. 1790—1792; Über die bisherig. Schicksale der K.schen Philos., in Wielands Merkur 1789. Karl Christ. Ehrh. Schmid, Krit. d. r. Vern. im Grundrisse, Jena 1786, 3. Aufl. 1794; Wörterb. zum leicht. Gebrauch der K.schen Schriften, Jena 1788, 4. Aufl. 1798. Neues Philos. Magazin zur Erläuterung des K.schen Systems, herausgegeben von Joh. Hnr. Abicht und Frdr. Gottlob Born, 2 Bde., Lpz. 1789—1791. G. S. A. Mellin, Marginalien u. Register zu K.s Krit. des Erkenntnisvermögens, 2 Bde., Züllichau 1794—1795 (der 2. T. geht auf die Grundleg. zur Metaph. der Sitte, auf die Krit. der prakt. Vern. u. Urteilskr.), neu herausgeg. v. Goldschmidt, Gotha 1900—1902. Kunstsprache der krit. Philos. oder Samml. aller Kunstwörter derselben, Jena u. Lpz. 1798; Enzyklopäd. Wörterb. der krit. Philos., 6 Bde., Züllichau und Leipzig 1797—1803. Laz. Bendavid, Vorlesungen über die Kritik der reinen Vern., Wien 1795, 2. Aufl. 1802. Joh. Gottfr. Karl Chr. Kiesewetter, Versuch einer faßlichen Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der neuen Philos. für Uneingeweihte, 2 Bde., Berl. 1795—1803 (der 2. Bd. handelt über die Krit. d. Urteilskr.), 4. Aufl. mit einer Lebensbeschreib. des Verfassers von Chr. Gottfr. Flittner, Berlin 1824. Kiesewetters Prüfung der Herderschen Metakritik, 2 Bde., Berlin 1799 und 1800. And. Metz, Kurze u. deutliche Darstell. d. K.schen Systems, Bamb. 1795. M. Reuß, Vorlesung über d. theoret. u. prakt. Philos., 2 Bde., Würzb. 1797. Th. A. Suabedissen, Resultate der philos. Forschung. üb. d. Natur d. menschl. Erkenntnis von Plato bis K., Marb. 1805. — Charles Villers, Philos. de K., Metz 1801; auch Utrecht 1830. F. A. Nitsch, View of K.s principles, Lond. 1796. A. F. M. Willich, Elements of the critical philosophy, Lond. 1798.

2. Gegner Kants aus früherer Zeit:

Gebh. Ulr. Brastberger, Untersuchungen über K.s Krit. d. r. Vern., Jena 1796. Joh. Aug. Eberhard, in den von ihm herausgeg. philos. Zeitschriften: Philos. Magazin, Halle 1788—1792, Philos. Archiv, Halle 1792—1795. Philos. Bibliothek, herausgeg. von Feder u. Meiner, Göttingen 1788—1791. Bened. Stattler (Prof. d. Theol. zu Ingolstadt), Anti-K., 2 Bde., München 1788, ein Auszug daraus: Kurzer Entwurf der unausstehlichen Ungereimtheiten der K.schen Philos. usw., 1792; Wahres Verh. der K.schen Philos. zur christl. Relig. u. Moral, 1794. S. Geo. Huber, Ben. Stattler u. s. Anti-K., 1. T.: St. u. s. Kritik der transzendentalen Ästhetik und Kategorienlehre K.s, Diss., München 1904. Joh. Chr. Zwanziger, Kommentar über Hrn. Prof. K.s Krit. d. r. Vern., Lpz. 1792. Dietr. Tiedemann, Theätet, Ein Beitr. zur Vernunftkrit., Frankf. 1794. — Vgl. auch Schopenhauer, Anh. zu dem 1. Bd. d. Welt als Wille u. Vorstell., 1819 zuerst erschienen.

3. Schriften aus neuerer und neuester Zeit, unter denen manche mit angeführt werden, die sich im allgemeinen auf die K.sche Philos. beziehen oder Begriffe behandeln, die nicht nur in der Krit. d. r. Vern. ihre Bedeutung haben:

Ed. Beneke, K. u. d. philos. Aufgabe uns. Zeit, Berl. 1832. Vikt. Cousin, Leçons sur la philos. de K. (gehalten 1820), Paris 1842, 4. éd. Par. 1864. Translated from the French with a Sketch of K.s life and writings by A. G. Henderson, Lond. 1870. Mirbt, K. u. seine Nachfolger, Jena 1841. Alfonso Testa, Della ragion pura di K., Lugano 1841. Amand Saintes, Histoire de la vie et de la philos. de K., Par. et Hambourg 1844. Chr. H. Weisse, In welchem Sinne d. deutsche Philos. jetzt wieder an K. sich zu orientieren hat, Lpz. 1847. Prihonsky, Neuer Antikant, Bautzen 1850. Jul. Rupp, Imm. K., Über d. Charakter seiner Philos. u. d. Verhältn. derselb. zur Gegenw., Königsb. 1857. E. Maurial, Le scepticisme combattu dans ses principes, analyse et discussion des principes du scepticisme, Par. 1857. Joh. Jacoby, K. u. Lessing, Rede zu K.s Geburtstagsfeier, Königsb. 1859. Theod. Sträter, De principiis philos. K., diss. inaug., Bonn 1859.

J. B. Meyer, Über d. Kritizismus mit besond. Rücks. auf K., in: Ztschr. f. Philos., Bd. 38, 1860, S. 226—263 und Bd. 39, 1861, S. 46—66. Spaventa, La filosofia di K., Torino 1860. Die anonyme Schrift (des Prinzen Wilh. Herm. v. Neuwied, gest. 1864): Ein Ergebnis aus d. Krit. d. K.schen Freiheitslehre, von d. Verf. d. Schrift: Das unbewußte Geistesleb. u. d. göttl. Offenbarung, Lpz. 1861. L. Noack, I. K.s Auferstehung aus dem Grabe, seine Lehre urkundlich dargest., Lpz. 1861; K. mit od. ohne romantischen Zopf? im II. Bd. von Oppenheims Deutsch. Jahrb. f. Politik und Lit., 1862. Michelis, Die Philos. K.s u. ihr Einfl. auf die Entwickl. der neueren Naturwissensch., in: Natur u. Offenbarung, Bd. VIII, Münster 1862; K. vor und nach d. J. 1770, Braunsb. 1871 (70). Jos. Jaekel, De K. phaenomeno et noumeno, diss. Vratisl. 1862. K. F. E. Thrandorff, Aristoteles u. K., oder: Was ist die Vernunft? in: Ztschr. f. d. luther. Theol. u. Kirche, Jahrg. 1863, S. 92—125. Jul. Heidemann, Platonis de ideis doctrinam quomodo Kantius et intellexerit et excoluerit, diss. inaug., Berol. 1863. Jos. Richter, Die K.schen Antinomien, Mannheim 1863. Klingberg, K.s Kritik af Leibnizianismen, Upsala 1863. Joh. Huber, Lessing u. K. im Verhältnis zur relig. Bewegung des 18. Jahrh., in: Deutsche Vierteljahrsschr., Juli-Sept. 1864, S. 244—295. Theod. Merz, Über die Bedeut. der K.schen Philos. für die Gegenw., in: Protest. Monatsbl., herausgeg. von H. Gelzer, Bd. 24, 1864, S. 375—388. O. Liebmann, K. u. die Epigonen, Stuttg. 1865. Emile Saisset, Le scepticisme Aenésidème, Pascal, K., Paris 1865, 2. éd. 1867. Heinr. Bach, Über die Bez. d. K.schen Philos. zur franz. u. engl. d. 18. Jahrh., Diss., Bonn 1866. Ed. Röder, Das Wort a priori, eine neue Kritik der K.schen Philos., Frankf. a. M. 1866. M. B. W. Bolton, K. and Hamilton, Lond. 1866, auch 1869.

Trendelenburg, Über eine Lücke in K.s Beweis v. d. ausschließenden Subjektivität des Raumes u. d. Zeit, ein krit. u. antikrit. Blatt, in den Hist. Beitr. zur Philos. III, 1867, S. 215 - 276, und Kuno Fischer u. sein K., Eine Entgegnung, Lpz. 1869. Kuno Fischer, Logik u. Metaph., 2. Aufl., S. 153 ff.; Anti-Trendelenburg, eine Duplik, Jena 1870. Vgl. dazu Kym und Rich. Quäbicker, in: Philos. Monatsh. IV, 1870, S. 408—413; ferner E. Bratuscheck ebd. V, 1870, S. 279—323. C. Grapengießer, K.s Lehre v. Raum und Zeit, Kuno Fischer und Ad. Trendelenburg, Jena 1870. Emil Arnoldt, K.s transzendentale Idealität des Raumes und der Zeit, für K. gegen Trendelenburg, in der Altpreuß. Monatsschr. VII, 3. 5/6; VIII. 1. 5/6. Herm. Cohen, Zur Kontrov. zwischen Trendelenburg und Fischer, in: Ztschr. f. Völkerpsych. und Sprachw. VII, S. 239—296. J. Gottschick, Die „Lücke" in K.s Beweis f. d. transzendentale Idealität v. Raum u. Zeit, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., Bd. 79, 1881, S. 152—156. S. auch H. Vaihinger, Der Streit zwischen Trendelenburg u. Fischer, Exkurs in seinen Komment. z. Kr. d. r. Vern., S. 290—326. Weitere Literatur über diesen Streit ebd., S. 545—548.

W. Pflüger, Über K.s transzendentale Ästhetik, Inaug.-Diss., Marburg 1867. Siegm. Levy, K.s Kr. d. r. Vern. in ihrem Verh. zur Krit. d. Sprache, Diss., Bonn 1868. Gust. Knauer, Konträr und kontradiktorisch, nebst konver-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

gierenden Lehrstücken, festgestellt und Kants Kategorientafel berichtigt, Halle 1868.

H. Fortlage, Über die k.sche Philos., in: Sechs philos. Vorträge, Jena. Günther Thiele, Wie sind die synth. Urteile a priori der Mathematik möglich? Inaug.-Diss., Halle. F. Ueberweg, Der Grundgedanke des K.schen Kritizismus nach seiner Entstehungszeit u. s. wissenschaftl. Wert, in: Altpreuß. Monatsschr. VI, S. 215—224. Aug. Müller, Die Grundlagen der k.schen Philos. vom naturwissenschaftl. Standp. gesehen, ebd. S. 368—421. C. Hebler, Kantiana in seinen philos. Aufs., Lpz. Hodgson, Time and space (eine Analyse d. k.schen Lehre), Lond. G. Biedermann, K.s Kr. d. r. Vern. und die hegelsche Logik in ihrer Bedeut. f. d. Begriffswiss., Prag. Ernst Wickenhagen, Die Logik b. K., Diss., Jena. O. Stäckel, Der Begriff der Idee bei K. im Verh. zu den Ideen bei Platon, Diss., Rostock. Oskar Hohenberg, Über das Verhältn. der k.schen Philos. zur platon. Ideenlehre, Rostocker Diss., Jena. Aug. Th. Rich. Braune, Der einheitl. Grundged. der drei Kritiken K.s, Inaug.-Diss., Rostock. Fr. Herbst, Locke u. K., Rostocker Inaug.-Diss., Stettin. Maxim. Kissel, De rat., quae inter Lockii et Kantii placita intercedat, comm., Rostochii. Sämtlich aus d. J. 1869.

J. B. Meyer, K.s Psychol., Berl. Rich. Quäbicker, Krit.-philos. Untersuchnngen: I. K.s u. Herbarts metaph. Grundansichten üb. d. Wesen d. Seele, Berl. Rud. Hippenmeyer, Über K.s Krit. der rat. Psychol., in: Ztschr. f. Philos. N. F., Bd. 56, S. 86—127. H. Wolff, Die metaph. Grundansch. K.s, ihr Verh. zu der Naturwissensch. und ihre philos. Gegner, Lpz. Fr. Reinh. Ernst Zelle, De discr. inter Aristotelicam et K. logices rationem intercedente, diss. Hal. (auch deutsch, Berl.). W. F. Schultze, Hume u. K. üb. d. Kausalbegriff, Inaug.-Diss., Rostock. Rud. Tombo, Über K.s Erkenntnislehre, Inaug.-Diss., Rostock. Lengfehlner, Das Prinzip der Philos., der Wendep. in K.s Dogmatism. u. Kritizism., Pr., Landshut. Aus dem Jahre 1870.

E. v. Hartmann, Das Ding an sich u. seine Beschaffenheit: K.sche Studien zur Erkenntnistheorie und Metaph., Berl.; weitere Aufl. unter dem Titel: Krit. Grundleg. d. transz. Realismus. Edmund Montgomery, Die K.sche Erkenntnislehre widerlegt v. Standp. d. Empirie, München. K. Zimmermann, Über K.s mathem. Vorurt. u. d. Folgen, Wien. F. Frederichs, Der phänomenale Idealismus Berkeleys u. K.s, Berl. Herm. Cohen, K.s Theorie d. Erfahr., Berl., 2. neu bearbeitete Aufl., 1885. C. Grapengießer, Erklär. u. Verteid. v. K.s Krit. d. r. Vern. wider die „sogenannten" Erläuterungen d. Hrn. J. H. v. Kirchmann. Eine Bekämpfung d. modern. Realism. in d. Philos., Jena. Derselbe, K.s transz. Idealism. u. Hartmanns Ding an sich in Fichtes Ztschr., 61, S. 191 - 247; 62, S. 30—70, 232—285; 63, S. 145 - 200. Geo. Scherer, Krit. üb. K.s Subjektivität und Apriorität des Raumes und der Zeit, Inaug.-Diss., Frankf. a. M. Aus dem J. 1871.

L. Ballauf, Der K.sche Idealism., im Pädag. Arch., S. 241—295. Charles Sarchi, Examen de la doctrine de K., Paris. Barach, K. als Anthropolog in Mittlgn. d. Anthrop. Ges. in Wien. Burmeister, Die Erkenntnislehre K.s, Wriezen, Schulpr. E. Fleischl, E. Lücke in K.s Philos. u. Ed. v. Hartmann, Wien. Jagielski, Wie hat K. den Begr. d. Materie aufgefaßt? Ostrowo, Pr. Johs. Quaatz, K.s kosmol. Ideen, ihre Ableitg. a. d. Kategorien, die Antinomie u. deren Auflösg., Berl., Pr. d. Andreas-Sch. Rob. Zimmermann, Über K.s Widerlegung d. Idealism. v. Berkeley (a. d. Sitzungsber. d. Ph.-Hist. Kl.), Wien. Aus dem J. 1872.

E. Arnoldt, Metaphysik, die Schutzwehr der Relig., Rede, Königsb. (auch in der Altpr. Mschr., X, 289—306). Benno Erdmann, Die Stellg. des Dinges an sich in K.s Ästhet. u. Analytik, Inaug.-Diss., Berl. Herm. Cohen, Die system. Begriffe in K.s vorkrit. Schriften nach ihren Verhältn. zu krit. Idealism., Berl. Alfr. Hölder, Darstellg. d. k.schen Erkenntnistheorie mit besonderer Berücks. d. verschied. Fassgn. d. transzendentalen Dedukt. d. Kateg., Tübingen. G. Knauer, Ist d. Zweckbegr. auf K.s Standpunkt in der Kateg.-Tafel einzustellen? in Philos. Monatshefte, IX, 361—366. T. Mamiani, K. e l'ontologia, Firenze. Fil. Masci, Una polemica su K., l'estetica transcendentale e la antinomie, Napoli. J. Volkelt, K.s Stellg. z. unbewußt. Logisch. in Philos. Monatshefte, IX, 49—57, 113—124. Ferd. Schmidt, De origine termini Kantiani „transcendens", Inaug.-Diss., Marburg. P. Asmus, Das Ich und das

Ding an sich, Gesch. ihrer begriffl. Entwicklung in der neuesten Philos., Halle. Sämtlich aus dem J. 1873.

S. F. de Dominicis, Galilei e K., Bologna. W. H. S. Monck, An introduction to the critical philos., Dublin. Jos. Pommer, Zur Abwehr einiger Angriffe auf K.s Lehre von der synthet. Natur mathemat. Urteile, Wien. Johs. Witte, Beiträge z. Verständnis K.s, Berl. Rob. Zimmermann, K. und die positive Philos. (Sitzungsber. d. Philos.-Hist. Kl.), Wien. Aus dem J. 1874.

G. Spicker, K., Hume u. Berkeley, Berl. F. G. Hann, Über den Ausgangspunkt für die metaphys. Einsicht nach K., Innsbruck. Fr. Schultze, K. u. Darwin, Jena. D. Nolen, La critique de K. et la métaphysique de Leibniz, Paris. P. Ragnisco, La critica della ragione pura di K., Napoli. Paulsen, Entwickl. d. K.schen Erkenntnistheorie s. o. S. 75*. Sämtlich aus dem J. 1875.

G. Schenke, Die logischen Voraussetzungen und ihre Folgerungen in K.s Erkenntnislehre, Inaug.-Diss., Jena. C. Stommel, Die Differenz K.s u. Hegels in Beziehg. auf die Antinomien, Inaug.-Diss., Halle. J. Jacobson, Die Auffindung des Apriori, Berl. Derselbe, Die Beziehungen zwischen Kategorien und Urteilsformen, Königsb. 1877. Ernst Laas, K.s Analogien d. Erfahrung, Berl. F. v. Wangenheim, Verteidigung K.s gegen Fries, Inaug.-Diss, Halle. G. Zahn, Über die k.sche Unterscheidung von Sinn, Verstand und Vernunft, Jena. M. Desdouits, La philosophie de K. d'après les trois critiques, Paris. E. Caird, The philosophy of K., explained and examined with a historical introduction, Lond. B. Alexander, K.s Lehre vom Erkennen, Lpz., Inaug.-Diss., Budapest. Jos. Weisz, K.s Lehre von Raum u. Zeit, Lpz., Inaug.-Diss., Budapest. Rob. Steffen, K.s Lehre vom Dinge an sich, Inaug.-Diss., Lpz. W. Ostermann, Über K.s Krit. der rational. Theologie, Jena. G. Thiele, K.s intellektuelle Anschauung als Grundbegr. seines Kritizismus dargestellt, Halle. A. Stadler, Die Grundsätze d. reinen Erkenntnistheorie in d. K.schen Philos., Lpz. Ferner Riehl, Phil. Kritizism. s. o. S 75*. Sämtlich aus d. J. 1876.

K. Dietrich, K. u. Newton, Tübing A. v. Leclair, Krit. Beiträge zur Kategorienlehre K.s, Prag. L. Smolle, K.s Erkenntnistheorie vom psycholog. Standpunkt aus betrachtet, Znaim. E. Schmidtborn, Darlegung u. Prüfung d. K.schen Krit. des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes, Wiesbad. T. Pesch, Die Haltlosigkeit der modernen Wissensch. Eine Krit. d. K schen Vernunftkrit., Freib. i. B. Reinh. Biese, Die Erkenntnislehre des Aristoteles u. K.s in Vergleichung ihrer Grundprinzipien, Berl. J. Theodor, Der Unendlichkeitsbegriff bei K. u. Aristoteles, Bresl. E. Caird, A critical account of the philosophy of K. W. Windelband, Über d. verschied. Phasen d. K.schen Lehre v. Ding an sich, in: Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philos., I, S. 224 bis 266. Sämtlich aus dem J. 1877.

C. Grapengießer, Aufgabe und Charakter der Vernunftkritik, Jena. C. Ueberhorst, K.s Lehre v. d. Verh. d. Kategorien z. d. Erfahrg, Göttingen. K. Dieterich, K. u. Rousseau, Tübingen (mit des Verf.s Schr.: K. u. Newton in 2. Ausg. erschienen unter dem Titel: Die K.sche Philos. in ihrer inneren Entwicklungsgesch., 2 Tle., Freib. i, B. 1885). R. Lehmann, K.s Lehre v. Ding an sich, Berl. P. S. Neide, Die K.sche Lehre vom Schematismus der reinen Verstandsbegriffe, Inaug.-Diss., Halle. C. Ritter, K. u. Hume, Inaug.-Diss., Halle. Mor. Steckelmacher, Die formale Logik K.s in ihren Beziehungen zur transzendentalen, Bresl. J. Nathan, K.s logische Ansichten u. Leistungen, Inaug.-Diss., Jena. Friedr. v. Bärenbach, Das Ding an sich als kritisch. Grenzbegr., in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., Bd. 72, S. 65—80. T. Mamiani, Della psicologia di K., Roma. Albr. Krause, K. u. Helmholtz über d. Ursprung u. d. Bedeutung d. Raumanschauung u. d. geometrischen Axiome, Lahr. Rud. Kühne, Über d. Verh. d. Humeschen u. K.schen Erkenntnistheorie, Rostock, Inaug.-Diss., Berl. B. Erdmann, K.s Kritizismus. Sämtlich aus dem J. 1878.

E. Last, Mehr Licht! Die Hauptsätze K.s u. Schopenhauers in allgem. verständlicher Darlegung. Berl. M. Peschel, Aphorismen zur K.schen Philos., nebst Andeutg. eines positiv. metaphys. Standpunktes, Basel. Jul. Janitsch, K.s Urteile über Berkeley, Straßb. i. E. C. Cantoni, Em. K., Vol I, La filos. teoret., Milano; Vol. II, La filos. pratica, 1883; Vol. III, La filos. religiosa, la critica del giudizio e le dottrine minori, 1884. J. Frohschammer, Über d. Bedeutung der Einbildungskraft in der Philos. K.s u. Spinozas, München. Joh.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Volkelt, Imm. K.s Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analys., Lpz. R. Zimmermann, K. u. d. Spiritismus, Wien. R. Falckenberg, Über d. in telligibl. Charakter, zur Kritik. d. K.schen Freiheitsl., Halle. V. Kiy, Die K.schen Kategorien u. ihr Verhältnis zu den aristotelischen mit Rücksicht auf den gegenwärtigen Stand der Wissensch., in: Festschr. z. Begrüßung der 35. Vers. Deutsch. Philolog. usw. dargebracht v. d. Kgl. Gymnas. u. d. Städt. R.-Sch. zu Trier, Trier. Alle aus dem J. 1879.

Rob. Adamson, Über K.s Philosophie, übers. v. C. Schaarschmidt, Lpz. Wilh. Schuppe, Das Verh. zwischen K.s formaler und transzendentaler Logik, in: Philos. Monatsh. S. 513—528. Felice Tocco, L'Analitica trascendentale e i suoi recenti espositori, estratto della filosofia delle Scuole Italiane. M. Heinze, Ernst Platner als Gegner K.s, Univ.-Pr., Lpz. M. Runze, K.s Kritik an Humes Skeptizismus, Inaug.-Diss., Berl. A. Meydenhauer, K. oder Laplace? Marb. F. Chiappelli, K. e la psicologia contemporanea, Napoli. G. Barzellotti, La critica della conoscenza e la metafisica dopo il K., in: La Filos. delle Scuole Ital., Bd. 20. E. v. Hartmann, K. als Vater des Pessimismus, in: Zur Gesch. u. Begründg. des Pessim., S. 1—64. Sämtlich aus dem J. 1880.

Zu dem hundertjährigen Jubiläum der Kritik der reinen Vernunft ist im J. 1881 eine große Anzahl besonderer Schriften u. Abhandlungen erschienen; von letzteren können hier nur die wichtigeren aufgeführt werden. Siehe das Verzeichnis aller auf K. bezüglichen Drucksachen dieses Jahres in d. Altpreuß. Monatsschr. 1882, S. 506—512 und weiterer auf das Jubiläum sich beziehender Schriften aus d. J. 1882 ebd. 1883, S. 505—511. J. Witte, Die Vermittelung der prinzipiellen Gegensätze durch K.s Krit. d. r. V. u. der virtuelle Apriorismus der letzteren, in: Philos. Monatsh. S. 602—613. Fel. Tocco, Filosofia di K., in: La Filosofia delle Scuole Italiane, Bd. 22, 23. G. Herbst, K. als Naturforscher, Philosoph u. Mensch (Samml. wissensch. Vortr.), Berl. J. Mainzer, Die krit. Epoche in der Lehre von der Einbildungskraft aus Humes u. K.s theoret. Philos. nachgewiesen, Jena. K. Werner, K. in Italien, Wien. Edm. Pfleiderer, K.scher Kritizismus u. engl. Philos. Beleuchtung des deutsch-englisch. Neu-Empirismus, Halle (Separatabdr. aus Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr.). J. Walter, Zum Gedächtnis K.s, Festrede, Lpz. Max Runze, K.s Bedeutung auf Grund der Entwicklungsgesch. seiner Philos., Festvortr., Berl. Emil Höhne, K.s Pelagianismus und Nomismus, Lpz. John Watson, K. and his english critics, a comparison of critical and empirical philosophy, Glasgow and Lond.; derselbe, The method. of K., in: Mind, Bd. 5, S. 528—548. Albr. Krause, Populäre Darstellg. v. I. K.s Krit. d. r. Vern., Lahr, 2. Aufl. 1882. Fr. Paulsen, Was uns K. sein kann? Eine Betrachtg. zum Jubeljahr der Krit. d. r. Vern., in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., S. 1—96. Eugen Westerburg, Schopenhauers Kritik der K.schen Kategorienlehre, in: Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr., Bd. 78, S. 106—140, 249—278. A. Weir, The critical philosophy of K., Lond. James Hutchinson Stirling, Text-book to K, The Critic of pure Reason: Aesthetic, Categories, Schematism, Translation, Reproduction, Commentary, Index, Edinburg and Lond. Bernh. Alexander, K. (K.s Leben, Entwicklg. u. Philos.), 1. Bd., Budapest (ungarisch). Friedr. Bernd, Die Logik nach Aristoteles u. K., Progr. der Theresianisch. Ak. in Wien, Wien. B. Erdmann, Die Idee v. K.s Krit. d. r. Vern., in: Deutsche Rundschau, Bd. VIII, S. 253—273. Seb. Turbiglio, Analisi, storia critica della Critica della Ragion Pura, otto lezioni estr. del Corso di storia della filos., Roma. G. Krause, K.s Erkenntnislehre als Grundlage unserer Erkenntnis, Teil I, Pr., Marienwerder, Teil II, 1882. Hugo v. Meltzl, Kantiana Hungarica, Festgabe zum Centenarium usw., nebst einer magyarischen K.-Bibliographie v. Pet. Gerecze, Kolozsvar. H. Vaihinger, Kommentar zur Krit. d. r. Vern., 1. Bd., Stuttg. 1881, 2. Bd., Stuttg., Berl., Lpz. 1892. Das Ganze ist auf 5 Bände berechnet; die beiden erschienenen Bände enthalten den Kommentar zur Vorrede der ersten, zu den Einleitungen der ersten und zweiten Ausgabe und zur transzendentalen Ästhetik. Siehe denselben, Über eine Entdeckung, nach der alle neuen Kommentare zu K.s Krit. d. r. Vern. und insbesondere mein eigener durch ein älteres Werk entbehrlich gemacht werden sollen (gegen Kuno Fischer), K.studien III, S. 335—341. — Besonders zu erwähnen ist hier noch, daß im Juli- u. Oktober-Heft des Journal of Speculative Philosophy ed. by William T. Harris, New York, eine Reihe von

Aufsätzen zur Feier des Jahres erschienen sind: John W. Mears, The K.-Centennial; William T. Harris, K. and Hegel in the History of Ph.; George S. Morris, Transcendental Deduction of Categories; Julia Ward Howe, The Results of the Kantian Phil.; John Watson, The Critical Philos. in its relation to Realism and Sensationalism; Josiah Royce, K.'s Relation to modern philosophic progress; Lester F. Ward, K.'s Antinomies in the light of modern science; William T. Harris, K.'s Refutation of the Ontological Proof of the Existence of God.

J. Kreyenbühl, Die ethische Freiheit b. K., in: Philos. Monatsh., S. 129 bis 161. Th. Weber, Zur Krit. der k.schen Erkenntnistheorie, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., 1881, Bd. 79, S. 161—210, 1882, Bd. 80, S. 1—52 (auch separat erschienen, Halle 1882). Wilh. Münz, Die Grundlagen der K.schen Erkenntnistheorie, Bresl., 2. Aufl., ebd. 1885. A. Huther, Versuch e. Darleg. d. Auffassung K.s v. d. Wesen u. d. Bedeut. d. Schlusses, sowie ihres Wertes u. Verh. zu früheren Theorien, Rostocker Inaug.-Diss., Schönebeck. Frank Hugh Foster, The doctrine of the transcendent use of the principle of causality in K., Herbart and Lotze, Inaug.-Diss., Lpz. E. Laas, K.s Stellung in d. Gesch. d. Konflikts zwischen Glauben u. Wissen, Berl. Günth. Thiele, Die Philos. K.s nach ihrem systemat. Zusammenh. u. ihrer log. hist. Entwickl., I, 1, K.s vorkrit. Naturphil., Halle 1882, I, 2, K.s vorkrit. Erkenntnistheorie, Halle 1887. George S. Morris, K.'s Critique of pure reason, a critical exposition, Chicago (Lond.). (Griggs's German philosophical Classics, Vol. I. Siehe über dieses Unternehmen The Journ. of Spec. Philos., Juli 1881, S. 323 f. u. 1885, S. 329 ff.). Emil Wille, K.s Lehre v. d. ursprüngl.-synthetisch. Einheit d. Apperzeption, in: Philos. Monatsh., S. 449 bis 460. W. Wallace, K., Oxf., Edinb. u. Lond., in: Blakwood's Philos. Classics by W. Knight. Ad. Bolliger, Anti-K. oder Elemente d. Log., d. Phys. u. d. Eth., 1. Bd., Basel. Otto Kuttner, Bedeut. v. K.s Krit. d. reinen V. f. d. Gegenw., in: Jahrb. f. pr. Th., S. 577—592. Hugo Sommer, Die Neugestalt. unserer Weltansicht durch d. Erkenntnis d. Idealität u. d. Raumes u. d. Zeit. Eine allgemeinverständl. Darst., Berl. Sämtl. aus d. J. 1882.

Betz, Spinoza en K., 's Gravenhage. L. Noiré, D. Lehre K.s u. d. Ursprung d. Vernunft, Mainz. Kurd Laßwitz, Die Lehre K.s v. d. Idealität d. Raumes u. d. Zeit im Zusammenh. mit s. Krit. d. Erkennens allgemeinverständl. dargest., Berl. (Preisschr.). C. Fr. Jeppel, K.s ontolog. Beweisversuche für das Dasein Gottes, Inaug.-Diss., Halle. F. Staudinger, Noch einmal K.s synthet. Einheit d. Apperzeption, in: Philos. Monatsh., S. 321—343. E. Feuerlein, K. u. d. Pietismus, in: Philos. Monatsh., S. 449—463. E. v. Hartmann, In welchem Sinne war K. ein Pessimist?, in: Philos. Monatsh., S. 463—470, wieder abgedruckt in Philos. Fragen d. Gegenw., V, 19. J. Schwertschlager, K. u. Helmholtz erkenntnisth. verglichen, Freib. i. B. Otto Schneider, Die psychol. Entwickl. d. Apriori mit Rücksicht auf d. Psychologische in K.s Krit. d. reinen V., Bonn. Rud. Eucken, Über Bilder u. Gleichnisse b. K., in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., S. 161—193. Herm. Cohen, Von K.s Einfluß auf d. deutsche Kultur, Rede, Berl. Louis Ducros, Quando et quomodo Kantium Humius e dogmatico somno excitaverit, Bordeaux. Hugo Hänsel, Wie kommt nach K. Erfahrung zustande?, Pr., Geestemünde. Hnr. Sidgwick, A criticism of the critical philosophy, in: Mind VIII, S. 69—91, 313—337. J. Geluk, K., Amsterd. B. Gutzeit, Descartes' angeborene Ideen, verglichen mit K.s Anschauungs- u. Denkformen a priori, Pr., Bromb. Bernh. Hercher, Zur Grundlage d. transzendent. Logik K.s, insbes. s. Kategorienl., Inaug.-Diss., Jena. Rob. Zimmermann, Über Humes Stell. zu Berkeley u. K., Wien. Aus K. Fischers Gesch. d. neueren Philos., Bd. V, ist als Separatabdruck erschienen: Krit. d. K.schen Philos., München. Aus d. J. 1883.

Rud. Lehmann, Über d. psychol. Grundanschauung der K.schen Kategorienl., in: Philos. Monatsh., S. 98—120. W. Windelband, I. K., zur Säkularfeier s. Philos., Vortr., in: Präludien, Frbg. u. Tübing., S. 112—145. Ad. Bilharz, Erläuter. zu K.s Krit. d. reinen V., Wiesbad. Frz. Staudinger, Noumena. Die „transszendentalen" Grundgedanken u. „die Widerlegung d. Idealismus", Darmstadt. E. König, Einige Gedanken f. K.s Ästhetik gegen Empirism. u. Realism., in: Philos. Monatsh., S. 233—250. Herm. Wolff, Wegweiser f. d. Stud. d. K.schen Philos., Lpz. C. Th. Michaelis, Über K.s Zahlbegr., Pr. v. Char-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

lottenb., Berl. O. Riedel, Die monadolog. Bestimm. in K.s Lehre v. Dinge an sich, Hamb. H. Vaihinger, Zu K.s Widerleg. d. Idealism., in: Straßb. Abhandl. zur Philos., Ed. Zeller zu s. 70. Geburtst., Frb. i. B., S. 65—164. Otto Michalsky, K.s Krit. d. reinen V. u. Herders Metakritik, Diss, Bresl. s. a. (1883), Fortsetz.: Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., 84, S. 1—41, 161—193 u. 85, S. 1—29. J. Witte, Der Gesamtcharakter v. K.s Lehre im Lichte v. K. Fischers neuest. Krit. derselb,. in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., 84, 1884, S. 291—311. G. Cesca, Storia e dottrina del criticismo, Verona 1884. A. Thilo, Einige Beitr. z. Prüf. d. theoret. Ansichten Ks, in: Ztschr. f. ex. Philos., XIII, S. 225—275, 337—373. J. H. Stirling, K. has not answered Hume. in: Mind IX, S. 531—547, II, ebd. X, S. 45—72. Max Jahn, Der Einfluß d. K.schen Psychol. auf d. Pädagogik als Wissensch., in: Jahrb. f. Philol. u. Pädag., 130, S. 404—427, 462—514, auch separat, Lpz. 1885. Otto Kuttner, Kantianism. u. Realism., in: Jahrb f. protest. Th. X, S. 353—367. E. Laas, Einige Bemerk. zur Transzendentalphilos., in: Strassb. Abhandl. z. Philos., Ed. Zeller zu s. 70. Geburtst., S. 61—84. E. Last, Die realist. u. idealist. Weltanschauung, entwick. an K.s Idealität v. Zeit u. Raum, Lpz. Neuber, K.s transszendentale Ideen, I. Ihre erkenntnisth. Ableit., Pr., Essen. H. Grosch, K.s Lehre v. Ideal d. reinen V., Halle. G. Markull, Über Glaub. u. Wiss, im Anschl. an K.s Krit. d. reinen V., Pr., Danzig. Aus d. J. 1884.

Koppelmann, K.s Lehre v. analyt. Urteil, in: Philos. Monatsh., S. 65—101. M. W. Drobisch, K.s Dinge an sich u. s. Erfahrungsbegr., Lpz. Siehe dazu Gust. Knauer, Die Dinge an sich, das „Außer-uns", das f. uns. Erk. „Gegebene" u. unsere Erfahr., in: Philos. Monatsh. 21, S. 479—491. J. Mourly Vold, Albrecht Krauses Darstell. d. K.schen Raumtheorie u. d. K.schen Lehre v. den Gegenständen, Christiania. R. Zimmermann, K. u. Comte in ihr. Verh. zur Metaphys., Wien. G. Cesca, La dottrina Kantiana dell' a priori, Padovae-Verona. A. Chiappelli, Nuove osservazioni sulle attenenze fra il criticismo kantiano a la psicologia inglese e tedesca, in: La filos. delle sc. Ital., vol. 31. C. E. Adam, Essai sur le jugement esthétique, Thèse, Paris. Mariano Amador, Exposicion y critica de la doctrina de K., in: Revista contemporanea, Madrid. H(elene) Bender, Über d. Idealität v. Raum u. Zeit. Ein Beitr. z. Kap. d. transz. Ästhet., in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., Bd. 87, S. 1—48. Arthur Bendixon, Kritiska studier till K.s transscend. ästetik, akad. afhandling, Stockh. Luigi Credaro, Questioni Kantiane, in: La fil. delle sc. It., Bd. 32. A. Döring, Über K.s L. v. Begr. u. Aufg. d. Philos., in: Preuß. Jahrb., Bd. 56, S. 464—481. Ad. Henrich, K.s Deduktion d. rein. Verstandsbegr., Pr., Emmerich. Otto Kuttner, Die Bedeut. d. regul. Ideen K.s: Die Atomistik, in: Altpreuß. Monatsschr. 22, S. 59—75. Derselbe, K.s Kopernikanism. auf d. Begriffe Notwendigk. u. Freih. angewandt, ebd., S. 618—636. A. Naumann, Spencer wider K., e. Erörter. d. Gegensätze v. Realism. u. Kritizism., Hamb. W. Wundt, K.s kosmolog. Antinomien u. d. Problem d. Unendlichk., in: Philos. Stud., Bd. 2, S. 495—538. Siehe auch Moritz Brasch, Die Klassiker d. Philos., Bd. II, Lpz. Aus d. J. 1885.

Jul. Krohn, Die Auflösung d. rationalen Psychol. durch K., Diss., Bresl. C. Mencke, Immanente Krit. d. K.schen Wahrnehmungs- u. Erfahrungsurteils, Diss., Halle. B. Kuhse, Begr. u. Bedeut. des Selbstbewußtseins bei K., Diss., Halle. N. M. Butler, The probl. of K.s Krit. d. reinen V., in: J. of spec. philos., S. 54—73. Albr. Rau, K. u. d. Naturforschung, in: Kosmos, Bd. 1 u. 2, 5 Art. M. H. du Marchie von Voorthuysen, Nagelaten Geschriften, eerste Deel: De theorie der kenntniss van Em. K., Arnheim. Aus d. J. 1886. Siehe zu d. letzten Werk Van der Wyck, K. in Holland, I, K.studien, III, S. 403—414.

F. Grung, Der Begriff d. Gewißheit in d. K.schen Philos., in: Philos. Monatsh., S. 35—57. Vallet, Le Kantisme et le Positivisme; études sur les fondements de la connaissance humaine, Paris. Rich. Manno, Die Stell. d. Substanzbegriffs in d. K.schen Erkenntnisth., Inaug.-Diss., Bonn. Erich Adickes, K.s Systematik als systembildender Faktor, Berl. H. Romundt, Die drei Fragen K.s, Berl. B. Erdmann, K. u. Hume um 1762, A. f. Gesch. d. Philos., I, S. 62 bis 77, 216—230. Berth. Rein, Der transzendentale Idealism. bei K. u. bei Schopenhauer, Inaug.-Diss., Rudolstadt. Aus d. J. 1887.

Frz. Erhardt, Krit. d. K.schen Antinomien, Lpz. A. Böhringer, K.s erkenntnisth. Idealism., Frb. i. Br. Rud. Seydel, K.s synthet. Urteile a priori, Ztschr. f. Philos., 94, S. 1—29. Rich. Manno, Wesen u. Bedeut. d. Synthesis

in K.s Philos., Ztschr. f. Philos., 94, S. 29—88, 182—210. Joh. Witte, Die simultane Apprehension b. K., ebd., S. 255—274. Geo v. Gizycki, K. u. Schopenhauer, Lpz. W. Jansen, Die Theorie d. Möglichk. in K.s Krit. d. reinen V., Straßb. A. Classen, Über d. Einfluß K.s auf d. Theorie d. Sinneswahrnehm. u. d. Sicherheit ihrer Ergebnisse, Lpz. G. Dieckert, Über d. Verh. d. Berkeleyschen Idealism. z. K.schen Vernunftkrit., Pr., Konitz. W. Reichardt, K.s Lehre v. d. synthet. Urteil. a priori u. ihr. Bedeut. f. d. Mathemat., Philos. Studien, IV, S. 595—639. Fr. Thedinga, Der Begr. d. Idee bei K., Pr., Hagen. C. du Prel, K.s Vorles. über Psychol. Herausgegeb. mit e. Einleit. „K.s mystische Weltanschauung", Lpz. Vgl. dazu P. v. Lind, „K.s myst. Weltanschauung" e. Wahn d. mod. Mystik. Eine Widerlegung usw., Münch. 1892. Aus d. J. 1888.

Edw. Caird, The critical philosophy of I. K., 2 vols., Lond. J. P. Mahaffy, K.s critical philosophy for english readers, 2 vols., Lond., erweiterte Aufl. O. Grundke, K.s Entwickl. v. Realismus aus nach d. subjektiv. Idealism. hin, Diss., Bresl. Frank, K. u. d. Dogmatik, Ztschr. f. wissensch. Theol., S. 257 bis 280. Aus d. J. 1889.

J. Stimpfl, Ist d. metaphys. Grundlage v. K.s Erkenntnistheorie idealist. oder realist. aufzufassen?, Diss., Basel. Theod. v. Varnbüler, Widerlegung d. Krit. d. reinen V., Prag u. Lpz. Marian Massonius, Über K.s transzendentale Ästhet., Lpz. W. Koppelmann, K. u. d. Grundlagen d. christl. Relig., Gütersloh. Otto Stock, Kantianism. u. Kritizism., Inaug.-Diss., Pr. d. Krit. d. reinen V., Stargard. Hub. Gisevius, K.s Lehre v. Raum u. Zeit, krit. beleuchtet v. Standp. d. gem. Menschenverstandes aus, Hannov. Pietro d. Nardi, Fonti logiche del soggetivismo teoretico di E. K., Firenze. Emil Wille, Verbesser. einiger Stellen in K.s Krit. d. reinen V., Philos. Monatsh., 26, S. 399—403. Max Siebourg, K.s Lehre v. d. Kausalität nach s. zweiten Analogie d. Erfahr., Pr., Krefeld. Albr. Tiebe, D. Angriffe Trendelenburgs geg. K.s Lehre v. d. ausschließend. Subjektivität des Raumes u. der Zeit, Gratulationsschr., Stettin. F. X. Pfeifer, Analogien zwischen Naturerkenntn. u. Gotteserkenntn., d. Beweisen f. Gottes Dasein u. naturwissenschaftl. Beweisführung mit Bezugnahme auf K.s Krit. d. Gottesbeweise, Philos. Jahrb., 3, 1890; 4, 1891. M. Rovin, Die Fehler u. Irrtümer K.s, A. d. Krit. d. reinen V., Allgem. Universitätszeit., No. 1—6. Aus d. J. 1890.

Mc. Kay Donald, Critical philosophy, Diss., Freib. 1891. A. Fouillée, Les origines de notre structure intellectuelle et cérébrale, I, Le Kantisme, Rev. philos. 32, S. 433—466. E. Güttler, Die Entropie des Weltalls u. die K.schen Antinomien, Ztschr. f. Philos., 99, S. 41—80. T. A. Merklen, Philos. illustres, Par. (Étude sur K., S. 565—692). W. J. Dotzer. Über Schopenhauers Krit. d. k.sche Analyt. Diss., Erlangen. Will. Caldwell, Schopenhauers Criticism of K., Mind, July, S. 355—374. Aus dem J. 1891.

O. Hansen, Untersogelser vedrorende Grundlaget for K.s Erkendelsesteorie, Kopenh. W. Wundt, Was soll uns K. nicht sein? Philos. Studien, 7, S. 1—49. Rich. Behm, Vergleich. d. K.schen u. Schopenhauerschen Lehre in Anseh. d. Kausalität, Diss., Heidelb. M. Zang, Über d. Verh. d. Anschauung zum Verstande in K.s Krit. d. V., Diss., Gießen. P. Carus, Are there things in themselves? Monist, II. Eugen Dreher, Krit. Bemerkung. u. Ergänzung. zu K.s Antinomien, Ztschr. f. Philos., 100, S. 248—255. Rob. Schellwien, Die Erkenntnisl. K.s, Ztschr. f. Philos., 100, S. 266—322. Alb. Farges, L'idée du continu dans l'espace et le temps. Réfutat. du Kantique, du dynamisme et du réalisme, Par. Derselbe, La critique de K. sur l'espace et le temps, Ann. de philos. chrét. Aus d. J. 1892.

J. G. Schurman, K.s critical problem; what is in itself and for us? Philos. Review, II, S. 129—166. Andrew Seth, Epistemology in Locke and K., Philos. Rev. L. Busse, Zu K.s Lehre von Ding an s., Ztschr. f. Philos. und philos. Krit., 102, S. 74—113, 171—232. Const. Radelescu-Motru, Zur Entwickl. v. K.s Theorie d. Naturkausalit., Diss., Lpz. P. Lorentz, Über d. Aufstell. von Postulaten als philos. Methode b. K., Philos. Monatsh., 29, S. 402—433. L. Triemel, Die Aufgabe d. K.schen Metaph u. der. Lös. innerh. d. Kr. d. r. V., Progr., Koblenz. H. Gartelmann, Sturz d. Metaphys. als Wissensch. Krit. des transzendental. Idealism. K.s, Berlin. Gordon Clark, The secret of K., Journ. of philos. 22, S. 368—395. Gust. Wegner, K.-Lexikon. Ein Handb. f. Freunde der K.schen Philos., Berlin. Gallosch, Die Grundlagen d. Algebra im

Sinne K.s, Progr., Wien. Karl Fuchs, Die Idee b. Plato u. K., Progr., Wiener Neustadt. Thom. Hill Green, Lectures on the philos. of K. (Works of Th. H. Gr. ed. by R. L. Nettleship, vol. 2.) London. Aus d. J. 1893.

Emil Arnoldt, Krit. Exkurse i. Gebiet d. K.-Forschung, Königsb., aus d. Altpreußisch. Monatsschr. Die einzelnen Abhandlungen sind schon früher aufgeführt außer der: Einige Notizen zur Beurteilung von K.s Verh. zu Lessing, S 193–268. W. T. Harris, K.s third antinomy. Philos. Review. O. Kohlschmidt, K.s Stellung zur Theologie u. Physikotheol., Diss., Jena. K. Vorländer, Ein bisher noch unentdeckter Zusammenhang K.s mit Schiller, Philos. Monatsh., 30, S. 57–62. A. Wernicke, K. u. kein Ende? Progr., Braunschw. P. Schröder, K.s Lehre vom Raum. Ein Beitrag zur Kritik der transzendent. Ästhet., Festschr., Halle. Hans Larsson, K.s transc. deduction of kategoriema, I. Ak. afhandl., Lund. H. H. Williams, K.s doctrine of the schemata, The Monist IV, S. 375—384. R. Eisler, Die Weiterbild. der K.schen Aprioritätsl. bis z. Gegenw., Diss., Lpz. Ed. v. Hartmann, K.s Erkenntnistheorie u. Metaphys. in d. vier Perioden ihr. Entwickl., Lpz. Har. Höffding, Die Kontinuität im philos. Entwicklungsgange K.s, I.: Der Kausalbegr., II.: Analyse u. Konstruktion, III.: Theorie u. Praxis, IV.: Das Kopernikanische Prinz., A. f. Gesch. d. Philos., VII, S. 173—192, 376—402, 449—485. A. Döring, Über Zeit und Raum, Philos. Vortr., herausg. v. d. Philos. Gesellsch. z. Berl., Berlin. Rob. Schellwien, Über d. Begr. d. Erfahr. mit Rücksicht auf Hume u. K., Ztschr. f. Philos., 103, S. 122–141. Jul. Rupp, I. K.s Ethisch. Gemeinwes. und der Plan Jesu nach d. Lehre J. Rupps, Rede, Königsb. Alb. Lepidi, La Critica della regime pura secundo K. e la vera filosofia, Roma. Matthias Menn, Imm. K.s Stell. zu J. J. Rousseau, Diss., Freib. E. Ferber, Der philos. Streit zwisch. I. K. u. Joh. Aug. Eberhard, Diss., Gießen. Wistar Hodge, The Kantian Epistomology and Theism. Aus d. J. 1894.

Max Apel, K.s Erkenntnistheorie u. s. Stellung z. Metaphys. Eine Einführung in d. Studium v. K.s Kr. d. r. V., Berlin. Rob. Hoar, Der angebl. Mystizismus K.s, Diss., Bern. J. Hacks, Über K.s synthet. Urteile a priori, Progr., Kattowitz, 2., 3. u. 4. T., ebd. 1896–1899. C. Müller, Über K.s Stell. zum Idealismus, Progr., Berlin. Er. Adickes, K.studien, Kiel u. Lpz. (I. Beiträge zur Entwickl. d. K.schen Erkenntnistheorie. II. Über d. Abfassungszeit d. Krit. d. r. V.) H. Romundt, Ein Band der Geister. Entwurf einer Philos. in Briefen, Lpz. A. Marty, D. Humes und K.s Lehre vom Existentialsatz, Vierteljahrssch. f. wissensch. Philos., 19, S. 19–32. Geo. Albert, K.s transzendentale Logik m. bes. Berücks. der Schopenhauerschen Krit. der K.schen Philos., Wien. L. Volz, Erkenntnistheorien b. Leibniz u. K., Diss., Rostock. Aus d. J. 1895.

Geo. Wallenberg, K.s Zeitlehre, Progr., Berlin. Max Brahn, Die Entwicklung d. Seelenbegr. b. K., Diss., Heidelb. Hugo Stehr, Über I. K., Der Mensch hat keine Vernunft im Sinne K.s, Lpz. W. Kinkel, Die Idealität u. Apriorität des Raumes u. der Zeit nach K., Diss., Jena. D. Greiner, Die Begriffe d. Persönlichk. b. K., Diss., Gießen. B. Schöngut, Über K.s mathemat. Hypothese, Progr., Reichenberg. E. Boutroux, La philos. de K., Rev. d. Cours et Confér., Juli. G. Dwelshauvers, Leçons sur la philos. de K., I. und II., Rev. de l'Univers. de Bruxelles, I, 1896, II, 1897. Aus d. J. 1896.

Eberh. v. Danckelmann, K. als Mystiker? Lpz. E. F. Buchner, A study of K.s Psychology, with reference to the critical philosophy, N.-Y. and London. M. J. Monrad, Das Ding an sich als Noumenon, A. f. syst. Philos., III, S. 129–149. P. v. Lind, K. u. Alex. v. Humboldt, Diss., Erlang. George Dawes Hicks, Die Begriffe Phänomenon u. Noumenon u. ihr Verh. zu einander b. K. Ein Beitrag zur Ausleg. und Krit. der Transzendentalphilos., Diss., Lpz. F. Staudinger, Über einige Grundfragen d. K.schen Philos., A. f. syst. Philos., II, S. 207—234. E. Nimz, Die affizierenden Gegenstände in K.s Krit. d. r. V., Diss., Erlangen. A. Apitzsch, Die psycholog. Voraussetzungen d. Erkenntniskritik K.s, dargest. und auf ihre Abhängigkeit von der Psychologie Chr. Wolffs u. Tetens geprüft, nebst allgem. Erörterung. über K.s Ansicht von der Psychologie als Wissenschaft, Diss., Halle. C. Gudenatz, Zur Krit. der Lehre K.s von der Möglichk. der reinen Mathem., Diss., Lpz. A. Stadler, § 1 der transzendent. Ästhetik, aus einem Konversatorium für Anfänger, K.studien, I, S. 100 bis 107. Geo. Simmel, Über den Unterschied der Wahrnehmungs- u. d. Er-

fahrungsurteile. Ein Deutungsversuch, K.studien, S. 416—425. John Watson, The Cartesian Cogito ergo sum and K.s Criticism of rational psychology, K.studien, II, S. 22—49. O. Sickenberger, K.s Lehre von der Quantität des Urteils, K.studien, II, S. 90—99. J. Bergmann, Zur Lehre K.s v. d. logischen Grundsätzen, ebd., S. 323—348. G. Daxer, Über die Anlage und den Inhalt der transzendentalen Ästhetik in K.s Krit. d. r. V., Diss., Erlang. Ferd. Schmidt, D. Ärgernis d. Philos., eine K.studie, Progr., Berlin. Aus d. J. 1897.

E. Schneider, Begr. und Arten des Apriori und der theoret. Philos. K.s, Diss. J. G. Schurman, The Genesis of the critical philosophy, Philos. Rev. Derselbe, K.s Theory of the Apriori forms of Sense, Philos. Rev., 1899. Derselbe, K.s Apriori Elements of Understanding, ebd. James H. Hyslop, K.s doctrine of time and space, Mind, Januar, S. 71—84. Ludwig Goldschmidt, K. u. Helmholtz, Hamb. u. Lpz. J. B. B. Heinrich, Kosmolog. Gottesbeweis u. K.s Krit. d. r. V., Progr., Mainz. W. Burckhardt, K.s objekt. Idealismus, Greifsw. F. Nolte, Über das Verhältnis von Sinnlichkeit und Denken in K.s Terminogie, Progr., Northeim. Anna Alice Cutler, The aesthetical factors u. K.s Theory of knowledge, K.studien, II, 410—439. R. Schade, K.s Raumtheorie u. d. Physiologie, Diss., Königsberg. Aus d. J. 1898.

M. Wartenberg, K.s Theorie der Kausalität m. besond. Berücksichtigung der Grundprinzipien seiner Theorie der Erfahrung. Eine histor.-krit. Untersuchung z. Erkenntnistheorie, Lpz. L. Goldschmidt, K.s Voraussetzungen u. Prof. Paulsen, A. f. syst. Philos., V. H. Gattermann, Über die Verh. v. K.s Inaug.-Diss. vom J. 1770 z. Krit. d. r. V., Diss., Halle. J. H. Bell, With what right is K.s Critique of pure reason called a theory of experience? Diss., Halle. F. Tocco, I principii metafisici della scienza e della natura di E. K., Riv. filos., I. A. Ludwich, K.s Stellung zum Griechentum, Krit. Miszell., Progr., Königsberg. Wyncken, K.s Platonism., Monatsh. d. Comenius-Ges., 8. Mc. Ewen, K.s proof of the proposition: Mathem. judgments are one and all synthetical, Mind, 32. F. Medicus, K.s Transzendentale Ästhetik u. d. nichteuklidische Geometrie, K.studien, III, S. 261—300. Edm. König, Die Unterscheid. von reiner u. angewandter Mathem. b. K., K.studien, III, S. 373—402. E. B. Talbot, The relation between Human consciousness and its Ideal as conceived by K. and Fichte, K.studien, IV, S. 286—310. M. Wartenberg, Der Begr. des „transzendental. Gegenstandes" bei K. und Schopenhauers Kritik dess., eine Rechtfertigung K.s, K.studien, IV, S. 202—231, V (1900), S. 145—176. Aus d. J. 1899.

A. H. Leser, Die zwei Hauptmomente d. krit. Methode K.s u. ihr Verhältnis z. Methode v. Fries, Diss., Jena. J. Straub, K. u. die natürl. Gotteserkenntnis, Philos. Jahrb. d. Görres-Gesellschaft, XII. L. Goldschmidt, K.s Widerlegung d. Idealismus, A. f. syst. Philos., VI, 1900. Dunan, La première antinomie de K., Rev. philos. Rob. Reiniger, K.s Lehre vom inneren Sinn u. seine Theorie d. Erfahrung, Wien. F. Paulsen, K.s Verhältn. z. Metaphysik, K.studien, IV, S. 413—447. H. Vaihinger, K. — ein Metaphysiker? In philos. Abh. Chr. Sigwart gewidmet, Tübingen. Frdr. Heman, K. u. Spinoza, K.studien, V, S. 273—339. L. Chiesa, La Base del Realismo e la critica neo-kantiana, Rom. V. Ermoni, Brevis de kantismo discussio, Divus Thomas XXI, 2. F. Evellin, La dialectique des Antinomies, Bibl. du Congrès Intern. de Philos. I, S. 165—218. A. A. Ferro, La Critica della Conoscenza in E. K. e H. Spencer, Savona. H. Goujou, Le subjectivisme kantien, Rev. sciences ecclés. avril et mai. Derselbe, Les kantistes français, ebenda juin — sept. L. Jaconiami, Del concetto del giusto nella Critica della ragion pura, Rom. F. R. Lipsius, Zur Kritik d. kantischen Erkenntnisl., in: „Prot. Monatsh.", IV, 11, S. 438—448. H. Schultze, D. ontol. Gottesbeweis. Geschichtl.-krit. Übers. bis K., Progr., Hamb. E. Sigall, Der leibniz-k.ische Apriorismus u. d. neuere Philos., Czernowitz. R. Mann, Swedenborg and K. on the Nebular Hypothesis. The New Philos. III, S. 147—150. Aus d. J. 1900.

E. Zwermann, Die transzend. Dedukt. d. Kateg. in K.s Kritik d. reinen Vernunft, K.studien, V, S. 444—471. Raoul Richter, K.-Aussprüche, Lpz. K. A. Rosikat, K.s Krit. d. reinen Vernunft u. seine Stellung zur Poesie, Progr., Königsb. R. Ardigo, L'inconoscibile di H. Spencer e il Noumeno di E. K. (aus Rivista di Filos. II, S. 533 ff.), Padua. E. Boutroux, L'induction dans la philos. de K., Rev. des Cours et Conférences. M. Brenke, J. N. Tetens' Er-

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

kenntnistheorie vom Standpunkt d. Kritizismus, Diss., Rostock. P. Carus, K.s Philos. critically examined, in: The Monist, XII, S. 181—214. S. Eck, Aus d. großen Tagen d. deutschen Philosophie, Tübingen (S. 1—31). G. S. Fullerton, The Doctrine of Space and Time, The Philos. Review, X. C. Cantoni, Studi Kantiani, Rivista Filos. S. 589—610, 1901; S. 25—48, 351—383, 1902. H. Goujou, Les grandes contradictions du criticisme, Rev. sciences eccl., mai et juin. Derselbe, K. et Kantistes, Étude critique selon les principes de la métaph. thomiste, Lille. A. Neumann, Eine Schlußerwiderung (Gegen F. Lipsius), Prot. Monatshefte, V, 2, S. 78—79. M. Schneidewin, Gesch. d. Metaph. seit K., in: Die Kritik (Wrede), XVI, 202, S. 441—450. A. Prehn, Die Bedeutung der Einbildungskraft bei Hume u. K. für die Erkenntnisth., Diss., Halle. Paul Hofmann, K.s Lehre v. Schluß u. ihre Bedeutung, Diss., Rostock. R. Reininger, Das Kausalproblem bei Hume u. Kant, K.studien, VI, S. 429—458. A. Rau, Nietzsche-Studien III, Begründung von Nietzsches Beurteilung der kantischen Philosophie, in: Dtsch. Ztschr. (Wachler), XIV, 17, S. 532—542. H. v. Schoeler, K., Goethe u. d. Monismus, Grenzboten, S. 416—423, 458—467. Aus d. J. 1901.

H. Delacroix, D. Hume et la philos. critique, Bibl. du Congrès intern. de Philos., IV, S. 337—362, Paris. V. Delbos, Sur la notion de l'expérience dans la philos. de K., Bibl. du Congrès intern. de Philos., IV, S. 363—389. P. Fleischer, Pantheistische Unterströmungen in K.s Philosophie, Diss., Lpz. L. Goldschmidt, Marginalien u. Register zu K.s Kritik der Erkenntnisvermögen v. G. S. A. Mellin; neu herausgegeben 1900 u. 1902, 2 Bde., Gotha. E. Markus, K.s Revolutionsprinzip (kopernikanisches Prinzip). Eine exakte Lösung d. K.-Humeschen Erkenntnisproblems, insbes. d. Probl. d. Erscheinung u. d. „Ding an sich", Herford. L. Salomon, Zu d. Begriffen der Perzeption u. Apperzeption von Leibniz bis K., Diss., Bonn. C. Stange, Der Gedankengang d. Kritik d. reinen Vernunft, Lpz., 2. erweit. Aufl. 1903. M. de Wulf, Kantisme et Néo-Scolastique, Revue Néo-Scol. IX, S. 5—18. J. Mirkin, Hat K. Hume widerlegt? (S.-A. aus K.studien VII.) H. Vaihinger, Beiträge z. Verständnis d. Analytik u. d. Dialektik in d. Krit. d. r. Vernunft, K.studien VII, S. 99—117. J. Fontaine, Les infiltrations kantiennes et protestantes et le clergé français, Paris. Aus d. J. 1902.

Fr. Heman, K.s Platonismus u. Theismus, dargestellt im Gegensatz zu seinem vermeintlichen Pantheismus, K.studien VIII, S. 47—96. Fr. Paulsen, K. u. d. Metaphysik, K.studien VIII, S. 111—128. A. Thomsen, Bemerkungen zur Kritik des Kantischen Begriffes des Dinges an sich, K.studien VIII, S. 193—257. H. Kleinpeter, K. u. die naturwissensch. Erkenntniskritik der Gegenw. (Mach, Hertz, Stallo, Clifford), K.studien VIII, S. 258—320. A. Messer, Die „Bezieh. auf d. Gegenstand" bei Kant, K.studien VIII, S. 321—328. W. Reinecke, Die Grundlagen d. Geometrie nach K., K.studien VIII, S. 345—395. F. v. Aster, Über Aufgabe u. Methode in d. Beweisen d. Analogien d. Erfahrung in K.s Krit. d. r. Vernunft, A. f. Gesch. d. Philos. XVI, S. 218—251, 334—366. Hyslop, K.s Treatment of Analytic and Synthetic Judgments, in: The Monist, XIII, Heft 3. O. Leo, Folgerungen aus K.s Auffassung d. Zeit in d. Krit. d. r. Vernunft, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. u. Soz., N. F. II, S. 189—209. C. Cantoni, L'ultimo carteggio di K. (S.-A. d. Rivista Filos., Jan. bis Febr. 1903), Pavia. Walsh, K.s transzendental idealism and empirical realism, in: Mind XII. G. Daves Hicks, A re-statement of some features in Kantian Transzendentalism, in: Proceedings of the Aristotelian Society. Aus d. J. 1903.

Alle die kürzeren Aufsätze, Reden usw., die zur Feier d. 100. Wiederkehr des Todestags Kants erschienen sind, sind nicht hier aufgezählt.

F. Heman, I. K.s philos. Vermächtn., K.studien IX, S. 155—195. A. Riehl, Anfänge d. Kritizismus. — Methodologisches aus K., K.studien IX, S. 492—517. A. Wernicke, Die Theorie d. Gegenstandes u. d. Lehre vom Ding an sich bei I. K. Ein Beitr. z. Verständnis des Kantischen Systems, Braunschw. Theodor Valentiner, K. u. die platonische Philosophie, Heidelb. G. Simmel, K., 16 Vorlesungen, Lpz.; 2. Aufl. 1905. H. Cohen, Rede bei d. Gedenkfeier der Univ. Marburg z. 100. Wiederkehr d. Todest. von I. K., Marburg. H. Romundt, K.s „Widerlegung d. Idealismus". Ein Lebenszeichen d. Vernunftkritik zu ihres Urhebers hundertjähr. Todestage, Gotha. L. Busse, I. K., Lpz. P. Deussen, Vedanta u. Platonismus im Lichte der Kantischen Philos., Berl. R. Falcken-

berg, Gedächtnisrede auf K., Erlangen. W. Jerusalem, K.s Bedeutg. f. die Gegenw., Wien u. Lpz. Abbé F. Carchet, De l'influence du piétisme sur la philos. de K., Ann. de Philos. Chrétienne, Mai. J. Walter, Z. Gedächtn. K.s, Rede zur 100. Wiederkehr des Tages seines Todes, Königsb. W. Windelband, I. K. u. seine Weltanschauung. Gedenkrede zur Feier der 100. Wiederkehr seines Todestages an der Univ. Heidelberg, Heidelb. Dr. M. Adler, I. K. zum Gedächtnis! Gedenkrede zum 100. Todestage. Vorträge u. Abhandl., herausgeg. vom Sozialwissensch. Bildungsverein in Wien No. II, Wien u. Lpz. C. Cantoni, Un capitolo d'introduzione alla critica della ragion pura di E. K. Rivista Filos., Jan. bis Febr. J. Freudenthal, I. K. Rede bei der von d. Breslauer Univ. veranstalteten Gedenkfeier gehalten, Bresl. K.feier d. Würzburger Univ. am 12. Febr. 1. Ansprache des Rektors Prof. Dr. Kunkel. 2. Festrede, gehalten von Prof. Dr. Külpe. Würzb. O. Liebmann, I. K. Eine Gedächtnisrede, gehalten am hundertjähr. Todestage K.s zu Jena, Straßb. Erminio Troilo, Nel primo centenario della morte di E. K. 12. Febr. 1804—1904 (S.-A. aus: Rivista di filos. e scienze affini 1904, VI, 1 u. 2), Bologna. Derselbe, Esplicatione sinottica della „Critica della ragione pura" di E. K. (S.-A. aus: Rivista di filos. e scienze aff. IV, vol. I, No. 6). Derselbe, La dottrina della conoscenza nei moderni precursori di K. Con prefazione del Prof. Ardigò, Torino. E. Adickes, Auf wem ruht K.s Geist? (Eine Säkularbetrachtung.) Arch. f. syst. Philos., X, S. 1—19. Th. Brix, Wider die Halben im Namen der Ganzen oder: Die Vernichtung K.s durch die Entwicklungslehre. Ein Protest gegen die Kantverehrung, Berl. E. Adickes, K. als Denker. Eine Betrachtg. zu seinem 100jähr. Todestage, Deutsche Monatsschr. (Berl., A. Duncker), III, S. 651—674. C. Baeumker, I. K. (Zum 100. Todestage), in: Hochland, I, Heft 5. V. Basch, Le centenaire de K., in: La renaissance latine, III, 2, S. 239—261, Paris. L. Busse, Zum Gedächtnis K.s, Festvortrag auf der Deutschen Lehrerversammlung in Königsb., Abdr. aus d. Pädag. Ztg. C. Cantoni, Nel primo centenario della morte di E. K., Rivista Filos., Jan. bis Febr. 1904. A. Drews, Der transzendentale Idealismus der Gegenw., in: Preuß. Jahrb. Bd. 117, Heft 2, S. 193—224. G. Dwelshauvers, K. e le rationalisme, in: La jeunesse laïque; Revue de la jeunesse laïque belge, Avril 1904, S. 232—237. Joh. Fastenrath, I. K. in d. Illustracion Espanola y Americana, Madrid, Febr. 1904. S. Friedländer, K.s Vermächtnis, Neue Metaphys. Rundschau, XI, S. 1—12. M. Harden, Satirische Bemerkungen über die Kantfeier, Zukunft No. 21, Nachtr. dazu von Dr. F. Jünemann, No. 25. W. Herrmann, Unsere Kantfeier, Christl. Welt, XVIII, S. 7. H. Höffding, Til minde om I. K. Abh. d. Kgl. Dän. Ges. d. Wiss., Kopenhagen 1904, No. 1, S. 13—21. M. Jakobi, Ein Vorläufer der K.-Laplaceschen Theorie v. d. Weltentstehg. (Thomas Wright), Preuss. Jahrb. 117, S. 244—254. Derselbe, Über K. u. seinen Vorgänger Thomas Wright, in: Prometheus, XV, No. 754, Berl. F. Jünemann, Über K.s polit. Anschauungen, in: Zukunft No. 21 u. 23. Derselbe, Pädag. Aussprüche K.s. Chronol. zusammengestellt, eingel. u. erläutert, in: Aus der Schule — für die Schule, XVI, No. 8 u. 9. E. Katzer, I. K. Zur Hundertjahrfeier seines Todestages, Neues Sächs. Kirchenblatt, XI, 6, Lpz. H. Keferstein, Zum Gedächtnis I. K.s, Ztschr. f. d. physik. u. chem. Unterricht, XVII, 2, S. 65—68. M. Kronenberg, K. u. die Aufklärung. Zum 100jähr. Todestage K.s, in: Das freie Wort, III, No. 22, S. 864—873, Frankf. E. Kühnemann, K., Kunstwart, XVII, 11, S. 618—627. K. Laßwitz, Der krit. Gedanke, in: Die Nation, XXI, N. 19, S. 290—292, Berl. Th. Lipps, Zur Jahrhundertfeier d. Todestages I. K.s, in: Deutschland, Monatsschr. f. d. ges. Kultur, No. 18, März 1904, S. 673—689. W. Lorey, Zur Erinnerung an K., Vortr., S.-A. aus den Abhandl. d. Naturf. Gesellschaft zu Görlitz, XXIV. O. Pfleiderer, Herder u. K. in ihrer Bedeut. für d. Gegenw., Preuss. Jahrb., Juni 1904. J. Reinke, K.s Erkenntnislehre u. die moderne Biologie, Halbmonatshefte d. Dtsch. Rundschau, III, S. 459—467. M. Reischle, K. u. die Theologie d. Gegenw., S.-A. aus Ztschr. f. Theolog. u. Kirche, XIV, 5, S. 357—388, Tübingen. O. Richter, K.s Lehre vom Glauben u. Wissen, Prot. Monatshefte, VIII, 3.

Altpreuss. Monatsschrift, Bd. 41, Heft 1 u. 2 (Königsb.), K. gewidmet, darin: Zum 100. Todestage I. K.s. Faksimile d. ältesten im Original vorhand. K.-Briefes. E. Markus, Ein Weg zur widerspruchsfreien Auslegung d. Kritik

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

d. reinen Vernunft. E. F. Koßmann, Ein unbekannter Brief K.s. L. Goldschmidt, K.-Orthodoxie wider K.-Orthodoxie. — E. Kühnemann, Herder u. K. an ihrem 100j. Todestage. A. Riehl, Helmholtz in seinem Verhältnis zu K. Paulsen, Zum 100j. Todestage K.s. G. Runze, Emerson u. K. B. Bauch, Luther u. K. Sämtlich in K.studien, IX, S. 246—491. L. Goldschmidt, I. K. u. unsere Zeit, Wartburgstimmen, I, Heft 10, S. 288—299. J. Reinke, K. und d. Zweckbegr. in d. Natur, Die Wartburg, III, No. 6.

Revue de Métaph. et de Morale, Paris, 12e Année, No. 3, Numéro spécialement consacré au centenaire de la mort de K., darin: P. Natorp, A la mémoire de K. F. Paulsen, Pour le centenaire. C. Cantoni, Sur l'apriorité de l'espace et du temps. L. Couturat, La philos. des mathématiques de K. G. Milhaud, La connaissance mathém. et l'idéalisme transcendental. A. Hannequin, Les principes de l'entendement pur, leur fondement, leur importance. V. Basch, L'imagination dans la théorie kantienne de la connaissance. R. Eucken, L'âme telle que K. l'a dépeinte. B. Erdmann, La critique kantienne de la connaissance comme synthèse du rationalisme et de l'empirisme. H. Blunt, La réfutation kantienne de l'idéalisme. H. Delacroix, K. et Swedenborg. D. Parodi, La critique des catégories kantiennes chez Ch. Renouvier. L. Couturat, K. et la mathém. moderne. Bulletin de la Société française de Philos., IV, No. 5, S. 125—134.

Przegląd Filosoficzny, Polnische philos. Zeitschrift, Warschau, VII, Heft 4 u. 5, K. gewidmet. P. Chmielowski, K. in Polen. J. Kodis, Die Rolle K.s in der Philosophie d. Gegenwart. A. Woroniecki, Jean Sniadeckis Abhängigkeit von Dégérando. (Ein Beitrag z. Stud. der Beziehungen zwischen Sniadecki und K.) W. M. Koslowski, K. und die Fragen seiner Zeit (K. als Publizist). M. Wartenberg, K.s Verhältnis z. Metaphysik. K. Twardowski, Über die Übersetzung der philos. Terminologie K.s. J. Wasserberg, Einige Bemerkungen über den Kritizismus K.s (über seine Genesis und über seine Bedeutung dem Materialismus gegenüber).

O. Döring, Der Anhang z. analytischen Teile der Kritik d. r. Vern. über die Amphibolie des Reflexionsbegriffs, Diss., Lpz. H. Drexler, Die doppelte Affektion d. erkennenden Subjekts im kantischen System, Beuthen. E. Steckelmacher, Der transzendentale und der empirische Idealismus bei K., Diss., Erlangen. Franc. Orestano, L'originalità di K., Palermo. R. Richter, Zum 100j. Todestage I. K.s, Lpz., Illustr. Ztg., No. 3163. G. Rossignoli, Torniamo a K.? Scuola Cattolica, März 1904. G. Rost, K., in: Es werde Licht, 35. Jahrg., Heft 5, S. 144-154, München. L. Stein, Hat K. Hume widerlegt? Zukunft, XII, No. 46. A. Thomsen, K., Teologisk Tidsskrift, V, S. 273ff., Kopenhagen. A. Wellmer, I. K. Ein Gedenkblatt, Daheim, 1904, No. 19. J. Wendland, Die Philosophie K.s und d. Neukantianismus unserer Zeit, Deutsch-Evang. Blätter, XXIX, Heft 4, S. 271—287. — E. Arnoldt, Über den ersten Teil der ersten Antinomie d. spekulativen Vernunft. Sep.-Abdr. aus d. Altpr. Monatschr., XLI, Königsb. M. Apel, I. K. Ein Bild s. Lebens u. Denkens, Berl. A. Bilharz, Mit K. — über K. hinaus. Ein Nachtrag z. Zentenarfeier, Wiesbaden. B. Erdmann, I. K., Bonn. O. Ewald, Romantik u. Gegenwart. Den Manen I. K.s, Berl. Güttler, Wissen u. Glauben, 2. Aufl., München. G. Huber, Benedikt Sattler und sein Anti-K. Ein Beitr. z. Gesch. d. Kantischen Philosophie, I. Teil: Sattler und seine Kritik der transzendentalen Ästhetik und Kategorienlehre K.s, Diss., München. Wladimir Iwanowski, I. K. zum Gedächtnis (russisch), Kasan. H. Kroell, Die Grundzüge d. kantischen und d. physiologischen Erkenntnistheorie, Straßb. A. Lasson, I. K., Berl. G. Martius, K., Kiel. F. Masci, E. K., Napoli. H. Meyer-Benfey, Herder u. K. Der deutsche Idealismus u. seine Bedeutung für die Gegenwart, Halle. A. Rausch, Sokrates u. K., Halle. A. Riehl, I. K., Halle. F. Schnedermann, Die bleibende Bedeutung I. K.s in einigen Hauptpunkten gezeichnet, Lpz. Th. Simon, I. K. Ein Umriß seines Lebens und seiner Lehre (= Zeitfragen des christlichen Volkslebens, XXIX, 2), Stuttgart. H. Struve, K. u. d. histor. Tragweite seines Kritizismus (polnisch), Warszawa. — L. Busse, K.s erkenntnisth. Standpunkt in d. Nova dilucidatio. Zur Erinnerung an I. K., Abh. aus Anlaß der 100. Wiederkehr des Todes herausg. von der Univ. Königsberg, Halle. — Ebenda: A. Dorner, Über die Entwicklungsidee bei K.; F. Hahn, Einige Gedanken über K. und Peschel;

O. Franke, K. u. d. altindische Philosophie; W. Uhl, Wortschatz u. Sprachgebrauch bei K.; H. Baumgart, Die Grundlagen von K.s Kr. d. ästhet. Urteilskr.; A. Bezzenberger, Die sprachwissensch. Äußergn. K.s; L. Jeep, Die Kantischen Kategorien uud d. Behandlung der antiken Grammatik; F. Meyer, K. und das Wesen des Neuen in d. Mathematik; A. Kowalewski, K.s Stellung z. Problem einer Außenweltexistenz. Aus d. J. 1904.

F. Knothe, K.s Lehre vom inneren Sinn und ihre Auffassung bei Reininger, Diss., Erlangen. Wartenberg, L'argumentation kantienne contre l'idéalisme, Przegląd Filozoficzny, VIII, Heft 2. Wasserberg, Quelques observations sur le criticisme de K., ebenda. Seutroul, L'objet de la métaph. selon K. et selon Aristote, Louvain. E. Fischer, Die geschichtl. Vorlagen zur Dialektik in K.s Kritik d. r. Vern., Berl. F. Kuberka, K.s Lehre von der Sinnlichkeit, Diss., Halle. Salinger, K.s Antinomien und Zenons Beweise gegen die Bewegung. A. f. Gesch. d. Philos., XIX, Heft 1. Staudinger, Der Gegenstand d. Wahrnehmung, K.studien, X, S. 44—58. L. Goldschmidt, K.s „Privatmeinungen" über das Jenseits und die K.-Ausgabe d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wissensch. Ein Protest. Royce, K.'s doctrine of the bases of mathematics, The Journal of Philos., Psychology and Scientific Methods (Woodbridge), II, No. 8, Lancaster, Pa. and New York. F. Kuntze, Das Problem der Objektivität bei K., Diss., Freiburg. J. Pitschel, Leibniz' und K.s Lehre vom Raum miteinander verglichen, Diss., Lpz. J. Baumann, Anti-K. Mit Benutzung von Tiedemanns „Theätet" u. auf Grund jetziger Wissenschaft, Gotha. K. G. Uphues, Was wir von K. lernen können, Osterwiek. J. Hoyer, Schleiermachers Erkenntnistheorie in ihrem Verhältnis zur Erkenntnisth. K.s, Diss., Lpz. H. Richert, K., Gedenkrede z. 100j. Todestage. Aus: Veröffentlichungen d. Abteilg. f. Lit. d. Deutschen Gesellsch. f. Kunst und Wissenschaft zu Bromberg. Alex. Wernicke, Die Theorie des Gegenstandes u. d. Lehre vom Dinge an sich bei I. K., Jahresber. d. Oberrealsch. zu Braunschweig. H. Romundt, K.s Kritik d. r. Vern., abgekürzt auf Grund ihrer Entstehungsgesch. Eine Vorübung f. krit. Philos., Gotha. Aus d. J. 1905.

O. Ewald, K.s Methodologie in ihren Grundzügen. Eine erkenntnistheor. Untersuchung, Berl. L. Goldschmidt, Baumanns Anti-K. Eine Widerlegung, Gotha. Derselbe, K. und Haeckel, Freiheit und Naturnotwendigkeit, nebst einer Replik an J. Baumann, Gotha. Th. Elsenhans, Fries und K. I. Teil. Jakob Friedrich Fries als Erkenntniskritiker und sein Verhältnis zu K., Giessen. G. Uphues, K. und seine Vorgänger, Berl. J. Baumann, Welt- und Lebensansicht in ihren realwissenschaftl. und philos. Grundzügen. Mit Vorbemerkgn. über K., Joh. Schultz und L. Goldschmidt, Gotha. A. Michelis, Das Ding an sich. Vom physikalischen und v. philosophischen Standpunkte, Progr., Königsb. E. Adickes, K. contra Haekel. Für den Entwicklungsgedanken gegen naturwissenschaftl. Dogmatismus, 2. Aufl., Berl. Weis, I. K., Hamburg. P. Boehm, Zu den vorkritischen Schriften K.s, Straßb. Lovejoy, On K.s reply to Hume, A. f. Gesch. d. Philos., 12, Heft 3 u. 4. P. Hauck, Die Entstehung d. kantischen Urteilstafel, K.studien, XI, S. 196—208. W. Meinecke, Die Bedeutung der nicht euklidischen Geometrie in ihrem Verhältnis zu K.s Theorie d. mathemat. Erkenntnis, K.studien, XI, S. 209—232. A. Oeser, Philos. Schriften, 1. Heft: Morgendämmerung od. d. philos. Weg d. Zukunft. Eine ph.-krit. Schrift unter besonderer Berücksichtigung d. Kantischen Schr. Prolegomena usw., Charlottenb. Hnr. Romundt, Der Professoren-K. Ein Ende u. ein Anfang, Gotha. S. P. Tschanscheff, Das Kausalproblem bei K. und Schopenhauer, Diss., Bern. T. Hoekstra, Immanente Kritik zur Kantischen Religionsphilos., Diss., Heidelb. Th. Stieglitz, Zur Lehre vom transzendentalen Idealismus I. K.s u. A. Schopenhauers, Progr., Arnau. E. Abb, Kritik des Kantischen Apriorismus vom Standpunkte d. reinen Empirismus aus, in: Archiv f. d. gesamte Psychol. 1906. Derselbe, Kr. d. Kantischen Aprior. v. Standp. d. r. Empir. Unter besond. Berücks. von J. St. Mill u. Mach, Diss., Zürich. Aus d. J. 1906.

C. Seutroul, Les préambules de la question kantienne, in: Revue Néo-Scolastique. Farges, Comment il faut refuter K., in: Rev. de Philos., 7. Jahrg. M. Thomas, L'objet de la métaphysique selon K. et selon Aristote, in: Revue de Philos. Severin Aicher, K.s Begriff d. Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles, Berl. (Ergänzungshefte zu d. K.studien No. 6). Adolf Böhringer, K.s erkenntnistheoretischer Monismus. Eine Einleit. in d. Studium der Kritik

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

d. r. Vern., München. Herm. Cohen, Kommentar zu I. K.s Kritik d. r. Vern., Lpz. (Philos. Bibl. Bd. 113). Joh Riehl, K. u. seine Philos., Berl. Karl Stange, Der Gedankengang der Kritik d. r. Vern., 3. Aufl., Lpz. H. Levy, K.s Lehre vom Schematismus d. reinen Verstandesbegriffe. 1. Teil: Einleitung, Untersuchungen über d. transzendentale Ästhetik u. die Analytik der Begriffe, besonders über die transzendentale Deduktion, Halle. Auch Diss., Heidelberg. N. Grabowsky, K.s Grundirrtümer in s. Kritik d. r. Vern. und d. Reformation des geistigen Innenlebens d. Menschheit. Volkstüml. dargest., Lpz. J. Bloch, Die Entwickl. des Unendlichkeitsbegriffs von K. bis Cohen, Diss., Erlangen. H. Hegenwald, K.s theoret. Philos. in Friedr. Paulsens u. Ludw. Goldschmidts K.-Auffassung, Diss., Greifswald. H. Ernst Fischer, K.s Stil in der Kritik d. r. Vern., nebst Ausführ. über ein neues Stilgesetz auf hist.-krit. u. sprachpsychol. Grundlage, Berl. (Ergänzungsheft zu d. K.studien, No. 5). H. Drexler, Wissenschaft u. Wirklichkeit in K.scher Auffassung, Progr., Kattowitz. F. Evelin, La raison pure et les antinomies. Essai critique sur la philos. kantienne, Paris. Carlo Cantoni, Emanuele K., in: La filosofia teoretica, II. ed. con prefazione di Luigi Credaro, Torino (Bibl. di scienze moderne, 30). W. B. Watermann, K.s Critique of Judgement, in: K.studien, XII, Berl. O. Ewald, Die Grenzen des Empirismus u. d. Rationalismus in K.s Kritik d. r. Vern., in: K.studien XII, Berl. W. Zschokke, Über K.s Lehre v. Schematismus d. r. Vern., in: Kantstudien, XII, Berl. E. Cassirer, K. u. die moderne Mathematik, in: K.studien, XII, Berl. F. Kuberka, Sinnlichkeit u. Denken, ein Beitr. z. K.schen Erkenntnistheorie, in: K.studien, XII, Berl. W. Reinecke, K. u. Fries, in: K.studien, XII, Berl. F. Medicus, K. u. die gegenw. Aufgabe der Logik, in: K.studien, S. 50—74. Reimann, Zwei irrtümliche Hypothesen in K.s Erkenntnistheorie, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 132. Bd., 2. Heft. L. Deinhard, Darf man sich als Metaphysiker auf K. berufen? in: Psychische Studien, Lpz., S. 538—544. K. Sternberg, K. u. die Metaphysik, in: Pädagog. Archiv u. Zentralorgan für d. Interessen d. Realschulwesens, Braunschw., S. 65—66. Aus d. Jahre 1907.

Franz Rademaker, K.s Lehre vom inneren Sinn in der Kritik d. r. Vern., Berl. (Ergänzungshefte zu d. K.studien, No. 9). John M. O'Sullivan, Vergleich der Methoden K.s u. Hegels auf Grund ihrer Behandl. der Kategorie d. Qualität, Berl. (Ergänzungshefte zu d. K.studien, No. 8). Osc. Ewald, K.s kritischer Idealismus als Grundl. v. Erkenntnistheorie u. Ethik, Berl. Max Apel, Kommentar zu K.s „Prolegomena". Eine Einführung in die krit. Philos., Berl. Mansion, Gauß contre K. sur la géometrie non euclidienne, in: Revue Néo-Scolastique, XV No. 4. Ernst Schwarz, Beitr. z. K.-Kritik, in: A. f. Gesch. d. Philos., S. 196—217. E. Lehmann, Idee u. Hypothese bei K., in: Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philos. und Soziologie, Lpz., S. 327—378. R. Hönigswald, Z. Begriff d. kritischen Erkenntnislehre, in: K.studien, XIII, 4. Heft. (Mit Rücksicht auf: G. Uphues' „K. u. seine Vorgänger".) E. Ragnisco, Il concetto della misura in Aristotele ed in K., Venedig. Bender, Über d. Begriff d. Erfahr. bei K., Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 132. Bd., S. 255—266. B. Wities, Hat K. recht? in: Ann. d. Naturphilos., Lpz., 7. Bd., S. 1—28. Stadler, Die Frage als Prinzip d. Erkennens u. d. „Einleitung" der Kritik d. r. Vern.: Kantstudien, XIII. Bd., 3. Heft, S. 238ff. Aus d. Jahre 1908.

E. Rolfes, Eine krit. Beleucht. von S. 604—658 (2. Aufl.) aus K.s Kritik d. r. Vern., in: Philos. Jahrbb., XXII, S. 346—358. H. Prichard, K.s theory of knowledge, Oxford. H. Romundt, K.s Kritik d. r. Vern. u. die Gesch. d. Philos., in: A. f. Gesch. d. Philos., S. 511—532. J. Eichner, K.s Begriff d. Erfahrung, Berl. Lorenz, D. Verhältnis d. Pragmatismus zu K., in: K.studien, XIV. Bd., 1. Heft. E. Troilo, La formula Kantiana della conoscenza nelle relazioni tra la filosofia e la scienza, in: Rivista di Filosofia, No. 3. Jünemann, Kantiana. Vier Aufsätze z. K.-Forsch. u. K.-Kritik nebst e. Anh., Lpz. B. Jordan, K.s Stellung z. Metaphysik bis z. Ende d. sechziger Jahre, Berl. H. Amrhein, K.s Lehre vom „Bewußtsein überhaupt" u. ihre Weiterbild. bis auf d. Gegenwart, Berl. (Ergänzungshefte zu d. K.studien, 10). A. Görland, Aristoteles und K. bezüglich der Idee der theoret. Erkenntnis unters., Gießen. Kesseler, Die Lösung d. Widersprüche d. Daseins durch K. u. Eucken, Bunzl. G. Griebel, D. neuthomistische Kritik d. K.schen Raumargumente, Straßb. K. Zergiebel, D. Gefühl b. K., in: Ztschr. f. Philos. u. Pädagogik, 17. Jahrg.

S. 1ff. V. Stern, Die Erneuerung d. K.schen Kritizismus durch O. Liebmann, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. u. Soziol., 33. Jahrg., S. 423. G. Mehlis, Über K.s Urteilssystematik, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 136. Bd., S. 55ff. P. Wüst, K. und das Erkenntnisproblem, in: K.studien, 13. Bd., S. 467. A. Valensin, La théorie de l'expérience d'après K., Revue de Philos., 8. Jahrg., S. 44ff. H. A. Prichard, K.s Theory of knowledge, Clarendon. M. Kelly, K.s Philosophy as rectified by Schopenhauer, Lond. P. Mansion, Gauß contre K. sur la géometrie non-euclidienne, in: Revue Néo-Scolastique, XV, No. 4. Aus dem Jahre 1909.

A. Tumarkin, K.s Lehre vom Ding an sich, in: A. f. Gesch. d. Philos., Bd. 32, S. 291. J. Stilling, Über d. Problem d. Freiheit auf Grund von K.s Kategorienlehre, in: A. f. Gesch. d. Philos., Bd 31 u. 32. H. Romundt, K.s Kritik d. r. Vern. u. die Gesch. d. Philos., in: A. f. Gesch. d. Philos., Bd. 32, Sw. Ristitsch, Konträrer oder kontradiktorischer Gegensatz in K.s mathemat. Antinomien, in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. u. Soziologie, 34. Jahrg., S. 178ff. H. Romundt, K. u. Wundt über Metaphysik, in: A. f. system. Philos., 16. Bd., S. 121ff. Ch. Toll, Die erste Antinomie K.s u. der Pantheismus, Berl. W. Ernst, D. Zweckbegriff bei K. u. s. Verhältnis zu d. Kategorien, K.studien, 14. Heft, Berl. Die transzendentale Deduktion der Kategorien in K.s Kritik d. r. Vern., (anonym), Bonn, C. Georgi. E. Gurland-Eljaschoff, Erkenntnistheoretische Studien auf antipsychologistischer Grundlage. 1. T.: Die Voraussetzungen des modernen Psychologismus u. d. Ausgangspunkt K.s, 71. Bd. der Berner Studien z. Philos. u. ihrer Gesch., Bern. M. Bartsch, Populäre Philos. 1. Teil: Was ein moderner Mensch v. K.s Erkenntnistheorie wissen muß, Bresl. L. Goldschmidt, Zur Wiedererweckung Kantischer Lehre, Gotha. F. Tocco, Studi kantiani, Palermo. Aus dem Jahre 1910.

A. Reinach, K.s Auffass. des Humeschen Problems, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., 141 Bd., S. 476ff. R. Hönigswald, Kantiana, in: Religion u. Geisteskultur, S. 257—312. F. Pinski, D. höchste Standpunkt der Transzendentalphilos. Versuch einer Vervollständigung u. systematischen Darstellung d. letzten Gedanken I. K.s, Halle. H. Israel, Auflösung d. Widerspruchslehre K.s. 1. Teil: Der Kritik d. r. Vern., Analytik der Begriffe, Berl. Guttmann, I. K.s Begriff d. objekt. Erkenntnis, Breslau. E. Frank, Das Prinzip d. dialekt. Synthesis u. d. K.sche Philos., Berl. Ch. Sentroul, K. u. Aristoteles, deutsch von L. Heinrichs, Kempten. A. Tsanoff-Radoslav, Schopenhauers Criticism of K.'s Theorie of Experience, New York. K. B. R. Aars, Kausalität u. Existenz bei K., in: A. f. syst. Philos., 17. Bd., S. 171ff. J. Reinhold, Die psycholog. Grundlagen d. K.schen Erkenntnistheorie, in: A. f. syst. Philos., 17. Bd., S. 183ff. J. Zahlfleisch, Beleuchtung der K.schen Philos. von d. modernen Gesichtsp. d. Erlebnisphilos. aus, in: Ztschr. f. Philos. u. spekulat. Theol., 26. Bd., S. 261ff. R. Reiniger, K.s kritischer Idealismus in seiner erkenntnistheoret. Bedeutung, in: Wissensch. Beil. zum 24. Jahresber. der Philos. Gesellschaft an d. Univers. Wien. Aus dem Jahre 1911.

R. A. C. Macmillan, The crowning phase of the critical philosophy. A study in K.s Critique of judgement, Lond. A. Stadler, K. Akad. Vorles., Lpz. A. Menzel, Die Lehre v. inneren Sinn bei K., Bonn. Aus d. Jahre 1912.

Zu § 37. Kants Naturphilosophie.

Über K.s Naturphilosophie handeln: Laz. Bendavid, Vorles. üb. die metaph. Anfangsgr. d. Naturwiss., Wien 1798. Schwab, Prüfg. d. k.schen Begr. von d. Undurchdringlichk., d. Anziehg. u. e. Zurückstoßung d. Körper, nebst e. Darstellg. d. Hypothese des Lesage üb. die mech. Ursach. d. allgem. Gravitation, 1807. Fr. Gottl. Busse, K.s metaph. Anfangsgr. d. Naturwiss. in ihr. Gründen widerlegt, Dresden 1828. Reuschle, K. und die Naturwiss., in der Deutschen Vierteljahrsschr., 31. Jahrg., April-Juni 1868, S. 50—102 u. insbesond. über K.s dynam. Theorie d. Materie ebd., S. 57—62. A. Stadler, K. üb. d. Prinzip der

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Erhaltung d. Kraft, in: Philos. Monatsh. 1879, S. 577—589. Derselbe, Das Gesetz der Stetigkeit bei K., in: Philos. Monatsh. 1880, S. 577—596. Otto Kuttner, Hist.-genet. Darstell. v. K.s verschiedenen Ansichten üb. das Wesen d. Materie, Inaug.-Diss., Berlin 1881. A. Stadler, K.s Theorie d. Materie, Lpz. 1883. A. Stöhr, Analyse d. r. Naturwiss. K.s, Wien 1884; s. darüber J. Witte, K.s Kritizismus gegenüber unkrit. Dilettantismus, Bonn 1885; und wiederum A. Stöhr, Replik gegen Witte, eine Verteidig. meiner Schr. Analyse usw., Wien 1885. P. Tannery, La théorie de matière d'après K., in: Revue philos., 19, 1885, S. 26—46. Rob. Abendroth, Das Problem d. Materie. Ein Beitrag zur Erkenntniskrit. und Naturphilos., I, Lpz. 1889. H. Keferstein, Die philos. Grundlage d. Physik nach K.s metaphys. Anfangsgr. d. Naturwiss. u. d. Mnskrpt. „Übergang v. d. metaphys. Anfangsgr. d. Naturwiss. zur Phys.", Hamburg 1892. Arth. Drews, K. Naturphilos. als Grundlage seines Systems, Berlin 1894. Die metaphys. Anfangsgr. d. Naturwiss. neu herausgeg. mit einem Nachwort: Studien zur gegenwärtigen Philos. der Mechanik v. Al. Höfler, Veröffentlichung. der Philos. Gesellsch. a. d. Univ. zu Wien, Lpz. 1900. W. Ostwald, Betrachtung zu K.s „Metaph. Anfangsgr. der Naturwiss." (S.-A. aus: Annalen der Naturphilos. I, S. 50—61) Lpz. 1902; s. dazu A. Höfler, Zu K.s Metaph. Anfangsgründ. d. Naturw., K.studien, XI, 1906, S. 255—259; s. auch: Derselbe, Anmerkungen zu seiner Ausgabe in der Berliner Ak.-Ausg., Bd. 4, 1903. Th. Elsenhans, K.s Rassentheorie u. ihre bleibende Bedeutung. Ein Nachtrag zur K.-Gedächtnisfeier, Leipzig 1904. A. Schneider, Der Begriff der Materie b. K. und Schopenhauer, Diss., Heidelberg 1907. Edm. König, K. und die Naturw., Braunschweig 1907. R. Stölzle, Ist die Bezeichnung K.-Laplacesche Hypothese berechtigt? in: Philos. Jahrb., 20. Jahrg., 1907, S. 324—327. E. Ebstein, Vergess. Dokumente K.s zur Gesch. d. Influenza, in: Deutsche Mediz. Wochenschr., Lpz. 1907, 33. Jahrg., S. 1957. Hallervorden, K.s Stellung z. Metzger, in: Deutsche Mediz. Wochenschr., Leipzig 1907, 33. Jahrg., S. 2189. W. R. Eckardt, K.s Bedeut. für die moderne Naturwiss., in: Naturwissensch. Wochenschr., Jena, 22. Jahrg. (1907), S. 679. F. Pinski, Deszendenztheorie in der Gegenwart und ihre Begründung durch K., in: Altpreuß. Monatsschr. 44, S. 303—347. A. Sendler, Die metaph. Grundlagen mathem. Naturbetracht. bei K. und Fries, Diss., Jena 1908. F. Kühner, Lamarck, K., Pauly, in: Polit.-Anthropolog. Revue, Eisenach 1908, 7. Jahrg., S. 300—310, 401—408. G. Holzmüller, Orientierg. üb. wicht. Abh. z. K.-Laplacesch. Theorie, in: Unterrichtsbl. f. Mathem. und Naturw., Berlin 1908, S. 27.

Zu § 38. Kritik der praktischen Vernunft.

E. Adickes, Korrekturen und Konjekturen zu K.s eth. Schrift., K.studien, V, S. 207—214. Außer der zu § 34 angeführten Literatur und den Stellen b. F. H. Jacobi, Schleiermacher, Schelling, Hegel, Herbart, Beneke, Schopenhauer u. a., worin K.s ethische Lehren geprüft werden, sind hier zu erwähnen aus älterer Zeit: Gebh. Ulr. Brastberger, Untersuchungen üb. K.s Krit. der prakt. Vern., Jena 1792. Joh. Christ. Zwanziger, Kommentar üb. d. Krit. der prakt. Vern., Lpz. 1794. Laz. Bendavid, Vorl. über d. Krit. d. prakt. Vern. nebst einer Rede üb. d. Zweck d. krit. Philos., Wien 1796. Wegscheider, Vergleichung stoischer u. K.scher Ethik, Hamburg 1797. Garve, Darst. und Krit. der K.schen Sittenlehre in der einleit. Abh. zu seiner Übersetz. d. Arist. Ethik, Breslau 1798, S. 183—394 usw. Aus neuerer Zeit mögen folgende Schriften genannt sein: Friedr. Wilh. Förster, Der Entwicklungsgang der K.schen Eth. bis z. Krit. d. r. Vern., Berlin 1894. O. Thon, Die Grundprinzipien d. K.schen Moralphilos. in ihr. Entwickl., Diss., Berlin 1895. Weber, Über d. Verh. v. K.s Erkenntnistheorie z. d. Grundprinzipien sein. prakt. Philos., Progr., Roßleben 1886. A. Fouillée, Note critique sur la primauté de la raison pratique selon K., Rev. philos. 1889, Avril. O. Riedel, Die Bedeut. des Dings an sich in d. K.schen Eth., Stolp 1888. Herb. Spencer, K.s Eth., a. d. Engl. v. Vetter, Ztschr. f. Philos., 95, 1889, S. 57—82. Alfr. Hegler, Die Psychol.

in K.s Ethik, Freiburg i. Br. 1891. Über das Fundament der Ethik bei K. und Schopenhauer handelt in einer gekrönten Preisschr. E. M. Frdr. Zange, Leipzig 1872. A. Dorner, Über die Prinzipien der K.schen Ethik, Halle 1875 (aus der Ztschr. f. Philos. und philos. Kritik). F. Frederichs, Über K.s Prinzip der Ethik, Programm der Dorotheenstädt. R.-Sch., Berlin 1875. Herm. Cohen, K.s Begründung der Ethik, Berlin 1877. E. Zeller, Über das K.sche Moralprinzip und d. Gegens. formaler u. materialer Moralprinzipien a. d. Abh. d. Ak. d. W., Berlin 1880; vgl. J. P. Becker, E. Zellers Angriff auf d. Moralprinzip K.s, Philos. Monatsh., 24, 1888, S. 529—540. Otto Lehmann, K.s Prinzipien der Ethik und Schopenhauers Beurt. ders., Berlin 1880. J. Gould Schurman, Kantian Ethics and the Ethics of evolution, London 1881. Alfr. Fouillée, Critique de la morale Kantienne, in: Rev. philos., 1881, Bd. II, S. 337—369, 598—625. Ad. Bartsch, Die Grundprinzipien d. K.schen Ethik u. d. Christentum, Progr. d. Gymn. z. Sorau 1884. Noah Porter, K.s Ethics, a critic. exposit., Chicago 1886. R. Gießler, Ethica Spinozae doctrina cum Kantiana comparata, Inaug.-Diss., Halle 1887.

K. Vorländer, Die K.sche Begr. d. Moralprinzips, Progr., Solingen 1889. Derselbe, Der Formalism. d. K.schen Ethik i. s. Notwendigkeit u. Fruchtbark., Diss., Marb. 1893. Derselbe, Ethisch. Rigorism. u. sittl. Schönheit. Mit bes. Berücks. v. K. u. Schiller, Philos. Monatsh., 30, 1894, S. 225—280, 371—405, 534—577. A. Verrielle, La morale de K. et la théorie du péché philos., Ann. de phil. chrét. 1894. Normann Wilde, K.s relation to Utilitarianism, Philos. Rev. 1894, S. 289—304. Paul Carus, K. and Spencer, 1: The Ethics of K., 2.: K. The evolution, Chicago 1893. Max Brennekam, Ein Beitr. z. Kritik d. k.schen Eth., Diss., Greifswald 1895. Eug. Kühnemann, Die Ethik des deutsch. Idealism., Ztschr. f. Philos., 106, 1895, S. 161—175. Vgl. J. Rowland, An essay intended to interpret and develop unsolved ethical questions in K.s „Groundwork of the Metaphysics of Ethics", Lond. 1871. A. Oncken, A. Smith und I. K., 1. Abt., Ethik u. Polit., Lpz. 1877. F. W. D. Krause, Die Kant-Herbartsche Eth., Krit. Studie 1899. Über das Verhältnis d. K.schen Ethik z. Aristotelisch. Ueberweg, Über d. Aristotelische, K.sche und Herbartsche Moralprinz., Ztschr. f. Philos., 24, 1854, S. 71ff. Trendelenburg, Der Widerstreit zwischen K. und Arist. in der Ethik, im III. Bd. der Hist. Beitr. zur Philos., Berlin 1867, S. 171—214. R. Beyrich, Vergleichende Darstellung u. Beurteilung d. sittl. Prinzipien b. Plato und K., Diss., Lpz. 1889. Birch-Reichenwald, Aars, Die Autonomie der Moral mit besond. Berücks. d. Morallehre I. K.s, Hamburg 1896. K. Gneiße, Das sittl. Handeln nach K.s Ethik, Progr., Kolmar 1895.

P. Menzer, Der Entwicklungsgang der K.schen Ethik b. zum Erscheinen der Grundleg. d. Methaph. d. Sitten, Inaug.-Diss., Berlin 1897, Fortsetzung: Der Entwicklungsgang d. K.schen Ethik in den Jahren 1760—1785, K.studien, II, 1897, S. 290—322, III, 1898, S. 40—104. P. Natorp, Ist das Sittengesetz ein Naturgesetz? A. f. syst. Philos., II, S. 235—253. Bemerkungen zu e. Aufs. Staudingers aus dem Jahre 1897. H. Schwarz, Der Rationalismus und der Rigorism. in K.s Ethik, K.studien, II, 1897, S. 50—68, 259—276. G. Boström, Kritisk jemförande Framstallning of K.s och Schopenhauers etiska grundtankar, Diss., Lund. 1897. Edm. Neuendorff, Das Verhältn. der K.schen Ethik zum Eudämonismus, dargestellt nach ihrem Entwicklungsgange bis zum Erscheinen der Grundlegung der Metaphysik der Sitten, I. T., Diss., Greifsw. 1897. Dan. Greiner, Der Begriff der Persönlichkeit b. K., A. f. Gesch. d. Philos., X, 1896, S. 40—84. A. Cresson, La morale de K., Paris 1897. W. M. Washington, The formal and material elements of K.s Ethics, New-Y. 1898. E. Marcus, Die exakte Aufdeckung des Fundaments der Sittlichkeit und der Relig. u. der Konstruktion der Welt aus d. Elementen b. K., Lpz. 1899. Walt. Bormann, K.sche Ethik u. Occultismus, 2 Vorträge, Beiträge zur Grenzwissensch., du Prel gewidmet, Jena 1899, S. 107—139. F. A. Henry, The Futility of the Kantian doctrine of Ethics, Internation. Journ. of Eth., X, 1899, S. 73—89. Mart. Bollert, Materie in K.s Ethik, A. f. Gesch. d. Philos., XIII, 1900, S. 483—501. V. Delbos, Le Kantisme et la science de la morale, Rev. de Mét. et de Mor., VIII, 1900. W. Koppelmann, Ein neuer Weg zur Begründ. der K.schen Eth. und der formalist. Ethik überhaupt, Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., 117, S. 1

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

bis 37. R. Soloweiczik, K.s Bestim. d. Moralität, K.studien, V, 1901, S. 401 bis 443. K. Schmidt, Beiträge z. Entwicklung d. K.schen Ethik, Marb. 1900. E. Boutroux, La morale de K. Rev. des Cours et Conférences März—Juli. Else Hasse, Sozialethische Gedanken K.s in Beziehung zur Frauenbewegung und zum Sozialismus. „Neue Bahnen", Organ d. Allg. Deutsch. Frauenvereins, 1. Juli. Brachmann, Spinozas und K.s Sittenlehren, A. f. Gesch. d. Philos., XIV, S. 481–516. A. Gallinger, Zum Streit über das Grundproblem d. Ethik in d. neueren philos. Lit., Diss., München. S.-A. aus K.studien VI, S. 353—404. F. Adler, A critique of K.s Ethics. „Mind" N. S. No. 162ff. St. Graf zu Dohna, K.s Verhältn. z. Eudämonismus, Diss., Berlin 1902. A. Hägerström, K.s Ethik im Verhältn. zu seinen erkenntnisth. Grundgedanken systematisch dargestellt, Upsala u. Lpz. 1902. Bruno Bauch, Glückseligkeit u. Persönlichk. in der krit. Ethik, Stuttgart 1902. J. Pérès, Platon, Rousseau, Kant, Nietzsche (Moralisme et Immoralisme), A. f. Gesch. d. Philos., XVI, 1903, S. 97—116. Frank Thilly, K. and Theological Ethics, K.studien, VIII, 1903, S. 30—46. A. Messer, K.s Ethik. Eine Einführung in ihre Hauptprobleme. K.-Beiträge zu deren Lösung, Lpz. 1904. L. Goldschmidt, K. über Freiheit, Unsterblichkeit, Gott, Gotha 1904. Cresson, La morale de K., Paris 1904. Revue de Métaph. et de Morale, Paris. 12e Année No. 3. Numéro spécialement consacré au centenaire de la mort de K. Darin: A. Fouillée, K. a-t-il établi l'existence du devoir? E. Boutroux, La morale de K. et la conscience moderne. Th. Ruyssen, K. est-il pessimiste? E. Boutroux, La morale de K. et le temps présent. Bull. de la Société franç. de Philos. IV, No. 5, 1904, S. 135–144. H. Renner, Die Begr. d. sittlichen Erfahrung, K.studien, X, 1905, S. 59—75. Victor Delbos, La philosophie pratique de K., Paris 1905. M. Wartenberg, Über d. K.sche Kritik d. prakt. Vern. u. ihr Verhältnis zur Kritik der r. Vern., Lemberg 1911 (polnisch). K. Sternberg, Beiträge zur Interpretation der krit. Ethik, Berlin 1912.

Über K.s Lehre vom Guten u. Bösen handelt A. Mastier, Quid de recti pravique discrimine senserit K., Thèse, Paris 1882, Über die Lehre vom Übel Otto Willareth, Die Lehre vom Übel bei Leibniz, seiner Schule u. b. K., Straßb. 1898, A. Döring, K.s Lehre vom höchsten Gut, K.studien, S. 94—101, Théod. Ruyssen, Quid de natura et origine mali senserit Kantius, Thesis Nemausi 1903, Über s. kategor. Imperativ G. Schramm, Bamb. 1873. Joh. Volkelt, K.s kateg. Imper. u. Gegenw., Vortr., Wien 1875. Wilh. Koppelmann, K.s Lehre v. kateg. Imper. dargest. u. beurt., Lpz. 1888. P. Deussen, Der kategor. Imper., Rede, Kiel 1891, 2. Aufl. 1903. Max Limbourg, K.s kateg. Imper., Abhandl. aus d. Jahrb. d. Leo-Gesellsch., Wien 1894; s. auch C. Stange, Die Begr. der „hypothetischen Imperative" in der Ethik K.s, K.studien IV, S. 232—247. A. Buchenau, K.s Lehre v. kat. Imperat., Leipzig 1913. Über s. Pflichtbegriff Alex. v. Oettingen, Festrede, Dorpat 1864. M. Trautmann, Darstellung und Beurteilung des k.schen Pflichtbegriffs, Diss., Erlangen 1888. P. Ewh, Die Begriffe Pflicht und Tugend in der Sittenl. K.s u. Schleiermachers, Diss., Erlangen 1891. Über den Tugendbegr. Franc. Orestano, Diss., Lpz. u. Palermo 1901. Über den Unterschied zwischen Untugend u. Laster bei K. P. L. Rauschenbach, Lpz. 1902; Über seine Lehre vom Gewissen J. Quaatz, De conscientiae ap. K. notione, Halle 1867. Joh. Ließ, Züllichau 1876. Wilh. Wohlrabe, Gotha 1880, Über s. Ans. v. d. Freiheit d. menschl. Willens Otto Kohl, Inaug.-Diss., Lpz. 1868. Wilh. Bolin (akad. Afh.), Helsingfors 1868. Sam. Brandt, Lpz., Inaug.-Diss., Bonn 1872. Melzer, Die Lehre v. Autonomie d. Vern. in d. Systemen K.s u. Günthers, Neiße 1879, mit etwas verändert. Titel, 1882. Fritz Max Matthiolius, Über Gesetz u. Freih., ein Beitr. zur Erläuterung der K.schen Freiheitslehre, Inaug.-Diss., Berl. 1880. F. Frederichs, Die Freiheitsbegr. K.s u. Fichtes in Festschr. d. Lehrerkoll. z. 50jähr. Jubil. d. Dorotheenst. Realg., Berl. 1886. Karl Gerhard, K.s Lehre von der Freiheit, in: Philos. Monatsh. 1886, S. 1—59; auch besond. (vermehrt) erschienen. G. Knauer, Weiteres zur k.schen Lös. des Probl. d. Freiheit, in: Philos. Monatsh. 1866, S. 482—500. Joh. Schanz, Das Freiheitsprobl. bei K. u. Schopenhauer, Diss., Lpz. 1889. K. G. Sievel, Die Lehre v. d. Freiheit bei K. u. Schopenhauer, Diss., Erlangen 1889. P. Salits, I. K.s Lehre v. d. Freiheit, Diss., Jena 1894. Derselbe, Darst. und Krit. der K.schen Lehre von der Willens-

freiheit, Rostock 1899. D. Neumark, Die Freiheitslehre bei K. u. Schopenhauer, Diss., Berl. 1896. Jul. Duboc, K. u. d. Eudämonism., in: Ztschr. f. Völkerpsych. u. Sprachwissensch., Bd. 14, S. 261—280; s. auch S. 280—289 u. 473—476. Wilh. Elsmann, Über die Begr. des höchsten Gutes bei K. u. Schleiermacher, Inaug.-Diss., Halle 1887. Über K.s Ideen vom höchsten Gut Em. Arnoldt, in: d. Altpreuß. Monatsschr., Bd. XI, 1874, S. 193—218, auch separ., Königsberg.

F. Behrend, Der Begriff des reinen Wollens bei K., in: K.studien 1906, XI. Bd. L. Brunschvig, La philosophie pratique de K., in: Revue de métaphysique et de morale 1907. G. Fittbogen, K.s Lehre vom radikalen Bösen, in: K.studien 12, 1907. W. Koppelmann, Die Ethik K.s, Berl. 1907. Osk. Döring, Feuerbachs Straftheorie u. ihr Verhältnis zur K.schen Philos., Berl. 1907. (Ergänzungsh. zu den K.studien No. 3.) C. Henkel, Herbarts Polemik gegen die Begründung der Ethik K.s, Diss., Zürich 1907. Heinr. Schuch, K., Schopenhauer, Jhering, München 1907. Antonio Compari, Galluppi e K. nella dottrina morale, Studio espositivo-critico, Conegliano, 1907. Sawicki, Probl. d. Persönlichk. bei K., in: Der Katholik, Mainz, 3. F., 36. Bd., S. 44—66. A. Ruge, Transzendentale Freiheit bei K., in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Lpz., 132. Bd., S. 57—82, 221—254, 133. Bd., S. 70—90. Derselbe, Die transzendentale Freiheit bei K., Lpz. 1908. (Sep.-Abdr.) F. Pinski, Lehre von der menschl. Willensfreiheit bei Leibniz u. K., II. Altpreuß. Monatsschr., 45. Bd., 1908, S. 177—216. Jul. Kaftan, Die Lehre K.s vom kategorischeu Imperativ, Der ethische Wert der Wissenschaft, Die Einheit des Erkennens, Tüb. 1908. Carus, Spencers Hedonism and K.s Ethics of Duty, in: The Monist, 1908, No. 66. W. Sellier, Die k.sche Ethik in ihren Beziehungen zum Utilitarismus und zur theologischen Utilitätsmoral, Progr., Burg 1908. J. F. Halm, Erweiterung der k.schen Ethik d. d. Frau, in: Christl. Welt, Marburg 1908, No. 34. J. Stilling, Über das Problem der Freiheit auf Grund von K.s Kategorienlehre, in: A. f. Gesch. d. Philos., I. 1908, S. 518—534, II. 1909, S. 1—27. K. Gebert, K.s autonome Ethik u. d. fortschrittl. Katholizismus, in: Das 20. Jahrh., Augsb. 1908, No. 22—24. C. Müller, Die Methode e. reinen Ethik, insbesond. d. k.schen, dargest. an e. Analyse des Begriffes e. Prakt. Gesetzes. Ergänzungsh. zu den K.studien, 11, Berl. 1908. R. Strecker, K.s Ethik, Gießen 1909. H. Zartmann, K.s ethische Methodenlehren, Diss., Bern 1909. K. Bache, K.s Prinzip der Autonomie im Verhältnis zur Idee d. Reiches d. Zwecke, Ergäuzungsh. zu den K.studien, 12, Berl. 1909. W. Greiner, Das Problem d. menschl. Willensfreiheit bei K. und Schelling, Progr., Eisenach 1909. Cl. Kopp, Die erste kath. Kritik an K.s Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Philos. Jahrbb. d. Görresges., 26. Jahrg., 2. Heft. M. Crimi, L'etica di K. e il suo valere educativo, Palermo 1909. W. Baake, K.s Ethik bei den engl. Moralphilos. des 19. Jahrh., Lpz. 1911. G. Pickel, Das Mitleid in der Ethik von K. bis Schopenhauer, Diss., Erlangen 1909. M. Kelly, K.s Ethics and Schopenhauers Criticism, Lond. 1910. P. Bernays, Das Moralprinzip b. Sidgwick u. b. K., Gött. 1910. P. Heincke, Imm. K.s Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Progr., Königsberg 1911. W. Schmidt, Der Begriff der Persönlichk. b. K., Langensalza 1911.

Über die Moraltheologie u. Religionsphilos. K.s überhaupt handeln folgende Schriften, die zum Teil auch § 40 betreffen: Otto, Verh. d. philos. Religionslehre K.s zu den Lehren d. Kritik d. r. Vern., Progr., Nordhausen 1870. Wilh. Bender, Über K.s Religionsbegr. in Fichtes Ztschr. f. Philos., Bd. 61, 1872, S. 39—69, 157—191. Karl Düwell, K.s Religionsphilos. in ihr. Verhältn. z. christl. Erlösungslehre, Progr., Fürstenwalde 1872. Jul. Kaftan, Die religionsphilos. Anschauung. K.s in ihr. Bedeut. f. d. Apologetik, Basel 1874 G. Ch. Bernh. Pünjer, Die Religionslehre K.s im Zusammenhange seines Systems, Jena 1874. J. Hildebrand, Die Grundlinien der Vernunftrel. K.s, Cleve 1875. Phil. Bridel, La philos. de la religion de K., 1876. D. Nolen, La critique de K. et la religion, in: Rev. philos. 1880, Bd. 9, S. 648—668. E. W. Mayer, Das Verhältnis der k.schen Religionsphilos. zum Ganzen des k.schen Systems, Inaug.-Diss., Halle 1879. Gotth. Bauernfeind, Wie verhält sich in K.s Religionslehre d. theoret. Element zum praktischen? Rost. 1875. Karl v. Flotow, Aus K.s kritischen Religionslehren, Diss., Königsb. 1894. Chr. Schrempf, Die christl. Weltanschauung u. K.s sittl. Glaube, Gött. 1891. G. Lorenz, Über d. Aufstell. von Postulaten als philos. Methode b. K.,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Philos. Monatsh. 29, 1893, S. 412—433. Schirotzky, Zu K:s Schr. „die Rel. innerh." usw., Philos. Jahrb. 7, 1894. Ernst Katzer, Die moral. Gottesbew. nach K. u. Herbart, Inaug.-Diss., Lpz. 1877. J. Gottschick, K.s Beweis f. d. Dasein Gottes, G.-Pr., Torgau 1878. H. Stehr, Über Imm. K., eine Untersuch. des 1. Stücks aus I. K.s Relig. innerh. d. Grenzen d. bl. Vern., Hann. 1883. Hnr. Romundt, D. Herstell. d. Lehre Jesu durch K.s Reform d. Philos., Bonn 1883.

G. v. Fellenberg, Über d. Verh. v. Offenbar. u. Vernunftrelig. b. K. u. Lessing, Erlangen 1884. Über K.s Lehre vom radikalen Bösen handeln L. Paul, Halle 1865 u. Paul Schultheis, Jen. Inaug.-Diss., Lpz. 1873. Über K.s Lehre vom Sohne Gottes als vorgestelltes Menschheitsideal handelt Paul in: Jahrb. f. deutsche Theol., Bd. 11, 1866, S. 624—639, Über K.s Lehre vom ideal. Christus derselbe, Kiel 1869; vgl. Karl Kalich, Cantii, Schellingii, Fichtii de filio divino sententiam expos. nec non dijudicavit, Lips. 1870. Katzer, K.s Lehre v. d. Kirche, in: Jahrb. f. prot. Theol., 1886, S. 29—85. Derselbe, K.s Lehre v. d. Kirche, ebd., 15, 1889, S. 134—160, 195—225, 396—429, 553—557; 16, 1890, S. 1—37. F. Matthies, Wie verhält sich K.s „Religion innerh. usw." zu der luther. Kirchenlehre? Neust. a. d. O. 1888. G. Frank, K. u. d. Dogmatik, Ztschr. f. wissensch. Theol., 22, 1889, S. 257—280. Koppelmann, I. K. u. d. Grundlagen der christl. Relig., Gütersloh 1891. Emil Arnoldt, Einige Notizen zur Beurteil. v. K.s Verhältnis zu Lessing, in: Krit. Exkurse im Gebiete der K.-Forschung, Königsb. 1894, S. 193—268. Hnr. Ziegler, K.s u. Schleiermahers Religionsbegr., Protest. Kirch.-Ztg., 1896, No. 29—32. Joh. Hnr. Thdr. Weerts, Vergleich. Untersuch. der Religionsphilos. K.s u. Fichtes, Diss., Norden 1899. G. Hollmann, Prolegomena zur Genesis der Religionsphilos. K.s, Diss., Halle 1899; auch in der Altpreuß. Monatsschr., 1899, S. 1—73. Festugière K. et le problème relig., Ann. de philos. Chr. 1899. Hnr. Romundt, Die Verwandtschaft moderner Theologie mit K., Monatsh. der Comenius-Gesellsch., 7, 1898. C. Lülmann, K.s Anschauung vom Christent., K studien III, S. 105—129. G. Heumann, Das Verhältnis des Ewigen u. des Historischen in d. Religionsphilos. K.s u. Lotzes, Diss., Erlangen 1898. Straub, K. u. die natürl. Gotteserkenntn., Philos. Jahrb. 112, 1899.

Alb. Schweizer, Die Religionsphilos. K.s v. d. Kritik d. r. Vern. bis zur Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vern., Freib. 1899. O. Flügel, K. u. d. Protestantismus, Ztschr. f. Philos. u. Päd., Langens. 1900, Wilh. Mengel, K.s Begründg. d. Religion. Mit einem Vorwort über d. Beziehung. d. neuer. Dogmatik z K., Diss., Lpz. 1900. K. Sasao, Prolegomena z. Bestimm. des Gottesbegriffs b. K., Abhdl. zur Phil., Halle 1900. E. Katzer, Die Hauptprobleme der Religionsphilos. u. ihre Lösungsversuche bei K. (Schweitzer, Mengel, Marcus, Wartenberg), Sächs. Kirchenbl. 1900, 47 u. 48. Just. Schulteß, Der Pantheismus b. K., Diss., Lpz. 1900. Th. Hermann, I. Kant u. d. moderne Mystik, Monatsh. d. Comeniusgesellsch. X, 1901, S. 231—243. P. Schwartzkopff, Kant, Schopenhauer, Deussen u. d. christl. Theismus, S.-A. aus: Theol. St. u. Krit., Heft 4, S. 618—658, 1901. H. Romundt, Kants philos. Religionslehre eine Frucht d. gesamten Vernunftkritik, Gotha 1902. E. Sänger, Der Glaubensbegriff bei K. in seinen drei Kritiken, Diss., Halle 1902. Derselbe, K.s Lehre vom Glauben, Lpz. 1903. A. Dorner, Der Einfluß von K. u. Fichte auf d. Entwicklung d. Protestantismus in: Der Protestantismus am Ende d. 19. Jahrh. in Wort u. Bild, Heft 19, Berl. Th. Simon, K. als Bibelausleger. Neue Kirchl. Ztschr. XV, 1904, S. 113—138. L. Weis, Was kann K. dem bibelgläubigen Christen im Beginn des 20. Jahrhunderts sein? Kons. Monatsschr. f. Stadt u. Land, März 1904. Derselbe, Der spekulative u. d. prakt. Gottesbegr. K.s, Theol. Stud. u. Krit. 1904, S. 554—692. C. Wernicke, Der Glaubensgrund des K.schen Systems, S.-A. aus: Monatsh. d. Comenius-Gesellsch. 1904, Heft 3. E. Troeltsch, Das Historische in K.s Religionsphilos. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuch. über K.s Philos. d. Gesch., K.studien IX, S. 21—154. P. Kalweit, K.s Stellung zur Kirche, Schriften d. Synodalkommission f. preuß. Kirchengesch., Königsb. 1904. J. Kaftan, K., der Philos. des Protestantismus, Rede, Berl. 1904. K Braig, „K. d. Philos. d. Protest.". (Mit Beziehnng auf Kaftan), Hist.-Polit. Blätter f. d. kathol. Deutschland, 134, S. 81—103. Baldassare Labanca, La religione cristiana secondo E. K. (nel suo centenario). Estratto della: Nuova Parola, Rom. J. Rupp, K.s Stellung zur Reform des Christentums, Königsb.

1904. O. Pfleiderer, Die Religionsphilos. K.s, Wartburgstimmen I, Heft 10, S. 240—250. W. v. Schnehen, Religion und Unerkennbarkeit des Übersinnlichen, ebd., S. 250—258. R. Eucken, K. u. d. Protestantismus, Die Wartburg III, No. 6. J. Kaftan, Das Verdienst K.s um die evangelische Theol., ebd. J. Lewkowicz, Über K.s Lehre von Gott, Przegląd Filozoficzny. Polnische philos. Ztschr., Warschau, VII, Heft 5. O. Richter, K.s Auffassung des Verhältnisses von Glauben u. Wissen u. ihre Nachwirkung besonders in d. neueren Theologie, Diss., Lpz. 1905, (zugleich Progr. d. Kgl. Gymnasiums zu Lauban). J. Guttmann, K.s Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung, K.studien., XI, Ergänzungsheft 1. H. Staeps, Das Christusbild bei K. in: K.studien XII, Berlin 1907. F. Sänger, Neue Darstellung und Deutung der Lehre K.s vom Glauben in: K.studien XII, Berl. 1907. M. Lösment, Zur Religionsphilosophie K.s, Diss., Königsb. 1907. K. Kesseler, Die Lösung der Widersprüche des Daseins durch K. und Eucken in ihrer religiösen Bedeutung, Bunzlau 1908. B. Bauch, K.s Prinzip der sittl. Freiheit und die Religion in: Freie Bayr. Schulzeitg., Würzb. 1908, S. 280—282. M. Kronenberg, K. u. die Kirche in: Morgen, Berl. 1908, No. 10. Th. Elsenhans, K.s Kritik und die Erkenntnis d. Transzend. in: Religion und Geisteskultur, Göttingen 1908, S. 120 bis 133. G. Winter, Immanuel K.s Grabinschrift: „Der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir". Gedanken z. Wiederaufrichtg. d. Gottesidee in gottentfremdeter Zeit. Dresd. 1908. R. Wegener, Das Problem der Theodizee in der Philos. u. Literat. des 18. Jahrh. mit besonderer Rücksicht auf K. und Schiller, Halle 1909. J. Kremer, Das Problem der Theodizee in der Philos. u. Literat. des 18. Jahrh. mit besonderer Rücksicht auf K. u. Schiller. Ergänzungsh. zu den K.studien, Nr. 13, Berl. 1909. Ch. Dreßler, Liegt in K.s religionsphilos. Anschauungen der Keim zur Weiterentwicklg. nach dem Schleiermacherschen Prinzip hin vom Ursprung des religiösen Bewußtseins? Progr., Hamb. 1909. R. Otto, Kantisch-Friessche Religionsphilosophie u. ihre Anwendung auf die Theologie, Tübingen 1909. H. Franke, K.s Stellung zu den Gottesbeweisen im Zusammenhang mit der Entwicklg. seines krit. Systems. Diss., Bresl. 1909. E. Dennert, Klassiker der religiösen Weltanschauung. 1. Bd.: K., Kierkegaard, Kingsley; 2. Bd.: Tauler, Tholuck, Geiler von Kaysersberg, Hamb. 1909. E. Weyhing, K.s Gottesbegriff in den drei Kritiken. Ein Beitrag zu seiner Ideenlehre, Diss., Gießen 1909. C. Sentroul, La philosophie religieuse de K. Le Saulchoir à Kain 1910. C. Coignet, De K. à Bergson. Réconciliation de la religion et de la science dans un spiritualisme nouveau, Paris 1911.

Hier mögen sogleich der Vollständigkeit wegen erwähnt sein Schriften, die über K.s Erziehungslehre handeln: Strümpell, Die Pädagogik der Philosophen K., Fichte, Herbart, Braunschweig 1843. Derselbe, Die Pädagog. K.s u. Fichtes, Pädagog. Abhandl., H. 2, Lpz. 1894. Arth. Richter, K.s Ansichten über Erziehungslehre, G.-Pr., Halberst. 1865. W. Hollenbach, Darst. u. Beurt. d. Pädag. K.s, Jena 1881. A. Burger, Systemat. Gliederung d. Pädag. K.s u. Kr. d. bish. versucht. Gliederg. ders., Jena 1891. Böhmel, Der prinzipielle Gegensatz in d. pädagog. Anschauungen K.s u. Herbarts, Pr., Marb. 1892. Geo. Dumesnil, De tractatu Kantii paedagogico, Thes., Paris 1892. Ernst Temming, Beitr. z. Darstellg. u. Krit. d. moralisch. Bildungslehre K.s, Diss., Braunschw. 1892. Carl Felsch, Das Verhältn. d. transzendental. Freiheit bei K. zur Möglichkeit moralischer Erziehg., Pädag. Biblioth., Bd. 17, Hannov. 1894. Paul Duproix, K. et Fichte et le problème d'éducation, Genève 1895. A. Pinloche, K. et Fichte et le problème de l'éducation, K.studien, I, S. 108—116. Hnr. Herm. Kühn, Die Pädagogik K.s im Verhältn. zu seiner Moralphilos., Diss.. Lpz. 1897. J. L. McIntyre, K.'s Theory of Education, Educational Rev., XVI, S. 313 bis 327. Wern. Bötte, I. K.s Erziehungslehre dargebracht auf Grund v. K.s authent. Schr., Langens. 1900. G. Rossi, La dottrina kantiana dell' educazione, Torino 1902. K. Friebe, Pädag. Versuche in d. k.schen Schule, Diss., Lpz. 1903. F. Staudinger, K.s Bedeutung für d. Pädagogik d. Gegenwart, K.studien, IX, S. 211—245. O. Brauer, Die Beziehungen zwischen K.s Ethik u. seiner Pädag., Lpz. 1904. Siehe auch den Aufs. v. Prosch ob. S. 74*. Giuseppe Allievo, La pedagogia di Emanuele K., in: Memorie della R. Accademia delle scienze di Torino, Serie II, tomo LII, 1902. R. Wagner, K. und Basedow, in: Die Deutsche Schule, 1907, S 16—27, 79—89.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Zu § 39. Kants Metaphysik der Sitten.

Carl Vict. Fricker, Zu K.s Rechtsphilos., Univ.-Pr., Lpz. 1885. Gottfr. Krause, K.s Lehre v. Staat, in: Nord u. Süd, 1890, Bd. 92, S. 77—88. Schoeler, Über K.s philos. Entwurf „Zum ewigen Frieden", Pr., Münster 1892. Frz. Rühl, K. über d. ewigen Frieden, Rede, Altpreuß. Monatsschr. 1892, S. 213—227. G. Sodeur, Vergleichende Untersuch. d. Staatsidee K.s u. Hegels, Diss., Erlangen 1894. O. Plantiko, Rousseaus, Herders u. K.s Theorie vom Zukunftsideal der Menschheitsgesch., Diss., Greifsw. 1895. M. Aiguiléra, L'idée du droit en Allemagne depuis K. jusqu'à nos jours, Paris 1893. Herm. Seeger, Die Strafrechtstheorien K.s u. s. Nachfolger im Verh. z. d. allgem. Grundsätzen d. krit. Philos., Festschr., Tüb. 1892. J. Jaurès, De primis socialismi germanici lineamentis apud Lutherum, K., Fichte et Hegel, Thes., Paris 1892. Abrah. Eleutheropulos, Krit. d. rein., rechtl. gesetzgeb. Vern. oder K.s Rechtsphilos., Lpz. 1896, 2. (Titel-) Ausg. 1897. Rob. Liebenthal, K.scher Geist, in uns. neuen bürgerl. Recht, Rede, gehalten in d. K.-Gesellsch. z. Königsb., Monatsschr., 1897, S. 222 bis 239. Mor. Lefkovits, Die Staatsl. auf k.scher Grundlage, Bern. Stud. zur Philos. usw., 1899. H. Vaihinger, Eine franz. Kontroverse über K.s Ansicht v. Kriege, K.studien, IV, S. 50—60. Ritter, K. u. Lassalle, „Die Kritik", XVI, S. 250—253, 1901. Vorländer, K. u. d. Sozialism., Berl. 1900. H. Bargmann, Der Formalism. in K.s Rechtsphilos., Diss., Lpz. 1902. Vorländer, Die neukantische Beweg. im Sozialism., Berl. 1902. A. Chr. Kalischer, I. K.s Staatsphilos., Lpz. 1904. Staudinger, K. u. der Sozialism., Sozial. Monatsh. 1904, S. 103—114. K. Lamprecht, Herder u. K. als Theoret. d. Geschichtswissensch., Jahrb. f. Nationalök. u. Statist. 1897, S. 162—203. Fritz Medicus, Zu K.s Philos. der Gesch. mit besond. Bezieh. auf K., Lamprecht, K.studien, IV, S. 61 bis 67; dann erweiterter Separatabdr. Derselbe, K. u. Ranke. Eine Studie über d. Anwend. d. transzend. Methode auf d. histor. Wissenschaften, K.studien, VIII, S. 129—192. A. Messer, Die Geschichtsphilos. K.s, Beil. z. Münch. Allg. Ztg., 64, 1903. M. Weißfeld, K.s Gesellschaftsl. (Bern. Studien z. Philos. u. ihrer Gesch., Bd. 52.) Bern 1907. Auch Diss., Bern 1907. F. Berolzheimer, Hegel u. K. in d. modern. Rechtsphilos., in: Deutsche Juristen.-Ztg., Berl. 1907, S. 1005. Schulze-Gävernitz, Marx oder K.?, Rede, Freib. i. B. 1908. M. Maurenbrecher, Marx oder K.?, in: Hilfe, Berl. 1908, No. 38. Derselbe, Neu-Marxism. oder Neu-Kantianism.?, in: Hilfe, Berl. 1908, No. 44. K. Vorländer, K. u. Marx. Ein Beitr. z. Philos. d. Sozialism., Tüb. 1911.

Zu § 40. Kants philosophische Religionslehre.

Hierzu ist die Lit. von § 38, soweit sie K.s Religionsl. betrifft, teilweise heranzuziehen. — Eine Teilung der Lit. über den Vernunftglauben u. die Moraltheologie K.s u. über seine: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft war nicht gut ausführbar.

Zu § 41. Kants Kritik der Urteilskraft.

F. W. D. Snell, Darst. u. Erläuter. d. K.schen Krit. d. Urteilskr., 2 Tle., Mannh. 1791—1792. Laz. Bendavid, Über d. Krit. d. Urteilskr., Wien 1796. Siehe auch d. Einleit. Erdmanns zu s. Ausg. d. Krit. d. Urteilskr., ob. S. 338. Erdmann gibt in dieser Ausgabe auch zum Schluß J. S. Becks Auszug aus K.s ursprünglichen Entwurf der Einleitung in der Kritik der Urteilskraft, die zuerst in Becks Erläuternd. Auszug usw. (s. unt. Beck) unter dem Titel: „Anmerkung. z. Einleit. in d. Krit. d. Urteilskr." gedruckt erschien, dann in Fr. Chr. Starkes I. K.s vorzügl. kleine Schriften unter dem Titel: „Über Philos. überhaupt". C. Th. Michaelis, Zur Entstehung von K.s Krit. d. Urteilskr., I. Tl.,

Pr., Berl. 1892. Hnr. Romundt, Der Platonismus in K.s Krit. d. Urteilskr. (Vorträge u. Aufsätze a. d. Comeniusgesellsch., 9. Jahrg., 1. u. 2. Stück), Berl. 1901. W. Frost, Der Begr. d. Urteilskr. b. K., Halle 1906.

K.s Lehren über d. Schöne u. Erhabene sind v. Schiller in s. ästhet. Abhandlungen, demnächst v. Schelling usw. fortgebildet, von Herder in d. Kalligone bekämpft worden; vgl. insbes. Vischers Ästhetik, Zimmermanns Gesch. d. Ästhetik, Lotzes Gesch. d. neueren deutschen Ästhetik, ferner L. Friedländer, K. in s. Verhältn. z. Kunst u. schön. Natur, in: Preuß. Jahrb. XX, 1867, S. 113–128, Rud. Maennel, Was ist nach K. schön?, Gera 1872. Aug. Stadler, K.s Teleologie u. ihre erkenntnisth. Bedeutg., Berl. 1874. H. Fenner, Die Ästhetik K.s, Bützow 1875. Arth. Richter, K. als Ästhetiker, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., Bd. 69, 1876, S. 18–43. J. Palm, Vergleichende Darstell. v. K.s u. Schillers Bestimmung. über d. Wesen d. Schönen, Inaug.-Diss., Jena 1878. Paul Schmidt, K., Schiller, Vischer über d. Erhabene, Halle 1880. J. Mourly Vold, K.s Teleologie, in: Philos. Monatsh. 1882, S. 542—567. Bordihn, K. als Ästhetiker, Pr., Deutsch-Krone 1882. T. B. Vehlen, K.'s crit. of judgment, in: The Journ. of philos., XVIII, S. 246–260. Herm. Baumgart, Über K.s Krit. d. ästhet. Urteilskr., z. 22. Apr. 1886, in: Altpreuß. Monatsschr., 23, 1886, S. 258—282. Herm. Cohen, K.s Begründung d. Ästhetik, Berl. 1889. Wilh. Nicolai, Ist d. Begr. d. Schönen bei K. konsequent entwickelt?, Diss., Kiel 1889. Fr. Blencke, Die Trennung d. Schönen vom Angenehmen in K.s Krit. d. ästhet. Urteilskr., Lpz. 1889, neue Ausg. 1891. Arth. Seidl, Zur Gesch. d. Erhabenheitsbegriffs seit K., Lpz. 1889. Hugo Falkenheim, Die Entsteh. d. K.schen Ästhet., Berl. 1890. Rich. Grundmann, Die Entwickl. d. Ästhet. K.s. Mit besond. Rücksicht auf einige bisher unbeachtete Quellen dargestellt, Diss., Lpz. 1893. G. Candrea, Der Begr. d. Erhabenen b. Burke u. K., Diss., Straßb. 1894. E. Kühnemann, K.s u. Schillers Begründ. d. Ästhet., Münch. 1895. J. Goldfriedrich, K.s Ästhetik. Geschichte. Kritisch erläuternde Darstell. Einheit v. Form u. Gehalt. Philosoph. Erkenntniswert, Lpz. 1895. Otto Schöndörffer, K.s Definit. v. Genie, Rede, Altpreuß. Monatsschr. 30, 1893, S. 278—291. V. Basch, Essai critique sur l'Esthétique de K., Paris 1897. F. Unruh, Studien z. Entwickl., welche d. Begr. d. Erhabenen seit K. genommen hat, Pr., Königsb. i. Pr. 1898. O. Schlapp, Die Anfänge v. K.s Krit. d. Geschmacks u. d. Genies, 1764—1775. Erst. T. e. Untersuch. über K.s Lehre v. Genie u. d. Entsteh. d. Krit. d. Urteilskr., Diss., Straßb. 1899. Das Ganze: K.s Lehre v. Genie u. d. Entsteh. d. Krit. d. Urteilskr., Götting. 1901. A. Dorner, K.s Krit. d. Urteilskr. in ihrer Bezieh. z. d. beiden anderen Kritiken u. z. d. nachk.schen Systemen, K.studien, IV, S. 248—285. K. A. Rosikat, K.s Krit. d. r. Vern. u. s. Stell. z. Poesie, Königsb. 1901. F. Marschner, K.s Bedeut. f. d. Musikästhetik d. Gegenw., K.studien, VI, 19. Herm. Kretzschmar, I. K.s Musikauffassung u. ihr Einfl. auf d. folgende Zeit, Jahrb. d. Musikbibliothek Peters, XI, 1904, S. 45–56. H. Zahn, Das Schöne nach K.s Krit. d. Urteilskr., Progr. d. Unterr.-Anstalt. d. Klosters St. Johannes, Hamburg 1904. V. Delbos, Les harmonies de la pensée kantienne d'après la critique de la faculté de juger. Revue de Métaph. et de Mor. XII, No. 3. Derselbe, La „critique de la faculté de juger". Bulletin de la Société française de Philos., IV, No. 5, S. 117 bis 124. E. Adikes, K. als Ästhetiker. (Separatabdr. a. d. Jahrb. d. Freien Deutschen Hochstifts zu Frankf. a. M. 1904.) Tim. Klein, Hamlet u. d. Melancholiker in K.s Beobachtungen über d. Gefühl d. Schönen u. Erhabenen, K.studien, X, S. 76–80. Fouillé, La raison pure pratique doit-elle être critiquée?, Revue philos., XXX, Heft 1. W. Vogt, Die ästhet. Idee bei K., Diss., Erlang. 1906. W. Sange, K. u. Herder. Über d. Angenehme, Gute u. Schöne, Diss., Halle 1906. Karl Hoffmann, Die Umbild. d. k.schen Lehre v. Genie in Schellings System d. transzend. Idealism. (Bern. Stud. z. Philos. u. ihrer Gesch. Bd. 53.) Bern 1907. Benedetto Croce, A proposito di un' edizione italiana della Critica del giudizio, „La Critica", Napoli, V, 1907, S. 160–164 (K.). Guiseppe Piazza, La teoria Kantiana del giudizio, già intuita e fissata nella sintassi de' Greci: Breve contributo agli studie logico-sintattici, Roma, „La vita letteraria", 1907. R. v. Schubert-Soldern, Die Grundfragen der Ästhetik unter kritischer Zugrundelegung von K.s Krit. d. Urteilskr., in: K.studien, XIII, 1908, 3. Heft, S. 249ff. Cohn, Zur Vorgeschichte eines K.schen Ausspruchs über Kunst u.

Natur, in: Ztschr. f. Ästhet. u. allgem. Kunstwissensch., 1. Bd., 2. Heft. Die k.sche Teleologie hat namentl. auf Schellings u. Hegels Philos. wesentlichen Einfluß geübt; vgl. d. Äußerung. v. Rosenkranz in s. Gesch. d. k.schen Philos., ferner v. Michelet, Erdmann, Kuno Fischer u. a. J. H. Tufts, The sources and development of K.'s Teleology, Diss., Frbrg. 1892. C. L. Davier, K.'s Teleologie, Proceedings of the Aristotelian Society, III, 2, 1896, S. 65—86. D. R. Major, The principle of Teleology in the critical philos. of K., Ithaca 1897. Cay v. Brockdorff, K.s Teleologie, Diss., Kiel 1898. Otto Frommel, Die Verh. v. mechan. u. teleolog. Naturerkl. bei K. u. Lotze, Diss., Erl. 1899. A. Pfannkuche, Der Zweckbegr. b. K., K.studien, V, S. 51—72. W. J. Chapmann, Die Teleologie K.s, Halle 1905.

Kant und Darwin.

Über Erasmus Darwin. Ernst Krause, E. D. u. s. Stell. in d. Gesch. d. Deszendenztheorie, mit seinem Lebens- u. Charakterbilde v. Charles Darwin, Lpz. 1880. J. Brock, Die Stell. K.s z. Deszendenztheorie, Biolog. Zentr.-Bl., 1889, 21, S. 641—648.

Zu § 42. Kants Anhänger und Gegner.

Schule Kants.

Die Literatur bis zum Jahre 1793, die sich auf K. bezieht, findet sich ziemlich genau verzeichnet, großenteils mit Inhaltsangaben der Schriften in: Materialien zur Gesch. der krit. Philosophie (K. Glob. Hausius), 3 Sammlungen, Lpz. 1893, 1. Sammlung S. III—XCVI; es sind daselbst 243 besondere Schriften und Abhandlungen verzeichnet. Von S. XCVII—CLXXII findet sich eine Skizze zu einer Gesch. der kantischen od. kritischen Philos. Den sonstigen Inhalt dieser Materialien bilden früher gedruckte Aufsätze u. Rezensionen verschiedener Verfasser. Die Bibliographie über K. von E. Adickes (s. oben S. 67*f.). Über die Anhänger und Bestreiter K.s bis gegen das Ende des 18. Jahrh. handelt W. L. G. Freih. v. Eberstein im 2. Bd. seines Versuchs e. Gesch. d. Logik u. Metaph. bei d. Deutschen v. Leibniz an, Halle 1799. Auch die spätere Geschichte des Kantianismus behandeln Rosenkranz im 12. Bde. der Gesamtausg. d. Werke K.s, Lpz. 1840, und Erdmann in seiner ob. angef. Gesch. d. neueren Philos., III, 1, Lpz. 1848. Andrew Seth, The development from K. to Hegel (published by the Hibbert trustees), Lond. 1882. Ernst Fischer, Von G. E. Schulze zu A. Schopenhauer. Ein Beitrag zur Gesch. der Kantischen Erkenntnistheorie, Aarau 1901. Kuno Fischer, Die beiden Kantischen Schulen in Jena, in: Deutsche Vierteljahrsschr., Bd. 25, 1862, S. 348—366 und separat, Stuttg. 1862; Ernst Franck, Das Primat der praktischen Vernunft in der frühnachkantischen Philos., Diss., Erlang. 1904. Über K. L. Reinhold, G. E. Schulze, Maimon, Sigism. Beck und Fr. Hnr. Jacobi s. auch K. Fischers Gesch. der neueren Philos., Bd. 5. R. Stölzle, Ein Kantianer an der kathol. Akademie Dillingen 1793—1797 und seine Schicksale, in: Philos. Jahrb. der Görresgesellsch. Jahrg. 1911, S. 351—368.

K. L. Reinhold.

K. L. Reinholds Leben u. literarisches Wirken, nebst einer Auswahl von Briefen Kants, Fichtes, Jacobis u. a. philos. Zeitgenossen an ihn, Jena 1825 (von seinem Sohn Ernst R.). R. Reicke, De explicatione, qua R. gravissimum in K. cr. r. p. locum epistolis suis illustraverit, diss., Königsb. 1856.

Krug.

Über Krugs Grundlage zu einer Theorie der Gefühle urteilt Beneke in d. Wiener Jahrb. XXXII, S. 127, üb. sein Handbuch der Philosophie Herbart in der Jen. Literaturzeitung, 1822, Nr. 27 u. 28. Eine Autobiographie hat Krug veröffentlicht unter dem Titel: Meine Lebensreise von Urceus, Lpz. 1825.

Salomon Maimon.

Sal. Maimons Lebensgesch. von ihm selbst geschrieben und herausgeg. von K. P. Moritz, Berl. 1792. Jos. Wolff, Maimoniana 1813. J. H. Witte, S. M., Die merkwürdigen Schicksale und die wissenschaftliche Bedeutung eines jüdisch. Denkers aus der Kantschen Schule, Berl. 1876. R. Zimmermann, Der „Jude" Kants, Deutsche Revue, 1878f. Arvède Barisse, Un Juif polonais, S. M., Rev. des deux m., 1889, 5, S. 771—802. A. Möltzner, S. M.s erkenntnistheoret. Verbesserungsversuche der kantischen Philos., Diss., Greifsw. 1890. Ludw. Rosenthal, S. M.s Vers. über d. Transzendentalph. in s. Verh. zu Kants transz. Ästhetik u. Analytik, Ztschr. f. Philos., 102, 1893, S. 233—302. S. Rubin, Die Erkenntnistheorie M.s u. ihr Verhältn. zu Cartesius, Leibniz, Hume u. Kant (Berner Stud. zur Philos. u. ihrer Gesch.), Bern 1897. J. Böck, Die Ethik M.s, Diss., Würzb. 1897. L. Gottselig, Die Logik S. M.s (Berner Studien z. Philos. u. ihrer Gesch., Bd. 61). Bern 1908. Fromer, M.s Lebensgeschichte; m. Einl. u. Anm. herausgeg. München 1911. F. Kuntze, Die Philos. S. M.s, Heidelb. 1912.

Beck.

Wilh. Dilthey, Acht Briefe K.s an J. S. B., worin: J. S. B. u. s. Stellung in d. transzendentalphilos. Bewegung, A. f. Gesch. d. Philos., II, S. 592—656. auch wertvolle Bemerkung. über Reinhold, G. E. Schulze, Jacobi, Fichte, Maimon. Max Ernst Mayer, Die Verhältn. des S. B. zu Kant, Heidelb. 1896, W. Pötschel, Beck u. Kant, Diss., Breslau 1910.

Änesidem-Schulze.

H. Wiegershausen, Änesidem-Schulze, Der Gegner Kants und seine Bedeutung im Neukantianismus, Berl. 1910.

Adam Weishaupt.

J. Bach, Ad. W. als Gegner v. I. Kant, Hist.-Polit. Blätter, 1901, S. 94 bis 114.

Karl Heinr. Heydenreich.

K. Gottl. Schelle, H.s Charakteristik, Leipzig 1802. Geo. Müller, K. Hnr. H. als Universitätslehrer u. Kunsterzieher (Philos. Abh., Max Heinze z. 70. Geburtstag gewidmet v. Freunden u. Schülern, Berlin 1905, S. 183—260, wo auch weitere Literatur).

Heinr. Eberh. Gottlob Paulus.

K. A. v. Reichlin-Meldegg, H. E. G. P. und seine Zeit, 2 Bde., Stuttgart 1853.

Jac. Friedr. Abel, Schillers Lehrer.

Fritz Aders, J. Fr. A. als Philosoph, Berlin 1893.

Thom. Wizenmann.

Al. v. d. Goltz, W., d. Freund Jacobis, Gotha 1859. M. Heinze in der Allg. Deutsch. Biographie.

Joh. Georg Hamann.

Heinrich von Steins Vortrag über H. A. Brömel, J. G. H. (Abdruck aus der Luth. Kirchenz.), Berlin 1870. J. Disselhoff, Wegweiser zu J. G. H., dem Magus des Nordens, Elberfeld 1870. Ludwig Francke, J. G. H., ein Lebensbild, Torgau, Progr. 1883. G. Poel, J. G. H., der Magus im Norden, 2 Teile, Hamburg 1874—1876. Heinrich Weber, H. und Kant, ein Beitrag z. Gesch. d. Philos. im Zeitalter d. Aufklärung, München 1904. Rud. Unger,

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

H.s Sprachtheorie im Zusammenh. seines Denkens, Grundlegung zu einer Würdigung der geistesgeschichtl. Stellung des Magus im Norden, München 1905. W. Lütgert, H. u. Kant, K.studien, XI, 1906, S. 118—125. R. Unger, H. u. die Aufklärung. Studien zur Vorgeschichte des romant. Geistes im 18. Jahrh., 2 Bde., Jena 1911.

Dan. Wyttenbach.

K. Prantl, D. W. als Gegner Kants, in: Sitzungsber. der Bayr. Akad. d. Wissensch., Philos.-Philol. Kl., 1877.

Villers.

G. Ulrich, Ch. d. V., Sein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur Gesch. d. geist. Beziehungen zwischen Deutschland und Frankreich, Lpz. 1899. E. Joyau, L'introduction en France de la philosophie de Kant, Revue philos., 36, 1893.

Herder.

R. Haym, H. nach seinem Leben und seinen Werken, 2 Bde., 1877—1885. Von sonstigen Schriften über ihn seien hier erwähnt: A. H. Erdmann, H. als Religionsphilosoph, Marburger Inaug.-Dissertation, Hersfeld 1866. A. Kohut, H. und die Humanitätsbestrebungen der Neuzeit, Berl. 1870. Aug. Werner, H. als Theologe, Berlin 1871. E. Melzer, H. als Geschichtsphilosoph mit Rücksicht auf Kants Rezens. von H.s Ideen zur Gesch. der Menschh., Neiße 1872. Rich. Schornstein, H. als Pädag., Pr., Elberf. 1872. B. Suphan, H. als Schüler Kants, in: Ztschr. f. deutsche Philologie, Bd. 4, 1872, S. 225—237. J. Roth, H.s Metakrit. u. ihre Beziehung. z. Kant, 1873. Über H.s Metakrit. s. oben S. 82* d. Arbeit v. Otto Michalsky. Gust. Frank, H. als Theologe, in: Ztschr. f. wissenschaftl. Theol., 17. Jahrg. 1874, S. 250—263. J. Egermann, H.s Anschauungen über d. Geschichtsunterr. an Gymnasien, Pr., Hernals 1874. Joret, H. et la renaissance littéraire en Allemagne. Paris 1875. F. v. Bärenbach, H. als Vorläufer Darwins u. d. modern. Naturphilos., Berl. 1877. Wilh. Fischer, H.s Erkenntnissl. u. Metaphys., Lpz. Inaug.-Diss., Salzwedel 1878. Rich. Kirchner, Entsteh., Darstell. u. Krit. d. Grundgedanken v. H.s Ideen usw., Inaug.-Diss., Lpz. 1881. Ferd. Jac. Schmidt, H.s pantheist. Weltansch., Berl. 1888. Fr. Kunz, Bekämpfung u. Fortbild. Lessingscher Ideen b. H., Pr., Teschen 1888. Mor. Kronenberg, H.s Philos., Heidelb. 1889. Gust. Hauffe, H. in s. Ideen z. Philos. d. Gesch. d. Menschh., Borna 1890. H. Vesterling, H.s Humanitätsprinzip, Diss., Halle 1890. Eug. Kühnemann, H.s Persönlichkeit in s. Weltanschauung, Berl. 1893. Derselbe, H.s letzter Kampf gegen Kant, in: Stud. z. Literaturgesch. Mich. Bernays gew., Hamb. u. Lpz. 1893, S. 135—155. Derselbe, H.s Leben, Münch. 1895, namentl. das. d. Kapitel: H., Kant, Goethe. 2. Aufl. 1912. Anna Tumarkin, H. und Kant, Bern. Stud. z. Philos. u. ihrer Gesch., Bern 1896. Johs. Grundmann, Die geograph. u. völkerkundl. Quellen u. Anschauung. in H.s Ideen z. Ph. d. Gesch. d. Menschh., Berl. 1900. A. Richter, Die psychol. Grundlagen in d. Pädagogik H.s, Diss., Lpz. 1900. C. Jaskulski, Über d. Einfl. d. vorkrit. Ästhetik Kants auf H., Ztschr. f. österr. Gymn., 1900, S. 193—222. Frdr. Max Bruntsch, Die Ideen d. Entwickl. b. H. (v. geograph. Gesichtspunkten aus betrachtet), Lpz. Diss., 1904. O. Hänssel, Der Einfluß Rousseaus auf d. philos.-pädagog. Anschauungen H.s, Diss., Lpz. 1902. Louis Göbel, H. u. Schleiermachers Reden über d. Relig., Gotha 1904. H. Götz, War H. ein Vorgänger Darwins?, ebd., 26, 1902. Th. Genthe, Der Kulturbegr. b. H., Diss., Jena 1902. P. Barth, Zu H.s 100. Todestage, Vjahrsschr. f. w. Ph., 27, 1903, S. 429—451. W. Übele, H. u. Tetens, A. f. Gesch. d. Philos., 18, 1905, S. 216—249. Saunders, H., The Hibbert Journ., II, 1904. G. Jacoby, H.s Kalligone u. ihr Verh. z. Kants Krit. d. Urteilskr. Die Probl. d. Kalligone u. Kants Krit. d. Urteilskr., Diss., Berl. 1906. Horst Stephan, H.s Philos. (Stücke aus H.s Schriften), Lpz. 1906. Eugen Kühnemann, Einleit. z. H.s Werken, IV, 1. Deutsche Nationallit., hist.-krit. Ausg. v. J. Kürschner, 77. Bd., I. Abt., 1. Teil, Stuttg. o. J. O. Maas, Die pädagogischen Ideale des jungen H. Eine kritische Studie, Progr., Rastenburg 1906. P. Chrobok, Die ästhetischen

Grundgedanken v. H.s Plastik in ihrem Entwicklungsgange, Diss., Lpz. 1906. L. Posadzy, Der entwicklungsgeschichtl. Gedanke bei H., Diss., Münster 1906. Carl Siegel, H. als Philosoph, Stuttg. 1907. Günther Jacoby, H.s u. Kants Ästhetik, Lpz. 1907. Hans Baer, Beobachtungen über das Verhältnis v. H.s Kalligone zu Kants Kritik d. Urteilskr., Stuttg. 1907. Auch Diss., Heidelb. 1907. R. Siegel, Die Kategorientafel in H.s Metakritik, Lpz. 1907 (Wissenschaftl. Beil. zu den Jahresber. d. Philos. Gesellsch. a. d. Univ. Wien, Bd. 20). A. Hundertmarck, H.s Ästhetik, in: Ztschr. f. d. deutschen Unterr., Lpz. 1907, S. 401—414. Adolf Hansen, Haeckels Welträtsel und H.s Weltanschauung, Gießen 1907. A. Farinelli, L'umanità di H. e il concetto della razza nella storia evolutiva dello spirito, Catania 1908. G. Jacoby, H. in d. Gesch. d. Philosophie, in: Deutsche Literaturztg., 1908, Nr. 34. O. Baumgarten, H., in: Christl. Welt, Marburg, 1908, Nr. 8, 9. G. E. Burckhardt, Die Anfänge einer geschichtl. Fundamentierung der Religionsphilos. bei H. I. Grundlegende Voruntersuchgn., Diss., Halle 1908. Derselbe, Grundlegende Voruntersuchungen zu einer Darstellung von H.s histor. Auffassung d. Religion, Berl. 1908. Derselbe, H. u. Kant, Philosophieren u. Philosophie, in: A. f. Gesch. d. Philos., 1909, S. 192—196. H. Neumann, H. und d. Kampf gegen die kantischen Irrlehren an der Univ. Jena, Berl. 1911. O. Braun, H.s Kulturphilosophie, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 144. Bd., S. 165ff. Derselbe, H. als Philosoph derTat, in: Tat, II, S. 215ff. Karl Hoffmann, Der Prozeß H.s gegen Kant, in: Tat, II, S. 508ff. W. Vollrath, Die Auseinandersetzung H.s mit Spinoza, Diss., Gießen 1911. G. Jacobi, Herder als Faust, Lpz. 1911.

Goethe.

Von den vielen Arbeiten, die die philosophischen Anschauungen Goethes betreffen, seien hier angeführt: E. Melzer, G.s philos. Entwickl., Neiße 1884; G.s ethische Ansichten, Neiße 1890. A. Harpf, G.s Erkenntnisprinzip, in: Ph. Monatsh., 1883, S. 1—39. Derselbe, Schopenhauer u. G., ein Beitr. zur Entwicklungsgeschichte der schopenhauerschen Philos., ebenda, 1885, S. 450—478. R. Steiner, Grundlinien e. Entwicklungstheorie d. g.schen Weltanschauung mit besond. Rücks. auf Schiller, Stuttg. 1886. O. Harnack, G. in d. Epoche seiner Vollend. (1805—1832). Versuch e. Darstell. seiner Denkweise u. Weltbetracht., Lpz. 1886. W. Dilthey, Zu G.s Philos. d. Natur, A. f. Gesch. d. Philos., II, S. 45—48. Th. Vogel, G.s Selbstzeugnisse über s. Stellung z. Religion, Lpz. 1889. Derselbe, Nüchterne Erwäg. über G.s Spinozismus, Ztschr. f. deutsch. Unterr., 1901, S. 73—79. Ed. Caird, G. and philosophy, in Essays on litt. and philos., Glasgow 1892. A. Classen, G.s naturwissenschaftliche Schriften, in: Grenzboten, 1884, Bd. 2, S. 544—552. A. Levy, La philosophie de G., Revue de l'Université de Bruxelles, I, 1896. J. Schubert, Der philosophische Grundgedanke in G.s Wilhelm Meister, Lpz. 1896. Rud. Steiner, G.s Weltanschauung, Weimar 1897. Rob. Hering, Spinoza im jungen G., Lpz. 1897. K. Vorländer, G.s Verhältnis zu Kant in seiner historischen Entwickl., Kantstudien, I, S. 60—99, 315—381, II, S. 161—211 und dazu Publikationen aus dem G.- und Schiller-Archiv u. d. G.-National-Museum zu Weimar, G.s Verhältnis zu Kant betreff., ebenda, S. 213—236. Derselbe, Kant, Schiller, G., ebenda, III, S. 130—141. Derselbe, G. u. Kant (a. d. G.-Jahrb., Bd. 19), 1898. Derselbe, Neue Zeugnisse, G.s Verhältnis zu Kant betr., Kantstudien, III, S. 311—319. Windelband, G.s Philosophie, in d. Straßb. G.-Vorträgen, 1899. Hnr. v. Schoeler, Kant, G. u. der Monismus, Grenzboten, 1901, 9, S. 416—423, 10, S. 458—467. Frdr. Jodl, G. u. Kant, Ztschr. f. Philos., 120, 1902, S. 12—20. H. Siebeck, G. als Denker (Klass. d. Philos.), Stuttg. 1902, 2. Aufl. 1905. Derselbe, Grundzüge zu G.s Lebensphilosophie, Bericht des Frankf. Hochstifts, N. F., Bd. 8, S. 1—24. Max Seiling, G. u. der Materialismus, Lpz. 1904. Max Heynacher, G. Philos. aus s. Werken. Ein Buch f. jeden gebildeten Deutschen. Mit ausführl. Einleit. (Philos. Biblioth.), Lpz. 1905. Fr. Paulsen, G.s ethische Anschauungen, G.-Jahrb., 23, S. 1—32. Weitere Schriften über d. Verhältnis G.s zu Spinoza s. ob. S. 39*f. Erich Heyfelder, Ästhet. Studien, 2. Heft: Die Illusionstheorie u. G.s Ästhetik, Freib. i. B. 1904, später: Hab., Tübingen 1905. Chr. Schrempf, G.s Lebensanschauung in ihrer

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

gesch. Entwickl. 1. Teil: Der junge G., Stuttg. 1905. K. Schirmacher, Der junge Voltaire u. der junge G., Halle 1905. A. Ströle, G. u. das Christentum, in: Ztschr. f. Philos. u. Pädagogik, 1906. Georg Simmel, Kant u. G., Berl. 1906. E. A. Boucke, G.s Weltanschauung auf histor. Grundlage. Beitrag zur Gesch. d. dynam. Denkrichtung u. Gegensatzlehre, Stuttg. 1907. A. Hansen, G.s Metamorphose d. Pflanzen. Gesch. einer botan. Hypothese, Gießen 1907. J. Speck, Der Entwicklungsgedanke bei G., Progr., Cammin i. Pomm. 1907. E. Menke-Glückert, G.s Geschichtsphilos., Diss., Lpz. 1907. L. Kuhlenbeck, Giord. Brunos Einfl. auf G. u. Schiller, Lpz. 1907. K. Vorländer, Kant, Schiller, G., Lpz. 1907. Th. Davidson, The philos. of G.'s Faust, Lond. 1907. J. Volkelt, Lebens- u. Weltgefühle in d. Lyrik d. jungen G., in: Österreich. Rundschau, Brünn, XIII, S. 172—187. A. Brausewetter, G.s Stellg. z. christl. Weltansch., in: Dtsch. Monatsschr. f. d. ges. Leben d. Gegenw., Berl., 6. Jahrg., Sept., S. 777—785. L. Goldschmidt, Grundgedanken d. „Krit. d. r. Vernunft" in G.s „Die Leid. d. j. Werther", in: Beil. z. Allg. Ztg., München, 36. Heft, S. 803. B. Kipfmüller, G., Maximen u. Reflexionen, in: Monatshefte d. Comenius-Gesellsch., Berl. 1907, S. 157—164. K. Jungmann, Die pädagog. Provinz in „Wilh. Meisters Wanderjahre", in: Euphorion, Wien, 14. Bd., S. 517—533. J. Meyer, G.s „pädagog. Provinz", in: Elsass.-Lothring.Schulblatt, Straßb. 1907, S. 230, 248. H. A. Krüger, „Wilh. Meister" u. d. Bildungsroman d. Romantik, in: Hochland, Kempten 1907, S. 702—714. S. Eck, G.s „Geheimnisse", in: Christl. Welt, Marburg 1907, No. 20, 21. A. Hackemann, G. u. sein Freund K. Ph. Moritz, in: Ztschr. f. d. dtsch. Unterr., Lpz. 1907, S. 545—563, 624—635. G. Sticker, G.s Metamorphose der Pflanzen, in: Hochland, Kempten 1906, Oktbr., S. 91. H. Henkel, Zu G.s Gott, Gemüt u. Welt, G.-Jahrb., 28. Jahrg., Frankfurt a. M., S. 224. K. Muthesius, G. u. Pestalozzi, in: G.-Jahrb., 28. Bd., Frankf. a. M., S. 160—175; auch Lpz. 1908. Frdr. Warnecke, G., Spinoza u. Jacobi, Weimar 1908. B. Förster, G.s naturw. Philos. u. Weltansch. Annaberg 1908. J. Fischer, D. Hegelsche Logik u. d. G.sche Faust, eine vergleich. Studie, in: A. f. Gesch. d. Philos, 1909, S. 319—341. W. Geßmann jr., G.s okkulte Weltanschauung, in: Zentralblatt f. Okkultismus, Lpz. 1908, S. 175. Th. Achelis, G.s relig. Weltanschauung, in: Xenien, Lpz. 1908, Mai—Juni. O. Harnack, G.s Kunstanschauung u. ihre Bedeutg. f. d. Gegenw., in: Xenien, Lpz. 1908, Febr. F. Walzel, G. u. das Problem d. Faust-Natur, in: Internation. Wochenschr. f. Wissensch., München 1908, S. 1089—1110. G. Schneiderreit, G.s Verhältn. z. Philos., in: Stunden mit Goethe, Berl., 5. Bd., S. 1—13. B. Münz, Aus der Leidensgesch. d. Farbenlehre, in: Stunden mit Goethe, Berl., 4. Bd., S. 268—274. U. v. Hassel, Chr. Rogge, War G. ein relig. Charakter?, in: Die Reformation, Berl. 1908, No. 42. Ad. Mayer, G. u. Helmholtz, in: Preuß. Jahrb., Berl., 133. Bd., S. 191—214. B. Kipfmüller, G. u. Pestalozzi, in: Allgem. Deutsche Lehrerztg., Lpz. 1908, Nr. 4. W. Bode, G.s Stellg. z. irdisch. Gut, in: Kulturfragen, München 1908, S. 129—134. H. Hesse, Faust u. Zarathustra, Bremen 1909. R. Otto, G. u. Darwin, Darwinismus u. Religion, Göttingen 1909. K. Aner, G.s Religiosität, Tübingen 1910. G. Schneege, Zu G.s Spinozismus. Beilage zum Programm des König-Wilhelm-Gymnasiums zu Breslau, Lpz, 1910. Derselbe, G.s Spinozismus, 455. Heft des Pädagog. Magazins, Langensalza 1911. Adolf Trampe, G. u. Spinoza, in: Philos. Jahrb. der Görres-Gesellsch., Jahrg. 1911, S. 71—103. H. Loiseau, L'évolution morale de G., Paris 1912. H. Henning, G. u. die Fachphilosophie, Straßb. 1912.

F. H. Jacobi.

Schlichtegroll, v. Weiller und Thiersch, J.s Leben, Lehre u. Wirken, Münch. 1819. J. Kuhn, J. u. d. Philos. sein. Zeit, Mainz 1834. C. Roeßler, De philosophandi ratione F. H. J., Jenae 1848. Ferd. Deycks, F. H. J. im Verhältn. zu seinen Zeitgenossen, besonders zu Goethe, Frankf. a. M., 1849. H. Fricker, Die Philos. des F. H. J., Augsb. 1854. F. Ueberweg über F. H. J., in: Gelzers Prot. Monatsbl., Juli 1858. F. Wiegand, Zur Erinnerg. an den Denker F. H. J. und seine Weltansicht, Worms, Progr. 1883. Chr. A. Thilo, F. H. J.s Ansichten von den göttlichen Dingen, in der Ztschr. für exakte Philos., Bd. VII, Lpz. 1866, S. 113—173. Eberhard Zirngiebl, F. H J.s

Leben, Dichten und Denken, ein Beitrag zur Gesch. d. deutsch. Lit. u. Philos., Wien 1867. F. Harms, Über die Lehre von F. H. J., Berl. 1876. Jul. Lachmann, F. H. J.s Kantkritik, Inaug.-Diss., Halle 1881. W. Busch, Die Erkenntnistheorie F. H. J.s, Diss., Erlang. 1892. A. Beyer, Die Philosophie F. H. J.s nach seinen Schr.: D. Hume über d. Glauben, Progr., Bremen 1892. L. Lévy-Bruhl, J. et le Spinosisme, Rev. philos., 1894; derselbe, La philosophie de J., Paris 1894. N. Wilde, F. H. J., Diss., New York 1894. Hassenkamp, Der Düsseldorfer Philosoph F. H. J. und sein Heim in Pempelfort, Düsseld. 1898. F. A. Schmidt, F. H. J.s Religionsphilosophie, Heidelb. 1905. R. Kuhlmann, Die Erkenntnislehre F. H. J.s, eine Zweiwahrheitentheorie dargest. u. krit. unters., Diss., Lpz. 1906. Giovanni Gentile, La filosofia in Italia dopo il 1850. II. I. Platonici. III. G. M. Bertini e l'influsso di J. in Italia. „La Critica", Napoli III, 1905, S. 287—308, 373—386, 484—508. Karl Isenberg, Der Einfluß der Philosophie Charles Bonnets auf F. H. J., Borna 1907. Auch Diss., Tübingen 1906. F. v. Kozlowski, Zum Verhältn. zwischen F. H. J., Nicolai u. Wieland, in: Euphorion, 14. Bd., S. 38—47, Wien. Fr. A. Schmidt, F. H. J., Heidelb. 1908. J. Müller, Jean Paul und J., in: Ztschr. f. Philos. und philos. Kritik, 140. Bd., S. 108ff. B. Varga, F. H. J. (ungar.), Athenaeum XX, 4, S. 36—84. A. Frank, F. H. J.s Lehre v Glauben, Diss., Halle 1910.

Schiller.

Über Schillers Philosophie handeln außer den Biographen Hoffmeister, Grün, Julian Schmidt, Palleske, Eugen Kühnemann, Karl Berger insbes.: Wilh. Hemsen, Sch.s Ansichten über Schönheit u. Kunst im Zusammenh. gewürdigt, Inaug.-Diss., Götting. 1853. Kuno Fischer, Sch. als Philosoph, Frankf. a. M. 1858, 2. Aufl. in den Schillerschriften F.s, Heidelb. 1890, 91. Wilh. Drobisch, Über die Stellung Sch.s z. Kantischen Ethik, in: Ber. über d. Verhandl. der K. Sächs. Ges. d. Wiss., 5. Folge, Bd. XI, 1859, S. 176—194. Rob. Zimmermann, Sch. als Denker, in: Abh. d. Böhm. Ges. d. Wiss., Bd. XI, Prag 1859, auch in Z.s St. u. Kr. abg.; vgl. Z.s Gesch. d. Ästhetik, Wien 1858, S. 483—544. Karl Tomaschek, Sch. u. Kant, Wien 1857; Sch. in s. Verhältnis zur Wissenschaft, ebenda 1862. Karl Twesten, Sch. in s. Verhältnis zur Wissenschaft, Berl. 1863. A. Kuhn, Sch.s Geistesgang, Berl. 1863. Danzel, Über den gegenw. Zustand d. Philos. d. Kunst, und manche von den durch den Druck veröffentlichten, zum Sch.-Fest 1859 gehaltenen Reden, deren Titel sich u. a. in der v. G. Schmidt herausg. Bibliotheca philologica 1859 u. 1860 verzeichnet finden. Ferner u. a. F. Ueberweg, Über Sch.s Schicksalsidee, in den von Gelzer herausg. Prot. Monatsbl. 1864, S. 154—169. Fr. Biese, Rede über Sch., G.-Pr., Putbus 1869. Albin Sommer, Über d. Beziehg. d. Ansichten Sch.s vom Wesen u. d. geistigen Bedeutg. d. Kunst z. kantischen Philos., Progr., Halle 1869. Arth. Jung, Sch. u. d. Pessimismus, Pr., Meseritz 1877. J. Palm, Vergleichende Darstellg. von Kants u. Sch.s Bestimmungen über d. Wesen des Schönen, Inaug.-Diss., Jena 1878. F. Schnedermann, Ist d. Ethik Sch.s eine andere nach als vor d. Kantstudium des Dichters? Inaug.-Diss., Lpz. 1878. Chr. Meurer, Das Verh. der Schillerschen zur Kantischen Ethik, Freib. i. Br. 1880, 2. Aufl. 1886. Paukstadt, Der Begriff des Schönen bei Sch., Progr., Charlottenb. 1883. Fr. Ueberweg, Sch. als Historiker und Philosoph, herausg. von M. Brasch, Lpz. 1884. A. Frank, Üb. Sch.s Begriff d. Sittlich-Schönen, Wien 1886. Helene Lange, Sch.s philos. Ged. Vorträge 1886, 3. Aufl. 1910. Howe, Über d. vermeintl. Wechsel in Sch.s Ansicht vom Verh. des Ästhet. z. Sittl., Progr., Dirschau 1886. G. Geil, Sch.s Ethik und ihr Verhalten zu der Kantischen, Straßb. 1888. Derselbe, System von Schillers Ethik, Straßb. 1890. K. Gneiße, Untersuchungen zu Sch.s Aufsätzen usw. Ein Beitr. z. Kenntnis v. Sch.s Theorie d. Tragödie, Progr., Weißenb. 1889. Derselbe, Sch.s Lehre v. d. ästhetisch. Wahrnehmg., Berl. 1893. Liebrecht, Sch.s Verhältn. zu Kants ethischer Weltans., Hamb. 1889. E. Kühnemann, Die Kantischen Studien Sch.s, Marb. 1890. Derselbe, Kants u. Sch.s Begründg. d. Ästhet., München 1895. J. Thikötter, Ideal u. Leben nach Sch. u. Kant, Brem. 1892. Karl Berger, Die Entwicklg. v. Sch.s Ästhetik, Weimar 1893. A. Foà, L'ideale estetico di F. Sch., Parma 1892. F. Montargis, L'esthétique de Sch., Paris 1892. E. Reinitz, Sch.s Gedankendicht. in ihrem

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Verh. zur Lehre Kants, Progr., Ratibor 1894. G. Heine, Das Verh. d. Ästhet. zur Eth. b. Sch., Diss., Lpz. 1894. A. Baumeister, Über Sch.s Lebensansicht, insbesond. in ihrer Beziehg. zur Kantischen, Progr., Tüb. 1897. Meusel, Was verdankt Sch. seinem Kantstudium? Kiel 1879. Fr. Alb. Lange, Einleitg. u. Kommentar zu Sch.s philos. Gedichten, aus d. Nachlass des Verf., herausg. von D. A. Elissen, Bielef. 1897, s. auch das Schlußkapitel von Langes Gesch. d. Materialismus. Geyer, Sch.s ästhetisch-sittl. Weltanschauung, aus seinen philos. Schriften gemeinverständl. erkl., Berl. 1898. H. Borkowsky, Die Unsterblichkeitsl. Sch.s, Königsb. 1898. F. Volkmann, Sch.s Philosophie, Berl. 1899. Sch.s philos. Schriften u. Gedichte (Auswahl). Zur Einführg. in seine Weltanschauung mit ausführl. Einleitg. herausg. von Eugen Kühnemann, Lpz. 1902, 2. verm Aufl. 1910. Hans Clasen, Der Wandel in Sch.s Weltanschauung, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., 126, 1905, S. 113—139.

H. Draheim, Sch.s Seelenlehre, Berl. 1904. B. Noelting, Sch. üb. die ästhetische Erziehung d. Menschen, Riga 1905. Rob. Petsch, Freiheit u. Notwendigkeit in Sch.s Dramen, München 1905. Sch. als Philosoph u. seine Beziehungen zu Kant. Festgabe der Kantstudien mit Beiträgen v. R. Eucken, O. Liebmann, W. Windelband, J. Cohn, F. A. Schmid, Tim Klein, B. Bauch u. H. Vaihinger. Her. v. H. Vaihinger u. B. Bauch, Berl. 1905. Bruno Bauch, Sch. u. seine Kunst in ihrer erzieh. Bedeutung für unsere Zeit, Langensalza 1905. J. Ofner, Sch. als Vorgänger des wissensch. Sozialismus, Lpz. 1906 (Wissensch. Beilage zu d. Jahresber. d. Philos. Gesellsch. an d. Univ. Wien, Bd. 19). Gust. Wethly, Sch. u. seine Idee v. d. Freiheit, Straßb. 1906. E. Lemp, Sch.s Welt- u. Lebensanschauung, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1906. H. Clasen, Über Sch.s psycholog. Anschauungen, Progr., Flensb. 1907. Karl Vorländer, Kant, Sch., Goethe, Lpz. 1907. A. Kohut, Sch. u. seine Bezieh. z. Natur u. Naturw., in: Natur u. Haus, Stuttg., 16. Bd. 1907, S. 46, 60. O. Baewert, Sch.s Kulturideal nach s. Gedankenlyrik u. s. ästhet. Prosaschr., in: Pädagog. Warte 1907, S. 985, 1041—1046. W. Bormann, Sch.s Stellg. z. Altertum, in: Lehrprob. u. Lehrgänge, Halle 1907, S. 361—377. O. Güntter, Sch.s Rede: Die Tugend u. ihre Folgen betrachtet, im Marbacher Sch.buch, II. Bd., S. 205—233. F. Lienhard, Von Kant zu Sch., in: Wege n. Weimar, Stuttg. 1907, S. 193—203, 241—246. P. Geyer, Sch.s ästhetisch-sittliche Weltansch., I. Tl.: Das Schöne, das Erhabene, das Tragische, 2. Aufl., Berl. 1908. Udo Gaede, Sch. u. Nietzsche als Verkünder d. trag. Kultur, Berl. 1908, 2. Aufl. 1910. S. Rubinstein, Sch.-Probleme, Lpz. 1908. B. Engel, Sch. als Denker, Berl. 1908. H. Jantzen, Sch. u. die Königsberger Kritik, in: Altpr. Monatsschr., 45. Bd., S. 476—485. G. Caro, Verhältnis von Pflicht u. Neigung bei Sch. u. H. Spencer, in: Preuß. Jahrb., Berl. 1908, 133. Bd., S. 453—81. Th. Achelis, Sch.s Ästhetik, in: Beil. z. Hamb. Korrespond. 1908, No. 25. S. Rubinstein, Sch.s Sittlich-Schöne u. Sittlich-Erhabene, in: Kirchliche Gegenwart, Göttingen 1908, No. 45. F. Keller, Sch.s religiös-sittl. Weltanschauung, in: Praxis d. Volksschule, Halle 1908, S. 368—384. O. Harnack, Sch.s Bekenntnis z. Willensfreiheit, in: Das Freie Wort, Frankf. a. M., 8. Jahrg., 1908, S. 269—274. K. Wollf, Sch.s Theodizee bis z. Beginn der Kantischen Studien. Mit einer Einleitg. üb. das Theodizee-Problem in der Philos. u. Literatur d. 18. Jahrh., Lpz. 1909. J. Kremer, Das Problem d. Theodizee in der Philos. u. Literatur d. 18. Jahrh. mit bes. Rücksicht auf Kant u. Sch., Ergänzungsh. d. Kantstudien No. 13, Berl. 1909. R. Wegener, Das Problem d. Theodizee in der Philos. u. Literatur d. 18. Jahrh. mit bes. Rücksicht auf Kant u. Sch., Halle 1909. L. Keller, Sch.s Weltanschauung u. s. Stellung in d. Entwicklungsgesch. d. Humanismus (Vortr. u. Aufs. d. Comenius-Gesellsch., XVII. Jahrg., 6. Stück), Jena 1905, 2. Aufl. 1909. Julia Wernly, Prolegomena zu einem Lexikon der ästhetisch-ethischen Terminologie Friedrich Sch.s, Diss., Bern 1909. P. Friedrich, Sch. u. d. Neuidealismus, Lpz. 1909. Adele Wislicenus, Sch.s Anmut u. Würde, Progr., Lpz. 1909. K. Kesseler, Kant u. Sch., Bunzlau 1910. R. Wolff, Sch. und das Unsterblichkeitsproblem, München 1910. Bertha Mugdan, Die theoretischen Grundlagen der Sch.schen Philosophie, Berlin 1910. K. Bornhausen u. P. Jäger, Die Religion Sch.s u. Goethes, 2 Vortr., Berl.-Schöneberg 1910. V. Basch, La poétique de Sch., Essai d'esthétique littéraire, Paris 1911. E. C. Wilm, The philosophy of Sch. in its historical relations,

Boston 1912. W. Rosalewski, Sch.s Ästhetik im Verhältnis zur Kantischen. Heidelberg 1912.

Jean Paul.

Otto Spazier, J. P. Fr. R., Ein biograph. Kommentar zu s. W., 5 Bde., Lpz. 1833. P. Nerrlich, J. P., Sein Leben u. s. W., Berl. 1889. Jos. Müller, Die Seelenlehre J. P.s, Diss., Erl. 1894. Derselbe, J. P. u. s. Bedeut. f. d. Gegenwart, München 1894. Derselbe, J. P.s Literarischer Nachlaß, Euphorion III, 1899. Derselbe, J. P.s philos. Entwicklungsgang, A. f. Gesch. d. Philos., XIII, 69, S. 200—234, 361—401. Derselbe, J. P.s Studien, München 1900. R. v. Koeber, J. P.s Seelenlehre, Schriften der Gesellsch. f. psychol. Forsch., 5. Heft. W. Hoppe, Das Verhältn. J. P.s zur Philos. seiner Zeit, Diss., Lpz. 1901. Frdr. Reuter, Die psychologische Grundlage v. J. P.s Pädagogik, Lpz., Diss., Borna 1901. Vgl. auch das S. 65* erwähnte Werk von J. H. Witte. Adolfo Levi, Le idee pedagogiche di G. P. R., in: Rivista di Filosofia e scienze affini, Bologna, fasc. maggio—giugno 1904. Wilh. Münch, J. P., Der Verfasser der Levana, Berl. 1907. W. Wenghöfer, Das Problem der Persönlichkeit bei J. P., Diss., Jena 1907. S. Friedländer, J. P. als Denker, in: Gegenwart, Lpz. 1907, No. 46. G. Lippmann, J. P., in: Der alte Glaube, Lpz., IX., No. 8. F. Lienhard, J. P., in: Wege nach Weimar, 2. J., S. 167—179, 217—229, 254—264. Jos. Müller, J. P. u. Jacobi, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 40, S. 108ff.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΕΥΛΟΓΙΟΥ ΚΟΥΡΙΛΑ
ΛΑΥΡΙΩΤΟΥ
ΑΥΞΩΝ ΑΡΙΘ.....

Register.*)

(Bearbeitet von Dr. P. Przygodda.)

A.

Aars, K. B. R. 91*.
Abälard 151.
Abarbanel 16.
Abb, E. 89*.
Abbee, Ern. 53*.
Abbott, A. H. 30*.
Abbott, E. A. 21*.
Abbott, Th. K. 340. 52*.
Abbt, Thom. 297†. 63*. 66*.
Abel, J. F. von 437. 101*.
Abendroth, Rob. 92*.
Abicht 427. 428. 76*.
Academia Telesiana 39. 47.
Acanfora-Venturelli 17*.
Achelis, Th. 104*. 106*.
Achenwall 330.
Achillini, Alex. 21.
Achsel, R. 44*.
Ackermann 26*.
Acri, F. 36*.
Adam 84. 21*. 25*. 26*. 82*.
Adamson 2*. 3*. 80*.
Adelphe, L. 39*.
Adelung 18*.
Aders, Fritz 101*.
Adickes, E., German Kantian bibliography 336. 338. 362. 363. 366. 63*. 67*. 71*. 73*. 74*. 75*. 82*. 84*. 87*. 89*. 92*. 99*. 100*.
Adler, Arn. 64*.
Adler, F. 94*.
Adler, M. 87*.
Aegidius Romanus 198.
Aeneas Sylvius Piccolomini 14. 9*.
Agricola 9. 10 (Ausg.) 18f.†. 9*.
Agrippa von Nettesheim 10 (Ausg.) 16†. 181. 9*.
Aguesseau, d' 250.
Aicher, S. 89*.
Aiguiléra, M. 98*.
Aimé-Martin 84.
Akademie, Kgl. Preußische, der Wissenschaften zu Berlin 158. 163. Die Ak. unter Friedr. d. Gr. 288. 298.
Akademie, platonische 9. 14f.
Akademiker 25ff.
Alardus 10.
Albec, E. 4*. 55*.
Alberi 74.
Albert d. Gr. 18.
Albert, G. 84*.
Albert, Reinh. 36*. 59*.
Alberti, H. 39*.
Albrich, C. 45*.
d'Alembert, Jean 255. 256 (Werke). 258. 262f.†. 265. 312. 60*.
Alexander von Aphrodisias 5. 9. 20†. 21.
Alexander, B. 79*. 80*.
Alexander, S. 51*.
Alexandre, C. 10.
Alexandristen 54.
Algernon Sidney 195.
Allatius, Leo 8*.
Allievo, G. 62*. 97*.
Alpakhar, Jehuda 132.
Alstedt, J. H. 29. 180.
Althaus 127.
Althusius 56. 57 (Werke). 60†. 20*.
Altkirch, E. 33*.
Alton, D', F. 10*.

*) Dieses Register enthält die Namen der Philosophen und der Historiker der Philosophie und Literatoren. Bei den Philosophen sind die Hauptstellen mit einem Kreuz (†) bezeichnet.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Amabile 18*.
Amador 82*.
Ambrosius 19.
Amerbach 35.
Amiel, E. 9*.
Amrhein, H. 90*.
Ancillon 437. 42*.
d'Ancona, Aless. 41.
Andala, Ruardus 149.
André 32*.
Andreä, J. V. 54.
Andreae 46*.
Aner, K. 104*.
Annel, O. 71*.
Anselm von Canterbury 4*.
Antoniades, B. 5*.
Apel, Max 84*. 90*.
Apelt, E. F. 51*.
Apitzsch, A. 84*.
Apostolius, Mich. 15.
Appel, R. 8*.
Appuhn 126.
Arber, E. 65.
Arbuthnot 208.
Archambault, P. 58*.
Archimedes 90.
Ardigò 61*. 85*.
Aretinus, Leon. 13†. 9*.
Argyropulus, Joh. 18†.
Aristides 36.
Aristoteles 5ff. 14. 17. 19. 27. 28. 32. 33. 34. 35. 51. 59. 75. 96. 101. 103. 116. 141. 151. 159. 165. 167. 168. 169. 185. 210. 299. 301. 426. 13*.
Aristoteliker der Renaissance 17, protestantische 31ff.
Armaingaud 11*.
Armani, T. 17*.
Armant, B. 37*.
Armstrong, A. C. 62*.
Arnd, W. 59*.
Arnauld 83. 97. 98 (Werke). 100. 118. 160. 170. 27.* 32.*
Arnobius 256.
Arnoldt, Em. 328. 356. 69*. 70*. 73*. 74*. 77*. 78*. 84*. 88*. 95*. 96*.
Arnsberger 62*. 65*.
Ascherson, Ferd. 40*.
Asmus 78*.
Assézat 255. 257.
Aster, F. v. 2*. 27*. 48*. 68*. 86*.
Astié, J. F. 98.
Atger 61*.
Atomisten 23. 101ff.
Aubert de Versé 149.
Auerbach, Berthold 126. 34*.
Auerbach, Sigm. 43*. 67*.
Aufklärung, deutsche 276ff. 49*.
Aufklärung, englische 190ff. 48*.
Aufklärung, französische 246ff. 48*.
Augusti 13*.
Augustinus 19. 52. 100.
Aureolus, Petrus 166.
Avé-Lallemant 11*.
Avenarius, Rich. 129. 132. 34*.
Avencebrol 51.
Averroës 5. 9.
Averroismus 20. 127.
Avezac-Lavigne, C. 59*.
Avicenna 5.
Ayer 53*.

B.

Baader, Franz von 18*. 34*. 39*.
Baake, W. 95*.
Baboeuf 254.
Bach, Heinr. 77*.
Bach, J. 101*.
Bache, K. 95*.
Bachi 64*.
Backer, de Al. 4.
Backer, de Aug. 4.
Bacon, Roger 433.
Bacon von Verulam, Francis 26. 62ff. 65 (Werke). 66ff. 65f. (Leben). 66f. (Einteilung d. Wissenschaften). 68 (Methodenlehre, Idole). 68f. (Induktion und Syllogismus). 69 (Formen der Dinge). 69 (Ethik und Politik). 69 (Geringschätzung des Aristoteles). 70. 75. 108. 159. 166. 180. 185. 265. 16*. 20*f.
Bader, F. E. 35*.
Bäck, L. 39*.
Bänsch, O. 126. 38*. 39*. 64*.
Baer, H. 103*.
Bärenbach, Friedrich von 79*. 102*.
Beaumker, C. 24*. 39*. 51*. 87*.
Baewert, O. 106*.
Baggessen 332.
Bahlow 13*.
Bahrdt, Karl Friedr. 67*.
Baillet, A. 24*.
Bailly 40*.
Bain, Alex. 246.
Baku 23*.
Balbino, G. 8*.
Baldachini 17*.
Ballauf, Ludw. 78*.
Balling, Peter 127.
Baltzer 34*.
Bamberger, H. von 21*.
Bamberger, L. 3*.
Bandini, Al. 8*.
Barach, Karl Sigm. 84. 16*. 29*. 47*. 74*. 78*.
Barbarus, Franciscus 13.
Barbarus, Hermolaus 18.
Barbeyrac 222.
Barchou do Penhoën 2*.
Barchudarian 43*.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Barckhausen, H. 58*.
Bardili, Christoph Gottfr. 10. 428. 430f.†.
Bargmann, H. 98*.
Baring 40*.
Barisse 101*.
Bark 25*.
Barlaam, Bernh. 12.
Barozzi 10*.
Barrow 160.
Barsotti, Jos. 40*.
Barth, P. 15*. 50*. 68*. 102*.
Barthel, A. 25*.
Barthélemy, E. de 20*.
Barthélemy, St. Hilaire 21*.
Bartholdy, G. W. 65.
Bartholmès, Chr. 16*. 29*. 41*. 48*. 49*.
Bartsch, A. 93*.
Bartsch, M. 91*.
Baruzi, J. 156. 45*.
Barzellotti, G. 2*. 80*.
Basch, V. 87*. 99*. 106*.
Basedow, Joh. Bernh. 309†. 355. 363. 67*. 97*.
Basso, Sebastian 11. 23. 11*.
Bastian 19*.
Bastide, C. 51*.
Bastien 256.
Bathurst, Radulph 108.
Battelli, G. 30*.
Batteux, Charles 253. 58*.
Bauch, B. 321. 2*. 68*. 69*. 71*. 88*. 94*. 97*. 106*.
Baudouin 18*.
Baudrillart, H. 20*.
Bauernfeind, G. 95*.
Baum 32.
Baumann, Jul. 3*. 25*. 69*. 89*.
Baumeister, A. 106*.
Baumeister, Fr. Chr. 285. 42*.
Baumgart, H. 89*. 99*.
Baumgarten, Alex. Gotth. 282. 283 (Werke). 295f.†. 296. 330. 345. 362. 63*.
Baumgarten, O. 103*.
Baumgartner, A. 65*.
Baumstark, R. 19*.
Baur, A. 13*.
Baur, Christian Ferd. 18*.
de Bauregard, s. Berigard.
Bax, E. Belfort 340.
Baxter, Andrew 217. 218 (Werke). 220†.
Bayer, Jos. 40*.
Bayle, Pierre 10. 25. 98. 99 (Werke). 105†. 149. 164. 170. 179. 246. 248†. 254. 298. 300. 29*. 33*.
Beattie, James 245.
Beaulavon, G. 62*.
Beaune 57*.
Beaussire, Émile 259.
Béchard 58*.
Becher, E. 38*.
Beck, Jacob Sigism. 360. 363. 425. 430†. 431. 98*. 100*. 101* (Literat.).
Becker, Phil. Aug. 267.
Becker, C. F. 71*.
Becker, J. P. 93*.
Becker, T. 50*. 54*.
Beckmann, K. 26*.
Beeger, Jul. 179.
Beetz, W. 45*.
Beger, L. 19*.
Behm, Rich. 83*.
Behrend, F. 95*.
Beißwänger, G. 46*.
Bekker, Balthasar 97. 98 (Werke). 100.
Bell, J. H. 85*.
Bellangé, Ch. 39*.
Bellarmin 59f.
Belmond, S. 69*.
Bembo 22.
Benamozegh, Elias 35*.
Bendavid, Lazarus 76*. 91*. 92*. 98*.
Bender, H. 17*. 82*.
Bender, Wilh. 90*. 95*.
Bendixen, F. 2*.
Bendixon, A. 82*.
Benedetti, A. de 58*.
Beneke, Friedr. Ed. 77*. 92*. 100*.
Beneke, H. F. 44*.
Benoit, Geo. von 49*.
Ben Pergoli 59*.
Benrubi, J. 61*. 62*.
Benson, Rob. 52*.
Bentley 218. 219†.
Benzmann, H. 15*.
Berendt, Mart. 36*. 39*.
Bergemann 66*.
Berger, F. 6*.
Berger, A. v. 25*.
Berger, K. 105*.
Bergmann, E. 59*. 63*.
Bergmann, Jos. 42*.
Bergmann, Jul. 1*. 36*. 62*. 85*.
Bergson 97*.
de Berigard, Claude Guillermet 11. 23†.
Berkeley, George 114. 118. 193. 206f. 212ff.†. 229. 230. 244. 51*f.
Bernard, J. H. 340.
Bernays, Jac. 35*.
Bernays, M. 102*.
Bernays, P. 95*.
Bernd 80*.
Bernhardt 13*.
Bernhardt, Theod. 19*.
Bernier, F. 103.
Bernoulli, Daniel 340.
Bernoulli, Jac. 162.
Bernoulli, Joh. 162. 284.
Bernstorff 157.
Bernthsen, S. 40*.
Berolzheimer, F. 98*.
Berr, H. 28*.

Bersano, A. 30*. 34*.
Bersot, E. 57*. 58*.
Berthet 26*.
Berthold, E. 70*.
Berthold, Gerh. 53*.
Berti, Domenico 41. 16*. 17*. 22*.
Bertini, G. M. 1*. 105*.
Bertrand, A. 4*.
Bertrand, J. 27*. 28*. 60*.
Berulle 118.
Besold 54.
Bessarion 8. 10 (Ausg.). 15†. 17.
Bessel-Hagen 71*.
Beß, B. 13*.
Bettelheim 37*.
Betz 29*. 36*. 81*.
Saint-Beuve s. Saint B.
Beyer, A. 392. 105*.
Beyer, H. 38.
Beyersdorf, R (so zu lesen statt: Beversdorf) 48. 17*.
Beyrich 93*.
Bezzenberger, A. 89*.
v. Bianco, F. J. 9*.
Biedermann, Friedr. Karl 157. 47*. 68*.
Biedermann, Gust. 78*.
Biel, G. 26.
Biéma 45*. 63*.
Bierendempfel 25*.
Bierling 177.
Biese, Franz 105*.
Biese, R. 79*.
Biester 295.
Bilfinger, Geo. Bernh., s. Bülffinger 276. 282 (Werke). 284 f.†. 42*. 63*.
Bilharz, A. 27*. 81*. 88*.
Billia, L. M. 26*. 32*.
Bimbenet, Eugène 11*.
Bindseil 32.
Binet, P. 26*.
Bionda 16*.
Biot 162.
de Biran, s. Maine.
Birch-Reichenwald 93*.
Blampignon 31*.
Blanc, E. 2*.
Blankenburg 308.
Blencke, Fr. 99*.
Bloch, J. 90*.
Bloch, L. 51*.
Blondel, M. 26*. 45*.
Blum, R. 4*.
Blumstengel, K. G. 41*.
Blunt, H. 88*.
Bluntschli, J. C. 4*.
Blyenbergh, Wilh. van 127.
Blyenburg 148.
Boccaccio, Giovanni 8. 12†. 8*.
Bock 330. 64*.
Bode, W. 104*.
Bodemann, Ed. 158.
Bodin, Jean 56. 57 (Werke). 60†. 20*.
Böck, Aug. Friedr. 284.
Böck, J. 101*.
Boeckh, Aug. 40*.
Böcking 10.
Boehm, P. 75*. 89*.
Böhme, Jacob 39. 42 (Werke). 54. 55†. 104. 105. 115. 18*.
Böhme, R. 52*.
Böhmel, O. 46*. 97*.
Böhmer, Ed. 125. 34*. 35*.
Böhmer, Heinr. 13*. 21*. 68*.
Boer, J. de 21*. 27*. 39*.
Boerhave 256.
Böhringer, Ad. 82*. 89*.
Boerma, N. 54*.
Boethius 19.
Bötte, W. 97*.
Böttger, M. 32*.
Bohatec, J. 12*.
Bohn, H. 65. 71*.
Bohn, Henry G. 65*.
Boileau 259.
v. Boineburg, Joh. Christian 156. 159. 160.
Boirac, Em. 44*.
Boissonade 8*.
Boivin 8*.
Bold, Samuel 212.
Bolin, W. 29*. 37*. 61*. 94*.
Bolingbroke 217. 218 (Werke). 220. 250. 53*.
Bollert, M. 93*.
Bolliger 81*.
Bolton, M. B. W. 77*.
Bonaventura 42.
Bonieux, B. 31*.
Bonifas, J. 7*. 42*.
Bonila y San Martin 2*. 6*.
Bonito, Garofalo di 47*.
Bonnefon, P. 11*.
Bonnet, Charles 254. 256 (Werke). 259†. 304. 305. 60*. 105*.
Bonnet P. 29*.
Bontekoe 116.
Boole, G. 216.
Borchard 21*.
Bordihn 99*.
Borgeaud, C. 61*.
Borkowski s. Dumin.
Borkowsky, H. 106*.
Bormann, W. 75*. 93*. 106*.
Born, F. G. 339. 76*.
Borngraeber, O. 14*.
Bornhausen, K. 28*. 106*.
Bornstein, W. 63*.
Borowski, Ludw. Ernst 346. 347. 359. 69*.
Borrell, Ph. 39*.
Borri, L. 7*.
Bos, C. 38*.
Bosano, J. P. 7*.
Bosanquet, B. 4*.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Bosch, van 431.
Boscovish 216. 264f.†.
Bose 156.
Bossuet 100. 163. 29*.
Bossut 99.
Boström, G. 93*.
Bottazzi, F. 22*.
Boucke, E. A. 104*.
Bouglé, C. 62*.
Bouillier, Francisque 116. 24*. 27*. 31*. 34*.
Boullainvillers, Graf 126. 151. 33*.
Bourdin 83. 103†.
Bourguet 171.
Bourignon 104.
Bourne, H. R. Fox 194. 49*.
Bouterwek, Friedr. 425 (Werke). 426. 428†. 70*.
Boutroux 156. 25*. 26*. 84*. 85*. 94*.
Bovillus, Carolus 44†. 12*.
Bovio 6*.
Bowen, F. 1*.
Bowne, B. P. 69*.
Bower 52*.
Boxberger 64*.
Boxel 127.
Boyd, W. 62*.
Boyle 127. 160. 206. 207 (Werke). 210†. 227. 51*.
Braccioni, P. 66*.
Brachmann, A. 37*. 93*.
Bräutigam 43*.
Bragge, Robert 218.
Brahn, M. 255. 84*.
Braig, C. 41*. 96*.
Bramhall 30*.
Brandes, G. 58*.
Brandi, K. 6*.
Brandt, G. 30*.
Brandt, S. 94*.
Brasch, Mor. 296. 35*. 64*. 82*. 105*.
Brastberger 76*. 92*.
Bratuschek 6. 35*. 77*.
Brauer, O. 97*.
Braun, G. 71*.
Braun, O. 103*.
Braune, A. Th. R. 78*.
Braunschweiger, D. 49*.
Brausewetter, A. 65*. 104*.
Brede, W. 55*.
Bredenborg, Johannes 148.
Brédif, L. 61*.
Breit, E. 10*.
Bremond, H. 40*.
Brenke, M. 66*. 85*.
Brennecke, A. 43*.
Brennekam, Max 93*.
Breslau, H. 179.
Bresser, Johannes 127.
Bretschneider 32.
Brett, G. S. 28*.
Brewster, David 51*.
Bridel, P. 95*.
Brink, ten 43*.
Brix, Th. 87*.
Brochard, V. 2*. 25*. 26*. 37*. 38*.
Brock 100*.
Brockdorff, C. v. 23*. 100*.
Brockerhoff, F. 60*.
Brockhaus, Clem. Fried. 14*.
Brömel, A. 101*.
Brömse, H. 44*.
Broere, C. 20.
Brösing 26.
Bromley, Thomas 115.
Brooke s. Greville.
Brosch 53*.
Brougham, H. Lord 53*. 56*. 60*.
Brown, J. 49*.
Brown, Peter 206. 212†. 216.
Brown, Thom. 242 (Werke). 245f.†.
Brucker 286. 1*. 5*. 39*.
Bruckner 14*.
Bruder, Karl Herm. 126.
Brück 65.
Brun, P. A. 29*.
Brunel 48*.
Bruni s. Aretinus.
Brunner, C. 34*. 39*.
Brunnhofer 16*.
Bruno, Giordano 10. 38f. 41 (Werke). 48ff. 48f. (Leben). 49f. (Verhältn. zu Copernicus). 50 (Unendlichkeit des Universums). 50 (Materie und Form). 50f. (Gottheit und Monaden). 51 (Feindschaft gegen Aristoteles und die Scholastiker). 51 (Ethik). 70. 78. 129. 139. 432. 16*f. (Lit.). 104*.
Bruns, I. 11*.
Brunschvicg 37*. 38*. 95*.
Bruntsch, F. M. 102*.
Brusadelli, M. 62*.
la Bruyère 247. 254. 31*. 58*.
Buchanan 220.
Buchenau, A. 84. 126. 158. 337. 32*. 41*. 94*.
Buchner, E. F. 84*.
Buck 329.
Buddeus, F. 151. 283 (Werke). 286†.
Budé, E. de 84.
Bühler, K. 54*.
Buek 337.
Bülau 20*.
Bülffinger, Geo. Bernh. s. Bilfinger.
Büttner, W. 64*.
Buffenoir, H. 61*.
Buffon 254. 257.
Bugarsky, G. M. 44*.
Buhle, Joh. Gottl. 428. 1*. 13*. 29*. 39*.
Bullon, E. 21*. 24*.
Bund, H. 68*.
Bungener, L. J. 57*.

Buonosegnius 14.
Burckhardt, Jacob 6*.
Burckhardt, G. E. 103*.
Burckhardt, W. 85*.
Burger, A. 97*.
Burger, Konr. 59*.
Burgersdijck 7. 127. 133.
Burgh, Alb. 127.
Burke, E. 229†. 349. 54*.
Burlamacchi 61*.
Burleigh 14.
Burmeister 78*.
Burnet, Th. 211.
Burnett 157. 165.
Burridge 193.
Burthogge, Richard 206. 207 (Werke). 211†. 218.
Burton, J. H. 54*.
Busch, W. 105*.
Busetto, N. 7*.
Busnelli, G. 7*.
Busolt, G. 36*.
Buß, E. 25*. 58*.
Busse, Fr. Gottlieb 91*.
Busse, L. 2*. 36*. 83*. 86*. 87*. 88*.
Bussenius, K. 43*.
Butler, Charles 20*.
Butler, J. 221. 222 (Werke). 226†. 53*.
Butler, N. M. 82*.
Buttrini 16*.
Byse, C. 72*.

C (vergl. auch K).

Cabanis 261. 427.
Cadet, F. 99.
Cadmon, A. 139.
Caesalpinus, Andreas 22†. 39. 40 (Werke). 48†. 151. 10*.
Caesar, J. 62*.
Cahen, L. 60*.
Cajetanus, Thomas de Vio 4.
Caillaud, E. 60*.
Caird 6*. 25*. 36*. 61*. 68*. 79*. 83*. 103*.
Calderwood, Henry 339.
Caldwell, W. 83*.
Calendo, A. 18*.
Calov, Abr. 18*.
Calvin 31. 32 (Ausg.). 36†. 13*.
Calvins, M. W. 30*.
Cambridge, Schule von 107. 192. 196. 221.
Camerarius, Joach. 36. 13*.
Camerer, T. 36*.
Campanella, Thomas 39. 41f. (Werke). 51ff.†. 70. 130. 180. 17f.*.
Campbell, J. 20*. 33*.
Campe, Joach. Heinr. 310. 355. 363.
Candrea, G. 54*. 99*.
Canisius 12.
Cantecos, G. 68*.
Cantoni 17*. 46*. 79*. 86*. 87*. 88*. 90*.
Cantor, M. 12*. 28*.
Capesius, J. 44*.
Cappa-Legora, A. 7*.
Capponi, G. 62*.
Caramon 60*.
Carassali, S. 56*.
Carchet, Abbé F. 87*.
Cardanus, Hieronymus 39. 40 (Werke). 46†. 16*.
de Careil, Graf A. Foucher, s. Foucher.
Carlile, W. W. 55*.
Carlini, A. 6*. 8*.
Carlini-Minguzzi, E. 8.
Carls 63*.
Caro, E. 40.
Caro, G. 106*.
Carpentarius, Jac. 26. 28.
Carra de Vaux 45*.
Carrau, Lud. 24*. 25*. 48*. 52*. 53*.
Carriere Mor. 5*. 13*. 16*. 18*.
Carry, J. 53*.
Cartesius s. Descartes.
Cartesianer 100ff. 209. 27*f.
Carus, P. 83*. 86*. 93*. 95*.
Caspari, Otto 43*.
Cassirer, E. 158. 321. 337. 2*. 26*. 44*. 63*. 90*.
Castelnau 48.
Castro, Isaac Orobius de (Joh. Oosten) 127.
Caterus 83.
Cato 36.
Cattaneo, G. 18*.
Caulfield 208.
Cavallieri 72. 162.
Cazes, A. 29*.
Centofanti, Silvestre 18*.
Certaldo, J. v. s. Boccaccio.
Cesano, A. 51*.
Cesca, G. 30*. 82*.
Cesis, Calori 8*.
Chagnard, Bnj. 12*.
Chaigne, Ed. 21*.
Chajes, Ad. 39*.
Chalcocondylas, Demetrius 18.
Chalybäus, Hein. Mor. 68*.
Chamberlain, H. St. 69*. 71*.
Champion, E. 61*.
Chandler 108.
Chapelle 103.
Chapmann, W. J. 100*.
Charpentier s. Carpentarius.
Charron, Pierre 11 (Ausg.). 24f.†. 90. 11*.
Cherbuliez, Victor 65*.
v. Cherbury, Eduard Herbert s. Herbert.
Chevalier, Mich. 56*.
Chiabra, G. 52*.
Chiappelli 23*. 80*. 82*.
Chiarlo, U. 7*.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Chiesa, L. 85*.
Chinni, G. 61*.
Chiocchetti, E. 26*.
Chmielowski, P. 88*.
Christensen, Alb. 60*.
Christiansen 26*.
Christine, Königin von Schweden 27*.
Chrobok, P. 102*.
Chrysoloras, Joh. 13.
Chrysoloras, Manuel 13.
Chytraeus 36.
Cicero 5. 13. 19. 23. 27. 32. 35. 203. 299.
Cisotti, U. 60*.
Claassen 42. 426.
Clairaut 248.
Clark, G. 83*.
Clarke, J. 222.
Clarke, Samuel 156. 221. 222 (Werke). 227†. 54*.
Clarus, Ludw. 20*.
Clasen, H. 106*.
Claß, G. 43*.
Classen, A. 65*. 83*. 103*
Clauberg, Joh. 100†. 115. 117f.†. 31*.
Claus 57*.
Claussen 52*.
Cleary, Rob. 50*.
Clefmann 125.
Clemens, F. 14*. 16*.
le Clerc, Jean (Clericus) s. Leclerc.
Clergue, H. 48*.
Clerselier, Claude de 83. 100.
Coak, W. 53*.
v. Cocceji, Heinrich 185†. 47*.
v. Cocceji, Samuel 57. 185†.
Coccius 26.
Cockburn, Katharine, geb. Trotter 212.
Cohen, Herm. 319. 320. 321. 337. 3*. 75*. 77*. 78*. 81*. 86*. 89*. 93*. 99*.
Cohn, J. 3*. 99*. 106*.
Cohn, T. 64*.
Coignet 12*. 69*. 97*.
Colborne 52*.
Colerus, Köhler 33*.
Collard, Royer s. Royer.
Collegium Conimbricense 32.
Colliber, S. 218.
Collier, Arthur 207. 208 (Werke). 216†. 52*.
Collignon, A. 59*.
Collins, Anthony 160. 161. 217. 218 (Werke). 219†. 227. 53*.
Collins, W. L. 53*.
Collyns-Simon, Th. s. Simon.
Colocci, A. 16*.
Combachius 133.
Comenius, A. 179 (Werke). 180f.†. 46*.
Commer, E. 9*.
Compari, A. 95*.
Compayré 54*.
Comte 1*.
Conches, Fouillet de 121.
Condillac, Étienne Bonart 253. 254. 256 (Werke). 257. 260f.†. 59*.
Condorcet 248. 256. 261f. 29*. 57*. 60*.
Conrad, Chr. 125.
Conring 57. 156.
Consentini, F. 2*. 46*.
Contarini, Casp. 20. 22†.
Conz, C. Ph. 126.
Cook, A. 52*. 55*.
Cooper, Th. 208.
Coornhert 62.
Copernicus 2. 42. 49. 73. 80. 86. 22†.
Cordemoy 115. 117f.†.
Cordier, L. 67*.
Corneille 101.
Coronel 34*.
Corrazini 16*.
Corti, A. de 69*.
Corty 51*.
Cosenza, V. 7*.
Cosh, J. M' 50*. 55*. 56*.
Coste 157. 193. 27*.
Cotes, Rogerus 207.
Cottoli, A. 47*.
Cotugno, R. 17*.
Coulon 48*.
Courbet 10.
de Courcelles, Étienne 83.
Courtat 57*.
Courtney, W. L. 24*.
Cousin, Victor 83. 156. 261. 3*. 28*. 35*. 42*. 49*. 77*.
Couturat, L. 168. 44*. 88*.
Coward, W. 217. 218 (Werke). 220†.
Craemer, O. 71*.
Craik, C. L. 20*.
Cramer, J. 29. 27*.
v. Cramer, J. U. 285.
Credaro, L. 82*.
Creed, J. 340.
Cremonini, Cesare 22†. 10*.
Creska, Don Chasdai 35*.
Cresson, A. 93*. 94*.
v. Creuz, Friedr. Carl Casimir 307†. 67*.
Creuzer, Friedr. 15*. 20*.
Crichton 355.
v. Criegern 46*.
Crimi, M. 95*
Croce, B. 180. 17*. 46*. 47*. 99*.
Crotus Rubianus 19.
Crous, E. 51*.
de Crousaz, Jean Pierre 283 (Werke). 288†.
Crouslé, L. 65*.
Crusius, Christian August 283 (Werke). 287f.†. 330. 63*.
Cudworth, Ralph (Rudolf) 105. 107. 108 (Werke). 114f.†. 172. 195. 31*.
Cuffel(a)er, Abrah. Jos. 151.

Cumberland, Rich. 220. 222 (Werke). 223†. 53*.
Cunitz 32.
Cunningham, W. 25*.
Cunsolo, L. 18*.
Cuper, Franz 148.
Curtis, M. M. 50*. 69*.
Cusanus s. Nicolaus.
Cutler, A. A. 85*.
Cuvier 423.
Cyrano de Bergerac 103. 29*.
St. Cyres 28*.

D.

Dafert, F. W. 41*.
Daiches, S. 55*.
Daire, E. 256.
v. Dalberg, Karl Theod. Ant. Maria 19. 308†.
Dalgarno, G. 168.
Dalleggio, A. 61*.
Damien, Aug. 31*.
Damilaville 255.
Damiron, Ph. 23*. 27*. 28*. 34*. 48*. 59*.
Danckelmann, E. v. 58*. 84*.
Dandolo 25*. 56*.
Daniel 103.
Dante Alighieri 8. 11†. 6*f.
Danzel, Theod. Wilh. 40*. 63*. 64*. 105*.
Danzig, S. 52*.
Daries 283 (Werke). 288†.
Darwin, Charles 423. 79*. 100*. 102*. 104*.
Darwin, E. 217. 423. 100*.
Dathe, H. 51*.
Daub 15*.
Dauber, A. 65*.
David v. Dinant 151.
David, M. 52*.
Davidsohn 7. 45*. 104*.
Davier, C. L. 100*.
Davillé 159. 45*.
Dawes, Matthew 208.
Daxer, G. 85.
Degenkolb, Heinr. 47*.
Deichmüller 15*.
Deinhard, L. 90*.
Deismus 60. 62. 105. 217ff. (englische Deisten). 218 (Name: Deist). 229. 53* (Literat.).
Delacroix, H. 4*. 86*.
Delarus 70*.
Delaunay, C. E. 341.
Delbos 339. 2*. 37*. 38*. 62*. 86*. 93*. 94*. 99*.
Delff, Hugo 6*.
Delvaille, J. 4*.
Demetrius Chalcocondylas 18.
Demokrit 69. 165.
Dennert, E. 97*.
Depping 254.
Dernoscheck, G. A. 38*.
Derome 98.
Descartes, René 26. 72. 78. 78ff. (an der Spitze der neueren Philosophie). 83f. (Werke). 84—86 (Leben). 86 (als Mathematiker und Physiker). 80ff. (Charakteristik von D.s Philosophie). 86—88 (Regulae ad directionem ingenii). 88f. (Discours de la méthode). 89—93 (Meditationes de prima philosophia). 89f. (absoluter Zweifel). 90 (Cogito ergo sum). 91 (Ideae innatae). 91f. (Gottesvorstellung und Gottesbeweis). 93 (Empfindungen). 93 (Analyt. und synthet. Darstellung). 93ff. (Principia philosophiae). 93 (Clara et distincta perceptio). 94 (Substanz). 94 (Modus u. Attribut). 94f. (Corpuscularphilosophie). 96 (Verhältnis v. Leib u. Seele). 96f. (Les passions de l'âme, Ethik). 100f. (Anhänger D.s). 101 (Einfluß D.s auf die französ. Ästhetik). 101ff. (Gegner D.s). 133 (Schrift Spinozas über die Principia D.s). 165 (Verhältnis Leibnizens zu D.). 99. 102. 103. 104. 105. 106. 117. 118. 119. 121. 122. 123. 124. 130. 151. 152. 153. 159. 163. 165. 166. 167. 170. 181. 182. 194. 196. 199. 245. 256. 261. 262. 289. 340. 24*ff. 101*.
Deschamps, A. 29*.
Deschamps, Dom. 259. 59*.
Desdouits, M. 79*.
Desfreux 4.
Desjardins, Alb. 21*.
Des-Maizeaux 99. 29*.
Desmaze, Charles 12*.
Desnoiresterres 57*.
Dessauer, Mor. 35*. 64*.
Dessoir, Max 3*. 49*. 63*. 66*. 67*.
Destutt de Tracy 261. 431. 60*.
Detmar, B. 55*.
Deußen, P. 19*. 86*. 94*. 96*.
Devolvé, J. 29*.
Dewaule 59*.
Dewey, J. 36*.
Deycks, F. 104*.
Dezeimeris, R. 10.
Diderot, Denis 164. 222. 254. 255 (Werke). 257f.†. 262. 265. 268. 269. 270. 293. 294. 300. 301. 59*.
Didier, J. 51*. 52*. 55*. 60*.
Didot 256.
Dieckert, G. 52*. 83*.
Dieckhoff 43*.
Diederichs, Vict. 327. 363. 70*.
Dienstfertig 36*.
Dieterich, Kon. v. 51*. 79*.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Dietrich 74*. 79*.
Dietz, H. F. v. 33*.
Digby 69. 21*.
Dillmann 44*.
Dilthey, Wilh. 337. 359. 3*. 4*. 5*. 13*. 17*. 20*. 23*. 30*. 41*. 49*. 65*. 70*. 74*. 101*. 103*.
Dippel, Joseph 12*.
Disselhoff 101*..
Distel, T. 156.
Dixon, H. 20*.
Dodwell 217. 218 (Werke). 220†. 227.
Doebner 157.
Dörffling 36*.
Döring, A. 21*. 64*. 82*. 84*. 94*.
Döring, O. 88*. 95*.
Dohm, Chr. W. 256.
Dohna, St. G. z. 94*.
Dolson 32*.
Dombrowski 65*.
Dominicis, S. F. de 79*.
Dominicus de Flandria 4.
Donald, M. Kay 83*.
Dorner, Aug. 21*. 88*. 93*. 96*. 99*.
Dorow 125.
Dortous de Mairan, J. J. 121.
Dost, O. 50*.
Dotzer, W. J. 83*.
Doubleday 52*.
Douglas, A. H. 10*.
Douglas, Ch. 10*.
Draheim, H. 106*.
Drechsler, Ad. 68*.
Drechsler, J. M. 54*.
Dreher, E. 83*.
Dreßler, Ch. 97*.
Drews 87*. 92*.
Drexler, H. 88*. 90*.
Dreydorff, Georg 99. 8*. 28*.
Dreyfus-Brisac, E. 61*.
Drobisch, Mor. Wilh. 49*. 82*. 105*.
Droz, E. 28*.
Drummond, R. B. 9*.
Duboc 95*.
Dubois 29*.
Dubois-Reymond 43*. 57*. 58*. 59*.
Dubos, Jean Bapt. 253. 300.
Duboux, E. 25*.
Ducros, L. 59*. 61*. 81*.
Dühring, E. 3*. 4*.
Düntzer, H. 426.
Düwell 95*.
Düx, J. M. 14*.
Duff, R. A. 37*.
Dufour, Th. 17*.
Duhem 3*. 22*.
Duker, A. C. 29*.
Dullo, A. 71*.
Dumesnil, Geo. 97*.
Dumin-Borkowski, S. v. 34*. 38*.
Dunan 27*. 45*. 69*. 85*.
Dunkelmänner 16.
Dupont de Nemours 254. 256.
Duproix, P. 97*.
Durand de Laur 9*.
Durandus 166.
Durdik, Jos. 43*. 51*.
Durkheim, E. 26*.
Dutens, Ludw. 156. 157.
Dwelshauvers, G. 84*. 87*. 62*.
Dyhrenfurth, W. 11.
Dyk 308.
Dywe, D. 58*.

E.

Eberhard, Alfr. 57.
Eberhard, G. 71*.
Eberhard, J. Aug. 283. 297†. 359. 426. 435. 40*. 64*. 76*. 84*.
Eberhard, J. P. 345.
Eberhard, P. F. 26*.
v. Eberstein, W. L. G. Frhr. 427. 14*. 49*. 100*.
Ebstein, E. 363. 92*.
Eck, S. 86*. 104*.
Eckardt, W. R. 92*.
Eckhart, Jo. Geo. von 40*.
Eckhart, Meister 32. 38. 42. 55.
Ecklin, Th. W. 28*.
Eckoff 72*.
Edelmann, Joh. Chr. 284. 296. 64*.
Edwards, J. 212.
Eger, K. 13*.
Egermann 102*.
Egoisten 121 f.
Ehinger 17.
Ehrhard 49*.
Eichner, J. 90*.
Eisler, M. 36*.
Eisler, R. 339. 3*. 84*.
Elbogen, J. 37*.
Eleaten 51.
Eleutheropulos, A. 67*. 98*.
Elisabeth v. d. Pfalz 27*.
Elissen, A. 10. 106*.
Elkin 55*.
Ellinger 19*.
Ellis, R. L., 65.
Elsenhans, Th. 89*. 92*. 97*.
Elsmann 95*.
Elster, E. 13*. 18*.
ab Elswich, J. H. 14*.
Elvenich, P. J. 25*.
Emery 21*.
Empedokles 24.
Empirismus 106. 107 ff. 122.
van der Ende, Franz 127.
Engel, B. C. 425. 106*.
Engel, Joh. Jak. 293. 308†. 355.
Engert, J. 64*.
Engler, O. 43*.

Enzyklopädisten 233. 255ff. 265†.
Eobanus Hessus 19.
Epiktet 18.
Epikur 50. 51. 101. 102.
Epikureer 23f. 33.
Epikureismus 101. 299.
Epikureismus Gassendis 101.
Erasmus Francisci 18*.
Erasmus von Rotterdam 10 (Ausg.). 19†. 26. 62. 198. 9*.
d'Ercole 75*.
Erdmann, A. H. 102*.
Erdmann, B. 158. 338. 355. 356. 362. 364. 365. 1*. 38*. 50*. 63*. 68*. 73*. 74*. 75*. 78*. 79*. 80*. 82*. 88*. 98*.
Erdmann, Joh. Ed., Ausgabe d. philos. Schriften Leibnizens 156. 158. 171. 172. 174. 175. 176. 1*. 35*. 39*. 42*. 100*.
Erhard, Ernst Aug. 5*. 64*.
Erhardt, Franz 38*. 82*.
Ermoni 85*.
Ernst, Ch. 26*.
Ernst, W. 24*. 91*.
Errera, Alb. 14*.
Erxleben 330.
Eschenbach, Joh. Christ. 208.
Eschenburg 308.
Espinas 27*. 55*.
Eucken, R. 99. 1*. 2*. 4*. 14*. 15*. 23*. 31*. 43*. 81*. 97*. 106*.
Euklid 87. 158.
Euler 162. 283 (Werke). 288f.†. 340. 352. 63* (Literat.).
Evellin, F. 85*. 90*.
Ewald, O. 88*. 89*. 90*.
Ewald, S. H. 126.
Ewen, Mc. 85*.
Ewh 94*.

F.

Faber, J. 29*.
Faber, Stapulensis, Jac. 9. 18†. 40. 44.
Fabre, J. 13*. 45*.
Fabricius 29.
Fabristen 18.
Fabritius, Ludw. 127.
Fährmann, E. 61*.
Faggi, A. 46*. 47*.
Faguet, E. 62*.
Fagus 69*.
Falckenberg, R. 43. 1*. 14*. 41*. 68*. 80*. 86*.
Falckenheim, Hugo 99*.
Falckson 16*.
Farges, Alb. 83*. 89*.
Farinelli, A. 103*.
Farny, Emile 32*.
Fastenrath, J. 87*.
Faugère 98.
Favaro 74. 23*.
Favre, Guillaume 6*.
Favre, Mme. J. 11*.
Faye, de la 48 (Druckfehler: Fave).
Fazio-Allmayer 23*.
Fechner, H. A. 18*.
Fechtner 194. 50*. 51*.
Fedé, René 83.
Feder, Joh. Geo. Heinr. 157. 259. 298†. 330. 357. 425. 426.
Fee D. Mc. 52*.
Feilbogen 56*.
Félice, F. B. 266. 60*.
Felici, Giov. S. 18*.
Feliciani, N. 17*.
Fellenberg, G. v. 96*.
Feller, Joach. Friedr. 156.
Felsch, Carl 25*. 97*.
de Fénelon 150. 151. 40* (Literat.).
Fenner, H. 99*.
Fensch, L. 218.
Ferber, E. 64*. 84*.
Ferguson, Adam 221. 222 (Werke). 228†. 245. 54*.
Fermat 162. 249.
Ferrari, Guiseppe 180. 38*. 46*.
Ferrari, M. 50*. 51*.
Ferraz 48*.
Ferri, Louis 3*. 8*. 10*. 14*. 16*.
Ferrier, J. F. 208. 51*. 56*.
Ferrière, E. 37*.
Ferro, A. A. 85*.
Fester, Rich. 19*. 61*.
Festner, C. 63*.
Festugière 96*.
Feuerbach, Ludw. 1*. 23*. 29*. 39*. 42*.
Feuerlein, Emil 54*. 60*. 81*.
Feuerlein, Jak. Wilh. 13. 12*.
Fichte, Imm. Herm. 3*. 39*.
Fichte, Joh. Gottlieb 333. 363. 430. 435. 436. 437. 439. 13*. 39*. 97*. 98* 101*.
Fici, A. 17*.
Ficinus, Marsilius 8. 10 (Ausg.). 15†. 20. 8*.
Fjelstrup, A. 15*.
Filelfo s. Philephus.
Filmer, Rob. 193. 204. 205. 271.
Fimiani, Salvatore 16*.
Finch, A. E. 21*.
Findeisen, H. 61*.
Fink 70*.
Fiorentino, Francesco 41. 6*. 10*. 16*.
Fischer, Donald 3*.
Fischer, E. 339. 89*. 90*. 100*.
Fischer, H. 65*.
Fischer, J. 104*.
Fischer, Kuno 84. 324. 339. 1* (Gesch. d. neueren Philos.). 20*. 24*. 34*. 36*. 39*. 42*. 65*. 68*. 75*. 77*. 80*. 81*. 82*. 100*. 105*.
Fischer, L. E. 84. 25*.
Fischer, P. 50*.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Fischer, S. K. 51*.
Fischer, Wilh. 102*.
Fittbogen, G. 95*.
Fitzer, A. 57.
Flamini, F. 7*.
Fleischer, J. W. 29*.
Fleischer, P. 86*.
Fleischl, E. 78*.
Fleming, Caleb 218.
Flemming 156.
Flender, J. 116.
Flex, W. 21*. 26*.
Flint 46*.
Flittner 76*.
v. Flotbow, Karl 95*.
Flottes, A. 29*.
Fludd, Robert 40 (Werke). 46†.
Flügel, O. 70*. 96*.
Foà 7*. 105*.
Förster 248.
Förster, B. 104*.
Förster, F. W. 92*.
Förster, L. B. 57.
Förster, M. 60*.
Fonseca 5.
Fonsegrive 21*. 25*.
Fontaine, J. 86*.
Fontanes, E. 65*.
Fontenelle 156. 246. 248†.
Foohs, N. A. 50*.
de la Forge, Louis 115. 117f. 31*.
Formey, J. H. S. 285. 288.
Forsberg, N. A. 35*.
Forster 261.
Forsyth, Th. M. 2*.
Fortlage, Karl 68*. 78*.
Foster, F. H. 81*.
Foucher de Careil, Graf A. 150. 158. 24*. 27*. 41*. 42*. 45*.
Foucher, Sim. 11 (Ausg.). 25†. 11*.
Fouillée, A. 98. 25*. 83*. 92*. 93*. 94*. 99*.
Fouillet de Conches 121.
Fournot, E. 20*.
Fowler 21*. 50*. 53*. 54*.
Fränkel, R. 11*.
Franceschini, G. 7*.
Francisci, E. 18*.
Franck, Ad. 10*. 20*. 27*. 48*.
Franck, E. 100*.
Franck, Seb. 54. 5*. 14*. 18*.
Francke, A. H. 278. 308.
Francke, G. S. 39*.
Francke, Ludw. 101*.
Frank 47*.
Frank, A. 83*. 105*.
Frank, G. 96*.
Frank, Gust. 102*.
Frank, R. 62*.
Franke, H. 97*.
Franke, O. 89*.
Frankl, W. M. 38*.
Frantz, J. 98 (Werke). 100.
Fraser, A. C. 193. 50*. 51*. 52*. 57*.
Fraysse, E. Alb. 35*.
Frederichs 52*. 78*. 93*. 94*.
Freedman, L. A. 52*.
Freidenker (Freethinkers) 217f.
Freigius, Th. 29.
Frenzel, B. 44*.
Fréret, Nic. 257.
Freudenthal 8. 69. 21*. 30*. 33*. 34*. 36*. 38*. 39*. 75*. 87*.
Freytag, W. 50*. 66*.
Fricker, K. 98*. 104*.
Friebe, K. 97*.
Friedell, E. 67*.
Friedemann, H. 9*.
Friedländer, J. 39*.
Friedländer, Ludw. 99*.
Friedländer, S. 87*. 107*.
Friedrich der Große 57. 250. 257. 262. 293. 298†. 309. 66*.
Friedrich, P. 106*.
Friedrich, W. 65*.
Friedrichs, M. 37*.
Fries, A. 50.
Fries, Jakob Friedr. 427. 428.
Friesenhahn 46*.
Frisch, Ch. 74.
Frischeisen-Köhler, M. 222. 27*. 30*. 53*.
Frischlin, N. 29.
Frith, J. 17*.
Fritsche, E. 49*.
Fritzsch, Th. 337.
Frohschammer, J. 36*. 43*. 79*.
Fromer 101*.
Fromm, Em. 70*.
Frommel, O. 100*.
Frost, W. 99*.
Fruit, J. T. 48*.
Frusius s. Desfreux 4.
Fuchs, Karl 84*.
Fuente, R. 17*.
Fürstenberg-Fürstenberg, A. Graf 17*.
Fürstenhagen 65.
Fuhrmann, David Wilh. 18*.
Fülleborn 180.
Fulci, F. P. 51*.
Fulda, Friedr. Karl 56*.
Fullerton 37*. 86*.
Funk, H. 426.
Funk, Joh. Friedr. v. 337. 347.

G.

Gabbadini 10*.
Gäbler, H. 58*.
Gaede, U. 106*.
Gabotto 6*. 10*.
Gaillard 24*.
Gaio, A. 61*.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Gale, Theophilus 115.
Gale, Thomas 115.
Galen 13*.
Galeotti, L. 8*.
Galiani 254. 58*.
Galilei 71. 72. 74 (Werke). 73. 74 ff.†. 86. 96. 100. 102. 106. 216. 22*.
Galle, Friedr. 13*.
Gallinger, A. 94*.
Gallosch 83*.
Gans, M. E. 38*.
Gaonach, J. M. 32*.
Gargiulo 339.
Garnier 83.
Garofalo, R. 7*.
Gartelmann, H. 83*.
Garve, Christian 222. 293. 299†. 357. 363. 426. 66* (Literat.). 92*.
Gaspary, Ad. 6*. 35*.
Gaß, W. 10. 4*. 8*.
Gassendi 10. 24. 83. 86. 98 (Werke). 101 ff. 166. 26*. 28*.
Gassendisten 103.
Gataker, Thom. 22.
Gattermann, H. 72*. 85*.
Gaul, K. 30*.
Gaurdault 254.
Gauß 90*.
Gavanescul, J. 50*.
Gayraud 4*.
Gaza, Theodor 15. 18†. 19. 9*.
Gazier 99. 28*.
Gebert, K. 95*.
Gebhard, C. 38*.
Gebirol, Ibn, s. Ibn.
Gebler, K. v. 22*.
Gedicke 295.
Gehrig, S. 62*.
Geiger, L. 6*. 8*. 61*.
Geijer, K. R. 43*.
Geil, Geo. 50*. 105*.
Gelfert, J. 62*.
Gellert, Christian Fürchtegott 298.
Gelles, S. 45*.
Geluk 81*.
Gemistos Plethon, Georgios s. Plethon.
Gennadius, 10. 17†.
Gensichen 341.
Genthe, Th. 393. 102*.
Gentile 41. 339. 7*. 16*. 17*. 18*. 105*.
Gentilis, Albericus 56. 61†.
Georgius von Trapezunt 17†.
Georgius Venetus, Franciscus s. Venetus.
Georgov 11*.
Gérard, Abbé 179.
Gérard, P. 4*.
Gerdemann, J. 11*.
Gerdil, Sigism. 101.
Gerecze, P. 80*.
Gerhard, J. 13*.
Gerhard, K. 94*.
Gerhardt, C. J. 126. 156 (Ausgabe der philos. Schriften Leibnizens). 157. 158. 165. 178. 41*. 43*. 44*.
Gerkrath, Ludw. 11*.
Gerland, G. 157. 74*.
Gersonides 127.
Gervinus 4*.
Gesche, P. 44*.
Geßmann, W. 104*.
Geulincx, Arnold 116. 117†. 120. 130. 31*.
Geyer 106*.
Geyser, J. 26*.
Gfrörer, A. F. 41.
Giambelli, C. 19*.
Gianola, A. 17*.
Giarratano, C. 11*.
Gibson 65. 26*.
Gichtel 42.
Gierke, O. 20*.
Gießler 93*.
Giffert, Mc. 13*.
Gifford, Rich. 208.
Gilbert 248. 254.
Gilbertus Porretanus 17.
Gildemeister, C. H. 426.
Gillet 60*.
Gillouin, R. 68*. 339.
Ginsberg, H. 33*. 34*. 35*.
Ginzel, F. G. 71*.
Giovanni, Vinc. d. 8*. 17*.
Giovenale, P. 122. 32*.
Girardin, C. de 61*.
Giraud, V. 99. 28*.
Gisevius, Hub. 83*.
Gisler, A. 38*.
Giudice, G. del 180.
Gizycki, G. v. 53*. 54*. 83*.
St. Glain 126.
Glanville, Jos. 25. 107. 114. 181.
Glaser, K. 58*.
Gleichen-Rußwurm, A. v. 67*.
Glisson 172.
Gloeckner, G. 43*.
Glogau, G. 25*.
Gloßner 42. 8*. 9*. 12*. 15*. 36*. 68*.
Gneiße 93*. 105*.
Gnesotto, A. 32*.
Gobineau, J. A. Graf 6*.
Goclenius, Rudolf 29.
Godfernaux, A. 37*.
Goebel, J. H. 102*.
Goedeke 4*.
Göpfert, E. 31*.
Görland, A. 337. 45*. 61*. 90*.
Goerwitz, F. 339.
Goes 5.
Goethe, G. u. Spinoza 148. 152. 188. 257. 258. 316 (G.s Verhältnis zur Kantschen Philosophie). 423. 425. 426. 433 f.†. 437. 438. 102*. 103*f.
Goethe, Wolfg. v., der jüngere 8*.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Götz, H. 102*.
Goldbach, P. 52*.
Goldbeck 346. 22*. 25*.
Goldberg 51*.
Goldfriedrich, J. 99*.
Goldhammer, L. 64*.
Goldschmidt, L. 68*. 69*. 85*. 86*. 88*. 89*. 91*. 94*. 104*.
Goldstein, L. 55*. 64*.
v. d. Goltz, Al. 101*.
Gonzalez, R. G. 2*.
Goorle, David van 24.
Gordon, A. 36*.
Gordy, P. 55*.
Gore, C. 37*. 55*.
Gorkum, H. v. 4.
Gorra, E. 6.
v. Gottechall, Rud. 57*. 68*.
Gottsched, Joh. C. 99. 156. 283. 285. 62*. 63*.
Gottschick, J. 77*. 96*.
Gottselig, L. 101*.
Goujou, H. 85*. 86*.
Goulds s. J. Schurmann.
Gourand, M. C. 48*.
Gourg, R. 208.
Gozdek, A. 18*.
Grabisch 42.
Grabowsky, N. 90*.
Graf 64*.
Graham, H. G. 61*.
Gramzow, O. 17*.
Gran, G. 62*.
Grant 51*. 56*.
Grapengießer, C. 77*. 78*. 79*.
Grassi 76. 6*. 17*. 45*.
Grauert, H. 7*.
Graves, F. P. 12*.
Green, Th. H. 231. 84*.
Greenslet 20*.
Gregory, F. 218.
Greifenhagen, C. 41*.
Greiner, D. 84*. 93*.
Greiner, W. 95*.
Greville 114. 30*.
Griebel, G. 90*.
Griffing 64*.
Grimaldi, V. 23*.
Grimm, der Enzyklopädist 255. 265. 269.
Grimm 69*.
Grimm, E. 2*. 25*. 31*.
Grisar, H. 13*. 22*.
Griselle 40*.
Groethuysen, B. 363.
Groos, K. 70*.
Grosch, H. 82*.
Grose 231.
Groß, F. 337. 339.
Grote, Ludw. 43*.
Grotefend, Karl Ludw. 158. 13*.
Grothe, H. 22*.
Grotius, Hugo 56. 57 (Werke). 61†. 183. 20*.
Grube 23*.
Gruber 297.
Gruber, Joh. Dan. 156.
Grün 105*.
Grüning, G. 15*.
Grüninger, Karl 21*.
Grützmacher, W. 57.
Grundke, O. 83*.
Grundmann, J. 102*.
Grundmann, R. 99*.
Grung, F. 82*.
Grunwald 32*. 39*.
Grupp 23*.
Grzymisch 37*.
Guarinus von Verona 13. 18.
Gudenatz, C. 84*.
Guerrier 41*.
Gühne, Bernh. 30*.
Günther, F. 48*.
Günther, L. 23*.
Günther, S. 15*. 22*. 23*.
Günther, W. 38*.
Güntter, O. 106*.
Güsgens, J. 11*.
Güttler, C. 84. 20*. 28*. 83*. 88*.
Guggenheim, M. 12*.
Guglia, Eug. 58*. 66*.
Guhrauer, Gottschalk Ed. 156. 157. 161. 11*. 16*. 26*. 40*. 42*. 64*.
Guion, E. 60*.
Guizot, G. 11*.
Gumposch, Vic. Phil. 5*.
Gundelfinger, F. 22*.
Gundling 185.
Gunning, J. H. 36*.
Gurland-Eljaschoff, E. 91*.
Guttmann 91*.
Guttmann, J. 20*. 97*.
Guttmann, Jac. 25*.
Gutzeit 81*.

H.

Haas, A. 19*.
Haas, A. E. 45*.
Haas, Karl 157.
Haas, R. 156.
Habersang 28*.
Hacke 8*.
Hackemann, A. 104*.
Hacks 84*.
Hadley 345.
Hägerström, A. 94*.
Haeghen, V. v. d. 31*.
Hänsel 81*.
Hänssel, O. 102*.
Haering, Th. 76*.
Hafferberg, R. C. 248. 58*. 76*.
Hagen, H. 5*.

Hagen, Karl 5*.
Hagmann, Frz. 61*.
Hagmann, J. G. 57*.
Hahn, F. 88*.
Hahn, J. 57*.
Hahn, R. 44*.
Haise, K. B. 57*.
Halbwachs, M. 45*.
Haldane, E. S. 19*. 26*.
v. Haller, Albrecht 266. 46*.
Hallervorden 92*.
Halley 345.
Halm, J. F. 95*.
Hamann, Joh. Geo. 329. 363. 426. (Werke). 432†. 101*f. (Literat.).
Hamberger 18*.
Hamelin, O. 26*.
Hamilton, W. 242. 245.
Hancke, E. 20*.
Hann, F. G. 79*.
Hanne, J. W. 39*.
Hannequin 26*. 44*. 45*. 88*.
Hansch(e), Mich. Gottl. 156. 284.
Hansen 83*. 103*. 104*.
Harden, M. 87*.
Hardie, R. P. 10*.
Harleß, G. Ch. 8*.
v. Harleß, Adolf 18*.
Harms, F. 2*. 66*. 68*. 105*.
Harnack, A. 43*.
Harnack, Ad. 5*. 13*. 41*. 42*. 49*.
Harnack, O. 103*. 104*. 106*.
Harpf, A. 103*.
Harris, W. T. 300. 80*. 81*. 84*.
Harrison, F. 56*.
Hartenstein, Gust. 336. 346. 356. 20*. 42*. 49*.
Hartley, David 207. 208 (Werke). 216†. 52*.
Hartmann, A. v. 65*.
Hartmann, E. v. 3*. 39*. 68*. 78*. 80*. 81*. 84*.
Hartmann, F. 15*.
Hartmann, Gust. 41*.
Hartmann, J. J. G. 98.
Hartmann, N. J. 15*.
Hartog, A. de 69*.
Hartung, E. B. 16*.
Hartwig, Jos. 35*.
Harzer 43*.
Harzheim 14*.
Hassall 53*.
Haßbach, W. 56*.
Hasse, E. 7*. 94*.
Hasse, K. P. 3*.
Hassel, U. v. 104*.
Hassenkamp 105*.
Hastie, W. 71*.
Hattem, P. v. 151.
Hauck, P. 89*.
Hauffe, G. 65*. 102*.
Hauréau, M. 27*.
Hausius, K. Glob. 100*.
Havet, M. E. 98. 28*.
Hay, E. 71*.
Hayduck, Waldem. 35*.
Haym, R. 75*. 102*.
Haywood 339.
Hazen 116.
Heath, D. D. 65.
Hebler, C. 35*. 65*. 78*.
Hecke, G. 50*.
Hecker, Paul 66*.
Hedwall, K. 55*.
Heereboord 7f.†. 100. 127.
Heeren, Arn. Herm. Ludw. 5*.
Hegel, Geo. Wilh. Friedr. 55. 152. 188. 431. 437. 1*. 39*. 92*. 98*. 100*. 104*.
Hegenwald, H., 68*. 90*.
Hegler, Alfr. 12*. 18*. 92*.
Heidanus 100. 27*.
Heidemann, Jul. 77*.
Heidmann 2*.
Heiland 16*.
Heilemann, P. A. 62*.
Heilmann, E. 58*.
Heimsoeth, H. 27*.
Hein, J. 55*.
Heincke, P. 95*.
Heine, G. 106*.
Heineccius, J. G. 285.
Heineck 34.
Heinrich, J. B. B. 85*.
Heinsius, Dan. 22.
Heinze, M. 5. 25*. 26*. 36*. 39*. 43*. 66*. 74*. 80*. 101*.
Helfferich, Ad. 2*. 35*.
Helmholtz, H. 321. 79*. 104*.
van Helmont, Franc. Mercur. 40 (Ausg.). 46†. 171.
van Helmont, Joh. Bapt. 46†. 15*.
Helvetius, Claude Adrien 255 (Werke). 257. 261f.†. 59*.
Heman 68*. 85*. 86*.
Hemert, P. van 431.
Hemming, Nic. 59.
Hempel 180.
Hemsen, Wilh. 105*.
Henderson, A. G. 77*.
Henke 36*.
Henkel, C. 95*.
Henkel, H. 104*.
Henning, A. 11.
Henning, H. 75*. 104*.
Hennings 331. 60*.
Henrich 82*.
Henry, F. A. 93*.
Henry, M. C. 256.
Hensel, P. 61*.
Herbart, Joh. Friedr. 309. 39*. 92*. 97*. 100*.
Herbertz, R. 44*.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Herber-Rohow 99.
Herbert von Cherbury, Eduard 57f. 62†. 108. 149. 194. 196. 217. 20*. 33*.
Herbst, Frdr. 49*. 78*. 80*.
Hercher, B. 81*.
Herder 51. 151. 152. 300. 329. 337. 357. 363. 425. 426. (Werke). 432f†. 438. 439. 66*. 82*. 98*. 99*. 102*f.
Hering, R. 103*.
Hermann, Conr. 2*.
Hermann, Th. 96*.
Hermes trismegistus 40.
Hermolaus Barbarus 18†.
Herrmann, O. 57*.
Herrmann, W. 87*.
Herschel, John 341.
Hertling, G. Freih. v. 20*. 26*. 31*. 50*.
Herz, M. 363.
Herzberg, 11*.
Herzfeld, Marie 73. 22*.
Herzog 28*.
Hesse, H. 104*.
Hessen-Rheinfels, L. E. v. 158.
Hettinger, F. 6*.
Hettner, Herm. 5*. 47*.
Heubaum, A. 4*.
Heumann 431. 96*.
Heuschkel, H. 38*.
Heusinger 267.
Heußler, H. 21*. 23*
Heydenreich, Joh. Friedr. 327.
Heydenreich, Karl Hnr. 152 425. (Werke). 428. 429. 101*.
Heyder, Karl 32. 40*.
Heyer 298.
Heyfelder, E. 103*.
Heym, L. M. 67*.
Heymanns 72*.
Heynacher, M. 433. 103*.
Hibben, J. G. 48*.
Hicks, G. D. 84*. 86*.
Hickson, A. 2*.
Hieronymus 19.
St. Hilaire, Geoffroy 423.
Hilarius 19.
Hildebrand, J. 95*.
Hill 9. 24. 232.
Hillebrand 4*.
Hiltebrandt, Pb. 42.
Hilty, C. 19*. 38* 47*.
Hinrichs, Herm. Friedr. Wilh. 3*. 19*.
Hipler, Franz 22*.
Hippel 329.
Hippenmeyer, Rud. 78*.
Hirnhaym, Hieronymus 25. 181†. 47*.
Hirschberg, E. 256.
Hißbach 44*.
Hißmann, Mich. 256. 259. 40*.
Hoadly 222.
Hoar 75*. 84*.
Hobbes, Thomas 10. 75. 79. 83. 86 102. 105—107 (Allgemeines). 107f. (Ausgaben). 108ff. (Leben). 110f. (Definition und Einteilung der Philosophie). 110f. (Logik). 112 (Empfindungsqualitäten). 112 (Ideenassoziation). 112ff. (Ethik und Politik). 122. 124. 130. 133 u. 134. 149. 152. 153. 166. 183. 191. 205. 224. 227. 271. 273. 26*. 29*f. 33*.
Hodge, Fr. A. 51*.
Hodge, W. 84*.
Hodgson 78*.
Höffding, Har. 2*. 61*. 84*. 87*.
Höfler, Al. 338. 92*.
Höhne, E. 80*.
Hoekstra, T. 89*.
Hölder 78*.
Höne, J 431.
Hönigswald, R. 17*. 55*. 90*. 91*.
Hoff 37*.
Hoffbauer 428.
Hoffmann, A. 26*. 38*. 71*.
Hoffmann, Ad. Friedr. 287.
Hoffmann, H. 44*.
Hoffmann, K. 99*. 103*.
Hoffmann, R. A. 72*.
Hoffmeister 105*.
Hofmann, P. 86*.
Hofmiller 58*.
Hohenberg, Oskar 78*.
Hohenemser, E. 44*.
v. Hohenheim, Philippus Theophrastus 39. 40 (Werke). 45†. 54. 15*. 18*.
v. Holbach, Paul Heinr. Dietr. 254. 255 (Werke). 257†. 265.
Hole, M. 218.
Hollenbach 97*.
Hollmann, G. 96*.
Holzer, G. 21*.
Holzmüller, G. 92*.
Home, Henry 228†. 294. 300. 54*.
Hoogemade 116.
Hoppe, E. 63*.
Hoppe, G. 12*.
Hoppe, Reinh. 52*.
Hoppe, W. 107*.
Horaz 259.
Horchius 149.
Horn, J. E. 35*.
Horner 37*.
Horovitz 65*.
Horsley 207.
Hotho, Heinr. Gust. 24*.
Howe 81*.
Howe, Julia Ward 105*.
Hoyer, J. 89*.
Hubatsch 41*.
Huber, D. 64*.
Huber, G. 88*.
Huber, Joh. N. 24*. 77*.
Huber, S. G. 76*.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Hudson, F. W. 51*.
Hülsen 328. 43*.
Huet, Pierre Daniel 25. 105†. 29* (Literat.).
Hufeland, C. W. 338. 360. 428.
Hufeland, Gottl. 337. 357.
Huit, C. 6*. 48*.
Humanismus, Wesen 6 ff., italienischer 11 ff., niederländischer 18, Erfurter 19, Befeindung des Aristoteles 19 f. 80.
Humbert, H. Cl. 10*.
Humboldt, Wilhelm von 309.
Hume, David 114. 181. 189. 191. 193. 229 ff. (Allgemeines). 231 f. (Werke). 232 (Leben). 233 ff. (Unters. üb. d. menschl. Verstand). 233 (Eindrücke u. Ideen). 234 (Beziehung d. Ideen u. Tatsachen). 234 ff. (Kausalität). 238 (Ethik). 239 (Religionsphilosophie, Dialoge über die natürl. Religion). 240 (Naturgesch. d. Religion). 242. 243. 242 ff. (Anhänger u. Gegner H.s.). 244. 245. 248. 269. 285. 288. 307. 312. 330. 351. 364. 365. 427. 435. 436. 54* 101*. 104*.
Hundertmarck, A. 103*.
Hundt, G. 66*.
Hunt, John 53*.
Hunzinger 13*.
Hurtado de Mendoza 7.
Hutcheson, Francis 221. 222 (Werke). 227†. 232. 259. 351.
Hutchinson Stirling, J. 80*. 82*.
Huth, H. 48*. 56*.
Huth, J. C 156.
Huther, A. 81*.
v. Hutten, Ulrich 10 (Ausg.). 16†. 9* (Literat.).
Huxley, T. 54*.
Huyghens 127. 157. 160.
Hyslop, J. H. 85*. 86*.

I. J.

Jablonski, D. E. 156. 157.
Jachmann, Reinh. Bernh. 338. 361. 70*.
Jackson, John 218.
Jacob s. Jakob.
Jacobi, Friedr. Heinr. 41. 148. 151 (Streit zw. J. u. Mendelssohn). 245. 300. 304†. 425. 426. (Werke). 427. 428. 432. 434 ff †. 438. 439. 16*. 92*. 100*. 101*. 104*. f. 107*.
Jacobi, J. L. 28*.
Jacobi, Max 426. 15*. 87*.
Jacobskötter, A. 67*.
Jacobson, J. 79*.
Jacoby, Dan. 42*.
Jacoby, G. 69*. 102*. 103*.
Jacoby, Joh. 65*. 77*.
Jaconiami, L. 85*.
Jacques, N. A. 158.
Jäger, 14*. 50*. 106*.
Jaekel, Jos. 77*.
Jäsche, J. B. 361. 425 (Werke). 427. 39*.
Jagielski 78*.
Jahn, F. 55*.
Jahn, H. 267.
Jahn, M. 82*.
Jahnke 25*.
Jakob, auch Jacob, Ludw. Heinr. 231. 261. 338. 358. 425 (Werke). 427.
Jamblichus 14.
Janet, Paul 158. 21*. 24*. 31*. 33*. 35*. 39*. 72*.
Janin, J. 57*.
Janitsch, J. 52*. 79*.
Jankelevitch 47*.
Jansen 83*.
Jansenisten 10. 100. 27*.
Janssens, E. 28*.
Jantzen, H. 106*.
de Jariges, 39*.
Jaskulski, C. 102*.
Jasniewicz, O. 4*.
Jasper, J. 44*.
de Jaucourt, de Neufville 262. 265.
Jaurès, J. 98*.
Ibn Esra 133.
Ibn Gebirol 51.
v. Ickstadt, J. A. 285.
Jeanmaire, E. 29*.
Jeannel, Ch. Jul. 24*.
Jeanvrot 29*.
Jeep, L. 89*.
Jellinek 40*. 43*.
Jellis (Jelles), Jarrig 125. 126. 151.
Jenny, H. E. 46*.
Jentsch, C. 56*.
Jeppel, C. F. 81*.
Jerusalem, W. 87*.
Jetter, K. 28*.
Jevons, Stanley 216.
Ignatius 4.
Ihringer, B. 12*.
Inge, W. R. 4*.
Intyre, J. L. Mc. 97*.
Joachim, H. 38*.
Joachimi-Dege, M. 65*.
Joannes, Saxo 9*.
Jodice, A. 30*.
Jodl 338. 1*. 3*. 47*. 54*. 103*.
Joël, K. 14*.
Joël, M. 35*.
Jörgez, R. 26*.
John, St. 194.
Johnson, Eduard 256.
Jolowicz, Heinr. 4*.
Joly, H. 116.
Joly, Jules 5*.
Jordan, B. 76*. 90*.
Jordan, H. R. 28*.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Joret 102*.
Jouaust 10.
Jouffroy, Théodore Simon 245.
Jourdain 98.
Jovy 58*.
Joyau 48*. 102*.
Irira, Rabbi Abraham Cohen 139.
Irwing, K. F. v. 259.
Ischer, R. 46*.
Isenberg, K. 105*.
Israel, A. 18*.
Israel, H. 91*.
Istria, Colonna d' 126.
Itelson 43*.
Jühnemann, F. 69*. 71*. 87*. 90*.
Jünger 223.
Jüngst, W. 29*. 32*. 39*.
Jung, Arth. 105*.
Jung, E. 21*.
Jungius, Joachim 8. 24†. 11*.
Jungmann, K. 26*. 104*.
Jurain, Abbé, 208.
Just-Navarre, P. 29*.
de Justi 288. 42*.
Iwanowski, W. 88*.

K (vgl. auch C).

Kabbala 16. 44. 127. 130. 149. 150.
Kabbalisten 16. 44.
Kabitz, W. 155. 158. 159. 165. 41*. 45*.
Kaftan 95*. 96*. 97*.
Kästner, A. 48*.
Kästner, Abrah. Gotthelf 157. 288. 359.
Kästner, O. 15*.
Kahl, W. 8*. 25*.
Kahle, Karl Moritz 42*.
Kahler, 208. 33*.
Kalb, J. A. 126.
Kalich, C. 96*.
Kalischek 36*.
Kalischer, A. Chr. 98*.
Kaltenborn, C. v. 19*. 20*.
Kalweit, P. 96*.
Kaminski 74*.
Kampe, F. 64*.
Kaneko, Umaji 54*.
Kanellos, A. 8*.
Kannengießer 23*.
Kanngießer, Gust. 64*.
Kant, Immanuel 2. 78. 178. 188. 190. 229. 230. 245. 277. 284. 285. 286. 288. 290. 293. 294. 297. 299. 303. 306. 311—318, 67*—69* (Allgemeines). 318—325 (Deutungen von K.s System). 325—333, 69*—71* (Leben). 333—335, 71*—76* (Epochen der schriftstellerischen Tätigkeit). 335 f. (Stil). 336 ff. (Werke u. Ausgaben). 336 f. (Samml. von K.s Schriften zu seinen Lebzeiten, Gesamtausgaben). 337 f (Ausgabe d. Akademie d. Wissensch. in Berlin). 339 f. (Übersetzungen). 340—346 (Genetische Periode). 340 (Gedanken von der wahren Schätzung der lebend. Kräfte). 340 f., 71* (Über die Verlangsamung der Erdrotation). 341 ff., 71* f. (Allgem. Naturgesch. u. Theorie des Himmels). 343 f. (Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio). 344, 72* (Von den Ursachen der Erderschütterungen). 345, 72* (Monadologia physica). 345, 72* (Theorie der Winde). 346 (Physische Geographie). 346 (Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe). 346—353 (Vorwiegend metaphys. Interessen). 346 f. (Über den Optimismus). 347 (Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren). 347 f. (Der einzig mögl. Beweisgrund zu einer Demonstr. d. Daseins Gottes). 348 f. (Versuch die negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen). 349, 72* (Beobachtungen über das Gefühl des Schönen u. Erhabenen). 349 ff. (Unters. über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürl. Theologie u. Moral). 351 f., 72* (Träume eines Geistersehers). 352 f. (Von dem ersten Grunde d. Unterschiedes d. Gegenden im Raume). 353 ff. (Kritizismus). 353 ff., 72* (De mundi sensibilis atque intellegibilis forma et principiis). 355 f., 73* (Krit. d. reinen Vernunft: Entstehung). 356 f., 73* (Prolegomena). 357 (Grundlegung zur Metaphysik d. Sitten; Metaphys. Anfänge der Naturwissenschaft). 358, 73* (Krit. d. prakt. Vernunft: Entstehung). 359, 73* (Krit. d. Urteilskraft). 359 (Streitschrift gegen Eberhard). 359 (Religion innerhalb d. Grenzen d. bloßen Vernunft). 360, 74* (Zum ewigen Frieden; Streit der Fakultäten; Anthropologie). 361, 74* (Logik). 361 (Physische Geographie). 361 f., 75* (Übergang v. d. metaphys. Anfangsgründen d. Naturwissenschaft zur Physik). 362 f., 74* f. (Vorlesungen; Reflexionen; Briefe). 363 ff., 76* f. (K.s philos. Entwicklungsgang). 366—370, 76*—91* (Krit. der reinen Vernunft: Allgemeines). 370—393 (Krit. der reinen Vernunft: Analyse). 370 f. (Vorrede u. Einleitung). 371 (Analyt. und synthet. Urteile; Problemstellung). 371 f. (Mathemat., naturwissenschaftl. u. metaphys. Urteile). 372 ff. (Transzendentale Elementarlehre). 372—374 (Transzendentale Ästhetik). 374 ff. (Transzendentale Logik). 374—380 (Transzendentale

Analytik). (375 System der Kategorien). 376—378 (Transzendentale Deduktion der Kategorien). 378f. (Schematismus der reinen Verstandesbegriffe). 379f. (Grundsätze d. reinen Verstandes). 380 (Widerlegung des Idealismus). 380 (Phänomena und Noumena). 380 (Amphibolie der Reflexionsbegriffe). 381—388 (Transzendentale Dialektik). 381 (Vernunft als Sitz d. transzentalen Scheins). 381f. (Ableitung der Ideen). 382f. (Krit. der rationalen Psychologie). 383—387 (Krit. d. rationalen Kosmologie). 384 (Die vier Antinomien). 387 (Krit. der rationalen Theologie). 388—393 (Transzendentale Methodenlehre). 388—391 (Disziplin d. reinen Vernunft). 392f. (Architektonik der reinen Vernunft). 393 (Geschichte d. reinen Vernunft). 393—395, 91*f. (K.s Naturphilosophie). 394 (Metaphysik der körperl. Natur; Krit. der empirischen Psychologie; Phoronomie). 394f. (Dynamik). 395 (Mechanik; Phaenomenologie). 395ff., 92*ff. (Krit. der prakt. Vernunft: Allgemeines). 398ff. (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten). 399ff. (Antinomie des Willens). 402—404 (Grundsätze der reinen prakt. Vernunft). 404f. (Begriff eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft). 405 bis 408 (Triebfedern der reinen praktischen Vernunft; Postulate). 409ff. 98* (Metaphysik der Sitten). 411 bis 414. 98* (K.s philos. Religionslehre. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft). 415ff. 98* bis 100* (Kritik der Urteilskraft). 414 bis 416 (Allgemeines). 416—418 (Aufgabe der Kritik der Urteilskraft). 418 bis 421 (Kritik der ästhetischen Urteilskraft). 421—424 (Kritik der teleologischen Urteilskraft). 424ff. 100*ff. (K.s Anhänger und Gegner).
Kant in England 431f.
Kant in Frankreich 431.
Kant in Holland 431.
Kantianer 427ff.
Kapp, J. E. 156.
Kappes, Matth. 30*. 57*.
Kappstein, Th. 65*.
Karstädt, O. 61*.
Kater, Th. 12*.
Kastil, A. 26*.
Katzer, E 70*. 87*. 96*. 69*.
Kautsky, K. 20*.
Kayser, R. 46*.
Kayserling, A. 31*. 64*.
Kayserling, H. 51*.
Kayserling, M. 64*.
Keferstein, H. 3*. 87*. 92*.
Kehrbach, K. 337. 356.
Keim, A. 59*.
Keller, A. 32*. 55*.
Keller, Franz 35*. 106*.
Keller, L. 46*. 106*.
Kellermann, B. 337.
Kelly, M. 91*. 95*.
Kepler 71. 72. 73. 74 (Werke). 77f.†. 330. 23*.
Kern, Franz 47*.
Kerstiens, B. 26*.
Kesseler, K. 69*. 90*. 97*. 106*.
Keußen, R. 26*.
Keyserling, Graf Heinr. Christ. und Joh. Gebh. 328.
Kiefl 28*.
Kiesewetter 363. 428. 433. 4*. 76*.
Kindt, J. J. 61*.
King, Lord 49*.
Kinkel 45*.
Kinkel, W. 337. 84*.
Kinker, J. 431.
Kinnon, F. J. Mc. 52*.
Kipfmüller, B. 104*.
Kirchmann, J. H. v. 57. 65. 84. 107. 126. 127. 156. 157. 158. 193. 231. 337. 356. 21*. 35*. 78*.
Kirchner, Friedr. 43*.
Kirchner, R. 102*.
Kirstein, A. 1*.
Kissel, Maxim. 50*. 78*.
Kiy, Victor 80*.
Klattenhof, 32*.
Klein, E. 9*.
Klein, Jos. 14*.
Klein, Tim. 99*. 106*.
Kleinpeter, H. 86*.
Klemm, M. 55*.
Klemm, O. 46*.
Klemperer 46*.
Klette, Th. 13.
Klingberg 77*.
Klöpel, B. 26*.
Klopp, Onno 156. 158. 160. 40*.
Klose 296.
Kloß, D. 23*.
Kluge, F. W. 62*.
Knaake, H. 32.
Knauer, Gust. 77*. 78*. 82*. 94*.
Kniat, Jos. 36*.
Knigge 295.
Knight, W. 30*. 55*. 81*.
Knoodt, P. 24*.
Knothe, F. 89*.
Knüfer, C. 62*.
Knust 14.
Knutzen, Martin 283 (Werke). 285†. 328. 329. 63*.
Koberstein, Aug. 4*.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Koch, A. 25*.
Koch, Corn. Dietr. 157.
Koch, H. L. 45*.
Koch, J. 69*.
Koch, M. 16*.
Kodis, J. 88*.
Koeber, R. v. 107*.
Köhler, Joh. 156.
Köhler, W. 12*.
Költzsch, F. 13*.
König, E. 2*. 27*. 50*. 55*. 62*. 64*. 75*. 81*. 85*. 92*.
Koenraad, H. 126.
Köppen, Friedr. 437.
Körbel, A. 60*.
Körner 437.
Koerting, G. 7*. 8*.
Köster, A. 28*.
Köttgen 231.
Kohl, Otto 29*. 94*.
Kohler, J. 27.
Kohlmeyer, E. 62*.
Kohlschmidt 84*.
Kohut, C. Ad. 75*. 102*. 106*.
Kolligs, Hans 25*.
Kolls 41*.
Komarnicki 349.
Kopernicus s. Copernicus.
Kopp, Cl. 95*.
Koppehl, Herm. 44*.
Koppelmann, W. 82*. 83*. 93*. 94*. 95*. 96*.
Kornfeld, H. 64*.
Korteweg 26*.
Kortholt, Christian 149. 156. 33*.
Kortholt, S. 33*.
Kosack 75*.
Kosegarten 242.
Koslowski, W. M. 88*.
Koßmann, E. F. 88*.
Kostanecki, A. v. 7*.
Kothe, H. 57.
Kowalewski, A. 52*. 89*.
Kozlowski, F. v. 18*. 105*.
Krakauer 39*.
Kramer, P. 35*.
Krantz, E. 25*. 26*.
Kraßmöller, F. W. 26*.
Kratz, Heinr. 35*.
Kraus 332.
Kraus 14*.
Krause, A. 75*. 79*. 80*. 82*.
Krause, C. 10.
Krause, E. 100*.
Krause, G. 80*. 98*.
Krause, F. W. D. 93*.
Krebs, A. 4*.
Kreibig, J. C. 4*.
Kreipe, Chr. 45*.
Kremer, J. 97*. 106*.
Kretzschmar, E. 65*.
Kretzschmar, H. 99*.
Kreyenbühl 81*.
Kriegsmann, G. 36*.
Kritizismus 311 ff.*.
Kroell, H. 88*.
Krogh-Tonning, D. K. 45*.
Krohn, A. 82*.
Kronenberg 127. 2*. 26*. 68*. 87*. 97*. 102*.
Kropatscheck, F. 13*.
Krynska, S. 60*.
Kuberka, F. 89*. 90*.
Krüger, H. A. 104*.
Krug, Wilh. Traug. 428. 100*.
Kučera, E. 57*.
Kügelgen, C. W. v. 70*.
Kühn, E. 11. 338. 11*.
Kühn, H. 97*.
Kühne, A. 39*.
Kühne 54*. 79*.
Kühnemann, E. 437. 37*. 87*. 88*. 93*. 99*. 102*. 105*. 106*.
Kühner, F. 92*.
Külpe 68.* 87*.
Küppers, Walt. 50*.
Küthmann, A. 60*.
Kuhlenbeck 41. 17*. 104*.
Kuhlmann, R. 105*.
Kuhn, A. 105*.
Kuhn, J. 104*.
Kuhse, B. 82*.
Kunkel 87*.
Kuntze, F. 429. 28*. 89*.
Kunz 60*. 102*.
Kunze, A. 47*.
Kunze, F. 101*.
Kupka, P. 26*.
Kuttner 58*. 81*. 82*. 92*.
Kvačala 157. 18*. 41*. 46*.
Kvet, Franz L. 42*.
Kym, A. L. 29*. 77*.
Kypke 329.

L.

Laas, E. 79*. 81*. 82*.
Labanca 10*. 46*. 96*.
Labeau, A. 59*.
Labriola, A. 17*.
Lachelier 339. 66*.
Lachmann 105*.
Lagarde, P. de 41.
Lagrange 162.
Laing, W. H. 21*.
Lalande, A. 21*.
Lamarck 423.
de Lamartine, A. 60*.
Lambert, Joh. Heinr. 183. 282. 284 (Werke). 290 ff.†. 337. 363. 63* (Literat.).
de St. Lambert, Charles Francois 261.

de Lamettrie, Julien Offroy 96. 254. 255 (Werke). 256f.†. 257. 258. 59*.
Lamprecht 40*.
Lamprecht, K. 423. 98*.
Lamy, B. 121. 33*.
Lamy, F. 121. 150. 173.
Land 116. 126. 138. 30*. 31*. 32*. 33*. 36*.
Landsberg, H. 57*.
Landseck, A. 17*.
Lanfrey 48*.
Lang, H. 65*.
Lange 48*.
Lange, F. Alb. 321. 3*. 12*. 26*. 106*.
Lange, H. 105*.
Lange, Johann, Jooachim 278. 283 (Werke). 286*.
Lange, L. 3*. 51*.
Lange, S. G. 63*.
Lange, S. W. 242.
Langley, A. G. 157.
Lanion de 121. 29*. 32*.
Lanson 26*. 57*.
Laplace 162. 80*.
Laromiguière 261.
Larroque 27*.
Larsen, Ed. 30*.
Larsson 84*.
Lascaris, Constantinus 14.
Lascaris, Johannes 14.
Lassalle 98*.
Lasser, Herm. Andr. 160.
Lasson, Adolf 41. 16*. 19*. 20*. 38*.
Laßwitz, Kurd 3*. 11*. 14*. 17*. 22*. 25*. 28*. 81*.
Last, E. 79*. 82*. 87*.
Latimer 56*.
Latour, A. de 267.
Latta 156. 37*. 44*.
Laudinus, Christoph 18.
Launoy 13*.
Laureani 6*.
Laurie, H. 56*.
Laurie, Sim. S. 3*.
Lavater 256. 426.
Layton, Henry 218.
Lechartier 55*.
Lechner, M. 5*.
Lecky, Till Edw. Hartpole 4*. 48*.
Leclair, A. v. 79*.
Leclerc, Jean 10. 195. 49*.
Leclerc, M. J. V. 10.
Leclère, A. 7*.
Ledesma 4.
Ledderhose 13*.
Lee, Henry 211.
Lee, S. L. 57.
Leechman 222.
Leenhof 151.
Lefevre, A. 53*.
Lefèvre s. Faber.
Lefkovits, M. 98*.
Lefort de Morinière 122.
Lefranc, Em. 84.
Le Grand 98 (Werke). 100.
Lehmann, E. 90*.
Lehmann, F. 39*.
Lehmann, F. W. P. 74*.
Lehmann, O. 93*.
Lehmann, R. 79*. 81*.
Lehmans, J. B. 34*.
Lehnerdt 6*.
Leibniz, Friedrich, der Vater 159.
Leibniz, Georg Wilh. 27. 105. 107. 121. 122. 127. 147. 150. 152ff. (Allgemeines). 155ff. (Werke). 159ff. (Leben). 160 (Reise nach Paris und London). 163f. (Bestrebungen zu einer Vereinigung der protestant. u. kath. Kirche). 160f. (Ägypt. Plan). 161 (Differentialrechnung, Verhältnis zu Newtons Fluxionsrechnung). 163 (Geschichtsstudien, Gründung von Akademien). 164ff. (Philosophie). 165 u. 171 (Grundzug, Verhältnis zu Spinoza und Descartes, Philosophia perennis). 166ff. (Schriften vor Aufstellung der Monadenlehre). 166 (Disputatio metaphysica de principio individui). 166 (Dissertatio de arte combinatoria). 167 (De vita beata). 167f. (Meditationes de cognitione, veritate et ideis). 168 (Characteristica universalis). 169 (Codex iuris gentium diplomaticus). 169 (Selbständiges philos. System, Monadenlehre). 170f. (Discours de métaphysique, Prästabilierte Harmonie). 171 (Monaden: Name). 171ff. (Système nouveau de la nature). 171 (Metaphysische Punkte). 172 (Seele, Materie, Kraft). 172ff. (Principe de la nature et de la grâce). 172 (Substanzenlehre). 173 (Perception, Apperception und unbewußte Vorstellungen). 173 (Continuitätsprinzip). 174 (Stufenordnung der Monaden, Vorstellungen der Monaden; spontanéité, conformité). 175 (Verhältnis zw. Leib und Seele). 175 (Monaden und Erscheinungen, Raum und Zeit). 176 (Gott als Zentralmonade). 176ff. (Théodicée). 177 (Metaphysisches Übel, physisches und moralisches Übel). 177ff. (Nouveaux essais sur l'entendement humain, Verhältnis zu Locke). 178 (Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes). 178 (Ewige, zufällige, faktische Wahrheiten). 184. 222. 227. 250. 255. 258. 264. 276. 281. 282. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 294. 296. 298. 300. 301. 304. 306. 307. 308. 312. 315. 316. 330. 340. 344. 357. 359.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

364. 365. 380. 425. 426. 429. 437. 13*. 14*. 16*. 26*. 27*. 29*. 40*—47*. 100*. 101*.
Leibnizianer 179ff.
Lemaitre, J. 61*.
Lembo, L. 61*.
Lemoine, Alb. 60*.
Lemp, E. 106*.
Lengfehlner, F. 78*.
Leniont 29*.
Lenz, K. G. 61*.
Lenz, Reinhold 329.
Leo, Hebraeus (Judah Abarbanel) 16. 9* (Literat.).
Leo, J. 67*.
Leo, O. 86*.
Leon, A. 38*.
Leonardo da Vinci 71. 72. 73 (Werke). 74ff†. 22* (Literat.).
Leonhardt, K. 38*.
Leonicus Thomaeus, Nic. 20.
Leontius Pilatus 12.
Leopold, M. 45*.
Lepidi 84*.
Lepsius, J. 64*.
Lerminier 48*.
Le Rossignol 54*.
Leroy 262. 44*. 54*. 58* (Literat.).
Lesage 264. 265†. 434.
Lesbareilles 36*.
Leschbrand, A. 24*.
Leser, H. 85*.
Lessing, Gotthold Ephraim 148. 151. 229. 258. 288. 293. 297. 299ff†. 313. 326. 335. 340. 435. 64*f. 96*.
Lessing, M. B. 15*.
Leveau, A. 11*.
Levi 17*. 107*.
Levis-Mc-Intyre, J. 17*.
Le Viseur 43*.
Lévy, A. 8*. 33*. 103*.
Levy, H. 90*.
Levy, Siegm. 77*.
Lévy-Bruhl 49*. 55*. 105*.
Lewes, Georg Henry 1*.
Lewicki, J. B. 14*.
Lewin, J. 32*.
Lewkowitz, J. 37*. 97*.
Leyser, J. 67*.
Lezius F. 47*. 50*.
Liard, Louis 25*.
Lichtenberg 67*.
Liebenthal, R. 98*.
Liebert, A. 127. 425. 6*.
Liebig, Justus v. 21*.
Liebmann, C. 27*.
Liebmann, O. 68*. 71*. 77*. 87*. 106*.
Liebrecht, F. 21*. 105*.
Liebreich, W. 35*.
Liebscher 11*.
Liedtke, H. 25*.
Lienhard, F. 66*. 69*. 106*. 107*.
Liepmann, M. 61*.
Ließ, J. 94*.
Liljequist, Ephr. 21*.
Lilla, V. 37*. 38*. 46*.
Limbourg, M. 94*.
Limentani, L. 59*.
Lind, P. v. 71*. 83*. 84*.
Linde, Antonius van der 126. 32*. 34*. 39*.
Lindner 363.
Lindner, Gust. Ad., der Herbartianer 255.
Lindsay, J. 38*.
Linke, P. 55*.
Lippmann, E. v. 21*. 26*.
Lippmann, G. 107*.
Lipps 231. 87*.
Lipsius, F. R. 85*.
Lipsius, Justus 9. 22†. 10*.
Littrow 72*.
Lobstein, P. 12*. 13*. 14*.
Locke, John 105. 157. 177. 178. 185. 189. 190ff. (Allgemeines). 193f. (Werke). 194f. (Leben). 194 (Abhängigkeit von der Scholastik, Verhältnis zu Descartes, Freundschaft mit Shaftesbury). 195ff. (Untersuchung über den menschl. Verstand). 195 (Einleitung). 196ff. (I. Buch). 196 (Polemik gegen die Lehre von den angeborenen Vorstellungen). 196 (gegen angeborene theoretische Grundsätze). 197 (gegen angeborene praktische Grundsätze). 198ff. (II. Buch). 198 (Erfahrung, Sensation und Reflexion, einfache und zusammengesetzte Ideen). 199f. (primäre und sekundäre Qualitäten, Kräfte). 200ff. (zusammengesetzte Vorstellungen: Substanz, Modus, Relation). 202 (Assoziation der Vorstellungen). 202ff. (III. Buch: Sprachphilosophie, Abstraktion; IV. Buch). 203 (Intuitives, demonstratives und sensitives Wissen, Gottesbeweis). 203f. (Moralphilosophie). 204 (Über das vernunftgemäße Christentum; Über die Toleranz). 204f. (Abhandl. üb. die Regierung). 205 (Gedanken über Erziehung). 206. 207. 211ff. (Kritiker und Fortbildner Lockes). 219. 221. 223. 224. 227. 229. 230. 244. 246. 250. 253. 256. 260. 285. 286. 287. 289. 293. 296. 298. 305. 307. 320. 426. 26*. 31*. 49*.
Löb, H. 15*.
Lösment, M. 97*.
Löwe, J. Heinr. 24*. 30*. 35*.
Löwenhardt 35*.
Löwenheim 22*.
Loewenstein, A. W. 29*.
Loewy, T. 50*. 52*.
Lohmann, H. L. 59*.

Loiseau, H. 104*.
Long, W. J. 55*.
Loos, J. J. 15*.
Lorentz P 299 83*.
Lorenz, G. 90*. 95*.
Lorenz, Th. 52*.
Lorey, W. 87*.
Losaccio, M. 48*.
Lossius, Joh. Christ. 259. 305†.
Lotsy 36*.
Lotze, Herm. 4*. 68*. 96*. 99*. 100*.
Louis 17*. 20*. 29*. 30*.
Loveday 30*.
Lovejoy 89*.
Lowde, J. A. 211.
Lowndes, M. E. 11*.
Lowrey, C. E. 31*.
Lucas 33*. 34*.
Lucretius 50.
Luden, H. 20*. 46*.
Ludewig 25*.
Ludovici, Karl Günther 19*. 40*. 49*.
Ludwich, A. 85*.
Ludwig, H. 74.
Lüers, Ad. 55*.
Lülmann 36*. 44*. 96*.
Lütgert, W. 102*.
Lullus, Raymundus 41. 51.
Lushington 51*. 56*.
Luthardt, Ch. E. 4*. 13*.
Luther 30. 32 (Ausg.)†. 35. 59. 13*. 98*.
Lutoslawski 41. 19*.
Luvnes, Herzog v. 83.
Luzzatto, E. 61*.
Lyon 30*. 48*. 52*.

M.

Maas, O. 102*.
Maaß 297. 428.
Mabilleau 3*. 10*.
Mably 253.
Macaulay 20*.
Maccabez, E. 60*.
M'Cosh, J. s. Cosh.
Macdonald, F. 61*.
Mach 3*.
Machiavelli, Nicolo 54. 56. 57 (Werke). 58f.†. 19*.
Mack, J. 66*.
Macki 40*.
Macmillan, R. A. C. 91*.
Mackintosh, James 242 (Werke). 246†. 19*. 53*.
Mähly, Jac. 10*.
Maennel 99*.
Märcker, Friedr. Aug. 28*.
Maggiolo 7*.
Magnenus 9. 23f.†. 11*.
Magnoni, F. 61*.
Mahaffy 340. 25*. 83*.
Mahler, Karl 27*.
Mahnke, D. 41*.
Mahrenholtz, R. 61*.
Majans, Gregor 26.
Maier, E. 37*.
Maier, H. 13*.
Maignan 24.
Maimon, Salomon 424. 425 (Ausg.). 429f.†. 100*. 101*.
Maimonides, Moses 127. 132. 141.
Maine de Biran 42*.
Mainzer, J. 55*. 80*.
Major, D. R. 100*.
Mairan, J. J. Dortous de 32*.
Maire, A. 29*.
Maistre, Graf Jos. de 20*.
Maizeaux, des 156.
Maldidier, J. 29*.
Malebranche, Nic. 25. 116 (Werke). 118ff.†. 122. 156. 157. 173. 207. 216. 354. 27*. 31*f..
Mallet 65.
Malpighi, Johannes 13.
Maltzahn 64*.
Malvezzi, A. 4*.
Mamiani, Terenzio 17*. 78*. 79*.
Mancini 10*.
Mandeville 213. 52*.
Mangold 19*.
Manlove, Timothy 218.
Manly, W. 50*.
Mann, Fr. 310.
Mann, R. 85*.
Mann, W. 37*.
Manno, R. 82*.
Mansion 90*. 91*.
Manso, J. C. 66*.
Mantovani 339.
Marc Aurel 299.
Marchesini 10*.
du Marchie van Voorthuysen 36*. 82*.
Marcoduranus 12*.
Marcus, E. 93*. 96*.
Marcus Marci von Kronland, Joh. 46†. 16*.
Mariana 59.
Mariano, Raphael 9*. 16*.
Marion 50*.
Markull, G. 82*.
Markus, D. F. 24*.
Markus, E. 86*. 87*.
Marquardt, A. 63*.
Marrucchi, P. 28*.
Marschner, F. 99*.
Marsilius s. Ficinus.
Marta, J. A. 20.
Martensen, H. 18*.
Martin 28*.
Martin, J. 32*. 53*.
de St. Martin, Louis Claude 42.
Martin, R. 43*. 72*.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Martin, Th. H. 22*.
Martinak, Ed. 50*.
Martinazzoli, A. 46*.
Martineau, J. 34*.
Martinetti, M. 4*.
Martini, Corn. 29. 36.
Martini, J. 37.
Martinis 17*.
Martius, G. 88*.
Marty 84*.
Marx, M. 58*. 98*
Masaryk, T. G. 232. 55*.
Masci 69*. 78*. 88*.
Masson 28*.
Massonius, Marian 83*.
Mastier, A. 94*.
Materialismus 103.
Materialisten, englische, s. Hobbes, Hartley, Priestley.
Materialisten, französische, des 18. Jahrhunderts 254 ff.
Mathiesen, E. 50*.
Mathiez, Alb. 48*.
Matter, J. 3*. 72*.
Matthes, E. 37*.
Matthes, Karl 13*.
Matthies 96*.
Matthiolius 94*.
Mattiesen, E. 52*.
Maugras, G. 57*.
Maupertuis 246. 248 f. (Werke)†. 254. 57*
Maurenbrecher, M. 98*.
Maurer, T. 37*.
Maurial, E. 77*.
Mauthner, Fr. 38*.
Mauvillon 256.
Maxwell 222.
Mayer, A. 56*. 104*.
Mayer, E. v. 69*.
Mayer, E. W. 37*. 95*.
Mayer, G. M. 43*.
Mayer, J. R. 341.
Mayer, M. E. 101*.
Mayer, V. 30*.
Mayne, Z. 212.
Mayr, R. 57*.
Maywald, Max 6*.
Mears, J. W. 81*.
Medici, Cosmus v. 14. 18.
Medici, Giuliano v. 15.
Medici, Lorenzo v. 15.
Medicus, F. 85*. 90*. 98*.
Medveczky, Fr. 28*.
Meer, Johann van der 127.
Mehlis, G. 91*.
Meier, F. 26*.
Meier, G. Fr. 282. 283 (Werke). 286†. 299. 330. 345. 63*.
Meier, J. 51*.
Meiklejohn 339.
Meinardus, H. 55*.
Meincke, R. A. 25*.
Meinecke, W. 89*.
Meiners, Christoph 297. 64*.
Meinhard 242.
Meinong, A. 54*.
Meinsma, K. O. 34*.
Meißner 43*.
Melanchthon 27. 29. 30. 32 (Ausg.)†. 59. 9*. 13*.
Mellin, G. S. A. 76*.
Melzl, H. v. 80*.
Melzer, E. 24*. 65*. 94*. 102*. 103*.
Menaschi, R. 27.
Mencke, C. 82*.
Mencken, Otto 156.
Mendelssohn, Georg Benjamin 296.
Mendelssohn, Moses 132. 148. 151. 229. 288. 293. 296 f.†. 296 (Werke). 300. 349. 355. 363. 427. 435. 54*. 64*.
Mengel, W. 96*.
Menke-Glückert, E. 104*.
Menn, Matth. 84*.
Mensch, E. 61*.
Menzel, A. 34*. 37*. 38*. 40*. 76*.
Menzer, P. 339. 361. 365. 2*. 74*. 93*.
Mercier 24*. 26*.
Merian, H. B. 288.
Mérimée 57*.
Merkens, H. 66*.
Merklen, T. A. 83*.
Merschmann, Fr. 99.
Mersenne 83. 85. 97. 98 (Werke). 99†. 105. 107. 108. 109. 27*.
Merten, G. 57*.
Merten, R. 45*.
Merz, Theodor 21*. 43*. 77*.
Meslier, J. 252.
Messer, A. 338. 339. 2*. 9*. 50*. 86*. 94*. 98*
de la Mettrie s. Lamettrie.
Metz, A. 76*.
Metzner, R. 50*.
Meurer 105*.
Meusel 106*.
Meydenhauer 80*.
Meyer, A. 9*.
Meyer, E. 52*. 55*.
Meyer, F. 89*.
Meyer, Geo. Friedr. s. Meier.
Meyer, H. G. 43*. 63*.
Meyer, J. 104*.
Meyer, Jürgen Bona 193. 339. 20*. 57*. 67*. 77*. 78*.
Meyer, Jürgen Bona, Fr. 231.
Meyer, Ludwig 125. 127. 128.
Meyer, Metellus 36*.
Meyer, W. 426. 34*.
Meyer, W. A. 26*.
Meyer von Knonau, G. 13*.
Meyer-Benfey, H. 88*.

Meyerhoff 8*.
Miaskowski, C. v. 9*.
Michael Apostolius 15.
Michaelis, C. T. 73*. 81*. 98*.
Michaelis, P. 72*.
Michalsky 82*. 102*.
Michaud, G. 98.
Michelet, Karl Ludwig 356. 68*. 100*.
Michelis 72*. 77*. 89*.
Michelsen, A. 10*.
Mielisch 38*.
Mielke 338. 361.
Migne 10.
Milhaud 3*. 26*. 51*. 70*. 88*.
Mill, James 246.
Mill, John Stuart 128. 246. 30*.
Millet, J. 24*.
Milliet, P. 45*.
Milton 57*.
Minas, M. 17.
Minden 70*.
Mingard 265.
Mirabaud 255.
Mirandola, Joh. Franz Pico v. 16.
Mirandola, Joh. Pico v. 10 (Ausg.). 15f.†. 35. 8* (Literat.). 13*.
Mirbt, E. S. 77*.
Mirkin, S. 55*. 86*.
Misch, G. 48*. 60*.
Misses, Is. 35*.
Möbius, P. J. 61*. 62*.
Moeller, N. 45*. 49*.
Möltzner 101*.
Mönckeberg, K. 64*.
Moerbecke 13.
Mohl, Robert v. 4*. 19*.
Molanus 163.
Molesworth 107.
Molière 103.
Molina, Lud. 59.
Molinier 98.
Mollat, G. 157.
Mollet 218.
Molyneux 219.
Momigliani, F. 6*.
Monchamp, G. 27.
Monck 79*.
Mondolfo, R. 17*. 30*. 58*. 59*. 61*.
Monrad, D. G. 10*.
Monrad, M. J. 84*.
Montague 65.
Montaigne, Michel de 9. 10 (Ausg.). 24†. 69*. 11*.
Montargis 105*.
Montesquieu (Charles de Sécondat, baron de la Brède et de M.) 246. 248 (Werke). 252†. 253. 270. 58*.
Montgomery, Edm. 78*.
Montucla 41*.
Montuori, R. 19*.
Monzambano, S. a., s. Pufendorf.
Monzel, A. (statt Menzel) 91*.
Mook, H. 15*.
More, Henry 55. 105†. 108 (Werke). 115†. 172. 30*.
Moreau, L. 61*.
Morel, J. 61*.
Morelly 253. 254.
Morgan, Th. 218. 219†f.
Morgana, L. 61*.
Morin 60*.
Morinière, C. Lefort de 122.
Moritz, Carl Phil. 308†. 426. 67*. 101*. 104*
Morley, H. 9*.
Morley, John 57*. 59*. 60*. 61*.
Mornet, D. 61*. 62*.
Morris 81*. 48*.
Morselli 17*.
Morteira, Saul Levi 127.
Mortetani 8*.
Mortzfeldt 69*.
Morus, Thom. 56. 57 (Werke). 59†. 210. 19*.
Moscati 354.
Mosessohn, S. 51*.
Mosheim, Joh. Laur. 108. 53*.
Moskowitz, H. 30*. 53*.
Motheau, H. 10.
Mourly, J. s. Vold.
Müller, Aug. 23*. 78*.
Müller, C. 84*. 95*.
Müller, F. 55*. 63*.
Müller, Geo. 101*.
Müller, H. 31*.
Müller, Johannes 283. 25*. 37*.
Müller, Jos. 105*. 107*.
Müller, Max 339. 21*.
Müller, P. 66*.
Müller, V. 65*.
Müllner, L. 22*.
Münch, W 107*.
Münz, Bernh. 50*. 104*
Münz, Wilh. 81*.
Mugdan, B. 106*.
Muggenthaler, Ludwig 10*.
Murr, Christian Gottlieb v. 125.
Murari, Rocco 7*.
Murray, J. Clark 37*.
Musaeus 148.
Musset-Pathay 267. 60*.
Musurus, Marcus 14.
Muthesius, K. 104*.
Mutianus Rufus 10. 19f†. 10*
Mystiker 39. 184. 185.
Mystizismus 114. 151.

N.

Naigeon 255.
Namèche, A. J. 11*.
Napier, M. 20*.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Nardelli, E. 9*.
Nardi, B. 7*.
Nardi, Pietro d. 24*. 83*.
Natge 21*.
Nathan, J. 79*.
Nathanson 231. 55*.
Natorp, P. 310. 358. 22*. 25*. 26*. 61*. 67*. 69*. 88*. 93*.
Naumann, Alex 82*.
Navon, H. 11*.
Neander, A. 28*.
Nebel, C. 58*.
Neeb, Joh. 437.
Neff 41*. 43*.
Neide, P. S. 79*.
Neißger, K. 22*.
Nelson, L. 75*.
Nenitescu 36*.
Nérée Quépat 59*.
Nerrlich, P. 426. 107*.
Nettelbladt, Dan. 285.
Nettesheim v. s. Agrippa.
Nettleship 84*.
Netzhammer, R. 15*.
Neuber 82*.
Neudecker, G. 68*.
Neuendorff, E. 93*.
Neufchâteau, F. de 98.
Neufville, M. L. de s. Jaucourt.
Neuhaus, K. 55*.
Neumann, Arno 67*. 86*.
Neumann, C. 51*.
Neumann, H. 103*.
Neumann, W. 54*.
Neumark, D. 95*.
Neuplatoniker 13ff.
Neuwied, W. H. Prinz v. 77*.
Newton, Isaac 78. 156. 160. 161. 175. 206. 207 (Werke). 208ff†. 227. 246. 247. 248. 250. 262. 264. 265. 289. 312. 328. 330. 341. 350. 51*.
Nichol, John 21*.
Nicoladoni, A. 46*.
Nicolai, Friedr. 294. 297†. 64*. 66*. 105*.
Nicolai, W. 99*.
Nicolaus V. 9. 15. 18.
Nicolaus aus Cues (Cusanus) 10. 38. 40 (Schriften). 42—44 (Lehre). 42 (Docta ignorantia, De coniecturis). 43 (Zeitl. u. räuml. Begrenztheit d. Univers. Coincidentia oppositorum). 44 (Unmittelbare Erkenntnis Gottes, die Welt als explicatio ein Abbild Gottes, Der Mensch ein parvus mundus). 51. 54. 70. 78. 14*.
Nicolovius 363.
Niedlich, J. K. 60*.
Niemeier, Ed. 65*.
Niestroj 44*.
Nieten, O. 65*.
Niethack, A. 44*.
Nietzsche 61*. 106*.
Nigri, P. 4.
Nimz, E. 84*.
Niphus, Augustinus 21†.
Nisard 48*.
Nitsch, F. A. 432. 76*.
Nitzsch, Fried. 13*.
Nizolius, Marius 25. 27†. 160. 166. 167. 12*.
Noack, Ludwig 57. 4*. 77*.
Noelting, B. 106*.
Noiré, L. 339. 81*.
Nolen, D. 156. 43*. 70*. 79*. 95*.
Nolte, F. 85*.
Nominalismus 32. 42. 52. 213 (bei Locke).
Noodt, G. 25*.
Norden 54*.
Norris, John 216. 218. 52*.
Norton, G. 11*.
Noryśkiewicz 13*.
Nossig, Alfred 37*.
v. Nostitz-Rieneck 44*.
Nourrisson 23*. 28*. 35*. 42*.
Novaro 32*.
Nüscheler, Heinrich 29*.

O.

Occam, Einfluß auf Locke 194.
Occasionalismus 79. 117. 121. 175. 344. 31*f.
Oehmer, E. 61*.
Oeser, A. 89*.
Oettingen, A. v. 338. 35*. 94*.
Oettinger 57.
Offner 60*.
Ofner, J. 106*.
Ohlendorf, L. 55*.
Ohmann, E. 338.
Ohse 43*.
Oischinger, J. N. P. 1*.
Oken 423.
Oldenburg 48. 160. 161. 127. 128.
Oldendorp, Joh. 59.
Ollé-Laprune 31*.
Ompteda 20*.
Oncken, A. 56*. 93*.
Oosten s. Castro.
Opel, Julius Otto 18*.
Opitz 36*.
Oprescu 25*.
Oratorianer 100.
Orelli, Conrad v. 34*.
Orestano, F. 46*. 88*. 94*.
Orobius s. Castro.
Osiander 35.
Ostermann, W. 79*.
Ostertag, H. 62*.
Ostwald, W. 92*.
Oswald, James 242 (Werke). 245†.

Ott, A. 68*.
Otten 26*.
Otto, E. 37*. 95*.
Otto, H. 43*.
Otto, R. 97*. 104*.
Ottonello, M. 7*.
Oxenford, John 20*.

P.

Paaneach, Zofnath 35*.
Pacoud, B. 339.
Pade 12*.
Paladino, G. 18*.
Paléologue 58*.
Paley, William 228f.
Palleske 105*.
Palm J. 99*. 105*.
Palm, R. 50*.
Palme, A. 67*.
Pamer 21*.
Pansch 13*.
Pantheismus 116. 122 u. öfter.
Paoli, A. 10*. 22*. 55*.
Papillon, F. 1*. 27*. 54*.
Papin 157.
Papini, G. 52*.
Pappo, V. C. 149.
Paracelsus s. v. Hohenheim.
Parchappe, Max 22*.
Parker, Sam. 115.
Parmenides 14.
Parodi, D. 62*. 88*.
Parr, Sam. 208.
Parrelli, A. 51*.
Pascal, Blaise 10. 98 (Werke). 100. 104. 254. 28*f.
Paschkanz, E. 50*.
Pasig, Walter 37*.
Pastourel, L. 28*.
Paszkowski 56*.
Patritius, Franciscus 40 (Werke). 47f†. 16*.
Paukstadt 105*.
Paul 32*.
Paul, L. 96*.
Paulinus 31*.
Paulsen, Fr. 232. 323. 5*. 68*. 70*. 72*. 75*. 79*. 80*. 85*. 86*. 88*. 103*.
Paulus, Apostel 36.
Paulus, Heinrich Eberhard Gottlieb 126. 428. 33*. 101*.
Paulus, S. 25*.
Payen 11.
Peckard, Peter 218.
Peip, Albert 18*.
Péladan 74. 22*.
Pelitti, Carolina 7*.
Pelletan, Eugen 66*.
Pellisier A. 10.
Pellissier, G. 58*.
Pellisson 163.
Pendzig, P. 28*.
Penhoën, Barchou de s. Barchou.
Penjon, A. 43*. 52*.
Pentzhorn 66*.
Penzler, B. 43*.
Pereira 7. 96.
Pérès, J. 61*. 94*.
Peripatetiker 27. 14*.
Perojo, del 339.
Pertz, Georg Heinrich 158.
Pesch, T. 79*.
Peschel, M. 79*.
Pestalozzi 310f†. 60*. 66*f. 104*.
Peters, J. 50*.
Peters, K. 57*.
Petersen, H. 19*.
Petitot, H. 28*.
Petrarca, Francesco 8. 12†. 7*f.
Petrella, B. 10*.
Petrescu, N. 55*.
Petri, F. 42*.
Petri, M. 426.
Petrus Hispanus 17.
Petrus s. Pomponatius.
Petsch, R. 106*.
Petzholtz, E. 55*.
Peucer 32.
Pfannkuche, A. 100*.
Pfeffer, W. 24*.
Pfeifer, F. X. 83*.
Pfeil 71*.
Pfingsten, Joh. Herm. 65.
Pfleiderer, Edm. 31*. 39*. 41*. 54*. 80*.
Pfleiderer, O. 4*. 87*. 97*.
Pflüger, W. 77*.
Pflugbeil, R. 44*.
Pflugk-Harttung, v. 75*.
Philaretus 110.
Philelphus, Franz 13. 9*.
Philelphus, Marius 13.
Philippi 117.
Philipson, M. 33*.
Philon 139.
Philosophen, schottische 227ff. 243ff.
Philosophie der Geschichte bei Vico 186, bei Lessing 302ff., bei Herder 433.
Physiokraten 243ff.
Piat 44*.
Piazza, G. 99*.
Piazzi 59*.
Picavet 339. 59*.
Piccolomini, A. S. 14. 9*.
Piccolomini, Franz 22. 10*.
Piccolorusso 46*.
Pichler, A. 43*.
Pichler, H. 62*.
Pickel, G. 95*.
Pico s. Mirandola.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Picot 83.
Picton, J. A. 38*.
Pieper, A. 338.
Pierson, A. 57*.
Pietkin, N. 53*.
Pietropaolo, F. 17*.
Pietsch, P. 41*.
Pietzsch, Th. 50*. 58*.
Pilatus s. Leontius.
Pillon, F. 23*. 25*. 29*. 32*.
Pinloche, A. 97*.
Pinski, F. 91*. 92*. 95*.
Pistorius 208.
Pitschel, J. 89*.
Planchenault, N. 20*.
Planck, Ad. 13*.
Plantiko, C. 98*.
Planudes, Maximus 17.
Plath, C. H. 43*.
Platner, Ernst 232. 259. 297†. 427. 438. 66* 80*.
Platon 5. 18. 33. 35. 36. 44. 51. 69. 71. 185. 253. 61*. Verhältnis Leibnizens zu Platon 159.
Platoniker 44.
Platoniker, englische 107. 114ff.
Platoniker, florentinische 8. 13. 14. 20.
Platoniker, Neu- 14. 15. 16. 114.
Pleßner 25*.
Plethon, Georgius Gemistus 8. 10 (Ausgaben). 14†. 17. 18. 115.
Plethon, L. 8*.
Plon 248.
Plotin 159.
Plouquet, Gottfried 284 (Werke). 289f.†. 63*
Plumptree 17*.
Podestà, B. 10*.
Poel, G. 101*.
Pöhlmann, H. 50*.
Pötschel, W. 101*.
Pölitz 362.
Poiret, Pierre 55. 99 (Werke). 104f.†. 149. 29* (Literat.).
Poley, H. E. 193.
Politianus, Angelus 18†. 10*.
Pollock, F. 34*. 39*.
Polsenet 36*.
Pommer 79*.
Pomodoro 180.
Pomponatius, Petrus 9. 10. 21†. 54. 10*.
Pomponius Mela 19.
Pons, Silvio 28*.
Pope 219. 288.
Poppe, B. 63*.
Popper, J. 57*.
Pordage, John 55. 115†.
Poret, H. 242.
Poritzky, J. E. 59*.
Porphyrius 14. 17.
Port-Royal 98 (Werke). 100. 27*.
Porta, Giambattista 22.
Porta, Simon 22.
Porter, Noah 48*. 93*.
Portu, E. de 23*.
Poske, F. 16*.
Posadzy, L. 103*.
Pott 21*.
Poudroie, E. 58*.
Powell, E. 37*. 38*.
Prantl, K. 17. 198. 10*. 12*. 22*. 23*. 45*. 102*.
Prat, J. G. 126.
Prehn, A. 55*. 86*.
Prel, C. du 4*. 72*. 83*. 93*.
Prevost, Amédée 245. 265· 24*.
Prévost-Paradol 10. 58*.
Price, Richard 208. 217†.
Prichard, H. 90*. 91*.
Priestley, Jos. 207. 208 (Werke). 216f.†. 259. 53*.
Prihonsky 77*.
Prinzle-Pattison, A. S. 56*.
Proklus 14.
Prosch 74*. 97*.
Prost, J. 27*.
Prowe, L. 22*.
Prudhomme, Sully 28*.
Prümers 38*.
Psellus 17.
Ptolemaeus 19.
Puchesse, Baguenault de 59*.
Pünjer 4*. 39*. 95*.
Pufendorf, Samuel v. 179 (Werke). 183†. 184. 185. 47*.
Purves, James 208.
Pusch, C. 46*.
Pythagoras 14. 51.
Pythagoreer 50.

Q.

Quaatz, J. 78*. 94*.
Quäbicker, Richard 49*. 77*. 78*.
Quast, O. 55*.
Quépat, Nérée 59*.
Quesnay 254. 56*.
Quintilian 23.

R.

Rabbe, F. 11*.
Rade, M. 65*.
Rademaker, F. 90*.
Radice, Lombardo 339.
Radulescu-Motru, Const. 83*.
Rädler, G. 55*.
Rätze, J. G. 18*.
Raey 100.
Raff, E. 39*. 45*.
Raffel, J. 50*. 55*.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Raggi, O. 8*.
Ragnisco, P. 9*. 10*. 13*. 79*. 90*.
Rahstede 58*.
Rall, H. F. 44*.
Ramisten, Antiramisten, Semiramisten 25. 28. 29.
Rampendahl 54*.
Ramus, Petrus 25. 27†. 36. 12*.
Rand, B. 222.
Ranke 19*. 98*.
Rappaport 37*.
Rappolt 148.
Raspe, R. E. 157.
Rationalismus 107.
Rau, Alb. 82*. 86*.
Rauch 333.
Raumer, Fr. v. 53*.
Raumer, Karl v. 355. 5*. 26*.
Rausch, E. 88*.
Rauschenbach, K. P. L. 94*.
Rautenberg 242.
Ravaisson-Mollieu, M. Ch. 73.
Rawlay, William 65.
Raymund v. Sabunde 24.
Raynal 254.
Read, W. H. 7*.
Reber, J. 46*.
Reber, R. 15*.
Regensburg, J. 37*.
Regis, Pierre Sylvain 97, 98 (Werke). 100.
Regius 83. 100. 149.
Regner a Mansfeldt 148.
Rehberg 40*.
Rehm, H. 4*.
Rehorn, K. 65*.
Reichardt, W. 83*.
Reichel 21*. 63*.
Reichenau, W. v. 3*.
Reichlin-Meldegg, Karl Alexander v. 101*.
Reicke, Joh. 355. 358. 361.
Reicke, Rud. 338. 361. 362. 68*. 70*. 73*. 75*. 100*.
Reid, Thomas 242 (Werke). 243f.†. 245. 56*.
Reimann, W. 90*.
Reimarus, Herm. Sam. 295. 296. 64* (Literat.).
Rein, Berth. 82*.
Reinach 59*.
Reinach, A. 55*. 91*.
Reinbeck, Joh. Gustav 285.
Reindell 9*. 13*.
Reinecke, W. 86*. 90*.
Reiner, J. 17*. 18*. 20*. 32*.
Reinhard 288.
Reinhard, Dr. Franz V. 434.
Reinhardt, A. 43*. 47*.
Reinhold, Ernst 100*.
Reinhold, J. 91*.
Reinhold, Karl Leonh. 231. 363. 424. 425 (Werke). 427f.†. 435. 76*. 100*. 101*.
Reininger, R. 2*. 85*. 86*. 91*.
Reinisch, F. 17*.
Reinitz 105*.
Reinke, J. 87*. 88*.
Reinkens, J. H. 65*.
Reischle, M. 87*.
Reiser, A. 160.
Remond de Montmort 158. 164.
Rémusat, Charles de 20*. 24*. 29*.
Renaissancephilosophie 122.
Renan, Erneste 6*. 36*. 57*.
Renerius 98 (Werke). 100.
Renner, H. 337. 38*. 94*.
Renouvier, Charles 54*.
Renz, F. 20*.
Réthoré, F. 59*.
Reuchlin, Herm. 27*. 28*.
Reuchlin, Johann 16†. 8*.
Reumont 58.
Reusch, Chr. Friedrich 70*.
Reuschle, G. 57*. 71*. 72*. 91*.
Reuß 32. 76*.
Reuter, Fr. 107*.
Reuter, W. 65*.
Rey, A. 62*.
Rhegenius 100.
Rhenanus, Beatus 10.
Rhodes 25*.
Riaux, F. 65.
Ricardou 37*.
Ricca, V. 58*.
Richardt, H. 64*.
Richert, H. 89*.
Richter, Arthur 9*. 13*. 34*. 38*. 97*. 99*. 102*.
Richter, G. Th. 62*.
Richter, J. P. 73.
Richter, Jean Paul F. 426 (Werke). 438f.†. 105*. 107*.
Richter, Jos. 77*.
Richter, O. 87*. 97*.
Richter, P. 55*.
Richter, Raoul 208. 231. 339. 2*. 28*. 37*. 44*. 85*. 88*.
Riedel, Karl 126.
Riedel, O. 82*. 92*.
Riehl, A. 324. 364. 365. 2*. 17*. 22*. 72*. 75*. 79*. 86*. 88*.
Riehl, J. 90*.
Rieuwertsz 151.
Rigillo, M. 8*.
Rigollot, G. 66*.
Rink, F. Theodor 336. 361. 363. 431. 70*.
Rintelen, F. 44*.
Ristisch, Sw. 91*.
Ritter, Ad. 255. 98*.
Ritter, C. 54*. 79*.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Ritter, Heinrich 1*. 12*. 24* 33*. 34*. 39*. 68*.
Ritter, J. H. 64*.
Ritter, P. 158. 159. 41*. 43*.
Ritterfeld, F. 71*.
Rivari, E. 16*.
Rivaud 159. 38*.
Rivière, J. 40*.
Rixner, Thadd. Ans. 40. 14*. 15*. 16*. 17*.
Robert, A. 2*.
Robert, L. 59*.
Robertellus, F. 13.
Robertson 222. 21*. 30*.
Robin, L. 26*.
Robinet, Jean Baptiste 254. 255 (Werke). 258. 259†. 262. 59*
Robinson 38*.
Rochefoucauld, La 247. 254†. 58*
Rocher, V. 98.
Rocholl 6*.
Rod, E. 61*.
Rodari, D. 61*.
Rodet, H. 61*.
Röder, Ed. 77*.
Röhr 428.
Römer, A. 18*.
Roersch, A. 5*.
Rösiger, F. 65*.
Rößler, Constantin 65*. 104*.
Rogge, Chr. 104*.
Roggero, G. N. 23*.
Rohault 97.
Rohr 66*.
Roland-Gosselin 27*.
Rolfes, E. 90*.
Romano, M. 30*. 47*.
Rommelaere, M. 15*.
Romundt, H. 338. 21*. 73*. 82*. 84*. 86*. 89*. 90*. 91*. 96*. 99*.
Ronzoni, D. 7*.
Rosalewski, W. 107*.
Rose 26*. 50*. 59*. 67*.
Rosenberger 3*. 51*. 75*.
Rosenkranz, Karl 336. 356. 57*. 59*. 60*. 67*. 100*.
Rosenthal, Ludwig 101*.
Rosikat, K. A. 85*. 99*.
Rossi 15*. 22*. 46*. 47*. 97*.
Rossignol, I. E. Le 54*.
Rossignoli, G. 2*. 88*.
Rost, G. 88*.
Rostand, Edmond 103.
Roth, Friedrich v. 426.
Roth, J. 102*.
Roth, P. 45*.
Rothenberger, Chr. 66*.
Rothschild 36*.
Rotta, P. 7*. 15*.
Rousseau, Jean Jacques 60. 189. 195. 233. 255. 265. 266ff.†. 267 (Werke). 309. 310. 311. 312. 330. 349. 437. 60*ff. 84*. 98*.
Rovin, M. 83*.
Rowland, J. 93*.
Royce, 2*. 81*. 89*.
Royer, Ch. 10.
Royer-Collard, Pierre Paul 245. 261.
Ruardus s. Andala.
Rubin, Salomon 35*. 101*.
Rubinstein, S. 106*.
Ruck, E. 45*.
Rudhardt 19*.
Rückheim, A. 76*.
Rüdiger, Andreas 283 (Werke). 286f.†. 63*.
Rühl, Franz 73*. 98*.
Rülf, J. 44*.
Ruest, A. 58*.
Rüter, H. 50*.
Ruhnken, David 327.
Ruge, A. 95*.
Rump, J. 13*.
Runze, G. 4*.
Runze, M. 55*. 80*.
Rupp, Jul. 77*. 84*. 96*.
Russel, B. 44*. 45*.
Rustan, M. 48*.
Ruyssen, Th. 339. 68*. 94*.
Rydberg, N. 44*.

S.

Sabatier, D. 28*.
Sacerdote, E. 51*. 61*.
Sadov 8*.
Sänger, E. 96*. 97*.
Sage s. Lesage.
Saigey 57*.
Saint-Beuve 27*.
Saintes, Amand 34*. 77*.
Saisset, Émile 126. 27*. 35*. 42*. 77*.
Saïta (Saitta), G. 5*.
Saitschick, R. 57*. 65*. 67*.
Sakmann, P. 52*. 57*. 58*. 59*. 62*.
Salat, Jakob 437.
Salinger 36*. 89*.
Salitz 94*.
Salmasius 22.
Salomon, J. 24*.
Salomon, L. 86*.
Saltykow, W. 59*.
Salzmann, Chr. Gotth. 310.
Samtleben, G. 31*.
Sanchez (Sanctius), Franz 11 (Ausg.). 25†. 11*.
Sanctius s. Sanchez.
Sander 64*.
Sange, W. 99*.
Sarchi 36*. 78*.
Sardemann, F. 3*.

Sasao, K. 96*.
Saunders 102*.
Sauvert, F. 40*.
Savagner, August 19*.
Savonarola 16. 8*f.
Sawicki 95*.
Saxo, Johannes 9*.
Sayous, A. 48*.
Scaliger, Julius Caesar 40. 46†.
Scartazzini, Joh. Andr. 6*. 16*.
Scavonetti 41.
Schaarschmidt, Karl 126. 157. 1*. 16*. 24*. 35*. 80*.
Schade, R. 85*.
Schaefer, F. 67*.
Schärer, Emanuel 49*.
Schall 361. 28*.
Schaller, Jul. 3*.
Schaltenbrandt 255.
Schanz 14*. 22*. 94*.
Scharer, C. C. 64*.
Scharpff, F. A. 40. 14*.
Scharling, C. H. 18*.
Scharsch, Ph. 13*.
Schatz 55*.
Schaumann 11*. 61*.
Scheffler, Joh. 181. 47*.
Scheffner 357.
Schegk, Jac. 29. 36. 10*.
Scheibler 37. 133.
Schelle, G. G. 66*.
Schelle, K. G. 361. 101*.
v. Schelling, Friedrich Wilhelm 55. 152. 423. 431. 435. 436. 437. 438. 7*. 16*. 17*. 39*. 92*. 99*. 100*.
Schellwien, Rob. 37*. 55*. 83*. 84*.
Schenke, G. 79*.
Schenker, M. 59*.
Scherbius, Phil. 29. 36.
Scherer 59*. 78*.
Scherzer 166.
Schettler, R. 64*.
Schiattarella 17*.
Schiebler, K. W. 42.
Schiele, F. M. 65. 337.
Schiller, Friedrich 229. 363. 425, 434, 437f.†. 93*. 99*. 103*. 104*. 105*ff.
Schilling, Gustav 158.
Schindler 36*.
Schinz, M. 66*.
Schirmacher, K. 57*. 104*.
Schirotzky 96*.
Schlapp, O. 365. 72*. 73*. 99*.
Schlegel, Ad. 298.
Schlegtendal 66*.
Schleiermacher, Fried. E. Dan. 152. 309. 363. 39*. 40*. 92*. 95*. 97*. 102*.
Schlesing, E. 37*.
Schlichtegroll 104*.
Schlieper, H. 72*.
Schlosser, J. G. 360. 47*.
Schlottmann, Konstantin 13*. 21*.
Schmalz, C. 37*.
Schmarsow, A. 43*.
Schmauß, Joh. Jac. 19*.
Schmeißer, Emil 15*.
Schmelzer, H. 8*.
Schmid, F. A. 71*. 106*.
Schmid, F. X., aus Schwarzenberg 12*. 24*.
Schmid, K. A. 12*.
Schmid, Karl Christian Erhard, der Kantianer 427. 76*.
Schmidt, Arn. 36*.
Schmidt, Chr. 15*.
Schmidt, Erich 65*.
Schmidt, Ferd. 78*. 85*. 102*.
Schmidt, F. A. 105*.
Schmidt, Gustav 105*.
Schmidt, H. 338. 41*.
Schmidt, J. 43*. 63*. 68*.
Schmidt, Joh. Lor. 126. 218.
Schmidt, Julian 426. 4*. 105*.
Schmidt, K. 5*. 93*.
Schmidt, Lothar 6*.
Schmidt, Osc. 57*.
Schmidt, Paul 35*. 39*. 99*.
Schmidt, W. 7*. 21*. 57*. 61*. 95*.
Schmidtborn, E. 79*.
Schmitt, Eugen Heinr. 4*. 39*.
Schmitz, W. 12*. 45*.
Schmöger, J. 44*.
Schnedermann 88*. 105*
Schneege 40*. 104*.
Schnehen, W. v. 97*.
Schneidemühl, M. 72*.
Schneider, A. 92*.
Schneider, B. 437.
Schneider, E. 85*.
Schneider, Fr. 36*.
Schneider, F. J. 48*.
Schneider, H. 26*. 28*.
Schneider, K. 60.
Schneider, Lina 34*.
Schneider, O. 81*.
Schneider, P. 62*.
Schneidereit 43. 15*. 104*.
Schneidewin, M. 86*.
Schöler 86*. 98*.
Schoeler, Hnr. v. 103*.
Schöndörffer, Otto 68*. 73*. 75*. 99*.
Schöne, G. H. 74*.
Schöngut, B. 84*.
Schönlank, B. 52*.
Schönwälder 18*.
Schött, W. 27*.
Scholarius s. Georgius Gennadius.
Scholastik, 5—8 (neuere katholische). 24—30 (Gegner der Scholastik). 51. 59. 71. 88. 91. 100. 127ff. (Sch., die Spinoza kannte u. benutzte). 194 (Sch. bei Locke). 159 (Sch. bei Leibniz).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Schonack, W. 57*.
Schooten v. 83.
Schopenhauer, Arthur 8. 254. 336. 356. 428. 76*. 92*. 96*. 100*. 103*.
Schoppe (Scioppius), Casp. 22.
Schornstein 44*. 102*.
Schoultz von Ascheraden, gen. de Terra 37*.
Schottelius 43*.
Schottische Schule 227 ff.
Schramm 94*.
Schreiber 223.
Schreiter 232.
Schrempf 65*. 95*. 103*.
Schröder, Joh. Friedr. 6*.
Schröder, K. 6*.
Schröder, P. 84*.
Schubert, A. 60*.
Schubert, E. 15*.
Schubert, F. W. 336. 343. 346. 70*. 71*.
Schubert, J. 56*. 103*.
Schubert-Soldern, R. v. 99*.
Schuch, H. 95*.
Schütz 256. 428. 26*. 30*.
Schuler 32.
Schuller, H. 125. 66*.
Schulte, Fr. Xav. 20*.
Schulteß, J. 96*.
Schultheß 32.
Schultheiß 96*.
Schultz (Schulz, Schulze), Joh. 332. 427, 434. 76*.
Schultze, Fritz 6*. 8*. 79*.
Schultze, H. 85*.
Schultze, Th. 193.
Schultze, W. F. 54*. 78*.
Schulz, Prediger zu Gielsdorf 357. 73*.
Schulz, Franz Alb. 327. 328. 337.
Schulz, H. 27*. 66*.
Schulz, K. 337.
Schulze, Gottlob Ernst (Aenesidemus) 425 (Werke). 427. 100*. 101*.
Schulze 45*.
Schulze, Gust. 43*.
Schulze-Gävernitz 98*.
Schumann, R. 67*.
Schumann, W. P. 50*.
Schuppe, W. 80*.
Schurmann 75*. 83*. 85*. 93*.
Schwab, J. C. 426, 91*.
Schwab, Moses 64*.
Schwabe, P. 11*.
Schwalbach, F. C. 84.
Schwartzkopff, P. 96*.
Schwarz, C. F. 98. 38*.
Schwarz, E. 90*.
Schwarz, H. 4*. 25*. 26*. 30*. 38*. 45*. 71*. 93*.
Schwarz, Karl 65*.
Schweizer, A. 96*.
Schwenkfeld(t), Caspar 39. 54. 14*.
Schwertschlager 81*.
Scoccianti, G. 7*.
Scott, W. R. 54*.
Scribonius, A. 29.
Séailles 22*.
Search s. Tucker.
Sedail, Ch. 21*.
Seeger, Herm. 98*.
Segalla, S. 8*.
Segond 43*.
Segré, C. 61*.
Sehring, L. 38*.
Seidel, G. 4*.
Seidl, A. 99*.
Seiling, M. 103.*
Seillière, E. 61*.
Seitz 44*. 62*. 63*.
Selby-Bigge 222.
Seliger 41.
Seligkowitz, B. 37*. 66*.
Sell, K. 65*.
Sella, Attilio 6*.
Selle, Christian Gottlieb 426.
Sellier, W. 95*.
Seltmann, C. 47*.
Selver, D. 43*.
Sembritzki 70*.
Semple, J. W. 339.
Sendler, A. 92*.
Seneca 19. 35.
Sengler, Jak. 39*.
Sennert 9. 11. 23†.
Sensini, T. 17*.
Sentroul (Seutroul), C. 89*. 91*. 97*.
Sergeant, John 211.
Servaas 34*.
Seth, A. 50*. 56*. 83*. 100*.
Séverac, J. B. 59*.
Sewall, F., 339. 72*.
Seydel, Rud. 82*.
Seyfarth, Hnr. 31*.
Seyffarth, L. W. 310.
Seyring, F. 25*.
Shaftesbury, Graf Anton Ashley Cooper v. 105. 152. 189. 195. 220. 223 ff.†, 226. 250. 251. 258. 293. 294. 298. 300. 301. 315. 349. 351. 437, 53*.
Shakespeare 48.
Sherlock 157.
Siber, Thadd. 40. 14*. 15*. 16*. 17*.
Sichel, E. 11*.
Sickenberger, O. 85.
Sicker, A. 44*.
Sidgwick, H. 81*. 95*.
Sidney 195.
Siebeck, H. 103*.
Siebourg, Max 83*.
Siegel, C. 103*.
Siegel, R. 103*.
Siegert, G. T. 193.
Siegfried, C. 35*.

Siegmeyer, K. 4*.
Sieper, E. 48*.
Sierp 28*.
Sieveking, R. 8*.
Sievel 94*.
Sievert, G. 69*.
Sigall, E. 44*. 85*.
Sigwart, Christoph 126. 9*. 10*. 13*. 15*. 16*. 18*. 21*. 23*. 33*.
Sigwart, H. C. W. 24*. 34*. 42*.
Silberstein, A. 44*.
Silesius, Angelus s. Scheffler.
Simmel 68*. 72*. 84*. 86*. 104*.
Simon, Jules 98.
Simon, Rich. 149.
Simon, T. C. 51*.
Simon, Th. 71*. 88*. 96*.
Sire 159.
Sirmond, Anton 20.
Sitzler 73*.
Sjöholm, Lars Albert 54*.
Skarżyński, Wit. v. 56*.
Skeptizismus, neuerer 24. 71. 107. 114. 237 (bei Hume).
Slekerus 8.
Sloman, H. 41*.
Small, A. W. 56*.
Smart, Benj. H. 49*.
Smellie 54*.
Smirnow 52*.
Smith, Adam 190. 229. 241. 242 (Werke). 242ff.†. 56*.
Smith, J. 115.
Smith 55*.
Smolle, L. 79*.
Sneath, E. H. 84.
Snell, F. W. D. 98*.
Snell, Karl 51.
Sodeur, G. 14*.
Sodeur, F. 98*.
Söhring, O. 55*.
Sömmering 360.
Sokrates 36.
Soldati, F. 7*.
Solmi, E. 42. 22*.
Soloweiczik, R. 94*.
Sommer, Albin 105*.
Sommer, Hugo 36*. 42*. 81*.
Sommer, R. 3*. 25*. 49*. 50*.
Sophie von Braunschweig-Lüneburg 156.
Sophie Charlotte, Königin v. Preußen (Serena) 163.
Sorbière, Sam. 25†. 107.
Sorel, A. 58*.
Sorley, W. R. 20*. 36*.
Soto 4.
Soury, J. 3*.
Spannenkrebs, A. 43*.
Spaulding 53*.
Spaventa 2*. 18*. 77*.
Spazier, O. 107*.
Speck, J. 60*. 104*
Speckmann, A. 54*.
Spedding, James 65.
Speeth, Joh. Pet. 149.
Spencer, Herb. 246. 30*. 82*. 92*. 95*. 106*.
Spicker, G. 10*. 52*. 53*. 54*. 65*. 79*.
Spieren v. 208.
Spieß 15*.
Spinola, Royas de 160.
Spinoza, Baruch de 79. 107. 116. 121. 122ff. (Allgemeines). 127f. (Leben). 128ff. (Tractatus de Deo). 131f. (Tractatus de intellectus emendatione). 132f. (Tractatus theologico-politicus). 133 (Principia philosophiae R. Descartis). 133 (Cogitata metaphysica). 133f. (Tractatus politicus). 134ff. (Ethik). 134ff. (I. Teil). 134 (Causa sui). 134 (Definition der Endlichkeit). 135 (Substanz, Attribut, Modus). 136 (Gott, Freiheit, Ewigkeit). 137 (Die sieben Axiome des I. Teils). 137ff. (Propositionen des I. Teils). 140ff. (Ethik, II. Teil). 140 (Definitionen, Axiome und Postulate). 140ff. (Propositionen des II. Teils). 142 (Opinio, ratio, intuitio). 142 (Adäquate Idee). 142 (Lehre von der Willensfreiheit). 142ff. (Ethik III. Teil). 143 (Affekte). 143f. (Gesetze der Affekte). 144 (Fortitudo, animositas, generositas). 144f. (Ethik, IV. Teil). 144 (Menschl. Knechtschaft). 144 (Begriffe Gut und Böse). 145 (Selbsterhaltungstrieb). 145 (Leidenschaft). 145ff. (Ethik, V. Teil). 145f. (Von der menschl. Freiheit). 147 (Intellektuelle Liebe zu Gott). 147ff. (Anhänger und Gegner Sp.s). 152. 153. 158. 160. 165. 166. 167. 171. 181. 182. 219. 227. 256. 294. 296. 300. 301. 425. 432. 434. 435. 437. 26*. 32*ff. (Literat.). 32*f. (Literat. über die Ausgaben). 33* (Literat. über Sp.s Bildnisse). 34*ff. (Literat. über Leben und Werke Sp.s). 103*. 104*.
Spitzner, Alfr. 61*.
Spizelius 160.
Sponius 40.
Spranger, Ed. 267. 69*.
Sprengel, Kurt 15*.
Spruyt 2*.
Spyck, v. d. 128. 33*.
Staalkopf 151.
Stadler 79*. 84*. 90*. 91*. 92*. 99*.
Stäckel, O. 78*.
Stägemann, Fr. Aug. 333.
Staeps, H. 97*.
Stäudlin, C. F. 363.
Stahl, D. 37.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Stahl, Friedr. Julius 20*.
Stahl, L. 23*.
Stahr, Ad. 65*.
Stanelli, R. 15*.
Stange, C. 86*. 90*. 94*.
Stany, P. 32*.
Stapfer, P. 11*. 21*.
Starke 361. 98*.
Stattler 76*.
Staub 13*.
Staudinger, F. 74*. 81*. 84*. 97*. 98*.
Steckelmacher, Mor. 74*. 79*. 88*.
Steeves, C. W. 21*.
Steffen, Rob. 79*.
Steffens, Heinr. 16*.
Stehr, H. 84*. 96*.
Stein, Heinr. v. 23*. 31*. 45*. 61*. 101*.
Stein, K. H. v. 4*. 16*. 25*.
Stein, Ludw. 14. 157. 171. 6*. 9*. 31*. 32*. 34*. 37*. 43*. 88*.
Steinbart, Gotthilf Samuel 308.
Steiner, R. 103*.
Steinitzer 23*.
Steiskal 67*.
Stepanowa, V. 60*.
Stephan, H. 426. 102*.
Stephen, Leslie 48*. 52*. 53*.
Stern, Alb. 363. 66*. 73*.
Stern, Alf. 127.
Stern, J. 126. 37*. 38*.
Stern, L. 75*.
Stern, V. 91*.
Sternberg, K. 69*. 76*. 90*. 94*.
Steuer, A. 10*.
Stewart, Dugald 242 (Werke). 245†. 48*. 56*.
Sticker, G. 104*.
Stichardt, F. O. 9*.
Stieglitz, Th. 89*.
Stier, Th. 52*.
Stilling 91*. 95*.
Stillingfleet, Edw. 211.
Stimpfl, J. 83*.
St. John 194.
Stirling, J. H. 80*. 82*.
Stock, Otto 25*. 83*.
Stoeber, E. 59*.
Stöcker, Ferd. 27*.
Stöckl, A. 1*. 5*.
Stöhr, A. 92*.
Stölzle 41. 51*. 92*. 100*.
Störring, G. 66*.
Stoiker, neuere 22f. 33. 151. 173. 299.
Stommel, C. 79*.
Stoppoloni, A. 61*.
Storr, F. 65.
Storz 14*.
Stosch, F. W. 150. 151.
Sträter, Theod. 18*. 77*.
Straton v. Lampsakus 150. 151.
Straub, J. 85*. 96*.
Strauß, Dav. Friedr. 9*. 57*. 64*. 65*.
Strauß, E. 74.
Strecker, R. 95*.
Streckeisen-Moulton 267.
Strigel 36.
Strobel, Geo. Theod. 13*.
Ströle, A. 104.
Strowski, F. 11*. 28*.
Strózewski, St. 60*.
Strötzel, Emil 49*.
Strümpell, Ludw. 34*. 97*.
Strunz, Frz. 40. 15*.
Struve, A. 51*.
Struve, H. 88*.
Stuckenberg 55*.
Stumpf, C. 2*.
Stumpf, T. 14*.
Sturm, Christoph 100.
Sturm, J. 45*.
Sturm, Joh. 29.
Stuß, J. H. 13*.
Stuyvaert, M. 28*.
Suabedissen, Dav. Theod. Aug. 76*.
Suarez 4. 5ff.†. 59. 127.
Sudhoff, K. 15*.
Süvern 309.
Sullivan, J. M. O. 90*.
Sully, J. 4*.
Sulzer, Joh. Geo. 231. 296. 299. 308†. 67*.
Suphan 40*. 102*.
Sußnitzky, A. J. 29*.
Svahn, Oscar 42*.
Svante Arrhenius 3*.
Swrakoff, K. D. 67*.
Swedenborg 351. 352. 72*.
Sydenham 49*.
Sylvester, L. 13*.
Szold, B. 64*.

T.

Tacitus 185.
Tagart 49*.
Tafel 72*.
Talaeus, A. 29.
Talbot, E. B. 85*.
Tannery 84. 24*. 26*. 92*.
Tarantino, G. 30*. 50*. 55*.
Tarozzi 16*.
Tauler 4*. 97*.
Taurellus, Nic. 25. 26 (Ausg.). 29†. 12*.
Tauro, G. 66*.
Tausch, E. 18*.
Taverni 8*.
Taylor, A. E. 37*.
Taylor, J. 28*. 30*.
Teape, Charles R. 52*.
Teixidor, A. 5*.
Telesius, Bernardinus 39. 40 (Werke). 46f.†. 51. 16*.

Temming, Ernst 97*.
Temple 70. 21*.
Tennemann, W. G. 193. 231. 428. 1*. 39*.
Terraillon 31*.
Teske 328.
Testa, Alfonso 77*.
Tetens, Joh. Nic. 260. 294. 305f.†. 60*. 63*. 66* 84*. 102*.
Thamer 14*.
Thedinga, Fr. 83*.
Theismus 60. 218.
Themistius 19.
Theodor, J. 79*.
Theodorus Gaza s. Gaza.
Theophilos 13*.
Theophrastus Bombastus Paracelsus s. v. Hohenheim.
Thiele, G. H. 193.
Thiele, Günther 78. 79. 81*.
Thiersch 104*.
Thikötter 17*. 105*.
Thilly, Frank 44*. 94*.
Thilo, A. 82*. 104*.
Thilo, Chr. 25*. 31*. 32*. 35*. 39*. 42*. 44*.
Thimme 11*.
Thönes, A. 45*.
Tholuck 47*. 97*.
Thomaeus, L. 20.
Thomas, F. 28*.
Thomas, Karl, der Herbartianer 34*. 38*.
Thomas, M. 89*.
Thomas, Th. W. 13*.
Thomas von Aquino 4ff. 17. 18. 21. 48. 127.
Thomasius, Christian 148. 159. 179f. (Werke). 184f.†. 286. 287. 298. 308. 46*.
Thomasius, Jac. 148. 159. 166. 170. 184.
Thomassin 121.
Thomismus 53.
Thomsen, A. 55*. 86*. 88*.
Thomson, W. 341.
Thönes, A. 45*.
Thon, O. 92*.
Thorschmid, 53*.
Thouverez, E. 42*.
Thrandorff 77*.
Thümmig, Ludw. Phil. 283 (Werke). 285†.
Tiebe, Albr. 83*.
Tiedemann, Dietrich 298†. 426. 1*. 67*. 76*.
Tieftrunk 336. 339. 428.
Tiersot, J. 62*.
Tillmann, B. 41*.
Tindal 217. 218 (Werke). 219†.
Tinivella 58*.
Tiraboschi, Girolamo 5*.
Tissot, J. 339. 427. 28*.
Tittel, G. A. 193. 425 (Werke). 426.
Tocco, F. 41. 9*. 17*. 26*. 69*. 75*. 80*. 85*. 91*.
Tönnies, F. 107. 29*. 30*. 36*. 43*.
Toland, John 216. 217f. (Werke). 219†. 53*.
Toletus, F. 5.
Toll, Ch. 91*.
Tolle, M. 23*.
Tomascheck, K. 105*.
Tombo, Rud. 78*.
Toraldo-Trauso, C. 17*.
Tornezy, A. 58*.
Torrey, H. A. P. 84.
Toscanelli, Paolo 42.
Toulan, J. 18*.
Tourneux 255.
de Tracy s. Destutt.
Tramer, Moritz 45*.
Trampe, A. 104*.
Trapp, Ernst Chr. 309.
Trautmann 94*.
Tredici, G. 2*.
Treitschke 47*.
Tremesaygues, A. 339.
Trendelenburg, Adolf 136 (über Spinozas Grundgedanken). 141. 19*. 33*. 35*. 40*. 41*. 42*. 47*. 77*. 93*.
Trepte 43*.
Treschos, F. 72*.
Triemel, L. 83*.
Trivero, C. 6*.
Trobridge, G. A. 72*.
Tröbst 18*.
Troels-Lund 3*.
Troeltsch, E. 13*. 96*. 45*.
Troilo, E. 16*. 17*. 24*. 87*. 90*.
Trubetzkoy, E. N. 4*.
Tsanoff-Radoslav, A. 91*.
Tschanscheff, S. P. 89*.
v. Tschirnhausen, Walter 127. 147. 150. 160. 179 (Werke). 181ff.†. 183. 47*.
Tubero 11.
Tucker, Abraham 217.
Tufts 100*.
Tugini, Salvator 41.
Tulloch 20*. 23*. 48*.
Tumarkin, A. 38*. 91*. 102*
Turbiglio 32*. 36*. 49*. 80*.
Turgot 243. 254. 255. 256 (Werke). 263f.†. 265.
Turner, John 218.
Twardowsky 25*. 88*.
Twesten, Karl 19*. 105.
Tycho Brahe 78.
Tydemann, K. W. 127.
Tytler 54*.

U.

Übele, W. 66*. 102*.
Ueberhorst, C. 79*.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Ueberweg, Friedr. 207. 51*. 71*. 73*. 78*. 93*. 104*. 105*.
Uebinger, J. über d. Schriften d. Nicolaus v. Cues 43. 14*. 15*.
Uhl, J. 55*.
Uhl, W. 89*.
Uhlich, R. 32*. 37*.
Uhlir, U. 28*.
Ulbrich, Oskar 28*.
Ulpian 169.
Ulrich, A. H. 358.
Ulrich, G. 102*.
Ulrich, J. H. F. 157.
Ulrici, Herm. 1*. 39*. 52*.
Umaji, Kaneko 54*.
Umminger, J. 255.
Unger, E. 59*.
Unger, R. 426. 101*. 102*.
Ungewitter 248.
Unold J. 74*.
Unruh, F. 99*.
Uphues, G. 71*. 89*.
Urbach, B. 45*. 57*.
Urbanus 19.
Urso, E. Nicrota d' 61*.
Ursus 78*.
Urtel, F. 35*.

V.

Vahlen, Joh. 10*. 41*. 45*.
Vaihinger, H. 324. 357. 358. 431. 434. 68*. 69*. 70*. 73*. 75*. 77*. 80*. 82*. 85*. 98*. 106*.
Vailati, G. 45*.
Vaïsse 18*.
Valdarini 21*. 22*.
Valensin, A. 91*.
Valentiner, Theod. 86*.
Valla, Laurentius 9. 11 (Ausg.). 23†. 10*.
Vallet 82*.
Vallette, G. 62*.
Vallius 7.
Vanini, Lucilio 42. 54. 18*.
Varga B. 105*.
Varisco 339. 69*.
v. Varnbühler, Theod. 83*.
Varnhagen v. Ense 333.
Varro 13.
Vasallo, C. 6*.
Vasquez, Ferd. 59.
Vasquez, G. 7.
Vasquez, M. 7.
Vast, H. 8*.
Vateler, Jacob 148.
Vauvenargues, L. C. 247. 248 (Werke). 254†. 58*.
Vaux, Carra de 22*.
Vauzelles, J. B. de 20*.
Le Vayer, François de la Mothe 11 (Ausg.) 25†. 181.
Vecchio, G. de 62*.
Vehlen 99*.
Veitch, John 84.
Velthuysen, Lambert van 127. 149.
Venetus Franciscus Georgius 44f.
Vernias, Nicoletto 21†. 9*.
Vernueil, J. 58*.
Verielle, A. 93*.
Versé, Aubert de 149.
Versor 5.
Verweyen, J. 47*.
Vesterling, H. 102*.
Viallet, P. 26*.
Viazzi 46*.
Vico, Giovanni Battista 179. 180 (Werke). 185f.†. 46*.
Vidari 339. 16*.
Vieta 168.
Vijacee, F. R. 27*.
Villari, P. 8*. 19*.
Villers, Charles 431. 76*. 102*.
Villey, P. 11*.
Vinet, Alex. 28*.
Vintler 58*.
Vischer, Friedr. Theod. 99*.
Vittoria 4.
Vives, Joh. Lud. 25. 26. (Ausg.)†. 180. 11*.
Vloten, J. van 125. 126. 138. 34*. 36*.
Voëtius Gisbertus 103†. 29*.
Vogel, A. 2*. 29*.
Vogel, E. G. 57.
Vogel, Theod. 103*.
Vogl, K. 126.
Vogt, Theod. 61*.
Vogt, W. 99*.
Voigt, A. 4*.
Voigt, Georg 6*. 9*. 12*.
Voigt, Th. 361.
Voigtländer, J. A. 34*.
Vold, J. Mourly 36*. 82*. 99*.
Volger, Otto 72*.
Volk, W. 20*.
Volkelt 36*. 78*. 80*. 94*. 104*.
Volkmann, F. 106*.
Volkmar 73*.
Volkmuth, J. 39*.
Volland, Sophie 255. 257.
Vollmer 361.
Vollrath, W. 103*.
Volney, Constantin François de Chasseboeuf 261.
Volp, W. 44*.
Volpe, A. C. 17*.
Voltaire 105. 189. 209. 220. 246. 248 (Werke). 249ff.†. 254. 262. 265. 293. 298. 312. 335. 28*. 57*f.
Voltz 23*.
Volz, L. 84*.
Vonsteenberghe, E. 15*.
Voorthuysen s. du Marchie.
Vorges, Domet de 69*.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Vorländer, F. 3*.
Vorländer, Karl 337. 338. 431. 434. 1*. 3*. 68*. 71*. 84*. 93*. 98*. 103*. 104*. 106*.
Voßler, K. 7*.
Vota 156.
Vries, Simon de 128. 151.
Vulliaud, P. 6*. 22*.

W.

Wachler 298.
Wachter, Joh. Geo. 149. 150. 151.
Waddington, Ch. 5*. 12*. 25*.
Wagner, Ad. 41.
Wagner, B. A. 46*.
Wagner, Chr. 157.
Wahl, R. 63*. 97*.
Wahle, Rich. 36*. 37*.
Walch 33.
Wald 346. 70*.
Walden, R. 65.
Wallace, W. 68*. 81*.
Wallenberg, G. 84*.
Wallis 110.
Walsh, M. 21*. 86*.
Walter, J. 80*. 87*.
Walter, W. Jos. 19*.
Walter, Reinh. 35*.
Walz, W. E. 55*.
Walzel, O. F. 53*. 104*.
Wander s. Lanion.
Wangenheim, F. v. 79*.
Wanke, G. 44*.
Ward, A. W. 41*.
Ward, L. F. 81*.
Ward, R. 30*.
Warda, A. 361. 70*. 72*. 74*. 75*.
Warmuth, K. 28*.
Warnecke, F. 104*.
Warnkönig, L. A. 19*.
Wartenberg, M. 85*. 88*. 89*. 94*. 96*.
Was, H. 2*.
Washington, W. M. 93*.
Wasianski, Ehregott Andr. Christ. 70*.
Wasmuth, E. 62*.
Wasserberg, J. 88*. 89*.
Watermann 74*. 90*.
Watson, 69*. 80*. 81*. 85*.
Webb, Th. E. 49*.
Weber, E. 12*.
Weber, H. 92*. 101*.
Weber, Theod. 1*. 72*. 81*.
Weber, Theod. Hub. 35*.
Weber, W. E. 180.
Weerts, J. H. T. 96*.
Wegener, R. 97*. 106*.
Wegner, Gust. 83*.
Wegscheider 428. 92*.
Wehofer, F. T. M. 98.
Weidner 13.
Weigand, W. 11*. 58*.
Weigel, Erhard 159.
Weigel, Valentin 39. 183. 18*.
Weiller, Cajetan v. 437. 104*.
Weimer, H. 61*.
Weir, A. 80*.
Weis, L. 89*. 96*.
Weishaupt, Adam 295. 425 (Werke), 426, 101*.
Weiß, Chr. 437.
Weiß, F. 47*.
Weisz, Jos. 79*.
Weiße, Chr. Herm. 13*. 39*. 77*.
Weißenborn, H. 41*. 47*.
Weißfeld, M. 98*.
Weißmann, A. 44*.
Wellmer, A. 88*.
Welsh 57*.
Wenck de Herrenberg, Jean 15*.
Wendland, J. 88*.
Wendrock, G. 98.
Wendt, E. 43*.
Wenghöfer, W. 107*.
Wenley, R. M. 68*.
Wentscher, M. 70*.
Wenzel, A. 33*. 38*, 39*.
Werckmeister, W. 44*.
Wernekke, Hugo 16*.
Werner, Aug. 102*.
Werner, K. 5*. 46*. 80*.
Wernick, G. 44*.
Wernicke, A. 19*. 68*. 69*. 76*. 84*. 86*. 89*.
Wernicke, C. 96*.
Wernigk 44*.
Wernle, P. 65*.
Wernly, J. 106*.
Werry, Ferd. 60*.
Werther 72*.
Wessel, L. 11*.
Westerburg, E. 80*.
Wethly, G. 106*.
de Wette 32.
Wetzel, P. 36*.
Weyhing, E. 97*.
Whately, Rich. 65.
Wheaton 19*.
Whewell, Will. 20*. 72*.
Whichcote 115.
White, W. 72*.
Whiteheade 208.
Whittaker, Th. 17*.
Wickenhagen, Ernst 78*.
Wiegand, W. 41*. 104*.
Wiegershausen, H. 101*.
Wieland 293. 298†. 427. 105*.
Wielenga, B. 37*.
Wießner, K. 37*.
Wild, N. 52*.
Wilde 93*. 105*.
Wilkins, John 168.
Willareth, O. 44*. 94*.
Wille, Br. 30*.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Wille, E. 81*. 83*.
Williams 28*. 84*.
Willich, A. F. M. 432. 76*.
Willis, R. 35*.
Willm, A. S. 68*.
Willmann, O. 361. 2*.
Wilm, E. C. 106*.
Wilmanns, Hilm. 193.
Windelband, W. 359. 1*. 36*. 39*. 68*. 79*. 81*. 87*. 103*. 106*.
Winkler, Benedikt 59.
Winkler, K. 50*.
Winter, G. 10*. 97*.
Winter, Herm. 50*.
Wislicenus, A. 106*.
Wissowatius 160.
Wities, B. 55*. 90*.
Witt 71*.
Witte, G. 17*.
Witte, J. H. 65*. 73*. 79*. 80*. 82*. 83*. 92*. 101*. 107*.
Witten, R. 68*.
Wittich, Christoph 149.
Wittmann, M. 17*.
Wittstein, Theod. 55*.
Wizenmann, Thomas 437. 101*.
Wöllner 331.
Wohlgemuth, 54*.
Wohlrabe 94*.
Wohlwill, E. 11*. 22*. 23*.
Woker, Ph. 9*.
Wolf, Johs. 73*.
Wolfers 207.
Wolff, Chr. Frhr. v. 126. 150. 156. 183. 276ff.†. 277 (Werke). 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 296. 298. 309. 328. 330. 359. 364. 437. 62* 84*.
Wolff, E. 21*. 31*. 63*.
Wolff, H. 78*. 81*.
Wolff, James 22*.
Wolff, M. v. 10*.
Wolff, R. 106*.
Wolff, Jos. 101*.
Wolffianer 282ff.
Wolke 355. 363.
Wollaston, William 221. 222 (Werke). 228†. 54*.
Wollf, Karl 222. 106*.
Woodbridge 89*.
Woodhouselen 54*.
Worcester, E. E. 50*.
Worms 37*. 39*.
Woroniecki, A. 328.
Wotke, K. 13.
Wreschner 66*.
Wright, W. A. 65.
Wright von Durham 290.
Wrzecionko 37*.
Wüst, P. 91.
Wulf, M. de 2*. 31*. 86*.
Wundt, Wilh. 65*. 82*. 83*.
Wuttig, H. 18*.
Wuttke 62*.
Wyck, v. d. 82*.
Wygadzinsky, Vally 255.
Wyneken, A. 19*.
Wyttenbach, Daniel 431. 102*.
Wyttenbach, T. 35.

X.

Xenophanes 151.

Z.

Zabarella, Jak. 22. 10*.
Zabel, E. 61*.
Zahlfleisch, J. 91*.
Zahn, G. 79*.
Zahn, H. 99*.
Zang, M. 83*.
Zange, E. M. Fr. 93*.
Zart 49*.
Zartmann, H. 95*.
Zechalas, G. 32*.
Zedlitz v. 309. 331.
Zejin, P. 17*.
Zeitschel 37*.
Zelle, F. R. E. 78*.
Zeller, Ed. 116. 2*. 13*. 31*. 62*. 65*. 66*. 82*. 93*.
Zelter 434.
Zenon 263. 39*.
Zergiebel, K. 66*. 90*.
Zeyß, Rich. 56*.
Ziegler 57. 18*. 19*. 66*. 96*.
Zieler, G. 58*.
Ziemba, T. 50*.
Ziertmann, P. 194. 222. 53*.
Zigmalkowski, M. 44*.
Zimara 22.
Zimels, J. 55*.
Zimmels, B. 9*.
Zimmermann, C. 32*.
Zimmermann, G. 27*.
Zimmermann, K. 78*.
Zimmermann, Rob. 338. 14*. 30*. 35*. 41*. 42*. 54*. 55*. 64*. 65*. 78*. 79*. 80*. 81*. 82*. 99*. 101*. 105.
Zinßer, A. 37*.
Zirngiebl, Eberh. 65*. 104*.
Zitscher, Ferd. 50*.
Zoepprtz, Rud. 426.
Zoppi, Giambattista 6*. 7*.
Zoroaster 40.
Zorzi, Franz Georg Venetus 44.
Zscharnack, L. 12*. 65*.
Zschokke, W. 90*.
Zuccante, Giuseppe 6*. 7*.
Zulawski, Jerzy 37*.
Zwanziger, J. C. 76*. 92*.
Zwermann, E. 85*.
Zwingli 32 (Ausg.). 35†. 13*.

E. S. Mittler & Sohn, Berlin SW., Kochstr. 68—71.