

selben gefunden haben. Denn eben, weil Gott wahrhaftig ist, erscheint es als unmöglich, daß er uns täuschen könne, wenn wir etwas klar und deutlich erkennen; wir können und müssen also auf diesen Grund hin vollkommen gewiß sein über die Wahrheit des klar und deutlich Erkantnen.

Das ist die neue Methode des Cartesius. Daß dieselbe die richtige sei, läßt sich allerdings nicht sagen. Offenkundig ist es, daß sie logisch ganz unhaltbar ist. Alles soll zweifelhaft sein bis auf das „Cogito, ergo sum“. Nun ist aber schon dieses Cogito, ergo sum ein Schluß, der die Gewißheit des Obersatzes: Omne quod cogitat, existit, zur Voraussetzung hat, sonst wäre er ja gar nicht möglich. Dann fängt Cartesius nach Aufstellung des gedachten Satzes gleich zu schließen, zu argumentiren an und stützt sich dabei auf die Vernunftprincipien, die jedem Schlusse zu Grunde liegen, ohne zu bedenken, daß dieselben nach seiner Lehre selbst vorläufig noch zweifelhaft sind. Die klare und deutliche Erkenntniß ist für Cartesius das Princip der Gewißheit; aber sie ist dieß selbst wiederum nur durch die göttliche Wahrhaftigkeit. So beruht ihm für's Erste die Gewißheit über die göttliche Wahrhaftigkeit auf der klaren und deutlichen Erkenntniß, daß dieselbe in der Idee Gottes eingeschlossen sei, und dann beruht es wieder auf der göttlichen Wahrhaftigkeit, daß die klare und deutliche Erkenntniß nicht täuschen könne. Der Zirkel ist ununterbrechbar. Auf dem bloßen Selbstbewußtsein allein läßt sich nun einmal keine Philosophie aufbauen. Das an sich Gewisse, wovon die Philosophie ausgehen muß, kann nicht bloß das durch das Selbstbewußtsein Bezeugte sein. Es müssen auch noch die Thatfachen der äußeren Erfahrung und die Vernunftprincipien damit verbunden werden; sonst ist kein Resultat zu gewärtigen. Der allgemeine Zweifel läßt sich der Philosophie nicht als Grundlage unterbreiten. Vom Nichts kommt man nicht zum Etwas. Seinem subjectivischen Standpunkte entsprechend nimmt ferner Cartesius in der Erkenntnißlehre „eingeborene Ideen“ an. Die Erfahrung als Ausgangspunkt unserer intellectuellen Erkenntniß verwirft er; die „eingeborenen Ideen“ sollen unsere intellectuelle Erkenntniß möglich machen. Das Mißliche daran ist nur dieses, daß Cartesius selbst darüber nicht in's Klare kommen konnte, wie denn dieses „Eingeborensein“ der Ideen eigentlich aufzufassen sei, ob als reales oder als bloß potentiales Eingeborensein, und daß unter der einen und unter der anderen Voraussetzung die Schwierigkeiten der Erklärung unüberwindlich sind. Die eingeborenen Ideen, heißt es weiter, repräsentiren die objective Wahrheit, und zwar kraft der göttlichen Anordnung. Gott hat nämlich das Seiende gesetzt und dann die ihm entsprechenden Ideen in unsere Seele gelegt, so daß wir, wenn wir jene Ideen erkennen, in denselben und durch dieselben auch die ihnen entsprechende objective

Wahrheit erkennen. Die Erfahrung kann uns nur die veranlassende Ursache sein, jenen Ideen uns zuzuwenden und dann durch sie die Wahrheit zu erfassen. Also die „göttliche Anordnung“ soll in's Mittel treten, um den Zusammenhang unserer intellectuellen Erkenntniß mit der objectiven Wahrheit zu vermitteln, nachdem die natürliche Brücke vom Sinnlichen zum Ueber Sinnlichen abgebrochen ist. Aber wenn nun die Idee dieser „göttlichen Anordnung“ selbst schon eine intellectuelle Idee und deshalb uns eingeboren ist? Wenn sie, insofern sie als objective Wahrheit gefaßt wird, selbst nur eine unerwiesene Voraussetzung ist? Wie wird dann mittels derselben die Erkenntniß in die Objectivität hinauskommen? Wir wissen schlechterdings nicht, wie das etwa zu machen wäre. Es ist unbestreitbar: wer der Erfahrung allen directen Zusammenhang mit der intellectuellen Erkenntniß abspricht, benimmt sich dadurch wissenschaftlich alle Möglichkeit, die objective Realität derselben zu begründen, und fällt dem idealistischen Subjectivismus unrettbar anheim. Indem ferner Cartesius von der Erkenntnißlehre zur Naturphilosophie und Anthropologie fortschreitet, geht er hierbei von dem Begriffe der Substanz aus und versteht darunter ein Wesen, welches derart existirt, daß es keines andern Wesens zu seiner Existenz bedarf. Hiernach, schließt er, gibt es nur Eine Substanz im wahren und vollen Sinne dieses Wortes, nämlich die göttliche, weil diese allein gar keines andern Dinges bedarf, um existiren zu können. Die übrigen Dinge sind nicht mehr im vollen Sinne Substanzen, weil sie wenigstens der göttlichen Erhaltung zu ihrer Existenz bedürfen. Offenbar ist dieser Schluß insofern ungerechtfertigt, als die geschöpflichen Dinge unter Voraussetzung des cartesianschen Substanzbegriffes eigentlich gar keine Substanzen mehr sein können. Bekanntlich hat Spinoza diesen richtigen Schluß gemacht und ist dadurch auf seinen Pantheismus gekommen. — Es gibt, fährt Cartesius fort, zwei Arten von geschöpflichen Substanzen: die geistigen Wesen und die Körper. Das Wesen der ersteren besteht, wie wir bereits wissen, im Denken und nur im Denken; das Wesen der letzteren dagegen besteht in der Ausdehnung und nur in der Ausdehnung; denn diese allein können wir uns von den Körpern nicht hinwegdenken. Aber eben weil das Wesen der Körper in der Ausdehnung und nur in der Ausdehnung besteht, darum kann in den körperlichen Dingen selbst kein Princip der Thätigkeit und der Bewegung angenommen werden. Es gibt keine formas substantiales, auch keine sogen. Thierseelen. Alle Thätigkeit, alles Leben, alle Bewegung muß vielmehr auf eine außer und über den Körpern liegende Ursache, also auf Gott reducirt und dann aus dieser von Gott ausgehenden Bewegung rein mechanisch erklärt werden. Die Materie war ursprünglich in's Unendliche getheilt. Dieser chaotischen Materie hat dann Gott von Anfang an ein bestimmtes Quantum von