

Die erkenntnistheoretische Grundlage des Wissens bei Cartesius.

Von Dr. Jos. Geysler in Bonn.

Dass die Philosophie des Cartesius in den Fragen, welche für die Möglichkeit des Wissens und der Wissenschaften grundlegend sind, in einem diametralen Gegensatz zur Philosophie des Stagiriten und des Aquinaten steht, ist wohlbekannt. Eines der beiden Systeme muss also in der Wurzel krank sein und kann folglich nicht die Eigenschaften besitzen, als positiver Ausgangspunkt für ein philosophisches Forsuchen zu dienen, das auf die Gewinnung wahrer und gewisser Erkenntniss abzielt.

Wenn es sich nun bei der Regenerirung der christlichen Philosophie in unseren Tagen um die Wahl handelt, an welches der beiden grossen Systeme — an das aristotelisch-scholastische oder das cartesianische — im Forsuchen anzuknüpfen sei, so kann die Entscheidung angesichts einer bestimmten geschichtlichen Thatsache nicht schwer fallen. Diese Thatsache aber besteht darin, dass einerseits durch die cartesianischen Principien ein bedeutender Einfluss auf die Ausgestaltung der neueren Philosophie ausgeübt wurde, und dass diese andererseits eine Richtung genommen hat, welche die Preisgabe fundamentaler und unersetzlicher Lehrpunkte der christlichen, speciell der katholischen Wissenschaft mit sich brachte. Demgegenüber fällt eine andere Thatsache nicht schwer in's Gewicht. Mag es nämlich auch wahr sein, dass mit dem Ausgange des Mittelalters die aristotelisch-scholastische Philosophie ihre führende Stellung verlor, und dass die philosophische Ausbeutung der grossartigen Ergebnisse der Naturforschung in den letzten Jahrhunderten zum grossen Theil vielmehr an der Hand cartesianischer Grundsätze versucht wurde, so beweist dies doch in keiner Weise, dass mit diesem Versuch ein glücklicher Griff geschehen war. Höchstens lässt sich aus dieser zweiten That-

sache erschliessen, dass die katholische Philosophie der Gegenwart nicht einfach die aristotelisch-scholastische Philosophie in ihren alten Formen und in dem ganzen Umfang ihrer Lehrsätze repristiniren kann. Ebenso wenig wäre dies aber auch mit der cartesianischen Philosophie möglich. Es kann sich also vornehmlich nur um die allgemeinen, grundlegenden Principien beider Systeme handeln: ob man nämlich diejenigen der aristotelisch-scholastischen oder diejenigen der cartesianischen Philosophie in seinem Forschen als Grundmauer benutzen wolle.

Die katholische Philosophie unserer Tage hat sich fast einmüthig dem Aquinaten zugewandt. Daneben wird aber neuerdings auch der Versuch unternommen, auf dem Boden der cartesianischen Principien ein den katholischen Lehren gerechtwerdendes, systematisches Lehrgebäude der Philosophie zu errichten.¹⁾ Dieser Versuch lässt es als zeitgemäss erscheinen, die allgemeine, erkenntnistheoretische Grundlage, durch welche Cartesius die Möglichkeit eines sicheren Wissens zu begründen gedachte, in ihrem historischen und logischen Zusammenhang darzulegen; denn durch eine genaue Kenntniss der charakteristischen Grundprincipien der cartesianischen Erkenntnistheorie vermögen wir uns ein klares Urtheil darüber zu verschaffen, ob diese Principien geeignet seien, unserem Forschen nach sicherer Erkenntniss als positive Stützen zu dienen.

1. Der methodische Zweifel als Ausgangspunkt des Wissens.

Vom Zweifel zum Wissen. Dieser Satz ist nicht erst von Cartesius ausgesprochen worden; er findet sich schon bei Plato und Aristoteles. Aber der Sinn dieses Satzes und seine Ausdehnung ist verschieden.

Bei Aristoteles gehört die Bedeutung des Zweifels für das Wissen zunächst der psychologischen Ordnung an. Neues und Ungewohntes tritt in die Seele ein; dadurch entsteht eine Hemmung im Fluss der Vorstellungsbewegung; die Seele sucht dieselbe zu überwinden, indem sie sich bemüht, das Unbekannte nach logischen Principien in den Zusammenhang des Bekannten einzuordnen. In diesem Sinne schreibt Aristoteles in feiner psychologischer Beobachtung den Satz:

„Weil sie sich wunderten, begannen die Menschen wie jetzt so auch anfangs zu philosophiren; zuerst wunderten sie sich über das, was ihnen von dem

¹⁾ Jos. Müller, System der Philosophie. Mainz 1899.

Schwierigen näher lag; dann gingen sie langsam weiter und hegten auch über Bedeutenderes Zweifel, wie über die Ereignisse am Monde und an der Sonne und über die Gestirne und über das Entstehen des All's:“¹⁾

Aber auch in logischer und methodischer Hinsicht schlug Aristoteles den Werth des Zweifels für den Gewinn richtiger Erkenntniss nicht gering an. So erklärt er die Methode, in welcher man sich mit den Wissenschaften zu beschäftigen habe, mit folgenden Worten:

„Unser erster Schritt bezüglich der von uns gesuchten Wissenschaft muss darin bestehen, das durchzugehen, an dem wir zunächst zweifeln müssen. Dazu aber gehört alles, worin jemand hinsichtlich dieser Punkte abweichender Meinung war, und auch, was etwa bezüglich derselben übersehen wurde. Es bringt nämlich denen, die gut voranschreiten wollen, Nutzen, wenn sie die zweifelhaften Punkte gut erkennen; denn der nachfolgende Erfolg besteht in der Lösung der früheren Zweifel; man kann aber nicht lösen, wenn man keine Kenntniss vom Knoten hat. Der Zweifel offenbart aber unserem Verstande diesen Knoten seines Forschens; denn wer zweifelt, ähnelt einem Angebundenen; beide können nicht vorangehen. Aus diesem Grunde muss man sich also zuerst mit allen Schwierigkeiten bekannt gemacht haben; dies auch darum, weil die, welche forschen, ohne zuerst die Schwierigkeiten zu erkennen, denen gleichen, die nicht wissen, wohin sie gehen sollen, und darum nicht einmal erkennen, ob sie das gefunden haben, was sie suchen, oder nicht; einem solchem Manne ist ja das Ziel nicht klar, wohl aber dem, der vorher die Schwierigkeiten eingesehen hat. Schliesslich vermag auch derjenige besser zu urtheilen, der vorher alle einander widersprechenden Gründe wie der Richter die Parteien gehört hat.“²⁾

Dass also Cartesius als der erste die grosse Bedeutung des Zweifels für das Wissen erkannt hätte, lässt sich nicht behaupten. Ebenso wenig lässt sich die Behauptung aufstellen, dass der genannte Satz des Aristoteles von der scholastischen Philosophie nicht gewürdigt und verwerthet worden wäre; denn man braucht ja z. B. nur die *Summa theologica* des hl. Thomas v. Aquin aufzuschlagen, um zu sehen, wie der Erörterung jeder Frage die entgegenstehenden Schwierigkeiten und Zweifel vorausgeschickt werden. Aber Cartesius ging viel weiter als die aristotelisch-scholastische Philosophie.

Zwischen dem Tode des hl. Thomas (1274) und dem Geburtsjahre des Cartesius (1569) waren nahezu 300 Jahre verflossen. In dieser Zeit war die Welt eine wesentlich andere geworden. Auf religiösem Gebiete hatte sich die grosse abendländische Glaubensspaltung vollzogen und hatte die Gemüther in besonderem Maasse für die Skepsis empfänglich gemacht. Dann bahnten sich auch die grossen Umwälzungen in den naturwissenschaftlichen Anschauungen an, wie sie mit den Namen eines Galilei, Kepler, Copernicus,

¹⁾ *Met.* I, 2. 982 b 11-17. — ²⁾ *Met.* III, 1. init.

Harvey u. A. verknüpft sind. In der Philosophie selbst herrschte ein bunter Wirrwar. Die Einen hielten an der traditionellen scholastischen Philosophie fest; so die Jesuitenschule von La Flèche, durch welche Cartesius in die Philosophie eingeführt wurde. Aber zu gleicher Zeit bemühten sich Andere, eine andere Philosophie zu begründen. Die einen wollten auf den „wahren“ Aristoteles zurückgehen, und lasen aus ihm den Pantheismus heraus; Andere huldigten einem Platonismus (platonische Akademie); wieder Andere (Bacon) verlangten das exacte Studium der Natur; Andere (Giordano Bruno) warfen sich einer abenteuerlichen Metaphysik in die Arme. Dass auf einem solchen Boden die Skepsis blühen musste, liegt auf der Hand. Montaigne, Pierre Charron, Franz Sanchez u. s. f. liehen dieser skeptischen Grundrichtung ihrer Zeit Talent und Feder. In diese Epoche fiel nun die Jugend des Cartesius. Niemand kann sich der Strömung seiner Zeit ganz entziehen. Kein Wunder darum, dass namentlich im Hinblick auf den grossen Streit zwischen der aristotelisch-ptolemäischen und der neuen mechanischen Weltanschauung der erste Zustand des selbständigen Geistes eines Cartesius derjenige einer skeptischen Richtung sein musste. Hüben und drüben rühmte man sich, die Wahrheit zu besitzen. Aber was man als Wahrheit verkündete, stand sich contradictorisch gegenüber. Da lag für einen selbständigen Philosophen kein Standpunkt näher, als dass er zunächst keiner Seite vertraute, an allem zweifelte und durch eigene That Befreiung von seinen Zweifeln und Gewissheit seines Erkennens suchte. Von diesem Gesichtspunkte aus ist es mithin äusserlich und innerlich wohl verständlich, dass Cartesius sein philosophisches Forschen mit dem Zweifel begann. Aber Cartesius überspannte die Methode des Zweifelns. Im Bestreben, „gründlich zu zweifeln“, wurde sein Zweifel ungründlich, weil unvernünftig, indem es nämlich nicht durch bestimmte Erwägungen der Vernunft innerhalb gemessener Grenzen gehalten wurde.

Man kann alle Erkenntnisse in empirische und rationale eintheilen. Zu der ersten rechne ich diejenige, welche der Vermittlung durch die äussere oder die innere Erfahrung bedarf; eine solche ist die Erkenntniss der Existenz der Aussendinge, meines Körpers und meines Ich. Unter rationaler Erkenntniss begreife ich diejenige, die uns nicht durch vielfältige Erfahrung gegeben wird, sondern aus einer unmittelbaren geistigen Beschäftigung mit unseren Vorstellungen und Begriffen entspringt; ihr gehören wesentlich die allgemeinen ana-

lytischen Urtheilssätze oder Vernunftprincipien sowie die mathematischen Wahrheiten an. Dass wir sowohl auf dem einen als auf dem anderen Gebiete des Erkennens zu Wahrheit und Gewissheit gelangen können, ist ein unablösbarer Bestandteil der aristotelischen Philosophie. Wie stellt sich hierzu Cartesius?

Der Inhalt der ersten unter den „sechs Meditationen“ des Cartesius lässt sich auf folgende Forderung reduciren: Versetze dich im Anfang deines wissenschaftlichen Forschens ausnahmslos allen Erkenntnissen gegenüber in den Zustand des Zweifels, ja, bemühe dich, alles und jedes, was du bisher für wahr hieltest, sogar für falsch zu halten; dann sieh zu, ob du einen Punkt triffst, an dem jeder Versuch, auch ihn zu bezweifeln, absolut scheitert; und hast du ihn gefunden, so versuche mit seiner Stütze deine Zweifel zu überwinden und die aufgegebenen Erkenntnisse zurückzugewinnen; nur so kannst du von der Wahrheit deines Erkennens Gewissheit und damit Wissen erlangen. Dieser Grundsatz ist der des sogen. methodischen Zweifels als Princip des Wissens. Die richtige Methode des Wissens verlangt — so schreibt Cartesius —, „dass wir einmal im Leben uns bemühen, an all' dem zu zweifeln, in dem wir auch nur den geringsten Argwohn der Ungewissheit entdecken.“¹⁾

Der allgemeine Zweifel darf kein praktischer werden, sondern muss ein solcher der rein wissenschaftlichen Methode bleiben.

„Dieser einstweilige Zweifel ist aber auf die bloße Erforschung der Wahrheit einzuschränken. Was nämlich den praktischen Gebrauch des Lebens angeht, so würde sehr oft die Gelegenheit zu handeln, vorübergehen, ehe wir uns von unseren Zweifeln befreien könnten; wir sind darum nicht selten gezwungen, nicht nur das bloß Wahrscheinliche zu ergreifen, sondern bisweilen sogar dann, wenn von zwei Dingen das eine nicht wahrscheinlicher als das andere erscheint, doch das eine auszuwählen.“²⁾

Dieser Satz des Cartesius hat offenbar seine ganz besondere Bedeutung hinsichtlich des Zweifels an der Existenz Gottes, auf die Cartesius den Zweifel ebenfalls ausgedehnt wissen will.

Zuerst sind es die empirischen Erkenntnisse, deren Unsicherheit Cartesius zu zeigen versucht.

„Alles was ich bisher als das Wahrste annahm, erhielt ich von den Sinnen oder durch die Sinne. Nun entdeckte ich aber, dass diese bisweilen täuschen. Es ist aber eine Forderung der Klugheit, denen niemals ganz zu trauen, die uns, wenn auch nur einmal, hintergangen haben.“³⁾

¹⁾ *Princ. phil.* I, 1. (ed. Amstelodami 1656). — ²⁾ *Ibid.* I, 3. — ³⁾ *Meditationes de prima philosophia.* I. (ed. Amstel. 1658).

Die Sinne offenbaren sich als unzuverlässige Zeugen; also kann uns ihre Zeugenschaft niemals eines Zweifels völlig überheben. Die Sinneswahrnehmungen, die wir im wachen Leben machen, drängen sich uns allerdings mit solcher Klarheit auf, dass sie jeden Zweifel an der wahren Existenz der Gegenstände, die sie uns berichten, auszuschliessen scheinen. Aber — so erschüttert Cartesius diese Zuversicht — sind wir denn nicht Menschen, die schlafen und träumen und im Traume ebensolche Dinge erleben wie im wachen Leben? Könnte nicht auch unser sogen. waches Leben nur ein Traum sein?

„So klar sehe ich, dass das Wachen niemals durch sichere Zeichen vom Schläfe unterschieden werden kann, dass ich dabei erschrecke; und fast bekräftigt mich eben dieses Erschrecken in dem Gedanken des Schlafes.“¹⁾

Die Erwägung, ob nicht auch die Gegenstände, die wir sehen, hören usw., möglicherweise wie im Traume nur in unserer Einbildungskraft existiren, war bereits der antiken Skepsis nicht fremd. In Plato's *Theaetet* handelt es sich zwischen Sokrates und Theaetet um die Frage, ob Wahrnehmung und Erkenntniss dasselbe seien oder nicht. In der Erörterung dieses Problems erinnert Sokrates auch an den Unterschied von Schlaf und Wachen, indem er den „oft gehörten Einwurf“ vorbringt:

„Was für ein Kennzeichen jemand wohl angeben könnte, wenn einer fragte, sogleich im Augenblick, ob wir etwa nicht schlafen und alles, was wir vorstellen, nur träumen, oder ob wir wachen und wachend uns unterreden?“ — Darauf antwortet Theaetet: „Wahrlich, es ist sehr schwierig, durch was für ein Kennzeichen man es beweisen soll... Nämlich was hindert, dass uns, was wir jetzt, sprechen, auch im Traum vorkommen könnte, als sprächen wir es mit einander; und wenn wir im Traume über etwas zu sprechen meinen, so ist ganz wunderbar, wie ähnlich dies jenem ist.“ — Darauf erwidert Sokrates: „Du siehst also, dass das Bestreiten nicht schwer ist, wenn sogar das bestritten werden kann, ob man schläft oder wacht.“²⁾

Aber dennoch stand für Plato und Aristoteles die Existenz der Gegenstände, von denen uns die Sinne Kunde geben, über allen Zweifel fest. Ebenso war es bei der scholastischen Philosophie. Sie empfand gar nicht das Bedürfniss, irgend einen Beweis für die Realität der Aussenwelt zu führen. Cartesius hat diese Auffassung geändert.

Von der Existenz der Körper wendet sich Cartesius zu den rationalen Wahrheiten. Als Beispiel führt er an:

„Ob ich wache oder schlafe, sind $2+3=5$, und hat das Quadrat nicht mehr als vier Seiten; und es scheint, unmöglich zu sein, dass so deutliche Wahrheiten in den Argwohn gerathen könnten, falsch zu sein.“³⁾

1) *Medit.* I. — 2) *Theaetet.* 158. — 3) *Med.* I.

Dennoch unterliegt auch die Richtigkeit dieser mathematischen Wahrheiten und aller, welche denselben gleichen (wie die ersten Principien), dem Zweifel. Zwar lässt sich nämlich nicht leugnen, dass wir und alle Menschen eine Reihe von Sätzen für wahr halten, deren Wahrheit uns völlig einleuchtend und durchaus gewiss erscheint, aber daraus folgt nur, dass die Beschaffenheit unserer Natur uns so zu denken nöthigt. Das lässt aber die Frage offen, ob diese Beschaffenheit unserer Natur auch eine richtige oder eine solche sei, dass die Urtheile, die sie uns aufnöthigt, den objectiven, wirklichen Verhältnissen entsprechen. Diese Frage kann ich, argumentirt Cartesius weiter, nur dadurch lösen, dass ich weiss, von wem meine Natur mit ihrer Beschaffenheit stammt. Nun ist aber nicht ohne weiteres die Annahme ausgeschlossen, dass meine Natur einem Dämon entstammt, der sie in böser Absicht so eingerichtet hat, dass ich mich thatsächlich selbst in dem täusche, was mir so evident erscheint, dass mir auch nicht der geringste Zweifel des Argwohns kommen möchte. Nur wenn Gott der Urheber meiner Natur ist, und wenn es ausserdem gewiss ist, dass Gottes Wahrhaftigkeit es nicht zulässt, dass ich mich auch in den evidenten Urtheilen täusche, darf ich der Richtigkeit der mathematischen und ähnlicher Sätze ohne jeden Argwohn eines Zweifels vertrauen. Woher kann ich aber die Gewissheit haben, dass diese beiden Voraussetzungen zutreffen? Ist doch Gottes Existenz nicht über jeden Zweifel erhaben; denn sonst wäre es unmöglich, dass sie von manchen Philosophen angezweifelt und negirt wird. Folglich müssen uns alle evidenten Urtheile und alle Erkenntnisse sammt und sonders so lange zweifelhaft sein, bis wir Gewissheit über den Urheber unserer Natur haben. Dem Gewinn dieser Gewissheit müssen also unsere ersten Schritte gelten.

Wir haben mit dem Vorigen den fundamentalsten Unterschied der cartesianischen und der aristotelischen Philosophie berührt. Niemand hat die aristotelische Philosophie den Satz ausgesprochen, dass an der Existenz der Körperwelt sowie besonders an der Wahrheit der mathematischen Axiome und der unmittelbar evidenten Urtheile ein vernünftiger und darum berechtigter Zweifel möglich sei. Vielmehr hat sie stets daran festgehalten, dass jede Gewissheit der Erkenntniss absolut unmöglich sei, wenn die ersten Denkprincipien namentlich das Princip des Widerspruchs und das Ursachengesetz vernünftigerweise in Zweifel gezogen werden könnten. Dies sei aber auch thatsächlich unmöglich, da diese Axiome ihre Wahrheit un-

mittelbar durch sich selbst bezeugten. Man könne höchstens in Worten einen Zweifel aussprechen, könne ihn aber nicht im Innern wirklich vollziehen.¹⁾ Gerade auch wegen dieser ihrer inneren, absoluten und selbstgewissen Wahrheit seien diese uns objectiv gegenüberstehenden Denkprincipien die einzige und letzte naturgemässe Stütze jedes richtigen Schliessens und folglich jedes wahren Wissens.²⁾ Diese Lehre stürzt nun Cartesius um. Er schreibt ausdrücklich:

„Ich muss gestehen, dass es unter dem, was ich einst für wahr hielt, nichts gebe, an dem ich nicht zweifeln könnte, und zwar nicht etwa nur aus Unachtsamkeit oder Leichtfertigkeit, sondern aus standhaltenden und wohlüberlegten Gründen.“³⁾

In seinen „Principien der Philosophie“ drückt dies Cartesius so aus: Selbst an Wahrheiten wie die: »Gleiches zu Gleichem gefügt gibt Gleiches«, ist ein Zweifel möglich.

„Indem nämlich unser Geist sich erinnert, dass er noch nicht wisse, ob er nicht vielleicht als eine solche Natur geschaffen worden sei, dass er sich sogar in dem täusche, was ihm ganz evident scheint, sieht er ein, dass er daran begründete Zweifel hege und nicht eher irgend ein sicheres Wissen haben könne, als bis er den Urheber seines Ursprunges erkannt habe.“⁴⁾

Die ganze Hoffnung des Cartesius, zur Gewissheit hinsichtlich der unserer Natur evidenten Wahrheiten zu gelangen, concentrirt sich mithin darauf, Gewissheit über den Urheber seiner Natur zu bekommen. Um sich aber in den Besitz dieser Gewissheit zu versetzen, stehen logischer Weise Cartesius — und man möge dies wohl im Auge behalten — die allgemeinen Principien, oder, die uns unmittelbar evidenten Wahrheiten nicht zu Gebote; denn es ist ja eben die Gewissheit dieser Sätze, die zweifelhaft ist und erst errungen werden soll. Dahin, wo er diese Gewissheit zu erringen hoffen darf, muss darum Cartesius zunächst seine Schritte lenken. Er muss demnach die Natur seines eigenen Ich in's Auge fassen, um bei ihr Auskunft über seinen Urheber zu finden.

2. Die Selbstgewissheit des Ich.

Zu den empirischen Wahrheiten gehört ausser der Existenz der Aussenwelt die eigene Existenz. Auf sie ist Cartesius durch den methodischen Gang seiner Untersuchung aufmerksam geworden. Ist

¹⁾ Ore, non corde. — ²⁾ Vgl. dazu: J. Geysler, Das philos. Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen. Bonn, Hanstein. 1899. S. 85 ff. — ³⁾ „... propter validas et meditata rationes“ *Med.* I. — ⁴⁾ „... se merito dubitare...“ *Princ. phil.* I, 13. vgl. I, 49. 50.

es gewiss, dass ich existire? lautet darum die erste Frage, die er sich vorlegt. Aber, wer ist dieses Ich, nach dessen Existenz ich frage? Ich bin etwas, das Gesicht, Hände, Arme, überhaupt eine ganze Maschinerie von Gliedmaassen besitzt, mit denen ich mich nähre, einhergehe, empfinde u. s. f. Aber ist dieser Körper auch wirklich? Ist er nicht etwa, wie es auch bei den anderen Körpern der Fall sein kann, nur Traum oder Einbildung? Darüber kann ich ebenfalls keine Gewissheit haben, so lange ich nicht sicher bin, dass mich nicht ein böser Dämon geschaffen und nicht meiner Natur als Einbildung meiner Sinne vorgaukelt, was ich für Wirklichkeit annehme. Diese Ungewissheit erstreckt sich darum auch auf alle Dinge, wie Gehen, Essen, Wahrnehmen u. s. f., die man wohl der Seele zuschreibt, an denen aber auch mein Leib theilhaftig ist. „Bin ich demnach nichts?“ so fragt sich nunmehr Cartesius. Aber ich habe noch eine Erkenntnis an mir nicht in Erwägung gezogen: ich denke. Kann ich auch die Wirklichkeit dieser letzten Erkenntnis, deren Gewissheit mir allein noch zu erwägen übrig geblieben ist, in Zweifel ziehen? Diese Frage ist entscheidungsvoll. Ist sie zu bejahen, so gibt es schlechterdings keine Erkenntnis in uns, deren wir vernünftigerweise völlig gewiss sein dürfen, und es ist mithin die völlige Skepsis dann unser Loos. Aber unsere Furcht ist unbegründet. „Hier habe ich es gefunden. Mein Denken existirt; das allein kann mir nicht genommen werden. Ich bin, ich existire, das ist gewiss. Wie lange aber bin ich? So lange als ich denke.“¹⁾ In der Existenz seines Denkens hat der Zweifel des Cartesius endlich eine Schranke gefunden.

Aus der Gewissheit, dass sein Denken existirt, ergibt sich für Cartesius unmittelbar auch die Gewissheit, dass er selbst existirt.

„Indem wir all' jenes zurückweisen, woran wir irgendwie zweifeln können, und sogar annehmen, es sei falsch, vermögen wir zwar leicht vorauszusetzen, dass weder Gott, noch der Himmel, noch die Körper existirten, und wir selbst weder Hände, noch Füße, noch überhaupt einen Leib besässen, jedoch können wir nicht voraussetzen, dass darum auch wir, die wir derartiges denken, nichts seien; denn es ist ein Widerspruch, anzunehmen, es existire dasjenige, was denkt, zu eben derselben Zeit nicht, wo es denkt. Folglich ist diese Erkenntnis: *Ego cogito, ergo sum* von aller Erkenntnis die erste und gewisste, die jedem, der in richtiger Ordnung seine philosophische Forschung anstellt, entgegentritt.“²⁾

1) *Med. II.* — 2) *Princ. phil. I, 7.*

Zum rechten Verständniss des vielgenannten cartesianischen Satzes: *Ego cogito, ergo sum*, sind einige Bemerkungen nöthig. Unter dem *cogitare* versteht Cartesius nicht das Denken im engeren Sinne, d. h. nicht die bloße geistige Verstandesthätigkeit, sondern jegliche Art seelischen Erkennens oder bewussten Wahrnehmens.

„Unter dem Namen der *cogitatio* verstehe ich all' jenes, was, indem wir davon Bewusstsein haben, in uns geschieht, nämlich insofern wir uns dessen bewusst sind. Darum bedeutet hier nicht nur Denken. Wollen, Sich-Vorstellen, sondern auch Empfinden (*sentire*) dasselbe wie *cogitare*“¹⁾

Nehmen wir darum an, unser waches Leben sei thatsächlich nur ein Traum, was ergibt sich unter dieser Voraussetzung?

„Ich sehe dann Licht, höre Lärm, fühle Wärme. Diese Wahrnehmungen sind falsch; denn ich schlafe ja. Gewiss aber meine ich, zu sehen, zu hören, warm zu werden; dies kann nicht falsch sein. Das ist aber gerade das, was in mir »empfinden« (*sentire*) genannt wird; und präcis dies ist, wenn es so verstanden wird, nichts anders als *cogitare*“²⁾

Es hängt diese Bedeutung des *cogitare* damit zusammen, dass Cartesius den wesentlichen Unterschied, den die aristotelische Philosophie zwischen der sinnlichen und der geistigen Erkenntniss machte, nicht anerkannte. Während nämlich nach der aristotelischen Philosophie Leib und Seele eine substantielle Einheit bilden, der als solcher die sinnliche Wahrnehmung zukommt, wohingegen das *intelligere* in der Seele allein vor sich geht, scheidet Cartesius Leib und Seele von einander³⁾ und sieht consequent nicht nur im *intelligere*, sondern auch im *sentire* eine alleinige Thätigkeit der geistigen Seele; er vertritt so kurz gesagt die Vergeistigung der sinnlichen Erkenntniss.

Die zweite Bemerkung bezieht sich auf die logische Form des cartesianischen Satzes: *Ego cogito, ergo sum*. Gegen diesen Satz wandte man schon gleich nach seinem ersten Bekanntwerden ein, er sei ein Enthymem, in dem der allgemeine Obersatz: *Omne, quod cogitat, existit*, ausgelassen sei; folglich setze er die Giltigkeit der ersten Principien des Denkens voraus, und könne mithin den cartesianischen Voraussetzungen zufolge nicht mit Gewissheit ausgesprochen werden. Cartesius aber wollte diesen Einwand nicht gelten lassen, sondern suchte ihm den Boden zu entziehen.

¹⁾ *Princ. phil.* I, 9. — ²⁾ *Med.* II. — ³⁾ Zu dieser Scheidung ist Cartesius durch seine Methode veranlasst worden; denn dieser zufolge ist die Seele sich ihrer Existenz und Natur absolut gewiss, während die Existenz des realen Leibes an sich zweifelhaft ist; nach Cartesius könnten darum die Sinneswahrnehmungen existiren, selbst wenn kein realer Körper in der Welt vorhanden wäre.

„Wenn jemand sagt: *Cogito, ergo sum*, so leitet er nicht aus dem Denken die Existenz durch einen Syllogismus ab, sondern erkennt sie als etwas durch sich selbst Bekanntes an infolge eines einfachen Einblickes seines Geistes.¹⁾ Dies geht daraus hervor, dass, wenn er die Existenz durch einen Syllogismus ableiten wollte, er zuerst den Obersatz kennen müsste: Alles, was denkt, existirt. Nun aber lernt er vielmehr diesen Satz daraus kennen, dass er bei sich selbst die Erfahrung macht, es könne nicht geschehen, dass er denke, ohne dass er existire. Derartig ist nämlich die Natur unseres Geistes, dass er aus der Erkenntniss der einzelnen Sätze die allgemeinen bildet.“²⁾

Aber so einfach, wie diesen Worten zufolge die Sache zu liegen scheint, verhält es sich doch nicht.

Was ist denn dasjenige, dessen Existenz einen Zweifel absolut nicht zulässt? Es ist zunächst sicherlich nichts Anderes als irgend eine actuelle Form des *cogitare*, die in dem Moment, in dem sie uns zum Bewusstsein kommt, durch einen reflexen Act der Aufmerksamkeit von uns als existirend anerkannt wird. Nun ist es aber nicht die Existenz dieser actualen *cogitatio*, welche Cartesius in seinem Fundamentalsatze ausspricht, sondern die Existenz meiner, des Denkenden, oder meines *Ego*. *Ego cogito, ergo sum*. Ist nun mein Ich mit meiner actualen *cogitatio* identisch oder nicht? Diese Frage ist von grosser Bedeutung.

Wenn man die „Meditationen“ liest, so scheint Cartesius in der That an eine solche Identität gedacht zu haben. Er schreibt:

„Wie lange aber existire ich? So lange als ich denke; denn es könnte wohl geschehen, dass, wenn ich mit jeglichem Denken aufhörte, ich sogleich gänzlich zu existiren aufhörte. Ich bin also präcis nur ein denkendes Etwas, d. h. „*mens sive animus sive intellectus sive ratio*“; ... Ich bin ein wahres und wirklich existirendes Etwas; und was? Ich habe es gesagt: *res cogitans*!“³⁾

Denkt sich demnach Cartesius das Ich von den einzelnen Denkacten nicht verschieden, so ordnet sich seine obige Erklärung des *Cogito, ergo sum* leicht. Wir haben von unserem *cogitare* intuitive Gewissheit, also auch von unserem Ich, da beides dasselbe ist. Dann versteht man auch die weitere Behauptung des Cartesius, dass uns von allen Gegenständen nicht nur die Existenz, sondern auch die

¹⁾ „*Sed tamquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit*“

— ²⁾ *Resp. ad sec. obi.*, 3. Der letzte Satz, in dieser Allgemeinheit ausgesprochen, ist ein Gedanke, der für die Erkenntnistheorie des Empirismus charakteristisch ist. Bei Cartesius finden sich trotz seines Rationalismus doch auch mannigfache Ansätze für den Empirismus. Auch dieser macht keinen Unterschied zwischen sinnlichen und geistigen Erkenntnisinhalten, nur vergeistigt er nicht die sinnlichen, sondern versinnlicht umgekehrt die geistigen Erkenntnisinhalte. — ³⁾ *Med.* II.

Natur unseres Ich oder unserer Seele am gewissesten und bekanntesten sei.¹⁾ Allein die Voraussetzung, dass die einzelnen Denkacte und das Ich identisch seien, muss nothwendig die Substantialität des einen im Wechsel seiner gedachten Inhalte immer mit sich identischen Ich aufgeben, und ist im Grunde nichts Anderes als die heutige sogen. Actualitätstheorie der Seele. Die aristotelische Philosophie hatte anders gelehrt. Deutlich war bei Thomas zu lesen, dass die Seele sich nicht durch sich selbst, sondern durch ihre, von ihr selbst verschiedenen Acte erkenne. Wir werden sehen, dass auch Cartesius etwas Aehnliches lehrt.

Gegen den von uns citirten Satz des Cartesius über die Natur des Ich wurde der Einwand erhoben:

„Cartesius nimmt an, das denkende Etwas und das Denken, welches der Act des Denkenden ist, seien dasselbe; oder wenigstens es seien das denkende Etwas und der Intellect, der das Denkvermögen desselben ist, ein und dasselbe. Nun unterscheiden aber alle Philosophen das Subject von seinen Vermögen.“

Auf diesen Einwand antwortet Cartesius:

„Als ich sagte: »Ein denkendes Etwas, d. h. Geist, Seele, Verstand, Vernunft usw.«, habe ich unter diesen Namen nicht die Vermögen allein verstanden, sondern die mit Denkvermögen begabten Dinge.“²⁾

Und etwas weiter heisst es deutlicher:

„Es ist gewiss, dass das Denken nicht ohne ein denkendes Ding sein kann, noch überhaupt irgend ein Act oder irgend ein Accidens ohne eine Substanz, dem sie inhäriren. Da wir aber die Substanz nicht unmittelbar durch sich selbst erkennen, sondern nur dadurch, dass sie das Subject gewisser Acte ist, so ist es höchst vernünftig..., dass wir jene Substanzen, von denen wir erkennen, sie seien die Subjecte völlig verschiedener Acte und Accidentien mit verschiedenen Namen (nämlich Körper und Seele) bezeichnen.“³⁾

Aus diesen Sätzen spricht durch den Mund des Cartesius völlig die alte aristotelische Lehre zu uns. Cartesius stimmt mit ihr darin überein, dass die Acte von der Substanz verschieden seien, und man die Substanz nicht durch sich selbst, sondern nur durch ihre Acte, deren Träger sie sei, zu erkennen vermöge. Aber das nöthigt uns zur Frage: Wie kommt alsdann Cartesius von der Gewissheit, dass das Denken existirt, zur Gewissheit, dass hinter und unter demselben eine einheitliche Substanz, das Ich oder die geistige Seele existirt?

„Um aber zu wissen, dass unser Geist nicht nur eher und gewisser, sondern auch klarer als der Leib erkannt werde, müssen wir bemerken, es sei durch das natürliche Licht der Vernunft ganz bekannt (*lumine naturali notissimum*), dass das Nichts keine Affectionen oder Qualitäten be-

¹⁾ Vgl. *ibid.*; sowie *Princ. phil.* I, 8. — ²⁾ *Resp. tert. obi.* 2. — ³⁾ *Ibid.* p. 111.

sitzt, und dass, deshalb, wo wir solche treffen, dort nothwendig ein Ding oder eine Substanz, dem dieselben inhären, gefunden wird, und dass wir, je mehr Qualitäten wir in einem Ding oder einer Substanz entdecken, um so klarer dieselbe erkennen⁽¹⁾

Hier stossen wir auf die erste, offenkundige Inconsequenz des Cartesius. Wie kann Cartesius nämlich behaupten, es sei gewiss, dass den Qualitäten eine entsprechende Substanz zu Grunde liege? Die Berufung auf das *lumen naturale* kann doch für Cartesius keinen Werth haben; denn er hat ja mit der möglichsten Entschiedenheit betont, auch die Sätze, die unserer Natur ganz evident erschienen, müssten von uns so lange für zweifelhaft angesehen werden, bis wir Gewissheit über den Urheber unserer Natur hätten. Nun haben wir aber diese Gewissheit an dem Punkte der Untersuchung, an dem wir jetzt stehen, noch keineswegs erreicht; wir suchen uns vielmehr erst den Weg zu ihr zu bahnen. Also ist es ein offenbarer Abfall des Cartesius von seinen Principien, wenn er, um die Gewissheit der Existenz und der Natur des substantiellen Ich zu behaupten, an das Zeugniß des *lumen naturale* appellirt. Den Cirkel, in dem Cartesius sich hier gefangen hat, offenbart noch deutlicher eine andere Thatsache. Nachdem Cartesius das Dasein Gottes bewiesen und dann sein Axiom aufgestellt: „Alles dasjenige ist wahr, was ich sehr klar und distinct einsehe“, zählt er unter den Sätzen, deren Gewissheit daraus abgeleitet wird, auch diesen auf: „Wer denkt, kann, während er denkt, nicht nicht-existiren“⁽²⁾ So erscheint hier derselbe Satz als Folge, der anfänglich als Voraussetzung auftritt.

Wir können weiter fragen, woher Cartesius die Gewissheit hernimmt, dass es in der Wirklichkeit überhaupt das Verhältniss von Substanz und Act oder Qualität gibt? Diese Lehre kann doch sicherlich nicht zu denen gehören, deren Bezweifelung für Cartesius schlechterdings unmöglich wäre. Oder, wie könnte sonst die neuere Philosophie dieses reale Verhältniss so nachhaltig leugnen? Man könnte erwidern, nicht nur der Denkact, sondern auch das denselben denkende Ich habe im Moment des Denkens absolute und intuitive Gewissheit seiner Existenz. Aber, ist etwa diese Behauptung über jeden möglichen Zweifel erhaben? Hume („Die moderne Actualitätstheorie“) und auch viele andersdenkende Philosophen christlicher Richtung beweisen, dass davon keine Rede sein kann. Und

¹⁾ *Princ. phil.* I, 11. — ²⁾ *Princ. phil.* I, 49 f.

doch kann nach Cartesius nur eine absolut unbezweifelbare Erkenntniss den Eingang in die Hallen des Wissens bilden. Die Existenz des substantiellen Ich kann folglich dieser Eingang nicht sein. Wenn Cartesius einmal bemerkt:

„Es thut nichts zur Sache, dass dieser Philosoph [nämlich sein Gegner] erklärt, eine *cogitatio* könne nicht das Subject einer anderen *cogitatio* sein. Wer ausser ihm hat nämlich jemals solches ausgesonnen?“¹⁾

so macht er sich auch hier wieder die Sache zu leicht. Erblicken doch heute viele Psychologen im Ich thatsächlich nichts Anderes als den „Zusammenhang der Vorstellungen.“ Soviel geht darum aus diesem allem hervor, dass Cartesius nach seinen Principien unmöglich im ersten Anfang seines Philosophirens absolute Gewissheit von der Existenz des substantiellen Ich haben konnte.²⁾ Nach der aristotelisch-scholastischen Lehre erlangen wir diese Gewissheit nicht intuitiv, sondern demonstrativ, und zwar mit Hilfe des Ursachgesetzes aus der intuitiven Erkenntniss der Denkacte. Die cartesianische Philosophie kann diesen Weg nicht beschreiten, da für sie an diesem Punkte die Gewissheit des Ursachgesetzes wie auch des Principis des Widerspruches noch vernünftigerweise zweifelhaft sein muss.³⁾ Doch sehen wir davon ab und nehmen wir mit Cartesius an, die Existenz unseres denkenden Ich sei derartig gewiss, dass an ihr jeder Versuch, sie zu bezweifeln, scheitere. Wir haben dann zu sehen, wie uns diese erste Wahrheit zu weiteren führt.

(Schluss folgt.)

¹⁾ *Resp. tert. ad obi. 2.* — ²⁾ Ueber den schwankenden Seelenbegriff bei Cartesius vgl.: Ludwig, Die Substanztheorie bei Cartesius. Fulda 1893. S. 25 ff. —

³⁾ Vgl.: *Princ. phil.* I, 49.