

Gassendi's Skepticismus und seine Stellung zum Materialismus.

Von Dr. F. X. Kiefl in Höhenrain (Bayern).

(Fortsetzung.)

III. Argumente gegen jedes transcendentale Wissen und Vertheidigung der Skepsis.

Die Summe seiner erkenntnistheoretischen Anschauungen legt G. in der nicht ganz vollendeten 6. Exercitation des 2. Buches nieder, mit der das ganze Werk abschliesst, und das den Titel führt: „Quod nulla sit scientia et maxime Aristotelea“. Sie enthält keinen wesentlich neuen Gedanken: „Toti in hac exercitatione insistimus Pyrrhoneorum vestigiis“, sagt er selbst¹⁾; allein man wird nicht leugnen können, dass sie allen folgenden Untersuchungen über den Umfang und die Grenzen der Erkenntniss²⁾ ebenbürtig an die Seite treten kann und in vielen Punkten die Resultate des englischen Empirismus, zunächst nach ihrer negativen Seite hin, anticipirt, während sie, wie Hume, der seinen Skepticismus bekanntlich so eifrig vom pyrrhonischen zu

¹⁾ III 189 a.

²⁾ Dégérando (Hist. comparée I 20. cfr. Biogr. univ.) erblickt in G. „le véritable auteur de la nouvelle philosophie de l'esprit humain“, und tadelt scharf das Urtheil Condillac's, Locke gebühre der Ruhm, dass er bei seinen Untersuchungen über den menschlichen Verstand absolut keinen Vorgänger gehabt habe. Die Resultate der für das Verständniss Locke's bedeutungsvollen Schrift v. Hertling's: „Locke und die Schule von Cambridge“ zeigen einen ganz neuen Weg, auf dem eine Abhängigkeit Locke's von Gassendi zu suchen und wohl auch zu finden sein dürfte. Namentlich die gerade in erkenntnistheoretischer Beziehung wichtigen „Dubitationes“ und „Instantiae“ G.'s gegen Descartes scheinen das Mittelglied zu bilden, was speciell bei Parker (cfr. Tentamina lib. I, cap. 5) und auch bei More zweifellos scheint, während Glanvill und Boyle ausdrücklich auf G. Bezug nehmen. Indes würde eine sichere Entscheidung der Frage eine specielle Untersuchung fordern.

sondern bemüht war, ebenfalls nur von der ausgesprochenen Absicht ausging, „den menschlichen Verstand auf seine bescheidenen Grenzen zurückzuführen.“

Vom Wissen, das G. bekämpft, nimmt er das theologische aus, da es Gewissheit ohne Evidenz fordert, und sich nicht auf Demonstration gründet. Ein Wissen gibt es ferner im Sinne einer erfahrungsmässigen Kenntniss der Erscheinungen,¹⁾ aber keines im Sinne einer gewissen und evidenten Einsicht in die Realgründe der Erscheinungen, kein demonstratives Wissen.²⁾

Wenn es sich beispielsweise um die Süssigkeit des Honigs handelt, gebe ich zu, dass der Honig mir süss erscheint, so oft ich nämlich die Süssigkeit mit der Zunge und dem Gaumen empfinde und erfahre. Ob aber der Honig seiner Natur nach d. h. an sich süss ist, dafür habe ich weder Grund noch Beweis. Ja ich finde Anhalt genug zu der Vermuthung, dass der Honig an sich weder süss noch bitter ist, wie er mir nach meiner Disposition auch immer erscheinen, sich zu mir verhalten mag. Denn all unser Erkennen hat seinen Ursprung und darum seine ganze Gewähr in der Sinnenwahrnehmung; sie bildet die letzte Instanz für all' unsere Urtheile, sogar nach Aristoteles.³⁾ Letztere könnte aber nur dann auf Wahrheit im objectiven Sinne Anspruch machen, wenn sie die im Begriff des Ansehseins nothwendig gedachte Einstimmigkeit besässe, d. h. wenn die Dinge allen, überall und zu jeder Zeit gleichförmig erscheinen würden.⁴⁾ Man hat kein Recht, vom Skeptiker einen Beweis dafür zu verlangen, worauf er diese Forderung der begrifflichen Identität als Kriterium der objectiven Wahrheit gründet. Er braucht sich ja, da seine Tendenz, zunächst wenigstens, eine kritische

¹⁾ III 177b: *notitia experimentalis et rerum apparentium a nobis hic non impugnatur.*

²⁾ *Ibid.*: *alicuius rei certa et evidens, et per necessariam causam, seu demonstratione habita notitia. — Haec igitur est scientia, quam impugnare aggredimur, ut post eversam demonstrationem, qua praesertim constare putatur, ostensuri simus, non posse nos certo et evidenter nosse, ac tuto asserere, cuiusmodi aliqua res ex natura sua, secundum se, et per causas necessarias et infallibiles sit.*

³⁾ 178a²: *ad sensum semper est provocandum, ut ad tribunal supremum examenque ultimum secundum Aristotelem.*

⁴⁾ *Ibid.*: *Cum ergo iudicium feratur de rebus, prout illae obiciantur et appareant sensibus, difficultas est, an res eadem eodem modo omnibus omnium sensibus appareant.*

ist, nur auf die Voraussetzungen der Dogmatiker zu berufen. So will Aristoteles ¹⁾ ein natürliches Recht deshalb nicht zugeben, weil das Recht bei den Persern ein anderes ist als bei den Griechen. Das Feuer dagegen soll seiner Natur nach brennend sein, weil es auch bei den Persern brenne. Hätte Aristoteles gewusst, dass es Thierchen gibt, welche im Feuer leben, dann hätte er auch dieses nicht für seiner Natur nach brennend gehalten; denn würde es alle brennen, dann müsste es auch diese Thierchen brennen und verbrennen.

G. entwirft sodann mit reicher Exemplification durch Thatsachen der Naturwissenschaft und der vergleichenden Völkerkunde ein anschauliches Bild von der in's Unermessliche gehenden Relativität des Sinnenwissens und des menschlichen Wissens überhaupt, um die Unmöglichkeit einer Metaphysik darzuthun.

Die vom Begriffe einer an-sich-seienden Natur geforderte Uebereinstimmung findet sich weder in den Wahrnehmungen der Sinnenwesen überhaupt, noch in den Wahrnehmungen der Menschen, ja nicht einmal in jenen des einzelnen, wenn auch noch so normal veranlagten Menschen.

Dass alle Sinnenwesen, also auch die Thiere, mit zur Entscheidung der Frage herangezogen werden, ob wir von Beschaffenheiten der Dinge an sich etwas wissen können, ist nur billig; denn die Thiere sind hier gleich competent wie der Mensch; sie haben Sinne wie wir und urtheilen in ihrer Weise über die dargebotenen Erscheinungen; auch die Vernunft begründet dabei keinen Vorzug des Menschen, denn auch das Thier hat, wie (im 5. Buch) gezeigt werden soll, Vernunft. Ja wenn hier die Natürlichkeit des Temperaments etwas entscheiden könnte, müsste man dem Thiere den Vorzug geben, weil es nicht durch unnatürliche Nahrung und Lebensweise corruptirt ist. Von der unbegrenzten Verschiedenheit der Affectionen der Sinnenwesen überhaupt legen die Verschiedenheit der Entstehungs- und Lebensbedingungen, der Organisation und des Verhaltens etc. Zeugniß ab.

2. Keine Disposition aber und kein Temperament kann dabei einen Vorzug begründen für die Erfassung der wahren und objectiven Beschaffenheiten der Dinge, auch bei den Menschen nicht. Mag ein Temperament sein, welches immer: stets bleibt es ein menschliches und bedingt die menschliche Art der Wahrnehmung. Wer könnte beweisen, dass jenes, welches als krankhaft angesehen wird, die Erscheinungen der

¹⁾ Arist. Nicom. 5, 7,

Dinge weniger getreu aufnimmt als ein gesundes? Wie oft Geistesgestörte in vielen Dingen richtiger urtheilen als Gesunde und klarer sehen, so scheinen krankhafte Dispositionen, das heisst solche, welche von den allgemeinen abweichen, in manchen Punkten für die Auffassung der Eindrücke geeigneter zu sein als normale. Die durch das Bad alterirte Disposition ist z. B. empfindlicher für Temperaturunterschiede, als die gewöhnliche. Viele Kranke hören, riechen, sehen schärfer als Gesunde. Ein fieberkranker Soldat, der mit Karl VIII. nach Italien kam, wünschte niemals des Fiebers ledig zu werden, um ewig im Weine eine ungewöhnliche Süssigkeit zu kosten. Das kranke Temperament hat also mindestens gleiches Recht gegenüber den eigenen Affectionen wie das gesunde gegenüber den seinigen. Wie wäre es auch möglich, hier definitiv zu entscheiden, welches Temperament natürlich, nicht alterirt sei, da es nach dem Urtheil der Aerzte überhaupt keinen vollständig gesunden Menschen gibt? Oder soll man sagen, ein Ding sei so beschaffen an sich, wie es der Mehrzahl der Menschen erscheint?

Es wäre vor allem unmöglich, auf inductivem Wege die wirkliche Allgemeinheit bzw. Mehrheit zu ermitteln. Und gelänge das, ist etwa die Mehrzahl von der Natur zu Richtern bestellt über die wirklichen Beschaffenheiten der Dinge? Gesezt, die meisten Menschen seien 5 Fuss gross: ist diese Grösse deshalb sofort auch schon das von der Natur gesetzte Maas, und wer es überschreitet oder zurückbleibt, ein Monstrum? Es verhält sich hier nicht wie in einem Senat, wo die Abstimmung über das Geltende entscheidet. Denn dies beruht beim Senat auf einer Einrichtung, wie die Natur keine in ähnlicher Weise getroffen hat. Uebrigens resultirt auf diese Weise auch im Senat oft genug ein verkehrtes Urtheil, wenn böser Wille oder Unkenntniss siegen. Man könnte daher im günstigsten Falle sagen, diese oder jene Erscheinung sei allgemeiner, als alle anderen, keineswegs aber, sie sei absolut wahr, oder der Natur der Sache conform.

Aber wie könnten wir auch nur wissen, ob der Empfindungsinhalt, den ich süss nenne, graduell gleich sei jenem, den du bei der Empfindung des gleichen Gegenstandes erfährst? Wie unendlich viele Abstufungen des Geschmacks und auch des angenehmen Geschmacks gibt es! Ja wie könnten wir wissen, ob überhaupt nur eine specifische Gleichheit unserer Vorstellungsinhalte gegeben ist? Man wird zwar sagen, allen Menschen erscheine doch der Schnee weiss, das Feuer warm u. s. w. Aber man ist nur darin übereingekommen,

den Schnee weiss zu nennen, und alle Dinge, welche die gleiche Farbempfindung in uns hervorrufen, wie der Schnee, ebenso. Wer bürgt mir jedoch dafür, ob nicht meine Empfindung des Rothen inhaltlich die gleiche ist, wie deine Empfindung des Grünen? Nicht als ob die Rose in mir keine andere Farbempfindung hervorriefe, als das Gras, wodurch allerdings eine Verwirrung im Sprachgebrauch herbeigeführt würde. Aber es können die Rollen vertauscht sein, so dass ich beständig die Farbe an der Rose sehe, welche du am Schnee siehst und umgekehrt. Denn dass wir beide den Schnee weiss und die Rose roth nennen, ändert natürlich nichts an der sachlichen Verschiedenheit unseres Vorstellungsinhaltes. Die ganze Gemeinsamkeit liegt also im Sprachgebrauche, wo die gesellschaftlichen Bedürfnisse ein dahin zielendes Uebereinkommen nöthig machten. Ueber die sachliche Uebereinstimmung unserer Vorstellungen, welche wegen der völligen Ungleichheit der Organisation ungläublich ist, könnte näherhin schon deshalb gar nichts ausgemacht werden, weil Jeder nur über seine Empfindung Rechenschaft geben und sich nicht an die Stelle des Andern setzen kann.

3. Wenn wir aber auch von den unübersehbaren Verschiedenheiten der Sinneswahrnehmung abschen, wie sie in den verschiedenen Organisationen und Lebensbedingungen der Sinnenwesen überhaupt und der Menschen untereinander begründet sind, und uns einen einzigen Menschen vorstellen unter den denkbar günstigsten Bedingungen für die Wahrnehmung der wahren und natürlichen Beschaffenheiten der Dinge, werden wir die Schwierigkeit kaum wesentlich verringern. Kann er doch schon unter seinen eigenen Sinnen die Einstimmigkeit nicht erzielen. Ein Gemälde wird dem Gesichtsinn uneben erscheinen, während der Tastsinn widerspricht, u. s. w. Sodann ändert sich bei ihm selbst vieles, was die Disposition des Temperaments und die Wahrnehmung selbst wesentlich beeinflusst, das Alter, die Stimmung u. a. Auch die Dinge ändern sich unaufhörlich namentlich in ihren Beziehungen unter einander und zum Standpunkt des Betrachters. Es könnte also auch dieser eine Mensch kein in sich einstimmiges Urtheil über die Sinnenwelt erzielen. Er kann höchstens sagen, dass die Dinge sich ihm unter diesen Umständen so, und unter andern anders darbieten; wie sie an sich und ihrer Natur nach sind, weiss er nicht. Die Eigenschaften, welche wir den Dingen zuschreiben, sind nicht ihnen selbst eigen, sondern kommen ihnen nur äusserlich mit Beziehung auf uns zu. Denn kämen diese Qua-

litäten ihnen an sich zu und unabhängig von unserer Wahrnehmung; dann würden sie unter allen Umständen gleichmässig erscheinen.

Jeder einzelne Mensch hat ferner auch kein Mittel, um bei dem Widerspruch seiner eigenen Wahrnehmungen über die wahre Beschaffenheit des Dinges zu entscheiden. Er könnte es nicht auf Grund einer Erscheinung, weil die Erscheinungen, welche im übrigen ganz und gar gleiches Recht haben, stets gegen einander zeugen und sich so im Widerstreit aufheben. Das Wasser hat seine eigene Farbe, wenn es fliesst, und eine weisse, wenn es vom Felsen herabstürzt. Du kannst nicht sagen, die Farbe des Wassers sei jene erstere, weil es dieselbe wieder bekommt, wenn es in der Ebene wieder ruhig fliesst; denn ich kann das Gegentheil mit gleichem Rechte sagen. Richtiger sagt man also, das Wasser hat gar keine Farbe, weil doch seine Natur sich nicht ändert, während die Farbe sich ändert.

Die Vernunft kann dabei ebensowenig etwas entscheiden. Denn, abgesehen von ihrer Abhängigkeit von der Wahrnehmung, hat jede Vorstellung ihre physische Ursache, und gesetzt, es wäre eine Ungleichheit der Ursachen vorhanden, so könnte der Geist nicht entscheiden, weil er nicht wüsste, ob auf der Seite, wo er die wenigeren Ursachen kennt, nicht in Wirklichkeit mehr wären. Vielmehr afficirt ihn die eine Vorstellung so gut wie die andere. Wo es sich z. B. um ein Gemälde handelt, das der Gesichtssinn uneben und der Tastsinn eben findet, da ist keiner der beiden Sinne entscheidend für die wahre Qualität. Wenn du das Gemälde eben nennen willst, so kannst du das nur mit Rücksicht auf den Sprachgebrauch. In der That ist es eben für den Tastsinn, und uneben für den Gesichtssinn, und man darf hier, streng genommen, dem Tastsinn ebenso wenig den Vorzug geben, als anderswo umgekehrt, z. B. bei einer grossen Kugel, welche der Tastsinn eben und der Gesichtssinn gewölbt finden würde.

Und könnte der Mensch auch einen objectiven Unterschied machen zwischen den einzelnen Wahrnehmungen, müsste er dann nicht fürchten, dass es mögliche Sinne gebe, deren Qualitäten die Dinge viel getreuer darstellten als die unsrigen? Viele auffallende Thatfachen des Thierinstincts lassen sich nicht anders erklären als durch Sinne, mit denen diese Thiere Qualitäten wahrnehmen, die uns verborgen bleiben. Und wer weiss, ob die Farbe, der Geruch, die Glätte, die wir am Apfel wahrnehmen, an sich überhaupt

mehrere Qualitäten sind und nicht vielmehr eine einzige, welche sich ändert nach der specifischen Empfänglichkeit der Sinne, gleichwie ein und derselbe Hauch in verschiedenen Flöten so verschiedene Töne hervorruft, ein und dasselbe Wasser, das eine Pflanze aufsaugt, ein und dieselbe Nahrung, welche ein Mensch genießt, in die verschiedensten Theile des Organismus umgewandelt wird, bald in Fleisch, bald in Knochen, bald in Adern, bald in Haut, bald in Horn, bald in eine Olive, bald in einen Zweig u. s. w. Allgemein gesteht man ja dem Grundsatz Geltung zu: *Omne receptum ad modum recipientis recipitur*. Da nun dieses wahrscheinlich ist, warum soll nicht derselbe Gegenstand unter noch unendlich mehr Sinnesqualitäten in die Erscheinung treten können? Dies alles soll begreiflich machen, dass es keineswegs feststeht, ob es überhaupt Jemand geben kann, der alle möglichen Erscheinungsweisen der Dinge, und damit diese selbst, wie sie an sich und ihrer Natur nach sind, erkennen könnte.¹⁾

Subjectivität der secundären Qualitäten.

Es verdient Beachtung, dass G. hier bereits in seiner Erstlingschrift den Gedanken, der die principielle Basis bildet für die durch Johannes Müller in der modernen Physiologie eingebürgerte Gestaltung der Lehre von der Subjectivität der (secundären) Sinnesqualitäten, ausgesprochen und als wahrscheinliche Hypothese aufgestellt hat, dass nämlich die Qualität der Empfindung gar nicht direct von der Art der äusseren Einwirkung, sondern von der dem Sinne eigenen specifischen Erregungsweise abhängt. Es soll nicht behauptet werden, dass diese Hypothese bei dem Mangel jeder empirischen Begründung mit der Position der neueren Physiologen auf gleiche Stufe gestellt werden dürfe; weil man aber Descartes die Gewinnung dieses principiellen Gesichtspunktes zu besonderem Verdienst angerechnet hat, darf darauf hingewiesen werden, dass G. hierin die Priorität zukommt, und dass dieser Gedanke bei ihm öfter wiederkehrt, weil er, wie aus der bisherigen Darlegung ersichtlich, in dem Grundmotiv seiner Erkenntnislehre wurzelt.

¹⁾ III 187 b¹: „Quae quidem omnia commemoro, ut intelligere liceat, non constare, an omnino esse possit, qui habere queat omnes sensibillum rerum apparentias, quibus diiudicare valeat, quales res sint intus, per se, secundum naturam.“

Dies ist aber bei der ganzen Frage von der Subjectivität der secundären Qualitäten der Fall. Der Verfasser von Descartes' Erkenntnisstheorie, der im 6. Kapitel dieses Werkes und in anderen Schriften den entscheidenden Einfluss dieser Lehre auf die Anfänge der neueren Philosophie und ihren Zusammenhang mit der mathematischen Naturauffassung historisch und kritisch im übrigen glänzend dargelegt hat, scheint, vielleicht nicht unbeeinflusst von seiner geeigneten Ortes näher zu berücksichtigenden Auffassung Epikurs' und Descartes', in diesem Punkt G. (wie auch Locke) nicht volle Gerechtigkeit angedeihen zu lassen, wiewohl er gerade durch das Studium Gassendi's zu seinen verdienstvollen Forschungen über die einschlägigen, erkenntnisstheoretischen Probleme angeregt wurde.¹⁾ Wie er einerseits in dieser Frage zwischen Demokrit und Epikur zum erstenmal einen kaum haltbaren Gegensatz statuirt,²⁾ so will er, dass die streng rationale, nicht sensuale Unterscheidung der primären und secundären Qualitäten, wie er sie Demokrit vindicirt, nicht in der in einer haltlosen Mittelstellung zwischen Epikur und Demokrit schwebenden, sensualistischen Unterscheidung Gassendi's und Locke's, sondern in der besser begründeten Position Galilei's, Descartes', Hobbes' ihr modernes Gegenbild finde.³⁾ Was Locke betrifft, hat bereits Bäumker, der die Aufstellungen Natorp's über das Verhältniss Epikurs zu Demokrit acceptirt, ein vielleicht entscheidendes Bedenken gegen seine Auffassung erhoben.⁴⁾ G. kennt nun freilich, wie N. mit Recht bemerkt, den fraglichen Gegensatz zwischen Demokrit und Epikur nicht; allein selbst vorausgesetzt, Natorp's (von Zeller und Bäumker bestrittene) Kritik des theophrastischen Berichts über Demokrits Lehre von den Sensibilien sei richtig, behauptet doch Natorp mit Unrecht, G. habe das demokritische *νόμον γλῶσσῶν* nicht radical genug verstanden;⁵⁾ wir haben oben gesehen, wie G. ausdrücklich erklärt, dass alle Einheitlichkeit unserer Vorstellungen lediglich auf dem freien Uebereinkommen im Sprachgebrauche beruht. Eine sensualistische Begründung des Unterschiedes zwischen primären und secundären Qualitäten aber, wonach die Objectivität der ersteren sich auf den Vorzug einer Sinneswahrnehmung, etwa des zugleich Sicht- und Tastbaren, gründen würde, wie N. meint, würde seinen erkenntnisstheoretischen Grundvoraussetzungen direct widersprechen. Nichts wiederholt er öfter,

¹⁾ Forschungen z. Gesch. des Erkenntnisproblems im Alterthum. Vorwort.

²⁾ Ibid. Bes. S. 209–236. ³⁾ Forschungen, S. 183 f. ⁴⁾ Problem der Materie in der griech. Phil. S. 92 ff. ⁵⁾ Forschungen, 233.

als dass jede Sinneswahrnehmung gleiches Recht habe, also keine vor der anderen den Vorzug verdiene, den Hauptberührungspunkt der epikureischen Kanonik mit seiner skeptischen Erkenntnislehre. Nur mit Rücksicht auf den Sprachgebrauch dürfen wir ein Gemälde, das uns der Gesichtssinn als uneben und der Tastsinn als eben darstellt, absolut eben nennen. Denn an sich ist es weder eben, noch uneben; der Tastsinn findet es eben und täuscht sich nicht, der Gesichtssinn uneben und täuscht sich ebensowenig. Es kann nämlich etwas für einen Sinn so und für einen anderen anders sein, und wenn wir hier, wie beim Stab im Wasser, dem Gesichtssinn den Vorzug geben, ist das willkürlich, wie wir denn auch oft, z. B. bei der gewölbten Kugel, aber mit gleichem Unrecht, das Gegentheil thun. Wie der Geruchssinn, der eine Salbe angenehm findet, dem Geschmack nicht nachzugeben braucht, der sie unangenehm findet, so braucht das Gesicht sich dem Gefühl nicht zu fügen. Man berufe sich nicht darauf, dass die Figur ja ein ‚sensible commune‘ für zwei Sinne sei; denn sie wird in beiden Sinnen per ‚modum recipientis‘, so verschieden aufgenommen, dass sie vielmehr ein doppeltes Object wird, wobei wieder die Affection des einen Sinnes völlig mit der des anderen gleichberechtigt ist.

Die Möglichkeit einer sensualistischen Begründung des Unterschiedes im Sinne Natorp's ist aber auch sonst nirgends abzusehen, und darum genügt es nicht, wenn N. auf Grund einzelner Belege sich zu dem Geständniss genöthigt sieht, dass G. wenigstens stellenweise der Position Demokrit's sich annähere. Noch unzutreffender aber scheint die Bemerkung, dass G. dabei von Galilei, Hobbes und Descartes, mit denen er so vielfach in freundliche oder feindliche Berührung kam, beeinflusst sei, da er vielmehr nachweisbar unabhängig von all' diesen auf jene Lehre kam.

Die *exercitationes paradoxicae*, in welchen jene Lehre bereits mit rückhaltloser Consequenz ausgesprochen ist, erschienen im Jahre 1624, also 13 Jahre vor der Dioptrik Descartes', worin dieser zum erstenmal für die Subjectivität von Licht und Farbe eintritt, während er die Subjectivität der Gehörs-, Geruchs- und Geschmackseigenschaften erst in den 1644 erschienenen „Principien“ vertheidigte.

Unterdessen hatte G. in seinen Briefen an Naudin (1636), Licetus (1640), Bulliald (1641) und Chapelle (1641), eine eingehende Begründung seiner Wahrnehmungstheorie geschrieben, in ihrer Gesamtheit ein würdiges Seitenstück zur Dioptrik Descartes', das letzteren

unmittelbar nach dem Erscheinen der Dioptrik wohl interessiren musste. War auch für Descartes der Weg zu dieser Lehre ein wesentlich anderer, und auch die Begründung derselben selbständig, so möchten wir doch mit Natorp lediglich in Anbetracht des wegwerfenden Urtheils Descartes' über die alten Atomiker einen durch G. vermittelten Einfluss derselben auf seine eigenen Lehren nicht für ausgeschlossen halten.

Noch weniger dürfte bei Hobbes an eine Priorität in dieser Lehre gegenüber G. zu denken sein, da Hobbes mit derselben erst in der im Jahre 1650 erschienenen *Human nature*, und weiterhin eingehend erst im *Leviathan* 1651 und *De corpore* 1655 hervortrat. Lassen es auch die von Natorp gebrachten Citate aus Mersenne's *Ballistik* und *Cogitata physico-mathematica* von 1644 und die von Tönnies¹⁾ erwähnten, ungedruckten Tractate sicher erscheinen, dass Hobbes' Naturanschauung im wesentlichen schon früher fertig stand, so kann man dies doch nicht mit gleichem Rechte schon vom Jahre 1636 annehmen, in welches (bei Hobbes' erstem Aufenthalt in Paris und seinem Verkehr mit G. und Mersenne) die von Natorp nahegelegte Beeinflussung G.'s durch H. frühestens zu setzen wäre. Denn mit Recht hat schon Lange darauf hingewiesen, dass H. damals G. gegenüber entschieden der Lernende war, abgesehen davon, dass die Exercitationen bereits 12 Jahre gedruckt waren. Uebrigens ist die Begründung, welche Hobbes für die Lehre gibt, theilweise gesuchter und unvollkommener als jene Gassendi's.

So könnte denn höchstens Galilei die Priorität von G. beanspruchen, weil er die einschlägige Ansicht im *Saggiatore* vertritt, der schon 1623, also ein Jahr vor den Exercitationen erschien. Allein G. hatte die in den Exercitationen niedergelegten Gedanken, wie er selbst in der Vorrede erzählt,²⁾ bereits mehrere Jahre vorher³⁾ als Professor der Philosophie in Aix in Form von Thesen, welche er in griechischer und hebräischer Sprache vertheidigte, vorgetragen, und, namentlich wegen der Angriffe der Peripatetiker ungeheures Aufsehen damit erregt.

An eine Beeinflussung G.'s durch Galilei war übrigens auch sonst kaum zu denken. Denn wiewohl G. bereits 1625 in einem Briefe, worin er Galilei seine astronomische Beobachtungsmethode mittheilt, von einer „alten Freundschaft“ mit dem Adressaten redet, stammen doch die in gleichem Briefe gemeldeten Beobachtungen über die

¹⁾ Vierteljahrssch. für w. Philos. III. 463 f. ²⁾ III 92. ³⁾ 1621 legte er bereits seine Professur in Aix nieder.

Sonnenellipse schon aus dem Jahre 1621, so dass damals der Verkehr noch nicht lange bestanden zu haben scheint. Auch enthält die Correspondenz zwischen G. und Galilei keinerlei Auseinandersetzungen über diesen Punkt. Wenn man übrigens berücksichtigt, dass G. jene Ansicht nur nebenbei in einer ganz abgelegenen Schrift entwickelte, und seinem Versprechen, jene Gedanken weiter auszuführen, in keiner seiner Hauptschriften nachgekommen ist, während Gassendi's Exercitationen in aller Hände waren, und die einschlägige Frage mit den Grundgedanken dieser Schrift unlöslich zusammenhing, so kann auch die scheinbare Priorität Galilei's nicht in Betracht kommen. Auch formulirt, was die Begründung anlangt, Galilei zwar bestimmter die Frage nach dem Subject der Qualitäten; doch ist ihm der Gedanke einer specifischen Erregungsweise der Sinne noch fremd, wie ihn denn auch Descartes erst 20 Jahre nach Gassendi gelegentlich ausspricht.

Wir nehmen nach dieser Abschweifung, welche, wenn auch dem Rahmen dieser Arbeit entsprechend nur in kurzen Umrissen, auf das ursprüngliche Verdienst Gassendi's in dieser wichtigen Frage hinweisen wollte, den Faden der 6. Exercitation im zweiten Buch seines Erstlingswerks wieder auf.¹⁾

4. Lässt die in's unermessliche gehende Relativität des Sinnenwissens und im Gefolge davon die Verschiedenheit der menschlichen Meinungen, namentlich auch, was G. besonders eingehend zu illustriren sucht, auf religiös-ethischem Gebiet, jeden Gedanken an ein absolutes Wissen eitel erscheinen, so kommt dazu noch, was in der vorausgehenden Exercitation gegen die Möglichkeit eines transcendenten Beweises gesagt wurde, dass wir nämlich niemals die Wesensdifferenz eines Dinges erkennen können, und dass es nicht nur einem Menschen, sondern der ganzen Menschheit niemals gelingen könnte, einen wirklich allgemeinen Satz auf inductivem Wege zu bewahrheiten, dass also die wesentlichsten Voraussetzungen für die Möglichkeit eines solchen Wissens fehlen.

Dass man auf letzteres endgiltig Verzicht leisten müsse, wird erhärtet durch zwei äussere Gründe. Der erstere besteht darin, dass wir von keinem Ding ein wirkliches (auf das Wesen der Dinge gehendes) Wissen haben; das Resultat der angestrengtesten philosophischen Forschungen seit Jahrtausenden sind ewige Sectenbildungen und Schulkämpfe. Wäre einmal eine Wahrheit zu Tage gefördert

¹⁾ III 187 b².

worden, so hätte die Welt sich in ihr geeinigt, wie man in der Wüste eiligst um den sich schaart, der eine Quelle entdeckt hat. So lange man sich aber um die Wahrheit streitet und mit schlagenden Gründen einander befehdet, folgt daraus, dass eben auf keiner Seite die Wahrheit ist. Müssten denn nicht die Philosophen, wenn sie jemals einig werden sollten unter dem Zeichen der Wahrheit, welche friedliebend ist, vor allem einig sein in Betreff der Principien der Dinge? Nirgends aber herrscht grösserer Streit. Und sollte eine Schule siegen, was vermag sie mit ihren Principien zu erklären? Der Peripatetiker z. B. kann uns mit seiner Materie, Form, Privation und seinen Elementen nichts wahrhaft Befriedigendes sagen über die Natur des unscheinbarsten Thierchens, die Art des Zusammenhanges seiner Thätigkeiten, u. s. w. Die gleichen Schwierigkeiten haften aber allen dogmatischen Systemen an: dem des Demokrit so gut wie dem platonischen.

Das zweite äussere Argument gegen die Möglichkeit eines transcendenten Wissens ist die Thatsache, dass alle grossen Geister die Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft zu einem solchen stets mit Offenheit eingestanden haben, ein bekanntlich schon bei der alten Skepsis beliebtes Argument. G. versucht eingehend den Nachweis zu erbringen, dass alle grossen Philosophen mehr oder weniger Skeptiker in seinem Sinne gewesen seien, besonders auch Epikur.

5. Mit Unrecht wendet man ein: Wenn wir nichts wissen können, wissen wir auch das nicht, dass wir nichts wissen. Denn in der That wissen wir auch das nicht im Sinne des aristotelischen Wissens. Indem wir vielmehr die Fundamente dieses Wissens prüfen, finden wir, dass keines fest ist, und dass wir kein Urtheil über ein Ding in dem Sinne fällen dürfen, wie die Dogmatiker es thun. Die Einsicht, die uns auf diese Weise erwächst, können wir nun entweder unter jene Art von Wissen subsumiren, welche die Skeptiker ja gelten lassen, oder sie ein Wissen eigener Art nennen. Sie gründet sich nicht, wie das aristotelische Wissen, auf unumstössliche Beweise, nichtsdestoweniger aber auf Wahrscheinlichkeitsgründe, die stark genug sind, um die *ἐπιτομή* zu bewirken. Diese ist viel vernünftiger als der sich überstürzende Dogmatismus, der vom Schein der Wahrheit sich fortreissen lässt, und jede heilsame Mahnung zur Prüfung zurückweist, so oft man sich zuletzt auch gezwungen sieht, lange Zeit für unbezweifelbar gehaltene Meinungen aufzugeben.

Ist aber ein solcher Skepticismus nicht etwas Widernatürliches, da uns die Natur ja selbst den Drang nach Wissen in's Herz gelegt hat, wie Aristoteles in Uebereinstimmung mit der Erfahrung lehrt? Man muss hier unterscheiden: Von der Natur stammt der Drang nach Wissen im Sinne einer erfahrungsmässigen Kenntniss der Erscheinungen; dies schliessen wir daraus, dass die Natur uns auch die Mittel gegeben hat, ein solches Wissen zu verwirklichen. Ein demonstratives Wissen mag für einen Engel Gegenstand eines natürlichen Strebens sein; für uns nicht. Wie wir daraus, dass Niemand unsterblich ist, schliessen, dass unser Streben nach körperlicher Unsterblichkeit, mögen wir es auch alle hegen, kein in der Natur begründetes ist, so müssen wir daraus, dass Niemand ein transscendentes Wissen besitzt, schliessen, dass ein solches überhaupt nicht Gegenstand eines natürlichen Strebens sein könne.

Auch soll nicht aller und jeder Beweis gelehnet werden. Beweisen kann man auch, indem man mit dem Finger auf etwas deutet, oder indem man einen belehrt und auf ähnliche Weise. In diesem Sinne, nicht aber im aristotelischen, gibt es einen Beweis, und gibt es Wissensgegenstände. Man sage nicht, der Intellect könne an der Hand der Erscheinungen schlussweise über die letzteren hinausgreifen. Denn er kann nur soweit gehen, als die mögliche Erfahrung reicht; bis zur Wesenheit der Dinge aber reicht sie niemals.¹⁾

Deshalb sind aber die riesigen Arbeiten der Philosophen aller vorausgehenden Jahrhunderte nicht verloren, weil sie ein Wissen, wie Aristoteles es will, nicht erreichen konnten. Sie haben dafür ein anderes, nützlicheres und wahreres Wissen zu Tage gefördert, nämlich Erfahrungswissen, und es in methodische Ordnung gebracht. All unser Philosophiren beruht auf ihren Errungenschaften. Sie waren berufen, die Unwissenheit aus der Welt zu schaffen; dies thaten sie nicht zum geringsten Theil dadurch, dass sie jene Unwissenheit eingestanden, welche man mit grossem Recht eine gelehrte, über die Fassungskraft des gewöhnlichen Menschen weit erhabene Unwissenheit nennt, und die sie ebensowenig verunziert, als es den Menschen verunziert, dass er nicht 100 Finger hat. Ungerecht ist also der Vorwurf des Aristoteles, dass man durch solche Ansichten den Jüngern der Philosophie allen Muth breche, weil nach Wahrheit

¹⁾ III 491 a.

forschen in diesem Falle soviel hiesse als Vögel fangen; denn nicht an jeder Art von Erkenntniss braucht man deshalb zu verzweifeln.

Beweist aber nicht schon die Existenz der verschiedenen Wissenschaften, dass uns dennoch ein „Wissen“ möglich ist? Keineswegs. Die ganze Physik kann uns auch nicht von einem einzigen Ding die Natur und das Wesen erklären. Die Metaphysik bietet nichts als leichte Vermuthungen, abgesehen von dem, was uns auf dem Wege des Glaubens gewiss ist. Eine einheitliche Ethik gibt es nicht; sie ist verschieden bei den verschiedenen Völkern und Personen, und sehr veränderlich. Die Jurisprudenz ist nur ein Complex von positiven Bestimmungen, die weder überall noch zu jeder Zeit sich gleich bleiben. Die Medicin umfasst nur Beobachtungen und Anwendungen derselben auf ähnliche Fälle. Hier überall kann von keiner Wissenschaft im aristotelischen Sinne die Rede sein.

Die Mathematik im Systeme Gassendi's.

Schwieriger ist die Sache bei der Mathematik. Von ihr gerade abstrahirte später Descartes die Methode, der er die Begründung einer Metaphysik zutraute. G. war als Mathematiker Descartes durchaus ebenbürtig, was letzterer trotz seines sonst weniger gerechten Urtheils über den unbequemen Gegner selbst anerkannte. G. tadelte es denn auch selbst in den Exercitationen nachdrücklichst, dass die ausgeartete Scholastik die Mathematik, die ein scharfes, hingebendes Studium fordere und zu Streitigkeiten wenig Gelegenheit biete, vernachlässigte. „Per mathematicas scimus, si quid scimus!“¹⁾

In der Mathematik erkennen wir vieles mit solcher Gewissheit und Evidenz, dass nur ein Wahnsinniger das leugnen könnte, so lichtvoll und zwingend sind die mathematischen Beweise.²⁾ Haben wir also hier wenigstens ein Wissen im Sinne des Aristoteles vor uns? Mit nichten. Nicht einmal die Peripatetiker gestehen (freilich wohl aus dem angeführten Grunde) der Mathematik sammt und sonders den Charakter einer eigentlichen Wissenschaft zu. Wissen heisst nach Aristoteles etwas aus seiner Ursache kennen, und ist die Frucht des Beweises. Der Beweis

¹⁾ III 101 a² sq.

²⁾ III 190 b²: „Per mathematicas scire nos plurima et certissime, et evidentissime, nemo, nisi is sit furiosus, pernegare potest, adeo luculentae sunt et convincentes demonstrationes mathematicae.“

(demonstratio) besteht aus solchen Sätzen, welche dem zu Beweisenden absolut und in eigenthümlicher Weise zukommen. Das Zufällige und Gemeinsame dagegen widerstreitet dem Charakter des vollkommenen Beweises. Der Mathematiker nun betrachtet die Quantität weder absolut in ihrer Wesenheit, noch ihre Eigenschaften in nothwendiger Beziehung gerade zu dieser bestimmten Quantität. Auch construiert sie ihre Beweise nicht aus eigenthümlichen und absoluten, sondern aus gemeinsamen und zufälligen Bestimmungen, wie des näheren an Beispielen erläutert wird. Also ist die Mathematik keine Wissenschaft nach den Forderungen des Aristoteles.¹⁾

Der Mathematiker thut bei seinen Beweisen in der That nichts anderes als jener, der durch Aufschrift oder Oeffnung kund thut, was in einem geschlossenen Gefässe sei. Wie dieser dadurch nicht bewirkt, dass es in ihm ist, so setzt auch der Mathematiker nicht den Grund des bewiesenen Satzes. Wenn du nicht sofort siehst, dass die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten sind, so siehst du es, wenn die Gleichheit derselben mit zwei Winkeln gezeigt wird, welche evident zwei Rechte ausmachen. Die Gleichheit der letzteren Winkel, welche im Beweise als Medium fungirten, bildet keineswegs den Grund der Conclusion, wie es im aristolischen Beweise der Fall sein sollte; vielmehr würde die letztere wahr sein, auch wenn jenes Hilfsexperiment nicht gemacht würde, ja sogar unmöglich wäre. Dasselbe ist vielmehr nur das Mittel, um unsere Aufmerksamkeit auf einen Punkt zu lenken, den wir nicht beachtet hatten. Der mathematische Beweis ist nur ein Klarmachungs-, nicht ein Wahrnehmungsbeweis, das mathematische Wissen ein erfahrungsmässiges Erscheinungswissen, und ein solches lassen auch die Skeptiker gelten. Dass die Mathematik aber nur auf die Erscheinung gehe, und nicht auf Natur und Ursache der Dinge, ist aus ihr selbst klar. Der Mathematiker sagt uns z. B., dass die Erde rund ist, und macht uns dieses klar mit Zuhilfenahme der Mondellipse und Polhöhe. (?) Warum sie rund, und welches ihre Natur ist, sagt sie uns nicht. Sobald wir das Gebiet der Erscheinungen überschreiten und in die Natur der Dinge eindringen wollen,

¹⁾ Diese etwas unklare Argumentation entnimmt G. der Schrift eines weniger bekannten, peripatetischen Zeitgenossen. Im allgemeinen hält gerade die (ältere und neuere) Scholastik an der Einreihung der Mathematik in die philosophischen Disciplinen im strengen Sinne des Wortes fest. Vgl. Rittler, Synopsis der Philosophie, Einleitg. S. 13.

lässt uns die Mathematik im Stich, wie alle anderen Wissenschaften. Man wende nicht ein, dass wenigstens die reine Mathematik über Natur und Wesen der Figuren und Zahlen uns Aufschluss gebe. Denn letztere sind nirgends und nichts, wenn man sie abstract betrachtet. Betrachtet man sie aber *in concreto*, dann kehrt die Schwierigkeit wieder, dass sie uns nichts vom Wesen und den wahren Eigenschaften der Dinge sagen können. Deshalb beschäftigen sich aber die Disciplinen der reinen Mathematik nicht etwa mit Chimären. Denn sie haben ihr Fundament in den Dingen. Sie betrachten Figuren und Zahlen der Dinge direct zwar nur im allgemeinen, doch mit und unter dem Allgemeinen wird das Einzelne, d. h. das Reale, mitgedacht.

Aus der bisherigen Darstellung ergibt sich zur Genüge, dass G. auch inmitten des offensten Skepticismus die Gewissheit der Mathematik durchaus aufrecht zu erhalten und mit seinen Grundsätzen in Einklang zu bringen bemüht war.

Die mathematischen Wahrheiten waren es denn auch vor allem, welche er in den cartesianischen Zweifel durchaus nicht miteinbegriffen wissen wollte.¹⁾ Sie sind evidentere als das Dasein Gottes, so evident, dass Descartes hier seinem täuschenden Genius ebenso kühn den Fallstrick hätte entwinden können, wie in Bezug auf die eigene Existenz.²⁾ Descartes behauptet, die Skeptiker hätten an der Wahrheit der Mathematik gezweifelt, und sie würden es nicht gethan haben, wenn sie seinen Gottesbeweis gekannt hätten. G. zeigt, dass die Skeptiker nicht nur die Mathematik aufrecht erhalten, sondern auch die Anwendung derselben auf Gegenstände der Erfahrung um so leichter aus ihren Grundsätzen heraus hätten aufrecht erhalten können, als ja nach ihnen die mathematischen Begriffe und Sätze selbst der Erfahrung entstammen. — Indem sie das, was durch die geometrischen Beweise klar gemacht wird, zum Bereiche der Erscheinungsdinge rechneten, weil es offen in der Erfahrung liegt, und der geometrische Beweis im Grunde nur ein Klarmachen durch Hinlenken der Aufmerksamkeit auf den fraglichen Gegenstand ist, kämpften sie nur gegen die

¹⁾ III 257 b³ et passim.

²⁾ III 251 a² sqq. Natorp's Behauptung (gegen Baumann), D. habe die Gewissheit der Mathematik auch im radicalsten Zweifel nicht einstürzen lassen. (D.'s Erkenntnistheorie, S. 48 ff. 148), ist mit Text und Inhalt der cartesianischen Meditationen unvereinbar, wie ich in anderem Zusammenhang nachgewiesen habe. Vgl. die Antwort D.'s auf die 3. Dubitation G.'s zu Med. V., ferner die *Responsiones secundae*, im übrigen die 1. und 5. Meditation des D.

Hypothesen der Dogmatiker, indem sie die bekannte Frage aufwerfen: *εἰ ἐξ ὑποθέσεώς τι ληπτέον*: Dabei verwarfen sie aber auch die Hypothesen keineswegs, insoweit sie dem Fortschritt der Wissenschaft dienen konnten, sondern sofern die Dogmatiker mit ihnen die wirkliche Natur der Dinge zu erfassen vorgaben, indem sie annahmen, dass die Dinge an sich ihren Voraussetzungen durchaus gemäss seien.

Dies kann schon deshalb nicht der Fall sein, weil gewöhnlich ein und dieselbe Erscheinung durch entgegengesetzte Hypothesen sich erklären (*servari*) lässt, und das entgegengesetzte nicht zugleich wahr sein kann. Auch die Zweifel in der 1. Dubitation zu *Med. III* ¹⁾ trifft nur eine Verkennung des wahren Charakters der Hypothese, nicht die Gewissheit der Mathematik als solche. Die Hypothese ist wahr, wenn und soweit sie der Natur der Dinge gemäss ist, was sich niemals *a priori*, sondern nur daraus bewahrheiten lässt, wenn sie die Erscheinungen erklärt. „Wir machen“, sagt er an einer anderen Stelle ²⁾, „jene Voraussetzungen nur deshalb, weil wir sehen, dass so unser Schlussverfahren am leichtesten vorangeht.“

Wir glaubten auf diesen Punkt näher eingehen zu sollen nicht bloß des sachlichen Interesses wegen, sondern auch um zu zeigen, mit wie wenig Recht man, theilweise unter Berufung auf die angeführten Stellen, von einer Bezweiflung der Mathematik durch G. gesprochen hat. ³⁾

G.'s Erstlingswerk schliesst endlich ab mit einer Rechtfertigung des Skepticismus gegen den Vorwurf, dass der Skeptiker gezwungen sei, im Leben seine Theorie zu verleugnen. Kein anderes philosophisches Verfahren lässt sich besser mit den Anforderungen des Lebens vereinigen, als das der Skeptiker. Sie halten eben die Erscheinungen aufrecht als Erscheinungen und verwechseln dieselben keineswegs mit dem trügerischen Schein, so sehr die ihnen missverständlich von der Volksmeinung aufgedichteten Anekdoten das letztere auch nahe legen. „*In apparentiis autem sive prosequendis sive fugiendis vita consistit.*“ ⁴⁾

(Schluss folgt.)

¹⁾ III 289a ²⁾

²⁾ III 346 b ³⁾. Der Begriff der Hypothese spielt in den Anfängen der neueren Philosophie eine grosse Rolle. Einzelne werthvolle Beiträge zur Geschichte desselben giebt Natorp in seinen zwei Aufsätzen in den *philos. Monh.* 1882. ³⁾ Natorp, *Forschungen* 52. ⁴⁾ III 192 b ²⁾.