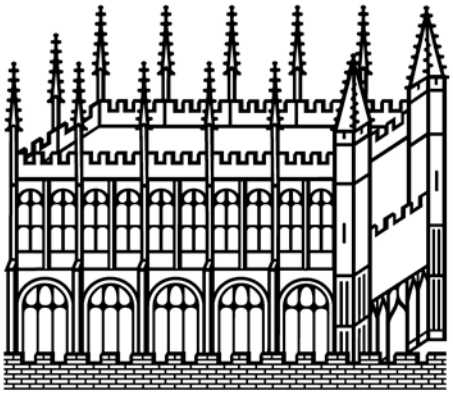


Bodleian Libraries

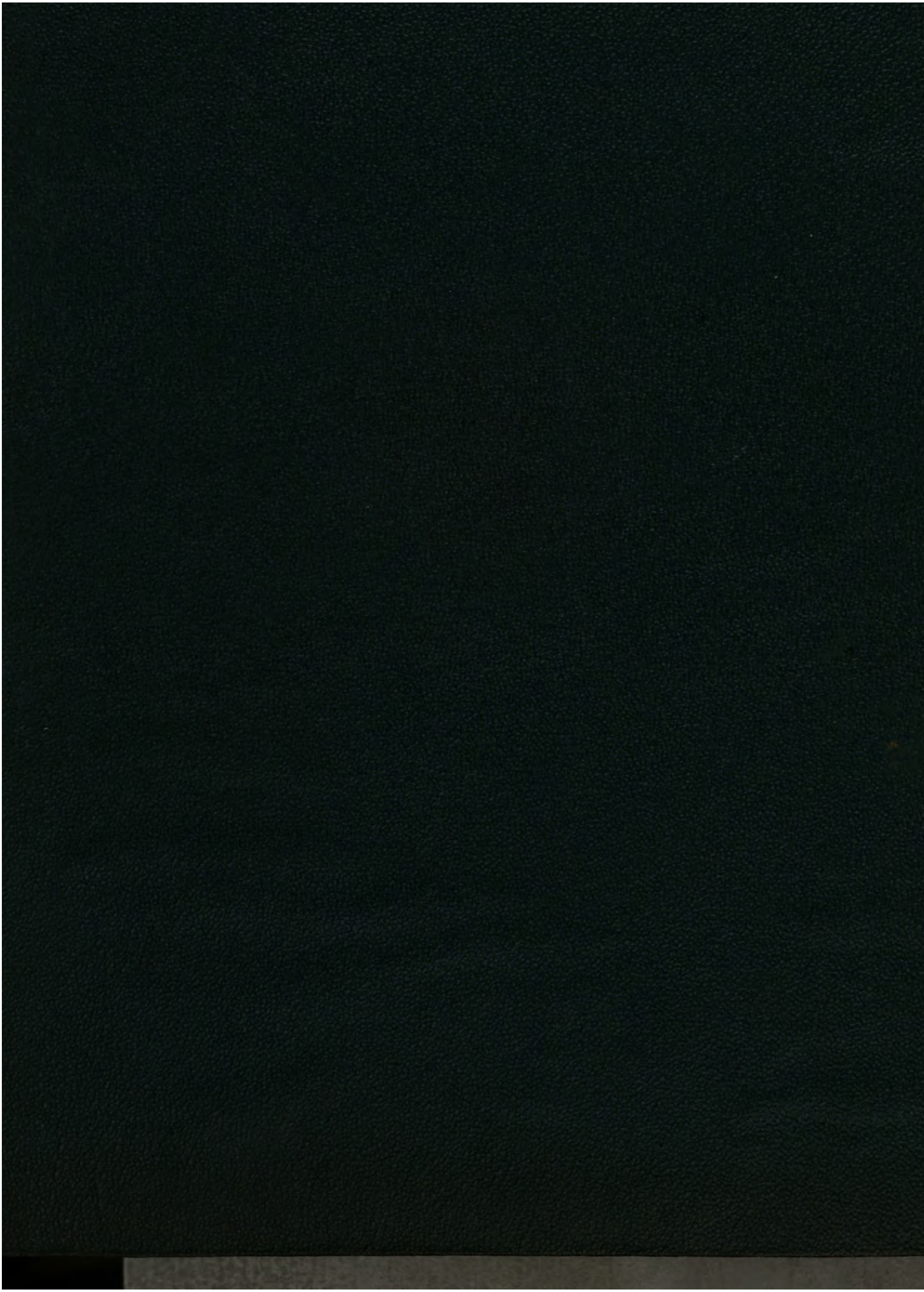
UNIVERSITY OF OXFORD

This book is part of the collection held by the Bodleian Libraries and scanned by Google, Inc. for the Google Books Library Project.

For more information see:

http://www.bodleian.ox.ac.uk/dbooks

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.0 UK: England & Wales (CC BY-NC-SA 2.0) licence.



92. h. 21.

NS 12 A3D5 e 27

J

SAMUEL CLARKE'S LEBEN UND LEHRE.

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DES RATIONALISMUS IN ENGLAND.

VON

Dr. ROBERT ZIMMERMANN,
WIRKLICHEM MITGLIEDE DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

(VORGELEGT IN DER SITZUNG DER PHILOSOPHISCH-HISTORISCHEN CLASSE AM 19. JÄNNER 1870.)

WIEN.
AUS DER KAISERLICH-KÖNIGLICHEN HOF- UND STAATSDRUCKEREI.

IN COMMISSION BEI KARL GEROLD'S SOHN, BUCHHÄNDLER DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.
1870.

SEPARATABDRUCK AUS DEM XIX. BANDE DER DENKSCHRIFTEN DER PHILOSOPHISCH-HISTORISCHEN CLASSE
DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

SAMUEL CLARKE'S LEBEN UND LEHRE.

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DES RATIONALISMUS IN ENGLAND

VON

DR. ROBERT ZIMMERMANN,

WIRKLICHEM MITGLIEDE DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

(VORGELEGT IN DER SITZUNG DER PHILOSOPHISCH-HISTORISCHEN CLASSE AM 19. JÄNNER 1870.)

Erstes Capitel.

Der englische Rationalismus vor Clarke.

Bacon, Hobbes und namentlich Locke haben der englischen Philosophie in den Augen des Auslandes einen so entschiedenen Stempel aufgeprägt, dass ein tieferes Eingehen auf entgegengesetzte Erscheinungen der britischen Literatur nicht selten versäumt worden ist. Insbesondere in Deutschland ist seit Schellings berühmtem: je méprise Locke, eine Gleichgiltigkeit wo nicht Geringschätzung derselben an der Tagesordnung gewesen, welche sich von dem verpönten Empirismus, Materialismus und Sensualismus der Obengenannten allmälig auf die gesammten philosophischen Bestrebungen Englands übertrug. In jüngster Zeit hat zwar die fortschreitende Geltung der Naturwissenschaften namentlich durch die Erfolge von Mill's inductiver Logik englischen Denkversuchen in naturwissenschaftlichen Kreisen Freunde und Gönner verschafft; die idealistischen Richtungen angehörigen Philosophen und die aus deren Schule hervorgegangenen Geschichtsschreiber der Philosophie verharren nach wie vor auf ihrem ablehnenden und ignorirenden Standpunkte.

Dieselben pflegen zu übersehen, dass es in England jederzeit neben der realistisch-sensualistischen eine idealistisch-rationalistische Geistesströmung gegeben hat, die mit den gleichzeitigen ähnlichen in Deutschland, Frankreich und Holland Hand in Hand und mit diesen gemeinsam gegen jene vorging. Wie in den letztgenannten Ländern setzte dieselbe der Berufung auf den äusseren eine eben solche auf einen inneren Sinn, den sie Vernunft oder intellectuale Anschauung nannte, als ausschliessliche Quelle der Erkenntniss entgegen, und nahm je nachdem bald die Form eines schwärmenden Mysticismus, bald eines mehr

oder weniger nüchternen Rationalismus an. Parallel der theosophischen Richtung des Peter Poiret in Frankreich, des ältern van Helmont in Holland, der Valentin Weigel und Jakob Boehme in Deutschland verpflanzte der englische Arzt Robert Fludd durch seine historia macro- et microcosmi metaphysica physica et technica (Oppenh. 1617), so wie durch seine philosophia mosaica (Gudae 1638), durch seine clavis philosophiae und alchymia die phantastische Naturphilosophie des Paracelsus nach England, griff die auf Sinneswahrnehmung sich stützende Naturforschung und den Atomismus an und schrieb gegen Kepler und Gassendi, welcher letztere seiner Philosophie eine besondere Widerlegungsschrift widmete. Ein anderer Arzt und zugleich Prediger, John Pordage (1625—1698) bürgerte die Jakob Boehme'sche Mystik in England ein, suchte sie in ein System zu bringen und versicherte, die Wahrheit derselben sei durch eigene göttliche Offenbarungen bestätigt worden. Beide wandten die Formen der Kabbalisten, jener auf die Naturforschung, dieser auf die Theologie an. So wenig Fludd den Entdeckungen der neueren Physik abgeneigt erscheint, glaubt er doch wie jene alles in der Offenbarung anzutreffen. Das gelehrte Ansehen, welches Pordage seinen Werken zu geben sich bemüht, besteht doch nur in der Anwendung kabbalistischer und pythagoräischer Formen auf den Inhalt derselben, wenn er den Vater die Monas, den Sohn die Dyas, den Geist die Trias nennt und alles Seiende nach und nach aus dem göttlichen Urquell emaniren lässt. Dennoch hat dieser letztere nicht nur eine Schule, sondern in dem als Schwärmer bekannt gewordenen Thomas Bromley in England einen begeisterten Fortsetzer zurückgelassen.

Philosophisch ungleich bedeutender als beide erscheint der eigentliche Urheber der rationalistischen Denkweise in England, Lord Herbert von Cherbury (1581—1648), der früher als Descartes und fast ein halbes Jahrhundert vor Leibnitz in seiner 1624 zu Paris publicirten Schrift: de veritate prout distinquitur a revelatione a verisimili et a falso dem vier Jahre vorher in Bacon's neuem Organon (1620) aufgetretenen Sensualismus einen gemässigten Rationalismus entgegenstellte. Geht er auch nicht so weit wie Descartes, dem äusseren Sinn allen Werth für das Erkennen abzusprechen, ist er doch eben so sehr entfernt, wie Bacon unser gesammtes Wissen auf denselben zu reduciren. Der äussere Sinn eröffnet uns die äussere Wahrheit, wie er sagt; aber sollen wir nicht auch eine Norm für die innere und ewige Wahrheit in uns haben? Indem er für sich das Verdienst in Anspruch nimmt, zuerst die Grenzen und Zwecke aller menschlichen Vermögen bestimmt, eine Theorie des Erkenntnissvermögens, wie später Locke that, entworfen zu haben, erklärt er sich ähnlich wie Leibnitz nach ihm, gegen die tabula rasa, als welche Locke und dessen empiristische Vorläufer wollen die Seele betrachtet wissen. Da wir weder von Natur leer noch durch die Sünde ausgeleert sind, sagt er, müssen wir unser Vermögen zu erkennen bei uns tragen. Mögen die äusseren Objecte dasselbe auch anregen, liegt doch die Fähigkeit, über Wahres und Falsches zu entscheiden, in unserem eigenen Geist, und ziehen wir alles von aussen Empfangene von uns ab, bleibt demungeachtet unsere eigene Natur. Der äussere Sinn, fährt er fort, ist zwar ein Zeuge, keineswegs aber der Richter der Wahrheit. Wir werden an das Leibnitz'sche: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus, gemahnt, das dieser Locke gegenüber geltend machte. Diese dos naturae betrachtet Herbert zwar nicht wie Descartes, der von Locke desswegen getadelt ward, als einen Vorrath fertiger angeborner Begriffe, jedoch als einen natürlichen Instinct, gegen dessen Aussprüche (als allgemeine Begriffe und Grundsätze) niemand streiten dürfe. Er nennt dieselbe einen sensus internus, der in seinem

Kreise mehr Glauben verdient als der sensus externus, dem seinerseits wieder mehr Zutrauen gebührt als dem blossen Schlussverfahren (discursui). Obiger innerer Sinn wird weder durch sinnliche Erfahrung, noch durch äussere Beobachtung ersetzt; vielmehr werden diese beiden unter Anwendung und Voraussetzung der durch ihn selbst kundgemachten Principien und Grundsätze erst möglich. Statt wie Bacon gethan, dieser unserer aller Erfahrung vorausgehenden und in die Ergebnisse des empirischen Verfahrens einfliessenden, ja über dieselben schliesslich entscheidenden Natur um ihrer Subjectivität halber zu misstrauen, sollten wir ihr gerade, weil sie uns allenthalben begleitet, uns allen gemein und in jeder unserer einzelnen Thätigkeiten mitthätig ist, desto mehr Zutrauen schenken. Diese Natur, die sich zu unserer durch Erfahrung, Beobachtung und Versuch erworbenen Erkenntniss wie das Prius zum Posterius verhält, ist desshalb auch in jedermann, ja in allen lebendigen Wesen und zwar in allen als dieselbe vorhanden. Herbert gründet darauf die Voraussetzung allgemeiner Übereinstimmung in gewissen allgemeinen Überzeugungen, auf diese aber die Hoffnung auf die Erlangung mathematischer Gewissheit in der Wissenschaft.

Wenn er hiebei den consensus universalis für die summa veritatis norma erklärt, so scheint ihm offenbar weniger die Wahrheit Folge der allgemeinen Übereinstimmung, als vielmehr diese die Wirkung obiger allen gemeinsamer Natur zu sein. Ist der sensus internus in allen der nämliche, so entspringt daraus nothwendig der consensus universalis. Allgemeine Übereinstimmung macht zwar den Erkenntniss-, nur die gemeinsame Natur aber den Realgrund der Wahrheit aus. Herbert schärft seinen Lesern ein, dass sie ex consensu universali jene communia principia gewinnen, ordnen und tanquam providentiae divinae universalis ideam et typum optimum hochhalten mögen.

Wie aus dem äusseren Sinn, der Beobachtung und dem Versuch alles Besondere, so stammt aus dem inneren, dem natürlichen Instinct, der allen gemeinsamen unverlierbaren erkennenden Natur, der dos naturae, alles Allgemeine der menschlichen Erkenntniss. Die Aussprüche dieser letzteren bedürfen keiner Bestätigung, sie beglaubigen sich selbst (a se ipsis unice fidem postulant) und verlangen ohne Beweis durch Verstandesschlüsse (supra rationem i. e. discursum) geglaubt zu werden. Dieselben besitzen als Äusserungen eines Instincts unmittelbare Evidenz und schlechthinige Unfehlbarkeit, haben sonach den doppelten Vortheil, zugleich allgemein und nothwendig zu sein.

Der sich daraus ergebenden Schwierigkeit, Aussprüche des Instincts, denen als solchen Glaubwürdigkeit wirklich zukommt, von solchen zu unterscheiden, die sich dafür nur ausgeben oder für dergleichen genommen werden, entzieht sich Lord Herbert durch die Berufung auf die allgemeine Übereinstimmung. Weil die letztere nicht anders als Folge eines in allen identischen Instincts zu sein vermag, so muss das von allen übereinstimmend Behauptete auch als Edict dieses Instincts von jedermann anerkannt werden. Dass der consensus omnium den nämlichen thatsächlichen Beanständungen ausgesetzt ist, welche Locke nachher den angebornen Ideen gegenüber in's Feld führte, beachtet er nicht. Wie dieser dort geltend macht, das Vorhandensein einer gewissen Idee bei jedem Einzelnen lasse sich niemals empirisch nachweisen, so würde er Herbert ohne Zweifel erwiedert haben, die Übereinstimmung aller in einem und demselben Urtheil sei eben so wenig erweislich. Der angebliche consensus omnium schrumpfe zu einem consensus plurium, bestenfalls zur Einstimmigkeit einer Majorität zusammen und dessen vermeintliche apodiktische Nothwendigkeit verwandle sich in eine mehr oder weniger problematische Wahrscheinlichkeit.

Herbert selbst ist nicht ohne Misstrauen gegen die Aussprüche des natürlichen Instincts, allerdings nur, wenn sie rein theoretische Sätze darstellen. Wenigstens unterscheidet er streng zwischen den allgemeinen Kenntnissen, welche uns durch den Instinct unmittelbar geoffenbart werden, und jenen, welche nur durch Folgerungen aus solchen uns einleuchten. Während die allgemeine erkennende Natur uns sicher leitet, scheinen ihm diese der menschlichen Schwachheit unterworfen zu sein. Eine Ausnahme hievon macht nach ihm nur die Mathematik, die bei mannigfachen Abweichungen im Besonderen eine durchgängige Übereinstimmung im Allgemeinen aufweist, die ausser bei ihr in gleich hohem Grade bei keiner anderen Wissenschaft angetroffen wird.

Desto grösser ist sein Vertrauen auf die Urtheile des Instincts, wo sie das practische Gebiet angehen. Über moralische Wahrheiten besteht die vollkommenste Übereinstimmung; denn ihre Erkenntniss beruht gänzlich (tota) auf allgemeinen und durch sich selbst einleuchtenden Urtheilen, was mit Ausnahme vielleicht der einzigen Mathematik in keinem anderen Wissensgebiete der Fall ist. Der innerhalb des Umkreises physikalischer Betrachtungen mögliche Meinungsstreit, weil hier der ursprüngliche Wahrheitsinstinct nur allgemeine Principien an die Hand gibt, die Folgerungen daraus aber dem Einzelnen überlässt, bei dem sie der individuellen Verschiedenheit wegen sehr verschieden ausfallen können, findet innerhalb des Feldes moralischer und mathematischer Überlegungen nicht statt, weil die Lehrsätze (dieser beiden) sofort jedermann einleuchten. Beide, moralische wie mathematische Wahrheiten erfreuen sich einer ursprünglichen Evidenz, deren unter den physischen höchstens die allgemeinsten Axiome, keineswegs aber deren Corollarien sich zu rühmen haben. Ganz entgegen der Ansicht Bacon's kommt Herbert zu dem Schlusssatz, dass die sittlichen Wahrheiten (zu denen er auch die religiösen zählt) unserem Wesen näher und desshalb gewisser seien als die physischen, ungeachtet auch diese mit jenen, wie er vorsichtig hinzufügt, in einer unzweifelhaften und ewigen Verbindung stünden. Erstere werden durch den Instinct, unser eigenstes Wesen, unmittelbar, die Gegenstände der physischen Wahrheiten, die äusseren Dinge, dagegen unter Zuhilfenahme der Andeutungen durch die Sinnesorgane erst mittelbar erkannt. Object der ersteren sind wir selbst, ist unsere eigene Natur; Object der letzteren die Sachen und Vorgänge der Aussenwelt; was wir aber von dieser mittelst der Sinne gewahren, sind weder wir selbst, noch sind es die Dinge, sondern es sind Producte aus dem Zusammenwirken zweier Actionen, unserer eigenen (des Subjects) und jener der (empfundenen) Sache (des Objects) (resultantia ex collisione et concursu nata).

Herbert drückt seine Verwunderung aus, dass bei so bewandten Umständen so viele beim äusseren Sinn d. i. auf halbem Wege stehen bleiben. Während das Ziel jedes Suchens nur die Erkenntniss des eigenen Selbst oder der Aussenwelt sein kann, lernt man mittelst des äusseren Sinnes weder jenes noch diese, sondern ein Drittes, von beiden Verschiedenes (die Empfindung) kennen, welches das Werk beider ist. Eben so weit entfernt das Innere der Sache wie das unserer selbst uns zu erschliessen, zeigt uns die sinnliche Wahrnehmung die Sache nur in ihren Wirkungen auf uns und uns selbst nur in unseren Einwirkungen auf die Sache. Was die Sache, abgesehen von ihrer Wirkung auf das wahrnehmende Subject, an sich, also ihrem eigentlichen Wesen nach ist, bleibt uns bei ausschliesslicher Anwendung des äusseren Sinnes ebenso unzugänglich, als was wir selbst, abgesehen von unserer Einwirkung auf die Sache, an sich, unserem Wesen nach sind. Inhalt der Sinneswahrnehmung ist Erscheinung, nicht Wesen, weder jenes des Objects, noch jenes des Subjects; wer

bei ihr beharrt, dringt nicht bis zum Kern weder des Äussern noch seines Innern vor, sondern bleibt zwischen Subject und Object „auf halbem Wege" (in media via) stehen.

Um desswillen weist Herbert dem inneren Sinn den Rang über dem äusseren an. Dieser lehrt uns weder die Sache noch uns kennen; jener dagegen sind wir selbst. Als natürlicher Wahrheitsinstinct macht er unsere eigenste Natur, unser innerstes Wesen aus. Zugleich aber ist er auch die Sache; denn wenn diese irgendwie anders, als der sich selbst überlassene Instinct sie deutet, d. i. wenn der Inhalt der Sache verschieden von dem Inhalt des Gedankens, so wäre der natürliche Instinct kein Wahrheitsinstinct. Entweder unsere Natur ist nicht die Wahrheit oder wenn sie es ist, ist sie Eins mit der Sache. Daher haben wir nur nöthig, unserem Instinct zu folgen, um gewiss zu sein, der Sache selbst, des Seins, statt des täuschenden Trugbildes der Sinne, des zwischen uns und der Sache schwebenden Scheins uns zu bemächtigen.

Den thatsächlichen Beweis für das Vorhandensein dieses Instincts liefert nach Herbert nur der consensus universalis. Bezüglich des Ethischen und Mathematischen finde derselbe factisch statt; die Abwesenheit desselben hinsichtlich des Physischen aber verschulde nicht der Instinct, sondern der trügende Sinnesschein. Da dieser selbst weder die Sache noch das erkennende Wesen, sondern das Werk des Zusammenwirkens beider ist, so kann er als beiden gemeinsames Product auch weder dem einen noch dem anderen beider Factoren ausschliesslich ähnlich sein. Nun aber sind das Subject (die schlechthin erkennende) und das Object (die schlechthin seiende Natur) jedes für sich die ganze (dort ideale hier reale) Wahrheit; folglich kann das, was seinem Gehalt nach keinem von beiden gleicht, der Schein, nicht das Wahre, und, da die Wahrheit (subjectiv) in dem consensus omnium besteht, kann der Schein, als das Unwahre, nicht für alle derselbe sein. Auf dem Gebiete der Erfahrung muss daher nothwendig Meinungsverschiedenheit herrschen, weil Übereinstimmung nur in der (subjectiven oder objectiven) Wahrheit, niemals aber im Schein anzutreffen ist.

Das Verhältniss zwischen Vernunft- und Erfahrungserkenntniss stellt sich daher folgendermassen: so weit blosser Schein in der Erfahrung ist, thut er sich durch augenfällige Nichtübereinstimmung, so weit dagegen Übereinstimmung in derselben herrscht, thut sich durch dieselbe Nicht-Schein (Wesen sei es des Subjects oder des Objects) in derselben kund. Mit anderen Worten: Erfahrung, in welcher Übereinstimmung aller stattfindet, ist mehr als Erfahrung, ist Werk, sei es des (von Seite des Subjects) in derselben mitthätigen Instincts, sei es der (von Seite des Objects) in dieselbe eingegangenen Realität. Allgemeine Übereinstimmung bietet ein zuverlässiges Kennzeichen der Giltigkeit, das Gegentheil derselben ein gleiches der Ungiltigkeit aller Erfahrungserkenntniss.

Ob jene das Werk des Subjects oder des Objects sei, ist dabei gleichgiltig. Da die Natur des ersteren natürlicher Instinct, die des letzteren die Sache selbst, in beiden Fällen die Wahrheit ist, so bringt das eine wie das andere die gleiche Wirkung hervor. Insofern der allen Subjecten gemeinsame Instinct in den Schein eingehend die Erfahrung erzeugen hilft, wird er ebenso nothwendig eine gemeinsame Erfahrung zu verschaffen im Stande, als rückwärts aus der Gemeinsamkeit der Erfahrung auf deren Wahrheit zu schliessen erlaubt sein. Insofern das für alle Subjecte identische Object (die Sache) in den Schein eingehend die Erfahrung miterzeugt, wird dieses nicht weniger eine gemeinsame Erfahrung nach sich ziehen, als aus der Gemeinsamkeit der Erfahrung den Rückschluss auf die Angemessenheit des Inhalts derselben an die Natur der identischen Sache gestatten.

Überall ist der consensus für Herbert entscheidendes Criterium. Er verräth die moralische wie die mathematische und, was bei Dingen der Sinneswelt zum Vorschein kommt, die physikalische und die historische Wahrheit. Obgleich aber Kennzeichen derselben, ist er doch nicht deren Grund; nicht weil wir alle übereinstimmen in einem gewissen Ausspruch, enthält dieser Wahrheit, sondern weil der uns allen innewohnende Instinct zu diesem gemeinsamen Ausspruch uns nöthigt, darum herrscht Übereinstimmung. Wir haben nichts weiter zu thun, als unserer eigensten Natur, der dos naturae, zu folgen, um zu aller theoretischen wie practischen Wahrheit zu gelangen. Letztere ist ein Urbesitz, welcher zwar durch die Wechselwirkung des Subjects mit der Aussenwelt mittelst der Sinnesorgane eine scheinbare Erweiterung und Bereicherung erfahren, streng genommen jedoch nicht durch dieselbe vermehrt werden kann. Denn in der Erfahrung ist nur so viel Wahrheit, als sie Übereinstimmung, und nur so viel Übereinstimmung, als sie Einfluss des Subjects enthält, mit anderen Worten, nicht mehr und nicht weniger, als das Subject in dieselbe hineingelegt hat.

Ob die Erfahrung daher aus dem Subject deducirt oder umgekehrt aus der Erfahrung die Wahrheit inducirt wird, macht für die innere Wahrheit der Empirie keinen Unterschied. Beides muss zu demselben Ergebnisse führen. Da das Subject als Wahrheitsinstinct alle Wahrheit in sich fasst, so schliesst es auch alle in der Erfahrung enthaltene Wahrheit ein; und da nur die allgemein geltende Erfahrung den Namen der Wahrheit verdient, so ist durch den inductiven Erweis der thatsächlichen Einstimmung aller in einem gewissen Punkt auch der zureichende Nachweis der Wahrheit des letzteren erbracht. Beide, Deduction und Induction, decken einander gegenseitig. Beide erreichen dieselbe Wahrheit, nur jene auf apriorischem, diese auf aposteriorischem Wege, jene folgernd, diese bestätigend, jene auf Gründe, diese auf Zeugnisse gestützt, jene nach Art der Geometrie, diese nach jener der Geschichte.

Bei diesem Gegensatze der Methoden ist es völlig erklärlich, wenn Herbert und Bacon von dem Werth der Empirie gänzlich entgegengesetzte Überzeugungen hegen. In den Augen des Ersten, dessen dos naturae alle mögliche Wahrheit explicite oder doch implicite in sich schliesst, erscheint der inductive Weg durch übereinstimmende Sinnes- oder historische Zeugnisse als Nothbehelf, welcher dem Menschen im besten Fall dasselbe auf weitem Umweg gewährt, was er ursprünglich schon besass. In den Augen des Zweiten, dessen Subject einer tabula rasa gleicht, ist das wiederholte (Sinnes- oder geschichtliche) Zeugniss das einzige Mittel, der an sich unwissenden Seele Kenntnisse zuzuführen und in derselben festzusetzen. Folgerichtig legt jener auf die dos, den angebornen, dieser auf die mos naturae, den erworbenen Besitz des Menschen, das Hauptgewicht; jener entfaltet, dieser begründet den inneren Reichthum des Geistes.

Der sensus internus, den Herbert dem sensus externus entgegenstellt, hat Verwandtschaft mit dem Hellsehen. Wie dieses macht er für seine Ergebnisse die Prätension der Unfehlbarkeit; wie dieses weist er jede andere Rechtfertigung seiner Intuitionen ab als jene, die in seiner eigenen Natur liegt. Der Beweis des Hellsehers für die Verlässlichkeit seiner Aussagen besteht darin, dass jeder andere Hellsehende dasselbe sehen müsste; der Beweis des sensus internus für die Richtigkeit der seinen stützt sich darauf, dass um seiner Gemeinsamkeit willen jeder andere an unserer statt eben so urtheilen müsste. Beide erscheinen dem, der nicht im Besitze der Clairvoyance oder des sensus internus ist, nothwendig paradox; aber dieser Schein nimmt in dem Verhältnisse ab, als die Anzahl derjenigen, die

unter gleichen Verhältnissen die nämliche Wahrnehmung machen, dasselbe Urtheil fällen, im Steigen begriffen ist. Die Aussprüche des Hellsehers sind evidente Wahrnehmungen, diejenigen des sensus internus evidente Urtheile, die in dem Grade, als sie bei anderen allgemeine Zustimmung finden, die Würde ausgemachter Grundwahrheiten erlangen, finden sie keine, für willkürliche Einfälle gelten. An dem Schicksale derselben nimmt auch das auf dem discursiven Wege des Folgerns und Schliessens daraus Abgeleitete Theil, und wird jenachdem als berechtigte Folge aus anerkannten Principien oder als launische Consequenz aus willkürlichen Vordersätzen betrachtet. Charakteristischerweise wird dabei die Zustimmung der anderen nur bei den grundlegenden Sätzen abgewartet, für das aus diesem Gefolgerte eine äussere Bestätigung aber weder erhofft noch begehrt, sondern die Anerkennung der Folge aus dem anerkannten Grund jedem gemäss seiner denk- und schlussfähigen Natur sofort unweigerlich angesonnen.

Der inductorische Weg wird daher zwar eingehalten, jedoch nur in Betreff der allgemeinsten Ausgangssätze. Diese einmal anerkannt, wird zum deductiven Weg übergegangen und an demselben ohne Rücksicht auf den wirklichen oder doch möglichen Einspruch wahrer oder doch vermeintlicher Thatsachen festgehalten.

In diesem Rationalismus findet demnach hinsichtlich der Aussprüche des allen gemeinsamen angebornen Wahrheitsinstincts, d. i. der evidenten Vernunfturtheile dasselbe statt, was im Sensualismus hinsichtlich der Aussprüche des allen gemeinsamen äusseren Sinns, der evidenten Sinneswahrnehmungen üblich ist. Wie jener für seine Axiome, nimmt dieser für seine Wahrnehmungen die Zustimmung aller in Anspruch; wie die Urtheile des ersteren, so werden die Erfahrungen des letzteren, wenn sie Zustimmung erhalten, zu allgemeinen empirischen Wahrheiten; während sie, bleibt diese aus, als Sinnesidiotismen und individuelle Absonderlichkeiten bei Seite gesetzt werden.

Der Unterschied zwischen der auf den sensus internus (die Vernunft) gebauten (rationalistischen) und der auf den sensus externus (die Erfahrung) gegründeten (sensualistischen) Philosophie reducirt sich darauf, dass jene sich auf die innere, diese auf die äussere Evidenz beruft, jene für ihre inneren, diese für ihre äusseren Wahrnehmungen die unabweisliche Zustimmung aller beansprucht. Da diese nun einerseits rücksichtlich der mathematischen und moralischen Urtheile eben so gross, als rücksichtlich der metaphysischen gering zu sein pflegt, andererseits Sinneswahrnehmungen sich mit grosser Leichtigkeit wiederholen und durch fremdes Zeugniss neuerdings bestätigen lassen, so begreift sich, dass der Rationalismus, den man auch einen Sensualismus des inneren Sinnes nennen kann, die moralischen und mathematischen, der eigentliche Sensualismus (jener des äusseren Sinnes) die Erfahrungswissenschaften in den Vordergrund zu schieben liebt. Folgerichtig suchen beide diese beschränkte Berechtigung ihrer einseitigen Standpunkte zu erweitern: jener den consensus omnium auf die theoretischen, dieser die augenfällige Evidenz der sinnlichen Thatsachen auch auf das practische und mathematische Gebiet auszudehnen.

Dieser Kampf, welcher der Streit des Rationalismus und Sensualismus heisst, aber im Grunde nur der zweier verschiedenen (nach Innen und nach Aussen gewandten) Richtungen des Sensualismus ist, macht noch heute wie zu Bacon's und Herbert's Zeit das bewegende Element der englischen Philosophie aus. Der Sinn des Wortes ratio ist hier nämlich kein anderer, als der jenes inneren Sinnes, des unmittelbaren Instincts für das (theoretisch- und practisch-) Wahre, durch welchen dieses direct, wie (vermeintlich) durch die Empfindung des

äusseren Sinnesorgans das Wahre der Sache ergriffen wird. Ihre Verrichtung ist ähnlich der Operation des äusseren Sinnes ein Schauen (intueri), aber ein innerliches, geistiges, während dieses ein äusserliches, leibliches bleibt; die ihr zukommende Function des Überlegens und Schliessens (ratiocinari) dagegen wird dem Verstande als einem untergeordneten an sich leeren und seinen Inhalt von jener ebenso wie im Sensualismus von der Erfahrung empfangenden Vermögen zugetheilt. Dabei zweifelt dieser Rationalismus an der Berechtigung der von ihm so genannten Vernunft, sich für einen unfehlbaren Instinct, ebensowenig als der Sensualismus an der gleichen des äusseren Sinnes, sich für die untrügliche Spiegelung der realen Dinge zu halten. Beiden unkritischen Dogmatismen gewährt die allgemeine, allerdings selbst nur empirische Zustimmung zu den mathematisch-moralischen Axiomen dort, zu den Erfahrungserkenntnissen hier hinlänglich erscheinende Beruhigung.

Untriftig bleibt die Bezeichnung dieses Sensualismus des inneren Sinnes mit dem Namen Rationalismus aus dem Grunde, weil die Principien, sei es durch inneren, sei es durch äusseren Sinn, einmal ausgemacht, beide Sensualismen, jener des innern wie jener des äusseren Sinnes, rationalistisch oder vielmehr ratiocinirend vorgehen, d. h. aus dem allgemein Zugestandenen folgernd und schliessend verfahren. Unkritisch, der Kritik ungeachtet, welche der eine Theil gegen den anderen übt, aber sind beide, weil jeder zwar auf eine Erklärung aller Erkenntniss aus einem ausschliesslichen Erkenntnissvermögen (der eine aus dem inneren, der andere aus dem äusseren Sinn), keiner aber auf eine Prüfung der möglichen Tragweite des letzteren selbst sich einlässt. Bekanntlich hat eine eindringende Kritik des äusseren Sinnes nach dieser Richtung hin erst Locke angestellt und Hume fortgesetzt, und ist der letztere folgerichtig zum Skepticismus geführt worden. Eine Kritik des inneren Sinnes hat unter den englischen Rationalisten keiner versucht; der deutsche Kriticismus dagegen, welcher das ganze Erkenntnissvermögen, äusseren Sinn, Verstand und Vernunft zumal umfasst, hat sich eben dadurch über die Einseitigkeiten des sensualistischen wie des rationalistischen Dogmatismus gleichmässig erhoben.

Diese Vernunft als natürlicher Wahrheitsinstinct, der durch den consensus omnium bestätigt und durch welchen dieser letztere ermöglicht wird, setzt den Rationalismus in den Stand, aus seinen evidenten Principien ebenso allgemein einleuchtende Folgerungen abzuleiten. Es entspricht ihrem Charakter, dass alles auf diesem Wege Gewonnene, sei es Moral, Religion, Recht, Physik oder Politik mit dem gleichen Namen bezeichnet, also natürliche Moral, Religion u. s. w. genannt und der Gemeinsamkeit der Erkenntnissquelle gemäss als allen gemeinsame Moral, Religion u. s. w. betrachtet wird.

Beide Sensualismen sind sich auch hierin ganz ähnlich, dass der eine den äusseren wie der andere den inneren Sinn in ganz gleicher Bedeutung als „Zeugen der Wahrheit", nur mit dem Unterschied gelten lässt, dass für jenen die Wahrheit selbst ausser-, für diesen innerhalb des Wahrnehmenden, für jenen im Object, für diesen im Subject gelegen ist. Will man um deswillen, wie meist geschieht, den Sensualismus des äusseren Sinnes Realismus, den des inneren Idealismus nennen, für jenen den Ausdruck Sensualismus ausschliesslich reserviren, seinen Gegner dagegen als Rationalismus einführen, so ist unter den obigen Beschränkungen dagegen nichts einzuwenden.

Hier angelangt, öffnen sich für diesen fortan so zu nennenden Rationalismus zwei mögliche Wege. Als Verbindung eines intuitiven (innerlich wahrnehmenden) und eines discursiven (logisch folgernden) Elements steht es ihm frei, das Mehrgewicht auf die eine oder die

andere dieser Seiten zu legen. In jenem Fall sucht er ähnlich der Erfahrungswissenschaft einen so grossen Theil der Erkenntniss als möglich in unmittelbare (innere) Wahrnehmung (Intuition) zu verwandeln; in diesem trachtet er ähnlich der Mathematik nicht nur die Menge des Unbewiesenen, keines Beweises Fähigen möglichst zu verringern, sondern aus dem aller Anstrengung ungeachtet nicht weiter Beweisbaren so viel als möglich mittelst unanfechtbarer Schlüsse auf innerlich nothwendige Weise zu demonstriren. Indem beide nach Evidenz streben, lässt erstere Richtung der unmittelbaren, letztere der mittelbaren den weitesten Spielraum.

Auch hierin ahmt der Sensualismus des inneren Sinnes das Beispiel jenes des äusseren nach. Beide besitzen an der Wahrnehmung durch den (inneren oder äusseren) Sinn einen intuitiven, an der ratiocinirenden Folgerung einen discursiven Factor. Beide, indem sie kraft ihres intuitiven Ausgangspunktes das vom äusseren Sinn oder das von der Vernunft Wahrgenommene als ein Allgemeingiltiges geltend machen, appelliren an jedermanns Auge, der Rationalismus an das geistige, der Sensualismus an das körperliche. Beide, indem sie kraft ihrer ratiocinirenden Methode das aus dem unmittelbar Geschauten mittelst bündiger Schlüsse Gewonnene als für jedermann bindend aufstellen, appelliren an jedermanns logischen Verstand.

Die Analogie beider Sensualismen ist eine durchgehende. So bemüht sich die intuitive Richtung des Sensualismus des äusseren Sinnes (der eigentliche Empirismus) das leibliche Auge zu schärfen, um den Bereich des unmittelbar sinnlich Wahrgenommenen möglichst zu erweitern. Dieselbe wendet zu dem Zweck nicht nur eine besondere Erziehung des Sehorgans (Sehnlernen), sondern auch künstliche Hilfsmittel, Mikroskope, Ferngläser u. s. w. an. Die intuitive Richtung des Rationalismus thut ein Gleiches für das geistige Auge. Um die Grenzen des unmittelbar durch die Vernunft Geschauten möglichst auszudehnen, sucht sie nicht blos diese angelegentlichst zu erhöhen, sondern kommt ihr sogar durch verstärkende Hilfsmittel, künstlich gesteigerte Gemüthszustände (Enthusiasmus, Ecstasen, Verzückungen, Visionen u. s. w.) zu Hilfe. Beide gehen auf diesem Wege, der Sensualismus einer dem leiblichen Auge von Geburt nicht natürlichen, der Rationalismus einer übernatürlichen Verstärkung des geistigen Sehorgans entgegen.

Je länger, je mehr entfernen sich beide intuitive von beiden ratiocinirenden Richtungen. Der ersteren eigentliches Werkzeug wird die Anschauung, die sinnliche im Sensualismus, die intellectuale im Rationalismus; in beiden vertritt sie die Stelle der Demonstration. Wer in dieser sich gewöhnt hat, das Kennzeichen echter Wissenschaftlichkeit zu erklären, betrachtet die angebliche Erhöhung des geistigen Sehvermögens mittelst Ecstase und Verzückung mit nicht geringerem Misstrauen, als jemand, der nur die Tragweite des unbewaffneten Auges kennt, die Verschärfung desselben mittelst der optischen Linse. Mit dem gewichtvollen Unterschiede, dass von der Realität der letzteren jedermann durch Versuche sich selbst überführen kann, von der Realität der ersteren aber sich zu überzeugen nur wirklich Verzückten oder längst Gläubigen gelingt.

Die intuitive Richtung des Sensualismus fällt den empirischen Naturforschern, die ratiocinirende den sensualistischen Philosophen zu; die intuitive Strömung des Rationalismus ist unter den Engländern am hervorragendsten durch Shaftesbury, die ratiocinirende durch Clarke vertreten. Jenem ist der richtige Weg zur Philosophie der Enthusiasmus, eine erhöhte Stimmung des Geistes, in welcher demselben das Wahre, Gute und Schöne von

selbst im eigenen Innern sich offenbart; diesem schwebt als Vorbild des Nachdenkens die affectlose Ruhe mathematischer Betrachtung vor, die von Axiomen und Grundbegriffen ausgehend, unwiderstehlich zu Lehrsätzen und Folgerungen fortschreitet. Des ersteren Muster ist Platon, des letzteren, seiner Gegnerschaft ungeachtet, Spinoza. Rücksichtlich der Vorstellung von der eigenen inneren Beschaffenheit des Geistes schliesst sich Shaftesbury so nahe an Herbert an, dass er wie dieser zur Charakterisirung des erkennenden Vermögens der Bezeichnung des natürlichen Instincts sich bedient. Aber er trachtet dem letzteren, der sich in dreifacher Gestalt als Wahrheitssinn, moralisches Gefühl und ästhetischer Geschmack kundgibt, durch den Affect zu Hilfe zu kommen, den er für die zum Innewerden der (theoretischen, praktischen und ästhetischen) Wahrheit geeignetste Stimmung des Gemüthes hält. Insofern in letzterem selbst schon eine begeisterte Erhebung über das Alltagsgewand, ein Vergessen des Gemeinen, Niedrigen, blos Persönlichen und Eigennützigen liegt, scheint ihm die Beschäftigung mit dem Erkennen jeder Art ihrer Natur nach von der moralischen und ästhetischen Vervollkommnung des Philosophirenden unabtrennlich.

Shaftesbury verachtet die Schulphilosophie, weil sie bei kaltem Verstande, ohne ecstatische Erregung des Gemüths über das Mass des Gewohnten hinaus, ja wol gar mit absichtlichem Fernhalten von Gefühlen, die als Störungen gelten, betrieben wird. Seiner Ansicht nach ist der innere Sinn nur im bewegten Gemüthszustande für die Anschauung der Ideen (des Wahren, Guten und Schönen), ähnlich wie der äussere nur bei bewaffnetem Auge für die sinnliche Wahrnehmung sonst unsichtbarer Gegenstände empfänglich. Seine Anleitung zum Philosophiren läuft wesentlich darauf hinaus, diesen gesteigerten Gemüthszustand im eigenen Innern hervorzurufen. Ihm wird der Philosoph zum Seher; die philosophische (theoretische, moralische, ästhetische) Wahrheit zum Gesicht, das nur im Zustand begeisterten Entrücktseins aus der Gewöhnlichkeit gewonnen, aber einmal in diesem erlangt, auch untrüglich und eines logischen Beweises aus Gründen weder bedürftig noch fähig sei.

Zweites Capitel.

Sein Leben.

Shaftesbury's visionärem Vernunftprophetenthum gegenüber nimmt sich Samuel Clarke's logisch streng demonstrirender Rationalismus allerdings nüchtern aus. Wenn wir ihn hier zum Gegenstand einer besonderen Darstellung machen, so geschieht es, weil er bisher von Seite der Geschichtschreibung der Philosophie meist stiefmütterlich behandelt worden ist. Selbst ein Historiker wie Ritter fertigt ihn (XI, S. 336) mit wenigen Worten ab, während er dem red- und schreibseligen Shaftesbury ein ganzes Capitel widmet. Wenn er dies damit entschuldigt, dass der letztere einen bei weitem tieferen Eindruck bei der Nachwelt zurückgelassen, so hat er wol nur dessen Einfluss auf hervorragende Erscheinungen der deutschen Literatur, namentlich auf Herder im Auge gehabt. Welches Ansehen Clarke noch ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode bei seinen Landsleuten und in Frankreich genossen, geht dagegen nicht nur aus dessen sichtbaren Spuren in der noch heutzutage blühenden schottischen Schule, sondern fast noch mehr aus der leidenschaftlichen und ausführlichen Bekämpfung seines Rationalismus durch die französischen Encyklopädisten und Materialisten hervor. Fast ein Jahrhundert nach dem Erscheinen seines Hauptwerkes hielt es,

wie Thilo (Zeitschr. f. ex. Philos. IX, 1, S. 59) richtig bemerkt, der Verfasser des Système de la nature, Holbach, für nothwendig, Clarke's apriorische Beweisführung für die Grundlehren der natürlichen Religion durch eine Schritt für Schritt folgende Widerlegung aus dem Wege zu räumen, um durch den Sturz dieser Autorität des rationalistischen Theismus für seinen sensualistischen Materialismus Raum zu gewinnen.

Andere Geschichtschreiber, wie Erdmann (Grundr. d. Gesch. d. Philos. II, S. 98) haben von Clarke ein Bild entworfen, über dessen Zutreffen am Schluss dieser Monographie der Leser selbst urtheilen mag. Als es in England sich darum handelte, dem durch den bekannten Prioritätsstreit mit Newton missliebig gewordenen Leibnitz einen ebenbürtigen Gegner als Newtons Vertheidiger entgegenzustellen, hatten die königliche Gesellschaft der Wissenschaften zu London und die englische Kronprinzessin keinen Würdigeren als Clarke zur Verfügung. Schwerlich hätte sich der gegen Newton nicht weniger als dieser gegen ihn eingenommene Leibnitz herbeigelassen, auf die Bitte der Prinzessin von Wales (Wilhelmine von Anspach) hin mit einem Mann in wissenschaftlichen brieflichen Verkehr über dessen Philosophie zu treten, der ihm nicht als ein achtbarer Denker erschienen wäre. So verdanken wir dem leider durch Leibnitzens Tod vor dem Ende abgebrochenen Briefwechsel beider eine Reihe der werthvollsten Erörterungen über die zahlreichen die Differenz zwischen dem deutschen und englischen Rationalismus ausmachenden Streitpunkte. Wie in den Nouveaux essais mit dem englischen Sensualismus des äusseren, setzte Leibnitz sich bei diesem Anlass mit jenem des inneren Sinnes auseinander; wie dort mit dem bedeutendsten Vertreter desselben in Locke, so hatte er es hier in Clarke mit dem umfassendsten und strengsten Vorkämpfer zu thun, den der Apriorismus in England gefunden hat.

Clarke's Lebensumstände sind durch drei kurz nach seinem Tode erschienene Biographien aufgehellt worden. Der Herausgeber seiner nachgelassenen Kanzelreden, Dr. Hoadley, Bischof von Salisbury, hat denselben eine ausführliche Vorrede mit dem Leben des Verfassers vorangeschickt; ein Dr. Sykes in der englischen Zeitschrift: The present state of the republic of letters vom Monat Juli 1729, und der berühmte Dissentertheolog Whiston in einer besonderen Schrift unter dem Titel: Historical memoirs from the life of Dr. Samuel Clarke haben seine Notizen vermehrt und ergänzt. Ihnen zufolge war er zu Norwich in der Grafschaft Norfolk am 11. October 1675 als Sohn eines Alderman daselbst geboren, erhielt eine sorgfältige Erziehung und bezog als ein frühreifes Talent im Alter von erst sechzehn Jahren die Universität Cambridge, wo er sich bald vor seinen Collegen auf überraschende Weise hervorthat. Hier, wo zu jener Zeit wie fast an allen Hochschulen Westeuropa's die Cartesianische Philosophie an der Tagesordnung war, lernte er durch einen Zufall Newton's principia mathematica kennen und wurde durch dieselben mit einer solchen Bewunderung für das Werk und dessen Urheber erfüllt, dass ihm das Cartesianische System von da an nur wie ein „schöner Roman" erschien. Unbeirrt durch das Ansehen seiner Lehrer und das Beispiel seiner Mitschüler, die ihn bei der hergebrachten Philosophie zu erhalten suchten, gab er sich vielmehr als ausgesprochener Anhänger Newton's alle erdenkliche Mühe, dessen mathematische Naturphilosophie in die Schule einzuführen, was ihm, obgleich er erst 21 Jahre zählte, durch seine Übersetzung des vielgebrauchten Lehrbuchs der Physik von Rohault, unter Hinzufügung beurtheilender und verbessernder Anmerkungen im Newton'schen Sinne, wirklich gelang. Demungeachtet blieb er seinem Hauptstudium, der Theologie, getreu, wurde kurz nach seinem Abgange von der Hochschule von dem Bischofe seiner Vaterstadt Norwich zu dessen

Vicar ernannt und seines ausgezeichneten Predigertalents halber im Jahre 1704 zum Genuss der kurz vorher gegründeten sogenannten Boyle'schen Stiftung berufen. Sinn und Aufgabe der letzteren passten vortrefflich zu Clarke's Wesen, in dem der rationalistisch gebildete Theolog und der mathematisch geschulte Naturforscher sich auf seltene Weise vereinigten. Urheber jener Stiftung, die von ihm den Namen führte, war der berühmte Physiker und Gründer der Londoner königlichen Gesellschaft der Wissenschaften, Robert Boyle, ein eben so eifriger Freund und Kenner der Natur, als warmer Verehrer und Bekenner der natürlichen Religion, deren Verträglichkeit mit den Ergebnissen der Naturforschung er durch eine eigene häufig angezogene Schrift: Über die Zweckursachen, nachzuweisen versuchte. Um dieselbe auch nach seinem Tode gegen die ihm verhassten stets von neuem sich wiederholenden Angriffe des Atheismus und Materialismus zu schützen, bestimmte er in einem seinem Testamente angehängten Codicill vom 28. Juli 1691, dass von dem Zinsertrag seines ansehnlichen Londoner Wohnhauses ein Prediger besoldet werden solle, dem die Verpflichtung oblag, alljährlich und zwar an jedem ersten Montag der Monate Januar, Februar, März, April, Mai, September, October und November einen Cyklus von acht ihrer Vertheidigung gewidmeten Vorträgen abzuhalten. Als deren Aufgabe setzte er fest, dass sich der Vortragende in keinerlei Sektenverfolgung und dogmatische Streitigkeit einzulassen, sondern auf die allgemeinen Voraussetzungen und Wahrheiten des religiösen Glaubens zu beschränken habe. Der erste, der diese Pfründe genoss, war der berühmte Dr. Bentley; als Clarke, damals noch bischöflicher Vicar, die Vocation erhielt, erwarb er sich solchen Beifall seiner Zuhörerschaft, dass ihm die ursprünglich nur auf ein Jahr berechnete Stelle noch für ein weiteres belassen wurde. Aus diesen Kanzelvorträgen, die binnen weniger Jahre drei Auflagen erlebten, sind Clarke's Hauptwerke: A demonstration of the being and the attributes of God. London 1705—6, 2 vol., und: Verity and certitude of natural and revealed religion. Lond. 1705 hervorgegangen. Sie waren, nach der Vorschrift des Erblassers, keine eigentlichen Predigten, obgleich sie in der Kirche und von der Kanzel gesprochen wurden, sondern ausserordentliche Vorlesungen, die deshalb auch nicht zu den Stunden des gewöhnlichen Gottesdienstes stattfanden und einen durchaus wissenschaftlichen Charakter trugen. Beide obengenannte Werke sind hauptsächlich gegen Spinoza und Hobbes gerichtet. Bis zum Jahre 1744 waren sie siebenmal aufgelegt worden; ihre musterhafte Übersetzung ins Französische von Ricotier wurde zuerst 1727, dann neuerdings 1744 gedruckt, und wenige Jahre nachher kam es auch zu einer deutschen Ausgabe der erstgenannten Reden (Braunschweig 1756). Der wichtigste Gewinn, den Clarke aus seinem schnell erlangten schriftstellerischen Rufe zog, war die vertraute Freundschaft Newton's, die von da an bis zu dessen Tod fortdauerte. Als dieser für seine Optik einen sach- und sprachgewandten Übersetzer ins Lateinische suchte, betraute er Clarke damit und gab dieser Arbeit, welche bereits im Jahre 1706 veröffentlicht ward, ihrer Klarheit und Eleganz halber so ungetheilten Beifall, dass er zum Zeichen seiner Erkenntlichkeit jedem der fünf Kinder seines gelehrten Freundes ein freiwilliges Geschenk von je hundert Pfund Sterling machte. Auch eine nicht unwichtige astronomische Entdeckung, die noch in die Zeit seines Aufenthaltes zu Norwich fällt, wird von den Lebensbeschreibern Clarke's diesem zugeschrieben. Er soll in Gesellschaft seines Vaters mit einem sechzigfüssigen Telescop den Ring des Saturn beobachtet und dabei als der Erste in dem Zwischenraum zwischen dem Ring und dem Planetenkörper mit Deutlichkeit einen dazwischen sichtbaren Fixstern wahrgenommen haben, wodurch der wirkliche Abstand beider Weltkörper von ein-

ander, den bekanntlich Huyghens 1655 entdeckt, den man aber fast allgemein bestritten hatte, augenscheinlich erwiesen ward. Mittlerweile wurde Clarke mit dem Theologen Dr. Dodwell und einem Schüler Locke's, Collins, in einen literarischen Streit über die Unsterblichkeitsfrage und die von dem Locke'schen Sensualismus für problematisch erklärte Unkörperlichkeit der Seele verwickelt, in welchem er lebhaft die Partei der letzteren gegen den ersteren nahm und darüber von dessen Anhängern hart angegriffen wurde. Seine Hauptschrift gegen Dodwell erschien unter dem Titel: A letter to Mr. Dodwell, wherein all the arguments in his epistolary discourse against the immortality of soul are particularly answered, zu London 1706, und von dem ganzen in der Angelegenheit gepflogenen Schriftwechsel hat Le Clerc in der Biblioth. chois. tom. XXVI, 2. part. eine auszugsweise Darstellung geliefert. Abgedruckt sind dieselben in französischer Übersetzung in der Encycl. méthod. philos. anc. et mod. t. I, p. II, p. 796, ss. Zwei Jahre später gab Clarke sein drittes, eine neue Begründung der natürlichen Moral enthaltendes Hauptwerk heraus: discourse concerning the unchangeable obligation of natural religion (London 1708). Seine darin niedergelegte Behauptung der menschlichen Willensfreiheit verwickelte ihn abermals in Streitigkeiten und veranlasste eine zuerst im Jahre 1715 veranstaltete, dann im Jahre 1717 mit Zusätzen neuerdings gedruckte Sammlung der in Folge derselben gewechselten Schriften unter dem Titel: Philosophical inquiry concerning human liberty. Um diese Zeit erfolgte seine gänzliche Übersiedlung nach der Hauptstadt, und zwar an die Kirche St. Benedikt am Paulswerft, die er jedoch nur durch kurze Zeit versah, da ihn die Königin Anna bereits im Jahre 1709 zum Vorstand ihrer Hofpfarre zu St. James ernannte. Aber auch in der Hofluft bleibt er seinen rationalistischen Überzeugungen treu, wie aus den Thesen hervorgeht, welche er zur Erlangung der theologischen Doctorswürde an der Universität Cambridge vertheidigte. Die erste derselben lautete: Nullum fidei christianae dogma in S. scripturis traditum est rectae rationi dissentaneum; eine andere hiess: Sine actionum humanarum libertate nulla potest esse religio. Die Folge war, dass Clarke bei den Orthodoxen der anglicanischen Hochkirche alsbald in den Verdacht der Ketzerei gerieth und von ihnen seines 1712 erschienenen, in kürzester Zeit berühmt gewordenen Buches wegen: Über die Lehre der Schrift von der göttlichen Dreieinigkeit, des Arianismus beschuldigt wurde. Nach vielen ärgerlichen Auftritten, bei welchen er in nicht ganz tadellosem Licht erscheint, brachten die Gegner es dahin, dass er nicht nur von der Liste der königlichen Hofcapläne gestrichen wurde, sondern auch ein rechtgläubig klingendes Bekenntniss unterschreiben und das Versprechen ablegen musste, unter Strafandrohung nie mehr über das Dogma der Dreieinigkeit predigen oder schreiben zu wollen. Clarke nahm zwar auf lebhaftes Andringen seiner arianisch gesinnten Freunde, unter denen Whiston voranstand, diese Erklärung kurz darauf in einer an den Bischof von London gerichteten Eingabe zurück; dieser aber fand es nicht für gut, darauf Rücksicht zu nehmen. Durch Decret der bischöflichen Kammer vom 5. Juli 1714 wurde jede weitere Verfolgung gegen Clarke eingestellt, und dem Ansinnen des niederen Clerus, der einen förmlichen Widerruf forderte, keine Folge gegeben. Dadurch war die Frage seiner Rechtgläubigkeit dem Scheine nach erledigt; in der That aber blieb Clarke, wie seine nach obigem Process und noch mehr die nach seinem Tode herausgekommenen theologischen Schriften darthun, rücksichtlich der Trinität bei seiner ursprünglichen arianisch gefärbten Ansicht, liess sich auch niemals bewegen, ein geistliches Amt anzunehmen, mit dem die Unterzeichnung der 39 Artikel oder irgend eines anderen formulirten Glaubens-

bekenntnisses verbunden war. Wie wenig er trotzdem in den Augen der inzwischen zur Regierung gelangten hannoverischen Königsfamilie und ihrer Minister an Ansehen verlor, bezeugen zwei Thatsachen. Der Kanzler des Herzogthums Lancaster und als solcher Mitglied des Ministeriums, Lord Lachmere, verlieh Clarke die Grossmeisterstelle des Hospitals von Whigston in Leicester, welche derselbe, da mit derselben weder die Ablegung einer Confession noch sonst irgend ein seiner religiösen und philosophischen Überzeugung widerstreitender Dienst sich verknüpfte, gern annahm. Die Gemalin des Thronerben aber, des späteren Georg II., die Prinzessin von Wales, welche durch Leibnitz, der nach Georg's I. Abreise nach England mehrere Wochen im Schlosse zu Herrnhausen ihr Gesellschaft leistete, mit dessen System bekannt geworden war, wünschte ihrerseits eine wissenschaftliche, wie ihr königlicher Schwiegervater eine persönliche Annäherung zwischen diesem und Newton herbeizuführen. Zu diesem Zwecke wählte sie Clarke als den bedeutendsten Denker unter den britischen Newtonianern, um durch ihre Vermittlung mit Leibnitz in einen gelehrten Briefwechsel zu treten. Derselbe begann mit einem Schreiben von Leibnitz an die Prinzessin vom November 1715 und währte bis zu dessen am 14. November 1716 erfolgten Tod, durch den die Abfassung der Antwort auf Clarke's fünfte Erwiederung verhindert ward. War daher auch kein Grund vorhanden, Clarke als den siegenden Theil anzusehen, da die Widerlegung seiner zuletzt vorgebrachten Gründe nur durch einen äusseren Zufall unterblieb, so betrachtete er sich doch selbst und sahen seine auf Leibnitz eifersüchtigen Landsleute ihn als solchen an, was zu seinem literarischen Ruhme nicht wenig beitrug. Der Briefwechsel selbst wurde von ihm unter dem Titel: A collection of papers, which passed between the late learned Mr. Leibnitz and Dr. Clarke in the years 1715 and 1716 related to the principles of natural philosophy and religion by Samuel Clarke, London 1717 herausgegeben und erschien in französischer Sprache (Amsterd. 1719 und 1740) von Des Maizeaux, in deutscher mit einer Vorrede von Christian Wolf (Frankfurt a/M. 1720) von Koehler.

Die Vielseitigkeit Clarke's ist jedenfalls zu bewundern. Ausser den angeführten veröffentlichte er noch mehrere theologische, aber zugleich auch etliche philologische und sogar mathematische Schriften. Unter jenen stand seine Folioausgabe der Commentarien Cäsars mit kostbaren meist aus den Werken Palladios gezogenen Tafeln, kritischen Textverbesserungen und fortlaufenden Anmerkungen in Achtung. Er widmete dieselbe dem Herzog von Marlborough und zwar, was allgemein für ein Zeichen seltener Uneigennützigkeit galt, als dieser sich bereits in offener Ungnade befand. Eine 1724 erschienene zum Gebrauch des Prinzen Wilhelm von England bestimmte Übersetzung der zwölf ersten Bücher der Ilias mit kritischen Noten wurde selbst von Bentley gebilligt, dem man nicht nachsagen kann, mit seinem Lobe verschwenderisch umgegangen zu sein. Unter Clarke's mathematischen Schriften machte ein 1728 in den philosoph. transactions der k. Societät der Wissenschaften erschienener Brief an Benjamin Hoadley, worin er Newton gegen Leibnitz, Bernouilli, Herman und s'Gravensande vertheidigte, Aufsehen. Dieser und die Fortsetzung der Homersübersetzung, von welcher er noch vier weitere Bücher zu Ende brachte, waren seine letzten Arbeiten. Am 17. Mai 1729 starb er mit Hinterlassung einer Witwe, Katharina Lockwood, die ihm sieben Kinder geboren hatte, von welchen ihn fünf überlebten. Seine sämmtlichen Werke sammt Bildniss und Biographie kamen nach seinem Tode zu London 1732—1742 in vier Foliobänden heraus, nach welcher Ausgabe wir citiren.

Drittes Capitel.

Allgemeiner Charakter seiner Philosophie.

Clarke's Philosophie ist schon oben als ratiocinirender Rationalismus bezeichnet worden. Sie verdient diesen Namen, wenn man erwägt, welches Gewicht er sein ganzes Leben hindurch auf die Vernunft, ihre ursprünglichen Erkenntnisse und ihre apriorischen Beweise legt. Zwar ist er weit entfernt, der positiven Theologie den Glauben zu versagen; aber er bemüht sich vor allem darzuthun, dass kein vernünftiger Grund vorhanden sei, ihr denselben zu verweigern. Wenn ihm in seiner theologischen Doctordissertation so viel daran gelegen scheint, dass kein theologisches Dogma der Vernunft entgegen sei, so ist unschwer zu errathen, dass er, wenn sich ein solches fände, seinen Glauben zurückhalten müsste. Stimmen auch Religion und Vernunft nach seiner Voraussetzung überein, so stellt er doch, wenngleich stillschweigend, die letztere als Massstab auf. In seiner Beweisführung für das Dasein Gottes und dessen Attribute verzichtet er ausdrücklich auf jedes Argument, das nicht aus der Vernunft genommen, d. i. von jedermann zugegeben sei. „Ich will, sagt er, mich auf nichts anderes stützen, als auf evidente Principien, und auf Sätze, die nicht geleugnet werden können, ohne auf dieselbe Vernunft Verzicht zu leisten, auf welche die Atheisten, von denen und für die ich rede, ihren Unglauben basiren." Es leuchtet ein, dass die Vernunft ihm wie seinem Vorgänger Herbert für einen inneren Sinn, für einen Wahrheitsinstinct gilt, der für jeden „Vorurtheilsfreien" nothwendig derselbe sein muss. Darum hofft er auch nicht diejenigen Gottesleugner zu überführen, die es aus Stumpfheit oder aus Sittenverderbniss sind, d. i. die ihr „natürliches Licht" entweder nicht gebrauchen *können* oder nicht gebrauchen *wollen*. Er wendet sich an jene, die es auf wissenschaftlichem Wege geworden und die es nur deshalb sind, weil sie „gestützt auf philosophische Principien, nach der gewissenhaftesten und strengsten Prüfung ihre Gründe *gegen* die Existenz und die Attribute Gottes für stärker und zwingender halten, als jene *für*". Er nennt sie die Einzigen, mit denen es sich zu streiten verlohnt, weil es die Einzigen sind, mit denen sich streiten lässt; weil sie mit ihm auf gleichem Boden, d. i. auf dem der Vernunft stehen oder doch zu stehen vorgeben.

Diese „Freiheit von Vorurtheilen", die er von sich wie von den Gegnern fordert, ist der wesentliche Punkt, den er mit allen Vertheidigern des „inneren Sinnes" gemein hat. Wer des „natürlichen Lichtes der Vernunft" sich bedienen will, muss sich vor allem in den Stand setzen, dasselbe *leuchten* zu lassen, so wie derjenige, der dem „natürlichen Licht" seines Auges sich anzuvertrauen gedenkt, sich vor allem in den Stand setzen muss, deutlich *sehen* zu können. Ein *unnatürlich* brennendes Licht der Vernunft entstellt die Objecte des inneren Sinnes so gewiss, wie ein *unnatürlich* gebautes oder gebrauchtes Auge jene des äusseren. Unnatürlich aber heisst ihm das Urtheil, wenn es Dinge behauptet, die „nicht jedermann zugibt"; unnatürlich das Auge, das zu sehen vorgibt, was kein anderer sieht. Ein blos individuelles oder particularistisches Urtheil ist daher immer ein „Vorurtheil"; eine blos individuelle oder particularistische Wahrnehmung immer eine sinnliche Einbildung, Illusion oder Hallucination. Das *eigene* Urtheil stellt sich daher erst dadurch, dass *jeder andere* in gleicher Stimmung *auf gleiche* Weise urtheilt, als *Vernunfturtheil*, die eigene Wahrnehmung erst dadurch, dass jeder andere in gleicher Lage dasselbe wahrnimmt, als *wirkliche*

Wahrnehmung heraus. Die Zustimmung aller ist der Probirstein der Vernünftigkeit; die Übereinstimmung aller die Bestätigung der Wirklichkeit.

Ob der andere nach „der gewissenhaftesten und strengsten“ Selbstprüfung dasselbe „einleuchtend“ findet, darauf muss es dieser Sensualismus des inneren Sinns allerdings ankommen lassen. Nicht anders als es der Sensualismus des äusseren ebenfalls muss, wenn er die Bestätigung dessen, was ihm als sinnliche Wahrnehmung gilt, durch die Beobachtung anderer abwartet. Aber vermöge des Wahrheitsinstincts, den er bei sich wie bei anderen voraussetzt, sinnt er jeglichem andern nach gewissenhafter Prüfung dasselbe Urtheil an, was er selbst nach solcher in sich angetroffen hat; wie der gewissenhafte Beobachter, der bei anderen die gleiche Sehfähigkeit des Auges wie bei sich selbst voraussetzt, keinen Zweifel hegt, dass andere gewissenhafte Beobachter mit ihm harmoniren werden.

Die wahre Gewähr daher, dass der Sensualismus des inneren Sinnes in „vorurtheilsfreier Stimmung“ und „nach gewissenhafter Prüfung“ das Richtige gefunden hat, liegt in dem Zwingenden des Fundes; wie die Gewähr, dass der Sensualismus des äusseren Sinnes bei gesundem Auge und gewissenhafter Beobachtung richtig gesehen hat, in dem Nichtanderskönnen des Sehorgans. Das Urtheil in vorurtheilsfreier Stimmung und nach gewissenhafter Prüfung erfolgt mit dem Gefühl so und nicht anders urtheilen, das Sehen bei gesundem Auge und gewissenhafter Aufmerksamkeit mit dem Gefühl so und nicht anders sehen zu müssen. Das Innewerden der Unabhängigkeit des Urtheilens wie des Sehens von der Willkür des Urtheilenden und Sehenden ist es, was diesen selbst in den Augen des wissenschaftlichen Vernunft- wie Naturforschers Werth verleiht und zu der Annahme drängt, dass wir ein nothwendiges Urtheil, eine nothwendige sinnliche Vorstellung, d. h. solche vor uns haben, deren wir uns nicht entschlagen können, und die daher als Principien für weitere Folgerungen gelten müssen.

Mit der Anerkennung nothwendiger, d. h. nicht nicht zu fällender Urtheile hat der Sensualismus des inneren, mit jener nothwendiger, d. h. nicht nicht zu habender sinnlicher Vorstellungen, der des äussern seine feste Grundlage gewonnen. Vom Standpunkte des ersteren gestaltet sich alle wirkliche Erkenntniss dadurch in eine nothwendige Folge der Physiologie des inneren, vom Standpunkte des letzteren in eine eben solche jener des äusseren Sinns. Die innere Physis, Herbert's dos naturae, bedingt das vom Einfluss des Willens unabhängige Urtheilen, wie die äussere Physis das vom Einfluss des Willens unabhängige sinnliche Vorstellen. Die universelle Beschaffenheit der ersteren macht auch das vom Wollen unabhängige Urtheilen, die Universalität der letzteren das vom Wollen unabhängige sinnliche Vorstellen universell. Die Bildung der aus der inneren Natur des menschlichen Wesens, so weit es sich selbst überlassen und dem Einflusse des Willens entzogen bleibt, sich entwickelnden Gedankenwelt erfolgt mit gleicher Nothwendigkeit und Allgemeinheit, wie die Bildung der aus der äusseren sich selbst überlassenen und dem Einflusse des Willens entzogenen Natur desselben sich entwickelnden Welt sinnlicher Vorstellungen. Nur mit dem in dem Gegensatze des inneren und äusseren Sinnes begründeten Unterschied, dass jener der Sollicitation durch ein von dem urtheilenden Wesen Unterschiedenes nicht, dieser dagegen einer solchen durch ein von dem Wahrnehmenden Unterschiedenes allerdings bedarf, jener in „vorurtheilsloser“ Stimmung von freien Stücken, dieser, auch in empfänglicher Bereitschaft, nur auf den Reiz von aussen her in Thätigkeit geräth.

Man kann nicht sagen, dass Clarke alle geschilderten Consequenzen seines eingenommenen Standpunktes mit klaren Worten zieht; aber gewiss ist es, dass er so handelt, als ob er sie zöge. Welchen Sinn hätte es, dass er es aufgibt, diejenigen zu überzeugen, die nicht überzeugt sein wollen, wenn er nicht von der Ansicht ausginge, dass nur diejenige Discussion eine wissenschaftliche sei, die dem Einflusse des Willens entzogen bleibt? Der Ausdruck: Instinct, dessen sein Vorgänger sich bedient, läuft auf das Nämliche hinaus, dem Intellect seinen vom Willen unabhängigen, unwillkürlichen Charakter zu bewahren. Beide stimmen darin überein, dass das Urtheil, dem wir vertrauen dürfen, ein willenloses, dem Zufall gleicherweise wie der Laune unzugängliches sein müsse. Beide setzen das Wirken des inneren Sinns wie ein nothwendiges, nach dem Gesetze seiner Natur vor sich gehendes, jenem des freien Willens als eines eigensinnigen, nach Laune entscheidenden entgegen. Der natürliche Instinct, wie Herbert, die Vernunft, wie Clarke sich ausdrückt, wirken nach beider gemeinsamer Ansicht wie eine Maschine, die einmal in Bewegung eines eingreifenden und leitenden Willens weder bedarf, noch einen solchen duldet, und deren Bürgschaft des unfehlbaren Gelingens ihrer Arbeit gerade darin liegt, dass sie ganz sich selbst und ihrem natürlichen Mechanismus anheimgegeben bleibt.

Dieses Streben des Rationalismus, den inneren Sinn eben so wie das des im engeren Sinne sogenannten Sensualismus, den äusseren Sinn von dem Joche des Willens zu befreien, ist es, was auf beide zugleich den wissenschaftlichen Stempel prägt. Dabei ist es gleichgiltig, ob dieses Joch von dem eigenen oder von dem Willen eines Anderen dem mittelst des inneren oder des äusseren Sinns Philosophirenden aufgelegt, d. h. ob der eigene oder der Wille eines Anderen als Autorität anerkannt wird, und welcher der Sinne, sei es der innere oder der äussere, sich zu beugen hat. Im Kampfe gegen die Autorität des dem Erkennen, sei es nun mittelst der Vernunft oder mittelst des äusseren Sinns, schlechterdings fremden Willens bewegen sich Rationalismus und Sensualismus auf ganz gleichem Boden. Beiden gilt nur das willenlose, d. i. vom Wollen unbeeinflusste Vorstellen, sei es nun mittelst des inneren oder des äusseren Sinnes, als glaubwürdiges Vorstellen.

Auf keinem Gebiete des Vorstellens tritt dessen Willenlosigkeit auffallender hervor, als auf jenem des mathematischen. Wenn Clarke einer gewissen Classe von Atheisten vorwirft, sie seien nicht zu überführen, weil sie wünschen, dass dasjenige, von dessen Wahrheit man sie zu überzeugen sucht, nicht wahr sein möge, so bezeichnet er damit gerade eine Art der Beeinflussung des Vorstellens durch das Wollen, die bei mathematischen Denkern am wenigsten zu besorgen steht. Unter allen möglichen Behauptungen, theoretischen und praktischen, sind mathematische uns relativ am gleichgiltigsten, weil sie weder ein Sein noch ein Sollen, sondern blosse Formen betreffen. Aus dieser geringen Parteinahme des Willens für oder gegen den Inhalt des mathematischen Vorstellens erklärt sich mit Leichtigkeit die jedermann geläufige allgemeine Übereinstimmung im mathematischen Denken. Gleichviel, ob alles Vorstellen, also auch das mathematische, aus einem inneren oder aus dem äusseren Sinn ausschliesslich abgeleitet werde, Rationalisten und Sensualisten stimmen darin überein, den Einfluss des Willens auf das mathematische Denken relativ am schwächsten anzuschlagen. Daher die Verehrung, welche sie beide, Rationalisten und Sensualisten, für das mathematische Vorstellen hegen. Herbert's Hochachtung für dasselbe, dem mathematische Gewissheit für das Ideal der Wissenschaft gilt, haben wir schon gedacht. Clarke bethätigt dieselbe durch die streng mathematische Form und Methode seiner Beweisführung, die er nach Art

der Geometer wie der von ihm bekämpfte Spinoza in Propositionen, Axiomen und Theoremen aneinanderkettet. Aber auch Locke findet noch, dass die mathematische Methode uns die beste Übung unseres Verstandes gewähre, und verlangt, dass sie auf alle Gegenstände, selbst die Moral nicht ausgenommen, soll angewendet werden. Wenn Shaftesbury, obgleich Rationalist, weniger günstig von ihr denkt, so kommt dies von der abweichenden Ansicht, die er von dem Verhältniss des Willens zum Vorstellen überhaupt hegt. Statt wie Herbert und Clarke die Einwirkung des Gemüths und des Begehrens auf den inneren Sinn dämpfen, glaubt er vielmehr zur Erweckung und Erweiterung desselben sie erhöhen zu müssen. Der innere Sinn wird ihm zufolge nur im Enthusiasmus lebendig, welcher der kalten Überlegung des mathematischen Verstandes entgegen ist.

Dennoch stimmt auch Shaftesbury in der Voraussetzung, dass in der Willenlosigkeit des Vorstellens eine Gewähr für dessen Giltigkeit liege, mit den Genannten, Rationalisten wie Sensualisten, überein. Der Enthusiasmus, die Leidenschaft für das Gute und Schöne, welche uns über das Sinnliche, Kleinliche und Gemeine erhebt, und welche er (an der Stelle der „vorurtheilsfreien“ bei Clarke) zur Stimmung des Philosophirens erhebt, ist selbst wieder ein Zustand, welcher die Herrschaft des Willens über das Vorstellen ausschliesst. Wenn der Instinct, wie Herbert und Clarke, wenn der äussere Sinn, wie Bacon und Locke wollen, darum Glauben verdienen, weil beide unwillkürlich verfahren, so verfährt das Vorstellen in der Verzückung des Affects wenigstens nicht willkürlich mehr. Shaftesbury selbst kommt im Verlaufe auf die Bezeichnung: Instinct für das Wesen der Vernunft, wodurch jeder weitere Zweifel an seiner und der Genannten Übereinstimmung beseitigt ist.

Aus dem allen geht hervor, dass nach der übereinstimmenden Ansicht des Sensualismus des inneren, wie jenes des äusseren Sinnes der innere oder der äussere Sinn das einigende, der Wille das trennende Princip aller Erkenntniss sei. Je weniger der Wille auf das Vorstellen, sei es des inneren oder des äusseren Sinnes Einfluss gewinnt, desto verlässiger, je mehr, desto fehlbarer ist das Erkennen. Das Vorstellen, sei es das des inneren, sei es des äusseren Sinnes, ist dasjenige, welches, je weniger der Wille darauf Einfluss nimmt, desto mehr von jedem Anderen unseres Gleichen im gleichen Falle bestätigt gefunden wird, und dadurch als das wahre, schlechthin für alle geltende, als das nothwendige Product der allen gemeinsamen Organisation, der Physis der Vernunft oder der Physis der Sinne sich offenbart.

In der Einmischung des Willens, sei es in die Thätigkeit des innern, sei es in jene des äusseren Sinnes, liegt daher sicher eine, wenn nicht die ganze Quelle des Irrthums. Je willenloser eine Anschauung, sei es des inneren oder des äusseren Sinns, je willenloser ein Urtheil, desto verlässiger. Die Aufmerksamkeit des Philosophirenden muss daher auf nichts so sehr gerichtet sein, als sich und Andere in diesen Zustand willenloser sei es innerer sei es äusserer Contemplation oder willenlosen Urtheilens zu versetzen. Rationalist und Sensualist scheiden sich nur insofern, als der erstere den Zustand willenloser Contemplation nur mittelst des innern, dieser nur mittelst des äusseren Sinnes als Quelle allgemeingiltiger Anschauungen und unmittelbar einleuchtende Urtheile zu Grunde legt. Beide stimmen aber insofern wieder überein, als sie aus den auf diese Weise gewonnenen allgemeingiltigen Principien im Zustand willenlosen Schliessens allgemein gelten sollende Folgerungen ziehen. Beide geben sich ganz, jener an die Herrschaft des inneren, dieser des äusseren Sinnes, hin; beide verzichten auf jede persönliche Einmischung, um gänzlich entindividualisirt, der eine in

dem Vernunft-, der andere in dem Process der Sinnesvorstellung aufzugehen, der eine ganz Vernunft, der andere ganz äussere Sinnesempirie zu sein.

Auf dem Gebiete der theoretischen nicht weniger als auf jenem der praktischen Philosophie sehen wir Clarke beherrscht von dem Gedanken der Willenlosigkeit des Vorstellens als Gewähr für dessen Allgemeingiltigkeit. Nachdem er in seinem Beweise für das Dasein Gottes und dessen Attribute gegen die Atheisten an die „vorurtheilsfreie" Stimmung seiner Gegner appellirt hat, beginnt er mit der Aufstellung einer Behauptung, die er für so selbstverständlich und unmittelbar einleuchtend hält, dass sie gar keines Beweises bedarf und von jedermann zugegeben wird. Er zwingt seine Gegner, auf seine Gedanken einzugehen, nicht durch überredende Einflussnahme auf ihren Willen, sondern vielmehr durch den Zwang ihres eigenen unwiderstehlichen Vorstellens, das sie zur Anerkennung derselben selbst wider Willen nöthigt. Da die Vernunft, wie er mit Herbert und Shaftesbury sagt, des Menschen Natur ist, so versteht sich die Anerkennung des Vernünftigen von Seite derselben, wenn sie nur sich (und nicht dem Einflusse des Willens) gehorcht, von selbst. So gut wie niemand, selbst wenn er es wollte, sich enthalten kann, zuzugeben, dass zweimal zwei vier und nicht fünf, dass die Summe der Winkel in einem Dreieck zweien Rechten gleich, dass das Ganze grösser sei als der Theil u. s. w., eben so gut ist jedermann durch seine eigene vernünftige Natur, selbst wider Willen, gewisse andere nicht eben mathematische, sowohl theoretische als practische Sätze ausser Stande zu leugnen.

Ob nun die Sätze, die Clarke als nothwendiges Gemeingut willenlosen Vorstellens bezeichnet, wirklich solches seien, ist eine andere Frage. Hier kam es darauf an, zu zeigen, dass ihm die Willenlosigkeit des Vorstellens für eine Bürgschaft gilt, Richtiges vorzustellen. Es ist klar, dass er das Vorstellen von der subjectiven Färbung, die es durch die Begehrungen und Wünsche des Individuums erhält, befreien und in ein objectives, individualitätsloses, allen gemeinschaftliches, welches der Ausfluss nicht dieser oder jener, sondern der die gemeinsame Natur aller ausmachenden Vernunft selbst ist, verwandeln möchte. Daran, dass die wahre menschliche Natur Vernünftigkeit sei, hegt er keinen Zweifel; das, worauf es ankommt, ist diese wahre Natur zum Sprechen, ihren Ausspruch zu Gehör zu bringen. Dass wir es dann am gewissesten mit ihr zu thun haben, wenn ihre Äusserung trotz dem Willen, ja im Widerspruch mit demselben, mit den Wünschen und Begehrungen der Einzelnen, zum Durchbruch kommt, scheint ihm ausgemacht. Der Triumph über die Gegner, die er im Auge hat, die vernünftigen Atheisten, ist gerade dadurch am grössten, wenn sie, die aus Vernunftgründen die Gottheit leugnen, ungeachtet ihres natürlichen Wunsches, Recht zu behalten, ja wider denselben, durch Vernunftgründe genöthigt werden, ihr Dasein anzuerkennen. Wie hier die Vernunft, die ihre wahre Natur ausmacht, ohne ja gegen den Willen, so bricht sie überhaupt im unwillkürlichen Vorstellen hervor, dessen Inhalt eben darum für den der Vernunft selbst zu nehmen ist.

Freilich nur desshalb und für so lang, weil und so lang die Vernünftigkeit eben für die wahre Natur des vorstellenden Wesens gilt. Wäre dieselbe vernunftlos, dann bräche vielmehr in den unwillkürlichen Äusserungen deren Vernunftlosigkeit hervor; das willenlose Vorstellen wäre eben als Äusserung des wahren Kerns der Menschennatur das vernunftlose Vorstellen. Da nun die Folge der Vernünftigkeit die allgemeine Übereinstimmung, so müsste umgekehrt bei gleicher Willenlosigkeit des Vorstellens die Folge der Vernunftlosigkeit vielmehr allgemeine Nichtübereinstimmung der Vorstellenden sein. Wie die Annahme der Vernünf-

tigkeit durch jede sichtbare Übereinstimmung willenlosen Vorstellens bestätigt, so würde die Annahme der Vernunftlosigkeit durch jede solche widerlegt. Wird bei der ersten Hypothese jede thatsächliche Nichtübereinstimmung der Vorstellenden im Grunde unbegreiflich, so wird bei der entgegengesetzten jede factische Übereinstimmung zum mindesten im höchsten Grade unwahrscheinlich gefunden werden müssen. Während der ersten Voraussetzung selbst im Fall factischer Nichtübereinstimmung immer wenigstens die Ausflucht bleibt, die Willenlosigkeit des Vorstellens sei bei den Dissentirenden nicht vollständig gewesen, hat die andere kein Mittel, die thatsächliche Übereinstimmung anders als durch einen nichts erklärenden Zufall zu erklären. Beiden bietet die von beiden anerkannte ausnahmslose Übereinstimmung des mathematischen Vorstellens, jener die wirksamste Stütze, dieser den unüberwindlichsten Anstoss. Während es fast unausweichlich ist, dieselbe nicht anders als durch eine natürliche Anlage des geistigen Wesens, im willenlosen Zustande richtig vorzustellen, ist es geradezu unmöglich, dieselbe durch die Annahme einer reinen Zufälligkeit zu ergründen. Jede Leitung von aussen her durch das in den Formen des Gegebenen für alle auf gleiche Weise enthaltene Element des Nach- und Nebeneinander schliesst der Sensualismus des inneren Sinnes, der nichts dem äussern Sinn, sondern alles der dos naturae verdanken will, von vornher aus.

Die thatsächliche Übereinstimmung aller im mathematischen Vorstellen stützt die Hypothese der ursprünglich vernünftigen Natur des menschlichen Wesens; diese umgekehrt führt zu der Erwartung, dass bei gleicher Willenlosigkeit des Vorstellens auch im metaphysischen und im sittlichen Vorstellen gleiche Übereinstimmung herrschen werde. Wie daher einerseits jede factische allgemeine Übereinstimmung auf metaphysischem, religiösem, sittlichem oder ästhetischem Gebiete das Vertrauen zu jener ursprünglichen Vernünftigkeit bestärkt, so flösst andererseits jede nachweisbare oder nachgewiesene Unwillkürlichkeit eines, sei es metaphysischen, religiösen, sittlichen oder ästhetischen Vorstellens Zuversicht zu dessen Glaubwürdigkeit ein.

Mit Recht hat daher die Kritik des englischen Rationalismus immer den Weg eingeschlagen, entweder durch den Nachweis der nicht allgemeinen thatsächlichen Übereinstimmung aller auf was immer für einem Gebiete des Vorstellens den Glauben an die Vernünftigkeit der menschlichen Natur zu zerstören, oder durch den Nachweis der Nichtunwillkürlichkeit desselben die Zuversicht zu dessen Verlässigkeit zu schwächen. Im ersten Falle hob sie die Basis desselben gänzlich, im letzten nur dessen einzelne sachliche Behauptungen, die sich auf angeblich unwillkürliche Urtheile stützten, auf. Jener lässt sich mit einiger Leichtigkeit bei metaphysischem und insbesondere religiösem Vorstellen, wie es Locke bekanntlich in Bezug des Gottesbegriffs gethan hat, schwieriger schon bei dem sittlichen Vorstellen erreichen. Die durchgängige Übereinstimmung aller im mathematischen Vorstellen setzt diesem Punkt der Kritik den hartnäckigsten Widerstand entgegen. Jene, da sie die Vernünftigkeit der menschlichen Natur überhaupt bestreitet, geht zumeist vom Sensualismus des äusseren Sinnes aus oder steht mit demselben wenigstens in Bezug auf die behauptete ursprüngliche Vernunftlosigkeit (nicht Vernunftwidrigkeit!) der Seele auf gleichem Boden. Diese Kritik, da sie nur die Unwillkürlichkeit gewissen für unwillkürlich gehaltenen Vorstellens, aber nicht die Glaubwürdigkeit des Unwillkürlichen selbst bekämpft, geht im Grunde mit dem Rationalismus von gleichem Standpunkt aus.

Dort wo der Rationalismus die allgemeine Übereinstimmung nicht findet, stützt er sich auf die Willenlosigkeit des Vorstellens, um dieselbe herbeizuführen; wo er sie antrifft, dient ihm

dieselbe als Beweis, dass das auf diese Weise sich äussernde Vorstellen selbst unwillkürlich sei. Im metaphysischen oder religiösen Vorstellen ist, wie das Beispiel der Atheisten beweist, die erstere am geringsten; daher das Gewicht, das Clarke auf die „vorurtheilslose" Stimmung, auf die willenlose Hingabe an den Zwang des Vorstellens legt, das nachdrücklichste. Dagegen im moralischen Vorstellen scheint ihm die Übereinstimmung aller am grössten, so dass er sie dem rein mathematischen Vorstellen, wie seine Vorgänger Herbert und Shaftesbury am nächsten stellt; daher er sie auf ein sich von selbst verstehendes, einleuchtendes Vorstellen zurückführt. Wo wie auf metaphysischem Gebiet die allgemeine Übereinstimmung zwischen den Denkern fehlt, sucht er sie herzustellen; wo sie, wie auf moralischem, nach seiner Meinung vorhanden ist, begnügt er sich, dieselbe psychologisch zu erklären. Er ist, ungleich seinen Gesinnungsgenossen Herbert und Shaftesbury, die sich vornemlich auf das moralische Gebiet werfen, und das physikalische den Sensualisten einräumen, eine nicht nur theoretische, sondern ganz eigentlich metaphysische Natur, dem die Frage des Seins oder Nichtseins noch mehr als die des Guten und Bösen am Herzen liegt. Unter den englischen Denkern, die nicht der sensualistischen oder der theosophischen Richtung angehören, ist er fast der einzige, der den Namen eines blossen Moralisten nicht verdient, wenn auch die Folgen seiner Lehre gerade nach der Seite des Moralischen und Ästhetischen hin am nachhaltigsten gewesen sind, und dadurch den grossen Metaphysikern, die seine Zeitgenossen und Gegner waren, Spinoza und Leibnitz, ebenbürtig zur Seite steht.

Viertes Capitel.

Seine Kritik des Materialismus und seine Begründung der natürlichen Religion.

Gegen den Ersten von beiden und zwar in Gemeinschaft mit Hobbes, wie er selbst auf dem Titel bekennt, ist sein metaphysisches Hauptwerk, die „Demonstration des Daseins Gottes und seiner Eigenschaften" vornemlich gerichtet. Dass ihm derselbe wie seiner ganzen Zeit und noch lange nachher, für einen Gottesleugner gilt, begreift sich leicht, wenn man sieht, dass es ihm nicht blos um den Beweis für das Dasein eines höchsten Wesens, sondern besonders um dessen Eigenschaften zu thun ist. Er unterscheidet drei Classen von Atheisten: die Einen glauben an keinen, die Zweiten möchten so scheinen, die Dritten glauben zwar einen, aber sie sprechen ihm die wesentlichsten Attribute einer göttlichen Natur ab, sie halten Gott für ein Wesen ohne Intelligenz, das nach strenger Nothwendigkeit handelt, d. i. für ein Wesen, das, offen geredet, gar nicht handelt, sondern nur passiv sich verhält. Diese Dritten sind, wie er sagt, wenig verschieden von den Ersten; es ist leicht zu errathen, dass Spinoza darunter gemeint ist.

Die Gegnerschaft zwischen den beiden ist um so grösser, je bedeutender ihre Verwandtschaft ist; eine Erscheinung, die sich später in seinem Streite mit Leibnitz wiederholt. Alle drei haben den Sensualismus des äusseren Sinnes zum gemeinsamen Widersacher; alle drei stehen auf dem Boden der gleichen Zuversicht zur Erkenntnissfähigkeit der menschlichen Vernunft, und alle drei setzen das grösste Vertrauen in die mathematische Methode. Kommen nun sowohl Clarke und Spinoza auf ihrem, als später Clarke und Leibnitz auf ihrem Streitfelde zu ganz entgegengesetzten Ergebnissen, so kann der Rationalismus von seinem eigenen Princip des willenlosen Vorstellens aus diese Erscheinung nicht anders als durch die

Annahme erklären, dass der Einfluss des Willens nicht gänzlich ferngehalten worden sei. In der That ist auch Clarke eben so geneigt, seine atheistischen Gegner des Nichtüberzeugtseinwollens, als später Leibnitzen der Parteilichkeit gegen, wie dieser ihn solcher für Newton für fähig zu halten.

Clarke's Beweisführung zerfällt, vielleicht nicht ohne geheimen Grund, in zwölf unter einander engverknüpfte Propositionen. Zuerst behauptet er, dass etwas von Ewigkeit her existirt haben muss; was ihm so einleuchtend scheint, dass es eigentlich keines Beweises bedürfe. Auch habe kein Atheist jemals die Stirne gehabt, das Gegentheil zu behaupten. Existire heute etwas, so sei klar, dass immer etwas existirt haben müsse. Im Gegentheil müsste man sagen, die jetzt existirenden Dinge seien aus dem Nichts entsprungen und hätten schlechterdings keine Ursache ihrer Existenz; was eine reine contradictio in terminis wäre. Sagt man nämlich, etwas sei erzeugt, ohne doch irgend eine Ursache dieses Erzeugtseins anzunehmen, so sei das gerade so, als wollte man in einem Athem behaupten, es sei und sei nicht erzeugt. Hat aber alles, was existirt, seinen Grund, so kann dieser nur entweder in einer Nothwendigkeit seiner eigenen Natur liegen, und dann ist es (das All) selbst das Ewige; oder im Willen eines anderen Wesens, und dann muss dieses Andere vor ihm existirt haben, zum mindesten der Priorität seiner Wesenheit nach, und so wie überhaupt jede (?) Ursache als vor ihrer Wirkung vorhanden gedacht werden muss.

Für so einleuchtend Clarke diese, wie er glaubt, von jedermann anerkannte Wahrheit hält, dass etwas seit Ewigkeit existirt haben müsse, so wenig verhehlt er sich, welche Schwierigkeiten sie darbiete, sobald man sich frägt, wie es existirt haben könne? Die Fragen: wie kann eine Sache seit Ewigkeit her existirt haben? wie kann eine unendliche Zeit (bis zum gegenwärtigen Augenblick) wirklich verflossen sein? rechnet er, von offenen Widersprüchen abgesehen, zu denjenigen, welche das Fassungsvermögen unseres „beschränkten und endlichen" Geistes am meisten übersteigen. Allein er ist weit entfernt, sich dadurch irre machen zu lassen. Überall dort, wo sich die Wahrheit eines Satzes streng beweisen lässt, ohne dass wir uns doch eine angemessene Vorstellung (adæquate idea) von der Sache zu machen im Stande sind, „muss uns genügen, zu wissen, dass die Sache ist, ohne uns darüber den Kopf zu zerbrechen, auf welche Weise sie ist". Er verweist auf das Beispiel der Mathematik. Man beweist mathematisch, dass irgend etwas wirklich unendlich sei. Von anderer Seite setzt man dieser Behauptung metaphysische Einwürfe entgegen, die in nichts anderem ihren Grund haben, als in dem durchaus ungereimten Verfahren, auf das Unendliche die Masse und Verhältnisse des Endlichen anzuwenden. Man betrachtet z. B. das Endliche als aliquoten Theil des Unendlichen, was es nicht ist, weil es sich zum Unendlichen wie ein mathematischer Punkt zur Grösse verhält, mit welcher er gar kein Verhältniss hat. Oder man bildet sich ein, alle unendlichen Grössen seien einander gleich, was handgreiflich falsch ist, denn eine unendliche Linie ist unendlich weniger als eine unendliche Fläche und diese wieder als der unendliche Raum nach allen drei Dimensionen.

Einwürfe dieser Art scheinen ihm streng bewiesenen Wahrheiten gegenüber gar keine Beachtung zu verdienen. Es ist, seiner Meinung nach, klar und direct demonstrirt worden, dass etwas seit Ewigkeit her existirt haben muss, folglich sind alle herkömmlichen Einwendungen gegen die Ewigkeit irgend eines Dinges, welches es sei, eitel und ohne jede reelle Begründung. Clarke schreitet daher zum Beweis seiner zweiten Proposition, dass von Ewigkeit her ein unabhängiges und unbewegliches Wesen existirt haben müsse. Denn wenn nach Prop. 1 seit

Ewigkeit her ein Wesen existirt hat, so muss dies entweder ein selbst unabhängiges und unbewegliches sein, das allen übrigen Wesen im Universum, die darin sind oder je waren, das Dasein gegeben hat, oder es muss eine unendliche Folgereihe von abhängigen und wandelbaren Wesen gegeben haben, deren je eines das andere ins Endlose ohne Anfangsursache hervorbrachte. Letztere Annahme ist absurd, nicht sowohl weil eine unendliche Reihenfolge an sich widersprechend ist, als vielmehr, weil eine endlose Reihe abhängiger Wesen, deren eines das andere hält, weder eine äussere noch eine innere Ursache ihrer Existenz haben kann. Keine äussere, weil der Voraussetzung nach alle Wesen, die sind oder je waren, zu dieser Reihe gehören; keine innere, weil jedes Glied dieser Reihe von seinem vorangehenden abhängt, also nicht selbst seiner Natur nach nothwendig existirt, folglich auch das Ganze der Reihe nicht nothwendig existiren kann. Eine Reihe der Art wäre das Unmöglichste, was sich erdenken lässt; jedes einzelne Glied derselben hätte eine Ursache, alle Glieder zusammen aber hätten deren keine, was ein Widerspruch wäre. Ist es aber ein solcher betreffs der Dinge, die in der Gegenwart, so ist es nicht minder einer betreffs derer, welche seit Ewigkeit sind, denn die Zeit macht hier keinen Unterschied. Und so ist es bewiesen, dass ein unveränderliches und unabhängiges Sein von Ewigkeit her existirt.

Diesem Beweis, dem man mit Fug vorwerfen kann, dass er über die Möglichkeit, dass dem Ganzen zukomme, was keinem Theile für sich zukommt, allzu leicht hinüberschlüpfte, wird von ihm noch eine andere Wendung gegeben, in der seine Vorliebe für das mathematische Denken recht sichtbar wird. Wenn nämlich nach dem zweiten Gliede obiger Alternative nichts im ganzen Universum existirt, was durch sich selbst, d. h. nothwendig existirt, so ist es ebenso möglich, dass von aller Ewigkeit her nichts, als es möglich ist, dass jene Reihe (jedes für sich nicht nothwendiger) veränderlicher Wesen existirte. Da nun beides gleich möglich war, aber doch nur eines davon ist, so müsste es doch einen Grund gegeben haben, in Folge dessen von beiden gleich grossen Möglichkeiten die eine in Wirklichkeit überging, die andere nicht. Dieser Grund kann nicht eine Nothwendigkeit gewesen sein, denn nach der Voraussetzung soll jedes der Wesen eben so gut sein oder nichtsein können. Auch nicht ein Zufall; denn ein solcher ist ein Name ohne Sinn, ein grosses Wort, das nichts bedeutet. Endlich auch nicht ein Wesen ausser der Reihe, denn der Voraussetzung nach sind alle Wesen, die es überhaupt gibt, Glieder der Reihe. Es müsste demnach der Grund, wesshalb von zwei völlig gleichen Möglichkeiten die eine zur Wirklichkeit wurde, die andere nicht, in einem puren Nichts gelegen haben, was eine offenbare Ungereimtheit sei.

Aus beiden Demonstrationen erhellt, dass ein unabhängiges und unwandelbares Wesen seit Ewigkeit her existirt haben muss; die Prop. 3 zeigt, dass es auch durch sich selbst existiren muss. Denn da alles, was ist, entweder ohne irgend eine Ursache aus dem Nichts hervorgegangen, oder durch irgend eine äussere Ursache erzeugt oder durch sich selbst sein kann, wovon die erste Annahme nach Prop. 1 eine contradictio in terminis ist, die zweite wenigstens von dem nach Prop. 2 unabhängig und unwandelbar existirenden Wesen nicht gelten kann, so bleibt nichts anderes übrig, als dass dieses durch sich selbst existire, d. h. dass es nicht etwa sein eigenes Geschöpf, was ein Widerspruch wäre, sondern dass es kraft einer seiner eigenen Natur innewohnenden absoluten Nothwendigkeit sei.

Dadurch aber ist es auch ein solches, dessen Existenz nicht ohne einen Widerspruch geleugnet werden kann. Ist es absolut nothwendig, dass etwas durch sich selbst, d. i. kraft

seiner wesenhaften und innerlichen Nothwendigkeit existire, so ist klar, dass diese Nothwendigkeit absolut in jeder Hinsicht sein muss und nicht von irgend einer Bedingung abhängen kann. Denn welche Vorbedingung liesse sich denken für ein durch sich selbst existirendes Wesen? Nichts auf der Welt, nicht einmal sein eigener Wille könnte vor demselben begriffen werden. Eine Nothwendigkeit aber, die weder relativ noch bedingt, sondern absolut wesenhaft und innerlich ist, ist eine solche, deren Negation einen Widerspruch einschliesst und eine handgreifliche Unmöglichkeit enthält, wie die Gleichheit von zweimal zwei und vier eine absolute Nothwendigkeit ist, weil ohne contradictio in terminis diese beiden Zahlen nicht als ungleich gesetzt werden können.

Die Existenz eines durch sich selbst existirenden, unabhängigen und unwandelbaren Wesens gilt damit für erwiesen. Die Idee eines solchen ist die erste und einfachste unserer sämmtlichen Ideen, eine Idee, die wir weder aus unserem Geiste zu reissen, noch zu verleugnen im Stande sind, ohne die Vernunft selbst zu verleugnen. Es ist die Idee des gänzlich einfachen, ewigen, unendlichen, ursprünglichen und unabhängigen Wesens. Alle diese Attribute sind so beschaffen, dass sie nicht, ohne in Widerspruch zu fallen, negirt werden können. Von der Ursprünglichkeit und Unabhängigkeit geht dies aus Prop. 3 hervor; von der Ewigkeit und Unendlichkeit erhellt es auf nachstehende Weise. Strengen wir all unsere Kräfte an, uns zu überreden, es existire weder Ewiges noch Unendliches, so werden wir doch uns nicht enthalten, irgend ein ewiges und unendliches Nichts uns einzubilden, d. h. wir werden die Realität beider Ideen zugleich verneinen und bejahen, und so uns selbst widersprechen. Zugleich aber bin ich eben so wenig im Stande, die Ideen der Ewigkeit und Unendlichkeit, die ich in meinem Inneren finde, zu begreifen, ohne zugleich im Universum ein Sein vorauszusetzen, an welchem Unendlichkeit und Ewigkeit als Attribute haften. Der Versuch, beide ohne Substanz oder vom Universum hinwegzudenken, läuft jedesmal auf einen Widerspruch hinaus. Jener, weil Attribute und Modi niemals existiren können ohne eine Substanz, deren Attribute und Modi sie sind. Dieser, weil einen Theil des Raumes von seinem Ort weggenommen denken nichts anderes heisst, als jenen Theil des Raumes von sich selbst wegnehmen, d. h. ihn zugleich wegnehmen und belassen.

Letzteres Argument, das wörtlich aus seines Meisters Newton Princ. math. lib. I. Schol. ad def. 8 entlehnt ist, hat, wie Clarke selbst eingesteht, nur für diejenigen Gewicht, welche den unermesslichen Raum mit Newton und ihm nicht für ein „reines Nichts“ ansehen, während das erstere, welches die Realität des Unendlichen behauptet, geeignet sei, die Anhänger des Cartesius ausser Fassung zu bringen. Dass der Raum „reines Nichts“ statt wie Newton lehrte, das sensorium commune der Gottheit sei, erklärt Clarke für widersprechend. Das reine Nichts hat weder Modi noch Eigenschaften; von ihm lässt sich weder etwas aussagen noch negiren; von alledem ist bei der Unermesslichkeit oder beim Raume das Gegentheil der Fall. Dass aber die Realität des Unendlichen die Cartesianer erschreckt, kommt nur daher, weil nach ihnen die unendliche Ausdehnung das Wesen der Materie ausmacht und sie sonach, wenn das nothwendig Existirende unermesslich ist, behaupten müssten, dass die Materie nothwendig existirend sei. Da nun die unendliche Ausdehnung zum Begriff der Materie gar nicht gehört, so fällt damit auch die befürchtete Consequenz, dass das nothwendig Existirende die Materie sei. Vielmehr ist gerade das Gegentheil der Fall.

Diese Beweisführung, dass, weil überhaupt etwas von Ewigkeit her existirt, auch ein unabhängiges Wesen von Ewigkeit her existirt haben und dass ein solches nothwendig auch

unendlich und durch sich selbst existirend sein muss, will Clarke so wenig mit dem sogenannten ontologischen Beweise aus dem Begriffe des Ens realissimum verwechselt wissen, dass er sie vielmehr demselben ausdrücklich entgegenstellt. Das ontologische Argument beginnt nach ihm mit der Nominaldefinition von Gott, als dem Wesen, das alle Vollkommenheiten in sich vereinigt und unter denselben auch die Existenz einschliesst. Er will nun zwar nicht geradezu behaupten, dies sei ein blosses Sophisma, aber der langwährende Streit der Gelehrten über dies Argument und sein geringer Effect bei den Gegnern bringen ihn auf den Gedanken, dasselbe sei weder klar noch überzeugend genug. Die Einwendung, die er gegen dasselbe erhebt, streift nahe an die von (Gaunilo und) Kant vorgebrachte heran. Es genügt nicht, sagt er (II, p. 529), dass ich in meinem Denken die Idee des Satzes besitze: es gibt ein Wesen, das alle Vollkommenheit enthält, oder: es gibt ein Wesen, das von sich selbst existirt, ich muss auch eine Idee von der Sache haben. Jene ist eine blosse Nominal-, diese allein eine Realidee. Nur aus der letzteren dürfte die Wirklichkeit, aus der ersten könnte höchstens die Möglichkeit gefolgert werden. Um aber eine Realidee von irgend etwas ausser mir Existirendem zu haben, müsste ich mich zuvor von der absoluten Unmöglichkeit überzeugt haben, diese Idee nicht zu haben und von der Absurdität, dass jene Sache nicht existire; erst dann dürfte ich schliessen: ich habe die Idee einer solchen Sache, also existirt sie wirklich. Es liegt auf der Hand, dass, wenn ich eine derartige Idee von der Sache besitze, welche das Wissen um deren Existenz schon bedingt, es des Beweises für die letztere nicht erst bedarf. Denn ich habe alsdann, um Kant's Worte zu gebrauchen, „das Dasein als zur inneren Möglichkeit der Sache gehörig schon vorausgesetzt, und alsdann das Dasein dem Vorgeben nach aus der inneren Möglichkeit erschlossen, welches nichts als eine elende Tautologie ist".

Clarke, der sein Argument, dass die Annahme der Nichtexistenz eines schlechterdings unabhängigen, ewigen und unendlichen Seins ausser uns eben so gut ein Widerspruch sei, als die Annahme zweimal zwei sei nicht vier, somit für überzeugender hält, zieht daraus die Folgerung, dass dieses Sein nicht die Materie sein könne, weil sonst ihre Existenz, dem Vorstehenden zufolge, von solch absolut zwingender Nothwendigkeit sein müsste, dass die blosse Annahme, sie existire nicht, einen Widerspruch einschlösse. Da ich mir aber ebensowohl und ohne den geringsten Widerspruch zu begehen, denken kann, sie existirte nicht, oder der Form und dem Stoffe nach ganz anders, als dass sie thatsächlich existirt, so folgt, dass von einer wahrhaften Nothwendigkeit die Rede nicht sein, die materielle Welt also auch nicht das ewige Urwesen sein könne.

Setzt ihm der „Atheist" entgegen, die Form jedes Einzelwesens und somit auch die der ganzen Natur sei nothwendig in sich, so erwidert er: es ist also ein Widerspruch, zu denken, dass auch die allerkleinste Partie der Welt anders hätte beschaffen sein können, als sie gegenwärtig ist? es ist also ein Widerspruch zu denken, dass es mehr oder weniger Sterne, mehr oder weniger Planeten hätte geben können, als es wirklich gibt? es ist also ein Widerspruch, zu denken, dass die Erde mehr oder weniger oder an Grösse und Gestalt andere Pflanzen und Thiere besitze als sie wirklich zeigt?

Begnügt sich der „Atheist" mit der Behauptung, die einfache Materie als solche sei nothwendig, so gibt er dadurch die Bewegung und die Form des Universums dem puren Zufall preis, oder er widerspricht so ausgemachten Dingen, wie Newton's Gravitationslehre und dessen Annahme des leeren Raumes. Denn entweder gehört die Gravitation zum Wesen der nothwendig existirenden Materie oder sie gehört nicht dazu. Gehört sie nicht dazu, so kann

in derselben auch niemals Bewegung eintreten, weil diese nicht nothwendig zum Wesen der Materie gehört, und in einer nothwendig seienden Materie kein nicht nothwendig Seiendes vorkommen kann. Gehört sie aber dazu, so gehört nothwendig auch die räumliche Leere dazu, weil ohne diese die Gravitation erwiesenermassen nicht denkbar ist. Existirt aber die Leere, so ist die Materie nicht nothwendig, denn sonst müsste sie auch dort sein, wo sie in Folge der Leere jetzt nicht ist. Daher ist sie überhaupt nicht nothwendig.

Hat er bisher die „Atheisten" nur im allgemeinen im Auge gehabt, so wendet er sich zum Schluss gegen Spinoza, den „berühmtesten Vertheidiger des Atheismus in unserer Zeit" insbesondere. Die Lehre desselben, in klare Worte gebracht, kommt seiner Ansicht nach darauf hinaus, dass „die materielle Welt, ihrer Theile Ordnung und Dasein zusammengenommen das einzige nothwendig und durch sich selbst existirende Wesen sei". Clarke macht also Spinoza, den Hegel bezeichnend einen Akosmisten genannt hat, zu einem puren Materialisten, und belastet ihn demgemäss „mit allen den Absurditäten, die nothwendig folgen aus der Annahme nothwendiger Existenz der materiellen Welt". Dass das materielle Sein im Sinne Spinoza's nur ein Attribut der Substanz, diese selbst zwar das einzige Seiende, aber als solches weder denkend noch ausgedehnt sei, bleibt unberücksichtigt.

Mit dem Ergebniss des von Ewigkeit her unabhängig durch sich seienden Seins, welches nicht die Materie sein kann, hat Clarke fortan gewonnenes Spiel. Zwar ist laut Prop. IV (II, p. 537) die Essenz dieses Seins, das was es an sich ist, für uns schlechthin unbegreiflich; aber das thut der Gewissheit seiner Existenz keinen Abbruch. Wissen um das Dass und Wissen um das Was einer Sache sind sehr verschiedene Dinge. Ersteres lässt sich beweisen, wie denn der Taub- oder Blindgeborene, der auf das Zeugniss anderer beschränkt ist, tausendmal mehr Grund hätte, die Existenz von so etwas wie Ton oder Licht zu bezweifeln, als der im Besitze seiner Vernunft befindliche „Atheist" haben kann, das Dasein eines solchen Wesens in Zweifel zu ziehen. Letzteres geht bei jenem Wesen zwar schlechterdings über die Tragweite unseres Erkenntnissvermögens, aber daraus, dass wir das Was Gottes nicht zu fassen vermögen, folgt so wenig, dass er nicht existirt, dass es uns vielmehr bei allen übrigen Dingen, und zwar selbst bei denjenigen, die wir sehen, hören, fassen und daher durch und durch zu kennen glauben, betreffs ihrer wahren inneren Wesenheit nicht besser ergeht. Eben so wenig ist zu besorgen, dass, was wir über das Wesen aller übrigen Dinge mittelst richtigen Denkens ausgemacht haben, je mit der uns unbekannt bleibenden Essenz jenes höchsten Wesens im Widerspruch stehen könne. So gut wie der Blinde, ohne je Licht und Farbe zu kennen, weiss, dass jede Art des Lichtes Licht, jede Art der Farbe Farbe ist, so gut dürfen wir schliessen, ohne die Essenz irgend eines Dinges zu kennen, dass die Essenz des unabhängigen mit den Essenzen der von ihm abhängigen Wesen im Einklang sei.

Die Unbegreiflichkeit der Essenz des höchsten Wesens hemmt doch nicht die Erkennbarkeit eines oder des anderen Attributes desselben. Die Prop. V (II, p. 539) legt jedem von sich selbst seienden Wesen das Prädicat der Ewigkeit, die Prop. VI (II, p. 540) jenes der Unendlichkeit und Allgegenwart bei. Nun da ein von sich selbst seiendes Wesen nach Prop. III mit absoluter Nothwendigkeit existirt, und eine solche eben so nothwendigerweise zu allen Zeiten immer dieselbe bleiben muss, so folgt schon von selbst, dass dasselbe weder einen Anfang gehabt haben, noch ein Ende haben kann, also nothwendig ewig sein muss. Eben so unzertrennlich aber hängt die Unendlichkeit und die Allgegenwart mit der selbstständigen

Existenz zusammen. Denn eine schlechthin absolute Nothwendigkeit hängt eben so wenig vom Raume wie von der Zeit ab; ein absolut nothwendiges Wesen ist daher eben so gut überall, wie es nach Prop. praec. immer ist, und es wäre die grösste Absurdität, ein von sich selbst seiendes Wesen zu denken, welches im Raume beschränkt wäre. Eben darum aber, fährt Clarke fort, muss dasselbe auch als die absolute Fülle (plenitude) gedacht werden, denn da seine Unendlichkeit in keiner Weise Schranken unterliegen kann, so kann es auch weder eine Verschiedenheit, noch einen Mangel, noch eine Lücke zeigen, während die Materie, eben weil sie kein von sich selbst Seiendes ist, sehr wohl zugleich räumlich unbegrenzt (illimited) und nichts destoweniger stellenweise von leeren Zwischenräumen unterbrochen sein kann. Aus demselben Grund kann das von sich selbst seiende Wesen auch nicht anders als einfach, unwandelbar und unzerstörbar, ohne Theile, ohne Gestalt, ohne Bewegung und Theilbarkeit sein, d. h. es kann auf keine Weise eine jener Eigenschaften an sich tragen, die der Materie zukommen, denn diese alle sind nothwendig mit der Idee einer gewissen Endlichkeit verknüpft, die mit der vollkommenen Unendlichkeit schlechthin unverträglich ist. So ist die Idee der Theilbarkeit eine sei es reelle, sei es blos ideelle Sonderung von Theilen, setzt also nothwendig Grenzen im Getheilten voraus. Eben so bedingt die Bewegung Schranken im Bewegten; der Besitz von Theilen setzt die schon oben abgewiesene Theilbarkeit, die Wandelbarkeit und Zerstörbarkeit die gleichfalls schon oben abgelehnte Bewegung voraus; jede Art von Zusammengesetztheit endlich bedingt eine Verschiedenheit (der Theile) rücksichtlich ihrer Existenzweise, die mit der Idee eines von sich selbst seienden, also durch und durch gleichmässig absolut nothwendigen Seins unverträglich ist.

Von der Qualität eines von sich selbst seienden Wesens ist daher jede Negation, dergleichen jede wie immer beschaffene Schranke, wie jede Relation, dergleichen Bewegung, Veränderung, jede Vielheit, dergleichen discrete Theile und leere Zwischenräume sein würden, schlechterdings ausgeschlossen. Dieselbe kann nicht anders als positiv, absolut und schlechthin einfach, soll aber nichts destoweniger zugleich der Zeit nach ewig, dem Raume nach unermesslich (immensity), ja sogar der Raumerfüllung nach stetig sein. Wenigstens scheint die ausdrückliche Unterscheidung der immensity von der plenitude, welche letztere der discreten Materie entgegengesetzt wird, in der als Attribut des absolut nothwendigen Wesens angesprochenen infinity kaum eine andere Auslegung zuzulassen. Wie sich mit diesem nicht nur unendlichen Ausgedehntsein durch den Raum, sondern sogar mit dem stetigen Erfüllen des Raumes die behauptete Theillosigkeit und Einfachheit vertrage, ist nicht ganz leicht einzusehen. Denn da der Raum offenbar Theile hat, so scheint auch das durch denselben Ausgedehnte und ihn stetig Erfüllende derlei haben zu müssen. Clarke sucht diesem Einwande durch die eigenthümliche Weise zu entgehen, wie er den Begriff des Getheiltseins bestimmt. Theile haben, sagt er, bedeutet eigentlich gesprochen entweder, dass die Dinge verschieden seien in ihrer Art zu sein, oder, dass sie theilbar sind. Weder das eine noch das andere treffe beim absolut nothwendigen Wesen zu; dasselbe sei durch und durch nothwendig, es könne also unmöglich theils auf diese, theils auf jene Art sein; dasselbe sei aber auch untheilbar. Letzteres beweist er dadurch, dass jede Theilbarkeit reelle oder mentale Theilung, also Schranken im Getheilten voraussetze, was der Idee des Unendlichen widerspreche. Es lasse sich also das Attribut des „Theile Habens" auf ein durch sich seiendes Wesen schlechterdings nicht anwenden. Dass die Art des an allen Orten Zugleich-, also durch den unermesslichen Raum Ausgedehntseins, ohne Theile zu besitzen, dadurch für

uns nicht begreiflicher wird, gesteht er selbst zu, aber: „handelt es sich denn darum, die Art seiner Unendlichkeit zu fassen“? Wie die Allgegenwart möglich sei, vermöge unser beschränkter Verstand nie weder zu erklären noch zu begreifen; dass sie sei, ist eine ausgemachte Sache (the thing is true)! „Die Gewissheit der Allgegenwart geht Hand in Hand mit jener der Unendlichkeit, die (zwar auch nicht vorgestellt, aber auch) von niemand geleugnet werden kann, der Gebrauch von seiner Vernunft macht“ (II, p. 41). Die Scholastiker, fährt er fort, hätten gewähnt, weiter zu kommen, wenn sie die Unermesslichkeit Gottes einem (mathematischen) Punkt, die Ewigkeit desselben einem (Zeit-)Augenblick gleichsetzten. Aber diese Art sich auszudrücken sei ganz und gar unverständlich. Alles was sich darüber sagen lasse, aber auch alles, was uns zu wissen wichtig sein könne, beschränke sich auf Folgendes: anstatt dass geschaffene und endliche Wesen nur an einem einzigen Ort auf einmal, anstatt dass körperliche Wesen auch an diesem ihrem Ort nur auf eine sehr unvollkommene und unter einander sehr ungleiche, von ihrem individuellen Vermögen und ihrer Thätigkeit abhängige Weise gegenwärtig sind, die sich nur in der Aufeinanderfolge ihrer Glieder- und Organbewegungen fühlbar machen kann, ist im Gegentheil die höchste Ursache zu allen Zeiten gleich gegenwärtig an jedem Ort des Unermesslichen, ganz so, als wäre dieses nicht mehr als ein einziger Punkt, und zwar gegenwärtig sowohl ihrer ganz und gar einfachen Essenz, als der unmittelbaren Wirksamkeit aller ihrer Attribute nach (II, p. 541).

Von dieser räumlichen Unermesslichkeit und unermesslichen Raumerfüllung des höchsten Wesens aus ist es dann allerdings nur mehr ein Schritt, den Raum selbst (so wie die Zeit) für eine Bestimmung desselben selbst, z. B. für dessen sensorium commune zu erklären, wie es Clarke in seinen späteren Streitigkeiten mit Leibnitz that. Der leidenschaftliche Widersacher Spinoza's begegnet sich hier mit diesem in dem Gedanken, die unendliche Ausdehnung als ein Attribut des von sich selbst seienden Seins zu betrachten. Seine bisherigen Propositionen I—VI hätte Spinoza wahrscheinlich ohne Anstand unterschrieben, denn die Voraussetzung Clarke's, Spinoza halte die Materie für das von sich selbst seiende Sein, beruht, wie bekannt, auf einem Grundirrthum. Auch gegen die VII. Prop. (II, p. 541), dass das durch sich selbst seiende Wesen nothwendig einzig sein müsse, hätte Spinoza, dessen Prop. XIV: praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia, von Clarke (II, p. 542) selbst angeführt wird, schwerlich etwas einzuwenden gehabt. Die Einzigkeit des höchsten Wesens ist eine nothwendige Folge seiner Existenz. Zwei oder mehrere nothwendig und unabhängig seiende Naturen voraussetzen, ist offener Widerspruch; denn wenn jede derselben von der andern unabhängig ist, so kann jede derselben sein, ohne dass die andere ist, d. h. keine von beiden ist nothwendig. Clarke folgert daraus ganz mit Recht die nicht blos bildliche, sondern reale Einheit Gottes, insoferne eben die Gottheit das durch sich selbst seiende Wesen ist (die dogmatische Trinität zu besprechen, verschiebt er ausdrücklich auf eine andere Gelegenheit, die ihn kurz nachher in den Verdacht des Arianismus brachte); ferner die Unzulässigkeit der Annahme Gottes und der Materie als zweier gleich unabhängiger und durch sich selbst seiender Principien; aber auch drittens die Unwahrheit der Lehre Spinoza's, die er die ausschweifendste und zugleich schwächste unter allen erdenklichen nennt, da sie doch eigentlich mit ihm ganz dasselbe behauptet. Seine Substanz ist nicht nur wie Clarke's absolut nothwendiges Sein, durch sich selbst seiend (causa sui), sondern auch nothwendig seiend, (Eth. Prop. VII. ad naturam substantiae pertinet existere; Prop. XI. Deus necessarie existit), unendlich (Prop. VIII.

Omnis substantia est necessarie infinita), untheilbar (Prop. XIII. substantia absolute infinita et indivisibilis), endlich schlechterdings einzig (Prop. XIV.); es findet zwischen beiden bisher wenigstens kein wesentlicher Unterschied statt. Wenn daher Clarke ihn beschuldigt, er mache unter dem Vorwande (pretexte), es sei schlechterdings nothwendig, dass das von sich selbst seiende Wesen ein einziges sei, das ganze Universum und alles, was es in sich einschliesst, zu einem einzigen gleichartigen ungeschaffenen und nothwendigen Sichtbaren, so sagt er das wenigstens in den Stellen nicht, welche Clarke dazu citirt, und ist jene Behauptung auch kein blosser Vorwand, sondern eine so unausweichliche Folgerung aus seinem Substanz-, wie die gleichlautende Clarke's aus dessen Begriff des von sich selbst seienden Seins. Clarke beruft sich auf die Prop. VI, VII und XIV. In der ersten sagt Spinoza aber nichts weiter, als dass eine Substanz nicht von einer anderen geschaffen werden könne, was Clarke von seinem durch sich seienden, also schlechterdings von jedem ausser ihm Befindlichen Unabhängigen auch lehrt. In der Prop. VII sagt er, zur Natur der Substanz gehöre die Existenz, was sich bei Clarke's absolut nothwendigem Sein von selbst versteht. In der Prop. XIV. endlich wird der Satz aufgestellt, ausser Gott gebe es keine andere Substanz, genau so, wie Clarke will, dass es ausser seinem absolut nothwendig Seienden kein zweites dieser Art geben dürfe. In keiner dieser Propositionen erklärt er die Welt für die Substanz, so wenig als Clarke sie für das durch sich selbst Seiende gelten lässt; sondern im Coroll. I zu Prop. XIV sagt er ganz ausdrücklich, Gott sei die einzige und in der Natur der Dinge gebe es nicht mehr als eine Substanz, ganz so wie Clarke lehrt, das von sich selbst seiende Sein sei das einzige, und hinzusetzen müsste, in der Natur der Dinge gebe es nicht mehr als ein nothwendiges Seiendes. Und wenn Spinoza im gleichfolgenden Corollar die res extensa für ein Attribut Gottes oder für eine Affection eines solchen erklärt, so geht er auch darin noch keineswegs über die Grenzen seiner Einstimmung mit Clarke hinaus, da dieser ebenso ausdrücklich die Ausdehnung zu den Attributen des durch sich selbst seienden Seienden rechnet.

Dennoch hätte Spinoza, wie Clarke meint, gerade das Gegentheil schliessen sollen. Statt zu sagen, das All und alle darin enthaltenen Dinge seien nur eine Substanz, hätte er aus ihrer Verschiedenheit und Veränderlichkeit schliessen sollen, sie seien sämmtlich abhängig von einem Anderen, das selbst von keinem weiteren abhängig ist. Wenn nun darunter wirklich nichts mehr als die blosse Abhängigkeit gemeint wäre, so wäre wieder nicht einzusehen, warum zwischen Clarke's und Spinoza's Metaphysik ein Unterschied zu finden sein sollte. Denn dass die Dinge der (ausgedehnten wie der denkenden) Welt nicht die Substanz selbst, sondern Affectionen der Attribute derselben seien und aus diesen folgen, sagt Spinoza ausdrücklich, so gut wie Clarke das nicht durch sich selbst seiende Sein für abhängig ansieht von dem durch sich selbst seienden Seienden und nicht für identisch mit diesem gehalten wissen mag. Allein Clarke sieht nicht, dass Spinoza nicht sowohl, wie er ihm unterstellt, das Universum für die Substanz, sondern vielmehr die Attribute und Affectionen der Substanz für das Universum erklärt, also nicht, wie er ihm Schuld gibt, die Welt mit göttlichen, sondern vielmehr Gott mit weltlichen Eigenschaften ausstattet, es ihm mit einem Wort nicht sowohl an einem Gott für die Welt als vielmehr an einer Welt für seinen Gott mangelt. Der Unterschied zwischen beiden liegt daher darin, dass Spinoza mit der Substanz die Welt (d. h. die Attribute und Modi) bereits besitzt, welche Clarke mit seinem durch sich selbst seienden Sein erst sucht. Die Attribute und Modi der durch sich selbst seienden und also nothwendigen Substanz sind als deren Attribute und Modi nothwendigerweise

selbst nothwendig, gehören mit zu dem durch sich selbst nothwendigen Sein; die Welt aber, d. h. das durch sich selbst nicht nothwendig Seiende, liegt ebenso nothwendig ausserhalb dieses durch sich selbst Seienden.

Consequenterweise hätte Clarke den Spinoza nicht darüber tadeln dürfen, dass er die Welt, d. i. die Totalität der veränderlichen und nicht nothwendig seienden Dinge, Gott, sondern vielmehr, dass er die unwandelbar und nothwendig seienden Attribute und Affectionen der Substanz eine Welt nenne. Zu jenem hat er kein Recht, weil Spinoza veränderliche und nicht nothwendig seiende Dinge eben gar nicht anerkennt, folglich auch nicht den Inbegriff solcher, das Universum in Clarke's Sinn, zur Substanz erhebt; zu diesem aber hatte er volles Recht, weil seiner Überzeugung nach nur das Nichtnothwendigseiende Welt genannt werden darf. Was Clarke Welt nennt, existirt für Spinoza überhaupt nicht, kann daher nicht sein Gott, was Spinoza Welt nennt, ist für Clarke nichts anderes als ein Attribut Gottes, kann daher auch nicht Welt heissen.

Statt dessen wendet sich Clarke gegen die Definition der Substanz aus keinem anderen Grunde, als weil daraus folgen muss, dass es nur eine Substanz gebe. Als ob nicht aus seiner eigenen Erklärung des absolut nothwendigen Seins ganz ebenso nothwendig folgte, dass es nur ein einziges nothwendig Seiendes geben könne. Da die eigentliche Frage darauf hinzielt, ob es zweierlei Arten von Seiendem, Unabhängiges und Abhängiges gebe, ist es ganz und gar gleichgiltig, ob dieses unabhängige Seiende Substanz oder durch sich selbst Seiendes heisst. Darüber, dass das unabhängig Seiende nur Eines sein könne, sind beide trotz ihrer scheinbaren Gegnerschaft einig; nur darin, ob das Abhängige selbst Seiendes oder blosse Modification des Seienden sei, gehen sie auseinander. Der Wortstreit, ob das Unabhängige Substanz oder durch sich selbst Seiendes heissen dürfe, hat damit nichts zu thun.

Mit der Prop. VIII (II, p. 543) tritt ein ganz neuer Gesichtspunkt ein. Bisher war ausschliesslich von der Nothwendigkeit eines Seins überhaupt, dann der eines nothwendigen Seins, von dessen nothwendiger Existenz durch sich selbst, von seiner nothwendigen Ewigkeit, Unendlichkeit, Unveränderlichkeit, Untheilbarkeit, Einfachheit und Einzigkeit die Rede; nunmehr tritt ganz unvorbereitet die Behauptung auf: das durch sich selbst seiende Sein ist intelligentes Sein! Dass dies die Hauptdifferenz zwischen seiner und seiner Gegner Ansicht sei, erkennt er selbst an. (In this proposition lies the main question between us and the atheists.) Nach diesen kann das für sich seiende Wesen nur entweder die Materie oder es muss (was in anderen Worten dasselbe ist) ein nothwendig Thätiges (necessary agent) sein; letzteres aber ist entweder nach aller Meinung im vollen und handgreiflichen Sinne des Wortes unintelligent, oder seine Intelligenz ist doch, wie Spinoza und die „Modernen" wollen, von jeder Fähigkeit des Willens und Wählens entblösst (wholly separate from any power of Will and Choice), was so viel ist, as no Intelligence at all.

Leider reisst aber auch hier der bis hieher leitende Faden der Beweisführung Clarke's ab. Dass das von sich selbst seiende Wesen im wahren Sinne des Wortes ein mit Einsicht und Willen thätiges Wesen sei, kann nur a posteriori erwiesen werden. Weder was dessen Intelligenz eigentlich ausmache, noch, ob und in welchem unmittelbaren und nothwendigen Zusammenhang dieselbe mit der selbständigen Existenz stehe, können wir, so wie es bei dessen Ewigkeit, Unendlichkeit, Einheit u. s. w. der Fall ist, a priori einsehen (does not indeed appear to us by considerations a priori).

Da nun in diesem Punkte nach seinem eigenen Geständnisse der Hauptgegensatz seiner und der atheistischen Lehre liegt, so gesteht er im Grunde selbst ein, dass er dieselbe nicht zu widerlegen im Stande sei. Was er bisher bewiesen hat, ist von dem, was jene behaupten, nicht wesentlich verschieden; das, worin er grundwesentlich von jenen verschieden ist, kann er aber (a priori wenigstens!) nicht beweisen. Zwar bezeugt jedes Ding in der Welt jene grosse Wahrheit und liefert unwiderlegliche (undeniable) Argumente für den Satz, dass die Welt und was darin ist, Werke einer intelligenten und weisen Ursache seien (every thing in the World demonstrates to us the great Truth etc.) — aber die „Dinge in der Welt" sind uns nur a posteriori, nur durch die Erfahrung, und zwar nicht des inneren, sondern des äusseren Sinnes bekannt, und die Berufung auf diese, die dem Sensualismus des äusseren Sinnes gestattet ist, wird durch die ausschliessliche Geltung des inneren Sinns, der Vernunft, für den Sensualismus des inneren Sinns, den Rationalismus, ausgeschlossen.

So scharfsinnige Argumente derselbe von jetzt an auch aufbringen mag, um seine These, die Intelligenz, d. i. Einsicht und Willen des durch sich selbst seienden Wesens durch Thatsachen der Erfahrung zu erhärten, seinen philosophischen Standpunkt gegenüber dem Empirismus, hat er von diesem Momente an verlassen. Es hilft ihm nichts, wenn er zur Entschuldigung sich auf die Unvollkommenheit unserer Fähigkeiten (imperfection of our faculties) beruft; denn eben die Einsicht in die Unvollkommenheit der reinen Vernunft hat die Philosophie der Erfahrung ins Leben erweckt. Mit dem Eingeständniss des Unvermögens, aus der Vernunft die Intelligenz des höchsten Wesens beweisen zu können, gibt der reine Rationalismus wider Willen den Gegnern Recht, welche aus der Vernunft dessen Nichtintelligenz zu beweisen sich getrauen.

Es ist nicht zu wundern, dass Clarke bei der Alternative, den reinen Rationalismus oder die Intelligenz und Willensfreiheit des höchsten Wesens fahren zu lassen, lieber auf den ersteren als auf die letztere verzichtet; aber es ist vom Standpunkte der Consequenz mindestens auch keineswegs zu loben. Wer wie er mit Bewusstsein und Vorliebe der mathematischen Methode huldigt, kann den erheblichen Abstand nicht unbemerkt lassen, welcher zwischen der Beweiskraft der geometrischen Demonstration und der einer blossen Wahrscheinlichkeitsrechnung herrscht. Hat er bis zu Prop. VIII in sichtlicher Nachahmung Spinoza's sich der ersteren bedient und dadurch, unter den Engländern wenigstens, einen originellen Standpunkt eingenommen, so geräth er von da an mit der Annahme eines Verfahrens, das nur an die letztere erinnert, auf den zu seiner Zeit allen Vertheidigern der natürlichen Vernunftreligion geläufigen Weg der Induction aus der wahren und vermeintlichen Erfahrung.

Dass er dabei der Erfahrung so wenig, der rein begrifflichen Argumentation so viel Spielraum lässt, als nur irgend möglich ist, kann als Beweis dienen, wie schwer es ihm fällt, des deductiven Verfahrens sich zu enthalten. Gleich in dem ersten a posteriori geführten Beweise für seinen Satz sind es mit Ausnahme des ersten durchgehends reine Vernunftsätze, aus denen er folgert, und auch in dem ersten versteckt sich die empirische Natur der These in ein einziges Wort. Bekanntlich (manifestly) besitzen verschiedene Dinge auch verschiedene Eigenschaften, z. B. Intelligenz und Nichtintelligenz Grade von Vollkommenheit. Da nun die Ursache immer vollkommener als die Wirkung, und folglich die höchste Ursache als solche vollkommener als ihre sämmtlichen Wirkungen sein muss, so muss sie wenigstens alle Vollkommenheiten besitzen, die diese an sich haben. Da nun die Intelligenz eine von deren Vollkommenheiten ist, so würde das höchste Wesen, wenn es nicht

intelligent wäre, die Vollkommenheit einer Art seiner Wirkungen nicht besitzen, d. h. dies Vollkommenheit bliebe als Wirkung unerklärt, da keine Ursache verleihen kann, was sie nich selbst besitzt. Also muss das höchste Wesen nothwendig intelligent sein.

Ebenso wird in dem zweiten dieser Beweise aus der Erfahrungsthatsache, dass de Mensch insbesondere Denkvermögen, Intelligenz, Bewusstsein, Wahrnehmung und Wisse besitze, auf rationalem Wege gefolgert, dass auch das höchste Wesen Intelligenz besitze müsse. Denn sonst müsste es entweder von Ewigkeit her eine ununterbrochene Reihe vo Menschen gegeben haben, deren keiner dieses Vermögen von Natur, sondern nur durch eine andern als überkommenes besass, oder das denkende und bewusste Wesen müsste zu irgen einer Zeit durch ein anderes hervorgebracht sein, das selbst weder Denken noch Bewusst sein besass, was beides unmöglich sei. Das erstere schon aus dem bei Prop. II. angeführte Grunde; das letztere, weil Intelligenz und Bewusstsein etwas für sich (distinct quality und nicht blosse Wirkung oder Zusammensetzung nichtintelligenter Form und Bewegun (mere effect and composition of unintelligent figure and motion) ist, d. h. vom Nichtintel ligenten der Qualität nach verschieden ist, daher nicht die Wirkung von diesem sei kann.

Dabei ist ausser der Erfahrung der eigenen Intelligenz, die jeder an sich selbst z machen im Stande ist, nur noch eine gleichfalls nur empirisch zu bestätigende Voraussetzun zu Hilfe genommen, dass nämlich Wahrnehmung und Bewusstsein keine blossen Bewegungs oder Configurationseffecte der nichtintelligenten Materie seien. Auch sein Beweis diese Satzes gegen Gildon, Toland u. a. Freidenker seiner Zeit, den später Holbach zu widerlege sich bemühte, wird von ihm mit so geringer Zuhilfenahme der Erfahrung als möglich, son dern zumeist aus dem ihm sich von selbst verstehenden Vernunftaxiom geführt, dass Wirkun und Ursache einander ähnlich sein müssten. Wenn jene behaupten, Farben-, Tonempfin dungen entständen aus blossen Figuren und Bewegungen, in denen von der Eigenschaf jener nichts wahrzunehmen sei; daher sei es keineswegs undenkbar, dass auch Intelligen hervorgehe aus Nichtintelligentem: so müsse erwidert werden, gerade weil Ton und Farb als Empfindungen schlechterdings keine Ähnlichkeit hätten, mit dem was a dem Körper, dem Objecte der Sinne, sich finde, so könnten sie auch nicht durch dies erzeugt, sondern höchstens veranlasst (not properly caused, but only occasioned) durc Gestalt und Bewegung sein. Hiebei ist nur die Thatsache, dass zwischen den Empfindunge in uns und den Vorgängen in den Körpern ausser uns keine Ähnlichkeit stattfinde, der Er fahrung entlehnt; die Sätze, dass was nicht unter sich ähnlich sei, auch nicht im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen, noch viel weniger identisch sein könne, sind Axiome de reinen Vernunft.

Letztere bilden in der That das ganze Arsenal seiner Waffen gegen den Materialismus Da keine Ursache ihrer Wirkung etwas anderes verleihen kann, als sie selbst besitzt, s bleibt alles dasjenige, was aus einem Ding entsteht oder aus solchen zusammengesetzt ist immer noch dasjenige Ding oder diejenigen Dinge, aus dem oder aus denen es entstande und zusammengesetzt ist. (Whatever can arise from or be compounded of any things, is stil only those very things, of which it was compounded.) Alles durch Veränderung, Zusammen fügung oder Theilung der Gestalt Entstandene ist Gestalt; alle mögliche Zusammensetzung oder Wirkung von Bewegung ist in Ewigkeit nichts anderes als wieder Bewegung. Hätte es je eine Zeit gegeben, wo das Universum nichts war, als Materie und Bewegung, so könnte

auch niemals etwas anderes darin sein als wieder Materie und Bewegung. Und es wäre genau eben so unmöglich, dass es je in demselben so ein Ding wie Intelligenz oder Bewusstsein oder selbst nur so ein Ding wie Licht, Hitze, Schall oder Farbe und überhaupt eine der sogenannten abgeleiteten Eigenschaften des Stoffes geben könnte, als es jetzt für die Bewegung unmöglich ist, Blau oder Roth, oder für den Triangel ein Ton zu sein. (And it would have been as impossible, there should ever have existed any such thing als Intelligence or Consciousness; or even any such thing as Light or Heat or Sound or Colour, or any of those, we call secondary qualities of matter, as 't is now impossible for motion to be Blue or Red, or for a triangle to be transformed into a sound, p. 546). Man muss also, um Intelligenz aus Nichtintelligenz abzuleiten, entweder annehmen, sie sei ein leerer Name und unterscheide sich von Nichtintelligenz nicht mehr, d. h. so wenig als ein Cirkel oder Dreieck von einem Quadrat, oder sie sei zwar eine reell verschiedene Qualität (a real distinct quality), entstehe aber nur durch gewisse Bewegungen eines an sich nicht intelligenten Systems der Materie (from certain motions of a system of Matter not in itself intelligent). Ersteres ist absurd; aus letzterem aber würde die nicht minder ungereimte Folge entspringen, dass eine Qualität der anderen innewohnte (that one quality inhered in an other): denn in diesem Falle wäre dann nicht die Substanz selbst, die Theile dieses Systems, sondern ihr blosser Modus, der besondere Modus von Bewegung und Gestalt, intelligent (for, in that Case, not the substance in itself, the Particles, of which the system consists, but the mere Mode, the particular Mode of Motions and Figure, would be intelligent). Letzteres sei selbst dem Hobbes so ungereimt erschienen, dass er lieber, da er doch einmal nichts von der Materie Verschiedenes habe zulassen wollen, der Materie selbst neben Gestalt und Bewegung noch eine ursprüngliche Wahrnehmung (perception) beigelegt habe, zu deren thatsächlicher Äusserung ihr nur die Organe und das Gedächtniss der Thiere mangelten.

Das a priori der Vernunft, der unveräusserliche Besitz des Sensus internus, lässt sich wohl nothgedrungen eine Ergänzung durch die Erfahrung gefallen, aber in seiner vor aller Forschung selbstgewissen Evidenz sich durch dieselbe nicht erschüttern. Die äussere sinnliche Erfahrung kann durch die metaphysischen Axiome der Vernunft wohl ausgelegt, aber nie können diese durch jene widerlegt werden. Auch der dritte aus der erfahrungsmässigen Schönheit, Ordnung und Zweckmässigkeit der Welt geführte Beweis für die Intelligenz des höchsten Wesens, bei dem sich Clarke nicht aufhält, sondern auf die Schriften von Robert Boyle (of final causes), Ray (of the wisdom of God in the creation) und Desham (Physico-theology) verweist, beruht auf der schlechterdings unabweislichen Annahme, dass was in der Wirkung zu finden ist, in dieselbe nur von der Ursache hineingekommen sein kann. Und der vierte, der von der Thatsache ausgeht, dass wenn nichts Anderes, doch wenigstens Stoff, Gestalt und Bewegung in der Welt vorhanden sei, sucht mittelst des Axioms, dass die Ursache weit vollkommener als die Wirkung sein muss, daraus allein schon die Nothwendigkeit einer vor diesen bestehenden intelligenten Ursache darzuthun. An den Axiomen selbst kommt es ihm nicht bei, zu zweifeln.

Wie hätte ein Rationalismus, der mit so unwandelbarer Zuversicht an den Inspirationen des metaphysischen Wahrheitsinstincts festhält, in die Kundgebungen desselben auf moralischem Gebiete irgend Misstrauen setzen sollen? Vermochte hier, wo es theoretische Untersuchungen galt, selbst die sichtbare Uneinigkeit der Denker und der offene Widerspruch der Gegner seinen Glauben an die Unfehlbarkeit der willenlosen Aussprüche der

Vernunft, ihrer metaphysischen Axiome und evidenten theoretischen Sätze nicht wankend zu machen, so musste dort, wo es moralische Wahrheiten betraf, die ungleich grössere Harmonie, ja die fast allgemeine Übereinstimmung unbefangener Beurtheiler, die schon seine Vorgänger und Zeitgenossen wahrnahmen, ihn in der Überzeugung bestärken, dass dem Urtheil der Vernunft im willenlosen Zustande Evidenz und Untrüglichkeit von selbst innewohne. Nach dieser Seite hin hat er, wie wir sehen werden, am nachhaltigsten auf die Nachwelt gewirkt; dennoch neigt seine persönliche Bedeutung unter den Männern der Schule nach der entgegengesetzten hin. Als Moralphilosoph hat er an Herbert, Shaftesbury, Wollaston, Hutcheson Bundesgenossen, als Metaphysiker steht er unter seinen Landsleuten und Schulgenossen vereinzelt da. Er ist der einzige wirklich metaphysische Aprioriker, den England aufzuweisen hat, und dessen Name neben Cartesius, Spinoza und Leibnitz genannt werden kann, und sein Versuch, die Grundlage der natürlichen Religion apriorisch zu deduciren, ist gerade dadurch lehrreich, dass er an einem einleuchtenden Beispiel zeigt, wie wenig selbst der aus den Tiefen des inneren Sinns schöpfende Rationalismus der Unterstützung durch die Erfahrung entbehren kann, wenn er sich nicht wie Spinoza mit dem logischen Zwang des Nichtandersseinkönnenden begnügen will.

Die Intelligenz des höchsten Wesens, freilich nur mit Verleugnung des eigenen apriorischen Standpunktes einmal nachgewiesen, bieten die weiteren Propositionen IX—XII weder erhebliche Schwierigkeit noch Eigenthümlichkeit mehr dar. Die neunte Proposition, dass die an sich existirende ursprüngliche Ursache der Dinge kein mit Nothwendigkeit thätiges, sondern mit Freiheit und Wahlfähigkeit bekleidetes Wesen sei, beweist dies aus der vorhergehenden, denn Intelligenz ohne Freiheit wäre keine Intelligenz (for Intelligence without liberty no intelligence at all). Schon oben (prop. VIII, p. 543) hat er das von sich selbst seiende Wesen als verständiges und wirklich thätiges Wesen (understanding and really active Being) bezeichnet und als solches der blinden und nichtintelligenten Nothwendigkeit entgegengesetzt. Für ihn ist es ausgemacht, dass blosses Bewusstsein zwar Intelligenz, aber nur eine passive (passive one), die ganze Intelligenz erst das mit Freiheit verbundene Bewusstsein sei. Intelligenz ohne Freiheit wäre zwar Bewusstsein, aber nicht sowohl des Selbstthuns, als des mit uns Gethanwerdens (a consciousness not of Acting, but merely of being Acted upon). Spinoza's Ursprung der Dinge aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur nennt er ein Wort ohne Sinn (Jargon and Word without any meaning at all). Ein Thätiges in dem Sinne, in dem man auch von einem Steine sagen könnte, dass die Nothwendigkeit seiner Natur ihn fallen mache, ist kein Thätiges, und daraus würde folgen, dass die materielle Welt sei Gott, was bereits als falsch erwiesen sei. Eben so wenig wäre Intelligenz in dem Sinne, in dem man wie Hobbes auch der Materie Bewusstsein beilegen und etwa vom Steine sagen könnte, er falle mit Empfindung und Bewusstsein (seines Fallens), wirkliche Intelligenz.

Dass er sich hier und im folgenden Argument vorzugsweise gegen Spinoza wendet, ist begreiflich; auch der offenbare Missverstand, als habe Spinoza die materielle Welt für Gott und nicht vielmehr Gott für das Substrat der materiellen Welt erklärt, kommt wieder zum Vorschein. Der Grund dieses Irrthums liegt darin, dass Spinoza's Begriff der Materie von jenem des Clarke verschieden ist. Jener hebt zwar den (Cartesianischen) Dualismus zwischen Geist und Materie auf, den Cartesianischen Begriff der Materie, dass deren ganzes Wesen durch die Ausdehnung erschöpft werde, aber hält er fest. Die Nothwendigkeit gilt ihm so

wenig für das Kennzeichen derselben, dass er sie unbedenklich zugleich auf den Geist ausdehnt, ohne zu fürchten, denselben dadurch zu materialisiren. Clarke dagegen, der Newtonianer, ist so weit entfernt in der Ausdehnung das Wesen der Materie zu sehen, dass er sogar in seinen Behauptungen (prop. praec.) hart daran streift, dem höchsten Wesen selbst unendliche Ausdehnung beizulegen; dagegen hält er die Freiheit in solchem Grade für das ausschliessende Kennzeichen des Geistes, dass er, wo von Nothwendigkeit die Rede ist, sogleich materielle Natur wittert. In seinem (Clarke's) Sinne macht Spinoza wirklich die Materie, nämlich die innerlich nothwendige Substanz zu Gott, nicht aber in seinem eigenen (Spinoza's) Sinne, nach welchem das Kennzeichen des Materiellen im Attribute der Ausdehnung gelegen ist. Wenn daher Clarke den Letzteren einer petitio principii beschuldigt, weil die Nothwendigkeit der Abfolge der Dinge dieser Welt zwar aus der nothwendigen Natur Gottes wirklich folge, die Nothwendigkeit als Wesen der Gottheit aber eben der zu erweisende Satz sei, so könnte Spinoza mit Fug ihm den Vorwurf zurückgeben; denn die Zufälligkeit der Dinge folgt wohl aus der Freiheit der Gottheit, letztere selbst aber ist die zu erweisende These.

Für diese kennt Clarke selbst keinen anderen Beweis, als den a posteriorischen aus der Zufälligkeit der Welt, welche letztere freilich selbst erst unter Voraussetzung der Freiheit des Urhebers derselben apriorisch begreiflich wird. Er schliesst, die Dinge sind zufällig, also muss ihre Ursache frei, Spinoza schliesst, die Weltursache ist nothwendig, also können die Dinge der Welt nicht zufällig sein. Offenbar ist aber dieser vom Standpunkte des reinen Rationalismus aus angesehen gegen jenen im Vortheil; denn er bleibt im Geleise rein apriorischer Deduction, während jener an dieser Stelle das Apriori aufgeben und zum Erfahrungsbeweis seine Zuflucht nehmen muss.

Dagegen hilft es nun nichts, wenn Clarke die aus der entgegengesetzten Annahme fliessende Folgerung, dass nichts, was ist, habe anders sein können, als es ist, für grundfalsch und absurd (most false and absurd) erklärt, und sich dafür, dass die Dinge anders sein könnten, als sie sind, auf die Erfahrung, auf die Natur der Dinge und das landläufige gemeine Urtheil der Menschenvernunft (experience, Nature of things and the most obvious and common Reason of Mankind) beruft. Ersteres ist um so seltsamer, da ja gerade die Erfahrung die Dinge nicht zeigt, wie sie sein könnten, aber nicht sind, sondern nur wie sie sind. Das Urtheil des gemeinen Menschenverstandes aber, das hier plötzlich auftaucht, macht im Grunde jede wissenschaftliche Beweisführung überhaupt entbehrlich und verwandelt das Resultat einer weitläufigen logischen Deduction in ein unmittelbar einleuchtendes Axiom des der menschlichen Natur angeblich innewohnenden Wahrheitsinstinctes.

Auch ist Clarke, wie man aus dem gleich Folgenden sieht, nicht gewillt, von den Dingen dieser Welt jede Art der Nothwendigkeit, sondern nur diejenige auszuschliessen, die seiner Meinung nach mit dem Begriff eines freien Urhebers derselben schlechterdings unvereinbar ist. In der That eine Nothwendigkeit der Schicklichkeit (fitness), d. i. dass die Dinge nicht anders sein dürften, als sie sind, ohne die Schönheit, Ordnung und das Wohlsein des Ganzen zu vermindern (that Things could not have been otherwise than they are, without diminishing the Beauty, Order and Well-Being of the Whole), mag bestehen, und so weit wir dies zu fassen vermögen, besteht wirklich. Nur ist dieselbe so grundverschieden von derjenigen, welche Spinoza im Auge hat, dass ihr Bestand gerade für das Vorhandensein eines weisen und freien Urhebers der Welt den stärksten Beleg abgibt. Nach Spinoza's Ansicht von

der absoluten Nothwendigkeit der Natur müsste jedes Anderssein eines Dinges als es wirklich ist, einen Widerspruch einschliessen. Aber weder das Anderssein der Welt im Ganzen, noch irgend eines ihrer Theile enthält einen solchen. Die allgemeine Bewegung mit ihren sämmtlichen Grössen und Richtungen, sammt den Gesetzen der Gravitation ist lediglich willkürlich und hätte möglicherweise ganz anders beschaffen sein können, als sie jetzt ist. Eben so wenig gibt es für Zahl und Bewegung der Himmelskörper irgend einen zwingenden Grund. Die Zahl der Planeten hätte grösser oder kleiner sein, ihre Bewegung um die Axe schneller oder langsamer erfolgen können, als sie jetzt wirklich ist. Allerdings führt die Annahme der Existenz solcher lebender Wesen, denen die zum Leben nöthigen Organe mangeln, auf einen Widerspruch, aber warum sollte es einer sein, Pferde und Ochsen mit sechs Beinen statt vier, und vier Augen statt zwei als existirend zu denken? (but how would it have been a Contradiction for a whole species of Horses or Oxen to have subsisted with six Legs or four Eyes). Ihm scheint sein Argument so klar, dass er es für eine Schande hielte, länger dabei zu verweilen. Er achtet es nicht der Mühe werth, des naheliegenden Einwurfs der Gegner sich zu erinnern, dass wenn den Pferden sechs Füsse zu ihrer Existenz nöthig gewesen wären, sich dieselben bei ihnen entwickelt haben würden; dass eben die Nichtentwickelung derselben der thatsächliche Beweis ihrer Überflüssigkeit sei, und es in der That auf einen Widerspruch in terminis führe, das sich nothwendig Entwickelnde zugleich als ein überflüssiges sich Entwickelndes zu denken. Lieber will er dem viel plausibleren (Leibnitz'schen) Einwurf Gehör schenken, das höchste Wesen könne nicht frei heissen, weil es nothwendigerweise stets dasjenige wollen müsse, was für das Ganze das Beste ist. Aber auch dies, wie er sehr richtig bemerkt, stimme nicht zu Spinoza's Absicht; denn das sei eine Nöthigung nicht durch Natur und Fatum, sondern durch Schicklichkeit und Weisheit, eine Nöthigung, die mit der grössten Freiheit und Vollkommenheit der Wahl zu bestehen vermag.

Vielmehr fasst er im Folgenden den ganzen Kern seines Gegensatzes zu letzterem in die Worte zusammen: wenn es irgendwie Zwecke im Universum gibt, dann muss auch der Urheber derselben ein freies Wesen sein. Spinoza, der dies selbst zugibt, bleibt also nichts anderes übrig, als entweder einen solchen anzuerkennen, oder das Vorhandensein jedes Zweckes in der Welt zu leugnen, für die Erfindung unwissender und abergläubischer Menschen auszugeben, und über diejenigen, die thöricht und kindisch genug sind, sich einzubilden, die Augen seien zum Sehen, die Zähne zum Kauen, die Pflanzen zum Essen und die Sonne zum Leuchten da (Ethic, p. I, App. ad prop. XXXVI), sich lustig zu machen. Diese Meinung zu widerlegen, hält sich Clarke für überhoben: „Wenn ein Mann bis dahin gekommen ist, scheint er mir nicht dazu angethan, länger mit ihm sich in Streit einzulassen" (he is to be disputed with any longer). Galen (de usu partium), Tullius (de natura Deorum), Boyle (of final causes) und Ray (of the wisdom of God in the creation) haben die Zweckmässigkeit der Welt unwiderleglich dargethan, und alle neuen Entdeckungen der Astronomie und Naturwissenschaften bestätigen dieselben „zur Schande und Bestürzung der Gottesleugner" (to the shame and confusion of Atheists).

Den richtigen Punkt der Differenz zwischen seiner und Spinoza's Naturansicht hat er dadurch ohne Zweifel getroffen, freilich nur, um die Überführung des Gegners Anderen zuzuschieben. Da ihm die Zweckmässigkeit der Weltordnung als von Anderen aus der Erfahrung augenscheinlich erwiesen gilt, so hat er nicht nur mit dem Gegner, sondern auch mit dem Erweise der weiteren Propositionen leichtes Spiel. Gleich die unmittelbar folgende Prop. X

(p. 553), dass das an sich selbst seiende Wesen, die höchste Ursache aller Dinge, nothwendigerweise unendliche Macht besitzen müsse, ist ein evidenter Satz; denn da ausser dem einen Vonsichselbstseienden kein anderes vorhanden ist, folglich sämmtliche Dinge im Universum von ihm gemacht und selbst sammt all ihren Kräften und Vermögen von ihm abhängig sind, so ist klar, dass keines gegen dessen Willen irgend eine Schwierigkeit oder irgend einen Widerstand zu erheben vermag, und jenes schlechthinnige Macht besitzen muss, zu thun, was ihm beliebt, mit vollkommenster Leichtigkeit und auf die vollkommenste Weise, wo und wann es überhaupt will (to do every thing he pleases, with the perfectest ease, and in the perfectest Manner, at once and in a moment, whenever he Wills it). Von dieser absoluten Wahlvollkommenheit wird nun zwar dasjenige, was einen Widerspruch einschliesst, z. B. dass ein Ding zugleich sei und nicht sei, dass das nothwendigerweise Falsche wahr, dass zweimal zwei fünf und nicht vier wäre u. dgl. ausdrücklich ausgenommen. Dagegen wird sowohl die Schöpfung der Materie als immaterieller Geisterwesen mit Bewegungs- und Willensfreiheit unbedenklich angenommen, und gegen Spinoza und Hobbes unter Berufung auf dieselbe vertheidigt. Wenn die beiden letzteren Einwendungen richtig wären, meint Clarke, so müsste auch dem höchsten Wesen die Freiheit abgesprochen werden. Sie seien aber nicht richtig, denn das höchste Wesen sei wirklich frei, und da es zugleich unendliche Macht besitzt, so stehe der Mittheilung der Willensfreiheit an den Menschen weder von seiner, noch und viel weniger von des (von Gott abhängigen) Menschen Seite etwas im Wege. Ferner: Wäre die Schöpfung der Materie wirklich unmöglich, so müsste sie einen inneren Widerspruch enthalten (which is the alone real Impossibility). In der That scheint es nun ein Widerspruch zu sein, dass aus einem vorher existirenden Nichts, als wäre es eine wirkliche Materie, ein Etwas geschaffen werden soll (a preexisting Nothing, out of which as out of a real Material cause a thing is created). Aber das ist nur die Folge unserer verworrenen Ideen, vermöge welcher, weil wir bei allem, was wir machen, einen Stoff vorhergehen sehen, wir auch das der Welt vorhergehende Nichts als einen solchen uns vorstellen, aus dem die Welt gemacht sei. Gerade so wie die Kinder die Finsterniss für ein wirkliches Ding halten, das vom Lichte des Morgens vertrieben wird (just like Children's imagining that Darkness is some real thing, which in the Morning is driven away by the Light), während der wahre Begriff der Schöpfung darin besteht, nicht, dass etwas aus Nichts als seinem Stoffe geformt, sondern dass etwas ins Sein erhoben wird, was vorhin ganz und gar nicht seiend war (a bringing something into Being that before had no being at all), was kein Widerspruch sein soll; während, wenn die Materie nicht geschaffen wäre, dieselbe von sich selbst existirend sein müsste, was gemäss Prop. III wirklich ein solcher sei. Die Schwierigkeit, um die es sich handelt, wird dadurch allerdings nur scheinbar gehoben; eben darin, dass dasjenige, was vorher ganz und gar nicht war, jetzt sei, d. h. Einunddasselbe sowohl sei als nicht sei, liegt ein Widerspruch.

Die Möglichkeit der Erschaffung immaterieller denkender Substanzen wird auf ähnliche Weise dargethan. Dass eine denkende Substanz möglich, ja wirklich ist, weiss jeder aus eigener Erfahrung, denn er ist selbst eine solche (he himself is such a substance). Dass, wenn es immaterielle Substanzen gibt, diese mit Denken und Bewusstsein als Eigenschaften, die denen der Materie am fernsten stehen, ausgerüstet sein werden, ist vernünftigerweise zu erwarten und wird von jedermann zugegeben (is most reasonable and granted by all Men). Bleibt demnach nur die Widerspruchslosigkeit immaterieller Substanzen zu erweisen. Wer den Begriff einer solchen für widersprechend erklärt, behauptet: alles was nicht Materie ist.

ist nichts, und sagen, es existire etwas, was nicht Materie ist, hiesse sagen, es existirt etwas, was nichts sei. Was mit anderen Worten heisst: wovon wir keine Idee haben, ist nichts und kann unmöglich Sinn haben. Denn es gibt keinen anderen Weg, in der immateriellen Substanz einen Widerspruch zu finden, als Immateriell mit Nichtsein identisch zu sehen, und es gibt keinen Weg, dieses letztere zu beweisen, als zu sagen: wir haben keine Idee davon und daher hat es weder Existenz, noch kann es solche haben. Allein diese Argumentation ist ein zweischneidiges Schwert. Denn mit derselben lässt sich eben so gut beweisen, dass jede materielle Substanz ein Widerspruch sei, denn von dieser, d. h. von der Substanz, an welcher die Materialität (solidity) haftet, haben wir auch keine Idee (we have No Idea). Gesetzt aber, es wäre so wahr, als es sicher falsch ist, dass wir eine klarere Idee von der Substanz der Materie als von der immateriellen Substanz besitzen, dennoch würde mittelst desselben Arguments, durch welches der Atheist die Unmöglichkeit der immateriellen Substanz darzuthun gedenkt, ein Blindgeborner ganz unwiderleglich beweisen, dass Licht und Farbe unmögliche und widersprechende Begriffe seien, weil sie weder Schall noch Geschmack sind. Denn das Vermögen, Licht und Farbe wahrzunehmen, ist für den Blindgebornen genau so unbegreiflich und absolut, jenseits des Bereiches aller seiner Ideen, Verrichtungen und Wahrnehmungen, als es die einfache Essenz einer reinen immateriellen Substanz oder eines Geistes nur immer sein kann für Unsereinen. Die Partie steht also gleich, ja sie steht sogar besser für die Vertheidiger der immateriellen Substanzen. Denn diese haben nicht blos eben so gut das Zeugniss für deren Existenz für sich, eben so gut wie der Blindgeborne für Farbe und Licht, sondern sie haben auch den grossen Vortheil, dass Erfahrung und Vernunft ihnen unverwerfliche Gründe für die Existenz derselben an die Hand geben, während der Blindgeborne für das Vorhandensein von Licht und Farbe keinen hat (p. 555).

Sind aber immaterielle Substanzen möglich, wie denn aus dem Obigen hervorgeht, dass sie wenigstens eben so möglich sein müssen als materielle, so ist aller Grund (all reason in the world) zu glauben, dass das denkende und bewusste Wesen in und von ihrer Art sei. Der Haupteinwand der Gegner, dass die einzigen Wege der Wahrnehmung die Sinne, diese aber an Organe gebunden seien, also mit der Zerstörung der letzteren die Wahrnehmung und mit dieser die Seele aufhöre, ist ohne Gewicht. Denn nicht nur sind die Sinne, obgleich von den Organen abhängig, doch nicht ein und dasselbe mit diesen, sondern es ist ganz und gar keine Nothwendigkeit, dass unsere gegenwärtigen fünf Sinne und nur diese der einzige Weg seien, um Vorstellungen zu besitzen. Dieselben sind vielmehr in ihrer gegenwärtigen Zusammensetzung ganz zufälliger Natur (arbitrary), und dieselbe Macht, die uns im irdischen Stand diese Sinne gab, kann uns wieder andere von ihnen ganz verschiedene verleihen. Haben wir schon während dieses Lebens ausser dem äusseren Sinne noch andere Wege zu Vorstellungen zu gelangen, wie innerer Sinn (reflexion), Vernunft und Urtheil (reason and judgement), warum könnten wir nicht in einem anderen Leben sogar einen anderen Sinn (perception) erhalten? Ja selbst wenn diese Sinne die einzigen möglichen wären, so würde aus ihrem Aufhören doch so wenig das Aufhören der Seele folgen, als dasselbe etwa aus dem Aufhören des Sehens in der Dunkelheit sich folgern lässt. Und mit einer Wendung, die lebhaft an eine Parallelstelle Lessing's (XI. 460)[1]) erinnert, setzt er hinzu: der Umstand,

[1]) „Wenn wir nur vier Sinne hätten und der Sinn des Gesichts uns fehlte, so würden wir uns von diesem eben so wenig einen Begriff machen können, als von einem sechsten Sinne. Und also darf man an der Möglichkeit eines sechsten

dass wir uns von einem solchen sechsten Sinne keinen Begriff machen können, kann unmöglich ein Grund sein, dass ein solcher unmöglich sei. Denn gesetzt die Menschen wären nur mit vier Sinnen und ohne den Gesichtssinn geboren, würden sie nicht mit dem nämlichen Grunde den Gesichtssinn für unmöglich und chimärisch erklären, weil sie sich von demselben keinen Begriff zu machen im Stande seien? Und so wenig daraus, dass wir uns von der Seele kein Bild (image) zu machen vermögen, so wenig kann aus dem Umstand, dass wir von der Verbindung zwischen derselben und dem Leibe uns keines zu machen im Stande sind, die Nichtexistenz derselben folgen; denn wir vermögen dies eben so wenig von der Verbindung der einzelnen Theilchen des Körpers unter einander (der Cohäsion), und doch zweifelt an dieser niemand.

Folgt aber aus dem Aufhören der gegenwärtigen Sinne und folglich der gegenwärtigen Wahrnehmungsweise der Seele noch ganz und gar nicht die Nothwendigkeit des Aufhörens alles Denkens und Wahrnehmens überhaupt, so bleibt nur noch zu erweisen, dass Denken (und Wahrnehmen) nicht in materieller Substanz vor sich gehen könne, und gegen das Dasein immaterieller Seelen ist kein Gegengrund mehr übrig. Nun ist nur zweierlei möglich: entweder man verbindet mit dem Worte Materie den richtigen und klaren oder einen falschen und verworrenen Begriff. In jenem Falle bedeutet dasselbe eine dichte Substanz mit Theilbarkeit, Gestalt und Bewegung und all jenen Eigenschaften, die als Modificationen der oben genannten betrachtet werden können (a solid substance capable of division, figure and motion and of whatever properties can arise from the modifications of these); in diesem dagegen bedeutet es: eine Substanz überhaupt mit unbekannten und von den obigen und allen daraus entspringenden durchaus abweichenden Eigenschaften. Zu den Eigenschaften der Materie im ersten Sinne kann nun Denken und Wollen nicht gezählt werden, denn wie aus Prop. VIII erhellt, bleibt Figur immer Figur, Bewegung immer Bewegung, kann aus einem Viereck niemals Empfindung von Blau, aus einem Triangel niemals Empfindung von Schall werden. Materie im zweiten Sinne aber ist nicht die (jedermann bekannte) Materie, sondern ein gänzlich unbekanntes Wesen, dem dieser Name willkürlich beigelegt wird, und dem, weil wir eben keine Idee von ihm haben, die Eigenschaft des Denkens und Wollens allerdings mit eben so viel Grund (oder vielmehr Ungrund) wie jede andere zugesprochen werden mag, das aber mindestens um nichts klarer und begreiflicher ist als die immaterielle Substanz, die durch dieselbe verdrängt werden soll, dagegen den Nachtheil hat, dass auch der klare und sehr bestimmte Begriff, den alle Welt mit Materie verbindet, durch dasselbe verdorben wird. Welchen Sinn man daher auch dem Worte unterlegen mag, der Versuch, der Materie das Denken zu vindiciren, führt auf Ungereimtheiten.

Beide Argumentationen sind gegen Hobbes gerichtet. Erstere gilt der Behauptung, dass die unmittelbare Ursache der Empfindung der Druck des Objects oder eines Ausflusses von demselben (Something flowing from it) auf die äussersten Ende des Organs sei (Im Original: Hobbes de sensione et motu animali, heisst es blos: Sensionis immediata causa in eo, quod Sensionis primum Organum tangit et premit), der zu dem inneren Theile fortgeleitet, einen Gegendruck erzeugt (fit conatui ab objecto conatus ab Organo contrarius). Hält dieser eine Zeitlang an, so entsteht ein in der Richtung des Druckes von innen nach aussen ver-

---

Sinnes und mehrerer Sinne eben so wenig zweifeln, als wir in jenem Zustande an der Möglichkeit des fünften zweifeln dürften:" Dass mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können. XI, 460. Lessing's WW. 1839.

setztes (quod propter conatus versus externa semper videtur tanquam aliquid situm extra Organum) Phantasma, die Empfindung (sensio). Clarke hebt an dieser Erklärung, deren vornehmster Zweck nicht sowohl darin besteht, die Empfindung selbst, als die Verlegung des Empfundenen nach aussen begreiflich zu machen, mit Recht hervor, dass sie zwar den Eindruck des Objects auf das Gehirn (impression on the brain), aber nicht die Wahrnehmung dieses Eindruckes, worin erst die Empfindung besteht, begreiflich mache (so perceiving the impression and being sensible of it). Jener ist allerdings Bewegung; diese aber ist nicht mehr Bewegung; oder welche Ähnlichkeit hat der Eindruck mit der Empfindung, d. i. dem durch denselben hervorgerufene Gedanken (thought) im Geiste selbst? Etwa dieselbe, die ein Quadrat mit der blauen Farbe, ein Triangel mit einem Ton, eine Nadel mit einem Schmerzgefühl oder das Abprallen eines Schlagballes mit Verstand und Vernunft eines Menschen hat? (What similitude hath this impression to the sense itself, that is, to the thought excited in the mind? Why exactly the very same, that a square has to Blueness, or a triangle to sound, or a Needle to a sense of pain; or the Reflecting of a Tennis-Ball to the Reason and Understanding of a Man?)

Es ist, wie man sieht, die heutzutag selbst von den exactesten Physiologen allgemein anerkannte Unvergleichbarkeit physischer und psychischer Vorgänge, der veranlassenden Bewegung und der veranlassten correspondirenden Empfindung, die Clarke hervorhebt. Wenn nun Hobbes, um jener Consequenz zu entgehen, sich zu dem Zugeständniss herbeilässt, die Empfindung für etwas mehr (something more) als blosse Bewegung, d. h. für eine wirkliche Wahrnehmung und Bewusstsein (perception and consciousness) gelten zu lassen, zugleich aber, um seinen Standpunkt nicht aufgeben zu müssen, zum Subject dieser beiden die Materie selbst macht, so verwickelt er sich in eine neue Schwierigkeit, gegen welche die zweite Argumentation Clarke's gerichtet ist. Er gibt nämlich den klaren und bestimmten Begriff der Materie, vermöge dessen sie als eine dichte, theilbare, der Gestaltung und Bewegung fähige Masse gedacht wird, und auf dessen Anschaulichkeit und Selbstverständlichkeit die Materialisten so stolz sind, auf, um statt dessen das unanschauliche und unverständliche Schalten einer gänzlich unbekannten, so allgemein, dass sie alle beliebigen Eigenschaften und darunter auch das Denken besitzen kann, gedachten Substanz einzutauschen, die weder die Vortheile der immateriellen noch die der materiellen Substanz besitzt, wohl aber die Nachtheile beider in sich vereinigt. Da sie nicht immateriell sein soll, so löst sie die Schwierigkeiten der psychischen Erscheinungen und des Bewusstseins, da sie nicht mehr durch die Prädicate der Solidität, der Figur, Theilbarkeit und Bewegung gedacht werden soll, die Probleme der physischen Erscheinungen nicht; da sie wie die materielle Substanz für Materie gelten will, ist sie für die Psychologie, da sie wie die immaterielle ihrer Essenz nach unbekannt bleibt, für die Physik unbrauchbar: als hylozoistische Substanz ist sie ein immateriell-materielles psycho-physisches Zwitterding.

Ist daher weder das Denken ein materieller Vorgang, noch die Materie selbst denkend, d. h. kann es als immaterieller Vorgang nur in immateriellen Substanzen vor sich gehen, so ist mit der jedermann aus eigener Erfahrung geläufigen Thatsache des Denkens auch das Dasein immaterieller Substanzen ausser Zweifel, und es bedurfte nicht erst der Berufung auf die unendliche Macht des durch sich seienden Wesens, um deren Existenz möglich zu machen. Clarke aber genügt dies nicht; die immateriellen Gottesgeschöpfe dürfen nicht blos denkende, sie sollen auch freiwollende Wesen sein. Da nun die Freiheit des Wil-

lens nicht darin besteht, zu wählen, ob man wollen solle oder nicht wollen solle, sondern darin, zu wählen, ob man handeln solle oder nicht handeln solle (not in the Agents choosing, whether he shall have a Will or no Will; that is, whether he shall be at all an Agent or no; whether he shall be what he is or no; but [the essence of liberty] consists in his being an Agent, that is, in his having a continual Power of choosing, whether he shall Act, or whether he shall forbear Acting), so hängt sie auf's innigste mit der Fähigkeit zusammen, eine Bewegung von sich aus anzufangen, so dass wer diese leugnet, auch jene nicht zulassen kann und umgekehrt, wer diese zugibt, auch die Willensfreiheit als solche einzuräumen gezwungen ist. Daher muss jene zuerst erwiesen werden, und zwar nach Clarke's gewöhnlicher Methode dadurch, dass das Gegentheil dieser Annahme auf einen Widerspruch führen soll. Gäbe es nämlich schlechterdings kein Bewegung erzeugendes Princip, dann müsste die Bewegung, die nun einmal ist, ohne Grund weder in ihr, noch ausser ihr sein, was nach Prop. II ein Widerspruch wäre. Gibt es aber ein solches, wenn auch nur im höchsten Wesen allein, so muss es diesem vermöge seiner unendlichen Macht auch möglich sein, dieses Vermögen, aus sich Bewegung anzufangen (the power of selfmotion), auf ein geschaffenes Wesen zu übertragen. Über den wirklichen Besitz eines solchen ist übrigens kein denkender Mensch (no considering man) im mindesten zweifelhaft, so laut sprechen Erfahrung und Vernunft (experience and reason) dafür. Damit aber, fährt er fort, sei auch schon die Willensfreiheit dargethan; denn nach Prop. IX besitzt nicht nur das höchste Wesen dieselbe wirklich, sondern vermöge seiner unendlichen Macht kann es auch kein Hinderniss finden, sie seinen Geschöpfen mitzutheilen; Erfahrungs- und Vernunftgründe aber, die für dieselbe sprechen, sind stärker, als die lediglich aus der Schwierigkeit, die Sache zu begreifen, abgeleiteten Gegengründe.

Weder der Einwurf des Materialismus, dass die Seele, weil selbst Materie, auch den Gesetzen derselben unterworfen sei, noch jener, der von der Abhängigkeit des Willens von dem vorangehenden letzten Urtheil des Verstandes hergenommen wird, vermag ihn daran irre zu machen. Jener (Hobbes und seine Anhänger) begeht bei dieser Beweisführung einen tadelnswerthen Trugschluss (a shameful Fallacy): Um zu beweisen, dass die Seele Materie sei, legt er der letzteren ausser Figur und Bewegung noch andere „unbekannte" Eigenschaften bei; um aber zu beweisen, dass sie mit Nothwendigkeit handle, behauptet er, dass aus Figur und Bewegung nur Nothwendiges folgen könne. Dieser verwechselt die moralische Nothwendigkeit, die im Sinne der Gegner der Freiheit gar keine Nothwendigkeit ist (no necessity at all), mit der physischen. Denn das letzte Urtheil des Verstandes ist zwar ein moralisches Motiv (moral motive), auf welches hin die physische Ursache oder die bewegende Kraft (motive power) in Wirksamkeit tritt, aber nicht selbst eine physische Ursache (physical efficient), und die moralische Nothwendigkeit (die mithin im Grunde gar keine Nothwendigkeit ist) kann mit der vollkommensten physischen Freiheit (natural liberty) zusammen bestehen. So ist z. B. ein Mann, der weder von körperlichen Schmerzen, noch von geistigen Unordnungen beeinflusst ist, im vollkommenen Besitz der natürlichen Fähigkeit, gemäss oder entgegen dem Urtheil seines Verstandes zu handeln. Gleichwohl ist er, wenn dieses die Beschädigung oder Zerstörung seines eigenen Lebens für unvernünftig erklärt, eben weil er nach der Voraussetzung weder unter einer Versuchung, noch einem äusseren Zwange steht, diesem Urtheile zuwider zu handeln nicht im Stande (cannot possibly), d. h. die entgegengesetzte Handlungsweise wird ihm moralisch unmöglich (morally impossible), obgleich physisch immer noch möglich sein.

Eben so weit wie von physischer Nothwendigkeit ist, wie man sieht, Clarke's Freiheitsbegriff von indeterministischer Ungebundenheit entfernt. Der grösste Irrthum derjenigen, die für oder gegen die Freiheit gestritten haben, liegt seiner Ansicht nach darin, dass sie zwischen moralischen Motiven und physisch wirkenden Ursachen nicht den gehörigen Unterschied machen. Abhängigkeit von Motiven ist mit der Freiheit in seinem (deterministischen) Sinne so wenig unverträglich, dass sie gerade den Grund enthält, warum höhere Wesen als der Mensch gar nicht Übles thun *können*, nicht weil ihnen das physische Vermögen zur Handlung der Sache nach mangelte, sondern weil es moralisch unmöglich ist, bei vollkommener Kenntniss des Besten und ohne Versuchung zum Schlechten, dass ihr Wille je die thörichte und unvernünftige Handlungsweise zu erwählen bestimmt werde.

Eben so wenig vermag ihn der Einwand abzuschrecken, dass die Freiheit des Willens mit dem göttlichen Vorherwissen unverträglich sei. Denn dies würde nur dann gelten, wenn wie die Gegner allerdings, aber mit Unrecht, behaupten, Vorherwissen nicht nur Gewissheit, sondern auch weiter diese die Nothwendigkeit bedingen würde. Allein so wenig das Wissen (knowledge) von den Dingen auf die Dinge, die da *sind*, so wenig hat das Vorherwissen (forknowledge) von denselben Einfluss auf die Dinge, welche da *sein werden*. Und die Wahrheit, dass eine gewisse Handlung *heute* geschehen werde, war eine Wahrheit schon gestern und seit aller Ewigkeit her, gleichviel ob diese Handlung als frei oder als nothwendig erfolgend gedacht wird. Dieselbe kann daher von einem Wissen, das alle Wahrheit weiss, auch als solche *gewusst* und in Bezug auf den Zeitpunkt der geschehenden Handlung *vorher* gewusst werden, ohne dass der freie oder nothwendige Charakter der Handlung selbst dadurch eine Änderung erleidet.

Von dem Wie dieses Vorhersehens des Zukünftigen von Seite Gottes ist es allerdings unmöglich, eine klare Vorstellung zu geben. Aber dasselbe findet bei zahllosen anderen Dingen statt, deren Wahrheit doch niemand bezweifelt. Übrigens scheint ihm die Willensfreiheit (allerdings nur in seinem, also im deterministischen Sinne) eine so unentbehrliche Annahme, dass er, wenn sie und das göttliche Vorherwissen neben einander nicht zu bestehen vermöchten, lieber das letztere opfern möchte, um die erstere zu retten. Denn die Einführung eines absoluten und allgemeinen Fatalismus mit der Zerstörung aller Religion und Sittlichkeit als unvermeidlicher Folge würde der Ehre Gottes weit mehr Schaden thun, als der Verlust seines Vorherwissens, dessen Besitz unter obiger Voraussetzung nur einen Widerspruch einschliessen und dessen Abgang seiner Allwissenheit weniger Eintrag thun würde, als die Unmöglichkeit, Widersprechendes zu setzen, seiner Allmacht Abbruch thut. Glücklicherweise, fügt er hinzu, besteht diese Alternative nicht.

Nun, nachdem er die Möglichkeit nicht nur, sondern die wirkliche Existenz der Freiheit genügend erwiesen zu haben hofft, wirft er die „alte und grosse“ (ancient and great) Frage auf nach dem Ursprung des Übels. Mit ihm verhält es sich kurz (short) folgendermassen: alles was wir Übel nennen, ist entweder ein Übel der Unvollkommenheit (wie der Mangel gewisser Vermögen und Vorzüge, die andere haben), oder ein natürliches Übel (wie Schmerz, Tod u. dgl.), oder ein moralisches Übel (wie alle Arten von Lastern). Das erstgenannte ist eigentlich kein Übel; denn da jedes Vermögen und jede Vollkommenheit, deren sich irgend ein Wesen erfreut, ein genau eben so freiwilliges Geschenk von Seite Gottes ist als die Existenz selbst, so kann der Mangel eines solchen, das nicht wesentlich zur Natur des Geschöpfes gehört, eben so wenig ein Übel für dasselbe genannt werden, als es ein solches heissen

dürfte, wenn es überhaupt gar nicht geboren worden wäre. Das natürliche Übel aber ist entweder eine natürliche Folge des ersten, wie z. B. Tod für ein sterbliches Wesen, und dann ist es eben so wenig ein Übel wie jenes; oder es wird im Zusammenhang des Ganzen durch ein gleich grosses oder noch grösseres Gut aufgewogen, wie das Leiden und Dulden der Guten, und dann ist es kein Übel; oder es ist eine Strafe, und dann ist es die unvermeidliche Folge des dritten, d. i. des moralischen Übels. Dieses aber entspringt einzig aus dem Missbrauch der Freiheit, welche Gott seinen Geschöpfen zu anderen und für die Ordnung und Vollkommenheit des Ganzen wohlthätigen Zwecken verliehen hat, welche diese aber, seinen Absichten und Gebot zuwider zum Verderben und Nachtheil ihrer selbst missbraucht haben. Alle drei Arten des Übels sind daher in die Welt gekommen, ohne dass die vollkommenste Güte ihres Herrn und Schöpfers dadurch eine Einbusse erlitte.

Logisch kaum zu rechtfertigen ist es, dass die folgende XI. Proposition nun erst die unendliche Weisheit des höchsten Urhebers aller Dinge zu erweisen unternimmt. Clarke hat nur zu recht, wenn er dieselbe aus dem, was bisher erwiesen worden, einleuchtend folgend (evidently consequent) nennt. Des umständlichen apriori- und des nicht minder ausführlichen aposteriorischen Beweises, auf den er jedoch hier weniger Gewicht legt, hätte es, wenn alles Frühere einmal zugestanden worden, kaum mehr bedurft. Dass aber diese seine Weisheit auch das an sich Gute und Böse, wenn ein solches vorhanden ist, erfasse, sein Wille weder einer Versuchung noch einem äusseren Zwange zugänglich, nothwendig durch seine Einsicht in das Beste bestimmt, und daher eben so nothwendig selbst gut und gerecht sein müsse, wie es die XII. Prop. ausführt, unterliegt für denjenigen, der allem Vorangehenden zugestimmt hat, eben so wenig einem Zweifel, als die Betrachtung der thatsächlichen ungleichen Vertheilung des Schicksals in dieser Welt für diesen einen Einwurf dagegen bilden kann. Denn von dem beschränkten Gesichtspunkte einer kurzen Zeitdauer und eines begrenzten Horizonts lässt sich kein Urtheil fällen über die gerechte Vertheilung des Geschickes im unübersehbaren Ganzen.

So kommt der Verfasser der Demonstration of the Being and attributes of God endlich dazu, im Schlusswort seiner Abhandlung die Hoffnung auszusprechen, mit hinlänglicher Klarheit dargethan zu haben, dass für das Wesen und die Attribute der Gottheit für aufmerksame und nachdenksame Geister (attentifs and considering Minds) Beweise im Überfluss vorhanden und auf der Seite der Gegner nicht die Vernunft (deren Anhänger zu sein sie vorgeben), sondern eitel Selbstvertrauen, Verblendung und Vorurtheil (vaine Confidence, blindness and prejudice) zu finden seien. Wie wenig dieselben dadurch sich für immer geschlagen zu geben willens waren, wird der folgende Abschnitt zeigen.

Fünftes Capitel.

Antikritik des Materialismus.

Clarke's Schrift gegen den Materialismus und Atheismus rief bald nach ihrem Erscheinen mehrfache Gegenschriften hervor und fand selbst bei seinen Gesinnungs- und Standesgenossen nicht unbedingte Billigung. Letztere liessen sich wohl die negative Seite derselben, die Widerlegung der Gottesleugner, keineswegs aber die positive Art und Weise der Vertheidigung der Lehre von Gott und seinen Attributen gefallen. Sein Vermeiden der Berufung

auf die Autorität der Schrift, sein Bemühen, die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion aus der Vernunft und so viel als möglich ohne Zuhilfenahme der Erfahrung zu erweisen, mit einem Wort, sein Rationalismus erschien den rechtgläubigen Theologen der englischen Hochkirche verdächtig, die Beweiskraft seiner Argumente unzureichend, die Form seiner Methode zweifelhaft, ja gefährlich. Dieselben beriefen sich darauf, dass der Versuch, das Dasein Gottes a priori zu beweisen, eine petitio principii einschliesse und von älteren und neueren Scholastikern verworfen worden sei, aus dem Grunde, weil es für die erste Ursache kein Vorhergehendes gebe, durch das sie begründet werden könne. Die Existenz Gottes kann nur aposteriorisch, d. h. aus seinen Werken und Wirkungen erwiesen werden. Die Anklagen und Einwände der englischen Theologen gegen Clarke's Buch, welche dasselbe der Neuerungssucht und der Einführung einer unerhörten, längst abgethanenen und zum Beweise untauglichen Methode beschuldigen, finden sich zusammengestellt in einer 1734 zu Cambridge erschienenen Schrift: An enquiry into the ideas of space, time, immensity etc. by Edmund Law (citirt Syst. de la nat. p. 370), die mir leider nicht zu Gesicht gekommen ist.

Eine andere Gegenschrift, die er als Remarks bezeichnet, deren (cartesianischen) Verfasser er aber nicht nennt, kenne ich nur aus der Widerlegung derselben in der Vorrede zu seinen im Jahre 1705 gehaltenen Predigten in St. Pauls, concerning the unchangeable obligations of natural religion and the truth and certainty of the christian revelation. Ihre Haupteinwendung bestand darin, dass, wenn wir eben so wenig eine klare Vorstellung von der Essenz Gottes wie von jener der Materie besässen, wir auch nicht wissen könnten, ob beide wirklich von einander verschieden seien. Clarke wiederholt dabei den schon in seiner Schrift angewandten Schluss, dass, wenn doch, wie nicht geleugnet werden könne, die Attribute Gottes und der Materie verschieden seien, daraus mit Nothwendigkeit folgen müsse, dass es auch ihre Essenzen seien, ungeachtet diese selbst uns unbekannt blieben. Der Hauptzweck des Verfassers scheint jedoch dahin gerichtet gewesen zu sein, die Lehre Spinoza's gegen angeblichen Missverstand von Seite Clarke's in Schutz zu nehmen. Er macht letzterem den begründeten Vorwurf, dass die materielle Welt das einzige von sich selbst und nothwendig existirende Wesen sei, habe Spinoza nie gelehrt, ja gerade das Gegentheil. Clarke sucht zwar unter Berufung auf Schol. ad prop. XV, part. I, welches lautet: Substantiam corpoream, quae nonnisi infinita concipi potest, nulla ratione natura divina indignam esse dici potest, die Richtigkeit seiner Behauptung darzuthun, aber die angeführte Stelle selbst beweist gegen ihn. Die substantia corporea ist, sobald sie als unendlich (infinita) gedacht wird, eben nach demselben Scholion kein Körper (corpus) mehr (per corpus intelligimus quamcunque quantitatem, certa aliqua figura terminatam ibid.), sondern blos die an sich weder materielle noch geistige Substanz unter dem Attribut der Ausdehnung (Körperlichkeit) gedacht. Es lässt sich daher allerdings sagen, Spinoza habe nie gelehrt, dass die materielle Welt Gott sei, eher das Gegentheil: denn was er wirklich lehrt, ist, dass Gott, unter dem Attribut der Ausdehnung gedacht, wohl die materielle Welt, als blosse Substanz aber schlechterdings nicht körperlich sei.

Der umfangreichste und interessanteste Versuch, Clarke's Argumentationen zu widerlegen und zugleich derjenige, der als ein sprechender Beweis für das Ansehen betrachtet werden kann, das dieser ungeachtet der Angriffe seiner orthodoxen und cartesianischen Widersacher fast noch ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode genoss, ist derjenige, den die Verfasser des Système de la nature, als welche man jetzt wohl anstandslos Holbach und

Diderot bezeichnen darf, denselben entgegenzustellen für nöthig erachteten. Derselbe findet sich im zweiten Theile des berühmten Buches, das man die Bibel des Materialismus nennen kann, welcher von der Gottheit, den Beweisen für ihre Existenz, ihren Attributen und der Art ihres Einflusses auf die menschliche Glückseligkeit handelt und nimmt daselbst ein ganzes Kapitel ein (Ausg. Londres 1777, p. 360—398). Nachdem die Verfasser den Ursprung unserer Idee von Gott, die Mythologie und Theologie sammt den verworrenen und widersprechenden Ideen der letzteren (idées confuses et contradictoires de la théologie) entwickelt haben, kommen sie im IV. Kapitel, bevor sie noch an die Kritik der Gottesbeweise des Cartesius, Malebranche, Newton etc., so wie des Pantheismus, Theismus, Deismus u. s. w. gehen, vor allem auf die ausführliche Prüfung der von Clarke gegebenen Beweisgründe zu sprechen, der, wie sie sagen, in dem Rufe steht, die überzeugendsten geliefert zu haben (passe pour en avoir parlé de la façon la plus convaincante), und dessen Ideen fast alle späteren, wenn auch mit anderen Worten wiederholt haben. Dieselben folgen den Propositionen Clarke's Schritt für Schritt und suchen am Schlusse auf wenngleich etwas sophistische doch geistreiche Weise zu erhärten, dass dieselben statt für ihn, vielmehr für ihre eigene Meinung beweisend seien.

Die erste These, dass etwas von Ewigkeit her existirt habe, finden auch sie evident und keines Beweises bedürftig, aber sie fragen, warum dieses Etwas nicht die Materie sein könnte? Was ist dieses Wesen, das seit Ewigkeit existirt und, nach der zweiten Proposition, ein unabhängiges und unwandelbares sein soll? Ist es unabhängig auch von seiner eigenen Natur oder von den Eigenschaften, die es zu dem machen, was es ist? Kann es den Wesen, die es schafft oder die es bewegt, andere Eigenschaften mittheilen, als die es seiner eigenen Natur nach ihnen mitzutheilen im Stande ist, und handelt es, falls es dies nicht vermag, nicht kraft innerer Nothwendigkeit, und ist es in diesem Falle von der Natur, die gleichfalls mit Nothwendigkeit vorgeht, noch wesentlich verschieden? Und wenn nach der dritten Proposition, die eigentlich nichts als eine Wiederholung der ersten sei, das unabhängige und unwandelbare und von Ewigkeit her seiende Wesen durch sich selbst existirt, warum sollte dies nicht die Materie, die als solche unzerstörbar ist, sein können? Die Unbegreiflichkeit der Essenz des durch sich selbst seienden Wesens, welche die vierte Proposition behauptet, hindert eben so wenig, dass dasselbe mit der Materie identisch sei, da die Essenz dieser letzteren, wenn wir darunter dasjenige verstehen, was ihre eigenste Natur ausmacht (si par le mot essence l'on entend ce qui constitue la nature, qui lui est propre) nicht weniger unbegreiflich ist. Denn wir kennen die Materie nur nach den Wahrnehmungen, Empfindungen und Ideen, die sie in uns erregt; nach diesen, die ja von der günstigen oder ungünstigen Beschaffenheit unserer Organe abhängen, urtheilen wir über das Innere der Materie so gut oder so schlecht es eben geht; sobald aber ein Wesen auf keines unserer Organe wirkt, ist es für uns so gut wie gar nicht da und wir können ohne Abschweifung weder über seine Natur noch über seine Beschaffenheiten etwas aussagen. Wird sie uns aber begreiflicher werden, wenn wir sie mit einem Wesen verbinden, das noch unbegreiflicher ist als sie selbst, von der wir doch wenigstens einige Seiten, während wir von jenem gar nichts kennen? So dass was die fünfte, im Wesentlichen abermals mit der ersten übereinkommende Proposition behauptet, dass das von sich selbst seiende Wesen nothwendig ewig sein müsse, eben so gut auf die Materie bezogen werden kann, denn auch sie, unvernichtbar wie sie ist, existirt nothwendig und kann niemals aufhören zu existiren. Dieselbe entspricht auch endlich der

sechsten Proposition, welche die Unendlichkeit und Allgegenwart des durch sich selbst seienden Wesens lehrt; denn für jedes durch sich selbst seiende Wesen versteht die Schrankenlosigkeit sich von selbst, da es als schlechthin unabhängiges von nichts Anderem begrenzt werden kann. Die zweite aber ist eben so evident, denn da es ausser ihm nichts gibt, so gibt es auch keinen Ort, wo es nicht wäre, oder was dasselbe ist, es ist allein mit der absoluten Leere (il n'y aura que lui et le vuide). Existirt nun die Materie und nimmt sie einen auch noch so geringen Raum ein, so ist nur eines von folgenden möglich. Entweder Gott ist von dem durch die Materie erfüllten Raume ausgeschlossen, oder er ist selbst (par hazard) dieser Raum, oder er durchdringt (penètre) die Materie. Im ersten Fall ist er nicht allgegenwärtig; im zweiten wäre er eine blosse Abstraction; im dritten müsste er der Materie entsprechen (correspondre), d. h. Ausdehnung, d. i. eine Eigenschaft der Materie besitzen, d. h. selbst materiell (matériel) sein. Die Allgegenwart aber für ein Geheimniss (mystère) erklären, sei nicht besser, als einzugestehen, man wisse mit seinem Gott nicht wohin, der doch das ganze Universum mit seiner eigenen Unermesslichkeit ausfüllen soll (p. 376).

Für ein Geheimniss hat Clarke allerdings die Allgegenwart nicht erklärt; seine Versicherung aber, dass dieselbe zwar in Folge unserer beschränkten Einsichtskräfte weder erklärt noch begriffen, gleichwohl aber von niemand, der bei gesunder Vernunft darüber nachdenkt, verneint werden könne (p. 541), kommt dem ziemlich nahe. Wenn es aber wahr wäre, dass alles was auch nur eine Eigenschaft der Materie gleichfalls besitzt, z. B. Ausdehnung, dadurch schon selbst materiell wäre, so ergäbe sich daraus die bedenkliche Folgerung, dass der Raum selbst materieller Natur wäre, während er doch nach der eigenen Versicherung der Verfasser des Système de la nature, eine blosse Abstraction sein soll.

Dagegen haben sie leichtes Spiel, darzuthun, dass die siebente Proposition, welche die Einzigkeit des nothwendigen Wesens aussagt, unter der Voraussetzung, dass dieses Wesen die Materie sei, von dieser ganz eben so gelten müsste; es wäre denn, man leugnete überhaupt die Existenz eines materiellen Universums oder lehrte mit Spinoza, dass es ausser Gott überhaupt keine Substanz gebe. Bei ersterem Satz mögen sie beiderlei im Auge gehabt haben; der letztere beweist, dass sie den „célèbre Athée", der, wie Hegel zuerst bemerkt hat, viel mehr ein „Akosmist" war, besser kannten als Clarke, der ihn, wie oben gezeigt, für einen gewöhnlichen Materialisten nahm.

Bis hieher geht die Polemik der Verfasser des Systems der Natur von dem Gedanken aus, dass alle Prädicate, die Clarke dem aus sich selbst seienden Wesen beilegt, auch von der Materie ausgesagt werden können; von der achten Proposition an ist ihre Absicht, darzuthun, dass er demselben Eigenschaften vindicire, die nur dem Menschen, und nur, weil sie dem Menschen eigen sind. Dass das nothwendige Wesen intelligent sein müsse, weil das von ihm abhängige Wesen, der Mensch, intelligent sei, kommt nur daher, weil in den Augen der Menschen Intelligenz für ein Zeichen von Vollkommenheit und Überlegenheit gilt, und man unmöglich annehmen zu können glaubt, Gott könne desjenigen entbehren, was der Mensch besitzt. Allein weder folgt daraus, weil der Mensch etwas, was er besitzt, weil er es besitzt, für eine Vollkommenheit hält, dass es eine solche sei, noch folgt daraus, weil die Wirkung eine gewisse Eigenschaft an sich hat, dass auch die Ursache dieselbe an sich haben müsse. Der Schluss: weil Gott das Auge gemacht hat, muss er selbst sehen, weil er das Ohr gemacht hat, muss er selbst hören, wäre nicht besser als der andere: weil Gott die Materie gemacht hat, muss er selbst materiell sein; weil er die Körper gemacht hat, muss er selbst einen Körper

haben, weil er sündige Wesen hervorgebracht hat, muss er selbst sündig sein u. s. w. Bringt nicht die Erde lebendige Wesen, die Würmer hervor, ohne ein solches zu sein? ist nicht das Brod, das wir essen, der Wein, den wir trinken, Ursache, dass wir denken, und sind sie desshalb denkende Substanzen?

Allein auch die Intelligenz gehört der Materie.

Der Materialismus erklärt nicht nur die Annahme, dass dem Grunde das Nämliche zukommen müsse, was die Folge an sich hat, für unberechtigt, sondern er lehnt von allem, was nicht materiell ist, die Intelligenz ab, ohne ihm deshalb alles, was materielle Beschaffenheit ist, ohne weiteres zuzulegen. Denn „um Intelligenz zu haben, muss man denken; um zu denken, muss man Ideen haben; um Ideen zu haben, muss man Sinne haben; was Sinne besitzt, ist materiell; das Materielle aber (wenn Intelligenz) ist nicht reiner Geist (pur esprit) (p. 377)".

Dem aposteriorischen Schluss aus der Vollkommenheit der Natur auf die Intelligenz des Urhebers setzen die Verfasser des Système de la nature das Dasein der Thorheit, des Übels, der Bosheit, der Unordnung auf Erden entgegen. Wenn diese Dinge nothwendig sind, wozu dient dann ein Gott mit solcher Weisheit, solcher Macht, solcher Intelligenz? Kann er das Übel nicht hindern, so ist er nicht mächtig; kann er den Menschen nicht glücklicher machen als er ist, so ist er nicht gütig; unterliegt er selbst dem Naturgesetz, dass aus bestimmten Ursachen bestimmte Wirkungen entspringen müssen, so ist er nicht unabhängig; ein solcher Gott ist vollkommen unnütz (inutile); er ist nichts als ein stummer Zeuge (témoin tranquille) dessen, was ohne ihn geschieht; er kann nicht umhin, alles dasjenige zu wollen, was sich ohnedies ereignet.

Und ein solcher sollte nach Prop. IX frei heissen? Der Mensch heisst frei, wenn er die Triebfedern seines Handelns in sich selbst oder wenn sein Wille keinerlei Hindernisse findet, zu thun, wozu seine Motive ihn bestimmen. Gott oder das nothwendig seiende Wesen, von dem hier die Rede ist, findet er keinerlei Widerstand bei der Verwirklichung seiner Projecte? Will er das Böse oder ist er nur unvermögend dasselbe zu hindern? Ist das letztere der Fall, so ist er nicht frei, denn sein Wille stösst an ein beständiges Hinderniss; will er es aber, so heisst es nichts anders, als: er billigt die Sünde; er will beleidigt werden; er duldet die Beschränkung seiner Freiheit, die Durchkreuzung seines Planes Seitens der Menschen?

Oder soll er frei heissen, weil er nicht unter dem Zwange einer anderen, sondern nur unter demjenigen seiner eigenen Natur steht? In der That, in diesem Sinne könnte er frei genannt werden, wenn diese Benennung nicht ein Missbrauch des Wortes wäre (ce serait visiblement abuser des termes)! Man kann nicht sagen, ein Wesen, das nicht anders zu handeln vermag als es handelt, und das niemals aufhören kann zu handeln als kraft des Gesetzes seiner eigenen Existenz, sei frei; ein solches ist vielmehr augenscheinlich gebunden (necessité) in all seinen Handlungen. Man frage einmal den Theologen, ob Gott das Laster belohnen und die Tugend bestrafen könne? ob er dasjenige auch nicht zu wollen im Stande sei, was er will, und nicht zu thun, was er thut? ob sein Wille nicht bestimmt sei durch seine Intelligenz, seine Weisheit und seinen Zweck? Ist aber Gott so gebunden (lié), so ist er nicht freier als der Mensch; ist alles, was er thut, nothwendig, so ist er nichts anderes als das Geschick (destin), das Verhängniss (fatalité), das Fatum der Alten, nur mit verändertem Namen!

Die Verfasser des Système haben sich hier offenbar zu einer ungerechten Polemik fort reissen lassen. Clarke ist weit entfernt, die Nothwendigkeit des göttlichen Willens in Abred zu stellen, nur soll sie seiner Ansicht nach keine metaphysische, sondern eine moralisch sein, die freilich, wie er sagt, eigentlich keine ist. Der Vergleich mit dem Fatum ist dess halb unzutreffend, weil gerade das moralische Element der Güte in letzterem fehlt. De Streit, ob ein Wesen, das der Nothwendigkeit seiner moralischen Natur gehorcht, frei genann werden dürfe, ist im Grunde genommen ein Wortstreit, aber kein „Missbrauch des Wortes" denn bei der Freiheit liegt der Accent auf der Innerlichkeit, nicht auf der Moralität de Bestimmungsgründe. Freie und unfreie Wesen kommen darin überein, dass beide in ihre Actionen dem stärksten Impulse folgen; beide unterscheiden sich dadurch, dass bei jene der Impuls von innen, bei diesen von aussen, bei jenen motivirt, bei diesen necessitir erfolgt. Wenn nun dasjenige Wesen, dessen Action dem stärksten inneren Impuls, de stärksten Motiv, gehorcht, frei heisst, und dies wird von den Verfassern der Systèm selbst zugegeben (on pourroit l'appeler un être libre, en tant que ses actions ne seroient déterminées par rien qui seroit hors de lui), so wird daran durch den Umstand, dass in einem gewissen Falle dieses stärkste Motiv stets das moralische ist, nichts geändert und das Wesen, in dessen Natur es liegt, dass bei ihm immer das moralische Motiv alle anderen an Stärke übertrifft, kann, nicht weil das stärkste Motiv in ihm das moralische, sondern weil de Grund seines Handelns in ihm selbst, d. i. in seinen Motiven gelegen ist, desshalb gleichfalls frei genannt werden.

Bei der Kritik der Prop. X, dass die höchste Ursache unendliche Machtfülle besitze wird der Umstand verschwiegen, dass Clarke selbst von dessen Machtsphäre alles dasjenige ausschliesst, was einen Widerspruch enthält. (That infinite power reaches to all possible things, but cannot be said to extend to the working any thing, which implies a contradiction, p. 554.) Dadurch wird der Schein erweckt, als verstehe Clarke unter der unendlichen Macht Gottes eine solche, die absolut keine Schranken, auch nicht am in sich Widersprechenden habe. Von solcher Absurdität muss er freigesprochen werden. Der weitere Streit betrifft den Inhalt desjenigen, was dem System der Natur und was Clarke für möglich, d. h. für nicht widersprechend gilt. Darüber gehen allerdings die Ansichten weit auseinander, ohne dass die Verfasser des ersten sich die Mühe genommen hätten, Clarke's ausführliche Nachweise für die Möglichkeit des von ihm Behaupteten eingehend zu prüfen. Durch ihre Aufstellung allein, wenn Gott eine Macht ohne Grenzen (sans bornes) besitze, so könnte der Mensch nicht das Vermögen in sich tragen, Böses zu thun, weil dies eine Beschränkung der Macht wäre, ist Clarke nicht widerlegt; eben so wenig wie durch die andere, dass ein Monarch, dem seine Unterthanen Widerstand zu leisten versuchen können, nicht möglich sei: denn eine Macht „ohne Grenzen" hat er der Gottheit nie zugesprochen. Die Angriffe der Verfasser gelten dem Gott der Theologen, der ein absoluter Souverain, dessen Wille und Macht schlechterdings unbegrenzt (Souverain absolu, dont rien ne peut gêner les volontés, ni borner les pouvoirs), nicht Clarke's Gott, dessen Macht durch die Schranken des Möglichen eben so wie sein Wille durch die Grenzen des Erlaubten gebunden ist. In ihrem Widerstand gegen das être despotique, fantastique, bizarre, que sa puissance mettoit en droit de violer toutes les loix, qu'il avait lui-même établies, das die Theologen Gott nennen (p. 380), steht Clarke auf ihrer, nicht auf der Theologen Seite. Sein Gott ist ein Monarch, aber weder ein fantastisches noch ein despotisches Wesen; weder das Gesetz des Möglichen zu

überschreiten vermögend, noch das Gute und Erlaubte zu verletzen gewillt; ungeachtet dieser Beschränktheit in doppelter Rücksicht aber doch weder ohnmächtig noch unfrei zu nennen.

Nirgends vielleicht in dieser ganzen Polemik verräth sich der nationale Gegensatz der Streitenden so deutlich. Beide denken die Gottheit unter der Form eines Monarchen: aber den französischen oder doch französirten Verfassern des Système de la nature schwebt dabei das Ideal eines unbeschränkten Gewalthabers im Sinne und Geschmacke Ludwig's XIV., dem whiggistischen Engländer das Bild eines verfassungsmässigen Königs im Geiste Wilhelm's III. von Oranien vor. Ein Monarch, der sich für verpflichtet hält, den von ihm beschwornen Gesetzen, die er nicht ohne Verletzung der Gesetze überschreiten kann, gemäss zu handeln, scheint den Verfassern des Système „nichts weniger als frei" (rien-moins que libre); ein solcher, gegen den auch der Geringste seiner Unterthanen sich zu widersetzen versuchen darf, nichts weniger als mächtig (n'est point puissant). Freiheit und Macht als schrankenlose Ungebundenheit aber gelten ihnen so sehr als unentbehrliche Attribute des Monarchen, dass sie mit ihrer Zurückweisung letztere selbst beseitigt zu haben der Meinung sind. Clarke nimmt keinen Anstand, die Gottheit sowohl in Betracht ihrer Macht auf das Mögliche, in Betracht ihres Willens auf das Beste einzuschränken, ohne darum den Monarchen, der keine Wunder zu thun vermag, für ohnmächtig, oder denjenigen, der wissentlich und willentlich nach der bestehenden Verfassung regiert, für deren Knecht auszugeben.

Mit seinen Einwürfen gegen die beiden letzten Propositionen kehrt der Materialismus zu dem ihm geläufigen Tadel der anthropomorphistischen Vorstellung von Gott zurück. Gegen den Satz, dass der Urheber aller Dinge unendlich weise sein müsse, ist zu bemerken, dass Weisheit und Thorheit Eigenschaften sind, die auf unseren eigenen Urtheilen beruhen. Nicht nur scheinen uns zahllose in dieser Welt vor sich gehende Ereignisse wider alle Vernunft, und müsste Gott, als Urheber aller Dinge, auch diese auf sich nehmen, sondern, um über die Weisheit und Einsicht eines Wesens ein Urtheil zu fällen, müssten wir nothwendig in der Lage sein, dessen obersten Zweck zu kennen. Was ist aber nun Gottes Zweck? Sein eigener Ruhm, sagt man uns. Gelangt aber Gott zu diesem Zweck, oder vereinigen die Sünder sich nicht vielmehr, ihn zu verherrlichen? Und wird dabei nicht vorausgesetzt, Gott sei empfindlich für die ihm widerfahrene Ehre und heisst dies nicht, unsere eigene Thorheit und Schwäche auf ihn übertragen? Sagt man uns aber, das Ziel der göttlichen Weisheit bestehe darin, die Menschen glücklich zu machen, so muss wieder gefragt werden: warum denn entgegen dieser Absicht die Menschen so oft das Gegentheil thun? Glaubt man aber mit der Berufung auf die Unerforschlichkeit der göttlichen Absichten der Antwort auszuweichen, so sei zu erwidern, nicht nur, dass die Behauptung, er suche das Glück seiner Geschöpfe, sodann blosse Willkür, sondern auch bei dieser Unkenntniss des höchsten Ziels jedes Urtheil über seine Weisheit durchaus unmöglich sei.

Von der moralischen Vollkommenheit, welche die letzte Proposition dem Urheber aller Dinge beilege, gelte dasselbe. Der Massstab (archétype) einer solchen existire nur in uns. Vollkommenheit oder Unvollkommenheit sei ein relativer Begriff, der sich nach der Beziehung auf uns, nach Nützlichkeit oder Schädlichkeit, Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit richte. Gott ist weder in Bezug auf die Menschen noch auf seine Werke vollkommen. Wie oft haben jene Ursache, sich über die Übel dieser Welt zu beschweren; wie oft bieten diese das Schauspiel der Unordnung, der gegenseitigen Hemmung, Zerstörung und des gänzlichen

Aufgewogenwerdens der aus der Natur der Dinge quellenden Lust durch die damit verknüpf ten Leiden dar. Fast alle irdischen Religionen zeigen uns die Gottheit in unerschöpflichen Bemühen begriffen, an ihrem so trefflichen Werke zu erneuern, herzustellen, wegzunehmen und gutzumachen? Führt Ihr aber zur Entschuldigung an, Gott habe unmöglich seinen Wer ken jene Vollkommenheit ertheilen können, die er selbst besitzt, dann, werden wir sagen sind die Unvollkommenheiten dieser Welt auch für die Gottheit unausweichlich.

Dann wird er ihnen eben so wenig in einer künftigen, wie in der gegenwärtigen Welt zu steuern vermögen; ein solcher Gott ist für uns von Überfluss (pour nous d'aucune utilité).

Fassen wir, sagen die Verfasser p. 397, alles zusammen, so können wir behaupten 1. die Materie existirt von Ewigkeit her, denn sie kann niemals angefangen haben; 2. sie is unabhängig, denn es ist nichts ausser ihr; sie ist unwandelbar, denn sie wechselt niemals den Stoff, obgleich fortwährend die Form, d. i. dessen Combinationen; 3. sie existirt durch sich selbst, denn wir können weder begreifen, wie sie zu Grunde gehen, noch wie sie ange fangen haben kann; 4. wir kennen weder ihre Existenz noch ihre wahre Natur, aber doch einige ihrer Eigenschaften und Wirkungsweisen im Verhältniss zu uns; von Gott aber weder das Eine noch das Andere; 5. da die Materie keinen Anfang hat, so hat sie auch kein Ende, obgleich ihre Combinationen und Formen beginnen und aufhören; 6. sie ist unendlich, oder was dasselbe sagt, durch nichts begrenzt, denn alles was ist, ist Materie; sie ist überall gegenwärtig, denn es ist kein Raum ausser ihr; gäbe es aber einen solchen, so wäre er leer und folglich die Gottheit das Leere; 7. sie ist nur eine, obgleich ihre Theile und Elemente unendlich verschieden und Träger der mannigfachsten Eigenschaften sind; 8. sie bringt, auf gewisse Art modificirt, angeordnet, verbunden in einigen ihrer Wesen dasjenige hervor, was man Intelligenz nennt, d. i. eine ihrer Arten und Weisen zu sein, aber nicht eines ihrer wesenhaften Attribute; 9. sie ist kein frei handelndes Wesen, denn sie kann nicht anders thätig sein, als sie nach ihren Gesetzen muss; 10. ihre Macht hat keine Schranken, als die ihrer eigenen Natur; 11. Weisheit, Gerechtigkeit, Güte sind zwar Eigenschaften nicht der Materie als solcher, aber doch (theilweise wenigstens) derjenigen Modification und Combination der selben, die wir die Menschengattung heissen, während Vollkommenheit eine abstracte Idee, eine uns eigenthümliche Betrachtungsweise der Dinge ist, weil ihr ausser uns nichts Reelles entspricht; 12. die Materie ist endlich das Princip aller in ihr enthaltenen Bewegung, denn sie ist allein im Stande, Impulse zu geben oder zu empfangen; ein immaterielles einfaches theilloses Wesen, ohne Ausdehnung, Masse, Gewicht vermag weder sich selbst noch andere Körper zu bewegen, und noch viel weniger dergleichen zu schaffen, zu erzeugen, zu erhalten.

Man sieht, schliesst der Materialismus, dass alles, was nach Clarke (und den Theisten) von Gott, im gewissen Sinne (à quelques égards) vielmehr von der Materie gilt: sie ist ewig, unendlich, einzig, unabhängig, selbstbewegend u. s. w., und menschliche Eigenschaften wie Intelligenz, Freiheit, Güte, Gerechtigkeit u. s. w. dürfen ihr nicht beigelegt werden, denn das sind Seinsweisen, die nur Theilwesen zukommen, nicht aber dem Ganzen, das diese in sich befasst.

Als Holbach und Diderot diese Zeilen schrieben, waren sie sich, wie das gleich folgende Capitel beweist, vollkommen bewusst, dass sie damit nicht nur Clarke, sondern zugleich dessen Meister, dem „unsterblichen" Newton den Krieg erklärten. Dieser Mann, dessen vastes Genie die Natur und ihre Gesetze errathen (deviné), hat ihrer Meinung nach sich so weit verirrt (égaré), dass er beide wieder aus dem Gesichte verloren hat. Ein Sclave der Vor-

urtheile seiner Kindheit, hat er nicht gewagt, die Fackel seiner Erleuchtung auch auf das Hirngespinst (chimère) zu richten, das man „gratuitement" dieser Natur zugesellen zu müssen geglaubt hat. In seinen Augen ist nach dem Wortlaut der principia mathematica (Lond. 1726, p. 525 et seq.) Gott ein souveräner Herr, der über Sclaven herrscht, ein lebendiges, intelligentes, absolut vollkommenes Wesen; er regiert alles, er weiss alles, was geschieht oder geschehen kann; nicht die Ewigkeit selbst, aber ewig; nicht die Unendlichkeit, aber unendlich; dauernd und gegenwärtig von Ewigkeit (durat ab aeterno, adest ab infinito), aber selbst weder der (unendliche) Raum, noch die (ewige Zeit-) Dauer. Er ist Einer und der Nämliche allezeit und überall, nicht blos der Kraft, sondern auch der Substanz nach; in ihm sind alle Dinge enthalten und bewegen sich in ihm, aber ohne gegenseitiges Leiden (sine mutua passione); er empfindet nichts seitens der sich bewegenden Körper, diese erfahren kein Hinderniss seitens seiner Allgegenwärtigkeit; er existirt nothwendig und sich selber gleich; er ist ganz Auge, ganz Ohr, ganz Hirn, ganz Arm, ganz Empfindung, ganz Verstand, ganz Handlung, aber auf eine weder menschliche, noch körperliche, sondern auf eine uns durchaus und völlig unbekannte Weise; so wenig als ein Blinder eine Idee von Farben, so wenig vermögen wir einen Begriff davon zu haben, wie Gott empfindet und einsieht.

Bis auf das letztangeführte Lieblingsbeispiel herab finden wir in dieser Stelle Clarke's Aussprüche wieder. Auch die Einwürfe der Kritiker sind die nämlichen, welche sie gegen diesen erheben. Newton's souveräner Sclavenherrscher scheint ihnen ein Despot, nach dem Muster der Könige auf Erden, d. i. ein Mensch, der das Privilegium geniesst, gut zu sein, wenn es ihm so gefällt, ungerecht und ruchlos, wenn ihn zufällig die Laune packt (quand sa fantaisie l'y détermine). Wie kann er alles erfüllen, wenn er nicht ausgedehnt sein darf? und wenn er dies ist, ist er dann noch reiner Geist? Wie kann er immer der nämliche sein, wenn er es ist, der alle Veränderung erzeugt? Wie kann er seiner Substanz nach überall gegenwärtig sein, wenn diese selbst spirituell und unausgedehnt sein soll? Und wenn sie dies ist, wie kann das Immaterielle dem Materiellen Bewegung verleihen? Wenn alle Dinge in Gott sich bewegen, ist er dann etwas anderes als der Raum? und wenn sie dabei weder von ihm einen Widerstand erfahren, noch er durch ihre Bewegung eine Affection erleidet, ist er dann etwas anderes als der leere Raum? Und ist dieser letztere etwas anderes als das leere Nichts? Die nothwendige Existenz aber, die als „ausgemachte Sache" (veritas) angesehen wird, ist das nicht eben die Frage, um die es sich handelt, die „mit so klarem und zwingendem Beweise belegt werden müsste, wie etwa die Gravitation und Attraction"?

Der „Vater der neueren Physik" spricht der Gottheit Körperlichkeit und Körperform ab; aus diesem Grunde kann sie weder gesehen, noch gehört, noch getastet und soll sie angebetet werden überhaupt unter keiner wie immer beschaffenen sinnlichen Gestalt. Wir haben zwar eine Idee von ihren Attributen, aber wir haben so wenig eine von ihm, wie von der Substanz eines Dinges; was wir sehen, sind Farben und Formen, was wir hören, Töne, was wir betasten, Oberflächen, was wir riechen, Gerüche, was wir schmecken, Geschmäcke; weder Sinn noch Verstand offenbaren uns das Innerste der Substanz; wir haben noch viel weniger eine Idee von Gott.

Wie Clarke'n erwidern ihm die Gegner: ob es denn wahr sei, dass wir auch nie eine Idee von seinen Attributen hätten? ob diese etwas anderes seien, als eine Übertragung unserer menschlichen Eigenschaften in vergrössertem Massstabe? Ob, wenn die Substanz aller übrigen Dinge uns eben so unbekannt bliebe, wie Gottes, jene nicht doch in dem

Umstand wenigstens günstiger gestellt sei, dass wir mittelst der Sinne zwar nur oberflächliche, aber doch Kenntnisse von ihren Attributen erlangen, die uns genügen müssen, weil wir uns mit ihnen begnügen müssen (constitués comme nous le sommes, nous nous trouvons forcés de nous en contenter)? Die Attribute der Dinge sind wirklich Attribute, und darum lässt sich aus ihnen ein Rückschluss machen auf die uns unzugängliche Substanz; die Attribute Gottes sind aber selbst nur erschlossen „aus seiner vortrefflichen und weisen Einrichtung aller Dinge, aus deren Zweckursachen". Diese zweckmässige Einrichtung aber beziehen wir nur auf uns, unsere Wünsche und Absichten, und wenn der Lauf der Dinge uns unbequem wird, dann schreien wir über Unordnung der Welt und mit der zweckmässigen Einrichtung ist es aus (les causes finales s'évanouissent)! Newton, der die wahrgenommene Mannigfaltigkeit der Erfahrungswelt auf die Ideen und den Willen eines durch sich selbst existirenden Wesens, statt auf die blinde physische Nothwendigheit zurückführen zu müssen glaubte, ist in Beider Augen „ein Kind" (enfant), das von seinen eigenen Entdeckungen gegenüber den scheinbaren der Theologie keinen Gebrauch zu machen wagt!

Sechstes Capitel.

Sein Streit mit Leibnitz.

In dieser Polemik gegen Newton hatten die Encyklopädisten einen Mann auf ihrer Seite, den sie übrigens weit entfernt sind zu den Ihrigen zu rechnen. Der Streit zwischen Leibnitz und Clarke ist, wie auch Baumann (Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik. II, 290. Berlin 1869) richtig bemerkt, vielmehr ein Streit zwischen den metaphysischen Principien von Leibnitz und Newton. Dieselben zwei Hauptpunkte, welche die Verfasser des Syst. de la nat. in des Letzteren Lehre anstössig fanden, die souveräne Willkür des göttlichen Wesens und die Annäherung der Vorstellung des letzteren an die Idee des leeren Raumes, bilden den Kern des Briefwechsels zwischen Leibnitz und Clarke. Wie weit der Urheber der prästabilirten Harmonie und der Vertheidiger der physikalischen Naturnothwendigkeit, der Theist und der Atheist auseinandergehen, darin kommen sie überein, dass beide den Lauf der Welt an von der Laune eines despotischen Willens unabhängige unveränderliche Gesetze knüpfen, und mit dem Namen Gottes einen Begriff verbinden, der mit dem Raume und dessen unendlichem Ausgedehntsein nichts gemein hat, mögen sie ihn nun, wie der Eine, trotzdem für einen realen, oder wie der Andere um dessenwillen für einen blos imaginären ausgeben.

Gleich das erste Schreiben von Leibnitz, welches den Briefwechsel eröffnet, liefert davon den Beweis. Er beginnt mit der Befürchtung, dass die natürliche Religion in England sehr abnehme (bei der positiven war dies in Folge der deistischen Freidenker schon längst der Fall) und misst die Schuld dieser Erscheinung seinen beiden wissenschaftlichen Gegnern, dem Sensualismus Locke's und der Naturphilosophie Newton's bei. Zwei Hauptsätze der natürlichen Religion sind die Immaterialität der Seele und die eben solche Gottes. Beide werden von jenen in Frage gestellt; einige machen die Seele, andere sogar Gott selbst zu einem körperlichen Wesen (plusieurs font les âmes corporelles, d'autres font Dieu luy même corporel. Erdm. p. 746. Ich citire Leibnitz'ens Briefe nach Erdmann, die Antworten Clarke's nach dem englischen Originaltext: Works, IV, p. 587 et seq.). Zu den ersteren gehören Locke und seine Anhänger, die es zum mindesten zweifelhaft lassen, ob die Seelen nicht vielleicht

materieller Natur und wie diese auf natürlichem Wege zerstörbar seien. Führer der letzteren aber sei Newton, da er behaupte, der Raum sei das Organ, dessen die Gottheit sich bediene, um die Dinge zu empfinden (pour sentir les choses), auch die Meinung ausspreche, die (Welt-) Uhr habe nöthig, von Zeit zu Zeit aufgezogen zu werden, sonst würde sie stehen bleiben. Letzteres nennt er spöttisch eine „recht hübsche" Ansicht (une fort plaisante opinion) von dem göttlichen Weltkunstwerk. Gott werde da beiläufig zum Range eines Uhrmachers erhoben, der sein Uhrwerk von Zeit zu Zeit auseinandernehmen und ausbessern müsse und zwar desto öfter, je schlechter dasselbe vom Hause aus sei. Gott ist also viel zu kurzsichtig, um der Welt eine Bewegung auf die Dauer zu verleihen! Die Dinge aber sind von ihm viel zu unabhängig, als dass er sie anders als mittelst eines Mediums (des Raumes) zu empfinden vermöchte; wie sollen sie dann noch seine Schöpfung sein? Die Newton'sche Vorstellung von Gott taugt also weder zu einem Weltbaumeister noch zu einem Schöpfer!

Wie man sieht, macht sich Leibnitz, ganz wie die Encyklopädisten, über eine Vorstellung von Gott lustig, welche den Raum in eine Eigenschaft Gottes und das von Zeit zu Zeit sich wiederholende Wunder in eine Bedingung des Fortbestandes des Naturlaufes verwandelt. Es heisst seiner Meinung nach eine sehr niedrige Idee (fort basse) von der Macht Gottes an den Tag legen, wenn man wähnt, Gott habe Wunder nöthig, um die Natur im Gange zu erhalten. Nicht nur schimmert seine Überzeugung, dass ein Gott, der des Raumes, also der Ausdehnung als eines Organs bedürfe, um die Dinge zu empfinden, ein körperlicher Gott, also zum mindesten kein reiner Geist mehr sei, eben so deutlich durch, als bei den Verfassern des Syst. de la nature (avoir de l'étendue, c'est avoir une des propriétés de la matière, p. 376), sondern er sagt geradezu: seiner Ansicht nach besteht dieselbe lebendige Kraft (la même force et vigueur) fortwährend und geht nur von Materie zu Materie über, nach den Gesetzen der Natur und der schönen vorher bestimmten Ordnung (suivant les loix de la nature et le bel ordre preétabli). Auch hierin, dass der Gang der Natur nicht durch Mirakel unterbrochen gedacht werden dürfe, ist er daher ganz mit den Verfassern des Syst. de la nature einverstanden.

Allerdings ist er weit entfernt, daraus mit ihnen die Folgerung zu ziehen, es sei kein Gott. Vielmehr folgt seiner Ansicht nach, weil die Ausdehnung Gott zu einem körperlichen Wesen macht, so dürfe der Raum eben nicht als göttliches Attribut aufgefasst, und weil das Wunder mit der Herrschaft der Naturgeschichte unverträglich sei, so müsse die Welt als ein vollkommenes, keiner Verbesserung bedürftiges Kunstwerk gedacht werden.

Dass Clarke gleich in der ersten Erwiderung gegen diese zwei Hauptpunkte sich wendet, zeigt, dass er, wie er auch in der Dedication des Briefwechsels an die Prinzessin von Wales offen bekennt, als Vertheidiger Newton's auftritt. Niemand hat, seiner Ansicht nach, seit den ältesten Zeiten her die Fundamente aller natürlichen Religion so tief und so fest (so deeply and so firmly) gelegt, als die mathematische und experimentelle Philosophie dieses „grossen Mannes". Die Anschuldigung Locke's lässt er ungerügt, ja er stimmt ihr bei; aber Newton nimmt er gegen beide Einwürfe nachdrücklich, ja leidenschaftlich in Schutz. Er setzt die Stelle, auf welche sich Leibnitz bezieht (Optice Quaest. 20. p. 315. Atque-annon ex Phaenomenis constat, esse Entem Incorporeum, Viventem, Intelligentem, Omnipraesentem, qui in spatio infinito, tanquam Sensorio suo, Res Ipsas intime cernat, penitusque perspiciat, totasque inter se praesens praesentes complectatur) unter den Text (p. 589) und erwidert, Newton habe weder gesagt, der Raum sei das Organ (Organ), von dem Gott Gebrauch

mache, um die Dinge wahrzunehmen, noch, dass er zu dem Zweck überhaupt eines Mediums bedürfe (nor that he has need of any Medium at all), sondern ganz im Gegentheil Gott als Allgegenwärtiger (omnipresent) nehme alle Dinge, wo immer sie im Raume seien, durch seine unmittelbare Gegenwärtigkeit (by his immediate presence to them) ohne Dazwischenkunft und Beistand irgend eines Organs oder Mediums wahr. Der Ausdruck sensorium vom Raum sei, wie das beigesetzte tanquam lehre, nur gleichnissweise gebraucht. Gott verhalte sich zu den Dingen vermöge seiner Allgegenwart im Raume eben so wie der Geist (mind) zu den Bildern der Dinge im Gehirn, welche in diesem als sensorium commune durch die Sinneswerkzeuge hervorgebracht werden, und so wenig das letztere das Organ sei, mittelst dessen der Geist die Bilder sieht, so wenig könne der Raum ein Organ heissen, mittelst dessen Gott die Dinge gewahrt. Die Ähnlichkeit zwischen dem Raume und dem sensorium commune würde dieser Erläuterung zufolge nicht, wie Leibnitz annahm, in dem Umstande zu suchen sein, dass beide Wahrnehmungsorgane seien, sondern vielmehr darin bestehen, dass, wie in dem ersteren die Dinge selbst, so im letzteren die Bilder derselben sind, wie im ersteren Gott, so im letzteren der Geist (mind) allgegenwärtig ist, jener die Dinge, als wären sie Bilder, dieser die Bilder, als wären sie die Dinge, sieht (sees these pictures, as if they were the things themselves). Da ferner als der Sitz der Bilder das Gehirn (brain) von Clarke bezeichnet wird, so folgt, dass die von Newton behauptete Ähnlichkeit eigentlich zwischen dem Raume, in dem die Dinge, und dem Gehirn, in dem die durch die Sinneswerkzeuge hervorgerufenen Bilder der Dinge sind, stattfindet. Dadurch aber wird die Sache um nichts klarer; vielmehr entsteht eine neue Schwierigkeit. Das Gehirn ist ausgedehnt, wie der Raum auch; die in demselben erzeugten Bilder liegen daher in verschiedenen Partien des Gehirns, eben so wie die verschiedenen Dinge in verschiedenen Theilen des Raumes. Soll nun der Geist (mind) die in den verschiedenen Partien des Gehirns zerstreuten Bilder sehen, so muss er in allen Theilen des Gehirns gegenwärtig, d. h. er muss innerhalb des Hirns eben so allgegenwärtig sein, als Gott, wenn er die durch den Raum zerstreuten Dinge überblicken soll, in allen Theilen des Raumes zugleich sein muss. Da nun die eine Allgegenwart um nichts verständlicher ist als die andere, so folgt, dass durch die Versinnlichung der göttlichen mittelst der Allgegenwart des Geistes im Hirn nichts versinnlicht wird. Vielmehr ist es eben so unbegreiflich, wie der immaterielle Geist an allen Orten des materiellen Gehirns zugleich, als wie der „reine Geist" Gottes in allen Theilen des unermesslichen Raumes zugleich gegenwärtig sein (adesse) kann, ohne der eine wie der andere dadurch „ausgedehnt", d. h. selbst materialisirt zu werden.

Newton sucht diesen Mangel seines Gleichnisses, ein Mysterium durch ein anderes zu erklären, dadurch zu verhüllen, dass er das „tanquam sensorium", den Raum, in welchem Gott die Dinge selbst, sensorium, dasjenige aber, in welchem das, was in uns denkt und empfindet (Id, quod in Nobis sentit et cogitat), die durch die Sinne ihm zugeführten Bilder der Dinge sieht, nur ein sensoriolum nennt. Wenn jedoch überhaupt ein logischer Widerspruch darin gelegen ist, dass ein Immaterielles (reiner Geist), das als solches keine Theile hat, in jedem Theile eines Ausgedehnten zugleich gegenwärtig, also durch alle Theile desselben vertheilt sei, so verschwindet er nicht durch die Kleinheit der Ausdehnung. Die Allgegenwart dessen, quod in Nobis sentit et cogitat, in dem mässigen Umfang der Hirnmasse ist ein nicht geringeres Räthsel als jenes des reinen Geistes der Gottheit in der Unermesslichkeit des Raumes.

Leibnitz ist daher zwar nicht im Recht, wenn er in seiner Entgegnung auf das „tanquam" keine Rücksicht nehmend dabei beharrt, Newton nenne den Raum das sensorium Gottes, wohl aber, wenn er bemerkt, die Frage, auf die es ankomme, sei nicht, ob der Raum ein Sensorium, sondern wie es denkbar sei, dass die untheilbare (indivisible) Seele, deren unmittelbare Gegenwart im Leibe sich auf einen einzigen Punkt beschränkt (ne seroit que dans un point), dasjenige wahrnehme, was ausserhalb dieses Punktes vor sich geht (comment donc s'apercevroit-elle de ce qui se fait hors de ce point?). Ob dieses „ausser der Seele Vorsichgehende" nahe (im Gehirn selbst) oder ferne (irgendwo im Universum) von dem Punkt, in dem diese sich befindet, vor sich gehe, kommt dabei nicht in Betracht; die Schwierigkeit entspringt daraus, dass es nicht in jenem Punkte sich ereignet. Dieselbe ist in Bezug auf die Seele und die Vorgänge im Gehirn nicht um ein Haar geringer, als in Bezug auf die Gottheit und die Dinge im Universum; daher für die Erläuterung der letzteren durch die Heranziehung der ersteren gar nichts gewonnen werden kann.

Die Schwierigkeit würde sich heben, meint er, wenn zwischen demjenigen, was in einem Punkte sich befindet, und jenem, was ausserhalb desselben ist, irgend eine fassbare „Verbindung" (communication explicable), irgend eine Art des Einflusses stattfände (quelque manière d'influence). „Man" (Clarke und Newton) sei der irrigen Meinung, dass die blosse Gegenwart der Seele hinreiche, damit sie dasjenige wahrnehme, was im Gehirn geschieht. Wäre das wahr, so müsste wohl gar der (nach Newton) den Dingen, die in ihm sind, so innig gegenwärtige (intimément présent au corps, qu'il contient) und mit ihnen gleichgestaltete (commensuré avec le corps, qu'il contient) Raum die Vorgänge in den Dingen gewahr werden und sich derselben auch, wenn ihn der Körper bereits verlassen hat, noch erinnern?! Reicht aber die blosse Gegenwart nicht hin, so hätte vor allem angegeben werden müssen, welche Art der Verbindung oder des Einflusses zwischen der Seele und dem Gehirn, Gott und den Dingen, bestehe.

Und hier findet nun, seiner Ansicht zufolge, gerade das Umgekehrte statt von dem, was Clarke und Newton behauptet haben. Beide suchen das Räthsel, wie Gott die Dinge im Universum gewahr werde, dadurch zu lösen, dass sie es mit der Art, wie die Seele der Vorgänge im Gehirn sich bewusst werde, vergleichen, halten also das letztere offenbar für das bekanntere und leichter zu fassende von beiden. Aber es zeigt sich, dass es im Gegentheil noch leichter sei, die Wahrnehmung der Dinge im Weltall durch Gott, als jene der Vorgänge im Gehirn durch die Seele denkbar zu finden. Denn Gott in Bezug zu den Dingen des Universums ist nicht blos einfache Gegenwart (simple présence), sondern Thätigkeit (opération); er nimmt sie wahr, weil er sie erhält durch eine Thätigkeit, welche ununterbrochen alles dasjenige erzeugt, was an denselben an Güte und Vollkommenheit anzutreffen ist (la raison, pourquoi Dieu s'aperçoit de tout, c'est parcequ'il conserve les choses par une action, qui produit continuellement ce qu'il y a de bonté et de perfection en elles). Von seiner Seite findet daher nicht nur eine Verbindung (communication) mit den Dingen, sondern ein wirklicher Einfluss (influence) auf dieselben statt, während weder die Seelen auf die Körper, noch diese auf jene einen solchen haben, ihre gegenseitige Übereinstimmung also unmöglich durch ihre blosse Gegenwart erklärt werden kann.

Das Verdienst, der erste zu sein, der gezeigt habe, wie die Seele die Vorgänge im Leibe gewahr werde, nimmt Leibnitz für sich in Anspruch (p. 749 *a*). Es ist klar, dass er damit seine prästabilirte Harmonie meint, zu deren Voraussetzungen es gehört, dass Leib und

Seele gänzlich ausser einander und zwischen ihnen keinerlei unmittelbare Einflüsse (influence immédiate) denkbar seien. Seine Gegner hätten ihn fragen können, ob, da nach seinen Worten letzterer Umstand für das Verhältniss Gottes und der Dinge im Universum augenscheinlich nicht vorhanden ist, auch der erstere auf dasselbe nicht anzuwenden sei? Es läge nahe, anzunehmen, dass weil zwischen Gott und den Dingen nicht von einer Abwesenheit des Einflusses die Rede sein kann, auch nicht von einem wirklichen Aussereinander derselben gesprochen werden dürfe! Liegt das Hemmniss der Wahrnehmung der Vorgänge im Leibe für die Seele darin, dass dieselbe ausserhalb des Punktes, den sie einnimmt, vor sich gehen (hors de ce point), so kann dasselbe, wie es scheint, dort, wo dessenungeachtet Wahrnehmung stattfindet (zwischen Gott und den Dingen) unmöglich vorhanden, d. h. die Dinge können nicht hors de ce point (den Gott einnimmt) sein! Sind sie aber nicht ausserhalb dieses Punktes, dann scheint nur zweierlei möglich: entweder die sämmtlichen Dinge des Universums sind in diesem Punkt, d. h. es existirt eben kein ausgedehntes, sondern nur ein punctuelles Weltall; oder Gott ist nicht in einem Punkt, sondern in allen Punkten, d. h. er ist so ausgedehnt wie das Universum selbst.

Allerdings nur unter der von Leibnitz als selbstverständlich angesehenen Voraussetzung, dass die Seele als untheilbares Wesen nur einen einzigen Punkt ausfülle; dass sie untheilbar und doch ausgedehnt, d. h. in mehreren Theilen zugleich vertheilt sei, würde er als einen Widerspruch angesehen haben. Aber gerade dies ist es, was Clarke (sec. reply, p. 597) gegen ihn einwendet. Er erklärt sich mit ihm in der Annahme einverstanden: es sei unmöglich, dass ein Ding wirke oder auf dasselbe gewirkt werde in einem Orte, wo es nicht sei (Nothing can any more Act, or be Acted upon, where it is not present; than it can Be, where it is not). Daher sollte man glauben, er leugne wie Leibnitz die actio in distans. Aus dem gleich folgenden aber sieht man, dass er vielmehr die Punctualität des Immateriellen in Zweifel zieht, denn er sagt: daraus, dass die (immaterielle) Seele untheilbar sei, folge noch gar nicht, dass sie nur einen einfachen Punkt (im Raume) einnehme. (The Soul's being Indivisible, does not prove it to be present only in a mere Point.) Kann sie aber, ihrer Ungetheiltheit unbeschadet, mehr als einen Punkt einnehmen, dann kann sie auch an mehreren unter einander distanten Punkten zugleich sein, und es gibt der Distanz der Punkte, an denen sie wirkt, ungeachtet keine actio in distans mehr.

Der Gegensatz beider Streitenden stellt sich klar heraus. Das Untheilbare ist nach Leibnitz auch nur in einem einzigen untheilbaren Punkt, nach Clarke in mehreren, jeder für sich untheilbaren Punkten. Daher kann die (untheilbare) Seele nach Leibnitz die Vorgänge ausser dem Punkt, wo sie ist, nicht direct wahrnehmen, weil sie nicht an dem Orte sich befindet, wo diese sind; nach Clarke dagegen vermag sie es, weil sie (ungeachtet ihrer Ungetheiltheit) nicht blos an dem Orte ist, wo sie ist, sondern auch an dem, wo jene sind.

Die weitere Berichtigung Clarke's, es sei ihm nie eingefallen, zu behaupten, die blosse Gegenwart der Seele reiche hin, damit dieselbe Wahrnehmungen mache, und die Seele sowohl in ihrer kleinen als die Gottheit in ihrer unermesslichen Sphäre nähmen nicht durch ihre einfache Gegenwart, sondern als lebende und intelligente (Living and Intelligent) Substanzen wahr, ist nebensächlich. In diesem Punkt ist der Urheber der Monadenlehre mit ihm gleicher Meinung. Ihre Differenz beginnt, sobald die untheilbare Seele im Verhältniss zur Räumlichkeit betrachtet und ausgesprochen werden soll, ob sie nur einen einzigen (mathematischen) Punkt (mere Point) im Raume einnehme.

Es ist charakteristisch, dass Clarke zur Stütze seiner Behauptung kein anderes Beispiel anzuführen weiss, als eben wieder den Raum. „Der Raum (begrenzt oder unbegrenzt) ist absolut untheilbar, selbst in Gedanken (sich einbilden, seine Theile bewegten sich einer vom andern, hiesse sich einbilden, sie bewegten sich aus sich selbst hinaus) und doch ist der Raum nicht ein einziger Punkt" (Space, finite or infinite, is absolutely indivisible, even so much as in Thougts [to imagine its parts moved from each other, is to imagine them move out of themselves] and yet Space is not a mere Point, p. 598). Zu der Parenthese wird von ihm Newton's Ausspruch angeführt: Ut partium temporis Ordo est immutabilis, sic etiam Ordo partium Spatii. Moveantur hae de locis suis et movebuntur (ut ita dicam) de Seipsis. (Princ. schol. ad. def. 8.) Weil also der Raum mehr als ein einziger Punkt und doch untheilbar ist, so soll kein Widerspruch darin liegen, dass die Seele nicht blos an einem Punkt und doch untheilbar sei.

Offenbar erscheint hier der Raum, da er mit einer Realität, wie es die Seele ist, zusammengestellt wird, selbst im Licht einer solchen. Wäre er ein pures Nichts, so möchte von ihm immerhin behauptet werden, er sei untheilbar und doch mehr als ein einziger Punkt; es entstünde doch kein Widerspruch, denn von Nichts lässt sich eben alles behaupten. Es liesse sich aber für eine Realität, die eben nicht Nichts ist, auch nichts daraus folgern. Ist er dagegen ein reales Wesen, und gilt also die obige Behauptung wirklich von einem solchen, so ist allerdings kein Grund, warum sie von einem andern, z. B. der Seele nicht gelten sollte.

Leibnitz wendet sich daher, ehe er an die directe Verneinung der Clarke'schen Lehre von der an mehreren Punkten zugleich seienden untheilbaren Seele geht, zuerst gegen das Analogon, durch das diese plausibel werden soll, gegen die Lehre von der Realität des gleichfalls untheilbaren und doch nicht auf einen einzigen Punkt beschränkten Raumes. Wäre der Raum ein reales Wesen, so müsste, da er als solches sowohl ewig als unendlich ist, auch dieses reale Wesen beides und daher entweder identisch mit der Gottheit oder doch wenigstens mit deren Attribut, der Unermesslichkeit, sein. Allein da er Theile hat, so ist er kein Ding, welches Gott zukommen kann. (Mais comme il a des parties, ce n'est pas une chose, qui puisse convenir à Dieu, p. 751.) Er ist daher kein reales Wesen, vielmehr eben so wie die Zeit, etwas blos Relatives (quelque chose de purement Relatif), eine Ordnung des Nebeneinanderseins, wie die Zeit eine Ordnung der Aufeinanderfolge (un ordre des coëxistences, comme le temps est un ordre des successions.) Er bezeichnet der Möglichkeit nach eine Anordnung des zur selben Zeit Seienden, ohne in dessen anderweitige Beschaffenheit einzugehen, lediglich insofern es zusammen (ensemble) ist. Werden mehrere Dinge zusammen gesehen, so gewahrt man zugleich deren Anordnung unter sich.

Aus diesen Worten ist klar, dass Leibnitz weder an eine metaphysische Substanz noch ein solches Attribut, sondern an das reingeometrische Lagenverhältniss der Dinge zu einander denkt, wobei deren sonstige Beschaffenheit ausser Betrachtung bleibt. Dieses beharrt wie es ist, auch wenn die Dinge aus den Orten, die sie einnehmen, entfernt, an die Stelle der Wirklichkeit die blosse Möglichkeit der Dinge, d. h. statt der erfüllten die leeren Orte gesetzt werden. Dass dieses nach Entfernung alles erfüllenden Realen Zurückbleibende selbst real sei, kann so wenig gesagt werden, dass vielmehr „der Raum ohne die Körper nichts weiter ist als die Möglichkeit, dergleichen darein zu setzen" (l'espace sans les corps n'est rien du tout, que la possibilité d'en mettre, p. 752 *a*).

Mit der Realität des Raumes zugleich fällt aber die Clarke-Newton'sche Folgerung betreffs der Seele in sich zusammen. Was von jenem gilt, gesetzt es gälte von ihm, müsste sofort keineswegs mehr auch von der letzteren gelten. Die Schwierigkeit, wie die Seele dasjenige, was ausser, d. h. an einem anderen Ort, als den sie selbst einnimmt, ist, wahrzunehmen im Stande sei, kehrt im ganzen Umfang wieder. Dieselbe wird auch durch die Ausflucht, dass die wahrnehmende Substanz nicht blos, wie das auch bei leblosen der Fall ist, einfach gegenwärtig, sondern lebendig (animée) sei, nicht aus dem Weg geräumt. Ein Blinder, ein Zerstreuter sind belebt und sehen doch nicht, was um sie her vorgeht. So lange das Geschehene an einem, das Sehende an einem anderen Orte ist, frägt es sich eben, wie das Gesehenwerden möglich sei. Und zwar findet hier zwischen der Gottheit und der menschlichen Seele ein Unterschied statt. Jene muss zwar den Dingen (die sie wahrnehmen soll) auch gegenwärtig sein, aber diese ihre Gegenwart ist nicht räumlicher sondern essentieller Natur (Dieu n'est pas présent aux choses par situation, mais par essence), d. h. Gott ist den Dingen weder nah noch fern, weder über noch unter, weder neben, noch in, noch ausser den Dingen; Bestimmungen räumlicher Art leiden auf seine Gegenwart für die Dinge gar keine Anwendung. Da zu diesen Bestimmungen auch die Distanz gehört, so kann von einer Distanz zwischen dem Ort Gottes und jenem der Dinge gar keine Rede sein; es gibt also für ihn auch keine Actio in distans, seine Wirkung auf die Dinge ist unmittelbar (opération immédiate) und die Schwierigkeiten, welche die letztere mit sich führt, existiren für Gott nicht. Ganz anders ist es bei der menschlichen Seele (la présence de l'âme est tout d'une autre nature). Sie ist eine présence par situation, d. h. für sie gelten die räumlichen Bestimmungen der Lage, das Nah- oder Fernsein, das Ausser-, Neben- und Ineinandersein u. s. w. Hier hat also auch die Schwierigkeit, die das hors d'elle der Seele bereitet, ihren Sitz. Es entsteht die Frage, ob die Seele mit den von ihr wahrzunehmenden Bildern im Gehirn an demselben oder diese an einem von dem ihren verschiedenen Orte seien. Ist das erstere der Fall, so muss man annehmen, dass die Seele durch den Körper ergossen (diffuse par le corps), oder, dass sie in jedem Theile des Körpers ganz (enthalten) sei. Durch jenes macht man sie zu einem ausgedehnten und theilbaren (étendue et divisible), durch dieses zu einem von sich selbst trennbaren Wesen (divisible d'elle même). Beides, die Beschränkung derselben auf einen einzigen Punkt (des Körpers mit Ausschluss aller übrigen), wie die Verbreitung derselben durch mehrere Punkte (des Körpers) sind missbräuchliche Ausdrücke, idola tribûs.

Es ist ein ziemlich schwacher Einwand, wenn Clarke (III. reply, p. 610) gegen diese Bemerkung nichts anderes vorzubringen weiss, als dass die Seele eben nicht durch alle Theile des ganzen Körpers (every part of the body), sondern nur im Gehirn und den Nerven (Brain or certain nerves and spirits) allgegenwärtig (omnipresent) sei; wenn sie auch nur durch das Gehirn „ergossen" (diffuse) sein sollte, so wäre sie dadurch allein schon „ausgedehnt und theilbar". Dass der Raum, der das Gehirn erfüllt, kleiner ist als derjenige, den der ganze menschliche Körper einnimmt, bringt keine Änderung hervor; der Widerspruch, dass die Seele untheilbar heissen und doch mehr als einen einzigen einfachen Punkt (mere Point) im Raume einnehmen soll, bleibt bestehen, mögen diese einander so nah oder so fern wie die Theile des ganzen Menschenleibes sein. Die Verbreitung der Seele durch das Gehirn ist ganz eben so unbegreiflich, „wie jene durch den ganzen Körper; der ganze Unterschied besteht nur in einem Weiter oder Näher". (Il est aussi inexplicable, que l'âme soit diffuse par

le cerveau, que de faire, qu'elle soit diffuse par le corps tout entier. La différence n'est que de plus au moins, p. 757 *b*).

Clarke sucht sich dieser Widerlegung durch die Abweisung des Ausdruckes „ergossen" (diffuse) zu entziehen. In seiner IV. reply p. 628 sagt er, die Seele sei nicht durch das Gehirn ergossen, sondern gegenwärtig an jenem besonderen Ort, der das Sensorium ist (the soul is not diffused through the Brain; but is present to that particular Place, which is the Sensorium). Da er von diesem in seiner ersten Antwort p. 589 in einer Weise gesprochen hat, dass man es mit dem Gehirn (brain) für identisch halten muss, so ist damit nichts widerlegt und der Streit steht auf der alten Stelle. Dass ein reales Wesen wie die Seele durch einen Raum, er werde nun vom Gehirn oder vom Sensorium eingenommen, ausgedehnt und doch untheilbar sein könne, was Leibnitzen als Widerspruch erscheint, wird von Clarke nach wie vor festgehalten, so lang ihm der Raum, der offenbar ausgedehnt und seiner Ansicht nach nichtsdestoweniger untheilbar ist, für ein reales Wesen gilt. Des Gegners Bemühungen müssen von jezt an dahin gerichtet sein, letztere Meinung als unhaltbar darzuthun. Gegen die Ausdehnung als Eigenschaft des Raumes kann nun kein Bedenken stattfinden, wohl aber gegen dessen Untheilbarkeit (eigentlich richtiger Ungetheiltheit und Theillosigkeit) und am meisten gegen dessen Realität.

Gegen die letztgenannte hat Leibnitz zwar schon im dritten Briefe (p. 751 *b*) ein Argument vorgebracht zur Überführung derjenigen, die sich einfallen lassen sollten, den Raum, weil er die Eigenschaften der Unendlichkeit und Ewigkeit besitzt, für Gott selbst oder dessen Attribut zu erklären. Weil Gott in diesem Falle Theile besitzen müsste, so kann er weder der Raum selbst, noch dieser sein Attribut, weil aber der Raum, wenn er er ein reales Wesen wäre, um seiner Unendlichkeit und Ewigkeit willen identisch mit Gott oder dessen Attribut sein müsste, so kann der Raum kein reales Wesen sein. Darauf entgegnete Clarke (III. reply p. 607), der Raum sei weder ein (reales) Wesen (Being), noch ein ewiges und unendliches Wesen (an eternal and infinite Being), wohl aber eine Eigenschaft (property) oder eine Folge der Existenz eines unendlichen und ewigen Wesens, was er in der IV. reply p. 623 unter Anziehung der gleichlautenden Stelle aus Newton's Princ. schol. gener. sub finem wiederholt. Der unendliche Raum ist die Unermesslichkeit (immensity), diese aber ist nicht Gott; also ist auch der unendliche Raum nicht identisch mit Gott (therefore infinite Space is not God). Er lehnt die Behauptung, die Leibnitz mit ziemlich unverblümter Anspielung einigen „Anglois modernes" zuschreibt, von sich (und Newton) ab; den Grund aber, mit welchem Leibnitz dieselbe bekämpfen zu können meint, weist er nichtsdestoweniger zurück. Dieser Grund ist, dass Gott, wenn er mit dem Raume einerlei wäre, wie dieser Theile besitzen müsste. Clarke bemerkt, dass der Raum keine dergleichen h a b e. Der unendliche Raum, sagt er, ist e i n e r, absolut und wahrhaft untheilbar (the infinite Space is one, absoluty and essentially indivisible). Denselben getheilt zu denken, nennt er eine contradictio in terminis; denn zwischen den Theilen, in die man denselben getheilt dächte, wäre abermals Raum und so wäre er getheilt und nicht getheilt zur selben Zeit. Wenn es daher keinen anderen als jenen von Leibnitz gebrauchten Grund gegen die Identität des Raumes mit Gott gäbe, so könnte die letztere immerhin stattfinden, während sie, wie er versichert, seiner Ansicht nach wenigstens nicht statt hat.

Obiger Versicherung ungeachtet, dass der Raum, obgleich ewig und unendlich, doch kein r e a l e s Wesen sei, macht er sofort eine Anwendung von der Einheit und Untheilbarkeit

des Raumes auf die Einheit und Ungetheiltheit eines realen Wesens, nämlich Gottes. Die Unermesslichkeit (immensity) Gottes, die, wie man aus der Verbindung durch or sieht, mit der Allgegenwart (Omnipresence) und wenige Zeilen vorher mit dem unendlichen Raume (infinite Space) eins und dasselbe ist, darf nicht als Zertheilung seiner Substanz in Theile (a dividing of his Substance into Parts) angesehen werden. D. h. Gott bleibt ungeachtet seiner Allgegenwart der Substanz nach Einer, wie der Raum ungeachtet seiner Unendlichkeit Einer ist. Was von dem einen ausgesagt keinen Widerspruch enthält, könne, dieser Gedanke liegt der Argumentation offenbar zu Grunde, von dem andern ausgesagt eben so wenig ein solcher sein. Wenn aber eines der beiden, z. B. nach Clarke's Versicherung in seinen Augen der Raum, kein reales Wesen ist, so sind die beiden mit einander verglichenen Dinge, der Raum und die Gottheit, in diesem Punkte einander nicht gleich, und es kann in Bezug auf denselben sehr wohl von dem einen ohne Widerspruch etwas behauptet werden, was von dem andern behauptet einen Widerspruch enthält.

Leibnitz'ens Erwiderung fasst nun die von Clarke betonte Untheilbarkeit (besser gesagt Theillosigkeit) des Raumes ins Auge. Behaupten, schreibt er (p. 756 *a*), der unendliche Raum sei ohne Theile, heisst behaupten, er sei nicht aus endlichen Räumen zusammengesetzt, der unendliche Raum kann als solcher noch fortbestehen, auch wenn alle endlichen Räume zu Nichts geworden wären (seroient réduits à rien). Dies aber wäre nicht besser, als wenn etwa ein Cartesianer auf den Einfall käme, das seiner Ansicht zufolge unendlich ausgedehnte Körperreich könne noch fortbestehen, auch wenn nach und nach alle Körper, aus denen es besteht, hinweggenommen würden.

Clarke gesteht nun zwar immerhin (IV. repl. p. 624) zu, dass der Raum im gewissen figürlichen (figurative) Sinne allerdings uneigentlich sogenannte (improperly so called) Theile besitze, insofern derselbe nämlich von uns nur Stück für Stück aufgefasst und folglich in unserer Phantasie als aus Theilen zusammengesetzt vorgestellt werde (though it may by us be partially apprehended, that is, may in Our imagination be conceived as composed of Parts). Da sich dieselben aber nicht im körperlichen Sinne (corporeal sense of Word) des Wortes absondern, wägen, trennen, einer vom anderen fortbewegen und unabhängig von einander behandeln lassen, so sind sie keine wahren Theile und der Raum bleibt nichts destoweniger wesenhaft einer und schlechterdings untheilbar (essentially one and absolutely indivisible).

Dass beide Streitende, wenn sie von Theilen des Raumes sprechen, verschiedene Begriffe des „Theils" im Sinne haben, liegt hier klar zu Tage. Im „unkörperlichen" Sinne des Wortes gibt Clarke den Bestand desselben aus Theilen zu; im „körperlichen" Sinne hat Leibnitz denselben nie behauptet. Es fehlte daher im Grunde zwischen beiden am Streitobject, wenn nicht Clarke fortführe, von der Beschaffenheit des Raumes Rückschlüsse auf die Natur realer Wesen, Gottes und der Seele zu machen. Denn ihm handelt es sich darum, die substantielle Allgegenwart Gottes in allen Theilen der Welt, und die eben solche der Seele in allen Theilen des Sensoriums plausibel zu machen, ohne dadurch in Gefahr zu gerathen, sowohl Gott als die Seele den Eigenschaften der Materie zu nahe zu bringen. Da zu diesen letzeren die Ausdehnung und Theilbarkeit in erster Reihe gehören, so sollen einerseits Gott wie die Seele von jenen ferngehalten, andererseits die Gegenwart dieser in mehr als einem einzigen Raumpunkt gerettet werden.

Von jenen Eigenschaften der Materie hat nun der Raum nach Clarke's Meinung die eine, die Ausdehnung nämlich; daher darf er die andere, die Theilbarkeit, nicht haben, damit er

der Materie nicht zu ähnlich werde. Hat er jedoch diese nicht, so wird er dadurch selbst insofern der Gottheit (und der Seele) ähnlich, welche als solche eben so eins und untheilbar ist, wie er Clarke zufolge sein soll, und darf unbeschadet dieser Ähnlichkeit seine Ausdehnung behalten, ohne dadurch zur Materie degradirt zu werden. Umgekehrt aber und das ist für Clarke (und Newton) das Wichtigste, darf auch die Gottheit (und die Seele) Ausdehnung annehmen, ohne dadurch, da sie alle übrigen Eigenschaften behält, zum Raume, und noch viel weniger, da der Raum selbst die Theilbarkeit nicht besitzt, zum Theilbaren, d. i. zur Materie herabzusinken. Hiernach bildet der Raum gewissermassen einerseits ein Mittleres zwischen dem reinen Immateriellen, dergleichen die Seele und die Gottheit, und dem reinen Materiellen, dergleichen die Körperwelt ist, indem er von jenen die Einheit und Untheilbarkeit, diese dagegen von ihm die Ausdehnung besitzt, andererseits aber ein Höheres als beides, indem der Begriff des Ausgedehnten sowohl untheilbares Ausgedehntes (Gott und die Seele) als theilbares Ausgedehntes (die Materie) unter sich befasst.

Der principielle Gegensatz der Newtonianer, wie Clarke, und der Cartesianer, wie die Encyklopädisten und selbst Leibnitz im gewissen Sinne immer noch sind, zeigt sich an dieser Stelle deutlich. Ungeachtet die letzteren eben so wenig wie die Newtonianer die ganze Materialität mit Descartes in der blossen Ausdehnung sehen, gehört ihnen dieselbe so wesentlich zum Begriff der Materie, dass überall, wo sie Ausgedehntes erblicken, für sie sofort auch Materie vorhanden ist. Newton dagegen und Clarke rechnen zwar Ausdehnung gleichfalls zu den Eigenschaften derselben, aber nur so, dass wo Materie, auch Ausdehnung, nicht aber so, dass wo Ausdehnung, auch Materie vorhanden sein müsse. Für Holbach und Diderot sind die Begriffe des Ausgedehnten und der Materie, insoweit beide auf das Reale bezogen sind, Wechselbegriffe. Leibnitz erkennt, weil seiner Ansicht nach das wahre Seiende (die Monaden) unausgedehnt ist, folgerichtig auch keine Materie als real existirend an; während für Newton und Clarke der Begriff des Ausgedehnten für weiter als der des Materiellen, also nicht nur eine „allgegenwärtige," gleichwohl immaterielle Geisterwelt, sondern auch eine nicht mit Materie erfüllte, gleichwohl reale Ausdehnung, das Leere als vorhanden gilt.

Zugleich erhellt, dass eine Verständigung beider Parteien unmöglich ist. Weder können sich Leibnitz und die Encyklopädisten von deren Axiom, dass Ausgedehntes materiell, noch wollen sich Newton und Clarke von dem entgegengesetzten trennen, dass Immaterielles ausgedehnt sei. Während Clarke über die Materialisirung des Raumes durch Leibnitz sich beschwert, frohlocken die Encyklopädisten und beklagt sich Leibnitz über die Materialisirung des Geistigen durch Newton und Clarke. Weil Leibnitz darauf besteht, dass der unendliche Raum aus endlichen Räumen zusammengesetzt sei, spricht er nach Clarke von ihm, als ob er ein Körper wäre. Weil Newton und Clarke die Allgegenwart Gottes (der Substanz nach) in allen Theilen des (räumlich ausgedehnten) Universums und eben so die der Seele in dem (gleichfalls wenn auch noch so wenig ausgedehnten) Sensorium behaupten, heben sie nach der übereinstimmenden Ansicht beider (der Encyklopädisten und Leibnitzens) die geistige Natur sowohl Gottes als der Seele auf und verwandeln sie in Materie. Dass die ersteren damit, sehr gegen Newton's und Clarke's Absicht, zufrieden sind, der letztere nicht, ändert natürlich nichts an der Thatsache.

Man begreift, wie sich Leibnitz von seinem Gesichtspunkt aus veranlasst und berechtigt glauben durfte, gegen die Prinzessin von Wales über den Verfall der natürlichen

Religion in England Klage zu führen. Wenn Ausdehnung Körperlichkeit bedingt, so machen Newton und Clarke sowohl die Seele als die Gottheit ihrer Immaterialität zum Trotz zu körperlichen Wesen. Dass aber bei dieser seiner Auffassung der Raum nicht selbst, wie Clarke ihm vorwirft, zu einem körperlichen Wesen werden kann, kommt daher, weil er überhaupt (nach ihm) gar keine Realität besitzt.

Letzterer Satz, den er bekanntlich nicht blos in dem Briefwechsel mit Clarke, sondern an vielen Orten (z. B. in der Replique aux reflexions de Mr. Bayle, p. 189 *b*, in den Nouv. ess. l. II, ch. XIII, p. 240 *a*; vergl. Hartenstein: Hist. philos. Abh. S. 518) ausspricht, klingt durch die ganze Auseinandersetzung mit dem Nachfolger Newtons als Grundton durch. Der Raum wie die Zeit ist ihm zufolge nicht ein Ding, sondern etwas nur Gedachtes (p. 766 *b* chose idéale), eine Ordnung der Coexistenzen, wie die Zeit eine Folge der Successionen (p. 752 *a*); er ist das Abstractum der Lagenverhältnisse (l'étendue est l'abstraction de l'étendu, p. 240 *a*), dessen psychologische Entstehung er in seinem fünften und letzten Schreiben an Clarke, wie auch Hartenstein bemerkt (a. a. O. S. 518), sehr ausführlich auseinander setzt (p. 768 *a* u. ff.).

Es ist natürlich, dass Clarke von seiner antimaterialistischen und doch in Leibnitzens Augen wenigstens halbmaterialistischen Ansicht der geistigen Dinge aus sich in diese Auffassung nicht finden kann. Das Immaterielle, wie er es sich denkt, ist zwar durch die Abwesenheit der Theilbarkeit von dem Materiellen grundverschieden, durch die Zulässigkeit des Ausgedehntseins aber doch wieder mit diesem in gewisser Hinsicht verwandt. Mindestens demselben nicht in so schroffer Weise entgegengesetzt, wie nach der Forderung Leibnitzens, dass es nicht mehr als einen einzigen (mathematischen) Punkt einnehmen soll. Beide verhalten sich fast wie Imponderabilien und Ponderabilien, wie gröbere (theilbare) und feinere (untheilbare) Substantialität, zu denen der Raum als bis an die äusserste Grenze verdünnte Realität gleichsam den Hintergrund bildet, auf dem Immaterielles und Materielles aufgetragen sind. Diese der sinnlichen Vorstellungsweise durch die Aufnahme des Ausgedehntseins in das Bild des Geistigen noch bis zu einem gewissen Grade verständliche Anordnung wird durch die Leugnung der Realität des Raumes plötzlich des sicheren Fundaments, gleichsam des Zettels beraubt, in dem Immaterielles und Materielles als Einschlag verwoben werden soll. Es ist, als ob Schiffe plötzlich aufs Trockene gesetzt, Weltkörper des ätherischen Elements verlustig werden sollten, in dem sie schweben. Der als real gedachte Raum hat bisher immaterielles und materielles Sein wie eine Sphäre leichtester Durchdringlichkeit von unendlichem Radius in sich aufgenommen; die Allgegenwart der Gottheit, obgleich immateriell, hat ihn seiner ganzen Unermesslichkeit nach, das materielle Universum in seiner endlichen Begrenztheit zum Theil erfüllt, so dass dort, wo keine Materie vorhanden war, nicht nur die Allgegenwart des Immateriellen, sondern die Realität des (von Materie leeren) Raumes übrig blieb, also zwar die Erfüllung des Raumes durch materiellen Stoff, aber nicht der Raum selbst Lücken aufzuweisen vermochte. Der leere aber reale Raum füllt zwischen den materiell erfüllten Theilen desselben die Interstitien ungefähr so, wie der Äther jene zwischen den Weltkörpern, die (noch dichtere) atmosphärische Luft jene zwischen den irdischen Körpern aus und hält durch sein (mit der materiellen Erfüllung verglichen) scheinbares aber nicht wirkliches Nichts die Theile der wirklichen Materie zugleich auseinander und zusammen.

Diesen Raum, der wie man sieht, eben so eine Abstraction vom physikalischen, als der Raum Leibnitzens eine vom mathematischen Körper ist (vgl. Baumann a. a. O. S. 324),

als eine blosse „Ordnung der coexistirenden Dinge“ zu betrachten, kann sich Clarke nicht entschliessen. Dass er keine Substanz sei, zuzugeben, kostet ihm keine Überwindung, denn dergleichen sind nur die (immateriellen) Geister und die (materiellen) Körper. Er ist seiner Ansicht nach auch kein Wesen (weder ein unendliches, denn dann allerdings müsste er Gott selbst sein, noch ein endliches), sondern eine blosse Eigenschaft (property; wessen? frägt Leibnitz p. 756 *a*); aber er kann auch ebensowenig eine blosse Ordnung der Coexistenz, wie die Zeit eine solche der Succession sein. Wäre er dies, so würde daraus folgen, dass, falls Gott die ganze materielle Welt in einer geraden Linie fortbewegen sollte, mit was immer für einer Geschwindigkeit, dieselbe sich doch nicht vom Flecke zu rühren vermöchte und ebensowenig, wenn diese Bewegung plötzlich anhielte, irgend ein Ding einen Stoss empfinden würde. Sollte aber die Zeit nichts anderes als die Ordnung der Aufeinanderfolge der geschaffenen Dinge sein, so könnte Gott allenfalls die Welt etliche Millionen Alter früher geschaffen haben, als er wirklich that, sie würde doch in keiner Weise früher (not have been created at all the sooner) geschaffen sein. Auch sind Raum und Zeit Grössen (quantities); Lage und Folge (situation and order) aber nicht.

Beide obige Argumente nennt Leibnitz Chimären (chimères toutes pures et imaginations superficielles, p. 756 *b*), denn sie beruhen auf eingebildeten Annahmen. Wenn Gott das Universum in gerader oder was immer für einer Richtung weiterbewegt haben sollte, ohne dass sich sonst daran etwas änderte (sans y rien changer autrement), so hätte sich eben gar nichts geändert. Je zwei Zustände des Universums, die nur durch den Ort desselben (im Raume) verschieden wären, sind gar nicht verschieden (indiscernables), denn an sich ist jeder Ort im Raume dem andern gleich (uniforme). Die Annahme aber, Gott könnte die Welt Millionen Jahre früher geschaffen haben, als er sie wirklich schuf, ist eben so ungereimt. Was werden, die sich auf derartige Fictionen einlassen, denjenigen entgegensetzen, welche die Ewigkeit der Welt vertheidigen? Gott thut nichts ohne Grund, und wenn sich kein Grund angeben lässt, warum er die Welt nicht früher geschaffen haben könnte, so folgt, dass er sie entweder gar nicht oder vor aller und jeder angebbaren Zeit (avant tout tems assignable) geschaffen hat, d. i. dass die Welt entweder nicht, oder von Ewigkeit ist. Zeigt man aber, dass der Anfang, sei er welcher er wolle, immer der nämliche bleibt (est toujours la même chose), so fällt die Frage, warum er nicht anders (autrement) gewesen sei, von selbst weg.

Leibnitz setzt hinzu: wären Raum und Zeit etwas an sich (quelque chose d'absolu), d. h. wären sie etwas anderes als blosse Anordnungen der Dinge (ordre des choses), so wäre das, was ich sage, ein Widerspruch. Da sie es aber nicht sind, so ist vielmehr obige Annahme widersprechend, d. h. eine unmögliche Fiction. Er weist auf das Beispiel der Geometrie, wo man bisweilen den Beweis führt, indem man annimmt, eine Figur sei grösser (als sie ist). Dies ist ein Widerspruch; allein dieser steckt in der Annahme; daher muss diese selbst falsch sein.

Diese falsche Annahme ist die Voraussetzung, dass der (blos) imaginäre Raum reell sei (que l'espace imaginaire est réel). Unter dem imaginären Raum versteht Leibnitz den Raum ausserhalb der Welt (hors du monde) und derselbe Grund, welcher darthut, dass ein Raum „ausserhalb der Welt“ eine blosse Einbildung sei, beweist auch, dass jeder leere Raum eine Erdichtung (une chose imaginaire) ist, denn beide unterscheiden sich nur wie Gross und Klein (p. 756 *a*). Es gibt, ist seine Meinung, eben so wenig einen Raum ausser, als eine Zeit vor der Welt.

Den Beweis dafür stützt er ausdrücklich auf die von ihm so genannten beiden „grossen Principe“ des zureichenden Grundes und der Identität des Nichtzuunterscheidenden, durch welche die ganze, bis dahin meist in leeren Begriffen sich bewegende Metaphysik erst zu einer wirklichen und demonstrationsfähigen Wissenschaft geworden sei. Aus dem letzten folgt unmittelbar, dass zwei ununterschiedene Dinge setzen hiesse dasselbe Ding zweimal (la même chose sous deux noms) setzen. Annehmen daher, dass alle Theile des Universums unter einander (der Zeit und dem Ort nach) dieselbe Lage, die sie factisch haben, behalten und doch das Universum als Ganzes nach Zeit und Ort eine andere Stellung einnehmen solle, als jene, die es factisch hat, heisst Unmögliches annehmen (est une fiction impossible). Aus dem ersteren aber folgt, dass wenn Gott das Universum mit Beibehaltung der gegenseitigen Lage seiner Theile unter einander in einen anderen Ort des Raumes versetzt haben sollte, als er es factisch gesetzt hat, er dies ohne einen zureichenden Grund gethan haben müsste, da in Folge der Uniformität des Raumes jeder Ort desselben dem anderen gleich ist. Da diese Folgerung eben so unmöglich als die obige ist, dass das Universum in einem von dem Universum in einem anderen Punkte (cæteris paribus) verschieden sein sollte, so folgt, dass die Annahme eines Raumes ausserhalb des Universums ungereimt sei.

Um dieselbe zu retten, bleibt Clarke'n nichts übrig, als die Geltung jener beiden Principe zu bestreiten. Zwar der Satz, dass nichts sei ohne zureichenden Grund, warum es sei, eher als nicht sei, und warum es so sei, eher als anders sei, findet auch er unbestreitbar (undoubtedly); aber bei ihrer Natur nach gleichgiltigen Dingen, fügt er hinzu, ist der reine Wille (mere Will), ohne irgend eine Beeinflussung, dieser zureichende Grund (p. 606). Mit Recht bemerkt Leibnitz (p. 755) in Bezug darauf, bei absolut gleichgiltigen Dingen gebe es überhaupt keinen Willen, weil weder Wahl (choix) noch Auswahl (élection), denn diese muss stets ein Motiv (quelque raison ou principe) haben; ein einfacher Wille ohne jegliches Motiv (a mere Will) aber sei eine nicht nur der Vollkommenheit Gottes zuwiderlaufende Fiction, sondern noch überdies erdichtet, widersprechend, unverträglich mit dem Begriff des Willens und von ihm selbst längst zur Genüge abgewiesen in seiner Theodicœe (chimérique, contradictoire, incompatible avec la définition de la volonté, et assez refutée dans la Théodicée). Er lässt sich davon auch nicht durch Clarke's Vergleichung, dass der Wille eines intelligenten Agens dadurch einer Wage gleich gedacht werde, und die Motive auf denselben wirken, wie die Gewichte auf diese (by supposing, that Motives have the same Relation to the Will of an Intelligent Agent as Weights have to a Balance, p. 620) abbringen, die er vielmehr acceptirt. Es ist wahr, sagt er p. 763 *a*, dass Gründe im Geist eines Weisen und Motive in jedermanns Geist dieselbe Wirkung erzeugen, wie Gewichte auf einer Wage. Aber daraus folge noch lange nicht, was Clarke daraus folgere, dass diese Nöthigung fatalistisch, dass sie nicht vielmehr eine derjenigen Nothwendigkeiten sei, die schlechterdings zugelassen werden müssen, wie es z. B. die hypothetische, vermöge welcher Gott künftige Zufälligkeiten vorhersieht, und die moralische sind, vermöge welcher der Weise das Beste wählt und jeder unter entgegengesetzten Neigungen der stärkeren gehorcht.

Letztere (die moralische Nothwendigkeit) hat übrigens, wie oben gezeigt, Clarke selbst anerkannt und von der metaphysischen, logischen oder mathematischen, die auf dem inneren Widerspruche des Gegentheils ruht, ausdrücklich unterschieden, zugleich aber auch „keine Nothwendigkeit“ genannt. Er bestreitet daher in seiner fünften und letzten Erwiderung, auf welche zu antworten Leibnitz durch seinen inzwischen erfolgten Tod verhindert

wurde, abermals den Vergleich mit der Wage und sucht die Differenz festzustellen. Die eine nämlich ist vollkommen passiv (entirely passive) und steht unter dem Gesetz absoluter Nothwendigkeit (absolute Necessity); auf die andere aber wird nicht gewirkt, sondern sie selbst wirkt; das aber ist das Wesen der Freiheit (the Other not only is acted upon, but acts also; which is the Essence of Liberty). Clarke kommt mit dieser Bestimmung auf seine oben (Capitel IV S. 41) entwickelten Grundsätze zurück, vermöge welcher in jedem belebten (animated) Wesen (passive) Receptivität und (active) Spontaneität (Spontaneity) zu unterscheiden sind, deren ersterer die Perceptionsfähigkeit, deren letzterer das Vermögen der Selbstbewegung oder die Handlung zukommt (perceptive Quality power of Self-Motion, Action). Vermöge der ersten empfängt die Seele einen Eindruck (impression) von dem Motiv, das als solches etwas der Seele selbst Äusserliches (extrinsic to the Mind) ist; vermöge des letzteren thut sie irgend etwas auf, nach oder in Folge des empfangenen Eindrucks (upon and after or in consequence of that Perception). Dieses Vermögen aber sei es, was bei mit Überlegung handelnden Wesen (moral agents) Freiheit genannt wird, und vermöge dessen ein solches auch dann noch handeln kann, wenn ihm zwei oder mehrere vollkommen gleich vernünftig begründete Möglichkeiten des Handelns vorliegen (when there appear two or more perfectly alike reasonable Ways of acting), während eine auf beiden Seiten vollkommen gleich belastete Wage sich gar nicht bewegt (pressed on both Sides with equal Weights cannot move at all). Nun hat zwar Leibnitz, wie Clarke selbst eingesteht, an wiederholten Stellen seines fünften Briefes (16, 17, 18, 19 u. 69) den Fall, dass zwei ganz gleich vernünftig begründete Wege des Handelns vorlägen, die Motive also beiderseits ganz gleich seien, das wirkliche Handeln sonach ohne Einfluss von Motiven und doch aus „gar guten und starken Gründen" (very strong and good Reasons) erfolge, mit Recht für einen offenen Widerspruch (une contradiction manifeste, p. 764 *b*) und also für eine unmögliche Annahme erklärt. Allein, wie Clarke meint, nur aus dem Grunde, weil sonst „des gelehrten Autors Satz vom zureichenden Grunde nicht wohl begründet erschiene" (would not be well-grounded), habe also seinem angeblichen Princip zu Liebe eine petitio principii begangen. Leibnitz könnte ihm den Vorwurf zurückgeben, dass er, um seinen reinen Willen aufrecht zu erhalten, das Princip vom zureichenden Grunde zugleich zugebe und aufhebe, zugleich aber bemerken können, dass bei den Principien überhaupt der Streit aufhöre. Wer zwei vollkommen gleich wohlbegründete und dennoch verschiedene Möglichkeiten des Handelns und ein durch keine von beiden motivirtes wirkliches Handeln statuirt, lässt nicht blos das Princip des zureichenden Grundes, sondern auch das der Einerleiheit des Nichtzuunterscheidenden ausser Acht, denn zwei vollkommen gleich wohlbegründete Möglichkeiten sind nicht zwei, sondern eine!

Clarke sucht daher dieses wie jenes zu widerlegen. Hat er das erstere dem Schein nach anerkannt, in Wahrheit durch die zu Gunsten der Gottheit, die sonst kein „Regierer (governor), kein Gott" mehr sein würde, gemachte Ausnahme geleugnet, so lässt er das letztere nicht einmal dem Scheine nach gelten. Gleiche Blätterpaare, auch vielleicht (perhaps) zwei durchaus gleiche Wassertropfen möge man, sagt er, auf Leibnitzens bekannte Herrenhäuser Anekdote anspielend, vergebens suchen; denn beides seien sehr zusammengesetzte Körper. Mit den Theilen der einfachen Materie (simple solid Matter) aber sei es etwas anderes (p. 621). Und warum sollte Gott nicht auch zwei vollkommen gleiche Wassertropfen haben schaffen können? Und wenn er dergleichen hervorgebracht hätte und beide wären einander ganz gleich, wären sie deshalb ein und derselbe (one and the same)? Sind nicht zwei Dinge, sie seien einander so

gleich als man nur will, immer noch zwei? Sind nicht die einander doch vollkommen gleichen einfachen Raum- und Zeitpunkte nichts destoweniger verschiedene Punkte und keineswegs blos verschiedene Namen für denselben Punkt?

Leibnitz erwidert: wie? für Blätter und ohne „vielleicht" auch für Wassertropfen, ja für das ganze Reich des Sinnlichen sollte jenes Princip gelten; für das Unsinnliche nicht? Blätter und Wassertropfen sollten je zwei, weil zusammengesetzt, ungleich, die letzten Theile der soliden körperlichen Materie aber, weil einfach, einander gleich und nichts destoweniger der Zahl nach mehrere sein? Gesetzt es gebe einfache Körper (corps simples, Atome), und sie seien einander noch so ähnlich (similaires), so würden sie einander nichts destoweniger nicht gleich sein, weil Gott niemals zwei vollkommen gleiche und ähnliche (parfaitement égales et semblables) Theile der Materie hervorbringt. Und zwar folgt letzteres daraus, weil Natur und Gott ohne Vernunft handeln müssten, wenn sie, wie sie es wirklich thun, die einzelnen Theile der Materie ungleich (l'un autrement que l'autre) behandelten, da sie doch gleich wären. Zwar wendet man (Clarke IV. repl. p. 621) dagegen ein, dieses Argument, wenn es richtig wäre, würde zu viel beweisen, denn es beweise nicht sowohl, dass Gott keine in allen Theilen durchaus gleiche, als dass er vielmehr gar keine Materie habe erschaffen können, denn die vollkommen dichten Theilchen der Materie, nach einer erlaubten Voraussetzung (supposition possible) auch als gleichgross und gleichgestaltet (égales et de la même figure) angenommen, wären eines genau wie das andere (exactement fait l'une comme l'autre). Aber diese vermeintliche Widerlegung des principium identitatis indiscernibilium setzt, indem sie die durch dasselbe untersagte Annahme zweier durchaus gleicher Theilchen der Materie als erlaubt vermeint, das zu widerlegende Princip bereits als ungiltig voraus, ist daher nichts als eine petitio principii der schlimmsten Art (très-manifeste). Denn obige Hypothese zweier Ununterscheidbaren, die doch nicht Eins wären, z. B. eben zweier materieller unter sich vollkommen congruenter Theilchen, kann zwar in abstracter Weise als möglich (paroît possible en termes abstraits), niemals aber weder mit der Ordnung der Dinge, noch mit der schlechterdings nichts ohne (vernünftigen) Grund zulassenden Weisheit des Schöpfers verträglich gedacht werden. Nun aber, fügt Leibnitz hinzu, gibt es nicht einmal einfache Körper, gibt es überhaupt schlechterdings kein anderes Einfaches, als (seiner Ansicht nach) die wahren Monaden (véritables monades), die weder Theile noch Ausdehnung besitzen (qui n'ont point de parties ni de l'étendue). Die sogenannten einfachen Körper, und zwar je ähnlicher sie unter einander sind, um so mehr, sind nur Folge „jener falschen Annahmen des Leeren und der (discreten) Atome" oder vielmehr einer faulen Philosophie, welche die Zurückführung der Dinge auf ihre Bestandtheile nicht weit genug treibt und sich einbildet, zwar zu den ersten Elementen der Dinge, aber zu solchen, die selbst immer doch körperlicher Natur sind, zu gelangen; weil das für unsere Einbildungskraft am bequemsten zu fassen ist (les corps simples et même les parfaitement similaires sont une suite de la fausse position du vuide et des atomes, ou d'ailleurs de la philosophie paresseuse, qui ne pousse pas assez l'analyse des choses, et s'imagine de pouvoir parvenir aux premiers élémens corporels de la nature; parce que cela contenteroit notre imagination, p. 765 *b*).

Der herbe Ton dieser Worte beweist, welche Gereiztheit den Schreiber bereits gegen seine Gegner erfüllte, bei denen er, wie einige Zeilen vorher (p. 763 *a*) zu lesen, ungewiss war, ob man ihn nicht verstehen wolle (parce qu'on le veut), oder nicht verstanden habe (parce qu'on n'a pas encore pesé mes sentimens). Er wird es müde, zu wiederholen, dass er niemals be-

hauptet habe, zwei völlig gleiche Dinge, wenn solche existirten, wären nicht gleich; wohl aber, die Annahme, es existirten dergleichen, sei falsch und entgegen dem grossen Princip des (zureichenden) Grundes. So mögen sein und sind Punkte des Raumes und der Zeit, als abstracte Einheiten angesehen, einander vollkommen ähnlich, aber nur aus dem Grunde, weil sie eben weder concrete Einheiten (uns concrets), noch bewirkende Zeit (tems effectifs), noch erfüllte d. i. wirkliche Räume (espaces remplis, actuels), sondern blosse Gedankendinge (choses idéales) sind. Eben so wenig sage er, dass je zwei Punkte im Raum ein und derselbe Punkt, zwei Augenblicke in der Zeit ein und derselbe Augenblick seien; wohl aber, dass man aus Unwissenheit (oder versuchsweise) sich (allenfalls) einbilden könne, es seien zwei Punkte vorhanden, wo in Wahrheit nur einer ist, wie z. B. in der Geometrie, wenn man, um den Gegner ad absurdum zu führen, annimmt, es gebe zwei, und dann findet, dass es nur einen geben kann.

Schritt für Schritt weist er die Einwendungen des Gegners seiner beiden „grossen" Principien zurück, von deren Geltung oder Nichtgeltung die Lösung des Streites über die Realität oder blosse Idealität des Raumes und damit über die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit des Vacuums in der Welt abhängt. Clarke's Entgegnung ist ziemlich schwach; er beschränkt sich darauf, zu behaupten, die Gottheit könne (wenigstens lasse das Gegentheil sich nicht beweisen) immerhin „gute Gründe" gehabt haben, materielle Partikelchen von durchaus gleicher Beschaffenheit zu schaffen. Die Annahme der Möglichkeit nun ist nichts weniger als ein Beweis, vielmehr hätte die Unmöglichkeit der gegentheiligen Annahme dargethan werden müssen. So lange der angegebene Grund seines Gegners, warum gleiche materielle Partikel unmöglich seien, Gott sie also auch nicht habe schaffen können, aufrecht bleibt, steht die Partie für Clarke, der zwar behauptet, Gott habe dergleichen zu schaffen gute Gründe gehabt, sie aber nicht angibt, minder gut als für Leibnitz.

Dürfen die beiden „grossen" Principe Leibnitzens aber selbst durch Clarke's letzte Einwendungen noch nicht für entkräftet gelten, so kann die Frage der Realität des Raumes, bei welcher der Eine auf zwei Axiome sich stützt, der Andere dieselben ignorirt, auch unmöglich zum Abschluss gelangen. Experimentellen Beweisen, wie der luftleere Raum unter der Luftpumpe und in der Barometerröhre, kommt in der Metaphysik selbstverständlich keine beweisende Kraft zu; die apriorischen aber sprechen unter Voraussetzung beider obigen Grundsätze eben so sehr für, als unter der Nichtvoraussetzung derselben gegen das durchgängige Erfülltsein des Raumes. Sollte das Vacuum, wie Clarke will (IV. repl. p. 624), deshalb zugelassen werden müssen, damit die Welt, als begrenztes materielles Universum gedacht, darin nach Belieben herumspazieren könne (se pourroit promener dans l'espace), so findet Leibnitz (p. 770 *a*) zum ersten die Annahme nicht vernünftig, dass das materielle Universum überhaupt Grenzen habe, und zum zweiten widervernünftig, dass es (als Ganzes) Bewegung besitze, da diese nur Ortswechsel seiner Bestandtheile unter einander sein kann. Eine solche Bewegung würde keine wahrnehmbare Veränderung (changement observable), also überhaupt keine und überdies zwecklos (sans but) sein. Ersteres folgt aus dem Princip der Identitas indiscernibilium, letzteres aus dem der ratio sufficiens. Clarke's Gleichniss (a. a. O.) vom Schiffe, das sich bewegt, also den Ort wechselt, ungeachtet der Reisende in der Cajüte nichts davon bemerkt (Nor is the Motion or Rest of the Universe the same State; any more than the motion or Rest of a Ship is the same State, because a man shut up in the cabbin cannot perceive whether the ship soils or not), beweist nichts dagegen, denn die Be-

wegung ist zwar unabhängig von der Wirklichkeit, keineswegs aber von der Möglichkeit des Beobachtetwerden (le mouvement est indépendant de l'observation, mais il ne l'est point de l'observabilité). Eine Bewegung, die schlechterdings unwahrnehmbar wäre, ist keine Bewegung, so wenig wie eine Veränderung, die sich nicht wahrnehmen lässt, eine Veränderung (quand il n'y a de changement observable, il n'y a de changement du tout). Soll die Behauptung, dass Raum und Zeit Ordnungen der Coexistenz und der Succession seien, wie Clarke thut, durch die Bemerkung beseitigt werden, dass Raum und Zeit Quantitäten seien, was Lage und Ordnung nicht sind (which situation and order are not, p. 625), so gilt, dass die Ordnung (Reihe) gleichfalls ihre Quantität habe, denn sie hat Solches, das vorhergeht, und Solches, das folgt (il a ce qui précède et ce qui suit); es gibt in ihr Distanz oder Zwischenraum (il y a distance ou intervalle). Überhaupt haben die auf einander bezogenen Dinge so gut ihre Grösse, wie die unbezogenen (les choses relatives ont leur quantité aussi bien que les absolues). So haben die Verhältnisse (raisons ou proportions) in der Mathematik ihre Grösse und werden durch Logarithmen gemessen, ungeachtet sie blosse Beziehungen (relations) sind. Und so hören Zeit und Raum, obwohl Beziehungen (rapports), nicht auf, ihre Grösse (quantité) zu besitzen. Den Tadel Clarke's aber (Repl. IV, p. 629): was die Worte, der Raum sei eine Ordnung (oder Lage), um die Körper lagefähig zu machen (an order [or situation] which make bodies to be situable), bedeuten sollen, sei er ausser Stande zu verstehen, das scheine ihm eben so viel, als die Lage sei die Ursache der Lage (situation is the cause of situation), wehrt Leibnitz p. 775 mit den Worten ab: dass der Raum eine Ordnung oder Lage sei, um die Körper lagefähig zu machen, habe er nie gesagt, dies hiesse Galimathias reden (ce serait parler galimatias). In der That lautet die Stelle p. 758 *a* folgendermassen: L'espace ne dépend point d'une telle situation des corps, mais il est cet ordre, qui fait, que les corps sont situables, et par lequel ils ont une situation entr'eux en existant ensemble, comme le tems est cet ordre par rapport à leur position successive, d. i. der Raum hängt nicht selbst von irgend einer Lagerung der Körper (unter einander) ab, sondern er ist diejenige Ordnung, welche macht, dass die Körper überhaupt fähig einer Lage sind, und durch welche sie als zusammen existirende eine Lage gegen einander haben, eben so wie die Zeit diese Ordnung (der Körper) ist bezüglich ihres Orts (in der Aufeinanderfolge). Man habe, sagt Leibnitz, nichts zu thun, als diese seine eigenen Worte (propres paroles) in Betracht zu nehmen und sie mit dem in §. 47 desselben Schreibens (p. 768 *a*) Gesagten zu verbinden, um zu sehen, wie der Geist dazu komme, sich eine Idee vom Raum zu bilden, ohne dass es ausser dem Geist und ausser den Beziehungen (der Körper) ein reelles und für sich seiendes Wesen zu geben braucht, welches dieser entspreche (sans qu'il faille, qu'il y ait un Être réel et absolu, qui y réponde, hors de l'esprit et hors des rapports).

Da Leibnitz hier selbst auf jene schon oben angezogene (S. 62) ausführliche Darstellung der psychischen Entwicklung der Raumvorstellung verweist, so scheint es am Platze, dieselbe hier einzuweben. Man sehe, sagt er p. 768 *a*, wie die Menschen dazu kommen, den Raumbegriff zu bilden. Sie nehmen wahr (considérent), dass mehrere Dinge auf einmal (à la fois) existiren, und sie treffen dabei eine gewisse Ordnung der Coexistenz an, vermöge deren die Beziehung der einen und der anderen mehr oder weniger einfach ausfällt (plus ou moins simple). Das ist ihre Lage oder ihr Abstand (c'est leur situation ou distance). Ereignet es sich, dass eines dieser zusammengehörenden diese seine Beziehung zu einer Menge der übrigen wechselt (change), ohne dass diese ihre Beziehungen unter einander wechseln, und ein

neu hinzugekommenes tritt zu den letzteren in die nämlichen Beziehungen, welche das frühere zu ihnen gehabt hat, so sagt man, das neue sei an den Platz des früheren gekommen und man nennt diesen Wechsel eine Bewegung (mouvement) in demjenigen, wo die unmittelbare Ursache des Wechsels liegt (la cause immédiate du changement). Und wenn mehrere, ja wenn alle (ihre Beziehungen) wechselten nach gewissen bekannten Gesetzen (règles) der Richtung und der Geschwindigkeit, so lässt sich jederzeit die Lagenbeziehung bestimmen, die jedes zu jedem gewinnt, ja selbst jene, welche jedes andere, oder welche irgend eines zu jedem anderen haben würde, wenn es nicht oder wenn es anders gewechselt hätte. Und setzen wir mit Recht oder Unrecht (supposant ou feignant) voraus, es gebe unter den zusammenseienden eine genügende Anzahl solcher, die unter einander keinen Beziehungswechsel gehabt hätten, so wird man sagen: jene, welche zu diesen fixgebliebenen dieselben Beziehungen erwerben, welche vorher gewisse andere besassen, haben den nämlichen Platz eingenommen, den diese vorher einnahmen. Dasjenige nun, was alle diese Plätze umfasst, heisst Raum (et ce qui comprend toutes ces places, est appellé Espace). Woraus man sieht, dass, um die Idee eines Ortes (place) und folgerichtig des Raumes zu haben, es genüge, diese Beziehungen (rapports) und die Gesetze ihres Wechsels zu betrachten, ohne in die Nothwendigkeit zu gerathen, sich dabei irgend eine unabhängige (absolue) Realität ausser den Dingen (hors des choses), deren Lage man betrachtet, zu construiren (figurer). Um eine Art von Definition zu geben, Platz (place) ist dasjenige, von dem man sagt, es sei für A dasselbe wie für B, wenn die Beziehung des Zusammenseins von B zu CEFG . . . vollkommen (entièrement) zusammentrifft mit der Beziehung des Zusammenseins, welche A zu denselben hatte; vorausgesetzt, dass innerhalb der CEFG . . . selbst kein Grund eines Wechsels (ihrer Beziehungen unter einander) stattgehabt hat. Man könnte auch, ohne aus der Behauptung zu fallen, sagen, der Platz sei dasjenige, welches in verschiedenen Zeitaugenblicken für mehrere, wenngleich (unter einander) verschiedene Existenzen (existens quoique différens) das Nämliche bleibe, wenn deren Beziehungen des Zusammenseins zu gewissen anderen, von einem jener Zeitmomente zum anderen als fix vorausgesetzten existirenden Wesen vollkommen übereinstimmen (conviennent entièrement). Fixe Existenzen aber sind solche, in welchen kein Grund, die Anordnung ihres Zusammenseins mit anderen zu wechseln, (oder, was dasselbe ist,) in welchen keine Bewegung eingetreten ist. Kurz, Raum ist dasjenige, was aus dem Inbegriff aller Plätze (des places prises ensemble) resultirt. Und es sei gut, hier zu bemerken, fügt Leibnitz hinzu, dass zwischen dem Platz (place) und der örtlichen Beziehung (rapport de situation) in dem Körper, der ihn ausfüllt (qui l'occupe) ein Unterschied herrsche. Der Ort von A und B ist der nämliche; die Beziehung des A zu dem fixen Körper ist aber nicht genau und vom individuellen Gesichtspunkte aus (précisément et individuellement) die nämliche, welche B (das an seinen Platz tritt) zu demselben fixen Körper haben wird; und diese Beziehungen stimmen blos überein (conviennent seulement). Denn es ist unmöglich, dass zwei verschiedene Subjecte, wie A und B, genau auf die nämliche Weise individuell afficirt seien (sauroient avoir précisément la même affection individuelle); da der nämliche individuelle Zustand (accident individuel) sich weder in zwei (verschiedenen) Subjecten finden, noch von einem auf das andere verpflanzen kann (passer de sujet en sujet). Aber der Geist, nicht zufrieden mit der (blossen) Übereinstimmung, verlangt nach Einerleiheit (identité), nach einer Sache, die wirklich die nämliche (bei beiden) sei und denkt dieselbe als ausser den Subjecten selbst vorhanden (la conçoit comme hors de ces sujets), und dieses ist's, was hier

Platz und Raum genannt wird. Nichtsdestoweniger ist dasselbe ein blosses Gedankending (ne sauroit être qu' idéal), enthaltend die Ordnung, in welcher der Geist die Anwendung der Beziehungen denkt; wie der Geist etwa auch eine Ordnung, aus genealogischen Linien bestehend, sich zu entwerfen im Stande wäre, deren Grösse in der Zahl der Generationen bestände, wo jeder einzelnen Person ihr (bestimmter) Platz zukäme. Nähme man nun (als Fiction) die Metempsychose hinzu und liesse dieselbe Seele wiederkehren, so könnten die Personen den Platz wechseln, der Vater oder Grossvater an die Stelle des Sohnes oder des Enkels treten. Demnach würden diese genealogischen Plätze (*AB*) Linien und Räume, folglich Wirklichkeiten (verités réelles) darstellen, und Gedankendinge (choses idéales) sein. Leibnitz fügt noch ein zweites Beispiel der Gewohnheit (usage), wie er sagt, des Geistes hinzu, sich auf Veranlassung von Zuständen in den Subjecten etwas diesen Entsprechendes ausser den Subjecten vorzustellen. Das Verhältniss zweier Linien *L* und *M* kann auf dreifache Art gedacht werden, entweder als Verhältniss der grösseren *(L)* zur kleineren *(M)*, oder als Verhältniss der kleineren *(M)* zur grösseren *(L)*, oder endlich als etwas von beiden zugleich Abstrahirtes, d. i. als Verhältniss zwischen *L* und *M*, ohne Rücksicht, welches von ihnen das frühere, welches das spätere, das Subject oder das Object sei. Auf diese letztere Art und Weise betrachtet man die Verhältnisse in der Musik. Im ersten Fall ist *L*, die grössere Linie, im zweiten *M*, die kleinere, der Träger (sujet) jenes Accidens, das bei den Philosophen Verhältniss oder Beziehung (relation ou rapport) heisst.

Was aber soll der Träger im dritten Fall sein? Man wird kaum sagen können, alle beide, *L* und *M* zusammen, seien der Träger eines solchen Accidens; denn auf die Art hätten wir ein Accidens an zwei Trägern, mit einem Bein auf dem einen, mit dem anderen auf dem anderen ruhend, was ganz gegen den Begriff eines Accidens wäre. Man muss also sagen, die Beziehung (rapport) in diesem (dritten) Sinne des Wortes sei ganz und gar ausserhalb ihrer Träger (sujets); dieselbe kann daher, da sie weder selbst Substanz, noch Accidens (einer solchen) ist, nur ein reines Gedankending (chose purement idéale) sein, dessen Inbetrachtnahme nichtsdestoweniger von Nutzen sein wird. Übrigens, fährt Leibnitz fort, habe ich hier ungefähr das Nämliche gethan, wie Euklides, wenn er, ausser Stande dasjenige, was man im geometrischen Sinne ein Verhältniss nennt, vollkommen klar zu machen, statt dessen verständlich macht, was es bedeute, dasselbe Verhältniss (mêmes raisons) haben. Auf ähnliche Weise habe ich, um zu erklären, was Platz sei, zu definiren mich bemüht, was der nämliche Platz sei (même place). Noch bemerke ich, dass die menschliche Einbildungskraft durch die von beweglichen Dingen in dem Unbeweglichen, in dem sie sich bewegen, zurückgelassenen Spuren daran gewöhnt wird, solche (Spuren) auch dort als vorhanden zu denken, wo ein solches Unbewegliche (in dem sie von dem sich Bewegenden zurückgelassen werden könnten) gar nicht existirt. Dieselbe (die Spur nämlich) ist aber in diesem Fall nur in Gedanken vorhanden (cela n'est qu'idéal) und macht nur so viel (porte seulement), dass, wenn es auch dort etwas Unbewegliches (einen Hintergrund der Bewegung) gäbe, man sie darauf zu verzeichnen vermöchte (l'y pourroit designer). Und diese Analogie bewirkt, dass man sich Plätze, Bahnen (traces) und Räume imaginirt, ungeachtet diese Dinge ihre Wahrheit nur in den bestehenden Beziehungen (zwischen den Dingen), nimmermehr jedoch in irgend einer unabhängigen Realität (wie der reale Raum) haben.

Aus dieser langen Auseinandersetzung geht so viel hervor, dass Leibnitz im Rechte ist, wenn er (p. 776 *a.*) gegen Clarke behauptet, er habe nicht sowohl gemeint (je ne dis donc

point), dass der Raum eine Ordnung (ordre) oder eine Lage (situation), als vielmehr, dass er eine Ordnung von Lagen (un ordre des situations) oder eine Ordnung sei, nach welcher die Lagen (der Dinge untereinander) gereiht (rangées) werden; der abstracte Raum aber sei diese Ordnung der Lagen als mögliche gedacht (cet ordre des situations, conçues comme possibles). Gleichwol ist nicht zu leugnen, dass die früheren Ausdrücke diesen Sinn zwar zulassen, aber, blos gelegentlich hingeworfen, nicht leicht errathen lassen. Ist doch auch die in den Briefen an Clarke überall und auch p. 776 a. wieder betonte Idealität des Raumes nicht Leibnitzens ursprüngliche Ansicht. Baumann (a. a. O. S. 1) hat darauf hingewiesen, dass er in dem Briefe an Jacob Thomasius vom J. 1669 (p. 51 b.) den Raum eine Substanz (substantiam) nennt, weil die Geometrie, die vom Raume handelt, eine Wissenschaft sei, Wissenschaft aber nur von Substanz handeln könne (quia omnis scientia sit de substantia, Geometria autem quia scientia sit, negare non possit). Nur verwahrt er sich dagegen, dass er damit die Materie meine, und spricht bei der Eintheilung der Wissenschaften diese der Physik, der Mathematik aber (der reinen [puræ] nämlich, denn die übrige ist „ein Theil der Physik") die Form d. i. die Figur der Dinge (agit de rerum forma nempe figura) zu.

Leibnitz ist so durchdrungen von der Evidenz seiner Beweisführung, dass er den Gegnern unbedenklich bösen Willen zuschreibt (il semble, qu'on ne me veut point entendre p. 776 *a*). Um so auffallender ist es, dass Clarke in seiner fünften und letzten Entgegnung gerade diesen §. 47 übergeht, und, während er alle übrigen Punkt für Punkt beantwortet, in Bezug auf diese ausführlichste Erörterung von Seite Leibnitzens, zu bemerken sich begnügt, es reiche hin, die beiden Abschnitte 47 und 48 mit demjenigen zu vergleichen, was er schon gesagt habe (p. 679). Gegen den §. 104 hält er die Einwendung, die er gegen den Ausdruck order or situation gemacht habe, auch gegen den, wie er sagt, nun veränderten order of situations aufrecht, nämlich, dass eine Ordnung von Lagen keine Grösse, wie doch der Raum, sei (is not Quantity as Space is). Leibnitzens Verweisung auf seinen §. 54 (p. 770 *b* vgl. S. 67) findet er durch seine eigene Widerlegung dieses §. 54 behoben. Leibnitz sage, die Ordnung habe insoferne auch eine Grössenbestimmung an sich, als etwas vorangehe und etwas folge, daher zwischen beiden ein Abstand (Distanz, Intervall) stattfinde. Dagegen antworte er (Clarke): das Vorangehen und Folgen macht die Lage oder die Ordnung aus; der Abstand aber, der Zwischenraum oder das Quantum (quantity) von Zeit und Raum, welches nach oder in welchem ein Ding dem andern folgt, ist etwas von Lage oder Ordnung ganz Unterschiedenes (entirely a distinct Thing) und macht daher auch kein Quantum von Lage oder Ordnung aus (does not constitute any quantity of situation or order), so zwar, dass die Lage oder Ordnung völlig dieselbe bleiben kann, während das Zwischenquantum in Raum und Zeit (the Quantity of Time or Space intervening) sehr verschieden sein mag. Was aber das von Leibnitz gebrauchte Beispiel (p. 770 *b* vgl. S. 68) betreffe, dass auch Verhältnisse (rations or proportions) ihre Quantität hätten, und dies bei Raum und Zeit, trotzdem sie nur Verhältnisse (relations) seien, auch der Fall sein könne, so erwidere er (Clarke): I. gesetzt, einige besondere Arten von Beziehungen (relations), wie Verhältnisse und Proportion (rations and proportions) wären Grössen, so würde daraus doch nicht folgen, dass Beziehungen von ganz anderer Art (of a quite different kind), wie Lage und Ordnung, dies auch seien; II. nun seien aber nicht einmal Verhältnisse selbst Grössen, sondern eben Verhältnisse von Grössen (proportions of quantities). Wären sie selbst Grössen, so wären sie Grössen von Grössen (quantities of quantities), was absurd sei. Wären sie Grössen, so würden sie wie alle anderen Grössen, durch Addition wachsen. Die Addition

aber der Proportion von 1 : 1 zu der Proportion 1 : 1 macht immer noch nicht mehr aus als die Proportion von 1 : 1, und die Addition der Proportion $^1/_2 : 1$ zu der Proportion 1 : 1 ergibt keineswegs die Proportion $1^1/_2 : 1$, sondern nur die Proportion von $^1/_2 : 1$ (Baumann a. a. O. S. 322 hat letzteren Passus ausgelassen). Was Mathematiker bisweilen in ungenauer Redeweise (inaccuratedly) die Quantität der Proportion nennen, ist (streng gesprochen) nur die Quantität der relativen oder comparativen Grösse eines Dinges mit Bezug auf ein anderes und Proportion ist nicht die comparative Grösse selbst, sondern die Vergleichung einer Grösse mit oder die Beziehung zu einer anderen. So ist die Proportion von 6 : 1, verglichen mit jener von 3 : 1 nicht die doppelte Quantität von Proportion, sondern die Proportion der doppelten Quantität. Und allgemein: was man eine grössere oder kleinere Proportion Haben nennt, bedeutet nicht eine grössere oder kleinere Quantität von Proportion oder Beziehung Haben, sondern Proportion oder Beziehung von einer grösseren oder kleineren Quantität Haben, d. h. nicht eine grössere oder kleinere Quantität von Vergleichung (comparaison), sondern Vergleichung einer grösseren oder kleineren Quantität. Der logarithmische Ausdruck einer Proportion ist nicht (wie der gelehrte Autor ihn nennt) das Mass (measure), sondern nur ein künstlicher Anzeiger (artificial index) oder ein Zeichen der Proportion; nicht der Ausdruck einer Quantität von Proportion, sondern lediglich (barely) die Angabe, wie vielemal eine gewisse Proportion wiederholt oder vervielfältigt (repeated or complicated) worden sei. Der Logarithmus der Proportion der Gleichheit ist 0 und doch ist sie real und so gut Proportion als eine andere. Und wenn der Logarithmus negativ ist (fehlt bei Baumann a. a. O. S. 323; bei Erdm. p. 782 *b* steht "wie„), so bleibt doch die Proportion, deren Zeichen oder Index er ist, nichts destoweniger affirmativ. Verdoppelte oder verdreifachte Proportion bedeutet keineswegs doppelte oder dreifache Quantität von Proportion, sondern wie oft (number of times) die Proportion wiederholt worden sei. Verdreifacht man eine Grösse oder Quantität einmal, so entsteht eine Grösse oder Quantität (Magnitude or Quantity), die sich zu der früheren wie 3 : 1 verhält. Verdreifacht man dieselbe ein zweites mal, so entsteht (nicht die doppelte Quantität von Proportion, sondern) eine Grösse oder Quantität, welche zu der früheren das (sogenannte doppelte) Verhältniss hat von 9 : 1. Verdreifacht man sie zum dritten mal, so entsteht (nicht die dreifache Quantität von Proportion, sondern) eine Grösse oder Quantität, die zu der früheren das (sogenannte dreifache) Verhältniss von 27 : 1 hat; und so fort. III. Zeit und Raum haben ganz und gar nicht die Natur von Proportionen, sondern nur von absoluten Grössen, zu welchen Proportionen gehören (the nature of absolute quantities, to which proportions belong). z. B. Die Proportion von 12 : 1 ist viel grösser (natürlich wie jetzt klar, nicht in Bezug, als hätte sie mehr Proportion, sondern weil ihre comparativen Quantitäten die grösseren sind), als jene von 2 : 1; und doch kann eine und dieselbe Sache zu gleicher Zeit zu einer anderen im Verhältniss von 12 : 1 und zu einer dritten in dem von 2 : 1 stehen. So hat die Dauer (Space) eines Tages zu der einer Stunde ein weit grösseres Verhältniss, als zu jener eines halben Tages; und bleibt dennoch beider Proportionen ungeachtet (nothwithstanding both the proportions) dasselbe unveränderte Quantum von Zeit (same unvaried quantity of time). Die Zeit (und aus denselben Gründen der Raum) ist folglich nicht von der Art eines Verhältnisses, sondern von der einer absoluten und unveränderten (unvaried) Quantität, zu welcher verschiedene (different) Verhältnisse gehören.

Da Leibnitz nicht mehr Zeit fand, auf diese letzte Erwiderung Clarke's seinerseits zu entgegnen, so ist man rücksichtlich seiner möglichen Gegenbemerkungen auf blosse Vermuthung

beschränkt. Dass der Zwischenraum, in welchem ein Ding dem andern folgt, etwas von der Lage selbst Verschiedenes sei, würde er wahrscheinlich zugegeben und nur darauf aufmerksam gemacht haben, dass er auf Clarke's Bemerkung keineswegs zugestanden habe, Raum und Zeit als Ordnungen des Über- und Nacheinander seien Quantitäten, sondern blos, sie hätten auch quantitative Beschaffenheit (je reponds, que l'ordre a aussi sa quantité, p. 770 *b*) und dasselbe gelte von den Verhältnissen und Proportionen in der Mathematik (les raisons ou proportions ont leur quantité), wodurch die weitläufigen Auseinandersetzungen Clarke's als überflüssig entfallen.

Leibnitz darf wohl mit Recht (p. 770 *a*) von sich rühmen, nichts, was der Gegner für die Realität oder gegen die Idealität des Raumes vorbringe, ohne Antwort gelassen zu haben; wie man sieht, ignorirt der andere Theil seine wichtigsten Ausführungen oder bestreitet umständlich, was er gar nicht behauptet hat. Beharrt aber hinsichtlich der Natur des Raumes jeder schliesslich bei seiner Meinung, so ist es natürlich, dass beide auch die entsprechenden Folgerungen daraus ziehen. Leibnitz frägt spottend, was denn der von Körpern leere und doch reale Raum enthalten solle? Ob darin vielleicht Geister von Ausdehnung (esprits étendus) oder immaterielle Substanzen, die sich grösser und kleiner machen können (capables de s'étendre et de se resserrer), herumspazieren (s'y promènent), und durch einander hindurchgehen, ohne sich zu incommodiren, wie die Schatten zweier Körper an der Oberfläche der Wand? Sollen vielleicht die unterhaltenden Einbildungen des sel. Heinrich Morus (der übrigens, setzt er hinzu, ein gelehrter und wohlgesinnter Mann gewesen sei) und anderer wieder zu Ehren kommen, die da gemeint haben, es stehe nur bei den Geistern, sich undurchdringlich zu machen, so oft sie Belieben trügen? Habe es doch Leute gegeben, die sich einbildeten, der Mensch im Zustand der Unschuld sei auch vollkommen durchdringlich gewesen und erst durch den und seit dem Fall fest, finster und undurchdringlich geworden? Hiesse das nicht alle Begriffe von den Dingen umstossen, die Gottheit zu einem zusammengesetzten (donner à Dieu des parties), die Geister zu ausgedehnten (also körperlichen) Wesen umwandeln? Das einzige Princip des zureichenden Grundes genüge, alle diese Gespenster der Einbildungskraft (spectres d'imagination) schwinden zu machen.

Auch diese Stelle übergeht Clarke p. 679 mit Stillschweigen und zwar aus gutem Grund, denn die Undurchdringlichkeit muss seiner Grundanschauung nach zum Wesen der (theilbaren) Materie gehören, obwohl er von ihr nicht ausdrücklich redet. Dagegen wendet er sich mit Heftigkeit gegen die endlich in §. 83 des fünften Schreibens von Leibnitz (p. 773 *b*) in klaren Worten zu Tage kommende Monadenlehre desselben und die prästabilirte Harmonie.

Leibnitz beschwert sich daselbst über die Art, wie Clarke in seiner vierten Erwiderung (p. 627) von der vorstellenden Kraft der Seele spreche. Wenn der Raum nichts Reales, die immaterielle Seele nicht ausgedehnt, also auch nicht an mehreren Orten zugleich gegenwärtig sein darf, wie soll sie dann von demjenigen, was ausser ihr ist und geschieht, eine Vorstellung erhalten? Leibnitz lehrt, durch das ihr von Gott eingepflanzte (mis en elle), dasjenige, was ausser ihr ist, vorstellende Princip (principe représentatif) (p. 787 *b*). Seiner Ansicht nach (selon moi) wirken die Seelen nicht auf die Körper, weil die Körper von selbst sich ihren Wünschen bequemen (s'accommodent à leurs désirs); in Folge der von Gott, der alle Dinge kennt, weil er sie unaufhörlich schafft (qui connaît les choses, parce que il les produit continuellement), (zwischen Seele und Körper) prästabilirten Harmonie. Was mit dem ersten gemeint sei, erklärt Clarke nicht zu verstehen (what is meant by representative

principle I do not understand); die prästabilirte Harmonie ist ihm ein blosses Wort, ein Kunstausdruck (a mere Word or term of art), der nichts erklärt (p. 627); dass die Seele auf den Körper nicht wirken und dennoch der Körper durch einen mechanischen Impuls des Stoffes sich dem Willen der Seele in dessen unendlicher Mannigfaltigkeit anschmiegen soll, nennt er ein „beständiges Wunder" (perpetual miracle). Leibnitz bemerkt (p. 779 *a*), das sei, als ob der Autor von der prästabilirten Harmonie niemals reden gehört habe (n'avait jamais ouï parler). Die gemeine (vulgaire) Vorstellung, dass die Bilder der Dinge durch die Organe bis zur Seele gebracht (conveyed) würden, ist eine Chimäre. Wo ist die Öffnung (ouverture), wo das Fuhrwerk (voiture) für einen solchen Transport? Die Cartesianer haben die Schwierigkeit, wie die immaterielle Seele durch Materie afficirt werden solle, ganz richtig eingesehen (ont vu la difficulté), aber sie nicht zu lösen verstanden: sie haben ihre Zuflucht zu einem Beistand Gottes von Fall zu Fall (concours de Dieu tout particulier) genommen, der in der That ein Wunder wäre; er (Leibnitz) allein habe das rechte Wort des Räthsels gefunden (la véritable solution de cet énigme). Es besteht darin, dass die Seelen dasjenige, was ausser ihnen geschieht, durch dasjenige empfinden (sentent), was in ihnen geschieht (qui se passe en elles) und was den äusseren Dingen entspricht. Kraft der von Gott prästabilirten Harmonie, der schönsten und bewunderungswürdigsten aller seiner Schöpfungen, die er macht, ist jede einfache Substanz kraft ihrer Natur eine Concentration und so zu sagen ein lebendiger Spiegel des ganzen Universums von ihrem (speciellen) Gesichtspunkt aus. (Vgl. Monad. §§. 56, 57.) Gott aber empfindet (sent) die Dinge [wenn man von ihm sagen darf, er empfinde sie (s'il est permis de dire, qu'il les sent), was man nicht darf, wenn man den Ausdruck nicht von dem Nebensinn befreit, der eine Unvollkommenheit einschliesst, nämlich als ob die Dinge auf ihn eine Thätigkeit ausübten (qu'elles agissent sur lui)], weil sie aus ihm sind (parcequ'elles viennent de lui). Sie sind, und sind ihm bekannt, weil er sie weiss und will (entend et veut), und weil das was er will, eben so viel ist, wie das was existirt (parce que ce qu'il veut, est autant que ce qui existe). Und dies umsomehr, weil er es ist, der da macht, dass die Dinge eins das andere empfinden, und dass sie einander wechselseitig (mutuellement) empfinden in Folge der Beschaffenheit, die er ihnen ein für allemal (une fois pour toutes) zugetheilt hat, und die er sich zu unterhalten begnügt nach jedes einzelnen Dinges Gesetz für sich (selon les loix de chacune à part), welche, obgleich verschieden unter einander, doch sämmtlich zu einer vollständig genauen Übereinstimmung der Resultate ausschlagen (aboutissent). Diese prästabilirte Harmonie ist zwar ein beständiges Wunderwerk (merveille perpétuelle), dergleichen viele natürliche Dinge, keineswegs aber ein beständiges Wunder (miracle perpétuel), sondern die Wirkung oder die Folge eines uranfänglichen Wunders (miracle primigène) bei Erschaffung der Dinge, wie es alle natürlichen Dinge sind. Der Name derselben ist zwar ein Kunstwort, ich gebe es zu (je l'avoue), aber kein Terminus, der nichts erklärt, sondern einer, der vollkommen verständlich erklärt und dem von Gegnerseite nichts entgegengesetzt worden ist, das einer Schwierigkeit ähnlich sähe.

Als Consequenz seiner Lehre ist es interessant, Leibnitzen nicht nur einen Satz aussprechen zu finden, den die moderne Naturwissenschaft, obgleich von einem ganz verschiedenen Ausgangspunkte her, zum Fundamentalprincip erhoben hat, sondern zugleich den letzten Grund angeben zu hören, warum die zweite, schon im ersten Brief angedeutete Lehre Newton's von der zeitweiligen Erneuerung der Weltuhr ihm wie den Materialisten (obgleich diesen aus anderem Grunde) unzulässig scheint. Vermag nämlich die Seele nicht auf den Körper

zu wirken, so versteht es sich von selbst, dass sie diesem auch nicht eine neue Kraft (force nouvelle) zu ertheilen, umgekehrt aber auch, da der Körper eben so wenig auf die Seele wirkt, dass sie keine von diesem zu empfangen vermöge. Daraus folgt, dass die Summe der Kraft sowohl im Körper als in der Seele sich niemals zu ändern, daher auch die Summe der thätigen Kräfte (forces actives) im ganzen Universum weder grösser noch kleiner zu werden vermag, als sie seit Anbeginn ist. Alle Einwendungen dagegen sind nur scheinbar. Nicht nur geschieht es beim Zusammenstoss zweier harter Körper in entgegengesetzter Richtung, dass jeder von beiden seine ganze Kraft behält und nur seine bisherige mit der bisherigen Richtung des anderen vertauscht, sondern kein Körper empfängt durch den Zusammenstoss mit einem anderen einen Zuwachs an Kraft, ohne dass dieser eben so viel von seinem bisherigen Kraftquantum einbüsst und so die Summe der beiden Kraftquanten, d. h. die Quantität von Kraft überhaupt dieselbe bleibt. Auch wo das Gegentheil eintritt, wie bei den von Clarke (IV. repl. p. 628) angeführten Fällen, ist es nur scheinbar. Zwei unelastische Körper, die einander mit gleichen und entgegengesetzten Kräften treffen, sollen angeblich beide ihre Bewegung verlieren. Ich antworte, nein! (je répond, que non). Wahr ist's, als ganze, in Bezug auf die Totalität der Bewegung, verlieren sie; aber die Theile, durch die Gewalt des Zusammenstosses innerlich erschüttert, nehmen sie auf (la reçoivent). Der (Kraft-) Verlust ist nur scheinbar; die Kräfte sind nicht vernichtet (détruites), sondern unter die kleinsten Theilchen (parties menues) zerstreut (dissipés). So etwas heisst nicht Verlieren, sondern gleicht vielmehr dem Einwechseln kleiner Münze für grosse (c'est faire comme font ceux qui changent la grosse monnaie en petite). Die Folge ist das bekannte Gesetz der Erhaltung der Kraft, das Leibnitz p. 775 *a* mit den Worten ausspricht „que les forces actives se conservent dans le monde" (vgl. Baumann a. a. O. S. 346).

Bezüglich der zweiten Bemerkung Clarke's (a. a. O. p. 628), dass nach Newton (Opt. p. 341) die Bewegung fortwährend ab- und zunehme, ohne sich anderen Körpern mitzutheilen, macht Leibnitz aufmerksam, dass, wie er „andern Orts" (ailleurs) gezeigt habe, die Quantität der Bewegung von jener der Kraft unterschieden sei. Dieser andere Ort ist seine Dynamik (Pertz II, 1, S. 131. Baumann a. a. O. S. 151). Nach dieser ist die Bewegung in sich selbst, getrennt von der Kraft, etwas Relatives, dessen Subject man nicht bestimmen kann, die Kraft aber etwas Reales und Absolutes, und „da ihr Calcül von jenem der Bewegung, wie ich klar gezeigt habe, verschieden ist, so darf man nicht sich erstaunen, dass die Natur die nämliche Quantität der Kraft erhält und nicht die nämliche Quantität der Bewegung". Der Beweis dafür wird dann (a. a. O. S. 170. bei Baumann a. a. O. S. 152) geführt und daraus abgeleitet, dass alles, was in den Körpern vorgestellt wird, nicht einzig in der Bewegung und ihren Modificationen bestehe, wie die „Neueren" (Newton?) überzeugt seien.

Clarke bestreitet beides. Wäre die unaufhörliche natürliche Abnahme der Kraft im Weltall, welche zuletzt zur Nothwendigkeit einer Wiederherstellung derselben durch ein Wunder führen und die „Maschine der Welt", wie Leibnitz sich ausdrückt, so unvollkommen erscheinen lassen müsste, wie das Werk eines „schlechten Uhrmachers" (p. 775 *b*), ein Mangel (défaut), und doch, wie Clarke behauptet (III. repl. p. 611), eine Folge der Abhängigkeit der Dinge von Gott, so wäre Gott selbst die Ursache desselben. Clarke leugnet daher nicht nur (p. 629), dass sie ein Mangel, sondern auch, dass sie eine Folge der Abhängigkeit der Dinge von Gott und nicht vielmehr der wahren und eigenen Natur der trägen Materie sei (just and proper nature of inert matter). Wohl aber hebt seiner Ansicht nach nicht nur die Erhaltung

der einmal vorhandenen Kraft die Abhängigkeit der Dinge von Gott völlig auf, sondern wird auch zugleich durch die augenscheinliche Abnahme der Bewegung in der Welt thatsächlich widerlegt. Leibnitzens Beispiele beweisen nichts. Was solle aus der Bewegung geworden sein, die bei dem Zusammenstoss zweier unelastischer Körper von gleicher Kraft in entgegengesetzter Richtung für die Wahrnehmung verloren geht und doch nach seiner Versicherung nicht wirklich verloren gegangen sein soll? Dieselbe könne sich unmöglich, wie Leibnitz wolle, in die kleinsten Theile derselben vertheilt haben, weil die Theile der Voraussetzung nach vollkommen harter (perfectly hard) unelastischer Körper ihres Mangels an Elasticität wegen eine zitternde Bewegung nicht annehmen können (are not capable of a tremulous motion for want of elasticity, p. 690). Gehe also bei obigem Zusammentreffen, wie Leibnitz zugestehe, ein Theil der Kraft scheinbar, so gehe er auch wirklich verloren, weil sich nicht sagen lasse, wo er sonst hingekommen sein könnte. Den Unterschied aber zwischen der Quantität der Kraft und jener der Bewegung lässt Clarke nicht gelten. Denn die Kräfte, von denen die Rede ist, seien hier nicht die vis inertiae der Materie, die allerdings (indeed) immer dieselbe bleibe, so lange das Quantum Materie unverändert bleibt, sondern relative active impulsive Kräfte, die der Quantität der relativen Materie immer proportional sind. Dass die Kräfte im materiellen Universum continuirlich abnehmen, scheint ihm daher evident und eben so, dass dies kein Mangel (defect), sondern nur eine Folge der von Natur leblosen, selbstbewegungsunfähigen, unthätigen und trägen Materie (of matter lifeless, void of motivity, unactive and inert) sei. Dass diese letzte, wie Leibnitz (p. 775 *b*) anmerkt, nur eine Verminderung der Geschwindigkeit bei Wachsthum der Masse, keineswegs aber eine Verminderung der Kräfte (diminuation des forces) nach sich ziehe, gibt Clarke (p. 692) nicht zu, da durch das von ihm angeführte Beispiel zusammenstossender absolut harter Körper erwiesen (?) sei, dass nicht nur die ganze Bewegung (whole Motion), sondern auch die thätige Kraft (active force) verloren gehe.

Auch hier bleiben schliesslich beide Gegner im schroffen Widerspruch stehen. Nach Leibnitz (p. 775) ist die Abhängigkeit der „Maschine der Welt" von einem göttlichen Urheber nicht sowohl, wie seiner Meinung nach bei Clarke, Ursache ihrer zeitweisen Reparaturbedürftigkeit, als vielmehr der Grund, dass dieser Mangel nicht in ihr vorkommt, da sie nicht die allmählige Verminderung, sondern vielmehr die Erhaltung der natürlichen Kräfte und sonach auch nicht die Verminderung, sondern vielmehr die Erhaltung der ihr vom Schöpfer ursprünglich eingepflanzten Vollkommenheit (perfection) zur Folge hat. Nach Clarke ist die Abnahme der natürlichen Kräfte und die daraus entspringende zeitweise Hilfsbedürftigkeit der Welt nicht sowohl die Folge eines Mangels ihrer ursprünglichen Einrichtung, als vielmehr der von dem Vorhandensein einer Materie überhaupt unzertrennlichen Eigenschaft der Trägheit und Unfähigkeit, sich ohne ursprünglichen Anstoss in Bewegung zu setzen und ohne zeitweise Erneuerung desselben in dieser zu erhalten. Die entgegengesetzte Annahme der unveränderten Erhaltung der Kraft aber hält er sowohl der Erfahrung als der unentbehrlichen Annahme einer Abhängigkeit der Dinge von Gott für von Grund aus zuwider. Jener (und in diesem Punkt hat er die Materialisten der Encyklopädie abermals auf seiner Seite) verwirft Newton's Ansicht, weil sie, um jene auf natürlichem Wege sich selbst herbeiführende Störung des Weltganges auszubessern, von Zeit zu Zeit übernatürlicher (surnaturel) Eingriffe, d. i. nach Leibnitzens und der Materialisten Ansicht, der Wunder (miracle) bedarf; dieser vertheidigt sie, weil, obgleich Ungewöhnlichkeit (Unusualness) zum Begriff des Wun-

ders (miracle) gehört, doch darum nicht jedes Ungewöhnliche darum (therefore) schon ein Wunder sein muss, sondern die unregelmässige und seltene Wirkung gewohnter Ursachen (irregular and more rare effect of usual causes) sein kann (p. 630). Damit, wie Leibnitz bemerkt, hört freilich jeder wahre innerliche (réelle interne) Unterschied zwischen dem Wunder und dem Natürlichen auf, da, im Grunde, alles entweder gleich wunderhaft oder gleich natürlich ist (dans le fond des choses tout sera également naturel ou tout sera également miraculeux, p. 776 *b*).

Dass nun jedoch Leibnitz zu diesen Wundern, die er verwirft, auch die Newton'sche Gravitationslehre rechnet, bringt ihn um den Beifall der Encyklopädisten und stellt diese, in diesem Punkte, auf die Seite des Gegners. Die Leugnung der Attraction als einer actio in distans ohne Medium (sans moyen) ist von seinem Axiom, dass kein Ding wirken könne, wo es nicht ist, aus streng consequent. Wenn ihm von Clarke (p. 630) jenes Axiom nicht nur eingeräumt, sondern aus demselben gefolgert wird, dass die Anziehung eines Körpers durch einen anderen ohne Dazwischenkunft eines Mediums noch mehr als ein Wunder, ein baarer Widerspruch sein würde (that one body should attract another without any intermediate means is indeed not a miracle, but a contradiction. For tis supposing something to act, where it is not), so hat er ein Recht zu fragen, was unter demselben verstanden sei, wenn von der Anziehung der Erde von der Sonne durch das Leere hindurch gesprochen werde? Ist es Gott, frägt er S. 717 *b*, oder sind es einige immaterielle Substanzen, oder etliche geistige Strahlen (rayons spirituels), oder irgend ein Accidens ohne Substanz, oder sonst irgend ein ich weiss nicht was (quelque autre je ne sais quoi), das als Medium dient? Und wenn Clarke (a. a. O. p. 630) hinzusetzt, das Medium der Anziehung zweier Körper könnte allenfalls (may be) unsichtbar, untastbar, von einer anderen als mechanismusartigen Beschaffenheit und nichts destoweniger, da es gesetzlich und beständig (regularly and instantly) wirkt, natürlich (naturel) und weit weniger wundervoll als die thierische Bewegung sein, die doch niemand ein Wunder nenne, so bemerkt Leibnitz schneidend, eben so gut (avec le même droit) könnte man beifügen, es sei unerklärlich, unverständlich (inintelligible) haltlos (précaire), grundlos, beispiellos, und, wenn es gesetzlich (régulier) heissen dürfte, so müsste es erst vernunftgemäss (raisonable) sein, und wenn es natürlich sein sollte, so müsste es erklärbar sein aus der Beschaffenheit der Wesen (explicable par la nature des créatures). Er lässt die Wahl: wenn unter diesen Bedingungen die Attraction wirklich stattfindet, so ist sie ein beständiges Wunder (miracle perpétuel), und ist sie nicht wunderhaft, so ist es falsch, dass sie stattfindet.

Clarke erwidert darauf, wie die Naturforscher noch heutzutage, die Anziehung der Erde seitens der Sonne durch den leeren Raum hindurch, d. h. dass die Erde und die Sonne (was immer die Ursache davon sei) gegen einander hinstreben mit einer Kraft, die im directen Verhältniss ihrer Massen und im verkehrt quadratischen Verhältniss ihrer Entfernungen steht, in dem Raum zwischen beiden aber nichts vorhanden sei, was der Bewegung fühlbaren Widerstand leiste, das alles sei eben nichts als ein Phänomen, oder eine durch die Forschung aufgefundene Thatsache (all this is nothing but a phänomenen or actual matter of fact found by experience, p. 699). Dass diese Erscheinung nicht sans moyen, d. i. nicht ohne eine dieselbe zu bewirken fähige Ursache hervorgebracht werde, sei unzweifelhaft gewiss (undoubtedly true). Die Philosophen mögen nun diese Ursache suchen und sie entdecken, wenn sie es vermögen (philosophers may search after and discover that

cause, if they can); sie sei nun mechanisch oder nicht mechanisch (mechanical or not mechanical). In der That, eine bequeme Auskunft, metaphysische Anstösse aus dem Wege zu schaffen!

Man kann es immerhin bedauern, dass es Leibnitz nicht mehr vergönnt war, auf diesen Saltomortale seines metaphysischen Gegners in den nackten Empirismus zu erwidern. Wer es mit Einwänden, wie sie Leibnitz der actio in distans, die seit altersher die crux der Metaphysiker gebildet hat, entgegenstellt, so leichtfertig nimmt, dass er sie durch die blosse Thatsache der Erfahrung auch für das logische Denken beseitigt glauben kann, hat nur ein zweifelhaftes Recht, dem Urheber der prästabilirten Harmonie, der die Attraction ein Mirakel nennt, vorzurücken, dass seine „wunderliche Hypothese" (strange hypothesis) nicht um ein Haar vernünftiger (unreasonable) sei. Man kann die Gegenbemerkungen Clarke's gegen die prästabilirte Harmonie (p. 697) im Ganzen und Einzelnen gutheissen und wird doch nicht anstehen, zu bekennen, dass diese „fiction and dream" aus einem viel höheren logischen Bedürfniss widerspruchlosen Denkens hervorgegangen ist, als die mehr als oberflächliche Gleichgiltigkeit, mit welcher Clarke über die von ihm selbst betonte Schwierigkeit, dass ein Ding wirke, wo es nicht ist, unter Berufung auf die Erfahrung hinüberschlüpft. Wenn er frägt, welche Schwierigkeit denn eigentlich durch jene Annahme vermieden (avoided) sei? ob etwa eine weitere, als dass man nicht zu begreifen vermag, wie eine immaterielle Substanz auf die Materie wirken solle? so lässt der wegwerfende Ton, mit dem er von dieser, der grössten metaphysischen Schwierigkeit, aus welcher der Occasionalismus, die prästabilirte Harmonie, der idealistische, realistische und materialistische Monismus hervorgegangen sind, spricht, befremdlich fühlen, wie wenig ernstlich er in die Tiefe metaphysischer Probleme eingedrungen sei. Die Antworten, die er sich selbst gibt, ob denn nicht Gott als immaterielle Substanz dennoch auf die Materie wirke? ob es denn grössere Schwierigkeit darbiete, einzusehen, wie eine immaterielle Substanz auf Materie, als wie ein Theil der Materie selbst auf den andern wirke? sind wenig danach, uns zu beruhigen.

Siebentes Capitel.

Seine Moralphilosophie.

Auf die Voraussetzung des unwiderstehlichen Zwanges willenloser d. i. vom Willen nicht beeinflusster Vernunfterkenntniss ist, wie im dritten Capitel gezeigt, die Philosophie Clarke's gebaut. Daher seine Forderung an seine atheistischen und materialistischen Widersacher, der Voreingenommenheit und jedes Vorurtheils sich zu entäussern und der natürlichen Evidenz und einleuchtenden Folgerichtigkeit vorgelegter Begriffe und Schlussreihen zu vertrauen. Das durch sich selbst Gewisse und dessen unvermeidliche Consequenzen bilden nach ihm den neutralen Boden, auf dem jedes weder von Parteileidenschaft, noch von Originalitätssucht verblendete Denken sich mit jedem andern eben solchem zusammenfinden muss, wie ein Mathematiker mit dem andern in der Einerleiheit des wissenschaftlichen Calculs. Indem er in dieser Überzeugung sowohl mit allen „redlichen" Atheisten auf der einen, als mit Leibnitz auf der anderen Seite einig zu sein glaubt, gibt er die Hoffnung auf gegenseitige Verständigung so lange nicht auf, als er Aussicht hat, dass der Widerspruch seiner Gegner nur in der Verschiedenheit der Principien, von denen sie ausgehen, nicht aber im

Nichtverstehenwollen seinen Grund habe. Sein Streit mit denselben geht daher immer auf die ersten Grundsätze zurück, für deren unbefangene Würdigung und ihr zufolge, wie er wenigstens meint, unausbleibliche Anerkennung zu hoffen er unermüdlich ist. In deren Inhalt allein, nicht aber in der ihm vielmehr mit seinen vornehmsten Gegnern, wie Spinoza und Leibnitz, gemeinsamen methodologischen Voraussetzung liegt die Wurzel ihres Streites, daher wir der charakteristischen Klage über das Nichtverstehenwollen von Seite des Gegners nicht weniger bei ihm als bei seinem lebenden Antagonisten Leibnitz begegnen.

Die Hypothese der Vernunft als eines Instincts für die Wahrheit, von welcher der dogmatische Rationalismus ausgeht, duldet kein anderes Verhältniss zwischen den Streitenden. Da die sich selbst überlassene Vernunft nothwendig das Richtige trifft, so kann der Zwiespalt zwischen ihren Ergebnissen entweder nur scheinbar, oder er muss aus dem Umstand entsprossen sein, dass sie nicht gänzlich sich selbst überlassen worden ist. Was immer einen störenden Einfluss auf die vermöge ihrer eigensten Natur das Wahre erkennende Vernunftthätigkeit übt, das hebt auch den Anspruch auf Allgemeingiltigkeit des aus denselben entsprungenen Ergebnisses auf, wie eine Uhr, deren Räderwerk verschoben worden ist, unrichtige Stunden zeigt. Und zwar erfolgt diese Wirkung, gleichviel welchen Gegenstand die so ausser Richtung gerückte Erkenntnissarbeit des Denkens betreffen mag. Also auch dann, wenn das Object dieses von nachtheiliger Einflussnahme z. B. des Willens nicht freien Urtheils etwa das Wollen selbst, die Beschaffenheit desselben, oder die zwischen beliebigen zur Vergleichung vorliegenden Elementen herrschenden Beziehungen, Proportionen, Verhältnisse u. s. w. darbieten.

Unter den störenden Einflüssen auf die instinctmässig zutreffende Thätigkeit der urtheilenden Vernunft steht neben der Unwissenheit und dem Irrthum der Wille obenan. Wie das offene Auge immer sieht, wo nicht entweder natürliches oder erkünsteltes Dunkel herrscht, so erkennt die wache Vernunft immer, wo ihr nicht entweder die Daten mangeln, oder die Leidenschaft sie verblendet. Wo wie bei dem göttlichen Wesen beides ausgeschlossen bleibt, folgt die Untrüglichkeit des Ausspruchs der Vernunft von selbst.

Nicht blos das Metaphysisch-, sondern auch das Moralisch- und Ästhetischwahre ist so der sich selbst überlassenen Vernunft zugänglich. Wo sie weder durch Unaufmerksamkeit noch durch Affecte gehindert wird, erkennt sie instinctgemäss nicht nur dasjenige, was wirklich, sondern auch dasjenige, was gut und dasjenige, was schön ist. Wie ein natürlicher Sinn (sense interne) für das Seiende, so kann sie ein solcher auch für das Seinsollende genannt werden, ob es nun ist, oder nicht ist.

Daraus ergibt sich zunächst, dass das Moralisch- und Ästhetischwahre nicht vom Willen oder einem durch diesen geleiteten Urtheil abhängen könne. Wenn die Erkenntniss des Guten und Schönen durch die sich selbst überlassene instinctartig thätige Vernunft erfolgt, so kann der Wille zwar durch die Vernunft, nimmermehr aber darf die Vernunft durch den Willen bestimmt werden. Das Urtheil der Vernunft, welches den Ausspruch einschliesst, was gut oder böse (schön oder hässlich) sei, steht daher ausser und vor allem Einfluss des Willens fest, der sich nach jenem wohl zu richten, von dem aber jenes sich frei und selbstständig zu erhalten hat.

Von diesem Gedanken der schlechthinnigen Giltigkeit des willenlosen Vernunftausspruches über Gut und Böse (Schön und Hässlich) sehen wir Clarke's practische, wie von der Voraussetzung der unbedingten Geltung der leidenschaftslosen Vernunftforschung über Sein und Nichtsein (Wirklichkeit und Unwirklichkeit) dessen theoretische Philosophie durchdrun-

gen. Wie der metaphysischen Vernunft in ihrer instinctiven Thätigkeit ein unbedingtes Entscheidungsrecht über dasjenige, was ist oder nicht ist, so kommt der moralischen ein eben solches zu über dasjenige, was sich schickt oder nicht schickt. Letzteres hängt eben so wenig wie das erstere von dem Belieben, d. i. einem durch den individuellen Willen geleiteten Urtheil ab, welches vielmehr, eben weil es nur aus persönlichen Motiven entspringt, nicht als allgemeingiltiges d. h. als Vernunfturtheil angesehen werden kann. Beider, der metaphysischen wie der moralischen Vernunft willenlose Aussprüche stehen daher vor und unabhängig von allen durch persönlichen Willen geleiteten Urtheilen fest und bilden als unwandelbare Ausflüsse des selbst unwandelbaren Wahrheitsinstincts den unveränderlichen Massstab aller durch den veränderlichen Einfluss der wandelbar individuellen Willensneigungen selbst wandelbar gemachten Urtheile der Einzelnen über das Wirkliche und das Schickliche.

Die entgegengesetzte Meinung, dass, was sich schickt oder nicht schickt, lediglich von den Gesetzen abhänge, welche sich einzelne Völker und Staaten gegeben haben, und daher in Wahrheit nichts weder gut noch böse, weder gerecht noch ungerecht sei, sondern erst durch die Gesetze dazu gemacht werde, erklärt Clarke ausdrücklich für falsch und verwerflich und bekämpft sie, wo er sie anzutreffen glaubt. Nehmen wir an, sagt er (II. p. 611) in Sparta, in Rom oder in Indien oder sonst wo in der Welt, bestünde ein Gesetz, durch welches jedermann befohlen oder doch erlaubt würde, wen er wolle, gewaltthätig zu berauben oder zu morden, anderen weder Verträge noch Treue zu halten (that no faith should be kept with any Man, nor any equitable Compacts performed): kein Mensch bei leidlichem Verstande (with any tolerable use of his reason) wäre, wie er auch sonst über andere Dinge denken mag, dahinzubringen, ein solches Gesetz für berechtigt (authorised) oder entschuldigt, noch weniger derlei Handlungsweisen durch dasselbe zu gerechten und guten gestempelt zu halten, denn der Mensch kann zwar sein Hab und Gut nach Belieben veräussern, aber es steht nicht in seiner Macht, Falsches zu Wahrem zu machen (t'is plainly not in mens power to make Falsehood be Truth). Muss aber in solchen brennenden Fällen (flagrant cases) allgemein und unleugbar (undeniably) zugegeben werden, dass zwischen Gutem und Bösem, Gerechtem und Ungerechtem ein natürlicher und wesenhafter (natural and essential) Unterschied bestehe, so muss dieser Unterschied eben so wesenhaft und unwandelbar (unalterable) statthaben in kleinen und geringfügigen, wie in den verwickeltsten Fällen, wenn er auch da weniger leicht zu erkennen und herauszuschälen sein wird.

Gibt es aber einen solchen, wodurch sollte der Mensch denselben erkennen, wenn nicht durch die Vernunft? Dass es nicht in seiner Macht steht, Falsches zu Wahrem zu machen, kann nichts anderes bedeuten, als dass Wahrheit oder Falschheit eben so wenig wie der Ausspruch der instinctiven Vernunft von seinem Willen abhängig sei. Beides sind objective Bestimmungen genau in dem nämlichen Sinn, in welchem der Ausspruch der sich selbst überlassenen Vernunft objectiv, weil für jedermann ohne Unterschied giltig genannt werden kann. Beide gelten daher von dem Guten und Bösen, Gerechten und Ungerechten eben so wie von dem Wirklichen und Unwirklichen, d. h. die Geltung des ersteren vor dem Urtheil der Vernunft ist eben so unabhängig davon, ob es ein Wille als gut und gerecht, als jene des letzteren, ob es ein Wille als wirklich gelten lassen will. Gut ist gut, Böse böse nicht, weil ein Wille will, dass es dies sei, sondern auch, wenn ein Wille wollte, dass das Gute nicht gut, das Böse nicht böse sei.

Von der Unveränderlichkeit dieser Bestimmungen durch irgend einen Willen ist selbst der göttliche Wille nicht ausgenommen. Da es absolut unmöglich ist, dass das höchste Wesen jemals irre (absolutely impossible he should err, II. p. 572), so kann der Ausspruch seiner niemals abweichend ausfallen von jenem der (allgemeingiltigen) Vernunft, d. h. er muss nothwendig das Gute gut, das Böse böse finden. Recht und Unrecht können daher durch seinen Willen so wenig als seine irrthumlose Einsicht jemals durch denselben alterirt werden.

Der Unterschied des inapellabeln theoretischen vom eben solchen practischen Vernunfturtheil ist daher nicht in der Willenlosigkeit, die beiden gleich wesentlich ist, um für evident zu gelten, sondern vielmehr einzig in dem Umstande zu suchen, dass das erstere das Sein oder Nichtsein (to be or not to be), das letztere die Schicklichkeit oder Unschicklichkeit (fitness or unfitness) seines Subjects ausspricht. Ersteres sagt aus, dass etwas sei oder nicht sei, letzteres, dass es schicklich oder unschicklich sei; beide, insoferne sie willenlos, d. h. als instinctive Vernunfturtheile erfolgen, mit dem Anspruch auf schlechthin allgemeine Giltigkeit.

Wie Clarke die letzteren, d. i. die practischen Schicklichkeitsurtheile versteht, erhellt aus seinen Beispielen. Dass Gott, sagt er (II. p. 638) ein dem Menschen unendlich überlegenes Wesen sei, ist so klar, wie dass das Unendliche grösser als ein Punkt, die Ewigkeit länger als ein Augenblick ist. Und so schickt es sich eben so gewiss ('tis as certainly fit), dass die Menschen ihn viel mehr ehren und anbeten, ihm gehorchen und nachahmen sollen als das Gegentheil, als es sicher ist, dass sie von ihm völlig abhängig sind und er in keiner Weise irgend einen Vortheil (avantage) von ihnen empfangen kann. Es ist eine absolut und nothwendig in sich schicklichere Sache (a thing fitter in itself), dass der höchste Urheber und Schöpfer des Universums alle Dinge in demselben zu einem bestimmten und beständig gesetzlichen Ende lenke, ordne und leite, als dass jedem Dinge gestattet sei, auf eigene Hand auf Abenteuer auszugehen (to go on at adventures) und ungewisse Wirkungen wie durch Zufall und in grösster Verworrenheit ohne feste Endabsicht hervorzubringen. Es ist eine an sich offenbar (manifestly) schicklichere Sache, dass der allmächtige Beherrscher der Welt immer dasjenige thue, was für das Ganze das Beste ist und dahin abzielt, das Wohl der ganzen Schöpfung herbeizuführen, als dass er die Welt beständig elend mache, oder um der unvernünftigen Begehren einiger verderbter Naturen willen, zulasse, dass das Ganze verkehrt und zerstört werde. — Ferner: es ist eine augenscheinlich und unendlich (evidently and infinitely) schicklichere Sache, dass irgend welches unschuldige und gute Wesen von dem obersten Ordner aller Dinge in einen glückseligen (easy and happy), als dass es ohne Schuld von seiner Seite, in einen heillosen und endlos unseligen Zustand versetzt werde. Gleicherweise ist es schicklicher, dass Menschen das gemeinsame Wohl aller im Auge haben und zu befördern streben, als dass sie an dem Ruine und der Zerstörung aller arbeiten; schicklicher längst vor allen positiven Übereinkommen und Verträgen (even before all positive bargains and Compacts), dass Mensch mit Mensch nach den bekannten Vorschriften der Gerechtigkeit und Billigkeit (justice and equity) lebe, als dass jeder um seines augenblicklichen Vortheiles willen allen gerechten und billigen Erwartungen der Nachbarn zuwiderhandle, dieselben betrüge, übervortheile und beraube. Schicklicher endlich, das Leben eines Unschuldigen, wenn es in meiner Macht steht, zu erhalten, oder ihn aus einer drohenden Gefahr zu erretten, auch wenn ich es nicht besonders gelobt habe, als ohne Grund und Reizung ihn untergehen zu lassen oder ihm gar selbst das Leben zu nehmen. Alle diese Dinge (things) sind so klar und selbstverständlich (selfevident), dass nur der äus-

serste Stumpfsinn oder die schandbarste Verruchtheit (perverseness) den leisesten Zweifel daran hegen könnte. Ihre Wahrheit als vernünftiger Mann leugnen, wäre nicht besser, als mit offenen Augen, während die Sonne am Himmel steht, zu behaupten, es sei kein Licht in der Welt, oder als Kenner der Arithmetik und Geometrie nicht zugeben zu wollen, dass das Ganze grösser als der Theil und ein Quadrat das Doppelte eines Dreiecks von gleicher Basis und Höhe sei. (For a man endued with reason, to deny the Truth of these things; is the very same thing, as if a man, that has the use of his sight, should at the same time, that he beholds the Sun, deny, that there is any such thing as Light in the world, p. 609.)

Aus diesen Beispielen geht hervor, nicht nur dass das Schicklichkeitsurtheil evident, d. h. keines Beweises bedürftig, sondern auch dass die Veranlassung desselben eine Vergleichung zweier Vorstellungen ist, deren jede auf einen gewissen Grad von Schicklichkeit oder Unschicklichkeit Anspruch macht. So erhebt die Vorstellung, dass ein Unschuldiger leide, eben so wie die Vorstellung, dass er glücklich sei, Anspruch auf Schicklichkeit; es leuchtet aber augenblicklich ein, dass die erstere mehr Anspruch darauf habe, als die letztere, oder mit anderen Worten, dass letztere keinen habe. Beides jedoch nur in den Augen des ausschliesslich sich selbst überlassenen moralischen Wahrheitsinstincts, d. i. des unbefangenen seiner Vernunft mächtigen Zuschauers.

Dass es hiebei sich in der That nur um eine Vergleichung von Vorstellungen, nicht von Realitäten handle, d. h. dass der Ausdruck „Sache“ (thing) hier nicht ein wirkliches, sondern nur ein vorgestelltes, ein Gedankending bedeute, geht daraus hervor, dass Zustände mit einander in Gedanken verglichen werden, von denen je einer nach Clarke's Überzeugung, gewiss keine Realität besitzt. Dass die Dinge jedes für sich auf Abenteuer ausgehen, ist in Clarke's Meinung so gewiss nicht der wirkliche Zustand derselben, dass ihm vielmehr der entgegengesetzte, dass Gott alle Dinge beherrsche, für den wirklich vorhandenen gilt; gleichwohl vergleicht er hier, wo es ihm nicht auf das, was ist oder nicht ist, sondern auf das was sich schickt oder nicht schickt, ankommt, beide, den seiner Ansicht nach nicht stattfindenden, wie den thatsächlich herrschenden, in Gedanken mit einander und fällt das Urtheil, der letztere sei schicklich (fit), der erstere nicht (not fit).

Während daher die theoretische Erkenntniss der Dinge von deren Realität abhängig, ist deren praktische Schätzung in Clarke's Augen offenbar unabhängig von dieser. Dieselbe und folglich die ganze Moralphilosophie hat es durchaus mit blossen Gedankendingen zu thun, denen sie je nach dem Eindruck derselben auf die Vernunft des unbefangenen Zuschauers das Prädicat schicklich oder unschicklich zutheilt.

Dieselben sind aber nicht blos dadurch von den wirklichen Dingen verschieden, dass sie eben so gut auch blos eingebildete sein können, sondern noch mehr dadurch, dass sie blosse Beziehungen, Verhältnisse, Unterschiede zwischen denselben (Relations, Respects, Proportions, Differences) ausdrücken. So stellt der Gedanke, dass ein Unschuldiger leide, eben so gut, wie der andere, dass er glücklich sei, ein Verhältniss zwischen der moralischen Beschaffenheit und dem physischen Zustande eines Wesens dar, das im ersten Fall ein Miss-, im letzteren das richtige Verhältniss ist und als solches dort von der unbefangenen Vernunft mit dem Zusatz: unfitness, Unschicklichkeit, hier mit dem eben solchen: fitness, Schicklichkeit begleitet wird. Clarke vergleicht sie ausdrücklich mit den Proportionen oder Disproportionen in der Geometrie und Arithmetik, so wie mit der Congruenz oder Nichtcongruenz von Figuren und Körpern (uniformity oder difformity in comparing the respective

figures or bodies). Wie bei diesen der Ursprung ihrer Proportionalität oder Disproportionalität in der Natur der in Beziehung zu einander stehenden Zahl- oder Raumgrössen selbst, so liegt der Grund der Schicklichkeit oder Wohlanständigkeit (fitness or Suitableness) gewisser Umstände für gewisse (of certain circonstances to certain persons) und der Unschicklichkeit oder Unanständigkeit (unsuitableness) gewisser anderer (Umstände) für dieselben Personen begründet in der Natur der Dinge und der Beschaffenheit jener Personen vor allen positiven Abmachungen was immer für einer Art (founded in the nature of things and the qualifications of persons, antecedent to all positive appointements whatsoever). So dass aus dem verschiedenen Verhältniss, in welchem gewisse Personen zu einander stehen, die Angemessenheit oder Unangemessenheit verschiedener Weisen des Betragens der einen gegen die anderen mit gleicher Nothwendigkeit fliesst, wie aus den essentiellen Eigenschaften verschiedener mathematischen Figuren deren verschiedene Congruenz oder Incongruenz, oder, in der Mechanik, aus den verschiedenen Distanzen, Stellungen und Lagen, welche verschiedene Gewichte von und zu einander einnehmen, deren verschiedene Kräfte und Wirkungen auf einander.

Object des practischen Urtheils ist daher stets ein Verhältniss und zwar so, dass dasselbe für ein schickliches (fit) gilt, wenn es aus der Natur der Verhältnissglieder selbst, dagegen für ein unschickliches (unfit), wenn es nicht aus derselben entsprungen ist. So ist die Verehrung Gottes von Seite des Menschen ein schickliches, die Verachtung desselben ein unschicksames Verhältniss, denn das erstere entspringt aus der natürlichen Beziehung des Menschen zu Gott, das letztere nicht. So ist ferner das Glücklichsein des Tugendhaften ein schicksames, dagegen das Leiden desselben ein unschicksames Verhältniss, jenes, weil es der Natur beider Verhältnissglieder entsprechend, dieses, weil es derselben widerstreitend ist. Und zwar kommt denselben diese Beschaffenheit unabhängig von jedem Contract und jeder positiven Gesetzesbestimmung an sich durch die Natur der im Verhältniss stehenden Dinge als solcher zu.

Die positive Gesetzesbestimmung vermag daher zwar die Schicksamkeit gewisser Verhältnisse zu behaupten; es wird aber immer darauf ankommen, ob dieses selbst ein natürliches, d. i. der Natur der Verhältnissglieder entsprechendes, oder ein widernatürliches, d. h. derselben widersprechendes sei. Im ersten Fall wird dasselbe durch die positive Gesetzgebung nur bestätigt, bestärkt, d. h. das von der Vernunft schicklich Gefundene wird nun auch durch das Gesetz als geboten erklärt; in letzterem Fall aber steht das durch die Vernunft schicklich Gefundene mit dem durch das Gesetz Gebotenen im Gegensatz, und Vernunft und positive Gesetzgebung schliessen einander aus.

Der Schwerpunkt der Untersuchung ruht hier in der Forderung natürlicher, d. h. solcher Verhältnisse, wie sie durch die Natur der Verhältnissglieder bedingt werden. Haben z. B. zwei Dreiecke zwei Seiten und den eingeschlossenen Winkel gemein, so folgt, dass sie congruent sein müssen, und der Grund dieser letzten Eigenschaft liegt in der ersten. Ist ein Mensch tugendhaft, so muss er nothwendig auch glücklich sein; letzterer Zustand ist die Wirkung, die Tugendhaftigkeit die Ursache. Natürlich heissen sonach nur solche Beziehungen zwischen zwei Dingen, bei denen die Beschaffenheit des einen die Folge ist von der Beschaffenheit des anderen, d. h. in welchen dieselben sich verhalten wie in der wirklichen Natur Ursachen und Wirkungen.

Das Vorbild der Physik tritt massgebend hervor. Das Verhältniss zwischen Dingen, die sich als Ursache und Wirkung verhalten, ist in dem Grade das schickliche (fit), dass alle

schicklichen (fit) Beziehungen zwischen Dingen überhaupt nur solche sein können, in welchen sich dieselben auf ähnliche Weise verhalten. Das causale Verhältniss wird von der Natur auf alle anderen möglichen Beziehungen zwischen Grössen, Objecten, Naturen u. s. w. übertragen. Wo die Vernunft zwischen was immer für verglichenen Gliedern dasselbe wahrnimmt, erklärt sie das Verhältniss für schicklich, wo es mangelt, als unschicklich. Schicklich ist, dass der Schuldlose glücklich sei, weil die Tugendhaftigkeit sich zur Glückseligkeit wie die Ursache zur Wirkung, schicklich ist, dass das höchste Wesen das allgemeine Beste ins Auge fasse, weil seine Eigenschaft als weisester, gütigster und allmächtiger Urheber aller Dinge sich zu seiner Handlungsweise im Sinne der grösstmöglichen Summe des Wohlseins in der Welt wie die Ursache zur unausbleiblichen Wirkung verhält.

Dasselbe Causalverhältniss macht auch, dass aus gewissen Verhältnissen zwischen Personen ein gewisses Betragen derselben unter einander wie die Wirkung aus der Ursache entspringt. Findet daher zwischen einer gewissen Beziehung zwischen Personen und einem gewissen Benehmen derselben unter und gegen einander obiges Verhältniss statt, so erklärt die Vernunft dasselbe für schicklich, im Gegenfalle für unschicklich. Diese schickliche Beziehung zwischen dem Verhältniss der Personen unter einander und deren Betragen gegen einander, bei welcher das erstere und nur dieses die Ursache des letzten ausmacht, kann nun kein anderes als das proportionale sein, da die Wirkung nothwendig der Ursache proportional sein muss. Das natürliche Verhältniss fällt daher schliesslich mit dem proportionalen, das Lob der Schicklichkeit mit dem der Angemessenheit (suitableness) zusammen.

Darüber, was das Angemessene sei, entscheidet von Fall zu Fall die Vernunft mit Evidenz. Bieten sich zu einer gegebenen Situation mehrerer Personen die Bilder von mehrerlei Benehmungsweisen derselben gegen einander zugleich der Vernunft dar, so erkennt dieselbe sofort, wenn sie nur sich selbst überlassen wird, welche derselben von derjenigen Beschaffenheit sei, dass sie aus jener Situation mit derjenigen Nothwendigkeit, wie die Wirkung aus der Ursache, die Folge aus dem Grunde folgt, und erklärt diese für die schickliche. Deren Proportionalität zur obigen Situation versteht sich sodann von selbst, weil sie ausserdem nicht deren Wirkung sein könnte.

Für das Benehmen des Menschen fliesst daraus die Regel, dass dasselbe sich zu den Verhältnissen, in denen er sich befindet zu Gott, zu sich selbst, zu anderen seines Gleichen und zur leblosen Natur, so verhalten müsse, wie die Wirkung zur Ursache, d. h. dass es, wie jene aus dieser entspringt, so aus den Verhältnissen entspringen, und wie jene dieser proportional ist, so diesen angemessen sein solle. Über den Inhalt dieser Forderung von Fall zu Fall hat er seine Vernunft und das unfehlbare Urtheil ihres moralischen Wahrheitsinstincts zu befragen. Stellt sich derselbe das Verhältniss, in welchem er zu dem Andern, gegen welchen er sein Betragen zu regeln sucht, recht lebhaft vor und zugleich die verschiedenen möglichen Arten seines Betragens gegen den Anderen, so wird, wenn sich unter den letzteren auch dasjenige findet, welches zu obiger Situation im Verhältniss der Folge zum Grunde (der Angemessenheit) steht, dieser unbefangene Wahrheitsinstinct dasselbe augenblicklich herausfinden und diese Art des Benehmens mit Evidenz für die schickliche erklären.

Bedingung dazu ist nichts weiter als die Unbefangenheit, d. h. die Willenlosigkeit des Urtheils. Dasselbe darf nicht von Voreingenommenheit geblendet, noch von Affecten gehindert sein, das Verhältniss des Menschen zu dem, um dessen schickliche Behandlung es sich frägt, einer-, die möglichen Behandlungsarten andererseits klar vorzustellen. Wenn die Vernunft

unter den letzteren dasjenige, welches die natürliche Folge des obigen Verhältnisses als des Grundes darstellt, nicht sogleich und untrüglich ergriffe, wäre sie nicht die Vernunft.

Wie die Vernunft als theoretische die theoretischen, als mathematische die mathematischen, so sieht sie als moralische die moralischen Axiome, d. h. die gewissen Verhältnissen entsprechenden Benehmungsweisen, die Pflichten unmittelbar und ohne Beweisführung ein. Wie sie als jene ein Instinct für das Theoretisch-, im zweiten Fall für das Mathematisch-, so ist sie im dritten Fall ein solcher für das Moralisch-Wahre, d. i. für das Gute.

Gut und Böse sind folglich Bestimmungen, welche in der Vernunft und nicht in den positiven Gesetzen ihren Grund haben. Hobbes und alle diejenigen, die das Bestehen eines natürlichen und absoluten (natural and absolute) Unterschiedes zwischen Gutem und Bösem, Gerechtem und Ungerechtem vor einem positiven Vertrage (antecedent to positive Compact) leugnen und aus was immer für einem Grund behaupten, Gut und Schlecht hänge ursprünglich von der Aufstellung positiver, sei es göttlicher, sei es menschlicher Gesetze ab (that Good and Evil depend originally on the Constitution of positive laws, whether divine or humane), verwickeln sich, abgesehen davon, dass sie dem Urtheil des weisesten und nüchternsten Theiles der Menschheit widerstreiten (contradicted the wisest and soberest part of Mankind), in Ungereimtheit (ran into absurdity). Ungeachtet ihrer Ansicht, dass alle Verpflichtung gegen Gott (duty to God) nur aus dessen unwiderstehlicher Macht und alle Verpflichtung gegen Menschen (duty towards Men) nur aus positiven Verträgen stamme, sind sie doch ausser Stande, darzuthun, wie diese Verträge selbst dazu kommen, für verbindlich (obligatory) zu gelten. Sehen wir noch ab davon, dass sie dadurch im Widerspruch mit sich selbst (inconsistently), eine in der Sache selbst (in the thing itself, nämlich im Vertrag) ursprünglich begründete Schicklichkeit (original Fitness, nämlich, dass es, wenn man Verträge geschlossen hat, angemessen sei, dieselben zu halten) zugestehen. Gesetzt, es sei wirklich der Sache nach kein Unterschied zwischen Gut und Böse, Gerecht und Ungerecht, dann darf es im Naturstand (State of nature) vor jeglichem Vertrage (before any Compact be made) nicht weniger gut, gerecht und vernünftig heissen, den andern, nicht nur wenn es zur eigenen Erhaltung unvermeidlich ist, sondern aus blosser Laune ohne Verletzung und Vortheil, das Leben zu rauben, als ihm dasselbe zu retten, wenn es ohne Gefahr des eigenen geschehen kann. Folgerecht würde nicht nur die Tödtung aller Übrigen jedem Einzelnen der erste und kürzeste Weg sich zu sichern scheinen, sondern, wie Hobbes lehrt, jeder würde den andern einer kindischen, thörichten und willkürlichen Laune (humour) willen ohne alle Nothwendigkeit gegenseitig zu Grunde richten; das unvermeidliche Ende davon aber die Ausrottung des Menschengeschlechtes sein. Da dies nun unleugbar ein grosses und unleidliches Übel wäre, so gesteht Hobbes selbst, es sei vernünftig, dass die Menschen, demselben zu entgehen, sich mit einander in ein Vertragsverhältniss zur gegenseitigen Erhaltung einlassen (should enter into certain Compacts to preserve one another). Wenn aber die gegenseitige Zerstörung der Menschen (einer durch des andern Hand) ein so grosses Übel, dass es ihm zu begegnen, schicklich und vernünftig (fit and reasonable) erscheint, einen Vertrag zum gegenseitigen Schutze zu schliessen, so muss es schon vor einem solchen Vertrage unschicklich und unvernünftig (unfit and unreasonable) gewesen sein, dass die Menschen einander gegenseitig zu Grunde richten. Und wäre dies, dann muss es, aus demselben Grunde (for the same reason), eben so unschicklich und unvernünftig vor allen Verträgen (antecedent to all Compacts) gewesen sein, dass irgend ein Mensch grundlos aus blosser Laune (arbitrarily without any provocation) und

ohne irgend eine Nothwendigkeit für seine eigene Erhaltung einen andern umbringe. Beide Sätze sind obiger Ansicht des Hobbes und seiner Gesinnungsverwandten geradezu entgegen (directly contradictory). Gäbe es aber so etwas wie Gutes und Böses nicht in der Natur vor aller positiven Gesetzgebung, dann wäre auch kein Gesetz besser als ein anderes (better than another); noch irgend etwas gesetzlich mehr gesichert und festgestellt, als etwas anderes; ja dann wäre gar kein Anlass vorhanden, warum es überhaupt Gesetze geben sollte. Denn alle Gesetze wären entweder schlechterdings willkürlich und blosse Tyrannenlaunen oder gleichgiltig und überflüssig (arbitrary and tyrannical or frivolous and needless); denn, wenn vor dem Gesetz alle Dinge ihrer Natur ganz gleich viel werth oder unwerth (indifferent in their own nature) sind, so hätte mit gleich viel Grund das Entgegengesetzte können zum Gesetz erhoben werden.

Auch die Ausflucht der Gegner lässt Clarke nicht gelten, dass der ursprünglichen indifferenten Beschaffenheit der Dinge ungeachtet weise Gesetzgeber solche gewählt und zum Gesetz erhoben haben würden, von denen sie hofften, dass sie dem allgemeinen Besten (public benefit) am zuträglichsten sein würden. Und zwar bemerkt er mit Recht, darin läge ein Widerspruch. Denn wenn die Übung gewisser Dinge dem öffentlichen Wohl förderlich, die gewisser anderer schädlich ist, so sind diese Dinge eben nicht schlechthin indifferenter Natur, sondern gut und empfehlenswerth vor allem Gesetz und eben nur dieser ihrer Natur wegen fähig, zum Gesetz erhoben zu werden. Nur dürfe unter dem öffentlichen Wohl nicht der Vortheil irgend einer einzigen Nation, einer Stadt oder Familie auf Kosten anderer Völker, ihrer Nachbarn und Landsleute, sondern müsse darunter das Beste der Menschheit (welfare of all men) im Ganzen verstanden werden.

Die Summe des Ganzen ist diese: einige Dinge (things) sind ihrer Natur nach gut, vernünftig und nachahmungswerth (fit to be done); dazu gehört das Treue halten (keeping faith) und Vollziehung billiger Verträge (performing equitable compacts) u. dgl. Andere dagegen sind ihrer Natur nach absolut verwerflich (absolutely evil), wie z. B. Treubruch (breaking faith), Nichterfüllung (refusing to perform) billiger Verträge, grausame Tödtung solcher, die uns weder direct noch indirect etwas zu Leide gethan haben (cruelly destroying those, who have neither directly nor indirectly given any occasion to such treachment) u. dgl. Dinge der ersten Art erhalten ihre verbindende Kraft (obligatory force) weder durch ein Gesetz noch durch eine Gesetzgebung (from any law or authority), sondern können von solchen höchstens ausgesprochen, bestätigt und durch die Androhung von Strafen behufs jener, deren Vernunft nicht Macht genug besitzt, sie zu leiten, verstärkt (declared, confirmed and inforced by penalties) werden. Dinge letzterer Art aber kann weder ein Gesetz noch ein Gesetzgeber, wer es auch sei (what soever) in schicksame und vernünftige oder auch nur im Thun und Lassen geduldete (fit and reasonable or excusable to be practised) verwandeln.

Clarke's Moral ist sonach eine natürliche oder in seinem Sinne Vernunftmoral, die aller positiven Gesetzgebung voran, durch eine solche wohl bestätigt und bestärkt, niemals aber aufgehoben werden kann, und deren Gebote nicht nur jedes vernünftige Wesen ausser der Gottheit, sondern diese selbst kraft ihrer vernünftigen Natur zu halten verbunden ist. Das Gefühl dieser Verbindlichkeit fehlt selbst den verderbtesten (most profligate) Menschen nicht und zeigt sich vor allem in dem jedermann geläufigen Urtheil über die Handlungen anderer (proved from the Judgement they all pass upon the actions of Others, p. 616). Letzteres kommt daher, weil dabei die Voreingenommenheit für uns, die unser Urtheil über uns selbst unsicher

macht, hinwegfällt, unser Urtheil also von dem natürlichen Wunsche, uns selbst in einem wohlgefälligen Lichte zu erscheinen, ungetrübt, dem erforderlichen Zustand der Willen- und Interesselosigkeit näher kommt. Er stellt damit einen Massstab auf, der von da an bei allen englischen Moralphilosophen und sofort auch bei den Ästhetikern wiederkehrt: den unbefangenen Zuschauer. Der objective Werth, die fitness, was immer für welcher Dinge wird durch den Eindruck bestimmt, den ihr Bild auf den unbefangenen Zuschauer hervorbringt.

Je nachdem unter den obigen Dingen (things), unter denen, wie oben gezeigt, nach Clarke durchaus Verhältnisse (reasons, rapports) gemeint sind, menschliche Willensverhältnisse (moralische) oder anderweitige verstanden werden, scheidet sich unter diesen auf evidenten Vernunfturtheilen seitens des Zuschauers beruhenden Werthbestimmungen das Gebiet der moralischen, d. i. der Werthbestimmungen menschlicher Willensverhältnisse aus, dessen Inbegriff den Inhalt des Moralisch-Guten und Bösen (vor aller positiven Gesetzgebung) ausmacht. Für den Rest derselben, welcher Werthbestimmungen von Verhältnissen zwischen den mannigfaltigsten Dingen umfasst, fehlt es bei ihm an einem zusammenfassenden Namen; aus einzelnen Beispielen, die er anführt, lässt sich aber entnehmen, dass er darunter alle diejenigen Verhältnisse, welche zwischen was immer für Dingen irgend eine Proportionalität ausdrücken, mitbegreift, freilich darunter auch das reine Causalitäts- und die blos mathematischen Verhältnisse der Congruenz und Incongruenz anführt.

Die hier sichtbare Unklarheit macht den hauptsächlichsten Mangel der Clarke'schen Grundlegung der Moral und das Hinderniss aus, dass sich dieselbe nicht sofort auch zu einer eben solchen der Ästhetik fortgestaltet. Seine Nachfolger, wie Wollaston, Shaftesbury, Hutcheson haben zunächst auf der von ihm entdeckten ursprünglichen Evidenz der Vernunfturtheile über Werth oder Unwerth gewisser Verhältnisse (zwischen Dingen) fortgebaut, und dieselben in Aussprüche einer unfehlbaren inneren Stimme, des Gewissens, oder, um seiner Beweisunfähigkeit halber, eines untrüglichen Gefühls für das Gute, das der Letzte moral sense nannte, verwandelt. Der Ästhetiker Heinrich Home hat dann die Bemerkung hinzugefügt, dass diesem Gewissen für das Gute ein eben solches für das Schöne, der Geschmack zur Seite stehe. Ihm zufolge gibt dieser eben so wie jenes ein willenloses und deshalb von selbst einleuchtendes Werthurtheil über Verhältnisse ab, die nur nicht, wie beim Moralischen, Willensverhältnisse sein müssen, sondern zwischen was immer für Objecten (Töne, Farben, Formen) statt finden können. Seiner Beweisunfähigkeit halber darf dieser wie das Gewissen, ein Gefühl, nur nicht wie dieses für das Gute und Böse, sondern für das Schöne und Hässliche heissen. Shaftesbury's und Hutcheson's Ansichten sind dann, jene durch Herder, diese durch Garve nach Deutschland verpflanzt, und die letzteren zum Theil auf die Anregung von Hemsterhuis hin von Jacobi im Wesentlichen adoptirt worden, der auf den inneren Sinn für das Wahre, Gute und Schöne, überhaupt für das übersinnlich Reale, den er Vernunft (von Vernehmen) nannte, seine Gefühlsphilosophie gründete. Der dabei unterlaufende Irrthum, Wissenschaft auf Gefühl d. h. auf Prädicate basiren zu wollen, die mit ihren Subjecten (hier den Verhältnissen zwischen den Dingen) ununterscheidbar zusammenfliessen, ist von ihm nicht bemerkt worden. Denselben vermieden und einerseits das ästhetische und moralische Urtheil (Geschmack und Gewissen) seiner psychologischen Beschaffenheit und seinem logischen Werthe nach von dem blossen Gefühl streng gesondert und die Unmöglichkeit, auf letzteres eine Wissenschaft des Guten und Schönen, dagegen die Nothwendigkeit, dieselbe auf jenes

zu gründen, nachgewiesen, andererseit die Zusammengehörigkeit beider Sphären des eviden ten Urtheils, des Geschmacks und Gewissens, erkannt und zuerst für die Werthbestimmunge beider einen gemeinsamen Namen, den der ästhetischen Werthbestimmungen, von denen di moralischen nur einen Theil ausmachen, gefunden zu haben, ist Herbart's unbestreitbares Ver dienst, dessen Abkunft wie jene Kant's, nach England weist. Auf seinen Zusammenhang mit eng lischen Vorgängern (er nennt Adam Smith und David Hume) hat schon Trendelenburg (Histor Beitr. zur Philosophie, III, 141), in diesem Punkt mit Recht, aufmerksam gemacht. Nur ist de Standpunkt des unparteiischen Zuschauers, den er dort erst Adam Smith zuschreibt, älter al dessen Theorie, und, wie gezeigt, schon bei Clarke massgebend, dessen Einfluss auf die Mora und Ästhetik sich dadurch über die Grenzen seines Landes und Volkes hinaus bis auf unsere Zeiten und Gegenden herab erstreckt und das Unternehmen, seinen allerdings noch „stam melnden" Rationalismus nicht blos auf metaphysischem, sondern auch auf ethischem Gebie wieder hervorgezogen zu haben, vor der heutigen Lesewelt rechtfertigt.