

V.

Bericht über die neuere Philosophie bis auf Kant für die Jahre 1890 bis 1893.

Herausgegeben von Wilh. Windelband in Strassburg.

I.

Descartes und Schule

Bericht von

Benno Erdmann in Halle a. S.

GOLDBECK, EMIL, Descartes' mathematisches Wissenschaftsideal.
I. D. Halle 1892, 44 S. 8°.

In wenigen, aber scharfen, von gereifter Methode zeugenden Strichen entwirft der Verf. die Umrisse von Descartes' Stellung zur Mathematik sowie der Auffassungen des Philosophen vom Wesen der Mathematik, der *scientia universalis*, den Axiomen dieser Wissenschaft, von Deduktion und Enumeration, und vom Naturzusammenhang.

Die unklare Stellung der Erfahrung in den methodologischen Voraussetzungen des Philosophen wird nur im allgemeinen richtig hervorgehoben. Bedenklich bleibt die Zurückführung der Enumeration oder Induktion auf den (formalistisch gedeuteten) indirekten Beweis.

Bedenklich sind auch die meisten Andeutungen des Verf.'s über die Entwicklungsgeschichte des Philosophen, insbesondere die Annahme einer späteren Periode scholastischen Einflusses sowie die Behauptung von der entscheidenden Kraft des religiösen Bedürfnisses auf die philosophischen Konzeptionen des Denkers.

Hinsichtlich der Lehre von der Induktion und damit auch der Erfahrung überhaupt würde eine eingehende Erörterung der Aristotelisch-Scholastischen Tradition sowie der Art, wie tatsächlich die Erfahrung in die Konstruktionen des Philosophen hineingreift, helleres Licht verbreitet haben. Die Fragen der Entwicklungsgeschichte fordern hier wie in jedem Fall ein gründliches Eingehen in die Problemstellungen, in die das Denken Descartes' einsetzt.

FISCHER, LUDWIG, „Cogito ergo sum“ J. D. Leipzig 1890 (Wiesbaden b. Bergmann) 58 S. 8°.

Eine historische Untersuchung über den Cartesianischen Begriff der *cogitatio* hätte die Bedeutungen festzustellen, in denen Descartes das Wort gebraucht, den sachlichen und den entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang dieser verschiedenen Bedeutungen darzulegen, und ihre historischen Verknüpfung mit den zeitgenössischen und früheren Bestimmungen des Begriffs aufzudecken.

Auf die erstgenannten Feststellungen und Darlegungen geht der Verf., der schon 1889 einen Grundriss der Philosophie als „Bestimmungslehre“ veröffentlicht hat, mit Sachkenntnis und nicht ohne kritische Schärfe ein. Ein klares Bild der allerdings schwankenden Bestimmungen des Philosophen erhalten wir jedoch nicht. Dazu ist die Untersuchung des Verf.'s nicht speziell und eindringend genug. Immerhin gewinnt die spätere Forschung reinlicher geschiedene Grundlagen, als bisher vorhanden sein möchten. Weniger Neues und gleichfalls nicht hinlänglich Abgerundetes bietet die weitere Analyse des Fundamentalsatzes. Die einleitenden Hinweise auf die Vorgeschichte des *cogito ergo sum* erhalten eine breitere Basis nur dadurch, dass der Verf. nicht streng bei der Sache bleibt.

KALLIGO, HANS, Des Cartesius Ansicht über den Ursprung unserer Vorstellungen mit besonderer Berücksichtigung der eingeborenen Vorstellungen. J. B. des K. Gymn. zu Vinzburg 91/92 (92, Progr. 458). 19 S. 4°.

Der Verf. beschränkt sich in dem wesentlicheren Teil der Abhandlung (S. 3—15) auf eine sorgsam fundierte und durchdachte

Zusammenfassung der zerstreuten Aeusserungen des Philosophen über das Wesen und die Arten der angeborenen Ideen. Er zieht manche von den früheren Darstellern unbeachtete Auslassungen Descartes' heran. Weiter geführt sind allerdings die historischen Streitfragen über diesen Teil der Cartesianischen Lehre nicht. Der Verf. hat anscheinend von ihnen keine Notiz genommen. Er hätte sonst die spätere, das Wesen der angeborenen Ideen verwischende Deutung, zu der sich der Philosoph gezwungen sah, nicht als eine Ergänzung der ursprünglichen Annahmen behandeln können. Auch die historische Kritik, nicht bloss die sachliche, in die der Verf. gar nicht eintritt, hat doch auf dieses Zurückweichen längst aufmerksam gemacht. Die historischen Bedingungen, die zu der überraschenden Wiederaufnahme der Lehre von den angeborenen Ideen durch Herbert von Cherbury und Descartes geführt haben, bei jenem im Interesse des Deismus, bei diesem im Zusammenhang der Annahmen des mathematisirenden Rationalismus, bleiben unerörtert.

TWARDOWSKI, KASIMIR, Idee und Perception. Eine erkenntnis-theoretische Untersuchung aus Descartes. Wien, Konegen 1892. 46 S. 8°.

Der Verfasser analysirt in methodischer, begrifflich scharfer Erörterung Descartes' Kriterium der Wahrheit, dessen verschiedene Fassungen er aufzählt. Aus der Untersuchung der Begriffe der *perceptio* und der *idea*, der *perceptio clara et distincta*, der *idea clara et distincta* sowie des *iudicium* gewinnt er das Resultat: die klare und deutliche Idee ist für das richtige Urteil nur Bedingung, die klare und deutliche Perception dagegen seine *ratio*.

Grundlegend für den Sinn dieser Scheidung ist die Bestimmung der *perceptio* als Wahrnehmung im Sinne Brentanos. Sie hat auch ausserhalb der Kreise Brentanos Zustimmung gefunden (Seyring in diesem Archiv VI, 45 ff.). Twardowski weicht in diesem Punkte von der schon innerhalb der Cartesianischen Schule feststehenden Ueberlieferung ab. Diese stützt sich auf die bündige Erklärung des Philosophen (Princ. philos. I, 32): „*omnes modi cogitandi, quos in nobis experimur ad duos generales referri possunt;*

quorum unus est perceptio sive operatio intellectus, alius vero volitio sive operatio voluntatis.“ Denn von hier aus erscheint die *perceptio* als Vorstellung gegenüber der *idea* als dem Vorgestellten. Was Tw. unbedenklich macht, die Deutung Brentanos in Descartes' Ausführungen hineinzulesen, ist die Scheidung des Philosophen zwischen *solo sensu* und *ab intellectu percipi*. Es stehen jedoch dieser Schwierigkeit bei seiner Interpretation grössere gegenüber, welche sich ergeben, sobald man von dem Begriff der *cogitatio* ausgeht, den Tw. nicht zum Ausgangspunkt wählt. Ich halte in Rücksicht auf diese Schwierigkeiten die Deutung Tw.'s für verfehlt. Gerade der Wechsel einerseits zwischen *percipere*, *deprehendere*, *apprehendere*, *animadvertere*, andererseits zwischen *percipere*, *intelligere* und *concipere* dient in der Beleuchtung durch die Cartesianische Fassung der *cogitatio* dazu, der Ueberlieferung Recht zu geben.

Reinlich allerdings wird die Zusammenfassung der Cartesianischen Lehren auch auf diesem Wege nicht. Aber nur, weil die Aristotelisch-Scholastischen Nachwirkungen, die bei historischer Prüfung gerade in der Lehre von der *cogitatio*, speziell in den schwankenden Bestimmungen des *sensus*, der *imaginatio* et. erkennbar werden, sich auch in diesem Punkte als unausgeglichen erweisen. Der historische Rekurs aber wird bei näherer Ausführung ebenfalls eine Bestätigung der überlieferten Auffassung ergeben.

MÜLLER, HERMANN, Joh. Clauberg und seine Stellung im Cartesianismus, mit besonderer Berücksichtigung seines Verhältnisses zu der occasionalistischen Theorie. I. D. Jena 91, 77 S. 8°.

Die Erörterungen über den Occasionalismus und sein Verhältnis zu der prästabilierten Harmonie, die in den Jahren 1882—1894 angestellt worden sind, haben einen nachhaltigen litterarischen Einfluss ausgeübt. Sie haben unser Wissen von der inneren und äusseren Geschichte der Cartesianischen Schule mehrfach über den Stand der grundlegenden Untersuchungen von Fr. Bouillier (1854) hinausgeführt. Weniger ist ihr Einfluss, trotz des tüchtigen Anlaufs von König, bisher der Geschichte des Kausalproblems im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert zu gute gekommen.

Auch die vorliegende, etwas breite, aber verständige und überall aus erster Quelle geschöpfte Darstellung bleibt durchaus innerhalb des engeren Rahmens der erstgenannten Fragen.

Der Verf. weist überzeugend nach, dass wir kein Recht haben, Clauberg den Occasionalisten beizuzählen, dass es auch nicht richtig war, einen Einfluss von Clauberg auf de la Forge zu konstruieren. Gegenüber früheren Darstellern des Cartesianismus und dem Verf. wird anzunehmen sein, dass auch das Substanzproblem keine Fortbildung durch Clauberg erfährt. Die Wendungen, die für sich betrachtet, Clauberg zu einem Vorläufer Spinozas stemeln würden, vertragen in dem Zusammenhang des Claubergschen Cartesianismus sowie in Rücksicht auf verwandte scholastische Erklärungen eine solche Deutung nicht. Sie beweisen nur neben den ungleich tiefergehenden analogen Wendungen bei Geulincx, Malebranche und anderen, wie stark die neuen Atributsbestimmungen der endlichen Substanzen, insbesondere der körperlichen, zu der Spinozistischen Konsequenz aus dem altüberlieferten Substanzbegriff drängen.

Mit Recht weist der Verf. darauf hin, dass Claubergs historische Stellung vorzugsweise durch die Versuche charakterisiert wird, die Impulse der Cartesianischen Methodenlehre für die scholastische Logik fruchtbar zu machen. Leider geht er auf die logischen Lehren Claubergs nicht so weit ein, dass ihr Verhältnis zu der Logik von Port-Royal fester bestimmbar würde. Doch bleibt der Anschein bestehen, dass Clauberg auch hier über den Bestand der Ueberlieferung ungleich weniger hinaus gekommen ist, als Pierre Nicole und insbesondere Antoine Arnauld.

ARNOLDI GEULINCX Antverpiensis Opera philosophica recogn. J. P. N.
Land vol. I—III. Hagae Comitum 1891—93.

Die Anzahl der zuverlässigen Gesamt-Ausgaben, die wir von den führenden Philosophen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts besitzen, ist gering. Von den philosophischen Schriften Bacons, Descartes' und Hobbes', Malebranches und Lockes, ja selbst von denen Humes und Kants besitzen wir nur unzureichende Sammlungen. Der Textbestand dieser aller — auch der Ausgabe

der *Philosophical Works* von Hume durch Green und Grose — genügt strengeren Ansprüchen nicht; die meisten sind überdies unvollständig. Welch ein Unstern auch über der neuesten, grossen Ausgabe von Leibnizens Philosophischen Schriften gewaltet hat, ist den Lesern dieser Zeitschrift bekannt. Frasers Ausgabe der Werke von Berkeley scheint eine rühmliche Ausnahme zu bilden.

Um so erfreulicher ist, dass Lands Ausgabe von Geulinx Schriften sich würdig der Jubiläumsausgabe von Spinozas Werken anreihet. Ich unterlasse, der vortrefflichen, nach dem Vorbilde der Spinoza-Ausgabe glänzend ausgestatteten Sammlung gegenüber, einzelne Bedenken über Anordnung und Umfang des Abgedruckten auszusprechen. Kein Herausgeber vermag es in solchem Fall allen Recht zu machen. Manchen leicht zu findenden Einwänden stehen auch in diesem Fall sicher Ueberlegungen entgegen, die der Herausgeber überflüssig finden darf, ausführlich darzulegen. Ueberdies machte der eigenartige Bestand des Materials, den der Herausgeber in Bd. I kurz verzeichnet, den van der Haeghen in seiner *Bibliographie des oeuvres de Geulinx* sachkundig besprochen hat, die Aufgabe des Herausgebers zu einer besonders schwierigen. Auf die stimmungsvolle Würdigung des ersten Bandes der Ausgabe, die R. Eucken in den Philos. Monatsheften veröffentlicht hat, sei insbesondere hingewiesen. Man vgl. den Bericht des Herausgebers in diesem Archiv 86ff.

NOVARO, MARIO, Die Philosophie des Nicolaus Malebranche. Berlin, Mayer u. Müller 1893. V u. 107 S. 8°.

Die Schrift von Novaro bringt eine sorgsame, auf eingehende und selbständige Studien gestützte Reproduktion der philosophischen Lehre des berühmten Oratorianers. Auf die Entwicklungsbedingungen für die Lehren des Philosophen geht der Verf. nur kurz und nicht ohne Unterschätzung des Einflusses von Augustin ein; auch die Entwicklung der occasionalistischen Lehre in der Cartesianischen Schule streift er nur mit kurzen Bemerkungen.

Trotzdem kommt der Schrift eine tiefgehende Bedeutung für die Frage nach der Entwicklung des Kausalitätsproblems bis auf Hume zu.

Ich habe schon in der Besprechung von Koenigs Buch über das Kausalproblem angedeutet, wie sich mir diese Entwicklung darstellt. Es sei gestattet, sie hier kurz darzulegen.

In der Aristotelischen Kausalauffassung ist die Annahme eines analytischen Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung nicht bestimmt ausgesprochen, aber deutlich enthalten. Diese Auffassung wird (ebenso wie die Aristotelische Substanztheorie) in der späteren Philosophie, auch in der Scholastik festgehalten. Sie geht von dieser aus unbesehen in die neuere Philosophie, in die der Renaissance wie in die mechanischen Systeme ein, die um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts entstehen. So kann Descartes, der hier allein in Betracht gezogen werden mag, naiv behaupten: *„Jam vero lumine naturali manifestum est, tantundem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in ejusdem causae effectu: nam quaeso, undenam posset assumere realitatem suam effectus nisi a causa? Et quomodo illam ei causa dare posset, nisi etiam haberet? Hinc autem sequitur, nec posse aliquid a nihilo fieri, nec etiam id quod magis perfectum, hoc est quod plus realitatis in se continet, ab eo, quod minus“* et.

Aber Descartes' attributäre Scheidung der endlichen Substanzen macht den analytischen Kausalzusammenhang für die Wechselwirkung zwischen den beiden wesensverschiedenen endlichen Substanzen im Grunde unmöglich. Die Macht der Ueberlieferung, die Descartes das Problem ungeprüft aufnehmen lässt, ist jedoch so stark, dass nicht der Gedanke eines analytischen Zusammenhangs aufgegeben wird, sondern dass in seiner Schule wie bei seinen Nachfolgern vorerst Versuche entstehen, auf Grund dieser Annahme den Schein der Wechselwirkung zu erklären. Eben weil der attributäre Kontrast der endlichen Substanzen keinen analytischen Abhängigkeitszusammenhang zwischen ihren Modifikationen ergibt, wird der unmittelbare Causalzusammenhang zwischen ihnen, den schon Descartes nicht reinlich mehr darzulegen vermag, von seinen selbständigeren Schülern aufgehoben. Er wird nicht nur für die endlichen Substanzen überhaupt, sondern auch insbesondere für die wechselseitigen Modifikationen der ausgedehnten Substanz bestritten, weil sich mit der traditionellen Kausalvorstellung und

dem neuen Wesensgegensatz zwischen denkender und ausgedehnter Substanz die Cartesianische Bestimmung des Körpers verwickelt. Denn die geometrisch-mechanische Deutung der ausgedehnten Substanz lässt den Körper nicht als Ursache, sondern lediglich als Objekt der Bewegung erscheinen.

Auf dieser Grundlage entstehen die Kausaltheorien einerseits des Occasionalismus, andererseits des Parallelismus der heterogenen Modifikationen bei Spinoza. Letzterer entwickelt den überlieferten Gedanken des analytischen Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung in klassischer Schärfe. Die Immanenz der Modifikationen in der Substanz, der Wesensgegensatz zwischen den Modifikationen des Denkens und der Ausdehnung, endlich die Konstruktion des Zusammenhangs der Ideen nach dem Muster des geometrischen Zusammenhangs der ausgedehnten Dinge: dies alles führt ihn dazu, den realen Causalzusammenhang als einen rein logischen, begrifflichen, analytischen zu formuliren. In diesem Sinne, dadurch also, dass eine unbesehen von der neueren Philosophie festgehaltene Voraussetzung prägnant zu Tage tritt, gewinnt das *causari ab aliqua re* die Bedeutung eines *sequi ex ejus definitione*.

Indem die traditionelle Urteilslehre in jene Bestimmungen hineinwirkt, kommt Spinoza zu dem Axiom: „*Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit.*“

Aus der gleichen metaphysischen Tradition heraus bildet Leibniz den Occasionalismus zur prästabilierten Harmonie fort. Denn die Voraussetzungen dieser seiner Kausaltheorie wurzeln in jener Periode seiner Entwicklung, in der er die Entelechien, in Anlehnung an die Scholastik, noch als substantielle Formen der Körper deutet. Es zeugt lediglich von der Macht der Aristotelisch-Cartesianischen Ueberlieferung, dass er diese Voraussetzungen und die auf ihnen erbaute Theorie des Causalzusammenhangs später festhält. Auch dann noch, als ihn seine mechanisch-physikalischen Untersuchungen sowie die Entdeckungen der Infinitesimalmethode dahin bringen, den überlieferten Hylozoismus zu einem Spiritualismus fortzubilden, der die Materie zu einem Inbegriff unendlich vieler, unendlich kleiner, unendlich wenig verschiedener, unendlich viel darstellender

geistiger Substanzen macht. Denn der Dualismus der Wesensbestimmung des Endlichen, der zur Leugnung des unmittelbaren, als analytisch gedachten Kausalzusammenhangs führte, ist fortgefallen. Aber der Antrieb für diese Leugnung, der in dem durch jenen Dualismus verschärften Substanzbegriff liegt, bleibt stärker, als die Kraft des neuen spiritualistischen Monismus.

In jeder dieser drei Theorien, oder, bei prinzipiellerer Scheidung, sowol in der des occasionell-prästabilirten als in der des Parallelismus-Zusammenhangs, wird die Kausalverknüpfung zwischen dem Endlichen hergestellt, indem die unendliche Substanz als Mittelglied eingeschoben wird. Die Allweisheit und Allmacht Gottes, weiterhin seine *omnitudo realitatis* überhaupt, wird zum *ultimum refugium* der analytischen Notwendigkeit. Bei den einen wird dieser Zusammenhang ein vorwiegend extramundaner, bei Spinoza ist er ein rein immandaner; die religiösen Motive der Ueberlieferung, die jene mitbestimmen, bildet Spinoza auch hier mit scharfer Konsequenz um.

Diese Problemlage komplicirt sich bei Berkeley mit dem Empirismus Lockes, der zwar eine tiefgreifende Kritik des überlieferten Substanzbegriffs gegeben hatte, hinsichtlich des Kausalproblems jedoch nicht über die Tradition hinausgekommen war. Sie liefert Berkeley die Grundlage für den Beweis, dass die Ideen der körperlichen Dinge kein Moment von Kraft oder Tätigkeit enthalten, dass also „Ausdehnung, Figur und Bewegung“ nicht die Ursachen unserer Empfindungen sein können. Er weist in dem Zusammenhang dieses Beweises vielfach direkt auf den Occasionalismus hin. So auf „*the modern philosophers, who though they allow matter to exist, yet will have God alone to be the immediate efficient cause of all things. These men saw that amongst all the objects of sense there was none which had any power or activity included in it*“ . . . Nicht bloss religiöse Antriebe sind es andererseits, die ihn hindern, die Konsequenz der empiristischen Substanzkritik Lockes nur für die materiellen Objekte, die Ideenwelt zu ziehen, die Geister dagegen in ihrer substantiellen Realität zu belassen. Auch hier spielen vielmehr Gedanken aus der Kausalitätstheorie der selbständigeren Cartesianer hinein. Es ist nicht

schwer, von dem „*principium evidentissimum per se*“, dem Satz: „*Quod nescis, quomodo fiat, id non facis*“ aus, den historischen Zusammenhang zu der Behauptung zu finden, dass „*the cause of ideas* (d. i. der *inactive, corporeal things*) *is an incorporeal active substance or Spirit*“, dass „*the words, will, soul, spirit*“ *do not stand for . . . any idea at all, but for something which is very different from ideas . . . being an agent.*“

Von der durch Berkeley umgebildeten Problemlage aus kommt Hume, in diesem Punkt der Antipode Spinozas, zu der Erkenntnis, welche ihn zum Kritiker der überlieferten Kausalauflassung macht. An die Stelle des analytischen Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung tritt ein empirisch-associativer, d. i. wie wir sagen können, ein synthetischer *a posteriori*. Er erklärt: „*The mind can never possibly find the effect in the supposed cause, by the most accurate scrutiny and examination. For the effect is totally different from the cause, and consequently can never be discovered in it.*“

Verwickelter gestaltet sich das Kausalproblem in der Leibniz-Wolffischen Schule und in den Streitigkeiten, die ihre Zersetzung herbeiführen. Wolffs schwächliche Abwehr der Einwürfe des Pietismus gegen die prästabilierte Harmonie giebt der Hypothese des *influxus realis*, die anscheinend längst überwunden war, neue Kraft. Von verschiedenen Gliedern der Schule wird sie allmählich zu der Annahme eines *influxus idealis* umgearbeitet. Diese metaphysischen Erörterungen stehen überdies in engen Zusammenhang mit den Streitigkeiten, die das von Leibniz mehrdeutig formulierte Prinzip des zureichenden Grundes, insbesondere seit Crusius' Angriff zur Folge hat. Aus diesem Zusammenhang heraus gelangt Kant unabhängig von Hume (s. dieses Archiv I, 62 ff., 216 ff.) und vorerst ohne Bewusstsein seiner Uebereinstimmung mit ihm zu der gleichen Erkenntnis des synthetischen Charakters der Kausalbeziehung. Als Kant später, nach 1772, den Standpunkt gefunden hat, der ihm das Verständnis für Humes Kausaltheorie eröffnet, wird er nicht nur seiner Einstimmigkeit mit Hume in diesem Punkte gewiss, sondern lernt auch nach langem Ringen von seinem „Vorgänger“, dass die Kausalbeziehung lediglich in dem Ge-

biet möglicher Erfahrung objektive Geltung besitzt. Nur gegen den Schluss auf den empirischen Ursprung dieser Synthesis ist er geschützt, da er bereits alle Synthesis als die ursprüngliche und eigentliche Funktion des Verstandes erkannt hat. Der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung steht ihm als ein synthetischer *a priori* fest.

Novaros Darstellung im siebenten Abschnitt seiner Schrift gewährt eine lehrreiche Bestätigung des eben umgrenzten historischen Sachverhalts. Nov. irrt allerdings in der Behauptung, dass „kein Historiker der Philosophie in Malebranche den so offenliegenden Ursprung des Humeschen und Kantischen Problems gesucht habe“. Die „abstrakte Grundlage der Theorie“ des Occasionalismus hat Nov. gründlich verfehlt. Es ist sogar nach dem Obigen falsch, dass die objektiven Entwicklungsbedingungen für die Hume-Kantische Entdeckung lediglich bei Malebranche gefunden werden können. Nov. sieht, wie gleich zu zeigen ist, nicht einmal die Gedankengänge im rechten Licht, die bei Malebranche vorliegen. Aber er hat den historischen Zusammenhang des Occasionalismus in der Formulirung bei Malebranche mit den Ausführungen Humes selbständig in so weit getroffen, als er die Ausführungen des Philosophen über das Kausalproblem fast Schritt für Schritt mit Wendungen des englischen Positivisten belegt.

Dass er hierbei die entscheidende Differenz zwischen dem Occasionalismus und Humes Theorie der Kausalität verfehlt, den tiefgreifenden Fortschritt der letzteren über den Problemstand des ersteren und der verwandten Kausalitätstheorien nicht findet, hat seinen Grund in einem wunderlichen Missverständnis.

Novaro stellt Malebranches Lehre von der Kausalität der Humes viel zu nahe. Mit Recht zwar betont er, dass auch Hume über die Grenzen der Erfahrung hinausgeht, sofern dieser vielfach, im Treatise wie im Essay, ein für uns unerkennbares Band zwischen Ursache und Wirkung annimmt. Aber Humes häufige kritische Erörterungen gegen den Occasionalismus, die N. zu einseitig auf Malebranche bezieht, treffen doch auch diesen gerade in der entscheidenden Voraussetzung seiner Kausalitätstheorie. Diese aber, die Annahme des analytischen Zusammenhangs zwischen

Ursache und Wirkung, würdigt Novaro so wenig, dass er sie gegen die ausdrücklichen Erklärungen, ja gegen den inneren Aufbau der ganzen Lehre des Philosophen geradezu leugnet. Und dies, obgleich er die hierhergehörigen Ausführungen Malebranches sehr wol gesehen hat. Selbst wenn es, wie Novaro behauptet, nur zwei solcher Ausführungen bei Malebranche gäbe — Novaro selbst citirt tatsächlich deren vier —, liessen sie sich doch nicht mit der Bemerkung abtun: „Gegen die beiden einzigen Stellen, in denen Malebranche“ — das Gegenteil behauptet!

In der Tat aber wird es nach dem Obigen ausser Zweifel sein, dass wir die selbstverständliche Voraussetzung eines analytischen, notwendigen Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung lediglich als einen wesentlichen Bestandteil auch der Lehre von Malebranche hinzunehmen haben. Die Selbstverständlichkeit dieser Voraussetzung auch für ihn folgt schon aus dem Umstand, dass er nur gelegentlich Anlass findet, sie ausdrücklich zu formuliren, obgleich sie sein Denken durchweg beherrscht. Sie gehört eben zu dem festen Schulbestande der Cartesianischen Lehren. Eben dafür zeugt auch die Art, wie Malebranche sie zum Ausdruck bringt. So in der sechsten der *Méditations Chrétiennes*: „*Or il y a contradiction que Dieu veuille que ton bras soit remué et qu'il demeure immobile: tu es sûr qu'il y a une liaison nécessaire entre les volontés d'un être tout-puissant et leurs effets, et tu ne vois nul rapport entre les désirs et leur exécution. Donc la force qui produit le mouvement vient de Dieu*“ . . . Und ebenso in dem sechsten Buch der *Recherche de la Vérité*: „*Mais non seulement les hommes ne sont point les véritables causes des mouvements qu'ils produisent dans leurs corps, il semble même qu'il y ait contradiction qu'ils puissent être. Une cause véritable est une cause entre laquelle et son effet l'esprit aperçoit une liaison nécessaire, c'est ainsi que je l'entends. Or il n'y a que l'être infiniment parfait entre la volonté duquel et les effets l'esprit aperçoit une liaison nécessaire. Il n'y a donc que Dieu qui soit véritable cause et qui ait véritablement la puissance de mouvoir le corps*“ . . . Ueber den Inhalt dieser Voraussetzung und seine Uebereinstimmung mit dem oben Gesagten kann kein Streit sein.

Der Sinn der vorausgesetzten *liaison nécessaire* bleibt allerdings bei Malebranche notwendiger Weise so unbestimmt wie bei den übrigen Occasionalisten, bei Leibniz und bei Spinoza. Auch in diesem Punkte seiner Kritik hat Hume Recht. Die Unbestimmtheit liegt in dem Inhalt des Gottesbegriffs, der positive Momente der Erkenntnis nicht enthält, sondern nur vortäuscht, unsere rationale Unwissenheit mit dem Mantel von Worten zu deckt, deren metaphysischer Gehalt, eben weil er ausserhalb der Grenzen unseres Erkennens liegt, für jede eindringende Kritik verschwindet. Aber Malebranche ist einer der tiefsten metaphysischen Denker seiner Zeit. Er hat sich so bestimmt wie kaum einer der sonstigen Anhänger der alleinigen göttlichen Kausalität auch die Frage nach dem Sinn der *liaison nécessaire* gestellt. Seine Antwort bestätigt jedoch nur wiederum die Stärke des metaphysischen Vorurteils, die Selbstverständlichkeit der Voraussetzung eines notwendigen Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung. Novaro führt selbst die entscheidenden Erklärungen des Philosophen an, aber nicht vollständig genug und ohne zu sehen, dass sie die Annahmen, die er dem Philosophen abstreitet, auf das deutlichste enthalten. In dem *Entretien d'un philosophe Chrétien avec un philosophe Chinois* erklärt jener: „*Qui fait tout cela en moi et dans tous les hommes? C'est un être infiniment intelligent et tout-puissant. Il le fait parce qu'il le veut. Mais quel rapport entre la volonté de l'être souverain et la moindre de ses effets? Je ne le vois pas clairement, ce rapport, mais je le conclus de l'idée, que j'ai de cet être*“ (!). „*Je sais que les volontés d'un être tout-puissant doivent nécessairement être efficaces jusqu'à faire tout ce qui ne renferme pas de contradiction.*“ Gewiss ist dieser Schluss ein charakteristisches Probestück eines λογισμὸς νόθος. Muss doch Malebranche seinen christlichen Philosophen zugeben lassen: „*Quand je verrai Dieu tel qu'il est, ce que ma religion me fait espérer, je comprendrai clairement, en quoi consiste l'efficace de ses volontés;*“ und dementsprechend in den *Méditations Chrétiennes* erklären: *Tu me demandes une idée claire et distincte de cette efficace infinie qui donne et conserve l'être à toutes choses. Je n'ai point maintenant de réponse à te faire qui soit capable de*

te contenter; ta demande est indiscrète . . . Tu ne découvriras jamais de rapport entre la volonté des intelligences et les moindre effets; car, même si tu crois que Dieu fait ce qu'il veut, ce n'est point que tu vois clairement qu'il y a une raison nécessaire entre la volonté de Dieu et les effets, puisque tu ne sais pas même ce que c'est que la volonté de Dieu, mais c'est qu'il est évident que Dieu ne serait pas tout-puissant si ses volontés absolues demeureraient inefficaces.“ Deutlicher kann man kaum sagen, dass die Lösung des Rätsels, die man zu besitzen wähnt, nur darin besteht, dass das Rätsel in die Allmacht Gottes hineinverlegt ist: die notwendige Verbindung zwischen der wahren Ursache und ihren Wirkungen ist zweifellos, selbstverständlich, aber — sie folgt lediglich aus der Allmacht des göttlichen Willens, den wir nicht kennen!

In welchem Grade Novaro Malebranche überschätzt, folgt aus seiner Bemerkung: „Vor Kant zählt die moderne Philosophie bloss drei Systeme: das von Hobbes, das von Bruno und Spinoza, und das von Malebranche.“ Die Geschichtsauffassung, welche diese und verwandte Wendungen verraten, macht begreiflich, dass Novaro seine glückliche Einsicht in die Gleichartigkeit der Problemlage bei Malebranche und Hume historisch nicht zu verwerten weiss. Hume hat die Kausalität, welche die Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts, soweit sie von Descartes beeinflusst ist, in den Himmel verlegt hatte, wieder zur Erde herabgeholt, und damit nicht nur ähnlich wie Kant, den Bann des vermeintlich analytischen Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung gebrochen, sondern auch als der erste, fast unwissentlich, die Grundlage für die logische Theorie der Induktion gelegt. Wo Bacon von Induktion redet, ist das Wort ein Schiboleth, dessen Gebrauch davon zeugt, dass er nicht zu Descartes und Hobbes, überhaupt nicht in die neuere Philosophie gehört, sondern noch zu eben den Begriffsphilosophen, gegen die er mit Paucken und Trompeten zu Felde zieht.
