

Städtisches Realgymnasium zu Bromberg.

Programm,

durch welches

zu der öffentlichen Prüfung

am 20. März 1883

Vormittags 9 Uhr

ehrerbietigst einladet

der

Director Dr. Gerber.

- Inhalt: 1) Descartes' angeborene Ideen verglichen mit Kants Anschauungs- und Denkformen a priori. Vom Oberlehrer B. Gutzeit.
2) Schulnachrichten, vom Director.

Bromberg, 1883.

Druck der Gruenauer'schen Buchdruckerei G. Böhlke.

1870

1870

1870

1870

1870

1870

1870

1870

Descartes' angeborene Ideen

verglichen

mit Kants Anschauungs- und Denkformen a priori.

I. Einleitung.

Die angeborenen Ideen Descartes' mit den apriorischen Erkenntnisformen Kants zu vergleichen dürfte bei der wesentlichen Verschiedenheit der metaphysischen Grundanschauungen beider Systeme auf den ersten Blick befremdlich erscheinen; gleichwohl bietet namentlich die Form, welche die Lehre von den angeborenen Ideen bei Descartes in ihrer weiteren Entwicklung angenommen, so verwandte Züge mit dem System, welches die Grundlage der meisten neueren philosophischen Bestrebungen bildet, dass man beim Studium jener unwillkürlich an dieses erinnert und zur Vergleichung aufgefordert wird.

Descartes, wie alle Philosophen vor Kant, sah im Erkennen das Auffassen eines wirklich seienden Objekts mittels des Denkens, während nach Kant die Objekte unseres Erkennens nur unsere eigenen Schöpfungen, die aus uns herausgeworfenen Vorstellungen sind; dass diesen Vorstellungen „Dinge an sich“ zu grunde liegen, daran zweifelt auch Kant nicht; aber sie sind als solche für uns unerkennbar. Auch Descartes sagt freilich in der sechsten Meditation: „Vielleicht sind die Dinge nicht gerade so, wie sie unsern Sinnen erscheinen; denn die Sinneswahrnehmung ist vielfach unklar und verworren; aber wenigstens, fügt er hinzu, ist alles das wirklich in ihnen, was ich klar und deutlich erkenne, d. h. alles allgemein an ihnen Erschaute, was den Gegenstand der reinen Mathematik bildet.“ Ja an einer Stelle¹⁾ beruhigt er sich sogar bei dem Gedanken, dass Gott ihn wirklich über das Wesen der Dinge täuschen könne, und dass er möglicher Weise nur Erscheinungen erkenne. Hier scheint er sich ganz der Grundanschauung Kants zu nähern; der Unterschied ist nur der, dass Kant die Notwendigkeit dieses Resultats aus der kritischen Untersuchung des menschlichen Denkvermögens erkennend, es als unabänderliche Thatsache hinstellt und darum sich dabei beruhigt.

Wenn nun Kant die Objekte aller möglichen menschlichen Erfahrung zu blossen Vorstellungen macht, welchen nur durch das vorstellende und denkende Subjekt ihre

¹⁾ Resp. ad Obj. Secund. I, 76 extr. (Wir zitieren die Meditationen, Objectionen und Responionen nach der Amsterdamer Ausgabe von 1654, die Prinzipien nach der ersten Ausgabe von 1644.) Quid enim ad nos, si forte quis fingat, illud ipsum, de cujus veritate tam firmiter sumus persuasi, Deo vel Angelo falsum apparere, atque ideo absolute loquendo falsum esse? Quid curamus istam falsitatem absolutam, cum illam nullo modo credamus nec vel minimum suspicemur; supponimus enim persuasionem tam firmam, ut nullo modo tolli possit; quae proinde persuasio idem plane est quod perfectissima certitudo.

Gegenständlichkeit gegeben wird, so muss er auch die Erkennbarkeit der metaphysischen Ideen leugnen, während Descartes noch das Dasein Gottes aus dem Denken zu beweisen sucht und den Menscheng Geist als denkende Substanz, mithin als unvergänglich auffasst. Kant gewinnt ferner dadurch, dass er die Objekte der menschlichen Erkenntnis zu blossen Erscheinungen macht, die Möglichkeit, dass das Denken die Welt der Erscheinungen erfassen und so zum Erkennen gelangen kann; Descartes hingegen, welcher Denken und Körperwelt zu zwei einander ausschliessenden Substanzen macht, schneidet sich damit eigentlich die Möglichkeit ab, das Erkennen zu begreifen. Man sieht nicht, wie das Denken aus sich selbst herauskommen soll. Schon Gassendi hatte hierauf hingewiesen, indem er sagt¹⁾, das Denken könne doch nicht ohne Objekt, gleichsam ohne Körper sein, und Descartes musste darauf erklären: „Ich bestreite, dass das Denken ausser sich selbst irgend eines Objekts bedürfe, um sich zu bethätigen, obwohl es sich auch auf materielle Dinge, wenn es diese prüft, erstrecken kann.“ Der Geist muss demnach sein Objekt in sich finden und zwar vom Augenblick seines Entstehens an; denn er muss thätig sein, sobald er überhaupt existiert. So wird also Descartes durch seine metaphysische Grundanschauung ganz konsequent zur Annahme angeborener Ideen geführt. Jedoch auch diese Annahme bietet keine befriedigende Lösung des Problems; sie verlegt die Schwierigkeit nur, statt sie aufzuheben. Wenn alle Ausdehnung nur der Körperwelt zukommt, so fragt man mit Gassendi, wie dann der unausgedehnte Geist die Gestalt (*speciem*) oder Vorstellung (*idea*) eines ausgedehnten Körpers aufnehmen kann. Descartes antwortet darauf²⁾: „Es werde gar keine körperliche Gestalt vom Geiste aufgenommen, sondern die reine Denkvorstellung (*intellectio*) sowohl körperlicher als unkörperlicher Dinge geschehe ohne alle Körperlichkeit; für die bildliche Vorstellung aber, welche es nur von körperlichen Dingen geben könne, sei körperliche Gestalt nötig; zu dieser wende sich der Geist, aber er nehme sie nicht auf.“ Und bald darauf: „Der Geist erkennt die Ausdehnung nicht durch eine ausgedehnte Gestalt, welche er in sich hätte; aber er stellt sie bildlich vor, indem er sich (anschauend) zu einer körperlichen, ausgedehnten Gestalt (im körperlichen Gehirn) wendet.“ Ob nun der Geist die bildliche Vorstellung schafft, indem er sich anschauend zu der räumlichen Gestalt in seinem körperlichen Gehirn wendet oder direkt zu der Gestalt des zu erfassenden Objekts, ist im grunde gleichgültig; die Schwierigkeit ist in beiden Fällen dieselbe, und das Problem bleibt ungelöst.

Aber auch der Begriff des Denkens, und damit zusammenhängend der Begriff der Idee, wie wir ihn bei Descartes finden, entspringt mit Notwendigkeit aus seiner metaphysischen Grundanschauung. Denn wenn die denkende und die ausgedehnte Substanz prinzipiell von einander geschieden sind, so bleiben auch die Ideen als das Objekt des Denkens und die wirklichen Dinge, auf welche sich doch das Denken beziehen soll, zwei einander ewig fremde Welten. Der ganze Inhalt des Bewusstseins gehört dem Denken an, und dieses kann aus sich selbst nicht heraus, während die Körperwelt nicht in dasselbe hinüberfliessen kann. Darum sind für Descartes alles Verstehen, bildliche Vorstellen, ja alle Willensregungen und alle Sinnesthätigkeiten Gedanken, sofern wir uns ihrer bewusst

1) Epist. ad C. L. R. in qua ad epitomen praecipuarum Petri Gassendi Instantiarum respondetur. T. I, p. 144. Tertia (sc. instantia) est, Cogitationem sine objecto esse non posse. verbi gratia sine corpore. — Ubi vitanda est *ἀνορνυία* vocis cogitationis, quae tum pro re cogitante, tum pro istius rei actione accipi potest. Nego autem rem cogitantem praeter se ipsam objecto indigere ad suam actionem exerceendam; quamvis etiam illa ad res materiales, quando eas examinat, extendere possit.

2) Resp. Quint. ad obj. 4 in medit. VI (II, 76). Respondeo nullam speciem corpoream in mente recipi, sed puram intellectionem — — — fieri absque ulla specie corporea; ad imaginationem vero, quae non nisi de rebus corporeis esse potest, opus quidem esse specie quae sit verum corpus, et ad quam mens se applicet, sed non quae in mente recipiatur. Und weiter: Nec intelligit (sc. mens) extensionem per speciem extensam in se existentem, quamvis eandem imaginetur convertendo se ad speciem corpoream, quae est extensa.

werden.¹⁾ Die zwischen die Aussen- und Innenwelt zur Vermittelung eingeschobene Einbildungskraft, durch welche die bildliche Vorstellung und die Erinnerung zu stande kommt, verlegt, wie wir gesehen, das Problem nur in das Gehirn, ohne die Möglichkeit der bildlichen Vorstellung zu erklären. Konsequenter Weise muss ihm auch das Denken, welches gar keine Beziehung zum Körper hat, vom leiblichen Gehirn unabhängig sein.²⁾ Ist nun die Funktion der Sinnlichkeit eine durchaus materielle, welche an sich keine Beziehung zum Denken hat, entstehen die Vorstellungen erst aus spontaner Thätigkeit des Geistes, so giebt es für Descartes auch nicht wie bei Kant zwei apriorische Elemente des Erkennens, Anschauung und Begriffe, Sinnlichkeit und Verstand, sondern nur Ein Denken, welches entweder sich anschauend zu den materiellen Vorgängen im Gehirn wendet, oder sich rein auf sich selbst bezieht und sich gleichsam in seine eigene Tiefe versenkt. Um nun überhaupt eine Brücke zwischen der Innen- und Aussenwelt herzustellen, welche bei der Ausschliesslichkeit, der gegenseitigen Negation der beiden Substanzen, in ihnen selbst nicht gefunden werden kann, braucht er ein von aussen her genommenes, gewaltsames Mittel, nämlich die als Thatsache vorgefundene Idee eines allmächtigen, allgütigen und wahrhaften Gottes, welcher den Menscheng Geist bei seiner Schöpfung so einrichtete, dass seine Vorstellungen mit den wirklichen Gegenständen seines Erkennens, vorausgesetzt dass er von seinen Fähigkeiten den rechten Gebrauch macht und vorsichtig urteilt, auch übereinstimmen; auf diese Weise erst gewinnt er die Sicherheit seiner Erkenntnis.

Sind nun die angeborenen Ideen ein wesentliches Element unsers Geistes, eine notwendige Bedingung unseres Erkennens, so lassen sie innerhalb der Grenzen, welche die metaphysischen Grundlagen des Systems gestatten, eine Vergleichung mit den apriorischen Erkenntnisformen Kants zu. Doch müssen wir uns dabei immer bewusst bleiben, dass sie nicht leere Formen sind, welche ihren Inhalt erst aus der Erfahrung erhalten wie bei Kant, sondern dass sie selbst das wahre Wesen der wirklichen Objekte enthalten müssen, da uns die Aussenwelt nichts als die von den Vorstellungen qualitativ grundverschiedenen, rein mechanischen Bewegungen in den Nerven der Sinnesorgane bietet. Kant sowohl wie Descartes gehen vom denkenden Subjekt als dem unmittelbar Gewissen aus; beide finden im Subjekt die Mittel zur Erkenntnis und beide kommen nicht eigentlich über das Bewusstsein mit seinem Inhalt hinaus; Kant, indem er seine Vorstellungen objektiviert und das Erkennen auf die Erscheinungen beschränkt, Descartes, indem er die in seinem Bewusstsein vorgefundenen Ideen für Bilder des wahren Wesens der wirklichen Gegenstände nimmt.

Allein das Denken ist nach Descartes denkende Substanz; die Substanz ist das im Wechsel Beharrende, das Denken aber ist Thätigkeit; es ist nur, indem es wird. So finden wir in diesem Grundbegriff des Systems einen inneren Widerspruch, welcher auch in der Auffassung der Ideen zum Ausdruck kommen muss. Die Ideen sind ihm modi der denkenden Substanz, und ist diese ein Beharrendes, so können auch jene gleichsam Bilder ihrer realen Gegenstände sein. Können sie dies aber auch bleiben im lebendigen Denkprozess? Wie kommt in diese fertigen, ruhenden Bilder der Fluss, die Bewegung, welche die Aktion des Denkens notwendig fordert? Diese Fragen traten auch an Descartes heran, und so sehen wir, wie in seiner Grundanschauung der Widerspruch liegt, welcher zum Keim einer weiteren Entwicklung der angeborenen Ideen wird, einer Entwicklung, welche das ursprüngliche System durchbricht und Descartes unbewusst über sich selbst hinausführt. Diese Entwicklung werden wir im Folgenden nachzuweisen versuchen.

1) Princ. phil. I. 9. Vgl. Rationes more geom. dispositae, als Anhang zu den Respons. Secund. Definit. I. Ähnlich Medit. de pr. ph. II und fast wörtlich ebenso zu Anfang der dritten Meditation.

2) Resp. Quint. ad obj. 3 in medit. II: Ostendi etiam saepe distincte mentem posse independentem a cerebro operari; nam sane nullus cerebri usus esse potest ad pure intelligendum, sed tantum ad imaginandum vel sentiendum.

IIa. Die Form der apriorischen Elemente des Erkennens bei Descartes.

Descartes geht auf die Elemente aller Gedanken, auf die Vorstellungen zurück, um die Quelle des Irrtums zu finden. „Einige derselben, sagt er in der dritten Meditation, sind gleichsam Bilder von Dingen, welchen recht eigentlich die Bezeichnung „Idee“ zukommt, wie Mensch, Chimäre, Himmel, Engel, Gott; andere haben aber ausserdem noch gewisse andere Formen; so stelle ich, wenn ich will, fürchte, bejahe, verneine, zwar immer ein Ding als Gegenstand meines Gedankens vor; aber ausserdem stelle ich in meinem Denken noch etwas Weiteres als das blosser Bild jenes Dinges vor; von diesen heissen einige Willensregungen oder Affekte, andere aber Urteile. Die eigentlichen Ideen nun, an und für sich betrachtet, können nicht falsch sein; ob ich eine Ziege oder eine Chimäre vorstelle, die Vorstellung beider an sich ist gleich wahr. Auch die Willensregungen oder Affekte können keinen Irrtum enthalten; denn wenn auch das Objekt meines Begehrens nirgends existieren sollte, so ist doch die Thatsache, dass ich es begehre unbestreitbar. Der Irrtum kann somit nur in den Urteilen seinen Sitz haben.“ — Wir sehen hieraus, dass Descartes nicht nur alle Vorstellungen, ob diese auf Wahrnehmung beruhen oder Phantasiegebilde sind, als Ideen bezeichnet, sondern auch alles Wollen und Empfinden, ja sogar die Urteile. Darum nennt er die Ideen häufig ganz allgemein „Bestimmungen des Gemüts“ (z. B. in derselben Meditation: *ideas ipsas ut cogitationis meae quosdam modos*). Wie alles Wollen, Empfinden, Vorstellen, Urteilen ein Denken ist, so ist alles einzelne Gewollte, Empfundene, Vorgestellte, jedes einzelne Urteil eine Idee. Bezeichnend ist besonders die folgende Stelle:¹⁾ „Unter Idee verstehe ich diejenige Form jedes Denkens, durch deren unmittelbare Vorstellung ich mir jenes Denkens selbst bewusst bin.“ Auch die Sinnesempfindung²⁾ ist in diesem Sinne eine Idee.

Gelegentlich der Bemerkung, dass die eigentlichen Ideen gleichsam Bilder von Dingen seien, hatte der Verfasser der *Objectiones Quintae*, Peter Gassendi, erinnert,³⁾ dass zwar Mensch, Chimäre, Himmel ein bestimmtes Bild in unserm Geiste erwecken, Engel ein unbestimmtes, Gott aber gar kein Bild. Descartes erwidert darauf,⁴⁾ er verstehe unter Idee alles, was der Geist unmittelbar vorstellt, so dass auch Wollen und Fürchten, insofern ich mir bewusst bin zu wollen und zu fürchten, zu den Ideen gehören. — Hier werden also die inneren Zustände des Gemüts, die Objekte des inneren Sinnes, den Objekten des äusseren Sinnes gleichgestellt: beide werden Ideen, sobald der Geist sie anschaut und sich ihrer bewusst wird. Dabei mag hier noch erinnert werden, dass nach der oben aus der dritten Meditation angeführten Stelle Affekte und Willensregungen Ideen hiessen, sofern mit ihnen die Vorstellung eines Objekts verbunden war; es ist also hier eine Änderung oder Klärung der Ansicht Descartes' zu constatieren.

Aber nicht nur Wahrnehmungen und Vorstellungen, welche der äussere oder innere Sinn bieten, werden zu den Ideen gerechnet, sondern auch Begriffe. Gegen Ende der

¹⁾ *Rationes . . . more geom. disp. Def. II: Ideae nomine intelligo cujuslibet cogitationis formam illam, per cujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum. — — — Atque ita non solas imagines in phantasia depictas ideas voco: imo ipsas hic nullo modo voco ideas, quatenus sunt in phantasia corporea, h. e. in parte aliqua cerebri depictae, sed tantum quatenus mentem ipsam in illam cerebri partem conversam informant*

²⁾ *Medit. de pr. ph. II: — — — puto sensum illum sive ideam caloris a re a me diversa, nempe ab ignis, cui assideo, calore mihi advenire.*

³⁾ *Obj. Quint. in medit. III. (II p. 96).*

⁴⁾ *Resp. ad Obj. Quint. in medit. III. (II, p. 97). Atqui ego — — — ostendo me nomen ideae sumere pro omni eo, quod immediate a mente percipitur, adeo ut, cum volo et timeo, quia simul percipio me velle et timere, ipsa volitio et timor inter ideas a me numerentur.*

zweiten Meditation zeigt Descartes an dem Beispiel des Wachses, dass es zwei verschiedene Vorstellungen dieses Körpers gebe, eine durch die Sinne gewonnene, welche irrtümlich, und eine durch das Denken erzeugte, welche die allein richtige sei. Ähnliches zeigt er in der dritten Meditation an dem Beispiel der Sonne. Mit Rücksicht auf das letztere hatte nun Thomas Hobbes¹⁾ bemerkt: „Zu verschiedenen Zeiten könnten verschiedene Vorstellungen von der Sonne bestehen, z. B. wenn sie einmal mit blossem Auge, ein anderes Mal mit dem Fernrohr betrachtet würde; aber die Gründe der Astronomie machten die Vorstellung der Sonne weder grösser noch kleiner; sie lehrten vielmehr, dass die Sinnesvorstellung trügerisch sei“. Darauf entgegnet Descartes:²⁾ „Was keine Idee der Sonne sein soll und doch beschrieben wird, das gerade nenne ich Idee.“ Und auf den neunten Einwand desselben Gegners erklärt er:³⁾ „Ich habe schon öfter bemerkt, dass ich dasjenige Idee nenne, was durch Vernunftgründe erschlossen wird, wie auch das, was auf jegliche Weise vom Geiste vorgestellt wird.“

Ideen sind also: 1, alle Wahrnehmungen durch die äusseren Sinne, 2, alle Wahrnehmungen des inneren Sinnes (Begehungen, Affekte, sofern sie Objekt des inneren Sinnes werden), 3, alle allgemeinen Vorstellungen und Begriffe, 4, endlich auch die Urteile als Akte des Denkens.

Wenden wir uns nun zu den angeborenen Ideen und zwar zunächst zu der Frage, wie das Angeborensein derselben nach Descartes vorzustellen ist.

Das Bild, durch welches Descartes das Angeborensein der apriorischen Ideen, also ihre Form im Geiste, bezeichnet, ist an sich etwas unklar; er nennt sie eingeboren (*ingenitae, innatae*) oder eingepflanzt (*insitae*), oft auch nur, namentlich in den Principien der Philosophie, Ideen, welche in unserm Geiste sind, oder welche wir in uns haben, ein Ausdruck, der in seiner Unbestimmtheit alle Vorstellungen bezeichnen könnte, der aber, wie wir glauben nachweisen zu können, die sonst sogenannten angeborenen Ideen bedeutet.

Wie er nun von den Ideen überhaupt sagt,⁴⁾ dass sie eigentlich geistige Bilder von Dingen seien, so scheinen ihm anfangs auch die angeborenen Ideen Bilder von Dingen, d. h. von wirklich existierenden Objekten zu sein. Von seinen Gegnern wurden sie wirklich so aufgefasst, und es wurden ihm bei dieser Auffassung Inconsequenzen nachgewiesen; infolge dessen sah er sich zu grösserer Präcision gedrängt. So sagt er in der synthetischen Darstellung seiner Beweise vom Dasein Gottes am Ende seiner Erwiderungen auf die *Objectiones Secundae*, die Idee sei nicht nur ein Bild in der körperlichen Phantasie, sondern dieses werde erst zur Idee, indem es durch das Denken erfasst werde. Dem Sensualisten Hobbes sagt er in der oben zitierten Stelle, nicht die bildliche Vorstellung von Gott oder einem Engel, sondern die durch Vernunft erschlossene Vorstellung sei die Idee. Hiernach scheint er die angeborenen Ideen als Begriffe zu fassen. Damit stimmt es überein, wenn er in der dritten Meditation die aus angeborenen Begriffen (*notionibus mihi innatis*) entwickelte Vorstellung der Sonne als die wahre bezeichnet.

Aber der Begriff ist wie die bildliche Vorstellung ein Fertiges, ein in der Seele Ruhendes. Und so werden die angeborenen Ideen in den Meditationen durchweg vorgestellt. In der fünften Meditation heisst es, es sei ein grosser Unterschied zwischen falschen Annahmen und den wahren mir angeborenen Ideen, deren vorzüglichste die Gottes sei;

¹⁾ *Object. Tertiae. Obj. 8 p. 99.*

²⁾ *Resp. ad obj. 8. Objectionum Tert. p. 100: quod dicitur non esse idea solis et tamen describitur, est id ipsum quod ego ideam voco.*

³⁾ *Resp. Tert. ad obj. 9. p. 100: Me nominare ideam id ipsum, quod ratione evincitur, ut et alia quae quolibet modo percipiuntur. Ähnlich auch Resp. Tert. ad obj. 7: Cum additur non dari animae ideam sed ratione colligi, idem est, ac si diceretur non dari imaginem in phantasia depictam, sed dari tamen illud, quod ego ideam vocavi. Vergl. auch obj. 8 und resp.*

⁴⁾ *Medit. de pr. ph. III: Quaedam ex his (sc. cogitationibus) tamquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen. Ebenda, weiter unten heisst es: Nullae ideae nisi tanquam rerum esse possunt.*

diese sei nichts Erdichtetes, was nur von meinem Denken abhängig sei, sondern das Bild einer wahren und unwandelbaren Natur (*imaginem verae et immutabilis naturae*); wenn aber das Bild eines unwandelbaren Wesens, so muss es selbst fertig im Geiste vorhanden sein. Wenn es in der dritten Meditation von zwei verschiedenen Vorstellungen der Sonne heisst, die eine sei durch die Sinne erworben, die andere aus gewissen angeborenen Begriffen entwickelt, so müssen diese angeborenen Begriffe nach Inhalt und Umfang fertig im Geiste liegen, um neue Begriffe aus ihnen entwickeln zu können. Auch der gefolgerte neue Begriff, der, wie wir später zeigen werden, eine angeborene Idee ist, entsteht zwar erst im Geiste aus den bereits vorhandenen, aber nach Descartes' Ansicht kommt er doch nur zum Bewusstsein, wir erinnern uns seiner als eines Wissens, das längst in uns lag. Denn der Geist hat alles, was er braucht, in sich, und wenn er sich seines Inhalts nicht bewusst ist, so kommt dies daher, dass zur Erinnerung körperliche Spuren im Gehirn nötig sind, dass aber das Gehirn wie der ganze Körper in weniger vollkommenem Zustande ein mangelhaft wirkendes Werkzeug ist. Dass die Idee etwas Fertiges ist, zeigt besonders die folgende Stelle.¹⁾ Gassendi hatte geleugnet, dass zur Idee Gottes nichts könne hinzugesetzt und nichts davon hinweggedacht werden. Darauf entgegnet Descartes, er scheine die gewöhnliche philosophische Ansicht nicht zu beachten, dass das Wesen der Dinge (*essentias rerum*) unteilbar sei. „Die Idee stelle nämlich das Wesen der Dinge dar, und wenn zu diesem etwas hinzugedacht oder davon hinweggedacht werde, so entstehe sofort die Idee eines anderen Dinges“. Gleichwohl giebt er die Möglichkeit einer allmählichen Entwicklung der Idee zu: „Wenn die Idee des wahren Gottes einmal erfasst ist, so kann sie, obgleich darin noch neue, noch nicht beachtete Vollkommenheiten entdeckt werden können, deshalb doch nicht in ihrem Inhalt vermehrt, sondern nur deutlicher und ausdrucksvoller werden, weil alles schon vorher darin enthalten sein musste, da ja ihre Wahrheit vorausgesetzt wurde. So kann auch die Idee eines Dreiecks ihrem Inhalt nach nicht vermehrt werden, wenn verschiedene Eigenschaften desselben, welche früher unbekannt waren, entdeckt würden. Die Idee Gottes wird von uns nicht successive durch Erweiterung (Idealisierung, *ampliatio*) der Vollkommenheiten der Geschöpfe, sondern vollständig und auf einmal (*tota simul*) gebildet, sobald wir das unendliche, jeder Vergrößerung (*ampliationis*) unfähige Wesen im Geiste erfassen.“ Also materiell ist die Idee unveränderlich, aber weder sie selbst noch alle Teile, welche ihren Inhalt bilden, sind immer in unserem Bewusstsein; sie kann also entstehen d. h. bewusst werden. Wir finden in dieser Stelle den Ansatz zu einer Umbildung der Ansicht von den angeborenen Ideen, welche wir unten besprechen werden.

Versuchen wir zunächst, ob sich aus den bildlichen Bezeichnungen, deren sich Descartes bedient, etwas zur Bestimmung des Wesens dieser angeborenen Ideen gewinnen lässt.

Sie sind uns vom Schöpfer bei unserem Entstehen mitgegeben, sind also ein wesentliches Element unsers Geistes. Ist nun der Geist Substanz, also ein im Wechsel Beharrendes, so darf das Wesentliche derselben nicht als ein wechselnder *modus*, es muss als ein bleibendes *Attribut* der Substanz betrachtet werden. Hierzu stimmt das Bild, welches er in der dritten Meditation gebraucht:²⁾ „Wir haben uns die Vereinigung dieser Ideen mit der Substanz des Geistes so vorzustellen wie etwa ein Zeichen, dass ein Künstler seinem Werk aufdrückt; dasselbe ist nicht ein fremder Stoff, welcher noch hinzutritt.“ Allein das Kunstwerk ist ein räumliches und die demselben aufgeprägte Form doch immer ein Ausgedehntes, wenn auch nicht Körperliches. Da nun die denkende Substanz die Ausdehnung ausschliesst, so gewinnen wir durch dieses Bild von der Art, wie jene Ideen im Geiste zu denken sind, doch keine rechte Vorstellung. Das Bild ist ferner ein Seiendes,

¹⁾ Resp. Quint. ad obj. 10 in medit. III.

²⁾ Medit. de pr. ph. III: Et sane non mirum est Deum me creando ideam illam (sc. Dei) mihi ndidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa, nec etiam opus est, ut nota illa sit aliqua es ab opere ipso diversa.

Fertiges, Ruhendes, und wir fragen uns vergeblich, wie im Denkkakt diese Ideen in Fluss geraten und thätig werden. Mit der Auffassung der Ideen als Bilder von Dingen würde indessen diese Vergleichung im Einklange stehen.

Die Fragen Gassendis drängten Descartes zu bestimmteren Äusserungen. Gassendi hatte gefragt, wie er beweise, dass die Idee Gottes in uns wie das dem Kunstwerk aufgeprägte Zeichen des Künstlers sei, und welches die Art der Aufprägung oder die Gestalt jenes Merkzeichens sei. Descartes erwidert darauf¹⁾: „Wenn wir in einem Gemälde so hohe Kunstfertigkeit antreffen, dass man es nur für ein Werk des Apelles halten kann, und wenn ich sagte, jene unnachahmliche Kunstfertigkeit sei gleichsam ein Zeichen, welches Apelles allen seinen Gemälden aufgeprägt habe, und wodurch es sich von anderen unterscheidet, und wenn du dann fragen wolltest, welches die Form jenes Merkmals, oder welches die Art der Aufprägung sei: Sicherlich würdest du eher verdienen, dass man dich verlacht, als dass man dir antwortet.“ Hiernach erscheint dies Zeichen als der eigentümliche Charakter oder Kunststil seines Schöpfers. Auf die angeborenen Ideen angewandt, scheint dies Bild zunächst nur das Kennzeichen unsers göttlichen Ursprungs zu bedeuten: die angeborenen Ideen sind der edlere Teil des Menschengeistes, der ihn als Geschöpf Gottes charakterisiert. Hieran hätten wir freilich noch nichts Neues gewonnen. Aber die Ideen sind doch hiernach nicht mehr ein bloss äusserliches Kennzeichen, welches auch aus dem Geiste fortgedacht werden könnte, vielmehr treten sie als eine innere Form des Geistes auf, welche unlösbar mit demselben verbunden ist, und ohne welche dieser Geist nicht mehr vorhanden wäre. Ich kann den Charakter des Apelles aus einem Gemälde nicht wegdenken, ohne das Gemälde selbst zu vernichten. Hier sind also die Ideen nicht mehr ein Inhalt, welcher fertig in unserm Geiste liegt, wenn auch nicht immer im Bewusstsein gegenwärtig, und welcher, wenn auch angeboren, also in Wirklichkeit immer vorhanden, doch aus dem Geiste hinweggedacht werden kann, ohne dass dieser deshalb zu bestehen aufhörte. Sie sind vielmehr ein konstituierendes Element oder Attribut der denkenden Substanz, und da diese nur das eine Attribut des Denkens hat, so lässt sich vermuten, dass sie eigentlich das Denken selbst sind. Damit freilich würden sie in Bewegung kommen, sie würden aus einem Gedankendinge zu einer Thätigkeit. Verlieren sie aber den Charakter als Gedankending, dann kann auch von einem eigentlichen Inhalt der Idee nicht mehr gesprochen werden. Nun beweist aber bekanntlich Descartes aus dem Inhalt der Gottesidee die Existenz Gottes, und diese ist die Grundlage für alle Gewissheit seiner Erkenntnis; fällt nun die Idee als ein Gedankending mit bestimmtem Inhalt, so fällt damit sein Beweis vom Dasein Gottes und damit die Grundlage seines Systems. Wir finden also hier den Punkt, wo die Weiterentwicklung seiner Ansicht über die angeborenen Ideen sein ursprüngliches System durchbricht.

Den Ansatz zu dieser neuen Wendung fanden wir bereits in der oben angeführten Stelle, nach welcher die Idee im Geiste schlummert und bei geeigneter Gelegenheit ins Bewusstsein tritt; hier ist die Idee eigentlich nicht mehr *a et u*, sondern nur noch *potentia* im Geiste, d. h. sie sinkt zu der Fähigkeit des Geistes herab, Ideen im gegebenen Moment aus sich zu erzeugen. Diese Unklarheit in dem ursprünglichen Begriff, welche sich bei schärferer Bestimmung zu Widersprüchen auflöst, zeigt bereits der für alle Ideen so häufig gebrauchte Ausdruck *modi* des Denkens, welcher sowohl die einzelne Vorstellung als jeweiligen Inhalt des Gemüts bezeichnen kann wie auch eine Qualität der Thätigkeit des Denkens; daher werden auch die einzelnen Funktionen des Denkens, das Vorstellen, Wollen, Wahrnehmen, Empfinden, Sicherinnern *modi cogitandi* genannt. Es hängt dieses Schwankende ferner mit dem Doppelsinn des Wortes Denken bei ihm zusammen, welches nicht nur das denkende Subjekt als Substanz, sondern auch die Thätigkeit des Denkens bedeutet, ohne dass beide Begriffe auseinander gehalten würden. Ja Descartes

¹⁾ Resp. Quint. ad obj. 10 in medit. III.

selbst scheint sich gegenüber den scharfen Einwänden Gassendis hinter diesen Doppelsinn zu flüchten; wenigstens macht er an einer Stelle¹⁾ ausdrücklich zum Zweck seiner Verteidigung darauf aufmerksam.

Die jüngere Auffassung Descartes' hinsichtlich der angeborenen Ideen, wie wir sie aus dem bildlichen Ausdruck bisher entwickelt haben, findet sich offen und unzweideutig in folgender Stelle einer jüngeren Schrift²⁾ zugestanden: „Wenn der Verfasser sagt, der Geist bedürfe keiner angeborenen Ideen oder Begriffe oder Axiome, und wenn er ihm gleichwohl das natürliche Denkvermögen zugesteht (*naturalem sive ingenitam*), so behauptet er in der Sache dasselbe wie ich, leugnet es aber den Worten nach. Denn ich habe niemals geschrieben oder gemeint, der Geist bedürfe angeborener Ideen, welche etwas von seiner Fähigkeit zu denken Verschiedenes wären; sondern da ich gewisse Gedanken in mir bemerkte, welche weder von äusseren Objekten noch von einer Bestimmung meines Willens entsprangen, sondern allein aus der in mir befindlichen Fähigkeit zu denken, so dass ich diejenigen Vorstellungen oder Begriffe, welche Formen jener Gedanken sind, von anderen zugekommenen oder selbstgebildeten unterschied, so nannte ich jene angeboren: in demselben Sinne, in welchem wir sagen, dass der Adel gewissen Familien angeboren sei, anderen aber gewisse Krankheiten wie Podagra oder Stein; nicht als ob die Kinder jener Familien deshalb schon im Mutterleibe mit jenen Krankheiten behaftet wären, sondern weil sie mit einer gewissen Disposition oder Fähigkeit jene Krankheiten zu erlangen, geboren werden“. Freilich zeigen sich auch hier noch beide Anschauungen vermischt: er nennt die Vorstellungen oder Begriffe, welche aus dem Denken selbst entspringen, zum Unterschied von denen, welche anderen Ursprungs sind, angeboren, aber doch nur als Fähigkeit sie zu denken. Im Artikel 14 derselben Schrift heisst es: „Ohne Zweifel ist Überlieferung oder Wahrnehmung oft die entferntere Ursache, welche uns veranlasst (*nos invitans*), die Idee, welche wir von Gott haben können, zu beachten und sie unserm Denken darzubieten. Aber sie ist nicht die nächste, wirkende Ursache. — — — — Diese ist unser Denkvermögen, mit welchem uns die Ideen angeboren sind, welche der Möglichkeit nach (*potentia*) immer in uns vorhanden sind (*semper nobis inexistentes*); denn in einer Fähigkeit sein, heisst nicht wirklich (*actu*), sondern nur der Möglichkeit nach (*potentia*) sein.“ Gegen Ende derselben Schrift sagt er: „Unter angeborenen Ideen habe ich nie etwas anderes verstanden, als dass uns von Natur die Möglichkeit (*potentia*) einwohne, Gott zu erkennen. Dass aber jene Ideen wirklich (*actuales*), oder dass sie irgend welche von unserm Denkvermögen verschiedene Bilder (*species*) wären, habe ich nie weder geschrieben noch gedacht.“ (!) Er ist davon so weit entfernt, dass er sich des Lachens nicht erwehren kann, wenn er sieht, welche Menge von Zeugen man mühselig zusammenbringt, um zu beweisen, dass Kinder keine wirkliche (*actualem*) Kenntnis von Gott haben, solange sie im Mutterleibe seien. Damit begegnet er dem Einwurf, welchen man gegen seine Ideen als etwas Fertiges im Bewusstsein erhoben hatte. Mit welchem Recht, haben wir gesehen.

So dürfte es sich auch erklären, wie Descartes Urteile zu den Ideen zählen kann. Der Gedanke erscheint zuerst wunderbar, da das Urteil doch wesentlich ein Urteilen, eine Thätigkeit des Denkens ist, welche verschiedene Vorstellungen auf einander bezieht. Solche Thätigkeit, sollte man meinen, könne nur potenziell im Geiste vorhanden sein, und es gewinnt den Anschein, als hätte diese Anschauung also schon von Anfang an in ihm gelegen. Allein stellen wir uns das Urteil nicht als den Akt des Verbindens der Vorstellungen sondern als die seiende Verbindung, das Resultat jenes Aktes vor, so wird

¹⁾ Epist. ad C. L. R. in qua ad epitomen praecipuarum Petri Gassendi Instantiarum respondetur. I p. 144. Tertia (sc. instantia) est, Cogitationem sine objecto esse non posse, verbi gratia sine corpore. Ubi vitanda est *δυσωρία* vocis cogitationis, quae tum pro re cogitante, tum pro istius rei actione accipi potest. cct.

²⁾ Notae in Programma quodd. sub finem a. 1647 in Belgis editum, ad artic. 12.

es wirklich zur blossen Idee, wenn auch zu keiner einfachen. Diese Auffassung scheint Descartes anfangs gehabt zu haben, und sie wandelte sich unbemerkt in die erste um, nach welcher das Urteil nur in der Potenz im Geiste liegt.

Es lag nun die Frage nahe, wenn der Geist diese Fähigkeit, die Ideen als Ganzes aus sich zu erzeugen von Geburt an habe, woher denn die Entwicklung des Geistes komme. Darauf antwortet Descartes¹⁾: „Aus dem Umstande, dass der Geist im Leibe eines Kindes nicht so vollkommen wirke wie in einem Erwachsenen, und dass seine Thätigkeit häufig durch Wein und andere körperliche Dinge gehemmt werde, folge nur, dass er während seiner Vereinigung mit dem Leibe diesen als Werkzeug zu seiner Thätigkeit gebrauche, nicht aber, dass er selbst durch den Leib vollkommener oder unvollkommener werde: dieser Schluss wäre nicht besser, als wenn man aus der minder vollkommenen Arbeit eines Künstlers, der sich eines schlechten Instrumentes bedient, schliessen wollte, dass sein Kunstverstand von der Güte seines Werkzeugs abhängt“. Da also der Geist durch den Körper und die Sinnesthätigkeit nur gehemmt wird, so muss er um so reiner wirken, wenn die Sinne, d. h. die Organe, durch welche der Leib mit dem Geiste besonders in Beziehung tritt, verschlossen sind. Auf Gassendis Frage, welche Vorstellungen von Gott und von sich selbst der Geist gehabt hätte, wenn er von dem Moment seiner Verbindung mit dem Leibe an ohne Sinne gewesen wäre, erwidert Descartes²⁾, dass der Geist, wenn er sonst vom Leibe nicht im Denken gehindert würde, dieselben Ideen von sich und Gott gehabt hätte wie jetzt, nur viel reinere und klarere; denn die Sinne hindern ihn vielfach und fördern ihn in nichts beim Erkennen.

So sind denn nun also die angeborenen Ideen nur noch potenziell, nicht mehr aktuell, im Geiste vorhanden. Auf Veranlassung sämtlicher Einwirkung oder auf grund gewisser Spuren im körperlichen Gehirn werden sie reproduziert, steigen sie aus dem Schatze unbewusster Vorstellungen empor in das helle Licht des Bewusstseins; die Fähigkeit sie reproduzieren zu können ist die charakteristische Form unseres Geistes, das Adelszeichen seines göttlichen Ursprungs; diese Fähigkeit muss daher auch dem Blindgeborenen innewohnen; denn auch sein Geist ist menschlich und darf daher das Gepräge des göttlichen Ursprungs, die Signatur seines Schöpfers, nicht verleugnen; ja er muss die Ideen Gottes und des Ich sogar reiner denken können, in dem Maasse als sein Denken durch Sinnesindrücke nicht getrübt wird. Dass auch hierin ein Widerspruch liegt, dessen scheint Descartes sich nicht bewusst gewesen zu sein. Wenn diese Ideen nur der Möglichkeit nach in uns liegen und zur Erzeugung der aktuellen Vorstellungen gewisse materielle Spuren im Gehirn nötig sind, welche vom Geiste angeschaut werden müssen, dann liegt die Frage nahe, ob denn nicht, wenn der sinnliche Anlass zur Reproduktion der Ideen nicht geboten wird, wie etwa bei Blind- und Taubgeborenen oder bei Personen, welche von aller Erfahrung abgeschnitten wären, die potenziell vorhandenen Ideen immer schlummern müssten, niemals aktuell werden könnten: sie wären dann in nichts von reinen Vorstellungsformen unterschieden, welche an sich leer sind und erst durch Erfahrung einen Inhalt erhalten müssen. Man sieht, auch hier ist die ursprüngliche Ansicht Descartes' noch nicht ganz geschwunden; er selbst glaubt sie noch festzuhalten, während er sich doch — freilich mit Widerstreben — durch die Einwürfe der Gegner hat davon abdrängen lassen.

Dass er die ursprüngliche Ansicht noch festzuhalten glaubt, zeigt sich am deutlichsten an seinen Äusserungen über die Idee Gottes, die wichtigste unter den angeborenen, auf welche sich daher auch vornehmlich die Angriffe richten. Wenn er aus der „objektiven Realität“ dieser Idee die Existenz eines höchsten und vollkommensten Wesens zu beweisen sucht, oder aus dem Inhalt des Gottesbegriffes ontologisch auf die Existenz schliesst, so muss diese Idee doch aktuell im Geiste gedacht werden; denn ihre blosse Potenzialität

1) Resp. Quint. ad obj. 3 in medit. II.

2) Resp. Quint. ad obj. 1, in medit. IV.

könnte doch selbst in seinem Sinne diese Beweiskraft nicht haben. Freilich erklärt er¹⁾, „die ganze Kraft des Beweises beruht darauf, dass ich unmöglich die Fähigkeit jene Idee zu bilden besitzen könnte, wenn ich nicht von einem wirklich existierenden Gotte geschaffen wäre“; aber an der Stelle seiner dritten Meditation, auf welche er sich deshalb beruft, steht davon nichts; es heisst dort:²⁾ „Ich könnte so wie ich bin, nämlich mit der Vorstellung Gottes in mir, nicht existieren, wenn ein dieser Vorstellung entsprechender Gott nicht existierte.“ Hier handelt es sich eben um aktuellen Inhalt der Idee, dort um eine Qualität unseres Geistes. Der Unterschied ist ihm also offenbar nicht bewusst geworden.

IIb. Die Form der apriorischen Elemente des Erkennens bei Kant.

Descartes hatte gefragt: Welche unserer Erkenntnisse sind wahr, d. h. in welchem Umfange und in welchem Grade stimmen unsere Gedanken mit dem wirklichen Sein der Dinge an sich überein? Dass wir Wahrheit erkennen, unterliegt ihm keinem Zweifel. Er muss daher die Summe unserer Erkenntnisse beziehentlich ihrer Gewissheit zerlegen, die einzelnen Vorstellungen beziehentlich ihres Ursprungs untersuchen, um festzustellen, welchen derselben objektives Dasein, Realität, zukomme, eventuell in welchem Grade ihnen Realität zuzusprechen sei, d. h. ob sie nur ihrem Dasein nach oder auch ihrer Qualität nach der Qualität der realen Objekte entsprechen. Daher teilt er die Vorstellungen in wahre, unwahre und unsichere (*verae, falsae, obscurae*). Kant dagegen fragt: Wie ist es möglich, dass wir durch Denken Wahrheit erkennen? Wie ist es möglich, dass unsere Gedanken den objektiven Dingen, den Gegenständen unserer Erfahrung entsprechen? Oder wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Kants Frage geht also von vornherein nicht auf Wahrheit und Unwahrheit in dem Sinne, dass er meint das wirkliche Wesen der Dinge an sich ergründen zu können, sondern auf die Beziehungen zwischen dem denkenden Subjekt und dem gedachten Objekt. Solche Beziehungen sind aber nicht geeignet, das Wesen der Dinge an sich zu erfassen; dies bleibt völlig ausser Betrachtung. Um nun diese Beziehungen aufzuspüren, analysiert er unsere Erkenntnisse nicht nach dem Grade ihrer Gewissheit in wahre und falsche und unsichere Vorstellungen, sondern nach den in ihnen enthaltenen Elementen; er findet, dass jede Erkenntnis auf Anschauung und Begriffen, auf Sinnlichkeit und Verstand (Denken), beruht; dass beide Faktoren zusammenwirken müssen, und dass das Fehlen Eines dieser Faktoren die Erkenntnis unmöglich machen würde. Sind so die Elemente erkannt, welche in jedem einzelnen Akt der Erkenntnis zusammenwirken, so ergibt sich die Sphäre, für welche unser Erkennen überhaupt Geltung beanspruchen darf, und der Grad der ihm zukommenden Verlässlichkeit ganz von selbst: der Verstand kann nicht weiter reichen als die Anschauung d. h. die Sinnlichkeit, und die Anschauung kann nur Erkenntnis werden, wenn sie von einem so organisierten Verstande erfasst wird wie der unsrige, d. h. im Menschen. Wahrheit giebt es also nur für uns.

¹⁾ Resp. Secund. p. 70. Cum dicitis in nobis ipsis sufficiens reperiri fundamentum ad ideam Dei formandam, nihil a mea opinione diversum affertis: ipse enim expresse dixi ad finem tertiae meditationis: „hanc ideam mihi esse innatam sive non aliunde quam a me ipso mihi advenire.“ (Dies hat aber anderen Sinn als wenn der Verf. der Obj. es sagt). Concedo etiam ipsam posse formari, licet ens summum existere nesciremus: sed non, si revera non existeret; nam contra monui: omnem vim argumenti in eo esse, quod fieri non possit, ut facultas ideam istam formandi in me sit, nisi a Deo sim creatus.

²⁾ Medit. de pr. ph. III: fieri non posse, ut existam talis naturae qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam existeret, Deus, inquam, ille idem, cujus idea in me est, h. e. habens illas omnes perfectiones, quas ego non comprehendere, sed quocumque modo attingere cogitatione possum et nullis plane defectibus obnoxius.

Die Möglichkeit des Erkennens durch Denken, allein „aus reiner Vernunft“, die Möglichkeit „synthetischer Urteile a priori“ steht fest. Die Urteile der reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft sind synthetisch¹⁾; sie sind apriorisch, weil sie Apodiktizität und Allgemeinheit haben, welche in der Erfahrung nicht gegeben werden²⁾. Wie Descartes, von der Sicherheit mathematischer Erkenntnis durchdrungen, durch Aufsuchung eines regulativen Prinzips für die Methode ähnliche Sicherheit für alle übrige Forschung anstrebt, so geht Kant von dieser Erkenntnis als Thatsache aus, um auf dieser sichern Grundlage das Verhältnis von Subjekt und Objekt aufzufinden, welches die Möglichkeit jeder Erkenntnis bedingt. Seine Hauptfrage zerfällt somit in die zwei Fragen: Wie ist reine Mathematik, und wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

Einige Begriffe lassen sich zwar a priori bilden, wie Grösse, Ursache u. a., aber sie bedürfen der Anwendung auf irgend eine Anschauung, um nicht inhaltslos zu sein. Aus Begriffen lassen sich ferner nur analytische Urteile gewinnen, welche unser Wissen nicht erweitern; aus der Anschauung jedoch können dem Begriff neue Prädikate beigelegt werden, welche ihn synthetisch erweitern.³⁾ Ist nun die Anschauung nur empirisch, zufällig, so ist auch das Urteil weder allgemein gültig noch apodiktisch; wäre aber die Anschauung selbst apriorisch und rein, so würden wir notwendige und allgemeingültige, d. h. objektive und wahre Erkenntnis gewinnen. Nun beruht aber die mathematische Erkenntnis auf Anschauung; denn sie fordert die Konstruktion ihrer Objekte; dieselbe ist ferner nicht empirisch und zufällig, sondern a priori und notwendig; denn die mathematischen Figuren sind unabhängig von der empirischen Wahrnehmung. Anschauung aber fordert die wirkliche Gegenwart ihres Gegenstandes: Wie kann man also a priori anschauen?⁴⁾ „Müsste die Anschauung von der Art sein, sagt Kant⁵⁾, dass sie Dinge vorstellte, so wie sie an sich sind, so würde gar keine Anschauung a priori stattfinden, sondern sie wäre allemal empirisch; denn was in dem Gegenstande an sich selbst enthalten sei, kann ich nur wissen, wenn er mir gegenwärtig und gegeben ist. Freilich ist es auch alsdann unbegreiflich, wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da ihre Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüberwandern können⁶⁾; allein die Möglichkeit davon eingeräumt, so würde doch dergleichen Anschauung nicht a priori stattfinden, d. i. ehe mir noch der Gegenstand vorgestellt würde; denn ohne das kann kein Grund der Beziehung meiner Vorstellung auf ihn erdacht werden, sie müsste dann auf Eingebung beruhen. Es ist also nur eine einzige Art möglich, dass meine Anschauung vor der Wirklichkeit des Gegenstandes vorhergehe und als Erkenntnis a priori statfinde, wenn sie nämlich nichts anderes enthält als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subjekt vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen affiziert werde. Denn dass Gegenstände der Sinne dieser Form der Sinnlichkeit gemäss allein angeschaut werden können, kann ich a priori wissen. Hieraus folgt, dass Sätze, die bloss diese Form der sinnlichen Anschauung betreffen, von Gegenständen der Sinne möglich und gültig sein werden, imgleichen umgekehrt, dass Anschauungen, die a priori möglich seien, niemals andere Dinge als Gegenstände unserer Sinne betreffen können.“ So können wir allein durch die Form der sinnlichen Anschauung Dinge a priori anschauen; darum aber können wir Dinge auch nicht wie sie an sich sein mögen, erkennen, sondern nur wie sie unsern Sinnen erscheinen.

Diejenigen Anschauungen nun, welche allen mathematischen Erkenntnissen zu grunde liegen, sind Raum und Zeit; die Geometrie beruht auf der reinen Anschauung des

1) Prolog. § 4, S. 35.

2) Prolog. § 4 extr. S. 39.

3) Prolog. § 7, S. 50.

4) Prolog. § 8, S. 51.

5) Prolog. § 9, S. 51 f.

6) Vgl. hierzu Kritik d. r. V. § 8, S. 66 f.

Raumes, die Arithmetik auf derjenigen der Zeit, da die Zahlbegriffe durch „successive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit“ entstehen. Auch die Mechanik erzeugt ihre Begriffe von Bewegung, Veränderung nur mittels der Vorstellung der Zeit.¹⁾ Dass Raum und Zeit nicht Begriffe, sondern Anschauungen sind, so wie dass sie a priori sind, wird synthetisch in der Kritik bewiesen.²⁾

Da nun Raum und Zeit nur leere Formen unserer Sinnlichkeit sind, welche erst durch empirische Anschauung bestimmten Inhalt erhalten; da sie ferner als Formen unsres Bewusstseins die notwendige Bedingung sind, unter welcher empirische Gegenstände von uns wahrgenommen werden können, so müssen alle Objekte der Aussenwelt uns im Raume und in der Zeit erscheinen. Kant konnte also sagen³⁾, er behaupte die transscendentale Idealität dieser Anschauungsformen, d. h. dass sie nichts seien, was den Dingen an sich zukäme, dagegen die empirische Realität derselben in Ansehung aller möglichen Erfahrung.

Allein Anschauung ist noch nicht Erkenntnis; selbst die Verknüpfung mannigfaltiger Anschauungen in einem Akt des Bewusstseins, welche das Werk des Verstandes ist, schafft erst ein Wahrnehmungsurteil, und diesem fehlt Notwendigkeit und objektive Gültigkeit, um ein Erfahrungsurteil oder eine Erkenntnis zu werden. Der Erkenntnisakt wird erst vollendet, wenn die Wahrnehmung unter gewisse apriorische Begriffe subsumiert wird, durch welche sie aus der Sphäre des rein Zufälligen, Subjektiven herausgehoben wird und Allgemeinheit, d. h. objektive Gültigkeit und Notwendigkeit erhält. Wie also Anschauung gar nicht zu stande kommen kann ohne Mitwirkung der in unserm Gemüt liegenden reinen Formen der Anschauung, so kann es überhaupt keine Erkenntnis geben, ohne die ebenso in uns liegenden allgemeinsten Begriffe des Verstandes, die Kategorien. „Das Mannigfaltige in einer sinnlichen Anschauung gehört notwendig unter die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception, weil durch diese die Einheit der Anschauung allein möglich ist. Diejenige Handlung des Verstandes aber, durch die das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen (sie mögen Anschauungen oder Begriffe sein) unter eine Apperception überhaupt gebracht wird, ist die logische Funktion der Urteile. — — — Nun sind aber die Kategorien nichts anderes als eben diese Funktionen zu urteilen, so fern das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung in Ansehung ihrer bestimmt ist. Also steht auch das Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung notwendig unter Kategorien.“⁴⁾

Kein empirischer Vorgang kann uns z. B. den Begriff der Kausalität geben; wir nehmen ein einfaches Nacheinander wahr, dass diese Succession zweier Wahrnehmungen aber notwendig so erfolgen muss und nicht nur für mein Bewusstsein sondern für jedes Bewusstsein überhaupt, das ist allein eine Wirkung der eigentümlichen Beschaffenheit meines Denkens. Ohne allgemeine Gesetzmässigkeit giebt es aber keine Erkenntnis; wir fragen uns also, wie es möglich ist, dass die Dinge sich der Gesetzmässigkeit unseres Verstandes fügen. „Es ist nichts befremdlicher, wie die Gesetze der Erscheinungen in der Natur mit dem Verstande und seiner Form a priori, d. i. seinem Vermögen das Mannigfaltige überhaupt zu verbinden, als wie die Erscheinungen selbst mit der Form der sinnlichen Anschauungen a priori übereinstimmen müssen. Denn Gesetze existieren eben so wenig in den Erscheinungen, sondern nur relativ auf das Subjekt, dem die Erscheinungen inhärieren, so fern es Verstand hat, als Erscheinungen nicht an sich existieren, sondern nur relativ auf dasselbe Wesen, sofern es Sinne hat. Dingen an sich selbst würde ihre Gesetzmässigkeit notwendig, auch ausser einem Verstande, der sie erkennt, zukommen. Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die nach dem, was sie an sich sein mögen, unerkant da sind. Als blosse Vorstellungen aber stehen sie unter gar keinem

¹⁾ Prolog. § 10, S. 53.

²⁾ Kritik d. r. V. § 2, S. 37 ff. u. § 4, S. 46 ff.

³⁾ Kritik d. r. V. § 3, S. 44 u. § 6, S. 52.

⁴⁾ Kritik d. r. V. § 20, S. 143. Vgl. Prolog. § 20, S. 82 ff.

Gesetz der Verknüpfung als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt.“¹⁾ Die Kategorien sind also reine Formen unseres Verstandes, wie Raum und Zeit reine Formen unserer Sinnlichkeit sind, ohne diese ist keine Anschauung, keine Wahrnehmung, ohne jene kein Erkennen möglich; alle Dinge unserer Erfahrung, d. h. alle Dinge, welche in Beziehung zu unserm Bewusstsein treten, erscheinen uns nicht wie sie sind, sondern in den Formen unserer Anschauung und unseres Denkens. Kant hätte also auch von den Kategorien behaupten können, wie er von den Formen der Anschauung sagt; ihnen komme transscendentale Idealität und empirische Realität zu. Denn die empirischen Gegenstände unseres Erkennens, die Erscheinungen, sind für uns Dinge, stehen unter dem Gesetz der Kausalität u. s. w. wie sie für uns in Raum und Zeit sind.

Descartes musste, wie wir gesehen, nach seiner Fragestellung die Vorstellungen in wahre, unwahre und zweifelhafte einteilen; er musste, da er vom Subjekt als dem unmittelbar Gewissen ausgeht, die durch die Sinne uns zugeführten Vorstellungen für zweifelhaft halten, die willkürlich gebildeten kommen natürlich gar nicht in Betracht. Somit bleiben ihm als wahre Vorstellungen nur diejenigen übrig, welche uns die Aussenwelt nicht geben kann, und welche auch von unserer Willkür unabhängig sind. Um aber ihrer Wahrheit, d. h. ihrer objektiven Gültigkeit sicher zu sein, mussten sie uns von einem zweifellos existierenden höchsten Wesen, welches uns bei seiner Güte und Wahrhaftigkeit nicht täuschen kann, eingebohren sein.

Die Schwierigkeiten, welche sich bei dieser Annahme herausstellten, veranlassten ihn zu der Erklärung, dass diese Vorstellungen nicht aktuell, sondern nur potenziell in unserm Bewusstsein ruhten, und dass sie bei Gelegenheit der Sinneseindrücke aus ihrem Schlummer erweckt würden. Dadurch nähern sie sich allerdings den Erkenntnisformen Kants; doch besteht immer noch ein Unterschied zwischen beiden: Nach Descartes liefern die Sinne nicht wie nach Kant die Materie der Anschauung, so dass ohne die Sinne überhaupt keine Anschauung und also auch kein Erkennen zu stande käme; nach Descartes geben die apriorischen Elemente nicht wie nach Kant die reine Form, welche erst im Zusammenwirken mit dem von den Sinnen gebotenen Empfindungsstoff Erfahrung d. h. Erkenntnis hervorbringt; sondern Descartes lässt die im Bewusstsein schlummernden Vorstellungen plötzlich und ihrem ganzen Inhalt nach emporsteigen, ohne aus dem Sinneseindruck etwas anderes als den blossen Anlass zu ihrer Erweckung herzunehmen. Dabei bleibt dann die notwendige Übereinstimmung zwischen unserm Denken und seinem Objekt unerklärt. Eine solche ist nur in zwei Fällen möglich: entweder die Gesetze der Erfahrung werden von der Natur entlehnt, oder die Natur wird von den Gesetzen der Möglichkeit der Erfahrung abgeleitet. Das erstere ist nach Kant unmöglich; denn Gesetze müssen, weil sie Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit enthalten, a priori erkannt und allem empirischen Gebrauch des Verstandes zu grunde gelegt werden; also bleibt nur das zweite übrig.²⁾ „Crusius allein,“ sagt Kant in der Anmerkung zu der zitierten Stelle, „wusste einen Mittelweg: dass nämlich ein Geist, der nicht irren noch betriegen kann, uns diese Naturgesetze ursprünglich eingepflanzt habe. Allein da sich doch oft auch trügliche Grundsätze einmischen, wovon das System dieses Mannes selbst nicht wenig Beispiele giebt, so sieht es bei dem Mangel sicherer Kriterien, den ächten Ursprung von dem unächten zu unterscheiden, mit dem Gebrauche eines solchen Grundsatzes sehr misslich aus, indem man niemals sicher wissen kann, was der Geist der Wahrheit oder der Vater der Lüge uns eingeflösst haben möge“. Was aber Kant von Crusius sagt, kann auch von Descartes gelten; auch seine durch „das natürliche Licht“ erkannten Grundsätze, welche, wie wir zeigen werden, zu den angeborenen Ideen gehören, widersprechen doch nicht selten dem „natürlichen Licht“ unserer Tage.

¹⁾ Kritik d. r. V. § 26. S. 164.

²⁾ Vgl. Prolog. § 36. S. 112 u. Kritik d. r. V. § 27, S. 167 f.

Da ferner die angeborenen Vorstellungen wahr sind, d. h. mit dem wesentlichen Inhalt ihrer Objekte übereinstimmen, so ergibt sich für Descartes ein Dualismus von Ideen und Objekten, deren Beziehung auf einander nur gewaltsam nach göttlicher Einrichtung hergestellt wird, entsprechend der gezwungenen Verbindung von Leib und Seele. Nach Descartes enthält die Idee das Wesen der Dinge; zwar erkennen wir diese nicht vollständig; aber was wir erkennen, ist das wahre an ihnen. Nach Kant ist das Wesen der Dinge für uns überhaupt nicht erkennbar. Die Materie der Anschauung, die Empfindung, bietet uns nichts als Beziehungen,¹⁾ und aus diesen bilden wir mittels der apriorischen Elemente die Objekte unserer Erfahrung, die Erscheinungen; diese sind also unsere Vorstellungen selbst. Für Descartes macht die Ausdehnung mit ihren *modis* das Wesen der Dinge aus und kommt ihnen an sich zu, der Geist hat nur die Idee der Ausdehnung, welche selbst nicht ausgedehnt ist. Für Kant kommt die Ausdehnung den Objekten unserer Erfahrung auch zu, aber nur weil sie unsere Schöpfungen sind. Dass Descartes den Raum für das Wesen der Körper hält, verhindert ihn einer Betrachtung zu folgen, welche ihn sonst noch näher an Kant herangeführt hätte: er geht die einzelnen Qualitäten, welche wir an den Dingen wahrnehmen, durch und findet, dass Farben, Geruch, Geschmack nicht den Dingen zukommen, sondern nur ihre Weise uns zu affizieren seien; ferner, dass Schwere, Härte, Wärmewirkung, Anziehung, kurz alle an den Körpern wahrgenommenen Qualitäten nur von Bewegungen, oder Hemmungen der Bewegung oder von der Konfiguration der Teile und ihrer Lage herrühren.²⁾ Alle diese Eigenschaften setzen also den Raum voraus; da aber die Ausdehnung zum wirklichen Wesen der Dinge gehört, so kommen auch diese Eigenschaften den Dingen an sich zu.

Von einer Form für die innere Anschauung kann bei Descartes um so weniger die Rede sein, als sein Ich sich seiner selbst unmittelbar bewusst ist, nicht wie bei Kant sich und die Vorgänge in sich als Erscheinungen betrachtet. Hinsichtlich solcher Auffassung des Ich urteilt Kant³⁾: „Alles, was durch einen Sinn vorgestellt wird, ist sofern jederzeit Erscheinung, und ein innerer Sinn würde also entweder gar nicht eingeräumt werden müssen, oder das Subjekt, welches der Gegenstand desselben ist, würde durch denselben nur als Erscheinung vorgestellt werden können, nicht wie es von sich selbst urteilen würde, wenn seine Anschauung blosser Selbstthätigkeit, d. h. intellektuell wäre.“

IIIa. Welches sind Descartes' angeborene Ideen?

Um den Wert unserer Vorstellungen beziehentlich ihrer Wahrheit d. h. ihrer Übereinstimmung mit realen Gegenständen zu erkennen, untersucht Descartes in der dritten Meditation den Ursprung derselben. Er unterscheidet angeborene, von aussen gekommene (*adventitiae*) und selbstgebildete (*a me ipso factae*) Ideen. Als Beispiele der ersten Art erwähnt er die Ideen des Dinges, der Wahrheit, des Denkens; als Beispiele der zweiten Art die Idee eines Geräusches, der Sonne, des Feuers, und für die letzte Art werden Sirene, Hippogryph u. a. als Beispiele angeführt. Doch ist dies nur eine vorläufige Annahme; vielleicht, sagt er, sind alle Vor-

¹⁾ Kritik d. r. V. § 8. S. 66. „Alles, was in unserm Erkenntnis zur Anschauung gehört, (also Gefühl der Lust und Unlust und den Willen, die gar nicht Erkenntnisse sind, ausgenommen) enthält nichts als blosser Verhältnisse der Örter in einer Anschauung (Ausdehnung), Veränderung der Örter (Bewegung) und Gesetze, nach denen diese Veränderung bestimmt wird (bewegende Kräfte). Was aber in dem Orte gegenwärtig sei, oder was ausser der Ortsveränderung in den Dingen selbst wirke, wird dadurch nicht angegeben. — — — Mit der inneren Anschauung ist es ebenso bewandt.“

²⁾ Resp. Sext. 10. (I, p. 165). — — — *ac denique gravitatem, duritiam, vires calefaciendi, attrahendi, purgandi aliasque omnes qualitates, quas in corporibus experimur, in solo motu motusve privatione partiumque configuratione ac situ consistere.*

³⁾ Kritik d. r. V. § 8. S. 68.

stellungen angeboren, oder alle selbstgebildet oder alle von aussen gekommen. Aber er wird von einer gewissen instinktiven Neigung (*spontaneo quodam impetu*) zu dem Glauben gedrängt, dass diejenigen Vorstellungen, welche von aussen uns existierenden Dingen entlehnt zu sein scheinen, auch diesen Dingen ähnlich seien; dafür spricht auch die Erfahrung, dass sie von unserm Willen und also überhaupt vom Subjekt unabhängig sind. Da sie sich uns nämlich auch wider Willen aufdrängen, so glaubt er, dass sie von einem Gegenstande herkommen, der von unserer Person unabhängig ist, und dass dieser Gegenstand unserm Geist etwas diesem Gegenstande Entsprechendes, seinem Wesen Ähnliches, einflösse. Aber aus der Unabhängigkeit dieser Vorstellungen von meinem Willen folgt noch nicht, dass sie von realen äusseren Objekten herkommen; denn auch die erwähnte instinktive Neigung (*naturalis impetus*), obwohl rein subjektiv, stehe oft im Gegensatz zu unserm besonnenen Willen; daher könnte wohl auch eine geheimnisvolle Kraft unserer Seele jene Vorstellungen schaffen, wie sie mir solche in Träumen offenbar vorgaukelt. Aber auch wenn diese Vorstellungen wirklich von äusseren Objekten in die Seele kämen, so brauchten sie doch diesen noch nicht ähnlich zu sein. So finden wir z. B. in uns zwei verschiedene Vorstellungen der Sonne, eine uns durch die Sinne von aussen zugeführte, und eine durch Gründe der Astronomie gewonnene, d. h. mittels gewisser angeborener Begriffe oder auf andere Weise gebildete. Die Vernunft überzeugt uns nun, dass die von der wirklichen Sonne mittels der Sinne entstandene Vorstellung gerade die der Wahrheit am wenigsten entsprechende ist. So hat er also nur, schliesst er, aus blindem Instinkt geglaubt, dass die äusseren Objekte uns mittels der Sinne ihre Bilder als Vorstellungen einprägten, und dass also aussen uns wirklich Dinge existierten, welche von mir selbst verschieden, diesen Vorstellungen entsprächen. Um über die Existenz solcher Dinge Gewissheit zu erhalten, muss er also einen anderen Weg einschlagen. Als *blosse modi cogitandi*, sagt er, sind zwar all unsere Vorstellungen gleich; aber hinsichtlich ihres Inhaltes zeigen sie einen grossen Unterschied, insofern nämlich die Idee einer Substanz grössere Realität auch in der Vorstellung (*realitas objectiva*) hat als die Accidenzen. Denn jede Ursache muss mindestens so viel enthalten wie ihre Wirkung. Darum muss auch der Inhalt einer Idee von einer Ursache stammen, welche mindestens eben so viel wirkliche (*formalis*) Realität enthält als die Idee in der Vorstellung (*objective*) hat. Daher können unsere Vorstellungen zwar die Dinge, welche sie veranlassten, weniger vollkommen wiedergeben; aber ihr Inhalt kann nicht grösser oder vollkommener sein als jene Dinge selbst. Wenn sich nun bei mir eine Idee fände, deren Vorstellungsrealität grösser wäre, als dass ihre wirkliche Ursache in mir selbst sein könnte, so müsste es aussen mir ein Wesen geben, welches Ursache dieser Idee wäre. Nun finden wir in uns die Idee eines höchsten, ewigen, unendlichen, allmächtigen u. s. w. Gottes; diese kann weder von uns geschaffen noch von uns von aussen gekommen sein; denn sowohl der Mensch wie alle andern Wesen der Welt sind unvollkommen und enthalten daher weniger wirkliche Realität als die Idee Gottes vorstellt; sie können also nicht Ursache derselben sein. Darum muss es ein Wesen von mindestens gleicher Realität wie meine Vorstellung geben, welchem diese Idee ihr Dasein verdankt, d. h. Gott muss existieren und mindestens so vollkommen sein, wie ich ihn vorstelle.

Diese Idee nun ist mir weder durch Vermittelung der Sinne zugeführt, noch ist sie von mir gebildet, da ich weder etwas davon wegnehmen noch etwas hinzusetzen kann; sie muss mir also angeboren sein wie die Idee meines Ich. Hier haben wir die ersten ganz zuverlässig angeborenen Ideen. Ich erkenne diese Idee Gottes durch dieselbe Fähigkeit, durch welche ich mich selbst erkenne, d. h. indem der Geist sich gegen sich selbst wendet. Aus der zum Wesen Gottes gehörigen Wahrhaftigkeit folgert nun Descartes in der vierten Meditation, dass er nicht täuschen könne. Nun haben wir unsere Fähigkeit zu urteilen von Gott; er gab sie uns also sicher nicht in der Art, dass wir, solange wir sie recht gebrauchen, irren sollten. Der Irrtum entspringt nach Descartes aus unserm beschränkten Erkenntnisvermögen im Verein mit der völligen Freiheit des Willens; indem der Wille zustimmt oder abspricht, ohne dass klare und deutliche Einsicht dies

fordert, irren wir. — Darauf untersucht er in der fünften Meditation, wie viel wir von den körperlichen Dingen als wirklich wahr erkennen können.

Waren die Ideen von Gott und dem Ich ihrem ganzen Inhalt nach als wahr und angeboren erkannt, so sieht sich Descartes bei der Untersuchung der Vorstellungen körperlicher Dinge zu einer Scheidung in Elementarvorstellungen genötigt; dem einen dieser beiden Elemente kommt Wahrheit zu, es ist angeboren; das andere, welches uns durch die Sinne zugeführt wird, kann nicht klar und deutlich erkannt werden. Diese Scheidung nähert sich der Analyse der Erscheinungen als Objekte der Erfahrung bei Kant in apriorische Elemente, welche vom vorstellenden Subjekt in die Erscheinung hineingetragen werden, und in diejenigen, welche von den Dingen an sich ausgehen, und welche die Empfindung in den Sinnen erregen. Diese Ähnlichkeit tritt besonders hervor, wenn wir die angeborenen Ideen nur als Potenzen fassen, als die Eigentümlichkeit unseres Geistes solche Vorstellungen bei Gelegenheit gewisser Sinnesaffectionen zu produzieren. Nun findet er als vollkommen deutliche Elemente in unsern Vorstellungen der Körperwelt: stetige Grösse oder Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe; er unterscheidet in dieser Ausdehnung mannigfaltige Teile, an diesen Teilen aber bestimmte Grössen (magnitudines im Gegensatz zu quantitas continua), Gestalten (figuras), Lagen und räumliche Bewegungen, an diesen Bewegungen aber Dauer¹⁾. Diese Vorstellungen nun sind ihm nicht nur allgemein betrachtet vollständig klar, sondern er erkennt an ihnen auch eine Menge von Besonderheiten hinsichtlich ihrer Gestalt, Zahl, Bewegung u. s. w. deren Wahrheit so offenbar ist und unserm Wesen so angemessen, dass wir, während wir dies erkennen, nicht sowohl etwas Neues zu lernen glauben, als vielmehr uns nur an früher Gewusstes zu erinnern und nur zuerst dass zu beachten scheinen, was längst unbeachtet in uns lag²⁾. Was heisst das anders, als dass diese Vorstellungen angeboren sind? sie lagen in uns, gehören zu unserm Wesen und kommen uns im geeigneten Moment zum Bewusstsein.

Hiernach sind also als angeboren anzusehen die Vorstellungen des Raumes (Ausdehnung), der Zeit (Dauer), der Quantität (Grösse), der Substanz (Ding) und die (nach Kant) daraus abgeleiteten Begriffe: Bewegung, Zahl, Lage und Gestalt. Nach Descartes bilden diese Begriffe zum Teil das Wesen der Dinge an sich; aber ihm sind eben die Dinge an sich, nicht die Erscheinungen im Kantischen Sinne die Gegenstände unserer Erfahrung; und eben weil diese Begriffe in unserm Geiste von Natur liegen und andererseits auch dem wirklichen Wesen der Objekte entsprechen, darum bieten sie die Möglichkeit des Erkennens. — Doch mit diesen Elementarvorstellungen der Körperlichkeit ist der Kreis der angeborenen Ideen noch nicht abgeschlossen. Wir erkennen hinsichtlich der Gestalt, Zahl und Bewegung noch unzählige Einzelheiten, deren innere Wahrheit unsere Zustimmung erzwingt. Dies sind offenbar die Erkenntnisse der reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft im Kantischen Sinne. Sie sind nicht willkürlich gebildet, sondern haben ihre wahre und unveränderliche Natur, auch wenn sie niemals ausser

¹⁾ Vgl. *Medit. de pr. ph. III. Animadverto perpauca tantum esse, quae in illis (sc. in ideis rerum corporalium) clare et distincte percipio, nempe magnitudinem sive extensionem in longum, latum et profundum, figuram, quae ex terminatione istius extensionis exurgit, situm, quem diversa figurata inter se obtinent, et motum sive mutationem istius situs: quibus addi possunt substantia, duratio et numerus. Vgl. *Princ. ph. I, 48 seqq.* und *Resp. Sext. ad obj. 9 (I, p. 164.)*: Nam quod ex istius coloris extensione, terminatione ac situs relatione ad partes cerebri de ejusdem baculi magnitudine, figura et distincta ratiociner, etsi vulgo sensui tribuatur — — — manifestum tamen est a solo intellectu pendere.*

²⁾ *Medit. de pr. ph. V. init.* Nec tantum illa sic in genera spectata mihi plane nota et perspecta sunt, sed praeterea etiam particularia innumera de figuris, de numero, de motu et similibus attendendo percipio, quorum veritas adeo aperta est et naturae meae consentanea, ut dum illa primum detego, non tam videar aliquid novi addiscere, quam eorum, quae jam ante sciebam reminisci, sive ad ea primum advertere, quae dudum quidem in me erant, licet non prius in illa obtutum mentis convertissem.

unserm Geiste existieren sollten. Von aussen können sie uns ebenfalls nicht zugeführt sein; denn es giebt mathematische Figuren, für welche uns niemals durch die Sinne auch nur ein Anhalt geboten wurde, und deren Eigenschaften trotzdem mit zwingender Notwendigkeit klar und deutlich erkannt werden. Denn dass ich notwendig dem zustimme, was ich klar erkenne, gehört zur Natur meines Geistes¹⁾. Alle diese Vorstellungen, Begriffe, Urteile sind demnach angeboren. Hier haben wir also nicht mehr ganz allgemeine Begriffe, sondern eine ganze grosse Wissenschaft, deren sämtliche Erkenntnisse als angeboren, d. h. als a priori gewonnen, anerkannt werden. Wie aber nach Descartes die geometrischen Figuren als ausgedehnte Grössen in unserm nicht ausgedehnten Geiste liegen können, das haben wir im ersten Abschnitt gesehen; hier erinnern wir nur, dass die bildliche Vorstellung mit Hilfe des körperlichen Gehirns zu stande kommt. Dieses wird vom begrifflichen Denken angeregt; das Denken des Begriffs erzeugt Spuren im Gehirn, welche natürlich körperlich sind und dem Geiste die anschauliche Vorstellung bieten. Demnach kann sich das Angeborensein der geometrischen Figuren nur auf die Begriffe erstrecken, die eigentliche Anschauung entspringt aus der Gemeinschaft des Geistes mit dem Leibe, ist also zwar a priori, aber doch wesentlich von den eigentlichen Ideen oder Begriffen unterschieden²⁾. Man kann freilich mit Kant fragen, ob aus den Begriffen allein, ohne dass man auf die Anschauung zurückgeht, mathematische Erkenntnis gewonnen werden kann, da sich dieselbe doch nur auf Raumverhältnisse bezieht. Descartes freilich meint, dass er das Wesen des Zehntausendecks, von welchem er doch keine klare Anschauung habe, aus dem Begriffe nichtsdestoweniger ebenso vollkommen erkenne wie etwa das des Fünfecks. Darauf könnte man etwa erwidern: Aber doch nur durch Anwendung der am Fünfeck mit Hilfe der Anschauung gefundenen Erkenntnis, soweit sie sich auf Polygone überhaupt bezieht und nicht durch die Fünfzahl der Seiten bedingt ist.

Mit der Anerkennung des apriorischen Charakters der mathematischen Erkenntnisse hat Descartes eigentlich auf das aktuelle Vorhandensein der angeborenen Ideen im Geiste verzichtet; denn eine ganze Wissenschaft ist doch nur der Möglichkeit nach, weil ihr Streben ins Unendliche geht.

Soweit etwa lässt sich der Umfang der angeborenen Ideen aus den Meditationen bestimmen. Aber in einer späteren Schrift³⁾ erfährt der Kreis derselben eine eben so grosse wie ungeahnte Erweiterung. Wir setzen diese Stelle wegen ihrer Bedeutung für die angeborenen Ideen vollständig hierher: „Eine vortreffliche Folgerung zieht er (der Verfasser des Programms) im 13. Artikel aus dem Vorhergehenden. Darum, sagt er, (nämlich weil der Geist keiner angeborenen Ideen bedürfe, sondern nur seines Denkvermögens) leiten alle im Geiste vorhandenen allgemeinen Begriffe ihren Ursprung aus der Beobachtung der Dinge oder aus der Überlieferung her: Als ob das Denkvermögen nichts an und für sich leisten könnte und nichts erkannte oder dächte, als was es durch Beobachtung oder Überlieferung, d. h. durch die Sinne erhalten hat. Das ist so falsch, dass im Gegenteil jeder, der recht beobachtet, wie weit unsere Sinne reichen, und was von ihnen genau genommen zu unserer Denkkraft gelangen kann, bekennen muss: keine Vorstellung irgend welcher Dinge, wie wir sie im Denken bilden, wird uns von ihnen geboten, so dass nichts in unsern Vorstellungen ist, was dem Geiste oder der Fähigkeit zu denken nicht angeboren wäre ausser

¹⁾ *Medit. de pr. ph. V: Ea certe est natura mentis meae, ut nihilo minus non possim iis non assentiri, saltem quamdiu ea clare percipio.*

²⁾ *Resp. Quint. in Medit. Sext. 1, in intellectione mens se sola utitur, in imaginatione vero formam corpoream contemplatur. Ac quamvis figurae Geometricae sint omnino corporeae, non tamen idcirco ideae illae, per quas intelliguntur, quando sub imaginationem non cadunt, corporeae sunt putandae.*

Resp. Quint. in Medit. Sext. 4. Nec intelligit (sc. mens) extensionem per speciem extensam in se existentem, quamvis eandem imaginetur convertendo se ad speciem corpoream, quae est extensa.

³⁾ *Notae in Programma quodd. sub fin. a. 1647 in Belgis editum. Not. ad artic. 13. p. 185f.*

den Umständen, welche die Erfahrung betreffen (*is circumstantiis exceptis quae ad experientiam spectant*), weil wir nämlich urteilen, dass diese oder jene Vorstellungen, welche gerade unserm Denken vorschweben, sich auf gewisse Dinge ausser uns beziehen, nicht als ob diese Dinge jene Vorstellungen durch die Sinnesorgane unserm Geiste zuführten, sondern weil sie ihm doch immer etwas zuführten, was ihm die Gelegenheit bot, vermöge einer ihm angeborenen Fähigkeit lieber zu dieser als zu anderer Zeit jene Vorstellungen zu bilden. Denn nichts gelangt von den äusseren Objekten durch die Sinnesorgane in unsern Geist als gewisse körperliche Bewegungen, wie unser Autor selbst im 19. Artikel aus meinen Prinzipien versichert. Ja nicht einmal die Bewegungen selbst und die daraus entstandenen Figuren werden von unserm Geiste so erfasst (*concipiuntur*), wie sie in den Sinnesorganen sich bilden — — —, woraus folgt, dass sogar die Vorstellungen der Bewegungen und Figuren uns angeboren sind. Um so mehr müssen die Vorstellungen des Schmerzes, der Farben, Töne u. ä. uns angeboren sein, damit unser Geist sie bei Gelegenheit gewisser körperlicher Bewegungen (*occasione quorundam motuum corporeorum*) sich darbieten kann (*sibi eas exhibere*); denn sie haben gar keine Ähnlichkeit mit den körperlichen Bewegungen. Was kann aber Abgeschmackteres gedacht werden, als dass alle allgemeinen Begriffe, welche in unserm Geiste sind, von jenen Bewegungen her ihren Ursprung haben und ohne sie nicht bestehen könnten. Ich wollte, unser Autor belehrte mich, welche körperliche Bewegung in unserm Geiste irgend einen allgemeinen Begriff bilden könnte, z. B. dass Dinge, die einem dritten gleich sind, unter einander gleich sind, oder irgend einen anderen. Denn alle jene Bewegungen sind besondere (*particulares*), jene Begriffe aber sind allgemein (*universales*) und haben zu jenen Bewegungen keinerlei Verwandtschaft oder Beziehung.“¹⁾

Wollten wir auf den Ausdruck allgemeine Begriffe in dieser Stelle Gewicht legen, so könnte man uns erwidern, dass Descartes darunter nicht den logischen Begriff, sondern die logischen allgemeinen Grundsätze und andere aus ihnen abgeleitete verstehe; allerdings ist sein Beispiel ein solcher Grundsatz, und es ist nicht zu leugnen, dass Descartes auch sonst derartige Sätze *communes notiones* nennt. Aber es heisst oben: Keine Vorstellung irgend welcher Art wird uns von den Sinnen geboten, sondern der Geist erzeugt sie auf Veranlassung einer Sinneserregung. Nun, was wir Begriffe nennen, gehört doch auch zu diesen Vorstellungen. Damit aber finden wir Descartes ganz auf Kantischem Boden. Denn keine Vorstellung und also auch kein Begriff wird uns von den Sinnen gegeben; der Geist erzeugt dieselbe bei Gelegenheit und auf Veranlassung mechanischer Vorgänge in den Sinnesorganen. Die Vorstellungen werden durch die Dinge an sich angeregt, und die besondere Art des Reizes der Sinnesorgane hängt natürlich von der besonderen Beschaffenheit des realen Dinges ab; aber die Vorstellung, welche der Geist auf grund des empfangenen Reizes bildet, ist qualitativ ganz anderer Art als die Bewegung in den Nerven der Sinnesorgane. Dass diese mechanischen Reize Vorstellungen werden, ist allein das Werk des Geistes, und er nimmt das Material, aus welchem er diese Vorstellungen bildet, aus seinem eigenen Wesen. Ja, wenn er unter den Sinnesempfindungen den Schmerz aufführt, so dass also auch von diesem gilt, dass seine Vorstellung qualitativ anders sei als die Empfindung selbst, welche das Material zu der Vorstellung enthalte, so darf man vermuten, dass er auch im Grunde einen besonderen inneren Sinn annimmt, und die Zustände seines Ich ebenfalls als Erscheinungen auffasst. Am Schluss der angeführten Stelle spricht er sogar deutlich das Prinzip aus, nach welchem sich die apriorischen Vorstellungen von den aposteriorischen Empfindungen unterscheiden: es ist der allgemeine

¹⁾ Eine ähnliche Stelle führt E. Grimm (Descartes' Lehre von den angeborenen Ideen. S. 73^{an} us Epist. P. I, 99. S. 326. Die oben angeführte Stelle steht also nicht vereinzelt da.

Charakter der ersteren, der individuelle der letzteren. Und wenn wir unter dem Ausdruck *notiones communes* an dieser Stelle wie an andern bei Descartes die allgemeinen Grundsätze verstehen, nach welchen wir urteilen, so gehören auch diese zum Wesen unseres Geistes, wie sie bei Kant die Form des Verstandes bilden. Dass bei dieser Auffassung von einer Erkenntnis der Wahrheit in Descartes' Sinne, d. h. von einer Erkenntnis der Dinge an sich, nicht mehr die Rede sein kann, liegt auf der Hand; denn die Vorstellungen enthalten nur noch dieselben aposteriorischen Elemente wie bei Kant, und ganz wie bei diesem geben diese Elemente nicht das Wesen der Dinge wieder, sondern nur Beziehungen derselben zu unsern Sinnen. Damit aber hat Descartes den ursprünglichen Boden seines Systems vollständig aufgegeben. Nun giebt es keine wahren und unwahren Vorstellungen mehr, sondern alle sind ihrem grösseren Inhalte nach subjektiv und haben mit den Dingen an sich gar keine Ähnlichkeit mehr.

Diese Stelle ist aber nicht etwa eine vereinzelte und als ein letzter Ausläufer der Entwicklung zu betrachten; die Keime zu derselben liegen bereits von Anfang an unbewusst in Descartes. Die Unsicherheit seiner Ansicht über die angeborenen Ideen zeigt sich z. B. auch in den verschiedenen Angaben über ihre Zahl; bald giebt es ihrer nur wenige, bald sehr viele, ja unzählige.¹⁾ Seine Unsicherheit verrät sich auch darin, dass in seinem synthetischen Hauptwerk, den Prinzipien der Philosophie, der Ausdruck angeborene Ideen geradezu vermieden wird. Ja es finden sich auch andere Stellen, welche, wenn auch weniger deutlich, doch die oben entwickelte Ansicht eigentlich zur Voraussetzung haben. Gegen Gassendi bemerkt er²⁾ z. B. als dieser ihm den Widerspruch vorhielt, dass er dem Geiste nur das Attribut des Denkens zugestehe und doch von Wachse sage, dass er es sehe und fühle, was ohne Augen und Hände nicht geschehen könne: Er hätte beachten sollen, dass es sich dort nicht um das Sehen oder Fühlen handele, welches durch die Sinnesorgane geschieht, sondern allein um die Vorstellung des Sehens und Fühlens, zu welcher, wie wir täglich in Träumen erfahren, jene Organe nicht nötig sind. Ferner heisst es in derselben Schrift, aus welcher die oben behandelte Stelle entnommen ist³⁾: „Dass das Gesicht uns nichts als Bilder, das Gehör uns nichts als Worte und Schälle eigentlich und an sich darbietet, ist jedem offenbar. Daher wird alles, was wir ausser solchen Schällen und Bildern als deren Bedeutung denken, uns durch Ideen vorgestellt, welche nur aus unserm Denkvermögen stammen, und uns daher mit demselben angeboren sind; d. h. sie existieren in uns der Möglichkeit nach; denn in einem Vermögen sein heisst nicht aktuell, sondern nur potenziell sein.“ Damit erkennt er also den allgemeinen Charakter der Vorstellung, insofern sie Bedeutung eines Wortes ist, an und weist dieselbe der Sphäre des Denkens zu. — Eine wegen der sich daraus ergebenden Folgerungen interessante Stelle finden wir endlich in den Erwiderungen auf Gassendis Einwürfe⁴⁾: „Um das Wesen einer Substanz zu ergründen, bedarf es nichts als die Erkenntnis ihrer Attribute,

¹⁾ Epist. I, 29: *paucissimae autem sunt ejusmodi (sc. innatae) notiones. Princ. ph. I, 49: et alia innumera quae quidem omnia recenseri facile non possunt.*

²⁾ Resp. Quint. ad obj. in medit. II, 9: *Denique hic obiter reprehendis quod cum nihil in me esse admiserim praeter mentem, nihilo minus loquar de cera quam videam, quam tangam, quod sine oculis et manibus fieri non potest: sed notare debuisti me accurate monuisse, non ibi agi de visu et tactu, quae fiunt ope organorum, sed de sola cogitatione videndi et tangendi, ad quam organa ista non requiri quotidie in somnis experimur.*

³⁾ *Notae in Programma quodd. sub fin. a. 1647 in Belgis editum, ad artic. 14. Et sane, quod visus nihil praeter picturas, nec auditus praeter voces vel sonos, proprie ac per se exhibeat, unicuique est manifestum: adeo ut illa omnia, quae praeter istas voces vel picturas cogitamus, tamquam earum significata, nobis represententur per ideas non aliunde advenientes quam a nostra cogitandi facultate, ac proinde cum illa nobis innatas, h. e. potentia nobis semper inexistentes; esse enim in aliqua facultate, non est, esse actu, sed potentia duntaxat.*

⁴⁾ Resp. Quint. ad obj. in medit. II, 9. — — — *Unde clare colligitur, nullius rei tot attributa cognosci quam nostrae mentis, quia quotcumque cognoscuntur in qualibet alia re, tot etiam numerari possunt in mente, ex eo quod illa cognoscat, atque ideo ejus natura omnium est notissima.*

so dass ich die Natur der Substanz um so vollkommener verstehe, je mehr Attribute derselben erkannt werden. Wie ich nämlich am Wachs verschiedene Attribute unterscheiden kann: seine weisse Farbe, seine Härte, Schmelzbarkeit u. s. w. eben so viele erkenne ich dabei am Geiste: nämlich seine Fähigkeit die weisse Farbe zu erkennen, die Fähigkeit die Härte und die Veränderung der Härte oder das Flüssigwerden des Waxes zu erkennen u. s. w. Denn es könnte jemand die Härte erkennen ohne die weisse Farbe, wie z. B. der Blindgeborene, und ebenso im Übrigen. Daraus folgt klar, dass wir von keinem Dinge so viele Attribute erkennen können als von unserm Geiste, weil eben so viele wie nur von irgend einem Dinge erkannt werden können, auch im Geiste gezählt werden können, weil er ja jene erkennt. Darum ist uns die Natur des Geistes am allerbekanntesten.“ Ist nun jedes dieser Attribute des Geistes, jede Fähigkeit des Erkennens eine angeborene Idee, wie man im Sinne Descartes annehmen muss, so giebt es so viele angeborene Ideen als es Vorstellungen giebt, d. h. als es Erkenntnisse von ausser uns befindlichen Dingen giebt. Wir erhalten so einen vollständigen Dualismus: eine Vorstellungswelt in uns und eine Aussenwelt. Aber wenn es nun Eigenschaften in den Dingen giebt, welche in einem Individuum kein Gegenbild im Geiste finden? Wenn es solche giebt, denen überhaupt im menschlichen Geiste keine Idee entgegenkommt? Diese sind für uns natürlich nicht vorhanden, und so sehen wir die Grenze unsres Erkenntnisvermögens. Doch jene Stelle lässt noch andere Folgerungen zu. Wenn jeder Wahrnehmung eine Idee von innen entgegenkommt, durch welche die Wahrnehmung Erkenntnis wird; wenn die Eigenschaften des Denkvermögens, seine verschiedenen Fähigkeiten bei Gelegenheit der Wahrnehmungen entstehen und uns bewusst werden: dann ist offenbar das Bewusstsein des Geistes von sich selbst abhängig von den durch die Sinne übermittelten Eindrücken. Wir werden uns unser selbst als Subjekt an den Objekten bewusst, und je mehr wir von der Aussenwelt erkennen, desto mehr Innenwelt haben wir, desto mehr Ich. Es entspricht also ganz Descartes' Ansicht, dass im ersten Erkenntnisakt Subjekt und Objekt zugleich für uns entsteht. Wir haben oben gezeigt, dass Descartes auch die Urteile zu den Ideen rechnet; demgemäss finden wir auch Urteile als angeborene Ideen. Die erste Erkenntnis, von welcher Descartes bei seiner Untersuchung ausgeht, sein „Archimedischer Punkt“, das „Ich denke, also bin ich,“ ist ihm durch das natürliche Licht¹⁾ gewiss; diese Erkenntnis ist ihm weder von aussen gekommen, noch ist sie von ihm gebildet; denn sie hat innere Notwendigkeit: „Wir können an allem zweifeln, sagt er²⁾, aber nicht daran, dass wir, die wir zweifeln, d. h. denken, nicht sind; denn es ist ein Widerspruch, dass das, was denkt, während es denkt, nicht existieren sollte.“ Der Satz ist also offenbar auf den Satz vom Widerspruch gegründet, und „das natürliche Licht“ bezeichnet also nur die logische Notwendigkeit. Da diese vom Denken unzertrennlich ist, so dürfen wir annehmen, dass mit diesem auch „das natürliche Licht“ und alle mittels desselben gewonnenen Erkenntnisse angeboren sind. Andere derartige Sätze bietet die folgende Stelle³⁾: „Es ist nach dem natürlichen Licht gewiss nicht nur, dass aus nichts nichts wird, und dass das Vollkommenere von dem minder Vollkommenen als von seiner

¹⁾ *Medit. de pr. ph. III: Nam quaecunque lumine naturali mihi ostenduntur (ut quod ex eo quod dubitem sequatur me esse, et similia) nullo modo dubia esse possunt, quia nulla alia facultas esse potest, cui aequae fidam ac lumini isti, quaeque illa non vera esse possit docere. Vgl. Respons. ad Object. Secund. p. 74. Neque enim, quum quis dicit, ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tamquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit. Der Satz ist also ein analytisches Urteil und beruht auf dem principium contradictionis.*

²⁾ *Princ. phil. I, 7, und ähnlich Medit. II.*

³⁾ *Princ. phil. I, 18. Est enim lumine naturali notissimum, non modo a nihilo nihil fieri, cet. Vgl. die ausführlichere Darstellung Medit. III: Jam vero lumine naturali manifestum est tantundem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum n ejusdem causae effectui. Nam quaequo, undenam posset assumere realitatem suam effectus nisi i causa? cet. cet.*

bewirkenden und vollständigen Ursache nicht hervorgebracht wird, sondern auch, dass es keine Vorstellung geben kann, ohne dass irgendwo, in uns oder ausser uns, ein Urbild existiert, welches alle Vollkommenheiten der Vorstellung wirklich enthält.“ Da Descartes die Begriffe vollkommen und unvollkommen absolut, als etwas Positives und Negatives fasst, und da er das Ding an sich als Ursache der Vorstellung ansieht, so sind jene drei Sätze nur verschiedene Formen des Satzes vom zureichenden Grunde. Durch das „natürliche Licht“ ist ihm ferner bekannt,¹⁾ dass wenn einige unserer Vorstellungen falsch sein sollten, d. h. wenn ihnen in der Wirklichkeit nichts entspräche, diese von einem Nichts, d. h. von unserer Unvollkommenheit herrühren. Zu den durch das „natürliche Licht“ erkannten Wahrheiten gehört auch der Satz, dass zur Erhaltung der Dinge dieselbe Kraft nötig ist wie zu ihrer Schöpfung; dies folgt ihm aus der Analyse des Begriffs „Dauer“ (*perspicuum est attendenti ad durationis naturam*, *Medit. III*), also ebenfalls nach dem Satze vom Widerspruch.

Doch finden wir noch eine Reihe von anderen Sätzen unter anderer Bezeichnung, welche ebenfalls angeboren sind, d. h. zur Natur unsers Geistes gehören. So lesen wir²⁾ z. B. „Wenn wir anerkennen, es sei unmöglich, dass aus nichts etwas werde, so wird dieser Satz: Aus nichts wird nichts, nicht als eine existierende Sache oder als Zustand eines Dinges (*modus rei*) betrachtet, sondern als eine ewige Wahrheit (*aeterna quaedam veritas*), welche in unserm Geiste ihren Sitz hat, und heisst Gemeinbegriff (*notio communis*) oder Axiom.“ Hier wird derselbe Satz, welcher oben nach dem „natürlichen Licht“ sicher war, als ewige Wahrheit oder als Axiom bezeichnet und seine Qualität als „angeborene Idee“ zwar nicht ausdrücklich bezeichnet, aber doch deutlich genug beschrieben. Erinnern wir uns nun, dass auch in der oben ausführlich behandelten Stelle die *notiones communes* als angeboren aufgeführt wurden, so erhalten wir zwei neue Namen für angeborene Grundsätze, welche uns noch eine ganze Reihe anderer auffinden helfen. In der oben besprochenen Stelle wird als Gemeinbegriff der Satz erwähnt: Wenn zwei einem dritten gleich sind, sind sie unter sich gleich; an einer anderen Stelle³⁾ heisst der Satz: Wenn man Gleiches zu Gleichem hinzufügt, so ergibt sich Gleiches, eine *notio communis*. Zu den ewigen Wahrheiten oder Axiomen werden ferner gerechnet:⁴⁾ „Es ist unmöglich, dass dasselbe zugleich sei und nicht sei,“ also der Satz vom Widerspruch; „Was geschehen ist, kann nicht ungeschehen sein“ und „Wer denkt, kann nicht nicht existieren, während er denkt,“ beides nur besondere Formen desselben Satzes. Dieselben Sätze heissen auch „erste Begriffe (*primae notiones*)⁵⁾ und Postulate.⁶⁾ Unter diesem Namen und unter der Bezeichnung Axiome finden wir deren noch eine ganze Reihe in der synthetischen Darstellung der Beweise für das Dasein Gottes. Von all diesen Sätzen, Axiomen, Gemeinbegriffen, ewigen Wahrheiten nun heisst es, dass sie keine Existenz ausser unserm Denken haben, dass sie also apriorisch oder angeboren seien.⁷⁾ Sie alle bezeichnen nichts als die logische Notwendigkeit, welche uns mit dem Denkvermögen zugleich angeboren ist.⁸⁾

¹⁾ *Medit. III*: *Nam si quidem sint falsae, h. e. nullas res repraesentent, lumine naturali notum mihi est, illas a nihilo procedere, h. e. non aliam ob causam in me esse, quam quia deest aliquid naturae meae, nec est plane perfecta.*

²⁾ *Princ. phil. I*, 49.

³⁾ *Princ. ph. I*, 13.

⁴⁾ *Princ. ph. I*, 49.

⁵⁾ *Resp. ad Obj. Secund. p. 71*: *Primae notiones, quibus nihil evidentius aut verius esse potest.*

⁶⁾ *Rationes* — — — *more geom. disp. im Anhang zu den Resp. ad Obj. Secund.*

⁷⁾ *Princ. ph. I*, 48.

⁸⁾ *Resp. ad Obj. Secund. p. 77*: *Ex his (sc. quae clare ab intellectu percipiuntur) quaedam sunt tam perspicua simulque tam simplicia, ut nunquam possimus de iis cogitare, quin vera esse credamus; ut quod ego, dum cogito, existam, quod ea quae semel facta sunt, infecta esse non possint, et talia.*

Wir gelangen somit zu dem Ergebnis, dass Descartes anfangs die Vorstellungen ihrem Ursprunge nach in drei coordinierte Klassen theilte, dass also nur ein Teil unseres Bewusstseinsinhalte ursprünglicher Besitz des Geistes, d. h. angeboren sei; später aber erklärt er, alle Vorstellungen seien angeboren; denn die Sinne führten uns nichts zu, was einer gedachten, d. h. bewussten Vorstellung ähnlich sei. Vielmehr würden die Sinnesempfindungen und die inneren Zustände und Vorgänge des Gemüths, sobald sie vorgestellt würden, zu angeborenen Ideen, so zwar, dass sie ein empirisches Element, aber auch ein apriorisches enthielten, und dass sie ohne letzteres gar nicht vorgestellt, d. h. gedacht werden könnten. Die Begriffe und die dazu gezählten allgemeinen logischen Grundsätze mit ihren Ableitungen seien angeboren und gehörten zur Natur unseres Geistes. Mit dieser Wandelung (oder vielmehr Klärung) der ursprünglichen Ansicht Descartes hinsichtlich der Zahl und des Umfangs seiner angeborenen Ideen steht jene andere Wandelung im engsten Zusammenhange, dass nämlich die ursprünglich actu im Geiste vorhandenen Ideen als „Bilder von Dingen“ allmählich in die Fähigkeit des Geistes sie zu produzieren übergehen. So lange nämlich die Ideen etwas Seiendes und Fertiges sind, können sie hinsichtlich ihres Ursprunges in angeborene und zugeführte und selbstgebildete wie in jede andere Art von Klassen geteilt werden; sobald sie aber bloss Potenzen werden, sind sie nichts, ohne dass sie durch Anschauung oder Sinnlichkeit verwirklicht werden; ebenso ist der Sinnesindruck nichts, wenn er nicht gedacht, d. h. vom Geiste in Ideen gefasst wird; sollen die Ideen also überhaupt sein, so muss man in jeder einzelnen Vorstellung beide Elemente finden. Es ist daher nicht zufällig, dass wir die deutlichsten Beweisstellen für diese beiden Wandelungen in einer und derselben Schrift finden, welche erst spät, jedenfalls nach 1647 abgefasst ist.

Am Schluss dieses Abschnitts wollen wir noch darauf zurückkommen, dass Descartes in seinem systematischen Hauptwerk, in den „Prinzipien der Philosophie“, den Ausdruck „angeborene Idee“ vorsichtig meidet. Es werden (I, 13) die „Gemeinbegriffe“ erwähnt, zu denen auch die Grundsätze gerechnet werden; ferner die „ewigen Wahrheiten“ (I, 48), welche ausser unserm Denken keine Existenz haben; dann wieder die „Gemeinbegriffe oder Axiome“ (I, 49) und endlich (IV, 203) die „einfachsten und bekanntesten Prinzipien, deren Kenntniss unserm Geist eingegeben (indita) ist.“ Sonst heisst es immer nur: Ideen, welche wir in uns haben, welche in unserm Geiste ihren Sitz haben, u. ä. Über den Ursprung der Ideen finden wir keine Andeutung. Wir erklären uns diesen Umstand so: Die Prinzipien erschienen 1644, d. h. drei Jahre nach der Veröffentlichung der Meditationen mit den dagegen erhobenen Einwänden und Descartes' Erwiderungen. Diese Schrift zeigt das System gewissermassen in seinem Entstehen; der Leser wird in die Zweifel des Autors, in sein Ringen nach Wahrheit mithineingezogen; er fühlt dessen unsicheres Tasten, dessen innere Unruhe mit ihm. Es werden Fragen aufgeworfen, Aussichten eröffnet, welche im weiteren Verlaufe als unerheblich oder nicht zum Ziele führend fallen gelassen werden; die Zweifel schwinden dann allmählich, die Ansichten klären, befestigen sich. Die Objectionen regten neue Zweifel, neue Unruhe an, besonders in betreff der angeborenen Ideen; diese klären sich erst vollständig in der oben zitierten, nach 1647 abgefassten Schrift. Natürlich musste daher dieser Ursprung unserer Vorstellungen in einer nicht analytisch, sondern rein synthetisch abgefassten Darstellung des Systems, wenn möglich, unberücksichtigt bleiben. Die wichtigste Stelle im System nimmt die Idee Gottes ein; diese Idee erfüllt aber ihren Zweck eben so gut, wenn ihr Vorhandensein einfach als Thatsache genommen wird.

In den Prinzipien (I, 48 ff.) findet sich nun eine Aufzählung der allgemeinsten Begriffe, eine Art Kategorientafel. Trendelenburg¹⁾ fragt bezüglich dieser: „Gehören nun dem Cartesius die Prädikamente zu diesen angeborenen Vorstellungen? Wer an das a priori bei Kant denkt, möchte es meinen, aber er würde sich irren. Cartesius lässt wie ein

¹⁾ Geschichte der Kategorienlehre, S. 263 f.

Nominalist das Allgemeine aus der Vorstellung des Individuellen hervorgehen, und behauptet dies namentlich von den fünf Prädikabilien (*genus, species, differentia, proprium, accidens*).“

Nun, wir haben gesehen, dass nach Descartes' letzter Ansicht alle allgemeinen und partikularen Vorstellungen, soweit sie Vorstellungen sind, zu den angeborenen Ideen gehören, also jedenfalls auch die Prädikabilien; aber wir können auch wenigstens als wahrscheinlich nachweisen, dass dies von Anfang an Descartes' Meinung gewesen ist. Von der Zeit und der Zahl haben wir oben bereits gezeigt, dass sie zu den angeborenen Ideen gehören; von diesen heisst es nun in den Prinzipien,¹⁾ sie seien nur eine Form (*modus*), unter welcher wir die Dinge betrachten. An einer späteren Stelle²⁾ in den Prinzipien lesen wir: „So ist auch die Zahl, wenn wir sie nicht an geschaffenen Dingen, sondern nur abstrakt oder in der Art (*in genere*) betrachten, nur eine Art des Denkens, wie auch alle anderen Begriffe, welche man Universalien nennt. Diese Universalien sind eben jene fünf: *genus, species, differentia, proprium, accidens*. Da wir nun von der Zahl wissen, dass sie angeboren ist, so folgt es mit Wahrscheinlichkeit auch von den anderen. Trendelenburgs Behauptung, dass Descartes wie ein Nominalist das Allgemeine aus der Vorstellung des Individuellen hervorgehen lasse, scheint wesentlich auf der von ihm zitierten Stelle aus den Prinzipien zu beruhen. „Es entstehen die Universalien, sagt er dort,³⁾ indem wir mit einer und derselben Idee alle Individuen, welche unter sich ähnlich sind, denken, so dass wir alle durch jene Idee vorgestellten Dinge mit demselben Namen bezeichnen, welcher das Universale ist. Wenn wir z. B. zwei Steine sehen und nicht auf ihre wesentliche Beschaffenheit, sondern nur darauf, dass sie zwei sind, achten, so bilden wir die Idee der Zweizahl; und wenn wir später zwei Vögel oder zwei Bäume sehen und nicht ihre wesentliche Beschaffenheit, sondern nur, dass sie zwei sind, in betracht ziehen, so wiederholen wir dieselbe Idee wie vorher, welche daher universal ist, wie wir auch diese Zahl mit demselben universalen Namen zwei nennen. Ebenso bilden wir, wenn wir eine aus drei Linien gebildete Figur sehen, eine Idee derselben, welche wir die Idee des Dreiecks nennen, und bedienen uns derselben nachher als Universale, um alle andern dreiseitigen Figuren unserm Geiste vorzustellen u. s. w. u. s. w.“ Dies sieht allerdings nominalistisch aus; allein erinnern wir uns, dass Descartes unter dem Ausdruck „wir bilden eine Idee“ versteht: „Wir reproduzieren in der Erinnerung aus dem Schatze unseres Bewusstseins bei Gelegenheit des Sinneseindrucks eine uns angeborene Idee.“ Überdies ist zu beachten, dass auch an dieser Stelle die sogenannten Universalien ganz gleich behandelt werden wie die uns bereits als angeboren bekannte Vorstellung der Zahl und des Dreiecks.

Aber wir können gegen Trendelenburgs Behauptung, dass Descartes nominalistisch gesinnt sei, auch ausdrückliche, positive Äusserungen als Beweis anführen. So heisst es in den Erwiderungen auf die Angriffe des Engländers Hobbes:⁴⁾ „Im Schliessen findet

¹⁾ Princ. ph. I, 55: *Duratio, ordo et numerus, a nobis etiam distinctissime intelliguntur si nullum iis substantiae conceptum affingamus, sed putemus durationem rei cujusque esse tantum modum, sub quo concipimus rem istam. quatenus esse perseverat. Et similiter nec ordinem nec numerum esse quicquam diversum a rebus ordinatis et numeratis, sed esse tantum modos, sub quibus illas consideramus.*

²⁾ Princ. ph. I. 58.

³⁾ Princ. ph. I, 59: *Fiunt haec universalia ex eo tantum, quod una et eadem idea utamur ad omnia individua, quae inter se similia sunt, cogitanda, ut etiam unum et idem nomen omnibus rebus per ideam istam representatis imponimus, quod nomen est universale. Ita cum videmus duos lapides nec ad ipsorum naturam, sed ad hoc tantum quod duo sunt attendimus, formamus ideam ejus numeri, quem vocamus binarium; cumque postea duas aves aut duas arbores videmus, nec etiam earum naturam, sed tantum quod duae sint consideramus, repetimus eandem ideam quam prius, quae ideo est universalis, ut et hunc numerum eodem universali nomine binarium appellamus. Eodemque modo quum spectamus figuram tribus lineis comprehensam, quandam ejus ideam formamus, quam vocamus ideam trianguli, et eodem postea ut universali utimur ad omnes alias figuras tribus lineis comprehensas animo nostro exhibendas cet. cet.*

⁴⁾ Resp. Tert. ad obj. 4. — — — *est autem in ratiocinatione copulatio non nominum sed rerum nominibus significatarum.*

eine Verbindung nicht von Namen, sondern von Dingen statt, welche durch die Namen bezeichnet werden.“ Gegen Gassendi bemerkt Descartes¹⁾: „Was du ferner gegen die Universalien der Dialektiker hast, berührt mich nicht; denn ich verstehe sie nicht so wie jene (d. h. doch wohl nominalistisch, wie damals die herrschende Ansicht war). Hinsichtlich des Wesens der Dinge aber, welches klar und deutlich erkannt wird, wie das des Dreiecks oder jeder anderen geometrischen Figur werde ich dich leicht überführen, dass die Vorstellungen derselben, welche in uns sind, von den einzelnen nicht entlehnt sind.“ Nun wird aber in der von Trendelenburg aus den Prinzipien angeführten Stelle gerade die Vorstellung des Dreiecks als Beispiel eines Gattungsbegriffs angeführt, und auch die übrigen Universalien werden in jenem Paragraphen an Dreiecken exemplifiziert. Hiernach kann es keinem Zweifel unterliegen, dass bereits in früherer Zeit die Universalien von Descartes zu den angeborenen Ideen gerechnet werden.

Übrigens lässt sich auch nachweisen, dass zur Zeit der Abfassung der Prinzipien sich bei Descartes auch bereits die Ansicht rücksichtlich der Art des Angeborenses der Ideen ausgebildet hatte, welche wir oben als die spätere kennen lernten. In einer im Jahre 1643, also im Jahr vor der Publikation der Prinzipien veröffentlichten Schrift²⁾ heisst es: „Es ist zu beachten, dass alle Dinge, von denen es heisst, dass ihre Kenntnis uns von Natur eingegeben ist, deshalb nicht auch schon ausdrücklich erkannt werden (d. h. sie sind nicht aktuell im Geiste), sondern dass sie nur der Art sind, dass sie ohne jede Sinneserfahrung aus reiner Kraft des Geistes erkannt werden können. Dies gilt von allen geometrischen Wahrheiten, nicht nur den ganz offenbaren, sondern selbst von den allerverborgenen.“

IIIb. Die apriorischen Erkenntnisformen bei Kant.

Die reinen apriorischen Erkenntnisformen bilden bei Kant eine nur geringe Zahl; es sind zwei Formen der reinen Anschauung, Raum und Zeit, und zwölf Stammbegriffe des Verstandes, die sogenannten Kategorien, welche unter die vier Titel der Quantität, Qualität, Relation und Modalität verteilt werden. Diese Anschauungen und Begriffe tragen wir in die Dinge hinein, und so erst entstehen für uns die Objekte der Erfahrung, die Erscheinungen, unsere eigenen Schöpfungen. Aber wie vollzieht sich die Anwendung der Kategorien auf die Sinnlichkeit, wie erfüllen sie sich mit dem Inhalt der Anschauung, und wie kann der empirische Inhalt unter die Form der Verstandesbegriffe subsumiert werden, da doch beide nichts Gleichartiges haben? Wie gelangt das Denken aus seinen leeren Begriffen zur konkreten Erfahrung? Wie entstehen die empirischen Begriffe? Bei Descartes sind solche Fragen überflüssig, da die Idee ihrem ganzen Inhalt nach (tota) auf einmal (simul) bei Gelegenheit entsprechender Sinnesreize im Bewusstsein erwacht. Und dass sie dann mit dem wirklichen Wesen der Objekte übereinstimmen, ist das Werk des wahrhaften und gütigen Schöpfers, der unsern Geist so, mit dieser Fähigkeit wahre Ideen zu erzeugen, gebildet hat. Aber Kant will den Dualismus überwinden: die Objekte der Erfahrung sind unsere Vorstellungen, wie kommen nun diese zu stande? Die Vermittelung bildet bei Kant das transscendentale Schema; dasselbe ist einerseits mit der Erscheinung, andererseits mit den Kategorien gleichartig; es ist rein, mit Ausschluss

¹⁾ Resp. Quint. ad obj. 1 in medit. V. (II, p. 72): Quae deinde contra Dialecticorum universalia habes, me non tangunt, ut pote qui ipsa non ut illi intelligam. Sed quantum ad essentias, quae clare et distincte cognoscuntur, qualis est ea trianguli alteriusve ejusvis figurae Geometricae, facile cogam te, ut fatearis illarum ideas quae in nobis sunt, a singularibus non esse desumptas.

²⁾ Epist. ad Voët. part. VIII. extr.: Sed notandum est eas omnes res, quarum cognitio dicitur nobis esse a natura indita, non ideo a nobis expresse cognosci; sed tantum tales esse, ut ipsas absque ullo sensuum experimento, ex proprii ingenii viribus cognoscere possimus. Cujus generis sunt omnes Geometricae veritates, non tantum maxime obviae, sed etiam reliquae, quantumvis abstrusae videantur.

alles Empirischen und insofern gleichartig mit den allgemeinsten Begriffen, und es ist Anschauung und darum gleichartig mit den Erscheinungen. Diesen doppelten Charakter hat bei ihm die reine Anschauungsform der Zeit. „Das Schema ist an sich jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft, heisst es;¹⁾ aber indem die Synthesis der letzteren keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat, so ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden.“ Er erläutert das Gesagte an Beispielen. Fünf hinter einander gesetzte Punkte sind ein Bild von der Zahl fünf. Wenn ich aber eine Zahl überhaupt, also etwa die allgemeine Zahl *a* denke, so ist „dies mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäss eine Menge vorzustellen als dies Bild selbst,“ welches ich, im Falle *a* sehr gross wäre, kaum übersehen und mit dem Begriff vergleichen könnte. „Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe.“ „Unsern reinen sinnlichen Begriffen liegen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemata zum Grunde. Dem Begriff von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild desselben jemals adäquat sein. Denn es würde die Allgemeinheit des Begriffs nicht erreichen, welche macht, dass dieser für alle, recht- und schiefwinkelichte u. s. w. gilt, sondern immer nur auf einen Teil dieser Sphäre eingeschränkt sein. Das Schema des Triangels kann niemals anderswo als in Gedanken existieren, und bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft in Ansehung reiner Gestalten im Raume. Noch viel weniger erreicht ein Gegenstand der Erfahrung oder Bild desselben jemals den empirischen Begriff, sondern dieser bezieht sich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäss einem gewissen allgemeinen Begriffe. Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüssigen Thieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliches Bild, was ich in concreto darstellen kann, eingeschränkt zu sein.“ — „Das Bild ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft, das Schema sämmtlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur mittelst des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen, und an sich demselben nicht völlig congruieren.“ Hiernach ist also das Bild die individuelle Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes in der Einbildungskraft, also ohne dessen Gegenwart (ohne empirische Empfindung), als ob er gegenwärtig wäre; das Schema ist die allgemeine bildliche Vorstellung in der Einbildungskraft, welche von allem Individuellen absieht; der sinnliche Begriff aber ist das vom Schema gebotene Anschauungsmaterial, sofern es vom Verstande denkend erfasst wird, ohne alle Bildlichkeit, indem der durch Bild und Schema gleichsam destillierte und vergeistigte Inhalt der Anschauung, zugleich verschmolzen mit den Formen der reinen Anschauung, unter die Kategorien subsumiert ist.

Wir sehen hieraus, wie nahe Kants Schematismus, welcher auf der Einbildungskraft beruht, der Imagination oder der Fähigkeit bildlich vorzustellen bei Descartes steht. Wenn wir z. B. in der Entgegnung auf die Einwürfe Gassendis²⁾ lesen: „kein körperliches Bild gehe in den Verstand über, sondern das reine Denken sowohl eines körperlichen wie eines unkörperlichen Dinges vollziehe sich ohne jedes körperliche Bild; aber zur bildlichen Vorstellung, welche nur von körperlichen Dingen stattfinden kann, sei ein Bild nötig, welches ein wirklicher Körper sei, und zu welchem sich der Geist wende, ohne es in sich

¹⁾ Kritik d. r. V. S. 179 ff.

²⁾ Resp. Quint. ad obj. 4 in medit. VI p. 76: Respondeo nullam speciem corpoream in mente recipi, sed puram intellectionem tam rei corporeae quam incorporeae fieri absque ulla specie corporea; ad imaginationem vero, quae non nisi de rebus corporeis esse potest, opus quidem esse specie, quae sit verum corpus, et ad quam mens se applicet, sed non quae in mente recipiatur.

aufzunehmen; und bald darauf¹⁾: „Der Geist versteht die Ausdehnung nicht vermittelt eines ausgedehnten Bildes, welches in ihm existiert, obwohl er sie bildlich vorstellt, indem er sich zu einem körperlichen und ausgedehnten Bilde wendet;“ so entspricht die *species* Descartes' ganz dem Schema Kants, wenn man berücksichtigt, dass nach Descartes die Ausdehnung das Attribut der körperlichen Substanz, also objectiv ist, und dass darum auch die *imaginatio* ihren Sitz im körperlichen Gehirn hat; darum ist ihm die *species* auch ein wahrhafter Körper, *verum corpus*. Aber sofern das Denken sich anschauend²⁾ zu diesem körperlichen Bilde wendet, wird letzteres ein *modus* des Denkens. So erhalten wir zwischen Descartes' angeborenen Ideen in der Gestalt ihrer letzten Entwicklung und den Vorstellungen *a priori* bei Kant eine auffallende Übereinstimmung. Nach Descartes sind selbst die Sinneswahrnehmungen sofern sie *modi* des Denkens sind, also abgesehen von ihrem Empfindungsinhalt, angeboren; denn sie unterscheiden sich qualitativ von den rein mechanischen Bewegungen in den Organen, auf deren Veranlassung sie entstehen; und zwar gilt dies, wie wir gesehen, von den Vorstellungen, welche durch den innern Sinn vermittelt werden, nicht minder wie von den durch die äusseren Sinne uns zugeführten; in noch höherem Grade sind die bildlichen Anschauungen von individuellem Charakter angeboren, welche der Geist ohne Gegenwart der wirklichen Objekte erzeugt, angeregt entweder durch eigene Thätigkeit des Geistes oder durch körperliche Spuren im Gehirn; noch näher dem reinen Denken stehen die allgemeinen Vorstellungen, und ganz allein dem Verstande gehören die Begriffe an. Alle diese Vorstellungen enthalten gar keine aposteriorischen Elemente als die Anregung, welche die mechanische Erregung des Gehirns zu ihrer Entstehung giebt. Ähnlich ist nun bei Kant in der Wahrnehmung bereits neben der Empfindung die apriorische Form der Anschauung enthalten, in der bildlichen Vorstellung wird die Empfindung durch die Wirkung der Einbildungskraft ersetzt, das Schema besitzt noch das apriorische Element der Allgemeinheit, und der Begriff setzt mit der Subsumption unter die Kategorien auch noch einen Akt des Verstandes in dem Urtheil voraus, welches in der Subsumption liegt. — Doch finden auch die Kantischen Kategorien für sich in gewisser Weise bei Descartes ihr Correlat. Die allgemeinsten Begriffe, welche er in den Prinzipien von I, 48 an in den folgenden Paragraphen bespricht, und deren Zugehörigkeit zu den angeborenen Ideen wir im vorigen Abschnitt nachgewiesen haben, sind zwar zugleich metaphysische Prinzipien, aber auch logische Kategorien, welche die empirischen Begriffe unter sich befassen. In diesem Sinne werden sie in der dritten Meditation, wenn auch unvollständig aufgeführt; es heisst dort³⁾: „Sehr wenigens nur erkenne ich in den körperlichen Dingen mit völliger Klarheit und Deutlichkeit, nämlich die Grösse oder Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe, die Figur, welche aus der Begrenzung jener Ausdehnung entspringt, die Lage, welche die verschieden gestalteten Körper unter einander einnehmen, und die Bewegung oder die Veränderung jener Lage; dazu können noch die Substanz, die Dauer und die Zahl hinzugefügt werden.“

Die Anwendung der Kategorien geschieht mittels des Urtheilens; es müssen also gewisse apriorische Formen des Urtheils, als eigentümliche Verstandesfunktionen vorausgehen. Diese Urtheile nun, welche ebenso wie die Kategorien zum Wesen des Verstandes gehören, entwickelt Kant in den folgenden Abschnitten der Kritik der reinen Vernunft; sie entsprechen den Urtheilen, welche Descartes zu den angeborenen Ideen rechnet. Der oberste Grundsatz aller analytischen Urtheile³⁾ ist der Satz vom Widerspruch. Der oberste Grundsatz der synthetischen Urtheile ist⁴⁾: „Ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in

1) Ibid ad obj. 4 in medit. VI p. 77: Nec intelligit (sc. mens) extensionem per speciem extensam in se existentem, quamvis eandem imagnetur convertendo se ad speciem corpoream, quae est extensa.

2) Vergl. Medit. de pr. ph. V. init.

3) Kritik d. r. V. S. 189 ff.

4) Kritik d. r. V. S. 193 ff.

einer möglichen Erfahrung.“ Die synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes¹⁾ zerfallen in a) Axiome der Anschauung, deren Prinzip lautet: „Alle Anschauungen sind extensive Grössen;“ b) Anticipationen der Wahrnehmung mit dem Prinzip: „In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Grösse, d. i. einen Grad;“ c) Analogien der Erfahrung, deren Prinzip ist: „Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich;“ dieser Analogieen werden drei aufgeführt: 1) Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert;“ 2) „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetz der Verknüpfung der Ursache und Wirkung;“ 3) Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung;“ d) Postulate des empirischen Denkens überhaupt: 1) „Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich;“ 2) „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich; 3) „Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) notwendig.“

IV. Die Idee des Ich und des Denkens bei Descartes und die synthetische Einheit der Apperception bei Kant.

Wir haben im vorletzten Abschnitt (III a) hauptsächlich diejenigen angeborenen Ideen behandelt, welche sich zu einer Vergleichung mit den apriorischen Elementen der Erkenntnis bei Kant eignen, d. h. mit den Ideen, welche sich auf die Erfahrung beziehen, und mit den Grundsätzen, nach welchen wir urteilen, und deren wir durch das „natürliche Licht“ gewiss sind. Doch haben wir bei Descartes ausserdem noch metaphysische Ideen unter den angeborenen gefunden; die wichtigsten sind ihm die Idee des Ich, die Idee Gottes und die Ideen des Denkens und der Wahrheit. Die Idee Gottes ist ihm die wichtigste, weil sie ihm das Kriterium der Wahrheit liefert und so eine der Grundstützen seines Systems ist. Für uns giebt sie zu besonderen Bemerkungen keinen Anlass, da eine Kritik des Systems hier nicht beabsichtigt wird. Unklar bleibt uns die nur einmal erwähnte Idee der Wahrheit. Wo das Wort sonst bei Descartes vorkommt, hat es den formalen Sinn einer Übereinstimmung des Denkens mit den Objekten und mit sich selbst; die Idee der Wahrheit, welche von den einzelnen Objekten natürlich absieht, scheint demnach nur die bewusste Vorstellung einer solchen Übereinstimmung zu bedeuten; dass diese Idee angeboren ist, würde dann heissen: Unser Geist ist von seinem Schöpfer so eingerichtet, dass die mit deutlicher und klarer Einsicht erfolgende Verbindung der Vorstellungen nach den Gesetzen geschieht, nach welchen auch die Dinge selbst verbunden sind. Dadurch, dass wir die Idee der Wahrheit beständig in uns tragen, oder dass sie doch bei jedem einzelnen Erkenntnisakt in uns erzeugt wird, werden wir erst unserer Erkenntnis als solcher völlig gewiss.

Es bleibt uns nun noch die Idee des Ich und die des Denkens zu erörtern, sowie das gegenseitige Verhältnis beider und ihr Verhältnis zu den übrigen Ideen. Der erste Satz von unmittelbarer Gewissheit ist für Descartes das Ich denke, also bin ich. Es wurde ihm bereits entgegnet, dass er das Ich in diesem Satze durch eine Unterstellung gewann; wenn es denkt, z. B. in mir, so ist nur das Denken; dass ich denke, könne nur behauptet werden, wenn ich und denken begrifflich zusammenfallen; dann würde freilich aus der Existenz des Denkens die des Ich folgen; allein der Satz wäre rein identisch, und es würde sich daraus nichts gewinnen lassen; darum fasst Descartes das Denken als denkende Substanz, d. h. als eine Substanz, deren constituierendes Attribut das Denken ist, so dass dasselbe nicht davon hinweggenommen werden kann, ohne sie selbst

¹⁾ Kritik d. r. V. S. 200 ff.

aufzuheben. Zur Substanz gehören nun die modi, ohne welche sie nicht sein kann, wenn sie überhaupt sein soll.¹⁾ Diese modi aber sind die Ideen und zwar die angeborenen Ideen (denn andere giebt es ja eigentlich nicht). So findet er, wenn die denkende Substanz existiert, in dieser die Ideen vor und ermöglicht sich dadurch das Erkennen. Ist nun das Ich wesentlich denkende Substanz, so kann es niemals nicht denken, sonst würde es aufhören zu sein. Gassendi hatte dagegen darauf hingewiesen, dass wir von solchem ununterbrochenen Denken nichts wissen. Da nun nach Descartes das Denken alle Akte des Bewusstseins umfasst, so würde sich ein Bewusstsein ergeben, dessen wir uns nicht bewusst wären. Darauf erwidert Descartes²⁾: „Warum sollte der Geist nicht immer denken, da er doch denkende Substanz ist? Oder was ist daran Wunderbares, wenn wir uns der Gedanken, welche er im Mutterleibe oder im Zustande des Schlafes u. dgl. hatte, nicht erinnern? Erinnern wir uns doch auch sehr vieler Gedanken nicht, welche wir als Erwachsene bei gesunden Sinnen und im wachen Zustande hatten, und von denen wir wissen, dass wir sie hatten. Denn zur Erinnerung an die Gedanken, welche der Geist hatte, so lange er mit dem Leibe verbunden ist, ist erforderlich, dass gewisse Spuren derselben dem Gehirn eingepägt sind, zu welchen er sich wendet und so sich erinnert. Was aber ist daran Wunderbares, wenn das Gehirn der Kinder oder des Schlafsuchtigen zur Aufnahme solcher Spuren ungeeignet ist?“ Hiernach giebt es also ein unbewusstes Denken, und dass wir vom Denken wissen, beruht auf der an körperliche Spuren im Gehirn gebundenen Erinnerung. Da das Denken nun nach seiner eigenen Definition³⁾ Bewusstsein ist, so giebt es also bei ihm wirklich ein Bewusstsein, von dem wir nicht wissen. Um nun das Verhältnis von Ich und Denken zu erkennen (denn das Denken ist sowohl die denkende Substanz oder das Ich als auch die Thätigkeit dieser Substanz⁴⁾), erinnern wir uns, dass Descartes gegen Ende der zweiten Meditation sagt, am deutlichsten werde das Ich von sich selbst erkannt, da alle Erkenntnisse äusserer Objekte zur Erkenntnis unsres Selbst beitragen.⁵⁾ Noch deutlicher und ausführlicher spricht er sich darüber in der oben (III a) behandelten Stelle seiner Entgegnungen auf Gassendis Einwürfe aus.⁶⁾ Jede Erkenntnis eines äusseren (denn der inneren ist er sich intuitu, unmittelbar gewiss) Objekts ergiebt zugleich Erkenntnis des Ich; je mehr Erkenntnisse wir also von der Aussenwelt gewinnen, desto mehr müssen wir unser Selbst kennen lernen; nun liegt der Schluss nahe, dass wir also im ersten Erkenntnisakt, d. h. im ersten Denkkakt mit der ersten Wahrnehmung eines Objekts auch die erste Wahrnehmung unsres Ich machten, so dass der erste Denkkakt für uns ein Subjekt und ein Objekt setzte. Das würde im Sinne Descartes' heissen: In dem Moment, da wir ein Objekt wahrnehmen, erwacht die demselben entsprechende, unbewusst im Geiste schlummernde Idee. Nun wäre es nicht undenkbar, dass jede dieser Ideen ein Selbständiges, eine Monade wäre, und dass es im Grunde so viele mentes gäbe als Erkenntnisobjekte; um dies zu vermeiden, ist es nötig, dass die Ideen blosse modi des Geistes oder des Denkens sind, welche kein selbständiges Dasein haben können; sie finden ihre zusammenfassende Einheit in der denkenden

¹⁾ Vgl. Princ. ph. I, 64: Tuncque modaliter a substantia distinguuntur (sc. cogitatio et extensio), et non minus clare ac distincte quam ipsa possunt intelligi; modo non ut substantiae sive res quaedam ab aliis separatae, sed tantum modo ut modi rerum spectentur. Per hoc enim, quod ipsas in substantiis quarum sunt modi consideramus, eas ab his substantiis distinguimus et quales revera sunt agnoscimus.

²⁾ Resp. Quint. ad obj. 4 in medit. II.

³⁾ Rationes more geom. disp. Defin. I und Princ. phil. I, 9.

⁴⁾ Epist. ad C. L. R. in qua ad epitomen praecipuarum Petri Gassendi Instantiarum respondetur, p. 144: Tertia (sc. instantia) est, Cogitationem sine objecto esse non posse verbi gratia sine corpore. Ubi vitanda est *εἰρωνμία* vocis cogitationis, quae tum pro re cogitante, tum pro istius rei actione accipi potest. Vgl. Resp. ad Obj. Tert. III.

⁵⁾ Quanto distinctius me ipsum a me nunc cognosci scendum est, quandoquidem nullae rationes vel ad ceram vel ad eujuspiam alterius corporis perceptionem possint juvare, quin eadem omnes mentis meae naturam melius probent.

⁶⁾ Resp. Quint. ad obj. 9 in medit. II.

Substanz, dem Ich. Darum also muss der Geist eine Substanz sein, und die Ideen, seine modi, werden so gleichsam seine Organe, mittels deren er sich mit den Dingen in Beziehung setzen, d. h. sie denken kann. Die Ideen werden ihm also das Mittel, durch welches er aus dem Geist, dem Subject, den Ausgang zum Objekt findet. Das Ich aber erscheint gegenüber der Mannigfaltigkeit der Objekte und der ihnen entsprechenden Ideen als die zusammenfassende Einheit, das dem Vielen gegenüber beharrende Subject. Danach wäre also die Idee des Ich etwa die Vorstellung dieser Einheit des Subjekts in Beziehung auf die Mannigfaltigkeit des Wahrgenommenen. Der beharrende Charakter des Ich gegenüber dem Wechsel der Objekte mochte wohl Descartes anfangs zu der Vorstellung dieser Idee als einer im Geiste ruhenden bringen; wenigstens hat die Idee das Ich und die Idee Gottes ihm zuerst immer am meisten vorgeschwebt, wenn er von angeborenen Ideen schrieb; und wirklich vertragen diese beiden auch jene Vorstellung dem Anscheine nach am meisten. Nach der Umwandlung der Ideen in blosse Fähigkeiten würde also die Idee des Ich die Fähigkeit oder Eigentümlichkeit unsers Geistes sein, die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen auf ein Centrum zu beziehen, oder derselben eine bleibende Einheit entgegenzusetzen. Wenn also ein äusseres Objekt durch Vermittelung des Reizes in den Sinnesorganen eine Idee zum Bewusstsein bringt, so wird uns zugleich die von ihrem modus untrennbare denkende Substanz bewusst, d. h. die Idee des Ich tritt aus der blossen Potenzialität heraus und wird aktuell, indem sie sich bethätigt, d. h. denkt. Die Idee des Denkens würde nun insofern mit der Idee des Ich zusammenfallen, als sie in diesem Zusammenhange die Fähigkeit oder die Eigentümlichkeit unsers Geistes bedeuten würde, der Vielheit der Objekte gegenüber ein einheitliches Ich als Beziehungscentrum zu setzen, d. h. als die Fähigkeit des Geistes oder des Ich sich in der Bethätigung seiner selbst zu verwirklichen.

Wie nun nach Descartes die Idee des Ich im Denkkakte hervortritt und sich in Beziehung zu dem gedachten Objekte setzt, so ist nach Kant das Ich, die synthetische Einheit der Apperception, ein Aktus der Spontaneität des Verstandes, und auf sie, als die Vorstellung des identischen Subjekts wird das Mannigfaltige der Anschauung bezogen.¹⁾ Diese synthetische Einheit ist ihm aber nicht die Kategorie der Quantität, sondern sie muss allen Kategorien zu grunde liegen; denn alle Kategorien gründen sich auf logische Funktionen im Urteilen; diese aber setzen schon Verbindung, d. h. Einheit gegebener Begriffe voraus.²⁾ Wie also bei Descartes die Ideen, d. h. die modi der denkenden Substanz, des Ich, gewissermassen als die Organe desselben erscheinen, durch welche es mit den diesen Ideen entsprechenden Objekten in Beziehung tritt, sie erkennt; so bilden bei Kant die Kategorien die Formen, in welchen das Ich die Mannigfaltigkeit der Anschauungen auf sich und seine Einheit bezieht.

1) Kritik d. r. V. S. 132.

2) Kritik d. r. V. S. 131 ff.

Schul-Nachrichten

von Ostern 1882 bis Ostern 1883.

A. Lehr-Verfassung.

Durch den Ministerial-Erlass vom 31. März 1882 ist für die Gymnasien und Realgymnasien (Realschulen I. Ordnung) die Einführung revidirter Lehrpläne angeordnet worden mit der Bestimmung, daß diese nicht sofort im ganzen Umfange einzutreten habe, sondern für das Schuljahr von Ostern 1882 bis Ostern 1883 auf die Klassen Sexta, Quinta, Quarta zu beschränken sei. Nach den neuen Lehrplänen sind die drei Jahreskurse dieser Klassen für die Gymnasien und Realgymnasien der Art einander angenähert worden, daß bis zur Beförderung nach Untertertia der Uebergang von der einen Kategorie der Schulen zu der anderen unbehindert ist. —

Da also der revidirte Lehrplan der Realgymnasien für deren obere Klassen erst in dem Schuljahr von Ostern 1883 bis Ostern 1884 zur Ausführung gelangen wird, schien es angemessen, den Abdruck der sonst in den Programmen dieser Anstalt mitgetheilten Klassenpensas des vergangenen Schuljahrs dieses Mal zu unterlassen.

Themata der Aufsätze in den oberen Klassen von Ostern 1882 bis Ostern 1883.

Ober-Tertia Coet. b.

1. Die Steigerung in den Hindernissen, welche sich dem Damon auf dem Wege nach Syrakus entgegenstellen. 2. Die Volksversammlung im zweiten Gefange der Odyssee. 3. Odysseus' Fahrt in die Unterwelt. 4. Welche Gründe veranlaßten Cäsar zum Kriege gegen Ariovistus? (Klassenarbeit.) 5. Frühling und Herbst. 6. Eine Uebersetzung aus Cäsar. (Bell. gall. I, 40.) 7. Diomedes, mein Lieblingsheld. 8. Die Besiegung des Ariovistus durch Cäsar. 9. Achilleus, den Patroklos rächend. (Klassenarbeit.) 10. Fischer und Jäger.

Ober-Tertia Coet. a.

1. Die vier Jahreszeiten verglichen mit den vier Lebensaltern des Menschen. 2. Damon und Phintias, Polykrates und Amasis: zwei Freundespaare. 3. „Der Sänger steht in heil'ger Hüt“ — nachgewiesen durch die Erzählungen von Simonides und Arion. 4. Was ich zuletzt gelesen habe. (Klassenarbeit.) 5. Der Wert der Gesundheit. 6. Welches waren der Zweck und die Einrichtungen des deutschen Ordens, und wie hat derselbe seine Bestimmung erfüllt? 7. Welche religiösen Anschauungen und welche Sitten der alten Griechen berührt Schiller in seinem Gedichte „Die Kraniche des Ibykus“? 8a. Die Verhandlungen zwischen Cäsar und

Arriovist. 8b. Gedankengang von Schillers „Siegesfest“. 9. Odysseus schildert den Empfang bei Alkinoos und das Leben der Phäaken. (Probearbeit.) 10. Der Ausspruch „Ego ne utilem quidem nobis existimo rerum futurarum scientiam“ — in seiner Berechtigung nachgewiesen an der Geschichte der Kassandra.

Unter-Secunda.

1. Durch welche Ursachen entstehen die Veränderungen der Erdoberfläche? 2. Die Berathung der Königin Elisabeth und ihrer Peers über das Schicksal der Maria Stuart. (Schiller, Maria Stuart II, 3.) 3. Uebersetzung aus dem Französischen (Montesquieu, *Considérations*). 4. Der Charakter des Sir Amias Paulet in Schiller's „Maria Stuart“. 5. Charakterbild der Königin Elisabeth nach Schillers „Maria Stuart“. 6. Die Dertlichkeiten in Göthe's „Hermann und Dorothea“. (Klassenaufsatz.) 7. Die Vorsabel zu Göthe's „Iphigenie auf Tauris“. 8. *Ferro nocentius aurum*. (Chrie.) 9. Das Lob des Waldes im deutschen Lied. 10. Erst wäge, dann wage. (Klassenaufsatz.)

Ober-Secunda.

1. Rot bricht Eisen. 2. Wissen ist Macht. 3. Unterschied der Synonymen: entwenden, stehlen, rauben, maulen, stippen, plündern. 4. Bericht über die Privatlektüre. 5. Macht nicht viel Federlesen, Schreibt auf meinen Leichenstein: Dieser ist ein Mensch gewesen, Und das heißt, ein Kämpfer sein. Göthe. (Klassenarbeit.) 6. Inhaltsangabe der Frühlingsfeier von Klopstock. 7. Uebersetzung eines Bruchstückes von Corneille's *Cid* in jambischen Duimaren. 8. Metrische Uebersetzung des Anfangs von Longfellow's *Evangeline*. 9. *Lerne schweigen, o Freund; dem Silber gleichet die Rede, Aber zu rechter Zeit schweigen ist lauterer Gold.* Herder. (Klassenarbeit.) 10. Ueber Mahomet's Gesang von Göthe.

Prima.

Deutsch.

1. Was soll uns bewegen, nachsichtlich im Urtheil über Andere zu sein? 2. Sind Aenderungen früherer Ansichten notwendig ein Zeichen der Schwäche? 3. *Culpam majorum posterius launt*. (Curt. 7, 5.) 4. Uebersetzung von Plin. ep. ad Calvisium. (III, 1.) 5. *Thust du was Gutes, wirf's ins Meer, Sieht's nicht der Fisch, sieht's doch der Herr.* 6. *Le superflu, chose très-nécessaire*. (Voltaire.) 7. Der wahre Wille beweist sich durch die That. 8. *Utrumque vitium est, et omnibus credere et nulli*. (Sen. ep. 3, 4.) 9. Leicht bei einander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stoßen sich die Sachen. (Abiturienten-Aufsatz.) 10. *Sperat infestis, metuit secundis Alteram sortem bene praeparatum Pectus*. (Hor. od. II, 10.)

Französisch.

1. *La troisième guerre punique*. 2. *La jeunesse de Frédéric le Grand*. 3. *Les premières deux guerres de Silésie*. 4. *La guerre de sept ans*. 5. *Frédéric le Grand depuis 1763 jusqu'à sa mort*. 6. *La conjuration du Portugal*. 7. *La fable du Cid*. 8. *La fable d'Athalie*.

Englisch.

1. *History of Charles XII. from 1713—1718*. 2. *History of Germany from 1500—1558*. 3. *Insurrections of the peasants in Germany*. 4. *Insurrections of the Anabaptists*. 5. *Charles the Fifth's expedition to Africa*. 6. *Conspiracy of Fiesco*. 7. *Richard III. by Shakespeare*. 8. *The resignation of Charles V.*

Themata bei der Abiturienten-Prüfung zu Ostern 1883.

Deutscher Aufsatz: Leicht bei einander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stoßen sich die Sachen.

Mathematik: 1. Die Gleichungen $x(x+2) + 4y(y+1) = 83$ und $x^2 + 8xy + 4y^2 = 181$ aufzulösen. — 2. Um einen Punkt auf der Achse einer Parabel, dessen Entfernung vom Scheitel gleich dem Parameter ist, wird ein Kreis mit dem Radius r beschrieben. Welches sind die Coordinaten der Schnittpunkte? Für welche Werthe von r sind die Schnittpunkte reell? (Unter welchem Winkel schneiden sich die Curven für $r = p \sqrt{13}$?) — 3. Einen Kreis zu construiren, der durch einen gegebenen Punkt geht und die eine von zwei gegebenen Geraden berührt, die andere unter einem Winkel von 60° schneidet. — 4. Von einer dreiseitigen Pyramide sind die 6 Kanten gegeben. Es soll eine Höhe der Pyramide durch Constructionen in einer Ebene gefunden werden.

Französischer Aufsatz: Charles-Quint, empereur d'Allemagne.

Physik: 1. Welche Kraft ist erforderlich, um einem Wagen von 8000 kg Gewicht auf horizontaler Bahn eine Beschleunigung von 0,1 m zu ertheilen, wenn der Reibungscoefficient $\frac{1}{200}$ beträgt? In welcher Zeit kommt der Wagen zum Stillstande, wenn nach Erlangung einer Geschwindigkeit von 10 m nur die Reibung auf ihn einwirkt? — 2. Aus einer planconvexen Crownglaslinse und einer planconcaven Flintglaslinse soll eine Sammellinse von 75 cm Brennweite hergestellt werden. Wie groß muß der Krümmungsradius der Concavlinse sein, wenn derjenige der Convexlinse = 16 cm ist? Für die mittleren Strahlen sei der Brechungscoefficient des Crownglases 1,533, der des Flintglases 1,64.

Englisch: Ein Exercitium.

Lateinisch: Uebersetzung der Stelle Cic. de off. II, 4, 14, 15.

Französisch: Ein Exercitium.

B. Verordnungen der Behörden von allgemeinerem Interesse.

Vom 22. April 1882. Der Stunden-Vertheilungsplan für das Jahr 1882/83 wird genehmigt.

Vom 28. April 1882. Die durch Einführung der revidirten Lehrpläne vom 31. März d. J. erforderlich gewordene anderweitige Abgrenzung der Lehrpenja für den naturbeschreibenden und den chemischen Unterricht ist in Fachconferenzen eingehend zu berathen und bis zum 1. October d. J. darüber zu berichten.

Vom 3. Mai 1882. Es ist in tabellarischer Form darüber zu berichten, in welcher Weise sich einerseits die Zahl der deutschen und polnischen Schüler und andererseits die Zahl der evangelischen, katholischen und jüdischen Schüler zur Zeit zu einander verhält, und wie dieses Verhältniß in den letzten zehn Jahren gewesen ist.

Vom 5. Mai 1882. Die Verhandlungen der Direktoren-Conferenz sind auf den 30. Mai, 1. und 2. Juni cr. anberaumt.

Vom 11. Juni 1882. Im Anschluß an den Erlaß des Herrn Ministers vom 31. März d. J. betreffend die revidirten Lehrpläne, wird die neue „Ordnung der Entlassungsprüfungen an den höheren Schulen“ übersandt. Die neue Prüfungsordnung ist von dem Oftertermin 1883 an zur Ausführung zu bringen.

Vom 12. Juni 1882. Die Anschaffung des im Verlage von F. Hirt in Breslau erschienenen Tableau: „Die Hauptformen der Erdoberfläche“ und „Geographische Bildertafeln“ wird empfohlen.

Vom 20. Juni 1882. Es wird aufmerksam gemacht auf das von E. Hilgers für nicht technische Verwaltungsbeamte verfaßte Werk: „Die Bau-Unterhaltung in Haus und Hof.“

Vom 23. Juni 1882. Es wird Bericht erfordert, in welcher Weise für den Besuch des Gottesdienstes der katholischen Schüler der höheren Lehranstalten hiesiger Provinz vor Inkrafttreten der Maigesetze gesorgt gewesen ist, resp. in welcher Weise zur Zeit dafür gesorgt wird.

Vom 29. Juni 1882. Es ist in genauer Nachweisung über die Pensionsverhältnisse der Wittwen und Waisen des Lehrercollegiums zu berichten, damit erwogen werden kann, in welcher Weise für die Hinterbliebenen derjenigen Lehrer an den höheren Unterrichtsanstalten gesorgt werden kann, auf welche die Bestimmungen des Gesetzes vom 20. Mai d. J. nicht Anwendung finden.

Vom 30. Juni 1882. Es wird Nachweisung für den Zeitraum von Ostern 1879 bis Ostern 1882 verlangt über die Anzahl der Gymnasialreisepfahrungen, welche von Abiturienten der Real-Gymnasien bestanden worden sind, sowie über das Maß der Dispensationen hierbei und über die Erfolge der Prüfungen.

Vom 8. Juli 1882. Das Königliche Eisenbahn-Betriebsamt der Oberschlesischen Bahn theilt mit, wie die Beförderung von Schülergesellschaften unter Aufsicht der Lehrer schon bei einer Bethheiligung von zehn Personen auf den Staatsseisenbahnen zu ermäßigten Preisen stattfindet.

Vom 21. August 1882. Es ist zu berichten über das mehr oder minder allgemeine Nichtschreiben jüdischer Schüler am Sonnabend.

Vom 29. September 1882. Es wird Aeußerung erfordert über etwaige Aenderungen für Anfang und Dauer der großen Sommerferien und der Michaelisferien.

Vom 28. Oktober 1882. Der Erlaß des Herrn Finanzministers vom 14. Juli d. J., betreffend die Gewährung von Karenz-Unterstützungen, wird zur Kenntnißnahme mitgetheilt.

Vom 30. Oktober 1882. Der Erlaß des Herrn Ministers über die mit den Gymnasien verbundenen Vorschulen vom 18. Oktober d. J. wird mitgetheilt, in welchem die Zahl von 18, 20, 22 Lehrstunden für die drei aufsteigenden Klassen der Vorschule als angemessen bezeichnet wird, und es wird eine tabellarische Uebersicht gefordert, welche über die am hiesigen Realgymnasium thatsächlich bestehende Einrichtung vollständige Auskunft giebt.

Vom 9. November 1882. Es ist nach Jahresfrist darüber zu berichten, in welchem Umfange die Weisungen des Herrn Ministers in dem Erlaß vom 27. Oktober d. J., den Turnunterricht betreffend, bis dahin zur Ausführung gebracht worden sind.

Vom 11. Januar 1883. Die Ferien bei den höheren Lehranstalten der Provinz Posen werden für das laufende Jahr in folgender Art bestimmt:

a. Der Schluß:

1. zu Ostern: Mittwoch, den 21. März,
2. zu Pfingsten: Freitag, den 11. Mai (Nachm. 4 Uhr),
3. die Sommerferien: Sonnabend, den 7. Juli,
4. zu Michaelis: Sonnabend, den 29. September,
5. zu Weihnachten: Donnerstag, den 20. Dezember 1883,

b. Der Schulanfang:

- Donnerstag, den 5. April,
- Donnerstag, den 17. Mai,
- Montag, den 6. August,
- Montag, den 15. Oktober,
- Freitag, den 4. Januar 1884.

Vom 15. Januar 1883. Von dem im Jahre 1883 erscheinenden Programm des Realgymnasiums sind an die Centralstelle für den Programmatausch 700 Exemplare einzusenden.

Vom 20. Januar 1883. Es ist zu berichten, ob und wie bisher die katholischen Schüler der Anstalt an der gottesdienstlichen Feier des Aschermittwochs und Allerseeleentages Theil genommen haben.

Vom 20. Januar 1883. Es ist dem Lehrer-Collegium mitzutheilen, daß in der Schwabe-Briefemuth'schen Waisensiftung zu Goldberg in Schlesien zu Ostern d. J. 2 Stellen für Waisenknaaben, deren Väter dem Lehrerstande angehört haben, zu vergeben sind.

Vom 5. März 1883. Mit Rücksicht darauf, daß der Geburtstag Sr. Majestät des Kaisers und Königs dies Mal in die Osterferien fällt, wird bestimmt, daß eine Vorfeier dieses Tages am 20. oder 21. d. M. in der Anstalt gehalten werde.

C. Chronik.

Zu Ostern 1882 verließ uns der ordentliche Lehrer Herr August Rippenberg, um die Direktion der Amthor'schen höheren Handelsschule in Gera zu übernehmen, und der ordentliche Lehrer Herr Georg Schiller, welcher als ordentlicher Lehrer an das königliche Friedrichs-Gymnasium in Breslau berufen wurde. An ihre Stelle traten zu Ostern 1882 der ordentliche Lehrer Herr Dr. Bernhard Deipser, bisher wissenschaftlicher Hilfslehrer am Gymnasium in Guben, und zu Michaelis 1882 der ordentliche Lehrer Herr Arthur Bonin, bisher als wissenschaftlicher Hilfslehrer beschäftigt am Gymnasium zu Ratibor; von Ostern bis Michaelis 1882 wurde die Stelle, welche Herr Schiller inne gehabt, provisorisch versehen von dem Candidaten des höheren Schulamts Herrn Carl Schneec. — Sein Probejahr absolvirte an der Anstalt von Neujahr 1882 bis Neujahr 1883 Herr cand. prob. Gustav Munk.

Das Stiftungsfest der Anstalt wurde von den einzelnen Klassen im Monat Juni durch eine Turnfahrt und durch weitere Spaziergänge gefeiert.

Am 2. September fand die Feier zum Andenken an den Sieg von Sedan statt. Die Festrede hielt Herr Oberlehrer Gutzeit; die Gesangsvorträge leitete Herr Musikdirector Schröder.

Am 5. September beehrte Herr Provinzial-Schulrath Polte die Anstalt mit seinem Besuch und wohnte dem Unterricht in dem einen Coetus der Quinta bei.

Am Donnerstag, den 25. Januar, wurde das Fest der silbernen Hochzeit Sr. Kaiserlichen königlichen Hoheit des Kronprinzen von Preußen und des deutschen Reiches und Ihrer königlichen Hoheit, der Frau Kronprinzessin, durch eine Ansprache der Herren Ordinarien in allen Klassen der Anstalt gefeiert.

Der Betrag der Zinsen aus der „v. Foller-Stiftung“ für das Jahr 1882 wurde nach der Bestimmung des Herrn v. Foller dem Primaner Richard Mügge überwiesen; derselbe erhielt auch (als Abiturient) den Betrag der Zinsen aus der „Gerber-Stiftung“ nach Bestimmung des Directors.

Der Geburtstag des Kaisers und Königs wurde durch eine Vorfeier, mit welcher die Entlassung der Abiturienten verbunden war, am 20. März d. J. festlich begangen. Die Festrede hielt der Director, die Gesangsvorträge leitete Herr Musikdirector Schröder.

D. Statistische Nachrichten.

Das Lehrer-Collegium des Realgymnasiums zählte im Wintersemester 1882/83 folgende Mitglieder: 1) Director Dr. Gerber; 2) Herr Oberlehrer Professor Dr. Weigand; 3) Herr Oberlehrer Dr. Kleinert; 4) Herr Oberlehrer Dr. Görres; 5) Herr Oberlehrer Engelhardt; 6) Herr Oberlehrer Dr. Kiehl; 7) Herr Oberlehrer Pütter; 8) Herr Oberlehrer Gutzeit; 9) Herr Realgymnasiallehrer Krüger; 10) Herr Realgymnasiallehrer Radtke; 11) Herr Realgymnasiallehrer Dr. v. Dsiecti; 12) Herr Realgymnasiallehrer Dr. Keeck; 13) Herr Realgymnasiallehrer Schaub; 14) Herr Realgymnasiallehrer Dr. Deipser; 15) Herr Realgymnasiallehrer Bonin; 16) Herr Realgymnasiallehrer Bundschu; 17) Herr Hilfslehrer Hertel; 18) Herr Zeichenlehrer Müller; 19) Herr Hilfslehrer Rothe; 20) Herr Musikdirector Schröder; 21) Herr Präbendar Erdner; 22) Herr Rabbiner Dr. Gebhardt; 23) Herr Schulamts Candidat Munk (bis Neujahr). An der Vorschule unterrichteten: 24) Herr Lehrer Pfefferkorn; 25) Herr Lehrer Rohne; 26) Herr Lehrer Wache.

Die Zahl der Schüler betrug im Wintersemester 1881/82: 552, von denen sich 462 in der Realschule, 90 in der Vorschule befanden; im Sommersemester 1882 belief sie sich auf 560, von denen 466 das Realgymnasium, 94 die Vorschule besuchten. Im Laufe des Sommers

sind abgegangen 31, neu aufgenommen wurden im Wintersemester 27, so daß die Gesamtzahl der Schüler, welche im Wintersemester 1882/83 die Anstalt besuchten, 556 betrug, von denen sich 450 in dem Realgymnasium, 106 in der Vorschule befanden.

Durch den Tod wurde uns am 20. Juni v. J. entzogen Paul Zander, Schüler der Ober-Tertia Coet. a.

Im Winter-Semester 1882/83 waren die Schüler in folgender Weise vertheilt.

a. Realgymnasium.

Klasse.	Gesamtzahl.	Evangelische.	Katholische.	Jüdischer Religion.	Deutscher Abkunft.	Polnischer Abkunft.	Einheimische.	Auswärtige.
Prima	14	12	—	2	14	—	11	3
Ober-Secunda	24	20	2	2	24	—	17	7
Unter-Secunda	40	31	3	6	38	2	29	11
Ober-Tertia a.	32	26	3	3	30	2	23	9
Ober-Tertia b.	31	25	1	5	30	1	24	7
Unter-Tertia a.	42	35	1	6	42	—	28	14
Unter-Tertia b.	46	34	4	8	44	2	30	16
Quarta a.	46	34	4	8	44	2	29	17
Quarta b.	48	34	3	11	46	2	37	11
Quinta a.	39	35	—	4	39	—	33	6
Quinta b.	37	32	1	4	37	—	28	9
Sexta a.	26	23	1	2	26	—	19	7
Sexta b.	25	20	2	3	25	—	20	5
Insgesamt	450	361	25	64	449	11	328	122

b. Vorschule.

Klasse I	45	36	1	8	44	1	37	8
Klasse II	29	23	3	3	27	2	27	2
Klasse III	32	25	3	4	31	1	31	1
Insgesamt	106	84	7	15	102	4	95	11
Gesamtzahl	556	445	32	79	541	15	423	133

Bei der unter dem Vorsitz des Königlich Provinzial-Schulraths Herrn Polte zu Ostern 1883 abgehaltenen Prüfung erhielten das Zeugniß der Reife:

1. Georg v. Buchholz, aus Königsberg i. Pr. gebürtig, 19 $\frac{1}{2}$ Jahr alt, evangelischer Confession, 5 $\frac{3}{4}$ Jahre auf der Anstalt, zum Militär.

2. Richard Mügge, aus Bromberg gebürtig, 20 $\frac{1}{2}$ Jahr alt, evangelischer Confession, 13 $\frac{1}{2}$ Jahre auf der Anstalt, zum Studium der neueren Sprachen.

3. Adolf Moshack, aus Sartowitz gebürtig, 19 $\frac{1}{4}$ Jahr alt, evangelischer Confession, 11 Jahre auf der Anstalt, zur Marine.

4. Herrmann Wurzel, aus Pr. Stargard gebürtig, 21 Jahr alt, mosaischer Religion, 8 Jahre auf der Anstalt, will jüdische Theologie studiren.

5. Moriz Schendel, aus Bromberg gebürtig, 20 Jahr alt, mosaischer Religion, 13 Jahre auf der Anstalt, zum Studium der Naturwissenschaften.

Es wurden von der mündlichen Prüfung dispensirt: v. Buchholz, Mügge und Moshack. — Ein Abiturient ist nach den schriftlichen Arbeiten von der Prüfung zurückgetreten.

E. Lehr-Apparate.

Für die Lehrerbibliothek wurden u. A. angeschafft: Edmund Spenser, the poetical works; L'Heptaméron des Nouvelles de très-haute et très-puissante princesse Marguerite d'Angoulême; L. Diefenbach, glossarium latino-germanicum mediae et infimae aetatis; W. Engelmann, bibliotheca scriptorum classicorum (Abth. II); Schmidlin, Anleitung zum Botanisiren u.; M. Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik; Gerhardt, Geschichte der Mathematik in Deutschland; Carus, Geschichte der Zoologie; Jordanis de origine actibusque Getarum ed. Holder; Ziegler, das alte Rom; Erler, deutsche Geschichte; Weiser, Bilder-Atlas zur Weltgeschichte nach Kunstwerken alter und neuer Zeit; Bart, Einfluß der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie; Bahinger, Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft; Schuppe, Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie; Blümner, Laokoonstudien; Behaghel und Neumann, Literaturblatt für germanische und romanische Philologie; Steinmeyer unter Mitwirkung von Müllenhof und Scherer, Zeitschrift für deutsches Alterthum und deutsche Literatur; Körting und Koschützky, französische Studien; Kölbinger, Organ für englische Philologie; Vierteljahrsschrift über die gesammten Wissenschaften und Künste, herausgegeben von R. Fleischer u. A. m. Außerdem die Fortsetzungen der Encyclopädie der Naturwissenschaften; der Werke Jakob Steiner's und C. G. J. Jacobi's; der Poggendorff'schen Annalen; der Zeitschrift für Mathematik und Physik von Schlömilch, Cantor und Kahl; der allgemeinen Encyclopädie von Ersch und Gruber; des pädagogischen Archiv's von Langbein; des Literarischen Centralblatts von Zarncke; des Centralblatts für die gesammte Unterrichtsverwaltung u. A. m.

An Lehrmitteln für die naturwissenschaftlichen Cabineten, für den Unterricht in der Geographie, im Zeichnen und im Gesange ist einiges Neue erworben, der ältere Bestand mehrfach ergänzt worden.

Oeffentliche Prüfung.

Dienstag, den 21. März 1883.

Vormittags 9 Uhr.

Unter-Tertia b.	Latein: Oberlehrer Pütter.
Quarta b.	Mathematik: Schaube.
Quinta b.	Geographie: Bonin.
Sexta b.	Naturgeschichte: Hertel.
Vorschulklasse I.	Deutsch: Pfefferkorn.
Vorschulklasse II.	Heimathskunde: Kohnke.
Vorschulklasse III.	Rechnen: Wache.

Das Wintersemester wird am Mittwoch, den 21. März, geschlossen. Die Censuren müssen nach den Ferien den Herren Klassen-Ordinarien mit der Unterschrift der Eltern oder Vormünder vorgelegt werden. Nachversetzungen finden nicht statt.

Der Unterricht im Sommersemester beginnt Donnerstag, den 5. April, früh 9 Uhr.

Zur Prüfung und Inscription der Schüler für das Realgymnasium wird der Director am 4. April, Vormittags von 9—12 Uhr, im Schullocale zu sprechen sein; die Prüfung für die Vorschule findet an demselben Tage Nachmittags von 2—4 Uhr statt. Die Wahl einer Pension für auswärtige Schüler bedarf der vorher einzuholenden Zustimmung des Directors.

G. Gerber.

STATE OF NEW YORK
IN SENATE
January 11, 1917.

No.	Name	Residence	Profession	Age	Education	Religion	Political Party	Year of Birth	Year of Immigration	Year of Arrival in State	Year of Naturalization
1											
2											
3											
4											
5											
6											
7											
8											
9											
10											
11											
12											
13											
14											
15											
16											
17											
18											
19											
20											
21											
22											
23											
24											
25											
26											
27											
28											
29											
30											
31											
32											
33											
34											
35											
36											
37											
38											
39											
40											
41											
42											
43											
44											
45											
46											
47											
48											
49											
50											
51											
52											
53											
54											
55											
56											
57											
58											
59											
60											
61											
62											
63											
64											
65											
66											
67											
68											
69											
70											
71											
72											
73											
74											
75											
76											
77											
78											
79											
80											
81											
82											
83											
84											
85											
86											
87											
88											
89											
90											
91											
92											
93											
94											
95											
96											
97											
98											
99											
100											

REPORT OF THE
COMMISSIONER OF THE
DEPARTMENT OF
CORRECTIONS