Friedrich Carl Casimir von Creuz's Erkenntnistheorie.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΡΕΥΝΩΝ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ: ΕΠ. ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Θ. ΠΑΠΑΣ

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doctorwürde

bei der

philosophischen Fakultät

der

Universität Leipzig

eingereicht von

Abr. Eleutheropulos.

Leipzig-R.
Druck von Oswald Schmidt
1895.

Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π
ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΡΕΥΝΩΝ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ: ΕΠ. ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Θ. ΠΕΤΣΙΟΣ

Τῷ ἀγαπητῷ μοι ἀδελφῷ

ΑΡΙΣΤΟΜΕΝΗΙ ΕΛΕΥΘΕΡΟΠΟΥΛΩΙ

ἐλάχιστον.

Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π
ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

Vorwort.

Nicht die philosophische Bedeutung Creuz's, die ja eine sehr geringe ist, hat mich gelockt, ihn besonders zu behandeln; sondern die Absicht, die Unmöglichkeit des Mittelwegs zwischen Empirismus und Rationalismus darzuthun, hat mich veranlasst, denjenigen Philosophen auszusuchen, bei dem die inkonsequenten Behauptungen, die aus dieser Unmöglichkeit hervorgehen, mit kindlicher Naivität zu Tage kommen, um das abstrakte Problem in gewissem Sinne, d. i. mit einem Beispiele, zu versinnlichen. Doch habe ich hier dieses höchst wichtige Problem nicht eingehend besprochen; hier sind nur die skizzenartigen Grundsteine zu finden. Meine Bemühung ist dies gewesen, für eine spätere ausführlichere Behandlung des Problems die Grundlage zu zeigen. Dies hoffe ich genügend gethan zu haben, das spätere möge mir die Arbeit und die Zukunft fruchtbar erweisen!

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΡΕΥΝΑΣ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ: Π. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Θ. ΠΕΤΣΙΟΣ

Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

„Wir sind nicht von uns selbst oder selbständig; wir können also keine andere Gewissheit haben, als diejenige, welche uns unsere inneren Empfindungen geben“,[1]) lautet so zu sagen die Quintessenz des Eintrittsprogramms der deutschen Aufklärer. Es ist die schnurgerade, allerkonsequenteste Folge jener Philosophie, welche ihre Existenz dem zu verdanken hat, dass man über die Ungewissheit und Unzuverlässigkeit der Sinnenempfindungen schon geklagt hat; die ganze Reihe der rationalistischen Philosophen, selbst Plato hat bewusst oder unbewusst für diese letzte Konsequenz vorbereitend gearbeitet. Die Sophistik bildet das Schattenbild der Aufklärung oder auch umgekehrt, ebenso wie das *Système de la nature* jenes farbenreiche Bild darstellt, was schon Thales skizziert hat. Empirismus und Rationalismus sind die zwei parallel gehenden Erscheinungen der philosophischen Abteilung der geistigen Welt; jede Erscheinung des Empirismus findet ihr Gegenbild in dem Rationalismus. Ein Objekt, das Wasser, hat Thales als den Stoff angegeben, woraus die Welt entstanden ist, und **nur** aus Stoff (und dessen Kraft) hat der Materialismus die Welt konstruiert; das Subjekt tritt bei den Sophisten und nachher bei den Rationalisten in den Vordergrund, ein aller Objektivität entleerter Subjektivismus reizt das ganze philosophische Streben der Aufklärer.

Es giebt nur eine von sich selbst berechtigte Aufgabe zur Untersuchung: das empirische, einzelne Ich; jedes andere Forschungsobjekt kann nur insofern einen

---

[1]) Von Creuz, Versuch über die Seele, I. Teil, § 45.

Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π
ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

gewissen Wert haben, als es sich auf das Subjekt bezieht und zu der inneren Befriedigung desselben beiträgt;[1]) der grosse Zweck ist „die Menschheit beglücken zu können.“[2]) Alles andere hängt damit zusammen, oder soll damit zusammengebracht werden. „Es ist ein Gott; ein Satz, den ich als erwiesen voraussetze“;[3]) er gewährt ja den Menschen die Glückseligkeit: aber die Vollkommenheit und mit ihr die Glückseligkeit wird im jenseitigen Leben erreicht; bin ich aber wirklich unsterblich?

So wird das Problem aufgestellt; das ist das wichtigste Untersuchungsobjekt der Aufklärungsphilosophie: die Versuche über die menschliche Natur oder spezieller über die Seele.

Ist nun das Problem gestellt, so fragt es sich nicht nur nach der Methode, die der Aufklärer zur Lösung seiner Aufgabe anzuwenden hat, sondern auch nach der Quelle, welche ihm das Material zu jener Lösung bieten wird.

Das Criterium veritatis ist dem ausgesprochenen Zwecke gemäss der Nutzen.[4]) Kant ist von dem Kreise der Aufklärer ausgeschlossen; er hat ihr Programm verspottet; er hat verleugnet, dass die Existenz und Unsterblichkeit der Seele theoretisch bewiesen werden kann. Der Name des Aufklärers wie fast jedes vorkantischen Philosophen ist Dogmatiker.

---

[1]) Man vgl. mehrere Stellen im Briefe Creuz's an S., und die Antwort desselben; beide Briefe sind mit dem Werke Creuz's selbst gedruckt; m. vgl. hier Anmerkung 4 und S. 11 Bemerkung.

[2]) Ueberweg-Heinze, Grundr. d. Gesch. d. Philos., III, 178.

[3]) Creuz's Versuch über die Seele. II. Teil. § 3.

[4]) Man vgl. Bemerkung zur Seite 11 dieser Abhandlung. Hierher gehört auch der Ausdruck des von S. in seinem Briefe an Creuz: „Was hilft es, die höchsten Geheimnisse der Natur und das Wesen aller Dinge zu wissen, wenn man dabei an jene Grundlehren wenig gedenkt, dass wir von Natur mit aller unserer Philosophie nichts taugen; dass wir uns deswegen nach der demütigen Bekenntnis dieser Wahrheit und nach einer aufrichtigen Bereuung unserer Übertretungen an Jesum Christum wenden und uns durch den Glauben seine Gerechtigkeit zueignen müssen; und dass wir nur kraft dieser gläubigen Ergreifung etc. etc. zu einem gottgefälligen Leben und der Heiligkeit kommen können?“

Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π
ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

Was aber die Quelle seiner Erkenntnis anlangt, so ist ihm schwer, zwischen Rationalismus und Empirismus zu wählen. Beide bieten etwas Einseitiges dar; der erstere ist der Dithyrambus auf die Menschen, der Empirismus ist die glatte Prosa; man muss sich in sich selbst vertiefen, um zu entdecken, was im Subjekte als Einzelnem verborgen liegt. Der Aufklärer will jetzt die blosse Spekulation der früheren Philosophie vermeiden; ihn befriedigt aber auch nicht der Empirismus; es giebt nur ein einziges Rettungsmittel, welches schon Wolf mit seiner empirischen Psychologie angedeutet hat: der Rationalismus muss mit dem Empirismus harmonisch vereinigt werden, oder wie Mendelssohn sagt: die Beobachtung, worin die Engländer die Deutschen übertreffen, muss mit der Vernunft verbunden werden, in der die Deutschen excellieren.

Das ist die ausgesprochene Meinung aller Aufklärer; der Sensualismus und Materialismus wird zum Inhalt der Philosophie der sozialen und religiösen Aufklärer und zur Quelle der empirischen Psychologen gemacht, und Friedrich Carl Casimir von Creuz[1]) (1724—1770), einer von den bedeutenden Psychologen dieser Zeit, schlägt den Mittelweg ein zwischen Leibniz und Locke.*)

---

[1]) Über Leben und Schriften Creuz's s. m. Carl Hartmann „Friedrich Carl Casimir Freiherr von Creuz und seine Dichtungen", Inaugural-Dissertation, Heidelberg 1890.

*) Bemerkung. Es ist selbstverständlich, deshalb auch überflüssig, besonders zu erwähnen, dass Creuz seinerseits die Autorität, ja gewissermassen die Richtigkeit der Meinungen keines von beiden anerkennt. Wir bezeichnen ihn als einen solchen, der diesen Mittelweg gegangen ist; er selbst verwirft Leibnizens Meinungen als verfehlt, obgleich sie auf ihn den stärksten Einfluss ausüben, und ordnet Locke zwischen den Materialisten ein (man vgl. den Widmungsbrief an v. S.); ob mit Recht oder nicht, dies zu berühren, ist nicht unsere Aufgabe. Ich habe dies hier bloss deswegen erwähnt, weil ich Locke in dieser Abhandlung als den Hauptvertreter des Empirismus und als reinen Empiriker betrachte. Ob diese meine Betrachtung Locke's richtig ist oder nicht, das will ich hier dahingestellt sein lassen; ich bemerke aber kurz nur dies, dass die neueren Darstellungen (so z. B. v. Hertling's

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΡΕΥΝΩΝ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ: ΕΚ. ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΟΥΡΙΕΣΙΟΣ
Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

Ist aber möglich, dass man diese entgegengesetzten Erkenntnisrichtungen mit einander versöhne? oder allgemein gesagt, wie kann man Rationalist und zugleich Empirist sein? Dies ist eine Frage, die man immer und immer wieder aufwerfen kann, wenn man den thatsächlichen Unterschied zwischen den Gegensätzen Rationalismus und Empirismus, Idealismus und Realismus (und zuletzt Dogmatismus und Kriticismus, was aber mit unserem jetzigen Thema nichts zu thun hat), ins Auge fassen will. Dass man nämlich z. B. den Rationalismus mit Idealismus oder beliebig mit Realismus und ebenso den Empirismus mit diesen beiden beliebig vereinigen kann, insofern der Rationalismus und Empirismus die Quellen zeigen, aus welchen wir unsere Erkenntnis zu schöpfen haben, der Idealismus und Realismus aber das durch jene Erkenntnis aufgefertigte Gebäude bezeichnen, das gebe ich zu, dass aber etwa Rationalismus und Empirismus verschmolzen werden können, das darf ich nur Hegel zugeben, wenn er den Satz des Widerspruchs verleugnen will. Doch will ich hier diese Gedanken nicht weiter verfolgen; am Ende meiner Aufgabe werde ich auf die Unmöglichkeit einer solchen Verknüpfung noch kurz zurückzukommen haben.

Diese Unmöglichkeit eines solchen Mittelwegs hat, wie es scheint, unser Philosoph wahrgenommen; es hat ihn aber gar nicht gestört, in seinen Behauptungen weiter fortzufahren. Wenn man auf diesem Weg Wahr-

---

Darstellung) der Locke'schen Philosophie, die sich bemühen, eine rationalistische Tendenz Locke's ins Licht zu bringen, uns nicht hindern, die daraus sich ergebenden Sätze als Inkonsequenzen seiner empiristischen Meinungen, und ihn, Locke selbst, als Empiriker zu betrachten.

Ich will nur noch hier kurz bemerken, dass ich unter diesem Mittelwege zwischen Leibniz und Locke den zwischen Rationalismus und Empirismus verstehe; gegen Erdmann, der (Gesch. d. n. Philos. II, S. 231) darunter jenen zwischen Empirismus und Idealismus versteht; denn dieser letztere Terminus so verstanden, wie er lautet (man s. diese Abhandl. S. 36. 37), hat mit dem Inhalte der Psychologie nichts zu thun; im Falle aber, dass das Wort Idealismus statt Rationalismus gesetzt ist, vgl. man diese Abhandl. S. 36. 37.

Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

heiten entdeckt, so braucht man nicht zu fragen, ob er möglich ist oder nicht: „der Satz des zureichenden Grundes muss seine Grenzen haben.“ [1]) Creuz ist, wie jeder Philosoph, das Kind, besser gesagt, der Dolmetscher der Gedanken seiner Zeit. Er wollte mit Locke Empirist sein; er will aber auch nicht von den Leibniz'schen Monaden Abschied nehmen; die Seele bringt aus sich selbst hervor ihre Gedanken; [2]) um deswillen muss er jede reelle Mitwirkung leugnen, und er thut es. Was ist aber hier das Gemeinschaftliche bei Leibniz und Locke? was bildet den Zusammenhang beider? Gar nichts; absolut nichts; es schadet aber auch nichts; die Aufklärungszeit hat viele ähnliche Dinge tragen lernen müssen,*) und der Aufklärer freut sich, wenn er die Probleme in Labyrinthe verwandelt, meinend, dass er sie klar und populär macht. „Sollte dieses auch aus meinen Sätzen nicht folgen, so thut es doch der Wahrheit keinen Schaden“, [3]) sagt unser Philosoph unmittelbar nach dem eben oben zitierten Satze, und fährt ruhig fort.

Das ist im allgemeinen der Standpunkt Friedrich Carl Casimir von Creuz's in seinem Versuch über die

---

[1]) Versuch über die Seele. I. Teil, § 42.
[2]) Daselbst § 43.
[3]) Daselbst § 43.
*) Bemerkung. Wer ein lebendiges Bild der Aufklärungsphilosophie entwerfen möchte, der blicke einmal in den Widmungsbrief Creuz's an Herrn von S. und in die mit Creuz's Werk zusammen gedruckte Antwort des von S. an unseren Philosophen hinein. Dies zu thun, ist nicht meine Aufgabe, ich hebe aber ganz besonders die Stellen hervor, welche für das Verständnis einer uns heute widersinnig erscheinenden Gedankenkombination von Wichtigkeit sind: Die Stelle nämlich, wo die Offenbarung über die Philosophie gesetzt wird, und diese letztere, deren Sätze „am ersten von der Mode vernichtet werden“, insofern eine Berechtigung findet, als sie „sich allzeit mehr bemüht, den Willen zu bessern, als den Verstand zu schärfen“. Es wird gesagt: „Die Betrachtungen über das Wesen unserer Seelen sind unschädlich, wenn sie uns zu einer immer vollkommenern Erkenntnis des Schöpfers und Erhalters derselben und hierdurch dahin führen, dass wir nur von ihm die wahre Glückseligkeit dieser unvernichtbaren Seelen erwarten“ etc. etc. etc.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΡΕΥΝΩΝ ΚΟΕΑΛΗΝΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΑΝΤΗΣΙΟΣ ΠΕΡΣΕΩΣ ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ ΕΠ. ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Α. ΠΕΡΣΕΩΣ
Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

Seele. Daraus leite man aber nicht ab und nehme nicht an, dass unser Philosoph einer besonderen Berücksichtigung nicht würdig sei. Es ist wahr: er ist nicht tiefsinnig; sein Scharfsinn aber, die treffenden Mittel und Beweise zu finden, welche ihn geradenwegs zu seinem Zweck führen, sowie auch der allgemeine psychologische Standpunkt, worauf er seine Betrachtungen basiert, lassen ihn nicht einen Psychologen von geringerer Bedeutung sein als Tetens. Damit habe ich aber keinen Schatten werfen wollen auf den erkenntnistheoretischen Ruhm Tetens; denn ich habe die beiden rein als Psychologen verglichen.

Was ihre erkenntnistheoretische Bedeutung anlangt, so steht allerdings von Creuz niedriger als Tetens; mit Kant'scher Brille angesehen ist ja Tetens der Held seiner Zeitphilosophen. Doch, um nur noch zwei Worte auch darüber zu sagen, wer ist in der philosophischen Welt, wie überhaupt in der Welt, auf einmal plötzlich und unerwartet erschienen? und hier mag die Rede von Beeinflussung sein oder nicht. Ob die ältesten griechischen Philosophen einen Einfluss auf einander geübt haben, ob Spinoza von Malebranche inspiriert worden ist, etc., das ist uns unbekannt. Eins ist aber bekannt: wir sehen überall die Entwickelung stufenweise vor sich gehen, so dass wir im Stande sind, mit Einordnung der Philosophen je nach ihrer Entwickelung die philosophische Scala darzustellen, an welcher sogar die kleinsten Nuancen zu Tage kommen. Es scheint: die Entwickelung zieht durch die Geister ebenso, wie in der Entstehung der Arten durch die organische Welt, d. h. ohne dass die Geister sich derselben bewusst sind. Von Creuz steht in erkenntnistheoretischer Bedeutung auf der Entwickelungsstufe, welche unmittelbar zu Tetens führt, wie wir es in der Betrachtung der Erkenntnislehre des ersteren zeigen werden.

So habe ich in der Kürze die Stelle aufgezeigt, die von Creuz in der philosophischen Welt einnimmt. Er ist hauptsächlich Psycholog. Wer konnte aber bis in die letzten Jahrzehnte Psychologie treiben, ohne er-

Ε.Π.Ε. Κ.τ.Π ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

kenntnistheoretische Probleme zu berühren? Die Möglichkeit dieser Unabhängigkeit ist sogar noch heute fraglich.

Damit habe ich eben sagen wollen, dass von Creuz keine besondere Erkenntnislehre niedergeschrieben,[1]) sondern bei Gelegenheit auch manches darüber geäussert hat, insofern es für seinen Zweck, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, erforderlich war. Wenn ich aber mehr seine Erkenntnistheorie berühre, als seine Psychologie, so liegt der Grund davon darin: seine Erkenntnistheorie ist für uns in der Beziehung von Wichtigkeit, als sie eine **Combination** hauptsächlich Lockescher und Leibnizscher, aber auch Cartesianischer Gedanken darbietet, und ich mache es mir zur Aufgabe, nach der Darstellung dieser Gedankenverknüpfung in der Kürze einiges über die Unmöglichkeit einer Verbindung von Empirismus und Rationalismus vorzutragen, wenn ich so mit meinem Urteile der Sache vorgreifen darf.

Die Seele, dieses einfachähnliche Mittelding, „hat eine denkende oder vorstellende, eine Gedanken- oder Vorstellungskraft... Sie ist also... ein thätiges oder wirkendes Ding";[2]) ob sie sich aber auch leidend verhalten kann, das will von Creuz dahingestellt sein lassen; denn dies hat gar nichts mit seiner bekannten Absicht gemein. Doch wäre eine solche Bestimmung für unseren Zweck von Bedeutung; denn wir hätten auf Grund deren bestimmt sagen können, ob er mit Wolf nach dem Beispiele Leibnizens das Erkenntnisvermögen von dem Begehrungsvermögen unterscheidet oder nicht. Doch

---

[1]) Deshalb spreche ich auch in dieser Abhandlung nirgends von Raum und Zeit, von Ursache und Wirkung etc. etc.

[2]) Versuch üb. d. Seele, I, § 36. In der Ausgabe, die ich in der Hand habe, ist wahrscheinlich der § 37 aus Versehen mit dem § 36 ohne Unterschied zusammengestellt; ich zitiere also den ganzen Paragraphen als § 36.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΤΕΧΝΑΛΗΚΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ ΕΠ. ΑΛΕΞΙΤΗΣ ΚΟΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

lässt sich jene Leibniz-Wolf'sche Unterscheidung auch als die Creuz'sche Meinung betrachten, obgleich sie eine Inkonsequenz darbietet. Wer kann aber diese Unterscheidung selbst in der Leibniz'schen Philosophie als berechtigt ansehen?[1])

Wollte man nun aber auch die herkömmliche Unterscheidung zwischen höherer und unterer Erkenntnis in Ansehung Creuz's gelten lassen, so müsste man unter der ersteren die Vorstellungen der Seele als Geistes und unter der letzteren diejenigen der Seele als solcher verstehen.

Dass nämlich das in uns Denkende, die Seele, auch ohne ihren Leib denken kann, ist unserem Philosophen dadurch bewiesen, dass andernfalls der Körper selbst denken oder wenigstens zu einem wesentlichen Teil der Kraft, zu denken, gemacht werden müsste. Ist das letztere unmöglich, „so muss ich sie (die Seele) auch in Absicht auf die Art und Beschaffenheit ihres Denkens sowohl ausser, als in der Gemeinschaft mit ihrem Leibe betrachten. Will man ein denkendes Wesen ohne einen organischen Körper einen Geist, ein mit einem solchen vereinigtes aber eine Seele nennen, so würde das in uns Denkende im ersten Fall als ein Geist, im letztern aber als eine Seele anzusehen sein.“[2]) Dieser Unterschied, welcher am ersten eine Annäherung Creuz's an das Cartesianische System verrät, ist für unsere Betrachtung insofern von Wichtigkeit, als es darauf an-

---

[1]) Diese Ansicht kann ich hier nicht begründen, doch deute ich folgendes an: das Leiden ist nach Leibniz die Hemmung der Thätigkeit der Monade; diese Hemmung ist oder bringt Unlust, Schmerz; nun ist die Thätigkeit das Vorstellen, so ist Begehren der Aktus des Hervorbringens von Vorstellungen, d. h. das Sich-der-Vorgänge-bewusst-werden. Es musste also eigentlich Leibniz in dieser Beziehung Spinozist sein und Erkennen und Begehren mussten denselben Vorgang bilden, nur von verschiedenen Seiten gesehen. Die Bestimmung, dass die Seele, Monade, weil sie von verworrenen Vorstellungen zu deutlichen zu gelangen strebt, zu ihrem Wesen „perception et appétit“ habe, sagt nichts weiter, als dass die Seele ein Erkenntnisvermögen hat; denn der „appétit“ ist in der „perception“ schon enthalten.

[2]) Vers. üb. d. Seele. I. Teil, § 45.

Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

kommt, fest im Sinne zu halten, dass sich der Geist seiner und anderer Dinge ausser ihm bewusst ist, ohne dass er dazu Mittel sinnlicher Gliedmassen und folglich auch vorhergehender sinnlicher Empfindungen bedürfe,[1]) was der Seele als solcher nicht zugeschrieben werden kann.[2]) Nun sind alle Vorstellungen der Seele als Geist betrachtet geistliche*) oder reine, diejenigen aber der Seele als solcher betrachtet sinnliche oder unreine.

Hier ist nun die Frage: dürfen wir uns auf diese Bestimmung berufen und den oben erwähnten Unterschied zwischen oberer und unterer Erkenntnis auch als Creuz'sche Ansicht ansehen? Ich bin geneigt, diese Frage zu verneinen; doch will ich nicht a priori sprechen; die Antwort muss sich aus der voranzuschickenden Betrachtung der Vorstellungen ergeben.

Dass eine Vorstellung ein Verhältnis der Seele zu ihren Objekten zur Ursache hat, ist die Meinung jedes philosophierenden.[3]) Will man nun erst nach dieser Ursache fragen, so muss man vor allen Dingen die Creuz'sche Ansicht ins Auge fassen, dass die Seele in der Hervorbringung der Gedanken einem Schöpfer gleicht; denn „sie hat keine Materie, woraus sie solche bilden könnte.“[4]) So viel muss Leibniz oder Wolf zugegeben werden. Es ist aber auch die Annahme Bonnet's richtig, dass die Seele als Kraft auch auf den Körper wirkt, was nur dadurch möglich ist, dass die Seele mit Abweichung von der Monadenlehre als etwas Ausgedehntes angenommen wird.[5]) Eine umgekehrte Wirkung aber ist ausgeschlossen; der Körper kann nicht auf die Seele

---

*) Bemerkung. Creuz gebraucht das Wort: geistlich = geistig, m. s. darüber das deutsche Wörterb. von Sanders.

[1]) Daselbst § 45.

[2]) Daselbst § 50, 51.

[3]) Wenn man nämlich diesen Ausdruck auch für den psychophysischen Parallelismus gelten lassen will (freilich mutatis mutandis).

[4]) Daselbst § 36.

[5]) Dies hatte schon im 17. Jahrhundert der Mystiker Henry More behauptet.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΠΙΤΣΟΣ
Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

wirken.[1]) Wollen wir nun jetzt zu unserer ersten Frage zurückkehren: was kann man aus diesen Vorerinnerungen als das Verhältnis der Seele zu den Objekten, d. i. den äusseren Dingen ableiten? Es scheint, dass unser Philosoph ein Leibnizianer ist; denn man kann aus dem Ausgedehntsein der Seele auf kein mögliches Verhältnis derselben zu ihren Objekten schliessen. Doch lässt sich dieses Verhältnis nach der ausgesprochenen Meinung Creuz's so bestimmen, wie dasjenige eines Spiegels zu den Objekten, die man ihm entgegenhält.[2]) Man hätte also daraus ableiten dürfen, dass in diesem Punkte Locke über Leibniz den Sieg davongetragen hat; von Creuz scheint Sensualist zu sein. Wir dürfen uns aber nicht beeilen; unser Philosoph erlaubt es sich nicht, Sensualist zu sein, richtiger gesagt, zu bleiben; die Erfahrung spricht dagegen: die Dauer der Vorstellungen des Spiegels ist nicht nach seinem Belieben bestimmt; das Gegenteil ist aber gerade bei den seelischen Vorstellungen der Fall. Aber wie konnte dies möglich sein, wenn die äusseren Objekte in uns die Vorstellungen hervorgebracht hätten? Zurück zu Leibniz: die Seele bringt die Vorstellungen aus sich selbst hervor.

Es würde geradezu verlorene Zeit sein, wenn wir in diesem Stücke Creuz kritisieren wollten. Die Vielseitigkeit der Inkonsequenzen desselben liegt am Tage; wir lassen ihn also seine Gedanken weiter entwickeln und die Antwort darauf geben, was Vorstellung sei?

Wenn wir heute von Vorstellungen sprechen wollen, schicken wir die Betrachtung der Empfindungen voran. Dies kann aber in Ansehung der Meinung Creuz's nicht der Fall sein; er bedient sich des Wortes weder in der Bedeutung der ersten Elemente der Vorstellungen, noch aber auch synonym mit dem Worte Gefühl, wie es in seiner Zeit häufig geschehen ist. Es wird gesagt: die Seele empfindet die Dinge ausser ihr,[3]) darunter werden

---

[1]) Vers. üb. d. Seele. I. Teil, § 40, 44.
[2]) Daselbst § 36.
[3]) Daselbst § 50.

Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

aber weder das Fühlen noch die Vorstellungselemente der modernen Psychologie verstanden; denn es wird hier das Empfinden dem Bewusstsein gleichgesetzt, freilich mit der an anderem Orte erwähnten Beschränkung, dass das Bewusstsein in diesem Falle die äusseren Dinge betrifft.[1]) Ist aber nach Creuz das sich-eines-Dings-bewusst-sein sich-dasselbe-vorstellen, so ist die Empfindung eine besondere Art von Vorstellung und muss notwendig bei dieser untersucht werden.

„Wenn wir der Dinge ausser uns bewusst werden, so sagen wir, dass solche die Vorwürfe oder Objekte unseres Bewusstseins seien, und nennen diese Objekte Vorstellungen.“ Daraus geht hervor, dass, wo eine Vorstellung ist, da wohl ein Bewusstsein sein muss; „eine Vorstellung eines Dings, insofern solche der Seele zugeschrieben wird, kann nichts anderes, als das Bewusstsein eines solchen Dings sein.“[2])

Creuz unterscheidet, wie schon erwähnt, je nach der Betrachtung der Seele als Geistes oder Seele zwischen geistlichen oder reinen und sinnlichen oder unreinen Vorstellungen. Diese Unterscheidung hat mit jener Leibniz-Wolf'schen zwischen dunklen und verworrenen, klaren und deutlichen Vorstellungen nichts zu thun; diese letztere betrifft nicht die Vorstellungen der Seele, als Geist oder Seele betrachtet, sondern einfach als Seele, und in dieser Beziehung wird sie auch uns beschäftigen. Doch meine ich zu dem Glauben berechtigt zu sein, dass der hier erwähnte Creuz'sche Unterschied auch keine Abspiegelung Meier'scher Gedanken ist, wie wir gleich sehen werden.

Was nun die geistlichen oder reinen Vorstellungen anlangt, so ist unser Philosoph der Meinung, dass die Leibniz-Wolf'sche Unterscheidung der Vorstellungen von keinem Nutzen ist.[3]) Denn die Vorstellung ist, wie oben gezeigt, Produkt der Seele im allgemeinen Sinne;

---

[1]) Vers. üb. d. Seele I. Teil. § 36. M. vgl. auch Anhang II. Beantw. einig. Einwürfe d. Materialisten.

[2]) Daselbst § 36.

[3]) Daselbst § 45.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΡΕΥΝΩΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ: ΕΠ. ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΠΑΠΑΙΩΑΝΝΟΥ
Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

eine Vorstellung ist ja ein Bewusstsein; „was sich also unser Geist vorstellt, dessen ist er sich auch bewusst; wessen er sich bewusst ist, dieses unterscheidet er von anderen; was er aber von anderen unterscheidet, dieses stellt er sich klar vor; und da er die Merkmale (notas characteristicas) wieder von einander unterscheidet, so hat er auch eine deutliche Vorstellung.“ [1]) Damit ist also nicht nur was klare und deutliche Vorstellung heisst erklärt, sondern auch bewiesen worden, dass die Deutlichkeit und Klarheit jeder reinen Vorstellung zukommt und also Dunkelheit und Verworrenheit stets von diesem Gebiete ausgeschlossen ist.

Dass Creuz durch die Nichtanerkennung dieses Unterschiedes zwischen klaren und deutlichen ja durch die Verwerfung der dunklen und verworrenen Vorstellungen des Geistes von Leibnizens Begriff der Monade (denn der Geist ist zuletzt auch nach Creuz eine Monade, freilich ausgedehnte) sehr abweicht, braucht kaum besonders erwähnt zu werden; [2]) dass aber diese Lehre noch weniger mit irgend einer Ansicht Locke's etwas Gemeinschaftliches haben kann, ist klar. Die Unterscheidung zwischen Seele und Geist bietet eine Ähnlichkeit mit Descartes' Lehre von Geist, Seele und Körper; doch können wir darüber nur so viel sagen.

---

[1]) Daselbst.

[2]) Mir scheint: Creuz weicht von der Leibniz'schen Metaphysik selbst in den wichtigsten Punkten ab; schade, dass wir seine Metaphysik nicht aus seinem Versuch über die Seele herauskonstruieren können. Nicht nur will er nicht die ganze Welt aus Leibnizens Monaden entstehen lassen; denn die Welt würde „alsdann einem Reiche gleichen, welches aus lauter Sklaven bestünde, die alle fähig und würdig wären, König zu sein, und von dem Eigensinn eines einigen Gebieters abhangen müssten“; (§ 22) sondern er sagt auch ausdrücklich: seine Absicht ist nicht die Widerlegung dieses oder jenes Gelehrten; „der vornehmste ist der Freiherr von Leibniz; dessen Gründe aber ausser dem wenigen, so ich eben davon berührt, ausführlich zu beurteilen, würde fast nicht möglich sein, ohne das ganze Gewebe seiner Philosophie gleichsam aufzutrennen.“ (§ 43.) In wie fern aber Creuz durch diese Abweichung von Leibniz sich Wolf annähert, wage ich nicht zu bestimmen.

Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

Die Einheit der klaren und deutlichen und die Verleugnung der dunklen und verworrenen Vorstellungen des Geistes aber ist zwar die Konsequenz jener Unterscheidung und ist auch von Descartes gedacht und gelehrt worden, in der Form aber, wie sie von Creuz dargestellt wird, dass nämlich diese Vorstellungen zugleich mit derjenigen der Seele stattfinden — eine Lehre, die, wie wir sehen werden, eine recht aufklärische, unverständliche ist —, ist sie eine eigentümliche Lehre Creuz's. Eine Mischung der Meinungen der früheren Philosophen findet sich in der Lehre von den sinnlichen Vorstellungen.

Hier ist nun erst die Frage zu beantworten: was sind die sogenannten sinnlichen Vorstellungen? Die Vermengung vieler Ansichten in eine ist die Ursache, weshalb Creuz keine einzige Antwort auf diese Frage geben kann, ohne sich selbst zu widersprechen. Er erinnert uns daran, dass die Seele sich eines Dinges wirklich bewusst sein und dennoch sich dessen nicht bewusst zu sein scheinen kann.[1]) Man muss hier also zwischen dem Scheinbaren und dem Wirklichen genau unterscheiden und das erstere der Seele als solcher, das letztere aber der Seele als einem Geiste zuschreiben; denn der Grund dieses scheinbaren Denkens, d. i. verworrenen Bewusstseins, ja, wenn man will, scheinbaren Nichtbewusstseins liegt in der Verbindung des Geistes mit ihrem Leibe. Dieses scheinbare Denken nennt nun von Creuz auch sinnliches Denken oder auch sinnliche Vorstellung, wahrscheinlich deswegen, weil die Seele als Seele betrachtet, nach dem gegebenen Unterschiede zwischen Geist und Seele, sich aller Dinge nur vermittelst ihres Leibes bewusst wird.

Diese dargestellten Meinungen Creuz's über sinnliche Vorstellungen sind so undeutlich, daher auch unverständlich, dass ich geneigt bin, diese selbst zu den verworrenen Gedanken oder sinnlichen Vorstellungen zu rechnen. Es ist eine jede Vorstellung nach unserem Philosophen ein Bewusstsein; es müsste also auch ein

[1]) Vers. üb. d. Seele. I. Teil, § 49.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΡΕΥΝΩΝ ΝΟΕΑΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ ΠΙ. ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΘΕΟΦΕΤΣΟΣ
Ε.Υ.Δ της Κ.Π. ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

scheinbares Nichtbewusstsein der Seele von Objekten eine scheinbare Vorstellung sein, und zwar nur für die Seele als solche gesagt; denn sie ist für den Geist eine wirkliche Vorstellung; was heisst nun eine scheinbare Vorstellung? und zweitens: wie kann eine Vorstellung zu gleicher Zeit wirklich und scheinbar sein? bedeutet das scheinbare das nicht wirkliche? was heisst also, die Seele hat nicht wirkliches Bewusstsein?

Doch will unser Philosoph die sinnliche Vorstellung nur im Gegensatz zu der geistlichen begriffen haben,[1]) und wir wollen ihn in der Entwickelung seiner Gedanken weiter verfolgen. „Alles, wessen sich unsere Seele vermittelst ihres Körpers bewusst wird, solches empfindet sie.“ Die sogenannten sinnlichen Vorstellungen also sind Empfindungen, und umgekehrt „sind Empfindungen solche Veränderungen oder Vorstellungen (perceptiones, repraesentationes, seu apperceptiones) unserer Seele, welche sich aus gewissen in den Gliedmassen ihres Leibes vorgehenden Veränderungen erklären lassen.“[2])

Dass diese Bestimmung der sinnlichen Vorstellungen ganz Meier entnommen ist, und dass sich hier eine Ähnlichkeit mit der Cartesianischen Lehre von den Empfindungen[3]) zeigt, will ich beiläufig erwähnen. Ja es geht diese Ähnlichkeit soweit, dass selbst die Cartesianischen Inkonsequenzen über die Bestimmung der Empfindungen, ob sie nämlich nur den Körper, oder nur dem Geiste oder aber beiden zugleich zukommen, zwar in einer anderen Form, doch auch hier zu finden sind, wie wir noch zu zeigen haben. Konsequent ist aber, was unser Philosoph weiter über dieses Thema sagt.

Wird sich nämlich unsere Seele als Seele betrachtet dieser Veränderungen in den Gliedmassen ihres Körpers eher als der Dinge bewusst, welche solche erregen; schliesst nämlich sie aus jenen Veränderungen auf die

---

[1]) Vers. üb. d. Seele. I. Teil, § 50.
[2]) Daselbst § 50.
[3]) M. vgl. K. Fischer, Gesch. d. n. Phil, I. 1: Die sinnlichen Empfindungen.

ΕΓΔ της Κ.τ.Π ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

Dinge als gegenwärtige Gegenstände,[1]) so sind die sinnlichen Vorstellungen figürliche oder bezeichnete im Gegensatz zu den geistlichen, welche unbezeichnet sind;[2]) denn diese sind unmittelbar die Vorstellungen der Dinge. Ist nun aber jede Vorstellung ein Bewusstsein,[3]) so folgt daraus: „Alle sinnlichen Vorstellungen unserer Seele können in Ansehung der geistlichen oder reinen in gewissem Verstand als dunkel angesehen werden;“[4]) denn die Seele, als solche betrachtet, unterscheidet nicht unmittelbar die Dinge von einander, sondern, wie gesagt, die Zeichen derselben von einander.

Daraus geht nun weiter hervor, dass die sinnlichen Vorstellungen Einbildungskraftsvorstellungen sind, und man mag unter Einbildungskraft das verstehen, was man will; denn sie mag ein Vermögen der Seele sein, „sich etwas unter einem gewissen Bild vorzustellen,“ oder „sich abwesende, aber schon einmal empfundene Dinge vorzustellen, oder schon gehabte Empfindungen wieder hervorzubringen,“ oder endlich „sich allerlei Dinge, die nicht wirklich sind, aber wirklich sein könnten und mit denen empfundenen Wirklichkeiten eine Ähnlichkeit haben, vorzustellen und wirkliche oder empfundene Dinge mit möglichen oder bloss mögliche Dinge mit einander zusammenzusetzen; kurz zu erdichten und wachend zu träumen.“ Dass also danach auch das Gedächtnis nur der Seele zuzuschreiben ist, ist einleuchtend.[5])

Creuz unterscheidet weiterhin die sinnlichen Vorstellungen unter sich und in der Vergleichung mit einander betrachtet, konsequent seiner Lehre von diesen Vorstellungen als bezeichneten, in klare, deutliche, dunkle und verwirrte.[6])

Um die Sache kurz zu erklären, ist klar die Vorstellung, „wenn die Zeichen, unter welchen ich mir ein Ding vorstelle, hinreichend sind, solche von den Zeichen

---

[1]) Vers. üb. d. Seele. I. Teil, § 51.
[2]) Daselbst § 50.
[3]) Daselbst § 36.
[4]) Daselbst § 54.
[5]) Daselbst § 52.
[6]) Daselbst § 54.

Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

anderer Dinge und also vermittelst derselben die gezeichneten Dinge (res signatas) von einander zu unterscheiden." Unterscheidet man auch das mannigfaltige in dem Zeichen, so ist die sinnliche Vorstellung deutlich; wenn aber „in dem Gedanken selbst mehr als in dem Zeichen desselben enthalten" ist, so heisst die Vorstellung dunkel. Konfus oder undeutlich ist die Vorstellung, „wenn in dem Zeichen mehr als in meiner Vorstellung enthalten, oder wenn das in dem Zeichen selbst wirklich Unterschiedene nicht in meiner Vorstellung unterschieden ist."

Das ist die Lehre unseres Philosophen von Vorstellungen überhaupt,[1]) und hier bietet sich die im Anfang schon aufgeworfene Frage zur Beantwortung dar. Kann man nun das Verhältnis der sinnlichen Vorstellungen zu den geistlichen als dasjenige der Wolf'schen unteren Erkenntnis zu der oberen ansehen? Aus dem Dargestellten lässt sich meiner Ansicht nach nur eine verneinende Antwort ableiten. Wolf hat der unteren Erkenntnis die Empfindung, Einbildungskraft, Phantasie (facultas fingendi) und Gedächtnis zugeschrieben und als obere Erkenntnis die Aufmerksamkeit, Verstand und Vernunft angesehen, er hat aber diesen Unterschied dadurch zustande gebracht, dass er sich der Leibniz'schen Unterscheidung dunkler und verworrener, klarer und deutlicher Vorstellungen angeschlossen hat. Was aber die Creuz'sche Unterscheidung zwischen sinnlichen und geistlichen Vorstellungen anlangt, so ist zwar auch nach ihm die Empfindung, Einbildungskraft etc. der sinnlichen Vorstel-

---

[1]) Ich umgehe eine wichtige Frage des Erkenntnisproblems dadurch, dass ich mich mit der folgenden Bemerkung begnüge. Diese Frage ist: Was ist mit der Vorstellung gegeben, das Ding selbst, oder unsere subjektive Auffassung desselben? Creuz ist nicht imstande, eine bestimmte Antwort zu geben. Er sagt (§ 42 am Ende Anmerkung): wenn man annehmen will, dass die von der Seele entfernteren Körper sich vermittelst des ihr nächsten Körpers der Seele gleichsam näherten, so sagte man damit nur so viel als „wäre sich die Seele doch nur der sinnlichen Eindrücke oder Bilder, nicht aber der Dinge selbst bewusst"; dies ist aber unmöglich. So auch im § 55. Doch § 59 scheint mir dagegen zu sprechen: das Wesen der Dinge ist unbegreiflich.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ ΕΠΙ. ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΘΗΤΕΥΣΙΟΣ
Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

lung, also der Seele zuzuschreiben, der Verstand aber, obgleich die Vernunft nur dem Geiste zugehört, wie wir in der betreffenden Stelle noch diese Wörter im Creuz'schen Sinne zu erklären haben, kommt sowohl der Seele als auch dem Geiste zu. Abgesehen aber davon, beruht der Unterschied zwischen Seele und Geist nicht auf der Leibniz'schen Unterscheidung der Vorstellungen. Man kann aber auch nicht sagen: das Verhältnis der Seele zu dem Geist ist dasjenige oder ist mit demjenigen der Leibniz'schen Perception zu Apperception ähnlich. „*Perception est l'état interieur de la monade représentant les choses externes*" und „*Apperception est la consience ou la connaissance réflexive de cet état interieur, laquelle n'est point donnée à toutes les âmes ni toujours à la même âme*";[1]) die sinnlichen Vorstellungen aber, insofern sie Vorstellungen sind, sind auch Bewusstseinsthaten. Hier will ich noch dies kurz erwähnen, dass, was oben für Wolf und Creuz gesagt worden ist, das auch für die Ähnlichkeit gesagt werden kann, die die Meier'sche Unterscheidung der Erkenntnis (im Grunde Leibniz-Wolf'sche) mit Creuz's Seele und Geist darbietet, obgleich Meier's Bestimmung der Empfindung ganz wie die von Creuz klingt, d. h. umgekehrt ist diese Empfindungsbestimmung Creuz's wahrscheinlich von Meier entliehen.

Es bleibt nur noch etwas zur Vermutung übrig: ist das gesuchte Verhältnis der geistlichen Vorstellungen zu den sinnlichen dasjenige der Locke'schen Empfindungen zu der Reflexion? Hier will ich die Unmöglichkeit dieses Verhältnisses ausser anderen Gründen dadurch bestätigen, dass nach Locke die Empfindung das erstere und die Reflexion das spätere sein muss, abgesehen davon, dass, wie gesagt, diese letztere eine andere Bedeutung hat als was wir Geist oder geistliche Vorstellung genannt haben; Creuz aber meint gerade das Entgegengesetzte: die Empfindungen sind sinnliche oder unreine Vorstellungen, „und diese sinnlichen oder unreinen Vorstellungen setzen reine Vorstellungen

---

[1]) Erdm. S. 233 u. 715.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΡΕΥΝΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ ΕΠ. ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΘΕΟΤΗΣΙΟΣ
Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π. ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

voraus; folgen auf solche oder sind mit solchen zugleich da.“ [1])

Es fragt sich also überhaupt: was ist nun das Verhältnis geistlicher Vorstellung zur sinnlichen? Oder: giebt es überhaupt ein solches Verhältnis? Creuz spricht in seinem Versuch über die Seele auch von Weissagung;[2]) ich bin aber weit entfernt, die Rolle des Weissagers zu spielen und zu finden, was er sich für ein Verhältnis der genannten Vorstellungen gedacht hat. Seine diesbezüglichen Äusserungen lassen vermuten, dass er sich gar keines Verhältnisses derselben bewusst war. Der Geist hat gewisse Vorstellungen, und zwar immer klare und deutliche; hat aber auch die Seele zu derselben Zeit Vorstellungen? Erstens: angenommen, dass sie solche hat, lassen sie sich entweder als dieselben wie diejenigen des Geistes denken oder als verschiedene? Sind sie dieselben, wie ist dann möglich, dass eine und dieselbe Vorstellung zu gleicher Zeit klar und dunkel, oder deutlich und konfus sei? denn der Geist hat niemals dunkle und verwirrte Vorstellungen, damit wir sagen dürfen: die deutlichen, geistlichen Vorstellungen korrespondieren den ähnlichen, sinnlichen etc. etc., geschweige, dass deutlich und klar in dem Begriffe der geistlichen Vorstellung zusammenfallen. Nun sind sie vielleicht verschieden; wie können zwei verschiedene Vorstellungen im Falle, dass beide klar und deutlich sind, zu gleicher Zeit stattfinden? Unser Philosoph nimmt dieses letztere stillschweigend an;[3]) es ist also die zweite Möglichkeit, dass vielleicht zu gleicher Zeit keine Vorstellungen im Geiste und in der Seele stattfinden, beiseite zu lassen, ohne sie weiter zu untersuchen, abgesehen davon, dass diese Möglichkeit Unmöglichkeit ist, insofern sie dem Begriffe der Seele widerspricht.

Hier ist aber noch etwas zu berühren. Es ist angenommen worden, dass die geistlichen Vorstellungen

---

[1]) Vers. üb. d. Seele. I. Teil, 50.

[2]) Versuch ü. d. Seele. Anhang: III. Vermischte Gedanken von der Seele in der Ausgabe, die ich in der Hand habe. (Frankfurt u. Leipzig 1757). S. 244 ff.

[3]) Daselbst § 56.

Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

nur klar und deutlich, aber nicht auch dunkel oder verwirrt sind; und der Grund davon liegt darin, dass es gar nichts bedeutet, sich eines Dings bewusst sein und es von anderen nicht unterscheiden können. Jede Vorstellung ist ein Bewusstsein. Wir geben es unserem Philosophen zu; sind aber auch die sinnlichen Vorstellungen als Vorstellungen Bewusstseinsvorgänge, wie kann dann ein Unterschied gemacht werden zwischen klaren, deutlichen, dunkeln und verwirrten sinnlichen Vorstellungen? Was heisst dunkles etc. Bewusstsein?

Es schadet aber nichts; die Inkonsequenzen sind die Stütze der Aufklärungsphilosophie. Doch war hier noch gar nicht von den Inkonsequenzen die Rede, welche von Creuz in der Erkenntnislehre als einem Ganzen begeht, so z. B. in der Lehre von dem Ursprung der Vorstellungen; darüber werden wir noch zu sprechen haben, wenn wir erst die ganze Erkenntnislehre Creuz's darstellen, welche wir ja, um es wieder zu erwähnen, in der Beziehung betrachten, als sie eine Kombination des Empirismus und Rationalismus darbietet. Es ist wahr, mit der Lehre von Vorstellungen ist fast alles das gesagt worden, was man für das Verständnis einer Erkenntnislehre zu wissen braucht, und unser Philosoph scheint nirgends einen Unterschied zu machen zwischen Vorstellungen und Gedanken; indem er sie aber wiederum nicht als vollständig identisch ansieht, und indem die Vorstellung durch das Bewusstsein erklärt worden ist, so müssen wir nicht nur über Gedanken in der Kürze manches sagen, um das Verhältnis der Vorstellungen zu den Gedanken zu zeigen, sondern auch das Bewusstsein kurz deutlich machen; es kommt ja alles auf das Bewusstsein an.

Was nun ein Gedanke sei, nach Creuz, „lässt sich besser empfinden als beschreiben.“ Das einzig uns bekannte ist, dass er eine Wirkung der Seele (im allgemeinen Sinne) ist; „wie diese Wirkung beschaffen sei, dies wissen wir nicht.“ Wie die Vorstellungen, so sind auch die Gedanken in der Seele aus Nichts hervorgebracht, aber nicht wie Malebranche geträumt hat. Es ist unmöglich, in ein anderes Wesen einen Gedanken

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΛΕΥΝΩΝ ΓΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ ΕΠΙ. ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΙΩΑΝΝΗΣ ΣΙΟΥΤΑΣ ΠΕΤΡΙΟΣ
Ε.Υ. ΠΙΝΑΚΙΤΙ ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

zu wirken.[1]) Dies schliesst aber den Fall nicht aus, in welchem die Gedanken eines denkenden Wesens einem ähnlichen, so z. B. einer Seele mitgeteilt werden können;[2]) denn das ist eine idealische Wirkung, da unser Philosoph die reelle Wirkung ausschliesst. Alle diese Bestimmungen und noch viele andere erinnern uns unmittelbar an den Begriff der Vorstellung; ist nun nach Creuz ein Gedanke eine Vorstellung und umgekehrt? „Einen Gedanken eine mit einem Bewusstsein verknüpfte (?!) Vorstellung zu nennen, dies macht die Sache nicht aus.“[3]) Doch wird weiter gesagt: der Gedanke ist von Bewusstsein nicht zu trennen; und wir haben gesehen, dass trotz der eben zitierten Stelle, wo merkwürdigerweise die Vorstellung von dem Bewusstsein getrennt wird, dasselbe auch von Vorstellungen gesagt werden kann. Es bleibt also nur eine Möglichkeit übrig, die Vorstellungen von den Gedanken zu unterscheiden. Es wird gesagt: jede Vorstellung ist ein Bewusstsein, aber nicht auch umgekehrt; sind vielleicht die Begriffe Gedanke und Bewusstsein vollständig identisch? Ehe wir darauf die Antwort geben, wollen wir von unserem Philosophen zuerst hören, was er unter dem Bewusstsein versteht.

Wenn wir mit dieser Frage eins von den schwierigsten Problemen der früheren Psychologie berühren, so wollen wir eben an diese Schwierigkeit erinnern, wenn Creuz nicht genau bestimmen kann, was Bewusstsein sei. Wenn wir uns mit uns selbst beschäftigen, insofern wir uns in diesem Akte von Dingen ausser uns unterscheiden, so sind wir uns unserer bewusst.[4]) Daraus geht nun hervor, dass das Bewusstsein in gewissem Sinne ein Unterscheidungsvermögen ist; das bestätigt auch dies, dass sich eines Dinges bewusst sein nach Creuz dasselbe von anderen unterscheiden heisst.[5]) Doch kann man selbst die Unterscheidung als Bewusstsein

---

[1]) Vers. üb. d. Seele. I. Teil, § 36.
[2]) Daselbst § 40.
[3]) Daselbst § 36.
[4]) Daselbst § 36.
[5]) Daselbst § 45.

Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

betrachten; man kann nicht „von dem Bewusstsein die Handlung der Seele, wenn sie eines von dem anderen unterscheidet, trennen.“ [1]) Unser Philosoph ist aber mit dieser Erklärung, welche sehr modern klingt, nicht zufrieden; „indessen kann doch unser Bewusstsein nicht allein darinnen bestehen, dass wir etwas in uns, oder uns von etwas ausser uns unterscheiden. Das Bewusstsein ist eigentlich eine Fortsetzung unserer Existenz (continuatio existentiae nostrae); ja es macht unsere ganze Existenz in gewissem Verstand aus.“ [2]) Was ist nun Bewusstsein? Creuz hätte besser gethan, wenn er gesagt hätte: Bewusstsein ist etwas, ich weiss nicht was. Eins ist aber dadurch klar geworden, dass die Begriffe Gedanke und Bewusstsein nicht identisch sind; Bewusstsein ist auch mit den äusseren Wirkungen der Seele verknüpft, welche gar nicht Gedanken sind. [3])

Ich will unseren Philosophen nicht weiter verfolgen; was das Bewusstsein betrifft, so ist es anfangs mit Leibniz bestimmt worden; warum ihn Creuz zuletzt verlassen hat, ist uns unbekannt. Was aber überhaupt die Bestimmung sozusagen der verschiedenen seelischen Vermögen anlangt, so liegt die grosse Verlegenheit unseres Philosophen, der verschiedene Ansichten in eine verschmelzen will, am Tage. Das einzig Bestimmte, was er ausgesprochen hat, ist dies, dass die Seele Kraft hat, oder insofern sie nicht von dieser Kraft getrennt gedacht werden kann, Kraft ist [4]) und alles, was sich in dieser Kraft gründet, Bestimmungen, Veränderungen und Eigenschaften derselben sind. [5]) Will man nun von den einzelnen Bestimmungen absehen und gleichsam den ganzen Aktus auf einmal, oder, was dasselbe, das Resultat aller einzelnen psychischen Bestimmung (ich meine abgesehen von solchen Bestimmungen, welche die Seele uns als leidend darstellen, wenn Creuz solche annimmt) ins Auge fassen, so befindet man sich in dem eigent-

---

[1]) Vers. üb. die Seele. I. Teil, § 45.
[2]) Daselbst § 36.
[3]) Daselbst.
[4]) In mehreren Stellen, so § 37, 38, 40 etc. etc.
[5]) Daselbst § 39.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΡΕΥΝΩΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ ΕΡΕΥΝΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΤΕΤΣΙΟΣ
Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

lichen Erkenntnisproblem, und die Frage ist nun mehr nach dem Zusammenhang der Gedanken oder Vorstellungen, dem Ursprung derselben und ihrer Übereinstimmung mit den äusseren Objekten, die sie bezeichnen.

Was nun den Zusammenhang der Gedanken[1]) oder Vorstellungen anlangt, so meint von Creuz selbst aus der Erfahrung erwiesen zu haben, dass unsere Gedanken sich in einander gründen, und dass folglich unser Geist es ist, der in einem Zusammenhang denken kann und denkt. Denn indem der Geist als ein eingeschränktes Ding betrachtet wird, folgt daraus unmittelbar, dass unser Geist sich der Dinge nach und nach bewusst wird. Hier wird aber eben dies verlangt, was aus der Kosmologie als Thatsache bekannt ist, dass nämlich auch die Dinge in der Welt, in welcher sich der Geist befindet, auf einander folgen, d. i. das eine in dem anderen seinen Grund habe. Indem der Geist sich nun „dieser Dinge bewusst wird, so müssen seine Gedanken auch so auf einander folgen, wie diese Dinge selbst auf einander folgen.“ Macht nun die Art, wie diese Dinge in einander gegründet sind und auf einander folgen, ihren Zusammenhang aus, so denkt unser Geist auch „in einem gewissen Zusammenhang“, und es ist begreiflich, dass dieser Zusammenhang der Gedanken mit demjenigen der Dinge in der Welt übereinstimmt. Lässt sich nun aber das Bewusstsein von der Vorstellung nicht trennen, so ist die Vorstellung dieses Zusammenhangs klar und deutlich, obgleich sie nicht die Vorstellung des ganzen Zusammenhangs der Dinge auf einmal ist.

Hier ist nun der passende Ort, auch die Begriffe Vernunft und Verstand zu erläutern; denn wenn wir den letzteren als Kollektivnamen für Ideen, Vorstellungen und Gedanken[2]) gebrauchen, so ist doch Vernunft die

---

[1]) Vers. üb. d. Seele. I. Teil, § 46 und 47.

[2]) Versuch üb. d. Seele, Anhang II. Beantwortung einiger Einwürfe der Materialisten. Doch kann man den Verstand, wie aus einer anderen Stelle des Versuchs über die Seele hervorgeht, wo gesagt wird: „der Verstand bringt Vorstellungen hervor,“

ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ: ΕΠ. ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Θ. ΡΕΤΣΙΟΣ
Ε. Κ. ΑΝΟΣΚΗΠΙ ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

Einsicht in den Zusammenhang der Dinge und also unserer Gedanken. Es scheint, unser Philosoph hat sich in dieser Definition der Vernunft, welche uns auch an die Kant'sche Vernunft in gewissem Sinne erinnert, im ganzen und grossen an Meier angeschlossen. Diese Einsicht nun, sagt Creuz, besteht aus deutlichen Begriffen, welche aus jenen deutlichen Gedanken wachsen, welche diese Einsicht voraussetzt.[1])

So denkt also unser Geist in einem Znsammenhang fort. Eine richtige Analyse genügt ihm als Methode dazu;[2]) mittelst dieser bringt er aus den gegenwärtigen Gedanken die vorhergegangenen hervor. Giebt es aber einen Unterschied zwischen reinen und sinnlichen Vorstellungen, so handelt es sich besonders auch um den Zusammenhang dieser letzteren. Von Creuz kann uns darauf keine Antwort geben; der Zusammenhang der sinnlichen Vorstellungen ist uns verborgen und wir lassen diese Frage mit unserem Philosophen stillschweigend bei Seite.

Nun ist die Frage nach dem Ursprung unserer Erkenntnis. Kant hätte so fragen müssen: ist unsere Erkenntnis *a priori* oder *a posteriori?*

Man muss hier wiederum zwischen zweierlei Erkenntnisarten unterscheiden: Wenn man sich ein Ding selbst vorstellt, ohne sich eines anderen eher als desselben bewusst zu sein, oder ohne aus der Gegenwart eines anderen auf die Gegenwart desselben zu schliessen, so kann man sagen, man schaue das Ding selbst an; dieses wäre also eigentlich die anschauende Erkenntnis (cognitio intuitiva); wenn wir uns aber ein Ding nicht anders als unter gewissen Zeichen oder Bildern vorstellen, so ist unsere Erkenntnis figürlich (cognitio symbolica).[3]) Die erste Art kommt also dem Geiste, die letztere der Seele zu. Gesetzt nun dies, so zerfällt unsere Frage in die nach dem Ursprung der anschauen-

---

auch als Quelle bezeichnen und also die Gedanken von dem selbstständig existierenden Verstande als seine Produkte unterscheiden.

[1]) Vers. üb. d. Seele. I. Teil, § 46.

[2]) Daselbst § 53.

[3]) Daselbst § 50.

Ε.Υ.Δ της Κ.Π. ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

den und in die nach demjenigen der figürlichen Erkenntnis.

Was nun die erstere Art anbetrifft, so können wir in der Kürze darauf hinweisen, was wir über Vorstellungen im allgemeinen gesagt haben. Alle Erkenntnis ist hier a priori. Die grösste Schwierigkeit liegt in der Bestimmung des Ursprungs der cognitionis symbolicae. Ist diese Erkenntnis a priori oder a posteriori? soll Creuz ein einfacher Leibnizianer oder ein Anhänger Lockes sein? Keines von beiden; er ist ein Philosoph der Aufklärungszeit; er muss das beste von beiden auswählen; wenn das Ausgewählte aber sich nicht vereinigen lässt, so schadet es doch nichts; genug, dass es gut, richtig und vor allem nützlich ist. Wohlan! Die seelische, d. i. figürliche Erkenntnis kann weder nur *a priori*, noch aber nur *a posteriori* sein. Unsere Gedanken haben auch insofern nicht in der Seele oder ihrer Kraft allein, sondern zugleich ausser ihr ihren zureichenden Grund, insofern nämlich solche Gedanken Vorstellungen wirklicher Dinge sind; denn die Seele würde sich der Existenz anderer Dinge ausser ihr unmöglich bewusst sein können, wenn solche nicht ausser ihr existierten.[1]) Die Seele beschäftigt sich mit dem (oder scheint sich mit dem zu beschäftigen), was sie sinnlich empfindet, und daraus schliesst sie auf die Gegenwart der empfundenen Dinge ausser ihr. Aber halt! Damit ist dem Locke zu viel Recht zuerkannt worden. Unsere Seele kann sich der Veränderungen, welche die Dinge ausser ihr in den Gliedmassen ihres Körpers erregen, ohne eine vorhergehende und darauf abspielende Wirkung nicht bewusst werden. „Wie wäre aber eine solche vorhergehende Wirkung möglich, wenn nicht die Möglichkeiten der Seele eher als die wirklich existierenden Dinge gegenwärtig wären?“ [2])

Ich habe im Anfang gesagt: wir können die Entwickelung, die die Welt durchzieht, wenigstens auf manchen Gebieten Schritt für Schritt verfolgen. Wer

---

[1]) Vers. üb. d. Seele. I. Teil, § 41.
[2]) Daselbst § 36.

Ε.Υ.Δ. της Κ.Π.Ι ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

kann nun darin, was Creuz sagt, nicht den Schatten, so zu sagen das Vorspiel der Kant'schen Lehre finden? Wie viel noch braucht die Lehre Creuz's von Wirklichkeit, um Empfindungsinhalt, und die von Möglichkeit, um Kategorieen zu werden? Meiner Meinung nach braucht es nur noch einen Tetens (hauptsächlich), der die Sinnlichkeit von dem Verstand unterscheide. Doch dies zu verfolgen ist nicht unsere Aufgabe.

Alle Möglichkeiten sind also nach Creuz *a priori; a posteriori* sind nur die Wirklichkeiten. Ist aber damit nicht zu viel im Sinne Leibnizens gesprochen? Freilich! Die Möglichkeiten haben ihren Ursprung aus dem göttlichen Verstand. Zurück also zu Locke: wir endlichen Geschöpfe sind also viel zu schwach, die Möglichkeit eines Dings a priori einzusehen; wir schliessen von der Wirklichkeit eines Dings untrüglich auf dessen Möglichkeit, oder auf die Möglichkeit eines anderen nicht wirklichen, oder eines, dessen Wirklichkeit uns wenigstens verborgen ist.[1]) Doch wird wiederum gesagt: der Verstand bringt unmittelbar vorher oder auch zu gleicher Zeit Möglichkeiten (Kant sagt später: Kategorieen) hervor, wenn die Dinge ausser uns gewisse Veränderungen in den Gliedmassen unseres Körpers veranlassen.[2]) Die angeborenen Ideen sind nicht zu verleugnen, ist die Meinung Creuz's[3]) in der weiteren Entwickelung seiner Gedanken; sie sind a priori, und man mag unter ihnen verstehen, was man will. Denn abgesehen von allen unseren Ideen, welche als angeboren betrachtet werden können, insofern sie, wie schon gesagt, von der Seele aus ihrer eigenen Kraft hervorgebracht werden, haben wir die Idee von immateriellen Dingen, von dem Einfachen u. s. w., wenn man nur diese als angeboren betrachten will, oder endlich das Bewusstsein unserer selbst, wenn man unter angeboren diejenigen Ideen versteht, welche unserer Seele in dem Augenblick ihrer Entstehung oder des Anfanges ihrer Existenz unmittelbar gegenwärtig sind.

---

[1]) Vers. üb. die Seele. I. Teil, § 25. [2]) Daselbst § 36.
[3]) Anhang II, Beantwortung einiger Einwürfe der Materialisten.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΡΕΥΝΩΝ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΠΑΛΑΙΟΦΙΛΟΣ ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Θ. ΠΑΤΣΙΟΣ
Ε.Υ.Ο.Π.Κ.τ.Π ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

Ich will hier nur vorläufig erwähnen, dass der Ausdruck „die Seele bringt die Möglichkeiten hervor“ für Creuz ebenso ohne Bedeutung ist, wie mir; denn nach seiner Meinung haben wir „alle unsere Erkenntnis a posteriori“ und schliessen von der Wirklichkeit eines Dings auf seine Möglichkeit zurück.[1]) Wir wollen aber unseren Philosophen mit unseren Fragen nicht belästigen. Wir geben ihm alles zu; der Ursprung unserer Erkenntnis ist da zu finden, wo er sagt. Wie geht es aber zu, dass sich die Seele ein Ding ausser ihr vorstellt? oder nach der anderen Erklärung: wie kann die Möglichkeit, welche die Seele aus ihrer eigenen Kraft hervorbringt, mit der Wirklichkeit übereinstimmen, welche ausser ihr und unabhängig von ihr existiert?

Das Schicksal und die Bedeutung der Probleme ist von dem Schicksale und der Bedeutung der sie aufstellenden und lösenden Philosophen abhängig. Doch will ich diese meine Ansicht nicht als allgemein gültig hinstellen; in der Philosophie aber, wo die Probleme so flüssig und beweglich sind, scheint sie eine fast allgemeine Bestätigung zu finden; man denke an das vorliegende Problem der Erkenntnis und an die verschiedenen Formen desselben seit Descartes, besser gesagt, seit dem griechischen „ἡ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ“ (Empedokles bei Aristot. de anima I, 2), ja seit dem Parmenideischen „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καί εἶναι“ bis in die neueste Zeit; die Bedeutung des Philosophen hat zu jeder Zeit zu einer besonderen Formulierung des Problems beigetragen; nur der Aufklärer, obgleich oft von Bedeutung, hält sich von derartigen Beschäftigungen zurück; er will das vorhandene Beste zum Gemeingut machen; er bleibt gern ein Anhänger nicht eines, sondern fast aller vorangegangenen Philosophen.

Von Creuz hätte für die aufgeworfene Frage von Bedeutung sein können, wenn er nicht Aufklärer gewesen wäre. Er hat die Seele für etwas Ausgedehntes gehalten; warum hat er seine Ansicht nicht weiter ver-

[1]) Vers. üb. d. Seele. I. Teil, § 36.

ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΡΕΥΝΩΝ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Θ. ΠΕΤΣΙΟΣ ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ ΕΠ. ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Θ. ΠΕΤΣΙΟΣ
Ε.Υ.Δ. Ε.Κ.Π. ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

folgt? warum soll der ausgedehnte Körper nicht auf die ausgedehnte Seele wirken können? Wir haben nur eine Antwort darauf: weil es nicht die Meinung seiner Zeit war. Er will den Körper nicht auf die Seele wirken lassen, weil er wahrscheinlich denkt, dass dies die Reinigkeit des Begriffs der Seele stört, oder ihn selbst hindert, seinen Zweck zu erreichen. Doch nichtsdestoweniger behauptet er: „unsere Seele wird sich der Veränderungen in den Gliedmassen ihres Körpers ..... bewusst", und nimmt an, dass der Leib auf gewisse Weise das Denken der Seele bestimmt; denn dies folgt aus der Übereinstimmung der Veränderungen unseres Leibes mit den Veränderungen unserer Seele.[1])

Es giebt nur einen Ausweg: Ist dieses Verhältnis vielleicht dasjenige der prästabilierten Harmonie? Unser Philosoph scheint diese Frage verneinen zu wollen; er nimmt nämlich eine Harmonie an, aber nicht, wie es scheint, die Leibnizische. Creuz sagt: „man kann sich die Sache auf folgende Art begreiflich machen. Die Seele bringt aus sich selbst hervor, oder erschafft gleichsam nach der Analogie des göttlichen Verstandes alle die Möglichkeiten, deren Existenz sie sich nach und nach bewusst wird ..... Diese von der Seele gleichsam neuerschaffenen Möglichkeiten sind denen ausser ihr wirklich existierenden Dinge nicht nur vollkommen ähnlich, sondern sie sind ihr auch eher, als die wirklich existierenden Dinge gegenwärtig."[2]) Alles das ist gut und schön; die Frage bleibt aber immer dieselbe: woher kommt es, dass diese Möglichkeiten den äusseren Dingen vollkommen ähnlich sind? Creuz giebt darauf keine Antwort, abgesehen davon, dass, wie schon gesagt, wir nicht die Möglichkeiten, sondern vielmehr die Wirklichkeiten früher haben und aus diesen auf die Möglichkeiten zurückschliessen. Creuz's Verlegenheit liegt am Tage.

So habe ich kurz die Lehre von der Erkenntnis

[1]) Man vgl. Vers u. d. S. I. Teil § 43, 50, 51, 36 und die letztere Bemerkung in diesem Paragraphen und mehrere andere Stellen.

[2]) Daselbst § 36.

ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΦΑΡΜΟΣΜΕΝΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ: ΕΠ. ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΠΙΤΣΙΟΣ
ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ 2006

skizziert, welche uns nicht sowohl als Creuz's eigene Lehre als vielmehr als eine Kombination verschiedener Meinungen, hauptsächlich aber der Ansichten Locke's und Leibnizens, beschäftigt hat. Die Ungereimtheiten und Inkonsequenzen dieser Kombination sind meiner Meinung nach in der gegebenen Darstellung genug gezeigt worden, als dass ich hier mit besonderer Berücksichtigung derselben die Darstellung weiter zu führen nötig hätte. Fragt man nun jetzt nach der Ursache dieser Inkonsequenzen, so kann nur zweierlei daran schuld sein. Der Fehler liegt entweder in unserem Philosophen oder in der Sache selbst; entweder war Creuz ungeschickt, eine konsequente Kombination Locke'scher und Leibniz'scher Meinungen zustande zu bringen, oder es ist eine solche Kombination selbst unmöglich. Ich bin aber geneigt, noch weiter zu gehen: ich will die Richtungen jener erwähnten Philosophen anstatt ihrer selbst setzen und meinen letzten Satz verallgemeinern, also: oder es ist die Kombination des Empirismus und Rationalismus überhaupt unmöglich.

Was mich betrifft, so bejahe ich die letztere Meinung, und ich glaube, wenn ich diese Ansicht begründen kann, so rette ich Creuz von der Schuld der Ungereimtheit, und ich habe dann keine Ursache, auf den ersten Teil jener Alternative einzugehen. Denn jedes weitere Wort, welches vielleicht die Inkonsequenzen des Philosophen aufzuzeigen oder sein ganzes Verfahren zu kritisieren hat, betrifft unmittelbar die Kombination jener Philosophen, oder allgemeiner gesagt, des Empirismus mit dem Rationalismus. Fassen wir nämlich Creuz's Tendenz ins Auge, jede Erkenntnis ihrem Ursprung nach auf die Erfahrung zurückzuführen, und vergleichen wir diese Tendenz mit dem, was unser Philosoph, von der Wahrheit der Leibnizischen Monade überzeugt, über die seelische Kraft als die Ursache aller Möglichkeiten sagt, so nehmen wir einen Kampf wahr, ja beteiligen uns an ihm, der selbst der Kampf des Empirismus gegen den Rationalismus oder umgekehrt ist. Erweist man nun diesen Kampf als ewig, so rettet man Creuz und die ähnlichen Philosophen von jener Schuld der Ungereimt-

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

heit, lässt sie aber dagegen daran schuld sein, dass sie sich bemüht haben, den Satz des Widerspruchs zu verleugnen.

Nun ist die Frage: ist ein empiristischer Rationalismus möglich? [1])

Ich fürchte mich, in ein so wichtiges Problem mich ganz kurz hineinzuwagen; doch werde ich meine Ansicht darüber klar zu skizzieren suchen. (Die absolute Unhaltbarkeit des Rationalismus aus Darwinistischen Gründen, wonach nur der Empirismus übrigbleibt, werde ich hier überhaupt nicht berühren.) Es ist ein Problem, welches bis jetzt, soviel ich weiss, niemals als solches aufgeworfen, oder um mit Kant gegen Kant zu sprechen, es ist ein Problem, welches ja selbst von dem Kritiker Kant stillschweigend, also dogmatisch als möglich angenommen ist, und nur der Versuch ist aufgestellt worden, den empiristischen Rationalismus als fertiges System zustande zu bringen. Aristoteles hat das erste Beispiel gegeben und mit dem Kritiker Kant macht sich eine ganze Reihe von Philosophen diese Kombination der zwei erkenntnistheoretischen Richtungen zur Aufgabe, freilich mehr systematisch und wissenschaftlich, als Aristoteles, aber in ähnlicher Weise dogmatisch. Kant ist in dieser Hinsicht Dogmatiker. [2])

Empirismus und Rationalismus sind zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Erkenntnisrichtungen, welche so zu sagen nur die Quellen zeigen, aus welchen wir unsere Erkenntnis zu schöpfen haben. Deshalb sind sie auch nicht mit dem Realismus und Idealismus identisch, welche gerade das Resultat, ich meine, das fertige Ganze bezeichnen, welches die Abrundung unserer Erkenntnis ist, sie mag empiristisch oder rationalistisch sein. Der Empirist kann sowohl Idealist als auch Realist sein, und dasselbe gilt für den Rationalisten. Das philosophische Verfahren, d. h. die Aufstellung der philosophischen Probleme ist durch jene vier erwähnten

---

[1]) Dasselbe gilt auch für den rationalistischen Empirismus.

[2]) Kant ist auch in Ansehung anderer Fragen Dogmatiker, das geht uns aber hier nichts an.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ ΕΠ. ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ Θ. ΠΕΤΣΙΟΣ
Ε.Υ. Ι.Π. Κ.τ.Π ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

termini gar nicht bestimmt worden; dies wird durch den Dogmatismus und Kritizismus [1]) bezeichnet. Jede von diesen letzteren so zu sagen Methoden zu philosophischen Untersuchungen lässt sich mit jeder der vorerwähnten Bestimmungen verknüpfen, und man kann z. B. durch die kritische Methode seine Erkenntnis sowohl aus der Quelle des Empirismus, als auch aus der des Rationalismus (nicht aus beiden zugleich) schöpfend, sowohl ein realistisches, als auch ein idealistisches System aufbauen. Kant ist Kritiker genannt, nicht weil er den Mittelweg zwischen Empirismus und Rationalismus gegangen ist, sondern nur weil er dem Dogmatismus entgegentrat. Kritizismus ist also nicht der Mittelweg zwischen jenen beiden, obgleich er sich als Resultat desselben ergeben hat.*)

Abgesehen nun von allen übrigen Bezeichnungen, die paarweise entgegengesetzt worden sind und in welchen gleichfalls die Glieder keines Paars sich verknüpfen lassen, [2]) sind Empirismus und Rationalismus kontradiktorisch entgegengesetzt und können niemals verknüpft werden. Ich sage also: ein empirischer Rationalismus ist unmöglich.

Erdmann in seiner Geschichte der Philosophie begeht einen grossen Fehler, wenn er den Empirismus und Rationalismus einfach Realismus und Idealismus nennt. [3]) Sehen wir aber vorläufig davon ab, so steht in Frage die Aufgabe, die er der neuesten Philosophie zuschreibt, den Empirismus und Rationalismus zu verknüpfen. Ich bestreite ihm nicht, dass ein solcher Versuch gemacht worden ist, sondern frage, ob man mit diesem Versuche Glück gehabt hat, ob jene Kombination wirklich zustande gebracht worden ist, oder nicht. Ich bin wie gesagt geneigt, dies zu verneinen.

---

[1]) Skepticismus ist keine Methode, sondern in der Entwickelung der Reflexion oder Spekulation nur eine Übergangsstufe.

*) Freilich nach Kant's Meinung.

[2]) In Frage steht nur das sogenannte real-idealistische System, worüber aber ich hier nichts zu sagen brauche.

[3]) Dagegen spricht § 291[6] ausdrücklich, aber § 296[1] und viele andere Stellen sprechen dafür.

ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΦΑΡΜΟΣΜΕΝΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ: ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Π. ΤΙΜΟΘΕΟΣ
ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

Der Empirist, oder wollen wir sagen, Locke,[1]) es handelt sich ja hauptsächlich um diesen Philosophen und Leibniz, will gar nichts gelten lassen, als nur eine auf sinnlichen Vorstellungen, d. i. Empfindungen begründete Erkenntnis; der Rationalist dagegen findet in der Seele angeborene Ideen, oder die Thätigkeit, aus sich selbst Vorstellungen hervorzubringen Wie kann man diese Gegensätze vereinigen?

Es giebt hier nur zwei Möglichkeiten: es müssen nämlich entweder beide Richtungen in Ansehung ihrer Behauptungen dasein und nur mit einem **und** verknüpft werden, oder es muss aus beiden eine dritte gebildet werden, welche von jenen beiden das richtige, nicht alles entliehen hat.

Ich glaube die erste von diesen Möglichkeiten selbst bei Leibniz zu finden; *nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensu excipe nisi ipse intellectus* heisst so viel, als den Empirismus und Rationalismus nur mit einem **et** binden und zugleich gelten lassen wollen. Man hätte daher diesen Satz im Sinne Leibnizens auch so formulieren können: *in intellectu est non solum quod in sensu, sed etiam quod ipse intellectus producit.* Nun fragt es sich, ob dieser Satz in dem Leibniz'schen System irgend eine Bestätigung finden kann, wenn es nämlich auf die Konsequenz Anspruch erhebt. In der Kürze will ich nur darauf hinweisen, dass «*les monades n'ont point de fenètres*»[2]) die Grundlage der Erkenntnislehre Leibnizens ist, und also den ersten Teil jenes Satzes ausschliesst; damit ist auch die Unmöglichkeit der ersten Möglichkeit einer Kombination des Empirismus mit dem Rationalismus bewiesen;[3]) jener Satz von dem Ursprunge der Erkenntnis ist zwar sehr leicht ausgesprochen, aber gar nicht durchgeführt worden.

Nun bleibt die zweite Möglichkeit übrig.

Hier sind wiederum zwei Fälle von einander zu

---

[1]) Man erinnere sich an das, was wir im Anfang in der Bemerkung S. 9 über die Auffassung des Standpunktes Locke's gesagt haben.

[2]) Monadenl. § 7.

[3]) Oder wenigstens angedeutet.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΡΕΥΝΩΝ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ: ΤΗΛ. ΚΟΦΗΝΤΗΣ ΚΟΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Ο ΙΩΤΣΟΥΣ
Ε.Υ.Δ της Κ.Π ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

unterscheiden: die dritte Richtung, welche aus beiden anderen schon vorhandenen Erkenntnisrichtungen durch die Wahl des Richtigen entstehen soll, kann gedacht werden: erstens, als enthielte sie eine Kombination der richtig scheinenden Sätze sowohl des Empirismus als auch des Rationalismus, oder aber, als bestände sie aus dem Verfahren des Empirismus und den durch dieses Verfahren bewiesenen Sätzen des Rationalismus; zweitens kann diese neue Richtung oder der Mittelweg so gedacht werden, als verbände er die zwei vorhandenen Erkenntnisrichtungen zwar nicht, wie der Leibniz-'sche Satz zeigt, mit einem **et**, aber so, als wären beide da, damit die eine der anderen Hülfe leiste.

Was nun die erste Möglichkeit betrifft, so will ich sie kurz dadurch zurückweisen, dass ich in Beziehung auf ihren ersten Teil allgemein an die Aufklärer und an unsere Darstellung der Kombination Creuz's erinnere, in Ansehung aber des zweiten Teils besonders auf die empirischen Psychologen und also auch auf Creuz hinweise. Wie kann man den Erfahrungsweg gehen und doch behaupten: alle unsere Erkenntnis ist in uns selbst zu finden? ich meine: wie ist es möglich, zu sagen: was wir wissen, kommt durch die Sinne, und was wir wissen, ist ursprünglich im Geiste, in der Seele zu finden?

Mit Hülfe dieser Frage können wir zu dem zweiten Falle übergehen. Dieser ist die durch Creuz und Tetens prophezeite Kant'sche Richtung. Seiner Meinung nach kommt der Rationalismus dem Empirismus zu Hülfe. Es fragt sich also: ist Kant ein empiristischer Rationalist in diesem Sinne? Diese Frage ist seit dem ersten Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft aufgeworfen worden und ist im Ganzen und Grossen, nämlich dem Wesen nach dieselbe bis heute geblieben. Hier ist nicht der Ort, den grossen Kant zu kritisieren, doch ist es bekannt, dass die Inkonsequenzen der Kritik der reinen Vernunft jedesmal, oder vielleicht richtiger gesagt, meistenteils dort zu finden sind, wo empiristische und rationalistische Elemente zusammenkommen. Um ein Beispiel anzuführen: wird jedesmal der Inhalt der Er-

ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

kenntnis durch die Sinne gegeben, wie kann dann, erstens, die durch die Kategorieen von dem Verstande vollzogene Bearbeitung desselben den äusseren Dingen ähnlich sein? zweitens, angenommen, dass eine Übereinstimmung dieser Bearbeitung mit jenen äusseren Dingen stattfindet (die Deduktion der Kategorieen ist ja der schwerste Teil der Kritik der reinen Vernunft!) aus welchem zureichenden Grunde hat er das durch die Sinne gegebene zur Erscheinung gemacht und von dieser das Ding an sich getrennt, etc. etc.? Kurz gesagt, müsste Kant entweder Empirist oder Rationalist sein, [1]) und zwar meiner Meinung nach Empirist, ebenso wie Aristoteles Rationalist sein müsste, nachdem er einmal die Erkenntnis auf das „*καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν*“ gerichtet hat, welches „*ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι*“. Denn auch bei Aristoteles liegen die Inkonsequenzen seines Systems allgemein gesagt in dieser Verknüpfung des Empirismus und Rationalismus, welche ja natürlich nicht mit der Kant'schen Kombination ähnlich ist.

Diese Inkonsequenzen und Ungereimtheiten in dieser Verknüpfung sind also so notwendig und so konsequent, wenn man die kontradiktorisch entgegengesetzten Meinungen beider Richtungen ins Auge fasst, dass gerade der Mangel an solchen in diesen Systemen als die grösste und gröbste Inkonsequenz angesehen werden müsste. Ein empiristischer Rationalismus ist eine Chimäre, die tausende von Köpfen hat. Behauptet man: jede Erkenntnis kommt von aussen her, so ist die möglicherweise anzunehmende Potenzialität der Seele, Vorstellungen zu produzieren, [2]) ohne Bedeutung.

Doch hat Creuz, um auf ihn wieder zurückzukehren, die Meinung gehabt, dass die aktuelle Vorstellung, welche potenziell im Geiste oder in der Seele ursprünglich etwa

---

[1]) Erdmann sagt: „Kant erhebt die Philosophie über den Gegensatz von Empirismus und Rationalismus nicht, indem er sie aus beiden mischt, sondern indem er sie als Wissen vom Rationalismus und Empirismus fasst.“ Ich kann hier nur dies bemerken, dass Erdmann eben das zu sagen scheint, was auch ich sage; was er weiter sagt, will ich hier dahingestellt sein lassen.

[2]) Oder Verknüpfungen derselben zustande zu bringen.

innewohnt, da ist, wenn die äusseren Objekte auf die Sinnesorgane gewirkt haben. Er hat aber gar nicht gemerkt, dass er mit diesem Ausdrucke entschieden Sensualist war; das Papier hat auch die Potenzialität, die Buchstaben aufzunehmen, wir sagen aber nie und nimmer: das Papier hat die Fähigkeit, von meiner Feder veranlasst, Buchstaben hervorzubringen. Abgesehen aber davon, wenn seine Meinung richtig und durchführbar war, warum hat er dann zwischen geistlichen und sinnlichen Vorstellungen unterschieden? Wollte er aber Rationalist sein und die Quelle der Vorstellungen in der Seele finden, was heisst dann sinnliche Vorstellung? was ist der Zusammenhang reiner und unreiner Vorstellungen?

Die Verbindung von Empirismus und Rationalismus oder von Locke[1]) und Leibniz ist daran schuld, aber nicht unser Philosoph. Das andere, wie kann nämlich der äussere Körper auf die Seele wirken, ist eine allgemeine Frage und hat mit der streitigen Kombination nichts zu thun; es ist eben dasselbe Problem sowohl für die einzelnen Richtungen, als auch für die Verknüpfung derselben, freilich für diese letztere noch verwickelter. Ich will hier dieses Problem nicht berühren; genug, dass ich gezeigt habe: es ist Creuz nicht gelungen, zu erklären, wie die Möglichkeiten in der Seele durch die äusseren Wirkungen Wirklichkeiten werden, abgesehen davon, dass hier ein Bewusstsein der Seele für die Veränderungen in den Gliedmassen des Körpers angenommen wird, freilich stillschweigend, obgleich im Anfang eine Wirkung des Körpers auf die Seele gerade als Inkonsequenz und also als etwas Unmögliches bezeichnet worden war.

---

[1]) Dasselbe gilt auch selbst für Locke, wenn man ihn als Empirist und Rationalist betrachten will. Man vgl. G. Locke und die Schule von Cambridge von Hertling, S. 5. Wenn aber v. Hertling die Schuld der Inconsequenzen selbst Locke zuschreiben will (man vgl. S. 93, 94), so ist er selbst an dem Missverständnis der Natur der rationalistischen und empiristischen Ansprüche schuld, wie ich sie im allgemeinen skizziert habe.

ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΡΕΥΝΩΝ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ ΕΠ. ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Ο ΠΕΤΣΙΟΣ
Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

Vita.

Ich bin als Sohn des Johannes Eleutheropulos, der ein Kaufherr in Konstantinopel war, daselbst am 24. Mai 1869 geboren. Bis zum dreizehnten Jahre vorzugsweise von meiner Mutter Ζωή unterrichtet, besuchte ich darauf die theologische Schule in Konstantinopel, wo mir neben der theologischen Bildung auch eine weitere gymnasiale zu Teil wurde. Vom achtzehnten Jahre ab besuchte ich zwei Jahre hindurch die griechische nationale Schule in Konstantinopel, wo ich auch mein Abiturientenexamen absolvierte. Bald nachher fungierte ich als Lehrer in der griechischen Litteratur und Geschichte drei Jahre hindurch. Dann im Herbst 1892 zog ich auf die Universität Leipzig.

Allen meinen Lehrern insbesondere Herrn Geheimrat Prof. Dr. Heinze bin ich zum grössten Danke verpflichtet.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΡΕΥΝΩΝ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ ΠΡΟΦ. ΑΓΓΕΛΙΚΗ ΚΟΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Θ. ΠΕΤΣΙΟΣ

Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006