

Digitales Brandenburg

hosted by Universitätsbibliothek Potsdam

John Locke

**Fechtner, Eduard
Locke, John**

Stuttgart, 1898

VII. Capitel. Zeit der literarischen Production. (1689-1695.)

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-8041

VII. Capitel.

Zeit der literarischen Production.

(1689—1695.)

„Ich werde behaupten die protestantische Religion und die Freiheiten Englands“! Diese verheissungsvolle Aufschrift trug die Fahne des Admiralschiffs, welches November 1688 Wilhelm von Oranien nach England brachte. Nachdem Jakob II. den englischen Thron preisgegeben und nach Frankreich geflohen war, forderte die in London versammelte Convention Wilhelm auf, die Regierung zu übernehmen und das Parlament einzuberufen. Dieses trat am 22. Januar 1689 zusammen und am 13. Februar überbrachte es dem Regenten jene berühmte Urkunde, durch welche sich das englische Volk bereit erklärte, Wilhelm und Maria auf Grund eines gegenseitigen Vertrages als seine Souveräne anzuerkennen.

Diese Vertragsurkunde, „Declaration of rights“ genannt, machte auf der einen Seite die königliche Würde von der Wahrung der verbrieften Rechte der Nation abhängig, auf der anderen setzte sie die Prärogative der Krone fest. Und Wilhelm versprach in seinem und seiner Gemahlin Namen, die Freiheiten des englischen Volkes stets zu respectieren und sich in allen wichtigen Fällen an den Rath des Parlamentes zu halten. — Daraufhin wurde er zum König und Maria zur Königin von England ausgerufen,

und beide noch am selben Tage auch in Schottland als die Herrscher proclamirt.

Mit Stolz blicken noch heute die Engländer auf dieses wichtige Ereignis zurück. „Es liegt in dieser Thatsache der entscheidende Sieg der Volkssouveränität und des auf die Idee der Volkssouveränität gebauten Constitutionalismus“: Wilhelm ist weder durch das Recht der Erbfolge, noch durch die Gewalt der Eroberung, sondern nur durch die freie Wahl des englischen Volkes und auf Grund eines gegenseitigen Vertrages auf den Thron von England gelangt. Das Königthum von Gottes Gnaden war hiermit zu Grabe getragen und die königliche Machtvollkommenheit fürderhin von der Wahrung der ihr gesteckten Schranken abhängig gemacht.

Und diese neue englische Staatsform ist fortan auch das Ideal aller Staatsentwicklung geworden: in ihr liegen die Keime der demokratischen Verfassung Nordamerika's, der französischen Revolution und der politischen und gesellschaftlichen Zustände der Gegenwart.¹⁾

Die ideale Verfassung, von der Locke schon vor zwanzig Jahren in seinen „Betrachtungen über den römischen Freistaat“ geträumt hatte, war somit nun ihrer Grundidee nach in seinem eigenen Vaterlande zur Thatsache geworden. Wie sehr musste ihm daher ihr Bestand und ihr Gedeihen am Herzen liegen! Und der König, der Locke's Fähigkeiten recht wohl zu schätzen wusste, war denn auch sogleich bemüht, sie in ehrendster Weise zu verwerten. Locke war nämlich kaum nach England zurückgekehrt, als ihm Wilhelm durch den Lord Mordaunt, — jetzt Earl of Monmouth und Mitglied des geheimen Rathes — die Stelle eines Gesandten in Berlin, oder falls es ihm lieber wäre, einen ähnlichen Posten in Wien anbieten liess. Aber Locke, der sich für ein so wichtiges Amt viel zu schwach und kränklich fühlte, lehnte den glänzenden Antrag bescheiden ab. „Denn wie soll sich ein Mann“, meinte

¹⁾ Vgl. Hallam: Constitut. history of England.

er in seiner Antwort an Mordaunt¹⁾, „in den dringenden und manigfachen Geschäften, die damit verbunden sind, bewähren, der oft nach ein bisschen Bewegung, kaum Athem zum Sprechen hat und jede Stunde, die er seiner nächtlichen Ruhe entzogen, den nächsten Tag durch eine geraume Zeit des Unwohlseins bezahlen muss?“ . . . Um jedoch dem Wunsche des Königs, der ihn um jeden Preis mit einem Amte betraut sehen wollte, dennoch einigermaßen nachzukommen, nahm Locke die Stelle eines Appellationscommissärs an, mit welchem Posten fast gar keine Müheverwaltung verbunden war, und den er daher auch bis an sein Lebensende bekleiden konnte. Es wurden ihm dafür jährlich 200 Pfund ausgezahlt, zum Theil als Entgelt für das Gehalt, das er sich unter der früheren Regierung als Secretär des Handelsrathes verdient, das ihm aber wegen der misslichen Lage des Staatsschatzes noch geschuldet wurde. Diese 200 Pfund nebst der Pension von Shaftesbury (100 Pf.) und den Einkünften von dem Erbgute in Somerset machten jetzt Locke's ganzes Einkommen aus.

Wiewohl aber Locke auf jede politische Stellung verzichtete und unter der ungesunden Luft der Grossstadt neuerdings viel zu leiden hatte, hielt er es doch für gerathen, in London zu bleiben und sich der neuen Regierung nach Möglichkeit nützlich zu machen. Wurden ja doch im Parlamente über seine Herzensangelegenheit, die religiöse Duldung, wieder Verhandlungen gepflogen, und heilsame Reformen auf allen Gebieten der Verwaltung vorbereitet! Gross waren jedoch die Hindernisse, die sich den edlen Plänen des neuen Regenten entgegenstellten. Die alte Rivalität zwischen der Hochkirche und den Presbyterianern, zwischen den Whigs und den Tories war wieder wach und hemmte und verbitterte dem König ein jegliches Unternehmen. Missvergnügte Parteien in England, Jakobiten unter Waffen in Irland und Schottland, ein gewaltiger Krieg der Coalition, die Wilhelm gegen Ludwig XIV. ge-

¹⁾ v. 21. II. 1688—89. (King u. F. B.)

schaffen, jenseits des Canals, — das waren Schwierigkeiten, an deren Überwindung selbst so ein kühner Geist, wie der des Oraniers, verzweifeln musste. Und wie hätte dann Locke mit seinen schwachen Kräften Hilfe schaffen können?! Aber Locke that dennoch sein Möglichstes. Mündlich und brieflich bat und ermahnte er seine Freunde, die im Parlamente sassen oder irgend einen Einfluss auf den Gang der Politik ausübten, die heilige Sache des Königs nicht zu verlassen und stand ihnen selbst, wie und wann es nur gieng, mit seinem wohldurchdachten Rathe zur Seite. Interessant ist in dieser Hinsicht besonders Locke's Correspondenz mit dem Generalprocurator John Somers (King); aber auch Edward Clarke, der junge Ashley, Lord Mordaunt und Pembroke und noch andere Abgeordnete und Politiker waren damals in Locke's Sinne thätig. Die Toleranz-Acte vom Jahre 1689 war freilich weit hinter den Wünschen Locke's zurückgeblieben. „Ein gewisses Mass von Duldung“, klagte er darüber an Limborch (10/IX.89. F. B. II. 158), „wäre wohl gewährt, aber der Streit der Meinungen und Parteien ist damit nicht abgethan . . . Die Menschen werden in Religionssachen solange auseinandergehen und mit einander streiten, bis einem jeden volle Freiheit in dieser Richtung gewährt ist, und bis sie durch das Band gemeinsamen Wohlwollens zu einer Gemeinschaft geeinigt sind.“

Aber Locke verzweifelte nicht. In seiner stillen Klausur zu Dorset-Court in London¹⁾ hielt er ja Waffen bereit, die kräftiger und nachhaltiger wirken sollten wie alle bisherigen Mittel. Er, der bescheidene Schriftsteller, der mit jeder Publication bisher so zurückhaltend war, liess plötzlich eine ganze Reihe von Werken erscheinen, deren Einfluss so gewaltig war, dass seine Folgen bis auf den heutigen Tag noch reichen. Das erste von ihnen, die *Epistola de Tolerantia*, war freilich bereits im Jahre 1685 fertiggestellt

¹⁾ Dorset-Court, Channel Row, Westminster, wo Locke bis 1691 bei einer gewissen Frau Smithsby wohnte, war damals ein hübscher, offener Platz mit sechs neueren Häusern und mit grossen Gärten.

und wurde schon im Frühjahr 1689 zu Gouda in Holland veröffentlicht¹⁾, aber das lateinische Original und die fast gleichzeitig erschienene holländische und französische²⁾ Übersetzung waren in England ziemlich selten. Da machte sich ein Londoner Kaufmann, namens Popple, daran, den Brief ins Englische zu übertragen und in diesem neuen Gewande ihn noch im Jahr 1689 seinen Landsleuten zu übergeben. Und der Übersetzer war seiner Aufgabe gewachsen: die Übertragung ist gewandt, die Vorrede zu ihr edel und kraftvoll. Der Übersetzer will nichts wissen von halben Massregeln, von lauen „Indulgenzerklärungen“ und „Comprehensionsacten“ — „absolute Freiheit, gerechte und wahre Freiheit, gleiche und unparteiische Freiheit, das ist es,“ sagt er, „was uns vonnöthen ist“.

Locke war, wie aus seinen Briefen an Limborch hervorgeht, mit der Übersetzung gänzlich einverstanden, seine Autorschaft hielt er aber auch jetzt noch sorgfältig geheim. Ja, es wäre fast zu einem Bruche zwischen ihm und Limborch gekommen, weil sich letzterer erlaubt hatte, über den Verfasser der Epistola einige Andeutungen zu machen.³⁾ Erst in seinem Testamente lüftete Locke selbst das ohnehin schon ziemlich publik gewordene Geheimnis.

Wiewohl nun die Gründe, welche Locke in seinem Briefe zur Rechtfertigung der religiösen Duldung auseinandersetzt, die politische Schwierigkeit der Sache, wie sie sich damals in England gestaltete, durchaus nicht zu lösen vermochten, so sind sie, vom ethischen Standpunkte betrachtet, dennoch so edel und klar, dass man sich wundern muss, wie sich trotzdem Leute finden konnten, die wie Thomas Long oder der Theologe Jonas Proast Locke's Brief in eigenen Schriften zu bekämpfen wagten. Locke antwortete nur

¹⁾ „Epistola de Tolerantia ad Clarissimum Virum T. A. R. P. T. O. L. A. scripta a P. A. P. O. J. L. A. Die Abkürzungen bedeuten: 1) Theologiae apud Remonstrantes professorem, tyrannidosorem, Limborchium Amstelodamensem und 2) Pacis amico, persecutionis osore, Joanne Lockio Anglo.“

²⁾ In Le Clerc's „Bibliothèque univ.“ t. XV. (im Auszug).

³⁾ Die darauf bezüglichen Briefe in King.

dem letzteren in einem „Second letter conc. toleration“ (1690), und als Proast auf diese Antwort replicierte, schrieb Locke einen „Third letter conc. toleration“ (1692)¹⁾. Erst nach Verlauf von 12 Jahren (1704) liess Proast noch eine Entgegnung erscheinen, Locke war es aber nicht mehr vergönnt, seine Antwort auf sie zu Ende zu führen, — sein „Fourth letter conc. toleration“ ist ein Fragment geblieben. Sachlich von Bedeutung ist übrigens auch nur die „Epistola“, die folgenden drei Briefe besitzen bloss den Werth einer geschickten, freimüthigen, mitunter freilich auch langathmigen Polemik. Aber selbst die in der Epistola entwickelten Ideen dürfen nicht nach dem Masstabe der heutigen Aufklärung, sondern nur nach dem des Zeitalters beurtheilt werden²⁾, in welchem Locke lebte, und das an religiöser Toleranz noch so arm war.

„In Locke's Zeitalter“, sagt mit Recht J. G. Buhle, „verrieth es nicht nur den Blick eines echten philosophischen Genies, das sich über herrschende Vorurtheile und geltenden Wahn zu erheben weiss, sondern auch den geraden, muthigen Charakter, der keine Heuchelei kennt und der Wahrheit nichts vergiebt, dergleichen Grundsätze laut und öffentlich zu äussern. Eine einseitige Toleranz, z. B. für irgend eine abweichende christliche Religionspartei, hatten schon öfter Philosophen vor Locke gefordert. Aber eine allgemeine Toleranz aller Religionen, auch das Heidenthum und Judenthum und den Mohammedanismus nicht ausgeschlossen, als ein Menschenrecht zu behaupten, und dies aus dem Begriffe und Zwecke einer Religion überhaupt, und ihrem Verhältnisse zum bürgerlichen Staate herzuleiten, zu dieser philosophischen

¹⁾ Beide unter dem Pseudonym „Philanthropus“ herausgegeben.

²⁾ Zur Geschichte der Duldung und ihrer Literatur vgl. Hallam: *Liter. of Europe*, part. III. chap. 2., Lecky, *Gesch. d. Aufklärg.* Cap. IV. — Unter den Vorläufern Locke's in der Vertheidigung der relig. Toleranz sind besonders zu erwähnen: Chillingworth, Hales of Eton, Milton und Jer. Taylor. Gleichzeitig mit Locke wirkte auf dem Festlande in dieser Richtung Pierre Bayle. Spinoza's „Theologisch-politischer Tractat“ war im J. 1670 erschienen.

Geistesliberalität hatte sich vor ihm noch keiner erhoben¹⁾.“ Locke war es ja, der zuerst offen und klar die Überzeugung zum Ausdrucke gebracht, „dass die persönliche Meinung eine Sache sei, die von der öffentlichen Behörde nicht erkannt werden könne, und dass der Glaube als Resultat der Vernunft, völlig unabhängig sei vom Willen, und daher weder einen Gegenstand des Lobes, noch des Tadels, und am wenigsten einen Gegenstand der Strafe oder des Lohnes ausmache.“ Aller Zwang der bürgerlichen Obrigkeit, — so führt Locke aus²⁾ —, kann nur ein äusserer sein und äusserlich wirken, das Leben und die Kraft der wahren Religion beruht aber auf der Überzeugung des Geistes, und der Glaube, der dieses Fundament nicht hat, ist ein in sich widersprechender Begriff. Wie will nur, raisonnirt Locke, die bürgerliche Obrigkeit in Religions-sachen Gesetze vorschreiben und ihre Übertretung mit Strafen ahnden, weiss sie doch ebensowenig wie die grössten Forscher, ob es nur einen einzigen Weg zum Heile gebe, und welcher dieser Weg sei. Man gewähre den Dissenters dieselben Privilegien in bürgerlichen Sachen, wie den anderen Unterthanen, und man wird sehen, dass all die religiösen Secten, Vereine und Conventikel gar keine Gefahr für den Staat in sich bergen. Unruhen, die aus religiösen Gründen entstehen, rühren nicht her von einem besonderen Charakter der oder jener Secte, sondern einzig und allein von der allen Menschen natürlichen Disposition,

¹⁾ Buhle: *Gesch. d. neuer. Philosophie*, Bd. IV; Buhle giebt auch eine vollständige Inhaltsangabe des Briefes. Ins Deutsche wurde die *Epistola* im Jahre 1796 (Leipzig) und im Jahre 1801 (Halle) übertragen. — Die Gesichtspunkte nach denen Locke die Materie behandelt, sind folgende: 1) Merkmale einer wahren christlichen Kirche; 2) Stellung der Kirche im Staate; 3) Verhältnis der Kirche zu ihren Mitgliedern; 4) Verhältnis der einzelnen Kirchen zu einander; 5) Verhältnis der einzelnen Mitglieder der Kirche zu einander und zu Andersgläubigen; 6) Pflichten der kirchlichen Würdenträger; 7) die Pflicht der Obrigkeit zur Toleranz und die Grenzen der letzteren; 8) Resumé und Schluss.

²⁾ Vgl. Buhle Bd. IV S. 377 ff.

die drückende Bürde, unter der sie etwa schmachten, abzuschütteln. Gerechte und gemässigte Regierungen in Betreff des Religionsbekenntnisses sind überall ruhig, überall sicher. Aber die Unterdrückung erzeugt Gährung und weckt die Menschen zum Kampfe gegen das tyrannische Joch, um es abzuwerfen.

Ebensowenig wie dem Staate gebürt aber auch der Kirche ein Zwangsrecht über die Bürger in Religionsachen. Die Kirche ist eine Gesellschaft, deren Mitglieder sich freiwillig zur Gottesverehrung vereinigt haben; entdeckt nun einer derselben etwas in den Satzungen der Gemeinschaft, was mit seiner Überzeugung nicht übereinstimmt, warum sollte er nicht ebenso frei aus ihr austreten dürfen, wie er in sie eingetreten? Hat jedoch die Kirche gewisse Massregeln vonnöthen, um mittels ihrer die Mitglieder zur Erfüllung ihrer Pflicht anzuhalten, so mag sie sich der Belehrung, der Ermahnung und im ärgsten Falle der Ausschliessung bedienen. Um der Excommunication willen soll jedoch Niemand seiner bürgerlichen Rechte und Güter beraubt werden, wie denn überhaupt keine Privatperson das Recht hat, in politischer Hinsicht vor einer anderen irgend einen Vorzug zu beanspruchen. Und dies gilt in gleicher Weise von dem Verhältnisse der einzelnen Kirchen zu einander und speciell von derjenigen, zu der sich etwa die bürgerliche Obrigkeit hält. Denn worauf sollte sich denn eigentlich das Recht der einen Kirche gründen, Vortheile vor den anderen zu besitzen und sie gar unterdrücken zu dürfen? Man wird offenbar sagen, weil sie die orthodoxe Kirche sei und so das Recht der Autorität über die irrenden, ketzerischen besitze. Mit diesen selbstbewusst klingenden Worten ist jedoch sehr wenig gesagt. Eine jede Kirche hält sich für die orthodoxe, eine jede die anderen für heterodox.

Die Mitglieder der einzelnen Kirchen und insbesondere ihre Würdenträger sollten sich vielmehr an das vornehmste Merkmal der Kirche Christi, an das Gebot der Liebe, halten und ihre Nebenmenschen ihres Glaubens wegen nicht behelligen. Irrt jemand von dem rechten Wege ab,

so ist es sein Unglück, keine Beleidigung für Dich; Du bist nicht befugt, ihm schon in diesem Leben wehe zu thun, weil Du meinst, er werde in dem künftigen verdammt werden. Wenn aber die Geistlichkeit die Autorität des Magistrats zu Hilfe ruft, um ihre Beredtsamkeit und Gelehrsamkeit zu unterstützen, dann wird dieser Übereifer, bei allem Vorgeben reiner Liebe für die Wahrheit, doch nur Ehrgeiz und Herrschsucht verrathen, da es schwer zu glauben ist, dass der, welcher ruhigen Gemüths seinen Bruder dem Henker überliefert, aufrichtig dafür interessiert sein sollte, ihn aus den Flammen der Hölle zu erretten.

Die Sphäre und der Endzweck der bürgerlichen Regierung ist einzig und allein das irdische Wohl der Unterthanen; die Sorge für die Seele, diese hochwichtige Angelegenheit, die ein jeder für sich selbst am meisten tragen und mit seinem eigenen Gewissen ausmachen muss, liegt ganz ausser der Competenz der Obrigkeit. Zweifelt ein Heide an der Göttlichkeit des Alten und Neuen Testaments, so darf er desshalb nicht als ein schädlicher Bürger behandelt werden. Die Gewalt der Obrigkeit und das Eigenthum des Volkes sind dabei ebenso sicher, ob er solche Sachen glaubt oder nicht. Seine Meinungen mögen vielleicht ungereimt sein, wie aber Niemand zum Reichwerden gezwungen werden kann, so auch Niemand zu seiner Seligkeit. Die Wahrheit muss sich durch ihr eigenes Licht den Weg zum Verstande bahnen, durch die erborgte Macht wird sie nur geschwächt und verdächtig gemacht.

Will man jedoch in einer gerechten Weise die Grenzen der religiösen Duldung bestimmen, dann muss folgendes als der oberste Grundsatz gelten: Was immer im Staate gestattet ist, soll auch den einzelnen Kirchen nicht verboten werden, was immer einem Unterthanen im gemeinen Leben freisteht, soll ihm auch als Mitgließe der oder jener Secte nicht verweigert sein. Allerdings darf aber auch unter den Glaubensregeln und Gebräuchen einer Kirche niemals etwas vorkommen, was dem gemeinen Wohle widerstreben, was die gesellschaftliche Ordnung stören, und was

die Sicherheit des Staates gefährden könnte. Confessionen dieser Art sind von der bürgerlichen Obrigkeit nicht zu dulden.¹⁾ Nicht zu dulden sind auch die Atheisten; denn da für sie Eide und Verträge, diese wichtigen Bande der Gesellschaft, keine Verbindlichkeit besitzen, stehen sie gleichsam ausser der Gesellschaft und heben durch die Längnung Gottes jegliche Ordnung auf . . .

Das sind die leitenden Gedanken der berühmten *Epistola de tolerantia*. „Möge Gott der Allmächtige“, so heisst es am Schlusse derselben, „möge Gott der Allmächtige geben, dass das Evangelium des Friedens endlich uns gepredigt werde; dass die bürgerlichen Machthaber mehr darauf achten, ihre eigenen Handlungen dem göttlichen Gesetze gemäss einzurichten als die Gewissen anderer Menschen durch ihre Gesetze zu binden; dass sie gleich wahren Vätern des Landes alle ihre Rathschläge und Bestrebungen nur auf das bürgerliche Wohl ihrer Kinder abzwecken lassen, bloss solche Unterthanen strafen, die ihren Brüdern Unrecht thun; dass alle geistlichen Würden-träger, die sich rühmen, Nachfolger der Apostel zu sein, auch in die Fusstapfen der Apostel treten und ruhig und bescheiden ihren Weg wandeln, nur um das Heil der Seelen bekümmert und ohne sich in die Angelegenheiten des Staates einzumischen“.

Und dieser edle Wunsch Locke's ist auch vielfach in Erfüllung gegangen. Der Gedanke einer freien Kirche in einem freien Staate, das Ideal eines auf die breiteste Grundlage gestellten Christenthums, das weniger in dogmatischen und liturgischen Eigenheiten, als in der echten christlichen

¹⁾ Zu solchen Confessionen zählte Locke bekanntlich auch die Katholiken. T. Forster (*Orig. letters*) macht aber, und nicht ganz mit Unrecht, darauf aufmerksam, dass „the freedom of conscience from all civil disabilities, so ardently desired by Locke and Sidney, has at length been brought about by the very party to whom those men in those days were opposed, namely the Catholics; for, had it not been for the efforts of the liberal Catholics of Ireland, our own country certainly not yet have been freed from those oppressive laws, by which conscience till now remaned shackled.“

Moral sein Wesen sucht¹⁾, die Forderung einer allgemeinen Duldung, soweit sie mit dem Wohle des Staates vereinbar ist, diese Ideen, die Locke so glänzend in seinem Briefe verfochten, sie sind fruchtbar geblieben, haben neue Kämpfer für die Freiheit der persönlichen Überzeugung geweckt und nach Abstreifung der Mängel, die Locke's Theorie noch ankleben, reichlich zur Herbeiführung der Duldung beigetragen, deren wir uns heute erfreuen. Ja, die ethischen Argumente Locke's für die Toleranz sind von so allgemeiner Geltung, dass sie selbst heute noch, wenn auch auf anderen Gebieten des socialen Lebens, ein ganzes Heer von Vorurtheilen bannen könnten. — —

Anfang des Jahres 1690 gab Locke (anonym) seine „Two treatises of government“ heraus, — „Zwei Abhandlungen über die Regierung, von denen die erste die falschen Principien und Argumentationen des Sir Robert Filmer und seiner Nachfolger enthüllt und widerlegt, die zweite ein Versuch (Essay) ist über den wahren Ursprung, über die Grenzen und das Ziel der bürgerlichen Regierung.“ „Du hast hier“, sagt Locke in der Vorrede an den Leser, „den Anfang und das Ende einer Abhandlung über die Regierung; was das Schicksal über die Abschnitte verfügt hat, welche die Mitte bilden sollten und grösser als der ganze Rest waren, halte ich nicht der Mühe wert, dir zu erzählen. Das, was übrig ist, reicht hoffentlich hin, den Thron unseres grossen Wiederherstellers, unseres gegenwärtigen Königs Wilhelm, zu befestigen, seinen Titel als einen rechtmässigen zur allgemeinen Anerkennung zu bringen . . . und das englische Volk, dessen Liebe zu seinen legitimen und natürlichen Rechten und dessen Entschlossenheit, sie zu vertheidigen, die Nation vor dem Abgrund der Sklaverei und des Ruins gerettet haben, vor der Welt zu rechtfertigen“.

Der Ursprung der ersten Abhandlung fällt in die Zeit

¹⁾ Satzungen für eine solche christliche Gemeinschaft hat Locke in einem Aufsätze „Pacific Christians“ betitelt, niedergelegt. (Vgl. King und F. B. II. 185.).

der politischen Kämpfe von 1680—82: in die Zeit, wo man den freiheitlichen Bestrebungen der Volkspartei (unter Shaftesbury's Führung) gegenüber seitens der Conservativen die Lehre von dem göttlichen Rechte der Könige, von dem leidenden Gehorsam predigte und gleichsam als Programm für diese politische Gesinnung Filmer's „Patriarcha“ erscheinen liess (1680).¹⁾

Locke's Ausführungen gegen Filmer's naive Lehre, dass nämlich die politische Herrschaft von der väterlichen Herrschaft abzuleiten sei und daher absolutistisch sein müsse, mögen uns vielleicht kleinlich und bedeutungslos erscheinen, sie waren es aber keineswegs zu Locke's Zeiten. Wurde ja doch selbst nach Wilhelms Thronbesteigung noch Filmer's Doctrin von gar manchem Lehr- und Predigtstuhl herab als die allein richtige Staatstheorie verkündet. „Ich würde gegen Sir Robert“, sagt Locke in seiner Vorrede, „nicht geschrieben haben, . . . gäbe es nicht Leute unter uns, die durch das Predigen und Vertheidigen seiner Lehre mich vor dem Vorwurfe bewahren, dass ich gegen einen todtten Gegner kämpfe“.

Bedeutungsvoller ist freilich die zweite Abhandlung Locke's, in der er den Ursprung des Staates auf einen gegenseitigen Vertrag zwischen Volk und Herrscher zurückführt und die Organisation, sowie die Befugnisse und Pflichten der einzelnen Regierungsfactoren darlegt.²⁾

Die constitutionelle Verfassung, wie sie nach so vielen harten Kämpfen in England unter Wilhelm von Oranien

¹⁾ Geschrieben wurde das Buch wahrscheinlich schon unter Karl I., im J. 1680 ist es jedoch zum erstenmale im Druck erschienen. Eine der bedeutendsten Gegenschriften, Algernon Sidney's „Discourses conc. government“, wurde erst im J. 1698, also 15 Jahre nach des Autors Enthauptung, publiciert.

²⁾ Vgl. Le Clerc's Anzeige in der Bibliothèque univ. t. 19; von den Neueren insbesondere Janet: Histoire de la science politique etc. (2. éd.) 1872 u. ö., Leslie Stephen: Hist. of engl. thought, vol. II. ch. x., G. Jellinek: Gesetz u. Verordnung. Freibg. 1887. — Eine deutsche Übersetzg. der Treatises erschien 1718 in Frankfurt unter dem Titel: „Die Kunst wohl zu regieren“.

zum Siege gekommen war, lag Locke als eine fertige Thatsache vor; er, der begeisterte Anhänger derselben, unternahm es nun, sie theoretisch zu erklären und zu begründen. Nicht mit Unrecht wird er daher der „erste grosse Systematiker“ dieser Regierungsform genannt.

Die Lehre von der Volkssouveränität und von dem gesellschaftlichen Verträge, deren Spuren wir schon bei den alten Völkern, bei den Juden, Griechen, Römern finden, die schon vielfach von den mittelalterlichen Gelehrten und von jenen der Renaissance-Periode angedeutet und unmittelbar vor Locke von Grotius, Hooker, Hobbes u. A. aufgestellt wurde¹⁾, mag vielleicht der thatsächlichen, historischen Entwicklung der Verfassungen nicht völlig entsprechen, sie entspricht aber jedenfalls dem „stillschweigenden, ungeschriebenen Gesetze“ im Rechtsbewusstsein der Völker. Und Locke war es auch weniger an der historischen Richtigkeit, als an der ethischen Tragweite und Berechtigung seiner Prämisse gelegen; ihm handelte es sich hauptsächlich darum, klar und bündig darzuthun, dass der Staat ein Product des freien Willens des Volkes sei — zum Schutze des natürlichen Rechtes jedes einzelnen und zum Wohle und Sicherheit der Gesammtheit. Der Pessimist Hobbes hatte zur Zeit des unbändigen Sectengeistes unter Karl I. die Vertragstheorie zur Theorie des Despotismus ausgebildet, der freisinnige Locke schuf aus ihr unter dem schmähhlichen Drucke der letzten Stuarts die Theorie des Constitutionalismus.

Die absolute Monarchie ist nach Locke mit dem Begriffe einer geordneten Gesellschaft unvereinbar und hat daher auch für keine wahre Staatsform zu gelten. „Die-

¹⁾ Vgl. Mackintosh in der zu Anfang citierten Abhandlung, G. Lewis: *Treatise on method of reasoning in politics* (1852) ch. x. und Ranke: „Zur Gesch. der polit. Theorien“ (Ranke's Werke Bd. 42). — Locke's vornehmster Gewährsmann in der Rechtsphilosophie war aber, wie wir bereits wissen (S. 33) und wie aus den Citaten in den *Treatises of gov.* hervorgeht, der „scharfsinnige“ Rich. Hooker. Über Locke's Verhältnis zu ihm vgl. Hallam: *Const. hist. of Engl.* Tagart, Leslie Stephen u. A.

jenigen, welche sagen“, bemerkt er, „im Streit unter Unterthanen sollen Gesetze gelten und die Richter entscheiden, damit jeder sein Recht behaupte und seinen Frieden erlange, aber zwischen Unterthanen und dem Regenten nicht, weil dieser die Staatsautorität und Macht hat, . . . die trauen den Menschen die Thorheit zu, dass sie Sorge tragen, sich vor den Mardern und Füchsen zu sichern, aber ganz zufrieden seien, ja sogar ihre Sicherheit darin finden, wenn sie von den Löwen zerrissen werden. — Was immer die Lobredner der absoluten Gewalt sagen mögen, . . . sicher fühlt sich und lebt das Volk in der bürgerlichen Gesellschaft nur dann, wenn die Gesetzgebung einer gemeinsamen aus Mehreren gebildeten Körperschaft anvertraut ist, heisse man dieselbe nun Parlament oder Senat. Durch diese Einrichtung wird jeder, der Höchste wie der Niedrigste, durch die Gesetze verpflichtet, da sich ihnen keiner aus eigener Machtvollkommenheit entziehen darf. Denn wer sich nach keinem Gesetze zu richten hätte, der wäre noch im Naturzustande, für den gäbe es keinen Staat.“¹⁾

Wohlerprobten Einrichtungen und Erfahrungen aus der vaterländischen Verfassungsgeschichte folgend, theilt Locke die gesammte Regierungsgewalt in drei Factoren ein: in die legislative, executive und föderative (das Verhältnis zu fremden Staaten vermittelnde) Gewalt. Obenan steht nach Locke die legislative Gewalt, die aus der Repräsentation der Staatsbürger gebildet wird, und deren Gesetzen jedermann im Staate untersteht. Die legislative Gewalt ist verpflichtet, das natürliche Recht zu schützen und weise und gerechte Gesetze zu geben. Sie ist nicht absolut, denn sie ist beschränkt durch den Staatszweck, der in der Wohlfahrt der Gesammtheit liegt. Die executive und föderative Gewalt ist der legislativen untergeordnet und für ihr Verhalten, dessen Regel die gegebenen Gesetze bilden sollen, verantwortlich. Damit jedoch die Macht der Gesellschaft nicht zuweilen unter verschiedenen Befehlen stünde, bleiben

¹⁾ Civ. Gov. b. II, § 93, 94. Vgl. Bluntschli: Gesch. d. Staatsrechts S. 172.

diese beiden Gewalten am besten in einer und derselben Hand vereinigt. In monarchischen Staaten pflegt es der Regent zu sein, der aus Zweckmässigkeitsgründen mit gewissen Prärogativen ausgestattet ist. Die Prärogative ist aber nur die Erlaubnis des Volkes an den Machthaber, da nach seinem Ermessen für die öffentliche Wohlfahrt zu handeln, wo das Gesetz eine Lücke, oder einen Spielraum lässt. Je fähiger und weiser die Fürsten sind, um so geneigter wird man sein, ihnen die Prärogative auszudehnen; schlimme Erfahrungen führen jedoch zu neuer gesetzlicher Beschränkung, d. h. zu näherer Bestimmung, wie jene Handlungen für das öffentliche Wohl beschaffen sein sollen. — Durch diesen Zweck der gesellschaftlichen Wohlfahrt ist jede Regierungsgewalt bedingt; wird er vernachlässigt oder wird ihm zuwidergehandelt, so fällt die Gewalt wieder an denjenigen, der sie ertheilt hat, — an das Volk zurück . . . Man sage nicht, dass diese Lehre zu Unordnungen und zu Revolutionen führe: nicht leicht entschliesst sich das gern in Ruhe lebende Volk zu solchen Schritten, nicht leicht lässt es ein kluger Regent soweit kommen, dass nicht bloss des Volkes, sondern auch seine eigene Sicherheit ins Schwanken gerathe. „Alle Könige“, diese Worte Jakobs I. ruft hier Locke in Erinnerung, „alle Könige, die nicht Tyrannen oder eidbrüchig sind, halten sich willig innerhalb der Schranken ihrer Gesetze; und die, welche sie anders berathen wollen, sind Schlangen und eine Pest sowohl für die Fürsten als auch für den Staat.“ (Gov. ch. 18.).

Was Locke zur Vertheidigung der zweiten englischen Revolution zu sagen hatte, hebt er nirgends ausdrücklich hervor. Seine ganze Abhandlung ist ja eine fortlaufende Apologie derselben. Bei alledem ist er aber in seinen Argumentationen dennoch eher zurückhaltend als verwegen, eher inconsequent als unbesonnen. Als echter Empiriker raisonneert er wohl nur auf Grund bewährter Thatsachen, zieht jedoch seine Folgerungen nie weiter, als wie weit sie sich mit rechtmässig eingegangenen Verhältnissen und

Verpflichtungen vereinen liessen. Die Fortdauer des Gesellschaftsvertrages und der bestellten Verfassung, der Staatsangehörigkeit und des Eigenthums, sowie die Vererbung der mit jenen Institutionen verbundenen Rechte und Pflichten von einer Generation zur anderen, — alles das waren Schranken, die der conservative Sinn des Engländers in keiner Weise durchzubrechen wagte. Auf dem Continente, auf dem Boden Frankreichs, wo man später von denselben Prämissen wie Locke ausgegangen, nicht aber dieselbe Zurückhaltung zu wahren wusste (Rousseau), ist man daher auch zu ganz anderen Schlüssen gekommen, — andere Schlüsse brachten andere Wirkungen.

Ausser jenen leitenden Gedanken, wie wir sie oben kurz skizziert, enthält Locke's zweiter Tractat noch eine ganze Reihe trefflicher Untersuchungen über Gegenstände des verschiedensten, hauptsächlich freilich sociologischen und staatswissenschaftlichen Inhalts. Wir wollen hier nur eine der interessantesten, jene über den Besitz nämlich herausheben. (Civ. Gov. b. II. ch. 5.) Locke präsentiert sich in ihr als der unmittelbare Vorgänger von A. d. Smith und Ricardo; ja, er äussert in ihr Gedanken, die fast an die socialistischen Theorien schon grenzen.

Der Ursprung des Eigenthums und die Ursache aller producierten Werte ist nach Locke einzig und allein die Arbeit. Nimmt man auch an, so raisonnirt er, dass die Erde mit all ihren Gütern ursprünglich gemeinsames Gut der ganzen Menschheit war, so ist doch nicht zu leugnen, dass der eigenste Besitz jedes Einzelnen seine eigene Person war. Indem nun der Mensch aus der Menge irdischer Güter etwas zu seinem Gebrauche heraushob und bearbeitete, vermischte er es mit seiner Arbeit, einem Theile seines Ich's, und machte es so zu seinem Eigenthum.¹⁾

¹⁾ „Trois mille ans peut-être avant Locke“, bemerkt M. Block in seiner *Science économique* v. I. (1890) p. 495, „on a inscrit dans les lois de Manou ce qui suit: „Les sages ont décidé que le champ cultivé est la propriété de celui qui, le premier, en a coupé le bois pour le defricher, comme la gazelle est celle du chasseur qui l'a blessée mortellement.“

Wollte man einwenden, dass er ohne Einwilligung der übrigen Menschen keine Berechtigung dazu besass, so muss man bedenken, dass die Einholung dieser Gesamterlaubnis gar nicht möglich war, und dass der Betreffende eher vor Hunger u. ä. zu Grunde hätte gehen müssen. Seinen Mitmenschen ist überdies kein Unrecht dadurch zugefügt worden, vorausgesetzt nämlich, dass er nur soviel genommen, als er zu seiner Existenz unbedingt brauchte, und dass auch den Anderen noch genug zu ihrem Lebensunterhalte übriggeblieben. Nahm er mehr, und liess er es etwa noch dazu verderben, dann hat er allerdings ein Unrecht begangen.

Natur und Erde haben den Stoff, der in ihnen vorhanden, als einen nahezu wertlosen geschaffen; die Arbeit ist es, die den Wert und den Wertunterschied der Güter begründet. Die Schätzung ist sicherlich mässig zu nennen, die da statuiert, dass $\frac{9}{10}$ von den Producten der Erde, die dem Menschen nützlich sind, auf Rechnung der Arbeit kommen. Ja, das Arbeitsquotum in den brauchbar gemachten Dingen wird, mit dem Naturbestandtheil derselben verglichen, in den meisten Fällen sogar auf $\frac{99}{100}$ zu setzen sein. (§ 40.). Indem also der Mensch von den Naturproducten soviel verarbeitete, als er überhaupt im Stande war, schuf er dadurch etwas Wertvolleres und begieng kein Unrecht, falls er nur auch den Anderen noch genug zum Lebensunterhalte übrig gelassen und falls er das Erworbene nicht der Verderbnis preisgab.

Um letzterem Übel vorzubeugen, tauschten die Menschen späterhin Güter verderblicher Natur gegen andere, dauerhaftere ein und vermochten so einen immer umfangreicheren Besitz zu erwerben. „Und wie die verschiedenen Grade der Arbeitstüchtigkeit die Menschen in den Stand setzten, Besitzthümer verschiedener Grösse zu erwerben, so verschaffte ihnen die Erfindung des Geldes die Möglichkeit, den Besitz noch weiter zu vermehren“ . . . Da jedoch Gold und Silber im Vergleich zu Nahrung, Kleidung u. ä. für das Leben

der Menschen von einem ziemlich geringen Nutzen sind, so ist es nur das stillschweigende Übereinkommen, wonach diese Metalle für aufgehäufte Arbeit gelten, das ihnen und dem Gelde den Wert verleiht. Es ist die Arbeit also, die im Kleinen und Grossen, bei einzelnen Individuen und bei ganzen Völkern die Grösse und den Wert des Besitzes bedingt. Positive Gesetze mögen das Eigenthum wohl in verschiedener Weise sanctionieren, begründen können sie es aber anders nicht . . .

Das ist der Succus der interessanten Theorie Locke's über Arbeit und Besitz. Wie auf staatsrechtlichem, so auf nationalökonomischem Gebiete erscheint er demnach als der Urheber neuer, einflussreicher Ideen. „Seine Persönlichkeit“, sagt Jul. Wolf¹⁾, „ist der litterarische Ausgangspunkt aller socialen Bestrebungen der Folgezeit. Denn mit der Proclamation der Rechte auf sich selbst, auf politische Gleichheit, auf leibliche Existenz und auf den vollen Arbeitsertrag ist die Evolution des socialen Gedankens vollendet. Im weiteren muss man sich begnügen, die Ideen systematisch zu verarbeiten, ihre Consequenzen und Ausführungsmöglichkeiten zu ermitteln, sie zu Kampfmitteln zu schärfen und ins Volk zu tragen“. — —

P. Ba y l e erzählt in einem Briefe an Minutolli (14./9. 93), dass Locke's Buch über die bürgerliche Regierung von den hugenottischen Flüchtlingen in Holland wie ein Evangelium gelesen wurde. Es mochte ihnen die Hoffnung einflössen, dass die intolerante Gewaltherrschaft, die sie aus dem Vaterlande vertrieben, auch in Frankreich zusammenbrechen und früher oder später einer Regierungsform, wie sie Locke geschildert, weichen müsse. Und diese Erwartung ist thatsächlich auch eingetroffen. Und obwohl Locke's weise Lehren

¹⁾ System d. Socialpolitik Bd. I. (1892) S. 38. — J. Wolf war der erste, der nachdrücklicher auf die grosse Bedeutung Locke's für die Nationalökonomie aufmerksam gemacht; Wolf's Vorgänger in dieser Richtung war Roscher u. zw. sowohl in seiner „Gesch. d. engl. Volkswirtschaftslehre“ (1851), als auch an einzelnen Stellen der „Gesch. d. Nationalökonomie in Deutschland“.

in Frankreich vielfach auf die Spitze getrieben wurden, blieb man mit Dank dennoch daselbst ihres englischen Urhebers eingedenk, predigte sie auch der übrigen civilisierten Welt (Montesquieu), und noch heutigen Tags ist man dort der Ansicht, dass Locke's Abhandlung über die Regierung „eines der besten, solidesten und unbestreitbarsten Werke sei, die je die Wissenschaft hervorgebracht“ (Janet).

*

*

Fast gleichzeitig mit den „Two treatises of government“, — also Anfang des Jahres 1690, — ist auch Locke's berühmtestes Werk: Der „Essay concerning human understanding“ erschienen. Der Name des Verfassers stand nur unter der Widmung, welche an den Grafen Pembroke (Herbert) gerichtet und den 24. Mai 1689 in Dorset Court gezeichnet war.¹⁾ Für das Verlagsrecht seines Essays erhielt Locke, wie King berichtet, 30 Pfund, — fast ebensoviel als Kant für die „Kritik der reinen Vernunft“. —

Aus einer zufälligen Anregung, welche Locke 1671 im Kreise seiner Freunde empfangen, war so im Laufe von 18 Jahren ein Werk erwachsen, das trotz seines anspruchslosen Auftretens, trotz seiner schlichten und wenig systematischen Form, bald eine Revolution in der Philosophie hervorbringen, der Psychologie und Erkenntnistheorie neue Bahnen aufweisen und die Nationalphilosophie Englands werden sollte.

¹⁾ Also fast ein Jahr vor dem wirklichen Erscheinen. — Herbert war damals Präsident der Royal Society. Die Form der Zueignung war — dem damaligen Brauche gemäss — allerdings ziemlich überschwänglich. „Das einzige, pflögte Pope zu sagen, was er seinem Lehrer in der Philosophie nicht verzeihen könne, sei die Zueignung des Versuches.“ (Macaulay Cap. 15.). — Zwanzig Jahre später (1710) widmete demselben Grafen Pembroke G. Berkeley seine „Principles of human knowledge.“ —

Der Versuch über den menschlichen Verstand.

Das Problem, das sich Locke in seinem Essay gestellt hat, war: „den Ursprung, die Gewissheit und den Umfang der menschlichen Erkenntnis, sowie die Grundlagen und Grade des Glaubens, der Meinung und der Zustimmung zu erforschen“. . . . Dieses interessante Thema ist freilich auch vor Locke schon behandelt worden, aber zur Grund- und Hauptfrage der Philosophie hat es gleichwohl Locke zuerst gemacht. Selbst Baco, Descartes, Hobbes, diese unmittelbaren Vorgänger Locke's, suchten vornehmlich nur die Methode der richtigen Erkenntnis zu erforschen, die Möglichkeit einer solchen Erkenntnis setzten sie noch vertrauensvoll voraus. Locke war es, der zuerst das bedeutsame Problem der Erkenntniskritik in einer klaren Präcision in die Welt gesetzt, sie zum integrierenden Bestandtheil aller folgenden philosophischen Bestrebungen gemacht hat, und so der Vorläufer Kant's und der Vater des Kriticismus geworden ist.

Was Locke zu seinem Unternehmen geführt, war, wie wir wissen, hauptsächlich der Umstand, dass er sich von den bisherigen Leistungen der Philosophie unbefriedigt fühlte, dass er sich auf eigene Hand in der Verworrenheit metaphysischer und ethischer Fragen orientieren wollte, und weil er gesonnen war, festen Muthes endlich einmal „in das Heiligthum der Eitelkeit und Unwissenheit“, wie er die damalige Schulphilosophie nennt, einzubrechen und einer gestünderen Wissenschaft den Schutt aus dem Wege zu räumen. „Denn“, so meinte er, „sind die Fähigkeiten unseres Verstandes wohl betrachtet, die Grenzen unseres Wissens einmal ermittelt und der Gesichtskreis gefunden, welcher den hellen und dunklen Theil der Dinge, das Erkennbare und Nichterkennbare scheidet, so wird man sich leichter bei der eingestandenen Unkenntnis des einen Theils beruhigen und seine Gedanken und Reden mit mehr Nutzen und Genugthuung dem andern zuwenden“ (b. I. c. 1. § 7).

Nicht minder bedeutsam als das Problem selbst war auch die Methode, die Locke zu dessen Lösung eingeschlagen. Aus dem Nachweise des Ursprungs und aus der Analyse der Vorstellungen — also auf eine historisch-psychologische und zugleich sozusagen anatomische Art sollte der Erkenntniswert derselben festgestellt werden. Die Tragweite einer solchen Methode (vorausgesetzt freilich, dass sie auch striete durchgeführt wird) ist augenscheinlich. „Die Entwicklungsgeschichte der menschlichen Begriffe“, sagt ein moderner Denker¹⁾, „ist in der That die wichtigste, wenn nicht die einzige Aufgabe aller künftigen Philosophie . . .“ J. St. Mill nennt daher nicht mit Unrecht Locke den „unquestioned founder of the analytical philosophy of the mind“, und

¹⁾ Noiré: Entwicklung d. abendl. Philos. S. 244.

Descartes.
} 12

auf Locke's Anregung geschah es denn auch, dass sich die gesammte Philosophie der Aufklärungszeit, das ganze Denken des 18. Jahrhunderts vornehmlich um psychologische Fragen bewegte, und dass diese Probleme auch heute noch im Vordergrunde der philosophischen Forschung stehen.

Locke's „Versuch“ hebt also nicht wie die philosophischen Systeme seiner Vorgänger mit Untersuchungen metaphysischer Art, mit Untersuchungen über das Wesen der Seele, über das Verhältnis der denkenden und ausgedehnten Substanz u. ä. an, — solchen Problemen gieng Locke von vornherein aus dem Wege, er knüpfte einfach an die gegebenen Erscheinungen des Seelenlebens an, um seinem Werke damit eine zwar bescheidenere, aber um so zuverlässigere und brauchbarere Grundlage zu geben. Aus einer metaphysischen Speculation, wie sie bisher war, wurde so die Psychologie durch Locke zu einer wohl-fundierten, erfahrungsmässigen Wissenschaft gemacht und konnte als solche fortan ebenfalls eine Stelle unter den übrigen strengen Disciplinen beanspruchen. — Von rechtswegen hätte also Locke mit den Gedankencomplexen, wie er sie im Geiste vorgefunden, beginnen, sie analysieren und auf ihren Ursprung und ihren Erkenntniswert zurück-führen sollen. Locke wählte aber einen andern Weg. Er nahm an, dass die Seele ursprünglich eine ‚tabula rasa‘ oder wie er sagt, ein unbeschriebenes Blatt Papier (white paper) sei, er stellte ferner gewisse Vorstellungselemente fest und liess dann aus diesen erfahrungsmässig die einzelnen Gedankencomplexe, Begriffe und Urtheile entstehen. Dieser Weg hat nun freilich mancherlei Bequemes, Uebersichtliches an sich, gestaltet sich aber leicht statt zu einer psychologischen Analyse, zu einer logischen Auseinandersetzung, abgesehen davon, dass er auch die Gefahr des Subjectiven und Willkürlichen in sich birgt. „Der Erfolg dieser Methode ist wesentlich davon abhängig, von wem und zu welcher Zeit sie gehandhabt werde. Nur ein kleiner Theil von Einsichten ist schon durch ihre Natur selbst mit Nothwendigkeit gegeben. In den metaphysischen Hauptfragen wird sie dagegen stets nur ein Spiegelbild der Geistesverfassung desjenigen ergeben, der mit ihr operiert.“ (Dühring).

Jedenfalls lag es Locke in erster Linie ob, seine Annahme von der „tabula rasa“ als richtig darzulegen. Locke that dies im **I. Buche** seines Essay's¹⁾ vorerst in negativer Weise, indem er sich nämlich gegen die

¹⁾ Nach verschiedenen Indicien ist gleichwohl dieses Buch erst nach dem II. und IV. verfasst worden. Ueber die Frage, in welcher Reihenfolge die einzelnen Bestandtheile des Essay's verfasst wurden, vgl. Stewart's Dissertation, Notes and Queries Ser. III. 1863, F. B. II. 102, Fraser's Commentar zum Essay und Paulsen (Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. Jhg. I.). Paulsen sagt: „Nach dem einleitenden Capitel wurden die Partien des II. Buches, welche von der Entstehung der Ideen handeln, ausgearbeitet; darauf folgten

Lehre von angeborenen Ideen (*ideae innatae*) kehrte, gegen eine Ansicht, der zufolge unserem Verstande gewisse ursprüngliche Begriffe, Wahrheiten, Grundsätze eingeprägt seien, welche jede Seele mit sich in die Welt bringe, und die daher auch allgemeine Giltigkeit und Evidenz besässen. Locke führt als Beispiele derartiger angeblich angeborener Wahrheiten und zwar vorerst auf dem theoretischen Gebiete, die Sätze der Identität und des Widerspruches, den Satz, dass das Ganze grösser sei als der Theil u. a. an.

Sofern die Verfechter der angeborenen Ideen, — mögen es dann die Cartesianer, oder die platonisierenden Cambridger Theologen (Cudworth, Henry More u. a.), oder die Vertreter der Schulphilosophie gewesen sein¹⁾, — jene Lehre thatsächlich so aufgefasst, wie Locke sich dieselbe zurechtgelegt, und wie er sie bekämpft hat, dann sind sie von ihm in der That mehr als hinreichend widerlegt worden. Es liegt aber auf der Hand, dass den erwähnten Denkern bei ihrer Theorie auch noch ein anderer Sinn vorgeschwebt haben mag. Und war dies der Fall, und waren mit den angeborenen Wahrheiten vielmehr jene Grundregeln des menschlichen Denkens gemeint, nach denen der menschliche Geist — ob bewusst oder unbewusst — unbedingt verfahren muss, um zur Erkenntnis zu gelangen, dann wurde die normative Bedeutung dieser Denkgesetze sowohl von jenen Denkern als auch von Locke mit dem ausdrücklichen Wissen von denselben confundiert, der strittige Punkt wurde verschoben und die Lösung des verwickelten Problems auf diese Weise unmöglich gemacht. —

Anregender sind Locke's Ausführungen gegen die angeborenen praktischen Principien (b. I. c. 3.). Auf dem Gebiete des Handelns, führt Locke im Gegensatz zu jener Ansicht aus, ist dem Menschen nur das Begehren nach Glück und der Abscheu vor Unglück eingepflanzt. Die vermeintlich angeborenen sittlichen Grundsätze sind nur Regeln der Zweckmässigkeit oder auch nur Regeln der Mode, die von gewissen weltlichen Autoritäten und von der Gesellschaft einmal geheilligt, von Geschlecht zu Geschlecht wandern, und zuletzt für an-

die eigentlich erkenntnistheoretischen Betrachtungen des IV. Buches ü. Realität, Gewissheit und Ausdehnung unserer Erkenntnis; dann wurden die beiden Specialuntersuchungen geschrieben, zuerst das III. Buch ü. das Verhältnis des Denkens zur Sprache, endlich die polemische Abhandlung ü. angeborene Ideen, welche jetzt mit der Einleitg. das I. Buch ausmacht; zwischen die letzteren beiden Theile wird die Abfassung des Restes vom II. Buch gesetzt.“

¹⁾ Über die Frage, gegen wen eigentlich, ausser gegen den Deisten Herbert, welcher ausdrücklich erwähnt wird, die Polemik Locke's gerichtet war, vgl. B. Erdmann im 'Archiv f. Gesch. d. Philos.' Bd. 2. und Ed. Grimm in 'Gesch. d. Erkenntnisproblems' S. 200 ff. — Ein gutes Beispiel für die Auffassung der angeborenen Ideen zu Locke's Zeiten soll Mathew Hale's: 'Primitive origination of mankind' London 1677 bieten.

geborene, unantastbare Regeln der Moral gelten. Aber dem forschenden Geist, der den Ursprung dieser Grundsätze kennt, der da weiss, wie verschieden sie von Land zu Land, von Volk zu Volk, von Zeit zu Zeit sind, können diese Gesetze nicht als die unwandelbaren, ewigen Regeln der Moral gelten, ja es kann ihm auch nicht die Berufung auf das menschliche Gewissen imponieren, da dieses „nur die eigene Meinung oder Ansicht von der moralischen Rechtlichkeit oder Schlechtigkeit ist“, und „der Eine aus demselben Gewissensdrang das erstrebt, was der Andere vermeidet“ (b. I. c. 3. § 8.). Der wahre und alleinige Massstab der Tugend ist, was dem Willen und Gesetze Gottes entspricht, der den Menschen in der Finsternis sieht, in seiner Hand Lohn und Strafe hält und Tugend und allgemeines Glück unzertrennlich mit einander verknüpft hat (b. I. c. 3. § 6.). Fragt man aber, wie und woher der Wille Gottes zu erkennen ist, so lautet die Antwort Locke's so: Die wichtigste und untrügliche Quelle der sittlichen Erkenntnis ist die göttliche Offenbarung, wie sie in den heiligen Schriften strahlt. Doch auch das natürliche Licht unseres Verstandes ist bei sorgfältiger Prüfung im Stande, viele von den ethischen Wahrheiten aufzufinden, die uns klar und leicht die Evangelien bieten (b. I. c. 3. § 6. § 13. — Christian. Schluss). Ja, Locke hielt die ethischen Regeln, wie er in den folgenden Büchern näher ausführt, sogar mathematischer Beweise fähig.¹⁾ Die Proben allerdings, die er in dieser Richtung gibt (b. IV. c. 3. § 18.), sind nichts weniger als vertrauenerregend, und die ganze Anschauung mag hauptsächlich auf Rechnung seines nominalistischen Standpunkts und auf Rechnung der übergrossen Hochschätzung zu setzen sein, die er für die Methode der Mathematik hegte.²⁾

Fruchtbringender erwiesen sich dagegen die gelegentlichen Anregungen, die Locke sowohl im Essay (b. I. c. 3. § 2. 6., b. II. c. 28. § 5. u. a.), als auch in seinen anderen Schriften zur Begründung einer utilitaristischen Ethik geliefert. Und diese wurden denn auch von mehreren seiner Nachfolger (Hume, Hartley, Paley etc.) alsbald aufgenommen, weiter ausgebildet und Locke pflegt so, und nicht ganz mit Unrecht, für den Vater des englischen Utilitarismus zu gelten.

Das Schwergewicht der Polemik Locke's im I. Buche seines Essay's lag gleichwohl nach einer anderen Richtung. Sie war vor-

¹⁾ b. III. c. 11. § 15. 16., b. IV. c. 3. § 18—20., b. IV. c. 4. § 7/9, c. 12. § 8. 11. Ähnlicher Ansicht war schon vor Locke Hobbes und später Rich. Cumberland.

²⁾ Weiteres siehe bei der Analyse des II. Buches und bei Besprechung des Briefwechsels mit Molyneux (S. 203 ff.). Vgl. auch Locke an Tyrrell 4./VIII. 90. in King und SS. 81, 99 dieses Werkes.

nehmlich gegen jene proteusartigen Begriffe gerichtet, die, mögen sie dann Gott, Substanz, Seele, oder Recht, Pflicht, Gewissen heissen, als geheiligte Erbstücke des menschlichen Wissens von einem Geschlecht aufs andere übergehen, wohl denselben Namen führen, aber von Ort zu Ort, von Volk zu Volk, ja von Individuum zu Individuum eine andere Bedeutung erhalten. Und nun glaubte selbst Descartes noch, der grosse Lehrer Locke's, solche Begriffe zum Ausgangspunkt seines ganzen philosophischen Systems nehmen zu dürfen!

Von diesen Ideen, oder besser gesagt Idolen, wollte Locke die Hülle endlich gerissen, das wahre Wesen dieser geheimnisvollen Begriffe wollte er endlich der läuternden Vernunftkritik unterworfen sehen. Und darin liegt auch vornehmlich die grosse Bedeutung seiner Polemik gegen die angeborenen Ideen. Und wenn Ihering in seinem „Zweck im Recht“ Locke's Ansicht von der geschichtlichen Entwicklung unserer sittlichen Ideen „eine der grössten Thaten des menschlichen Geistes im Laufe der Weltgeschichte“ nennt, so ist dieses hohe Lob ganz besonders auf den erwähnten Theil der Locke'schen Polemik zu beziehen!¹⁾ —

Nachdem Locke so die Ansicht von den angeborenen Ideen zurückgewiesen, geht er im **II. Buche** daran, in einer anderen Weise den ganzen Vorstellungsvorrath der Seele zu erklären.

Die Seele ist nach Locke, wie bereits gesagt, ursprünglich wie ein leeres Blatt Papier. Sie besitzt wohl das Vermögen zu denken, sie denkt aber noch nicht, da es ihr an dem Material des Denkens, an den Vorstellungen gebricht. Nicht das Wesen der Seele ist demnach das Denken, wie Descartes behauptete, sondern nur eine Fähigkeit und Thätigkeit derselben; wäre das Denken das Wesen der Seele, dann müsste diese immer Denken, was nicht der Fall ist, wie es sich im Schlafe zeigt; und ein unbewusstes Denken ist ebensowenig möglich wie ein Hungern, ohne den Hunger zu empfinden. (b. II. c. 1. § 10—19.) — Locke hat mit dieser Behauptung eine Frage aufgerollt, die später noch oftmals ventilirt wurde: die Frage über die Möglichkeit einer unbewussten Denkhätigkeit.

¹⁾ Gleichwohl wurde die Bekämpfung der angeborenen Ideen von vielen Zeitgenossen Locke's äusserst übel aufgenommen. Selbst Newton hat sich hinreissen lassen, Locke deswegen einen „Hobbisten“ zu nennen, „der die Moral an ihren Wurzeln getroffen“ (Newton an Locke 16./IX. 93. vgl. S. 200), und Locke's Schüler der III. Graf Shaftesbury urtheilte in einem seiner „Briefe an einen Studierenden der Universität“ (3./VI. 1709) noch viel schärfer in dieser Richtung. „It was Mr. Locke“, heisst es da unter anderem, „that struck at all fundamentals, threw all order and virtue out of the world and made the very ideas of these (which are the same as those of God) unnatural and without foundation in our minds“

Und woher kommt denn also die ganze Menge Vorstellungen, die in der Seele anzutreffen sind? Die Antwort lautet: aus der Erfahrung. Zwei Quellen sind es, sagt Locke, aus der alle Ideen¹⁾, die wir haben, entspringen: Die Wahrnehmung der äusseren Erscheinungen durch die Sinne, — die Sensation, und die Wahrnehmung der Vorgänge in unserer Seele mittelst der gegen das eigene Innere gerichteten Aufmerksamkeit, — die Reflection. „Wie gross auch die Masse der in der Seele enthaltenen Ideen sein mag, so wird doch ein Jeder bei genauer Beobachtung sehen, dass er nur solche darin habe, die aus einer dieser beiden Quellen geflossen sind, wenn sie auch von dem Verstande in endloser Mannigfaltigkeit verknüpft und erweitert sein mögen.“ (b. II. c. 1. § 5.). *Nihil est intellectu quod non ante fuerit in sensu*, dieser Grundsatz des Empirismus gilt auch bei Locke, nur mit der stillschweigenden Hinzufügung: *in sensu externo et interno.*²⁾

Das erste Licht in die ursprünglich dunkle Kammer der menschlichen Seele werfen allerdings die Sinnesempfindungen; erst später, wenn der Vorstellungsvorrath grösser geworden ist, wendet sich der Verstand auch gegen sich selbst, denkt über seine Fähigkeiten nach, reflectiert. Die ersten Vorstellungen, der erste Antrieb zum Denken kommen aber jedenfalls von aussen. Im Mutterleibe, von der Welt der äusseren Gegenstände abgeschieden, gleicht das Leben eines Kindes noch dem Zustand einer Pflanze. (c. 1. § 21). Und selbst nach seiner Geburt, könnte man es so behandeln, dass es auch von den gewöhnlichsten Vorstellungen so gut wie nichts besässe. Aber Kinder, wenn sie in die Welt gekommen, sind gleich von einer Unzahl von Gegenständen umgeben, die ihre Sinne ohne Unterlass erregen und die Seele auf sich ziehen, die gern das Neue beachtet und gern sich an dem mannigfachen Wechsel erfreut. So wächst der Mensch in einem beständigen Wahrnehmen der Aussendinge auf und gibt nur selten darauf Acht, was in seinem Innern vorgeht, bis er zu reiferen Jahren kommt; und Manche selbst dann nicht. (c. 1. § 8).

Gleichwohl kann man Locke dieser Aeusserungen wegen durchaus nicht für einen Sensualisten erklären, für einen Sensualisten nämlich in dem Sinne, wie es Hobbes und später die französischen Naturalisten (Condillac etc.) waren, denen das Denken nur für ein umgewandeltes Empfinden galt. Und giengen letztere auch auf Locke

¹⁾ Was Locke mit dem Worte „Idea“ verstanden haben wollte s. b. I. c. 1. § 82 u. Reply to the bish. of Worc. (ed. Law v. I. p. 540 ff.), was er jedoch inconsequenter Weise alles darunter verstanden hat: Fraser zum Essay v. I. p. LVIII, 32 & 212; Kirchmann zum Essay Erl. 12.

²⁾ Ueber Leibnizens Zusatz „nisi ipse intellectus“ vgl. Stewart (Dissertation), Lewes (Gesch. d. Philos., Abth. Locke) u. Überweg (Gesch. d. Philos., Abth. Leibniz).

als auf ihren Vorgänger zurück, so geschah es doch nur mit Unrecht und nur aus Verkennung der Thatsache, dass Locke neben der Sensation auch die Reflexion annahm, die als Vermögen, seiner Ansicht nach, vor den Sinnesempfindungen im Menschen liegen soll. Jedenfalls haben aber die späteren Sensualisten durch Aufgeben dieses zweiten Erkenntnisfactors gerade denjenigen Theil der Lockeschen Erkenntnistheorie preisgegeben, der ihr die grösste Entwicklungsfähigkeit sicherte.¹⁾

Nach Feststellung der äusseren und inneren Wahrnehmung als der alleinigen, natürlichen Quellen unserer gesammten Ideenwelt, schreitet Locke vor zur Analyse und Classification der Vorstellungen dieses Grundmaterials, aus welchem nach ihm alle weiteren Erkenntnisse herauswachsen. Wiewohl nun Locke bei dieser Musterung öfters noch in den alten metaphysischen Jargon der Schulphilosophie hineingerät, so gehört doch gerade diese Partie, zu den anregendsten Abschnitten seines ganzen Werkes.

Locke theilt die Vorstellungen vorerst in a) einfache und b) zusammengesetzte ein. Die a) einfachen Vorstellungen, die scharf getrennt, unvermischt, unverbunden in die Seele treten, zerfallen nach ihm wieder in solche, die 1) durch einen Sinn nur, 2) die durch mehrere Sinne, 3) die durch die Reflexion allein, und 4) die durch die Sensation und Reflexion in die Seele kommen. Zu 1) rechnet Locke die Empfindungen der einzelnen Sinnesorgane wie Licht, Farben, Töne, Geschmäcke, Gerüche und die Gefühlsempfindungen (Wärme, Härte, Glätte etc.). Locke hebt aus dieser Gruppe als besonders bedeutsam die Vorstellung der Dichte (solidity) heraus, um an ihr den Unterschied zwischen der Ausdehnung des Körpers und der des Raumes darzulegen. (b. II. c. 4). Zu 2) sind nach Locke die Vorstellungen des Raumes, der Gestalt, der Ruhe und der Bewegung zu zählen, weil wir sie sowohl durch den Gesichts- als auch durch den Gefühlssinn gewinnen können. Der Reflexion allein entstammen 3) die zwei Grundthätigkeiten des Geistes, das Denken nämlich und das Wollen, und sowohl durch die Sensation, als auch durch die Reflexion gelangen wir endlich zu den Vor-

¹⁾ Gegen den Vorwurf des Sensualismus, welchen gegen Locke in neuerer Zeit vornehmlich Victor Cousin erhoben, wird ein energischer Protest eingelegt von Rogers, Tagart, Lewes, Remusat, Janet u. a. Vgl. bes. Janet: V. Cousin et son oeuvre. Paris 1885, p. 356: „Cousin cherche beaucoup plus à refuter Locke qu'à relever les parties vraies de son système . . . il prend presque toujours tout dans un mauvais sens. C'est ainsi qu'au lieu de tenir grand compte, comme Leibniz de cette grave concession de Locke, que la moitié de nos idées vient de la réflexion, il le réduit le plus qu'il peut au sensualisme pur“.

stellungen von Lust und Schmerz, vom Dasein (Existenz), von der Einheit, von der Kraft und von der Zeit. — Das ist die Summe unserer einfachen Vorstellungen, dieser Atome unseres Denkens, die wir wohl nach Belieben zusammensetzen, über die wir aber in unserer Vorstellungswelt nicht hinaus können, da wir keine neuen zu erschaffen, aber auch keine neuen zu erfassen im Stande sind. Wenn es auch in anderen Wohnstätten andere reicher organisierte Wesen gäbe, ihre Ideen könnten wir doch nicht begreifen, ebenso wenig wie ein Wurm, der in einem Tischkasten steckt, von den Sinnesempfindungen und von dem Verstande eines Menschen eine Vorstellung hat. (b. II. c. 2. § 3). Ja, wir können diese einfachen Vorstellungen, die wir haben, nicht einmal näher beschreiben. „Die einfachen Vorstellungen sind so, wie die Erfahrung sie uns lehrt; versuchen wir sie darüber hinaus mit Worten klarer zu machen, so wird uns dies so wenig gelingen, als wenn wir die Dunkelheit bei einem blinden Mann durch Worte aufhellen und mit ihm über Licht und Farben sprechen wollten. (b. II. c. 4. § 6).

Die Eigenschaften, die wir an den Dingen wahrnehmen, sind weiters etwas anderes an den Dingen selbst und etwas anderes in unserer Empfindung. An den Dingen sind sie die Fähigkeiten, die oder jene Empfindung in uns zu erregen, welche aber, wenn sie einmal zustande gekommen, mit ihnen ebenso wenig identisch ist, wie die Vorstellung mit dem Worte, durch das sie hervorgerufen wurde.

Immerhin können wir aber unter den Eigenschaften der Dinge, drei wohl getrennte Gruppen unterscheiden: 1) die primären Qualitäten, 2) die secundären Qualitäten und 3) die Kräfte.

Die primären Eigenschaften gehören zum Wesen der Dinge, sind von ihnen unzertrennlich und haften daher auch dem kleinsten Theilchen derselben an. Es sind dies die räumlich-zeitlichen Bestimmungen der Gegenstände, wie Dichtigkeit, Ausdehnung, Gestalt, Bewegung, Ruhe und Zahl. Die secundären Eigenschaften, als Farben, Töne, Geschmäcke, Gerüche, Gefühle, existieren als solche nur in unserer Empfindung; ohne ein sie empfindendes Organ wären sie gar nicht vorhanden und sind demnach auch je nach dem Zustande dieses Organs mannigfach verschieden. Dasselbe Wasser erscheint der einen Hand oft kalt, der anderen warm, dasselbe Feuer kann in der einen Entfernung das Gefühl des Angenehmen, in der anderen das Gefühl des Schmerzes bewirken. Die secundären Eigenschaften sind nur die Wirkung der verschiedenen Grösse, Gestalt, Zahl und Bewegung der kleinsten Theilchen der Körper auf unsere Sinne, die wir jedoch als solche nicht wahrzunehmen im Stande sind. Die secundären Eigenschaften sind also eine Folge der primären; während uns aber diese wirklich so erscheinen, wie sie sind, erscheinen uns die secundären als etwas ganz anderes. (b. II. c. 8. § 9—25)

Die dritte Art von Qualitäten, die Kräfte (powers), werden schon im gewöhnlichen Leben nicht als Erscheinungen an den Dingen selbst aufgefasst. Wir stellen uns unter ihnen bloss das Vermögen der Körper vor, derart auf andere Körper einzuwirken, dass uns die letzteren in einer veränderten Form erscheinen. So hat die Sonne die Kraft, das Wachs weich, das Feuer die Kraft, das Blei flüssig zu machen. Man könnte die Kräfte auch den secundären Eigenschaften zuzählen, in dem Sinne nämlich, dass es mittelbar, d. i. durch andere Körper auf unsere Sinne wirkende secundäre Qualitäten sind. (b. II. c. 8. § 26).

Locke's Lehre von den primären und secundären Eigenschaften der Körper, wiewohl späterhin von Hume, Berkeley, Kant als ungenau bezeichnet (da man folgerichtig auch den primären Eigenschaften jede Gegenständlichkeit absprechen müsste), hat sich dennoch als ausserordentlich fruchtbar erwiesen, da sie in der Folge zu einer eingehenderen Analyse der Sinnesempfindungen führte. „Locke hat mit ihr um weit mehr als ein Jahrhundert der Einsicht vorgegriffen, welche die Physiologie später unter dem Namen der specifischen Energie der Sinnesorgane bestätigt und durchgeführt hat.“ (Windelband). Ihre Keime finden sich freilich schon bei Aristoteles und Demokrit, dann bei den Scholastikern, bei Descartes, Galilei und Hobbes vor; in eine präcise Form hat sie gleichwohl Locke zuerst gebracht, dürfte jedoch selbst wieder von seinem Freunde Boyle in dieser Richtung beeinflusst gewesen sein.¹⁾ —

Bei den einfachen Vorstellungen der Sensation, wie sie Locke bis jetzt betrachtet hat, verhält sich die Seele nur leidend. Sie kann die einfachen Vorstellungen, wenn sie sich ihr angeboten haben, weder ablehnen, noch verändern oder vertilgen, „so wenig wie ein Spiegel die Bilder oder Vorstellungen verweigern, verwandeln oder auslöschen kann, welche die vor ihn gesetzten Gegenstände an ihm hervorbringen.“ (b. II. c. 1. § 25. — Vgl. dagegen b. II. c. 9. § 8—10).

Ebenso verhält es sich mit den einfachen Vorstellungen der Reflexion, die Locke gleichsam wie im Uebergange zu den von der Seele willkürlich geschaffenen Ideen behandelt. (b. II. c. 9—11). Locke hebt aus der Reihe der Seelenvermögen (faculties of the mind), deren Betrachtung uns die einfachen Vorstellungen der Selbstwahrnehmung liefert, folgende als besonders wichtig hervor: Das Wahrnehmen (perception), das Behalten (retention), das Vergleichen, Unterscheiden und Verbinden (comparing, discerning, compounding), das Benennen (naming) und das Abstrahieren (abstraction). Locke macht über alle diese Fähigkeiten der Seele die feinsten psychologischen Bemerkungen. In dem Wahrnehmungsvermögen findet er das unterscheidende Merkmal zwischen der Thierwelt und den niederen

¹⁾ Vgl. Eucken: Gesch. d. philos. Terminologie. — Fraser zu Essay v. I. 170 ff.

Naturreichen (b. II. c. 9. § 11); in der Abstraction, dem Bilden allgemeiner Vorstellungen und Begriffe und Bezeichnen derselben durch gewisse Worte, jenes zwischen den Menschen und Thieren. (b. II. c. 11. § 9 ff.). Denn wenn man auch den Thieren eine Art von Verstand nicht absprechen kann, so bewegt sich ihr Denken, nach Locke, doch nur innerhalb der Vorstellungen, die sie von ihren Sinnen empfangen haben, ohne dass sie im Stande wären, dieselben zu allgemeineren Ideen zu erweitern. —

Indem die Seele die einfachen Ideen combinirt (also activ verfährt), entstehen, wie Locke in den folgenden Capiteln des II. Buches (c. 12 ff.) ausführt, die zusammengesetzten Vorstellungen (complex ideas). Locke theilt dieselben ein in: I) Modi (Beschaffenheiten, Zustände) d. i. Vorstellungen von Erscheinungen, die nicht als selbständig, sondern nur als an anderen Dingen existierend gedacht werden können, z. B. Gestalt, Dankbarkeit u. a., II) Substanzen, unter denen wir uns die für sich bestehenden, aber sonst unbekanntem Träger der Erscheinungen vorstellen, und III) Relationen (Beziehungen), die wir aus der Vergleichung der Vorstellungen unter einander gewinnen (Vater, grösser).

Die Modi theilt Locke wieder ein in: a) reine (simple) d. i. aus gleichen, und b) gemischte (mixed) d. i. aus verschiedenartigen Vorstellungen zusammengesetzte (Dutzend — Schönheit). Unter den reinen Zuständen widmet Locke eine besondere Aufmerksamkeit den aus den Vorstellungen des Raumes, der Zeit, der Zahl und der Kraft abgeleiteten. Wenn irgendwo, so zeigt sich gerade an diesen subtilen Untersuchungen die grosse Schärfe und die weise Vorsicht des Locke'schen Raisonnements. Das Resultat ist freilich nicht immer die vollständige Lösung jener schweren metaphysischen Fragen, wohl aber die glücklichste Erfassung und Auseinanderlegung derselben. Daher auch der mächtige Einfluss, den eben diese Ausführungen Locke's auf die spätere Entwicklung der genannten Probleme genommen haben.¹⁾

Bei Behandlung der Raumvorstellung kämpft Locke gegen die Ansicht Descartes' an, welcher die Ausdehnung mit dem Körper identificierte. Locke selbst bemüht sich, den Begriff des Raumes einerseits durch Klarlegung seiner verschiedenen Modificationen (Abstand, Gestalt, Ort), andererseits durch Angabe seiner einzelnen Merkmale zu charakterisieren. Der Raum besitzt nach Locke objective Existenz, ist unerfüllt, untheilbar, unbeweglich und kann sowohl durch den Ge- sichts- als auch durch den Tastsinn gewonnen werden. Die Dichte (Körper) und Bewegung sind allerdings ohne Raum nicht möglich, der Raum aber auch ohne sie denkbar und von ihnen daher unabhängig. Was

¹⁾ Vgl. J. J. Baumann: Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in d. neuer. Philos. Berl. 1868. Bd. I. S. 357—472. Ferner E. Grimm: Gesch. d. Erkenntnissprobl. S. 218 ff.

ist also der Raum: Substanz oder Accidenz? „Darauf“, sagt Locke (b. II c. 13. § 17), „antworte ich sofort, dass ich es nicht weiss, und dass ich mich dessen so lange nicht schämen werde, als die Fragenden mir nicht eine klare und deutliche Vorstellung von der Substanz bieten.“

Der inneren Wahrnehmung, und zwar der Wahrnehmung von der Aufeinanderfolge unserer Vorstellungen, entstammt die Idee der zeitlichen Succession. Den Abstand aber zwischen dem Auftreten zweier Vorstellungen in unserem Geiste und dann zwischen zwei beliebigen Theilen der zeitlichen Folge überhaupt, nennen wir Dauer. Und „diese Auffassung der Dauer, als abgesteckt nach gewissen Perioden und durch gewisse Maasse oder Haltepunkte bezeichnet, ist das, was eigentlich Zeit genannt wird.“ (b. II. c. 14. § 17).

Die Grundidee unserer Vorstellung der Zahl, ist die Einheit, die uns jeder Gegenstand der Sinnes- und Selbstwahrnehmung bietet. Durch Wiederholung derselben bekommen wir die zusammengesetzten Zahlen, die, obwohl sie nichts Weiteres enthalten, dennoch aufs präziseste von einander verschieden sind, dafür aber auch als leere Begriffe am meisten Namen und Zeichen zu ihrer Festhaltung bedürfen. Alles Messen ist ein Zählen von Raum- oder Zeittheilchen; dieses Zählen kann aber bis ins Endlose fortgesetzt werden, wodurch wir den Begriff der Unendlichkeit, des grenzenlosen Raumes und der Ewigkeit erhalten. Dieser Begriff enthält aber nichts Positives, wie einige meinten, sondern bloss die Vorstellung, Zahl, Zeit und Raum im Denken endlos vermehren zu können. —

Nachdem Locke sodann noch einige Modi des Denkens und Fühlens besprochen, geht er (im c. 21.) zur Untersuchung der Idee der Kraft über. Locke versteht unter letzterer das Vermögen, Veränderungen, wie wir sie an den Gegenständen der Aussenwelt und an den Vorstellungen unseres Geistes wahrnehmen, zu erleiden und herbeizuführen. Er theilt demnach die Kräfte in thätige und leidende ein. In der Körperwelt gibt es nur leidende Kräfte; die Bewegung, in die ein Körper den andern versetzt, hat er selbst von anderswoher empfangen. Die Vorstellung der thätigen Kraft, d. i. des Vermögens, eine Bewegung zu beginnen, empfangen wir nur aus der Selbstwahrnehmung, der Wahrnehmung nämlich, dass wir durch einen blossen Gedanken unsern Körper oder unsere geistige Thätigkeit in Bewegung setzen können. „Diese Kraft der Seele, vermöge deren sie die Betrachtung oder Nichtbetrachtung einer Vorstellung anordnet, oder die Bewegung eines Gliedes, dessen Ruhe, oder auch das Umgekehrte in einem gewissen Falle vorzieht, ist das, was man Wille heisst. Die wirkliche Ausübung dieser Kraft durch Bewirkung oder Unterlassung einer Handlung, ist das, was man Wollen (volition, willing) nennt. (b. II. c. 21. § 5.)

Locke geht, bei dieser Gelegenheit auf die Untersuchung der menschlichen Willensfreiheit ein. Dieser Gegenstand bereitete ihm ungemein viel Zweifel und Mühe, ohne dass es ihm gelungen wäre, ihn zu seiner und seiner Freunde Zufriedenheit zu lösen. Daher die vielfachen Aenderungen, die er an dem betreffenden Capitel vorgenommen, daher die langathmige Correspondenz, die er über diese Frage mit Limborch geführt.¹⁾ Locke hatte bei der Analyse des Willensactes die Bethätigung des Willens von der durch den Willen dictierten Handlung nicht recht unterscheiden können, und da er so den Kern der Frage nicht klar vor Augen hatte, konnte er auch der Lösung des Problems nicht näher kommen.²⁾

Viel glücklicher war Locke bei der Analyse des Substanzbegriffes (c. 23). Seine Vorgänger, Descartes nicht ausgenommen, hatten mit diesem Begriffe wie mit etwas Selbstverständlichem, Gegebenem operiert und denselben, ohne ihn weiter zu untersuchen, zu einem philosophischen Axiome erhoben. Da kam nun Locke und erklärte, dass unsere Idee der Substanz nichts anderes sei, als ein unbekanntes Etwas, das wir einzelnen Complexen zusammen vorkommender Vorstellungen als Träger unterschieben . . . Dadurch wurden alle die feinen Distinctionen, die man zwischen körperlichen und geistigen Substanzen gemacht, und alle die Hypothesen, die man über die Möglichkeit ihrer Wechselwirkung aufgestellt, plötzlich als illusorisch dargelegt.³⁾ Locke leugnete hiermit zwar nicht den Unterschied zwischen geistiger und körperlicher Substanz, er erklärte nur, dass wir von der einen ebensowenig etwas bestimmtes aussagen können wie von der anderen,

¹⁾ Vgl. Brief an den Leser; ferner Locke's später besprochene, Correspondenz mit Molyneux (1692/3), Limborch, (1700/2) und Le Clerc (aus dem Jahre 1694; in King), sowie Coste an Leibniz 19./XII. 1707 (Ausgabe Gerhardt Bd. III.).

²⁾ Nicht zu übersehen ist in dieser Hinsicht Locke's decidierte Erklärung, die er in einem Schreiben an Molyneux (20./I. 93) abgegeben: . . . „I cannot make freedom in man consistent with omnipotence and omniscience in God, though I am as fully persuaded of both, as of any truths I most firmly assent to. And, therefore, I have long since given off the consideration of that question, resolving all into this short conclusion, that if it be possible for God to make a free agent, then man is free, though I see not the way of it.“

³⁾ Gross war daher auch die Zahl derjenigen, die gegen eine solche Auffassung des Substanzbegriffes Einsprache erhoben. Besonders bemerkenswert und für Locke's eigene Anschauung neue Gesichtspunkte während ist die Polemik, die er mit dem Bischof Stillingfleet geführt (spec. Brief I. u. III.). Näheres darüber, sowie über den Einfluss, den Locke's Substanzlehre auf die Philosophie seiner Nachfolger (Berkeley, Hume etc.) ausgeübt, vgl. in Fraser (ed. Essay), Grimm, T. H. Green (zur Ausgabe v. Hume's „A treat. of hum. nat.“ 1874/5.) und in den Specialschriften von A. de Fries (1879), Edm. König (1881). Ferd. Zitscher (1889) u. a. (s. Überweg).

und dass es zumeist nur Kräfte und ihre Wirkungen sind, die unsere Vorstellung von den Substanzen ausmachen. Folgendes sind seine eigenen Worte:

„Die Sinneswahrnehmung überzeugt uns, dass es dichte, ausgedehnte Substanzen gibt, und die Selbstwahrnehmung, dass es denkende Substanzen gibt; die Erfahrung versichert uns von dem Dasein solcher Wesen, und dass die einen die Kraft haben, Körper durch Stoss zu bewegen und die anderen durch Denken; daran können wir nicht zweifeln. Die Erfahrung versieht uns jeden Augenblick mit klaren Vorstellungen von beiden. Allein über diese Ideen, wie wir sie aus ihren besonderen Quellen empfangen, reichen unsere Vermögen nicht hinaus. Jede weitere Untersuchung ihrer Natur, ihrer Ursachen und ihrer Wirkungsweisen lässt das Wesen der Ausdehnung nicht klarer als das des Denkens erkennen. Jede weitere Erklärung ist bei den einen ebenso schwer wie bei den anderen, und man kann ebenso schwer begreifen, wie eine uns unbekannte Substanz durch Denken den Körper in Bewegung setzt, als wie eine andere uns unbekannte Substanz durch Stoss den Körper bewegt. Und wir können derart ebensowenig vom Körper, wie von der Seele einsehen, worin eigentlich die ihnen zukommenden Eigenschaften bestehen. Deshalb dürften die von der Sinnes- und Selbstwahrnehmung empfangenen einfachen Vorstellungen die Grenzen unseres Denkens bilden; darüber hinaus kann der Geist trotz aller Anstrengung nicht um ein Jot weiter kommen, noch auch etwas entdecken, falls er über die Natur und die verborgenen Ursachen dieser Vorstellungen nachgrübelt.“ (b. II. c. 23. § 29).

Ja, Locke fasst bei dieser Gelegenheit sogar den Muth, auch die Gottesvorstellung aus den durch die Sinnes- und Selbstwahrnehmung gewonnenen Ideen zu deducieren (b. II. c. 23. § 33—35; vgl. b. III. c. 6. § 11.), indem er sie nämlich für einen ins unendliche gesteigerten Begriff des Daseins, der Macht, der Dauer, des Wissens u. s. w. erklärt.

Welch ein grosses Wagnis diese Meinungsäusserung Locke's war, lässt sich erst ermessen, wenn man bedenkt, dass selbst Descartes und Spinoza die Gottesvorstellung für eine angeborene, unbestreitbare Idee und für ein Axiom der ganzen Philosophie erklärten, und dass sie die Hauptstütze des ontologischen Gottesbeweises war, der damals noch in einem hohen Ansehen stand.

Der gläubige Locke wagte aber trotzdem jene kühne Aeusserung, da er der festen Überzeugung war, dass man für die Existenz Gottes einen besseren und natürlicheren Beweis beibringen könne als den erwähnten ontologischen.¹⁾ (Vgl. b. IV. c. 10).

¹⁾ Vgl. Locke's Corresp. mit Molyneux v. März 1693, ferner S. 181 und Fraser zu Essay I. 419 ff.

Indem die Seele ein Ding neben ein anderes stellt, fährt Locke im 25. Capitel des II. Buches fort, und indem sie deren gegenseitiges Verhältnis zu einander bestimmt, entstehen die Ideen der Beziehung oder Relation. Sie sind nichts in der Existenz der Dinge selbst Liegendes, sondern etwas von auswärts, durch den vergleichenden Geist zu ihr Hinzugefügtes, wie denn auch z. B. dasselbe Wesen im Vergleich zu anderen bald gross, bald klein, bald so, bald anders genannt werden kann.

Wie manigfach aber auch die Beziehungen der einzelnen Dinge zu einander sein mögen, sie endigen doch alle in den einfachen Vorstellungen der Sinnes- und der Selbstwahrnehmung. Sie selbst als solche können allerdings nicht wahrgenommen werden, sie sind auch nicht aus den einfachen Vorstellungen, von denen man bei der Beziehung ausgeht, zusammengesetzt, — die Relationen passen, mit anderen Worten, in die Grundeintheilung der Vorstellungen (einfache — zusammengesetzte), wie sie Locke an die Spitze seiner Analyse gestellt, nicht hinein. Locke, der weniger auf eine strenge Systematik als auf die Vollständigkeit des behandelten Gegenstandes sah, mochte darin kaum die Mahnung erblickt haben, jenen eigenthümlichen Charakter der Relationen einer näheren Untersuchung zu unterwerfen. Diese Vernachlässigung hat sich denn auch in der Folge (— bei Behandlung der Allgemeingiltigkeit und Realität der Erkenntnisse —) an seiner Wissenstheorie gerächt.

Locke hebt aus der grossen Zahl der Relationen vornehmlich drei heraus: Die Ursache und Wirkung, die Identität und Verschiedenheit und die moralischen Relationen. Die Ursache und Wirkung geht er freilich nur cursorisch durch, wiewohl gerade sie für seine auf der Erfahrung basierte Erkenntnistheorie von Bedeutung gewesen wäre. Und so war es denn eben dieser Punkt auch, an den sich Locke's Nachfolger Hume zuerst bemüssigt sah, sein scharfes Seciermesser anzulegen. Dass man nicht zu erkennen vermöge, wie die Wirkung aus der Ursache entstehe, darüber war auch Locke mit sich im Klaren (b. II. c. 26. § 2); betreffs der Frage aber, wieweit man mit Sicherheit schliessen könne, dass auf eine bestimmte Ursache eine bestimmte Wirkung eintreten werde, betreffs dieser Frage war Locke der Meinung, dass man ihre Beantwortung einer methodischen Naturforschung überlassen müsse, wiewohl er sich auch hier keiner besonders grossen Hoffnung hingab. (b. IV. c. 6.) Ihm genügte der Trost, dass der natürliche Lauf der Dinge wenigstens mit einer Wahrscheinlichkeit zu erkennen sei, wie man ihn *προς ζωην και ευσεβειαν*, zum Leben und zur Tugend, vönöthen habe. (b. I. c. 1. § 5.)

Mit grösserer Ausführlichkeit behandelt Locke (c. 27.) die Vorstellung der Identität und Verschiedenheit. Er hat dieses

Capitel erst der zweiten Auflage seines Essay's eingefügt¹⁾ und dabei wohl kaum geahnt, wieviel Gegner (Sergeant, Stillingfleet, Lee etc.) ihm gerade diese scheinbar harmlose Auseinandersetzung bereiten werde. Aber diese Untersuchung berührte, ohne dass es Locke selbst erwähnt hätte (ausser etwa im § 15.), die Dogmen von der Trinität, von der Auferstehung des Fleisches, von der Transsubstantion, — Gründe genug für die Orthodoxen, bei so gewichtigen Fragen auf der Wache zu sein.

Locke's Ansichten über die Identität und Verschiedenheit sind in kurzem folgende: An einem und demselben Ort und in einem und demselben Momente können niemals zwei Dinge ganz derselben Art zugleich existieren, — das ist das „principium individuationis“. Dieses bekommt aber freilich wieder verschiedene Geltung je nach dem Wesen der Dinge, auf die es bezogen wird. Bei stofflichen Massen besteht die Identität solange, als die Atome, aus denen sie zusammengesetzt sind, dieselben bleiben. Bei Pflanzen und Thieren, wo die Atome derartig organisiert sind, dass alle Theile des Körpers an einem gemeinsamen Leben participieren, dauert die Identität solange fort, als dieses bestimmte Leben fortbesteht, mögen sich auch die Stofftheilchen dabei geändert haben. Dasselbe gilt auch von der ~~Identität~~^{Selbstig-}keit des Menschen. Mag auch der Mensch dumm sein wie ein Papagei, und mag auch der Papagei sprechen wie ein Mensch, so bleibt doch das Wesen in der Gestalt eines Menschen ein Mensch, das Wesen in der Gestalt eines Papageis ein Papagei (§ 8.). Aber beim Menschen kommt noch etwas anderes in Betracht: die Identität der Person; und unter dieser ist nach Locke zu verstehen „ein denkendes, vernünftiges Wesen mit Verstand und Ueberlegung, das sich als sich selbst, als dasselbe denkende Wesen, zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten auffassen kann; wie das eben durch das Selbstbewusstsein geschieht, das vom Denken unzertrennlich ist und, wie es scheint, zu dessen Wesen gehört“ (§ 9; ed. Fraser § 11.). Denn indem wir sehen, hören, fühlen . . . denken, — sehen, hören, fühlen denken wir nicht allein, sondern sind uns zugleich bewusst, dass wir es sind, die dies thun. Und dieses Bewusstsein des eigenen „Selbst“, das so unzertrennlich mit unseren geistigen Thätigkeiten verbunden ist, und das uns von allen anderen Wesen nach Zeit und Ort so genau unterscheidet, indem es alle unsere gegenwärtigen und vergangenen Empfindungen, Gefühle und Handlungen zu einer Einheit zusammenfasst, — dieses individuelle Selbstbewusstsein macht die Identität der Person aus. Auf ihr ruht alles Recht und alle Gerechtigkeit, alles Belohnen und Bestrafen (§ 26; vgl. auch § 22). Auf die Frage, wie denn eigentlich dieses einheitliche Selbstbewusst-

¹⁾ Vgl. Locke's Correspondenz mit Molyneux aus d. J. 1693—5.

sein möglich und erklärlich sei, nimmt man gewöhnlich als Träger desselben eine immaterielle Substanz an; diese Hypothese mag wohl eine grosse Wahrscheinlichkeit für sich haben, trägt aber nichts zur Erklärung der Identität der Person bei, da wir aus einer Substanz, die wir nicht kennen, nichts mit Bestimmtheit zu deducieren vermögen (§ 23 ff.). —

Eine weitere Art von Relationen, die Locke noch behandelt, sind die moralischen (b. II, c. 28). Was uns Lust bereitet, heisst gemeiniglich gut, was uns Schmerz schafft, gemeiniglich böse (b. II. c. 20. § 2; b. II. c. 21. § 42). Sittlich gut und böse, nennen wir aber die menschlichen Handlungen nur mit Rücksicht auf ein Gesetz, auf das sie bezogen werden, und an das Lust als Lohn, und Schmerz als Strafe geknüpft ist. Denn eine Pflicht kann nicht ohne ein Gesetz eingesehen werden, und ein Gesetz kann nicht ohne einen Gesetzgeber und ohne Lohn und Strafe bestehen (b. I, c. 3 § 12; b. II. c. 28, § 5 ff.).

Es gibt nach Locke dreierlei solche Gesetze, nach denen wir die Rechtlichkeit und Schlechtigkeit der menschlichen Handlungen bemessen: 1) das göttliche Gesetz, 2) das bürgerliche Gesetz und 3) das Gesetz des öffentlichen Rufes.¹⁾

1) Das göttliche Gesetz, mag es durch die Offenbarung, mag es durch das natürliche Licht unserer Vernunft erkannt werden, ist der einzige wahre Proberstein unserer Handlungen. Nach ihm werden Tugend und Sünde bemessen und irdische und ewige Freuden sind seine Einschärfungsmittel.

2) Das bürgerliche Gesetz, welches der Staat seinen Unterthanen gibt, um mittelst desselben ihr Leben, ihre Freiheit und ihr Eigenthum zu schützen, entscheidet über Schuld und Unschuld, über Strafe und Strafflosigkeit.

3) Das Gesetz des öffentlichen Rufes (*opinion, reputation*), wohl das einflussreichste von allen dreien, urtheilt über gut und schlecht je nach der gesellschaftlichen Sitte eines Landes, Volkes etc., und seine Einschärfungsmittel: Lob und Tadel, Achtung und Missachtung, geben zumeist die mächtigsten Triebfedern für die Handlungen der in einer Gemeinschaft lebenden Menschen ab. „*Nihil habet natura praestantius*“, sagt schon Cicero, „*quam honestatem, quam laudem, quam dignitatem, quam decus.*“

Wie die Erfahrung lehrt, stimmen diese drei Arten von Gesetzen keineswegs immer überein. Gar oft gilt eine und dieselbe Handlung nach dem einen Gesetze für schlecht, nach dem andern für lobens-

¹⁾ In der I. Aufl. des *Essay's* auch das philosophische Gesetz genannt, weil sich die Philosophen zumeist mit seiner Erklärung beschäftigt haben (Fraser I. 476.).

wert (Duell). Da aber Gott Tugend und Glück unzertrennlich mit einander verbunden hat, und die Menschen bei all ihrem Thun und Lassen eben nur das Glück suchen, so treffen trotz sehr vieler Differenzen dennoch das bürgerliche und das gesellschaftliche Gesetz mit dem Gesetze Gottes häufig überein. — Locke hatte damit stillschweigend die zwei Factoren angedeutet, auf Grund deren er sich die Moral als wissenschaftlich beweisbar dachte: das natürliche Licht der Vernunft und das den Menschen angeborene Streben nach Glück.¹⁾

Nachdem Locke so die Quellen und Classen der Ideen dargelegt hat, widmet er letzteren noch eine Betrachtung (c. 29—33.) von dem Gesichtspunkte aus, wie sie von uns gewusst werden, und welchen Erkenntniswert sie für uns besitzen, — einem Gegenstande also, der schon mehr in die Lehre von der Erkenntnis hineingehört. — Locke unterscheidet in dieser Richtung folgende Arten von Vorstellungen: klare und deutliche und dunkle und verworrene, wirkliche (real) d. i. in einem Urbilde wirklich existierende und phantastische oder chimärische, entsprechende (adequate) d. i. ihr Muster vollkommen darstellende und nicht entsprechende (inadequate) und endlich in wahre (true) und falsche, sofern sie nämlich auf ein Ding als wirklich in einer gewissen Weise existierend bezogen werden, und dieses Ding thatsächlich so ist, — oder nicht ist (Mensch-Substanz).

In der vierten Auflage seines Essays's fügte Locke am Ende des II. Buches ein neues Capitel hinzu, dem er den Titel gab: Ueber die Association der Vorstellungen. Wiewohl Locke dieses wichtige Gesetz ziemlich interessant behandelt, so war er dennoch weit davon entfernt, seine psychologische und pädagogische Bedeutung nach Gebühr zu würdigen. Ja, er steht in dieser Beziehung sogar seinem unmittelbaren Vorgänger Hobbes nach.²⁾ Dass Vorstellungen, welche miteinander einmal in der Seele zusammengetroffen sind, eine Verbindung eingehen, und gemeinsam dann wieder im Gedächtnisse aufzutauhen pflegen, dieser psychologischen Erscheinung auf die sich das Associations-Gesetz gründet, mochte Locke deshalb keine besonders vortheilhafte Wirkung beimessen, weil er die Vorstellungen nur nach ihrem Inhalte verbunden sehen wollte und in jenem willkürlichen mechanischen Prozesse bloss eine Gefahr für das

¹⁾ Vgl. das ü. d. angebor. prakt. Ideen Gesagte, ferner S. 81 und die Besprechung der Correspondenz mit Molyneux. (S. 203—5).

²⁾ Human Nature (1650) c. IV. 2; Leviathan c. III. Dass Locke diese Ausführungen Hobbes' nicht gekannt, geht aus folgender Aeußerung an Molyneux hervor: . . . „I think I shall make some other additions to be put into your Latin translation, and particularly concerning the ‚connexion of ideas‘, which has not, that I know, been hitherto considered, and has I guess a greater influence upon our minds, than is usually taken notice of“. (26./IV. 95).

klare, correcte Denken erblickte.¹⁾ Immerhin bildete aber dieses unscheinbare Capitel, — abgesehen von vielen anderen Anregungen, welche Locke's Essay noch zu einer mechanistischen Seelenlehre geliefert, — den Ausgangspunkt zur Gründung der sogenannten Associations-Psychologie, deren wichtigste Vorkämpfer Locke's Landsleute Hartley und Priestley, Erasmus Darwin und James Mill waren.

Nach der ausführlichen Besprechung der Vorstellungen als der „Instrumente unseres Wissens“ im I. und II. Buche des Essay's, hätte Locke gleich zur Darlegung des Gebrauches übergehen können, den der Verstand von ihnen bei seinem Erkennen macht. Als er aber dieser Sache nahegetreten, da habe er, wie er selbst erzählt (b. II. c. 33. § 19), eine so enge Verbindung zwischen den Vorstellungen und den Worten entdeckt, dass es ihm klar wurde, man könne von der Erkenntnis gar nicht deutlich sprechen, wenn nicht zuvor die Natur, der Gebrauch und die Bedeutung der Sprache näher betrachtet wäre. Das **III. Buch** des Essay's, das über die Worte handelt, ist somit, wie Locke ebenfalls selbst berichtet (b. III. c. 9. § 21), erst nach Abfassung des Grundstockes des Werkes, — nach dem II. und IV. Buche, entstanden.

Die Aufgabe die sich Locke darin gesetzt, gieng dahin, das rein logische Element in der Sprache von dem psychologisch-historischen zu sondern, eine Kritik der Sprache im Hinblick auf ihre Bedeutung für die Erkenntnis zu liefern. Das III. Buch des Essay's enthält demnach ein Stück Sprachphilosophie, — den ersten grösseren Versuch in dieser Richtung.²⁾ Hobbes' diesbezügliche Ausführungen, wenn auch wertvoll, waren doch noch viel zu rudimentär und von einem allzu starren Nominalismus befangen.

Worte sind nach Locke Zeichen für Vorstellungen; sie wurden gebildet, damit der Mensch sich mittelst ihrer an die Ideen, die sie bezeichnen, zu erinnern und dieselben auch seinen Nebenmenschen mitzutheilen im Stande sei. Obwohl willkürlich zu Zeichen der Vorstellungen gemacht, wurden sie dennoch des leichteren Verständnisses wegen so gewählt, dass auch die zur Bezeichnung geistiger Processe bestimmten, der Sinnenwelt entnommen sind. So die Ausdrücke: einbilden, begreifen, missfallen u. a. Die Worte sind ferner bloss Zeichen unserer eigenen Vorstellungen; man nimmt sie aber freilich auch für Zeichen der entsprechenden Vorstellungen

¹⁾ Dies geht aus der ganzen Haltung des Capitels und aus Cond. of. underst. § 41 hervor.

²⁾ Vgl. Horne Tooke: Epea pteroenta, c. 2. (Some considerations of Locke's Essay.), B. H. Smart; Thought and language. 1855, und die commentierte Ausgabe des III. Buches von F. Ryland 1882.

anderer Leute, ja sogar für Zeichen der Dinge selbst, wiewohl sie nur die Vorstellungen, die wir von den Dingen haben, bezeichnen.

Da es nun unmöglich ist, dass ein jedes einzelne Ding seinen besonderen Namen hat, — wir könnten ja alle diese Namen gar nicht im Gedächtnis behalten, und die anderen Leute könnten ja auch nicht mit allen unseren speciellen Erfahrungen vertraut sein, — so werden immer eine Menge ähnlicher Dinge in der Vorstellung zusammengefasst, von den Nebenumständen, die sie zu den besonderen Dingen machen (Zeit, Ort etc.), getrennt, und nachdem sie so als schematische Ideen bloss das einer solchen Gruppe von Gegenständen Gemeinsame enthalten, zu allgemeinen Vorstellungen oder Begriffen und, wenn man sie mit Namen bezeichnet, auch zu allgemeinen Namen gemacht. Man nennt diesen Gedankenprocess das Abstrahieren (abstraction).¹⁾

Dieses Abstrahieren kann stufenweise fortgesetzt, und auf diese Art immer allgemeinere Begriffe gebildet werden; man steigt so z. B. von dem Begriffe Vater zu den Begriffen Mensch, lebendes Wesen, Ding bis schliesslich zu dem Begriffe „Sein“ empor. Solche durch die Abstraction gewonnenen allgemeinen Ideen bezeichnen jedoch nicht bestimmte Dinge selbst, sondern bedeuten vielmehr nur, dass wir gewisse Dinge zu der oder jener Art, Gattung oder Classe von Gegenständen zählen, während diese Art-, Gattungs-, und Classenbegriffe bloss ein Product unseres Geistes sind.

Da man nun beim Aufstellen dieser ‚genera‘ und ‚species‘ so viel Aufsehen mit dem sogenannten ‚Wesen‘ (essence) der Dinge macht, so dürfte es, sagt Locke, nicht unvortheilhaft sein, die Bedeutung dieses Wortes näher zu beleuchten.

Das Wesen kann in erster Reihe das bedeuten, wodurch ein Ding das ist, was es ist, d. i. die wirkliche innere, aber bei Substanzen zum meist unbekannte Verfassung der Dinge, von der ihre erkennbaren Eigenschaften abhängen. Man kann dieses Wesen das Realwesen nennen. (b. III. c. 3. § 15.)

Das Wort „Wesen“ kann aber auch noch etwas anderes bezeichnen; es kann bezeichnen jene allgemeinen vom Verstande durch Zusammenfassung gewisser Eigenschaften gebildeten Begriffe, nach welchen man Gattungen und Arten der Dinge unterscheidet. Dieses Wesen kann man das Nominalwesen nennen. (Ibd.) Die Vorstellung, die wir vom Wesen der Dinge im Sinne dieses Nominalwesens haben, ähnelt der Vorstellung, die ein Bauer von der berühmten Strassburger Uhr besitzt, verglichen mit der Kenntnis, die derjenige von ihr hat, der ihr ganzes Räderwerk kennt. (b. III. c. 6. § 3.)

¹⁾ Vgl. Cond. of underst. § 31, und Berkeley's berühmte Kritik in den „Princ. on hum. knowl“. Introd. sect. 6. ff.

Betrachten wir nun die einzelnen Gruppen von Vorstellungen, wie wir sie im Vorausgehenden (b. II.) kennen gelernt, und wie sie in den Worten ihren Ausdruck finden, im Hinblick auf das Real- und Nominalwesen, so gelangen wir zu folgenden Ergebnissen.

Bei den einfachen Vorstellungen bezeichnen die Worte sowohl das Real- als auch das Nominalwesen.

Die einfachen Vorstellungen sind ja wirkliche und entsprechende Abbilder ihrer Muster. Die Empfindung des Weiss in meiner Seele, die ich durchaus nicht aus mir selbst hervorzubringen vermag, muss jedenfalls die Wirkung einer äusseren Kraft — also etwas wirklich Existierendes sein, sie muss aber auch dieser Kraft adaequat sein, da ja diese Kraft sonst eine andere Vorstellung hervorbringen würde (b. II. c. 31. § 12).

Weil einfach und unzergliedbar, kann diese Art von Vorstellungen auch nicht definiert werden. Eine brauchbare Definition gibt den Sinn eines Wortes durch mehrere nicht gleichlautende wieder. (b. III. c. 4. § 6. gegenüber § 4.) Wo aber keine Mehrheit von Vorstellungen, wie bei den einfachen Ideen, da ist auch keine Mehrheit von Ausdrücken und somit auch keine Definition möglich. (b. III. c. 4. § 7.) Der einzige Weg, einfache Vorstellungen jemandem klar zu machen, ist daher der, seinen Sinnen dieselben vorzuführen (Ibd. § 11.).

Bezüglich der Worte für einfache Modi bemerkt Locke nur kurz, dass sie von jenen für einfache Vorstellungen nicht viel verschieden und daher (wie z. B. die Bewegung) ebenfalls nicht definierbar sind. (Ibd. § 8.)

Doch auch bei den Namen der gemischten Modi (Mord, Gerechtigkeit u. ä.) fällt nach Locke das Real- und Nominalwesen zusammen. Ihre Muster sind ja Gebilde unseres eigenen Verstandes, welcher hier „mehrere zerstreute Vorstellungen in eine verbindet und sie durch die Benennung mit einem Worte zur Wesenheit einer bestimmten Art erhebt, ohne sich durch die in der Natur bestehenden Verbindungen dabei leiten zu lassen.“ (b. III. c. 5. § 6.) Und der Verstand bildet diese Modi, je nachdem ihm die Bedürfnisse und Verhältnisse des Lebens dazu Veranlassung geben. Diese sind aber freilich wieder je nach Zeit und Ort ungemein verschieden. Es bestehen Namen für Vorstellungen, die wir gar nicht verstehen, sei es, dass wir diese Vorstellungen noch nicht besitzen (Ibid. § 5), sei es, dass sie bereits erstorben sind. Der Name ist es im letzteren Falle, der ihnen allein noch ihre Existenz bewahrt, weshalb er auch bei dieser Art von Vorstellungen von so grosser Bedeutung ist. „Welche Menge von manigfachen Vorstellungen hält z. B. nicht das Wort Triumph zusammen und überliefert sie uns als eine Art? Wäre dieses Wort nie gebildet worden oder wieder ganz verloren gegangen, so würden wir wohl Be-

schreibungen des bei dieser Feierlichkeit Vorgegangenen besitzen, allein das, was diese verschiedenen Stücke in die Einheit einer Vorstellung zusammenfasst und erhält, ist dies daran geknüpfte Wort; ohne dieses Wort würden die verschiedenen Stücke nicht als Theile eines Vorgangs gelten, so wenig wie eine andere Schaustellung, die nur einmal geschehen und nie durch ein Wort zu einer zusammengesetzten Vorstellung verbunden worden ist.“ (b. III. c. 5. § 10.)

Bei den Namen der Substanzen liegt das Real- und Nominalwesen weit auseinander. Die gewöhnlichen Namen von Substanzen bedeuten, dass sie Zeichen solcher zusammengesetzter Vorstellungen sind, denen zufolge mehrere einzelne Substanzen mit einander übereinstimmen — oder anders gesagt: die von derselben Art sind.

Das Mass und die Grenze jeder Art oder „Species“, dasjenige nämlich, wodurch sie diese besondere Art ist und wodurch sie sich von allen anderen unterscheidet, ist aber das, was man ihr Wesen nennt. Da uns nun das eigentliche Wesen, das Realwesen, der Substanz unbekannt ist und uns auf diese Weise auch unmöglich ist, zu sagen, welche Eigenschaften dem betreffenden Dinge wesentlich sind, so gelten eben nur jene Vorstellungen für das Wesen der Dinge, die wir als solche angenommen haben, die es aber nicht immer sind und daher auch verschiedenartig bestimmt werden können. „Wenn z. B. die Vorstellung des Körpers nach einigen nur die Ausdehnung oder der Raum ist, dann ist die Dichtheit (solidity) dem Körper nicht wesentlich; wenn dagegen andere die Vorstellung, welche sie Körper nennen, aus der Dichtheit und Ausdehnung bilden, so ist ihm die Dichtheit wesentlich.“ (b. III. c. 6. § 5.)

Weniger schwankend ist die Bestimmung des Wesens künstlicher Gegenstände. Der künstliche Gegenstand ist vom Menschen gemacht, dieser kennt daher seine Theile und ihre Wirkung, und so muss ihm auch die Vorstellung, die er von dessen Eigenart hat, ziemlich deutlich sein. (Ibd. § 40.)

Bei den natürlichen Gegenständen hingegen, deren innere Organisation uns so gut wie unbekannt ist, begnügt man sich bei der Artbestimmung in der Regel mit einigen augenfälligen Eigenschaften und lässt andere, ebenso wichtige und ebenso eng verbundene aus. Die Grenzen der Arten, nach denen der Mensch die natürlichen Gegenstände sondert, sind daher sehr veränderlich und unsicher (§ 26.). Je nach der Bildung des einzelnen und je nach dem Stand der wissenschaftlichen Forschung überhaupt, werden bald die einen, bald die anderen Eigenschaften als zum Wesen eines Dinges gehörig bezeichnet, und das ganze Aufsehen, das man mit der Eintheilung der Dinge in „genera“ und „species“ macht, scheint daher nur ein eitles Spiel zu sein. Die Natur lässt sich keine Schranken dictieren, sie

zeugt und schafft ohne Rücksicht auf unsere künstlichen Arten und Gattungen.¹⁾

In einem kurzen Capitel (7.) macht Locke, wie im Vorbeigehen, auch noch der Nebenwörter (Partikeln) Erwähnung und empfiehlt auch diese wenig beachtete Classe von Wörtern einer näheren Untersuchung. Er selbst geht jedoch auf diesen Theil der Sprachphilosophie nicht näher ein, ein Versäumnis, das ihm Leibniz (Nouv. Ess. b. III. c. 7. § 6.) mit folgenden treffenden Worten vorhielt: Ich wünschte, Herr Locke wäre etwas tiefer auf diesen Gegenstand eingegangen, da die Wendungen des Denkens wunderbar durch die Partikeln dargelegt werden. Ueberhaupt ist die Sprache der beste Spiegel des menschlichen Geistes, und eine genaue Untersuchung der Worte würde besser wie alles andere die Thätigkeiten des Verstandes erkennen lassen. —

Da nun nach Locke die meisten Täuschungen, in die man sich und andere in Sachen der Erkenntnis verwickelt, auf Rechnung eines unrichtigen Gebrauches der Worte zu setzen sind (b. III. c. 9. § 21. c. 11. § 4.), so geht er in den folgenden Capiteln des III. Buches auf eine nähere Untersuchung dieser Uebelstände, sowie auf die Darlegung der Mittel zu ihrer Abhilfe ein (c. 9—11.).

Die erwähnten Mängel der Sprache haben nach Locke ihren Grund hauptsächlich in zwei Umständen: 1. in der Unvollkommenheit und 2. in dem Missbrauch der Worte.

Die Unvollkommenheit der Worte beruht nun vornehmlich darin, dass ihre Bedeutung vielfach schwankend und zweifelhaft ist. Diese Unsicherheit liegt aber wieder nicht so sehr in der Unvollkommenheit der Worte selbst, als vielmehr in der der Vorstellungen, die unter ihnen verstanden werden. Worte für einfache Vorstellungen, die als Product bestimmter Wahrnehmungen deutlicher behalten werden, sind am wenigsten schwankend. (b. III. c. 9. § 18.) Ihnen zunächst stehen die Worte für einfache Modi. „Wer hat je den Sinn von Sieben oder von dem Worte Dreieck missverstanden? Die Worte sind überhaupt umsoweniger zweifelhaft, je weniger ihre Vorstellungen zusammengesetzt sind.“ (Ibd. § 19.) Am zweideutigsten sind demnach die Worte für Substanzen und für die gemischten Modi. Die Namen von Substanzen (§11—17) werden insgemein auf einen Massstab bezogen, der uns völlig unbekannt

¹⁾ Diese Ausführungen Locke's sind offenbar gegen die übertriebenen Distinctionen und Classificationen der Schulphilosophie gerichtet. Obwohl Locke nun bei der Bekämpfung der Wirklichkeit der Arten, vielfach irre geht, da er die schwankenden Vorstellungen des Laien immer und immer wieder mit den Begriffen der Wissenschaft vermengt, so hat er damit doch einen Gedanken vorweggenommen, der durch die Theorie Darwin's zu einer wichtigen Streitfrage geworden ist.

ist: auf das wirkliche Wesen der Dinge. Und hält man sich auch nur an das Nominalwesen, so ist auch das sehr zweifelhaft, da es, wie wir wissen, von verschiedenen Leuten verschieden bestimmt wird. Man nehme z. B. das Wort Gold. Ein Kind versteht darunter vielleicht nichts anderes als ein glänzendes gelbes Ding und nennt daher auch ein ähnliches gelbes Stück im Pfauenauge Gold. Vorgeschrittenere setzen zu jenen Merkmalen noch das des schweren Gewichts und der Schmelzbarkeit und Hämmerbarkeit und ein Chemiker würde noch andere Eigenthümlichkeiten hinzufügen, so dass diese verschiedenen Leute, wie man sieht, über denselben Gegenstand verschiedene Vorstellungen haben. (§ 17.)

Bei den gemischten Modis (§ 6—10.) geht überhaupt jeder äussere Massstab ab; man muss sich nur an den Sprachgebrauch halten. Aber beinahe alle Worte für sehr zusammengesetzte Vorstellungen haben im gewöhnlichen Verkehr eine grosse Unbestimmtheit und können nach dem Sprachgebrauche sehr verschiedenartige Vorstellungen bezeichnen. Wenn auch z. B. die Worte Ruhm und Dankbarkeit im Munde eines jeden desselben Landes gleich klingen, so ist doch die Vorstellung, an welche die einzelnen dabei denken, und was sie unter ihr anstreben, bei einem jeden verschieden. (§ 8.) Daher auch die nie endenwollende Auslegung und Commentierung der Gesetze (§ 9.), daher die unvermeidliche Dunkelheit der alten Schriftsteller, die uns mit ihren Anschauungen so weit entlegen sind (§ 10.), daher auch die Vorsicht, die bei Auslegung der heil. Schriften zu beobachten ist, die wenn sie auch untrüglich wahr sind, dennoch, was die Auffassung ihres Sinnes betrifft, sehr viel Schwierigkeiten bieten. (§ 23.) —

Neben diesen so schwer vermeidlichen Mängeln der Sprache gibt es aber auch freiwillige, ja sogar absichtliche Missbräuche im Gebrauche derselben. (§ 10.) Sie bestehen hauptsächlich darin, dass die Worte vielfach ohne allen, oder wenigstens ohne einen klaren Sinn benützt werden. Vorstellungen ohne Namen, sind wie lose Blätter ohne Titel und Einband, Namen ohne Vorstellungen gleichen aber Büchern ohne Kenntnis ihres Inhaltes. Von der Wiege auf lernen und gebrauchen wir viele Worte, ohne je nachgeprüft zu haben, was und von welcher Art eigentlich die Vorstellungen sind, die wir mit ihnen verbinden. Bei den einfachen Vorstellungen ist der Zweifel allerdings nicht so leicht möglich; umsomehr aber bei den Namen der Substanzen und der gemischten Modi. Wir vergessen hier gar oft, dass die Worte in erster Linie nur Zeichen unserer Vorstellungen und nur der Vorstellungen, nicht aber Zeichen der Dinge selbst sind. Es gibt jedoch auch Leute, die es überhaupt nicht lieben, oder die es überhaupt nicht im Stande sind, einen bestimmten Sinn mit ihren Worten zu verbinden, sondern die die Worte bald in dem, bald in jenem Sinne gebrauchen, oder auch ganz sinnlos darauf losschwatzen. Andere wieder

suchen sich durch einen dunklen Gebrauch der Worte den Schein der Tiefsinnigkeit zu geben: „Dieser Missbrauch und diese fehlerhafte Vermengung des Sinnes der Worte ist durch die Behandlung, welche die Logik und die Wissenschaften in den Schulen erfahren haben, zu Ehren gekommen, und die bewunderte Kunst des Disputierens hat die natürliche Unvollkommenheit der Sprachen bedeutend gesteigert; man hat sie mehr benützt und hergerichtet, um die Bedeutung der Worte zu verwirren, als um die Erkenntnis und Wahrheit der Dinge zu entdecken; . . . denn da die Unwahrheit der menschlichen Seele zuwider ist, so gibt es für den Unsinn keinen anderen Schutz als die Dunkelheit.“ (b. III. c. 10. § 6 und 9.) — Fragt man nun, wie den erwähnten Unvollkommenheiten der Sprache vorzubeugen wäre, so mag folgendes als Rath und Antwort dienen (b. III. c. 11.): Man gebrauche nie ein Wort ohne eine bestimmte Vorstellung; diese Vorstellung sei klar und deutlich; man verbinde ferner mit den Worten jene Vorstellungen, die nach dem Sprachgebrauch damit verbunden werden; weicht man aber von dem gewöhnlichen Sprachgebrauche ab, so möge man das auch erklären. Schwankt der Sprachgebrauch bei dem oder jenem Worte, so verdeutliche man den Sinn a) bei einfachen Vorstellungen durch Aufzeigen der Gegenstände selbst oder wenigstens ihrer Eigenthümlichkeiten, wie sie auch an anderen Dingen vorkommen (§ 14); b) bei den gemischten Modis durch zutreffende Definitionen und c) bei den Substanzen womöglich durch Aufzeigung und durch die Definition. Würde man sich in der Moral, deren Lehren zumeist auf gemischten Modis basieren, überall und immer strenger und sorgfältiger Definitionen befeissen, so wären ihre Sätze gleichwie die der Mathematik beweisbar. Das wirkliche Wesen der moralischen Gegenstände, die ein Product unseres Geistes sind, kann ja bei ihren Worten vollkommen ermittelt werden, und da auf diese Weise genaue Begriffe zu erreichen sind, müssen, wie in der Mathematik, auch genaue Beweise zu erlangen sein. (b. III. c. 11. § 15—17.). —

Nach dieser so ausgesprochen nominalistischen Auseinandersetzung über das Wesen und den Gebrauch der Worte geht Locke im **IV. Buche** seines Essay's endlich daran, auf Grund des gewonnenen Materials seine Theorie der Erkenntnis zu entwickeln. Wenn schon die früheren Theile des Werkes wenig von einem logisch streng gegliederten Ganzen zeigten, so ist das vierte Buch „Über Wissen und Meinen“ (Of knowledge and Probability) von einem noch weniger systematischen Charakter. Hier galt es ja, sich auch mit anderen Erkenntnistheorien auseinanderzusetzen, manches Widersprechende auszugleichen, dies und jenes an gelegener Stelle noch nachzutragen. Die manigfachen Gesichtspunkte, nach welchen Locke so, ohne Rücksicht auf ein System, den ganzen Stoff gruppiert, gleichen

demnach „Gängen, die von verschiedenen Seiten her in das unbekanntere Innere der Vorstellungswelt getrieben werden, ohne Rücksicht, dass sie sich im Innern etwas regellos berühren, wenn nur der reiche Stoff dadurch blossgelegt wird.“ (E. Grimm.)

„Die Erkenntnis“, mit dieser nominalistischen Definition hebt Locke an, „scheint mir nichts anderes zu sein als die Auffassung der Verbindung und Übereinstimmung oder der Nichtübereinstimmung und des Widerstreites unserer einzelnen Vorstellungen“. (b. IV. c. 1. § 2.)

Das Erkennen ist nach Locke daher gleichsam ein Percipieren zweiten Grades. Das erste lieferte uns die Vorstellungen, dieses liefert die Erkenntnisse. Und wie man bei dem ersten Percipieren wohl in der Auswahl der Gegenstände, nicht aber in dem Wahrnehmen derselben frei war, so ist es auch hier der Fall. Im Ausschauen und Zusammenstellen der Vorstellungen mag man frei sein, nicht aber in der Auffassung ihrer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung. „Was man sieht, das muss man auch sehen, und was man auffasst, davon muss man auch wissen, dass man es auffasst.“ (b. IV. c. 13. § 2.). — Ob es wohl auch möglich sein wird mit dieser Definition der Erkenntnis, die Locke mehrmals nachdrücklich wiederholt, bei allen Besonderungen des Wissens (z. B. von der Realität, Gewissheit, Allgemeingültigkeit) auszukommen, mag allerdings vorläufig dahingestellt sein. —

Die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Vorstellungen kann nun nach Locke in vierfacher Richtung aufgefasst werden: 1. im Hinblick auf die Identität oder Verschiedenheit, 2. mit Rücksicht auf die Beziehung (Relation), 3. betreffs der Coexistenz (nothwendiger Verbindung) und 4. rücksichtlich der Realität (dem wirklichen Dasein) der Vorstellungen. (c. 1.)

Eine andere Grundlage zur Eintheilung des Wissens geben die verschiedenen Grade seiner Klarheit ab. Man unterscheidet darnach: 1. ein intuitives (anschauliches), 2. ein demonstratives (beweisbares) und 3. ein sensitives (wahrnehmendes) Wissen. (c. 2.)

Beim intuitiven Wissen (schwarz ist nicht weiss, drei ist mehr als zwei) erfasst die Seele die Wahrheit gleich beim ersten Überblick der Vorstellungen, unmittelbar durch sie selbst, ohne Dazwischenkunft von anderen Ideen. Es ist das klarste und sicherste Wissen, dessen wir schwache Menschen fähig sind.

Beim demonstrativen Wissen (die Winkel des Dreieckes = zwei Rechten) bemerkt die Seele die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Vorstellungen erst durch Zuhilfenahme gewisser Zwischenvorstellungen. Die Ausfindigmachung solcher Zwischenideen kostet oft viele Überlegung; oft sind sie überhaupt nicht zu eruieren; jedenfalls hängt aber von ihrer Entdeckung und damit von der Ermöglichung gewisser Beweise vielfach der Fortschritt der Wissen-

schaften ab. Wiewohl ferner bei jedem Beweise das Vorschreiten von einer Vorstellung zur anderen auf intuitiver Erkenntnis basieren muss, so ist doch das demonstrative Wissen nicht so klar wie das intuitive. Es gleicht einem Gesicht, das durch mehrere Spiegel von dem einen zum anderen reflectiert wird, bis es nach vielen Überstrahlungen trübe wird und namentlich für schwache Augen nicht mehr auf den ersten Blick erkannt wird. (c. 2. § 6.).

Immerhin sind aber das intuitive und das demonstrative Wissen die einzigen Grade einer vollständig zuverlässigen Erkenntnis. Was diese nicht erreicht, und dazu gehört auch das sensitive Wissen, das Wissen von der wirklichen Existenz unserer sinnlichen Wahrnehmungen, das mag wohl eine grosse Wahrscheinlichkeit für sich haben, aber ein Wissen von sicherer, allgemeiner Geltung ist es nicht. (c. 2. §. 14.) — Untersuchen wir nun den Umfang der menschlichen Erkenntnis (c. 3.) auf Grund der eben vorgeführten Eintheilungsprincipien, so kommen wir zu folgenden Resultaten: Das intuitive und demonstrative Wissen kann offenbar nicht weiter gehen, als der Umfang unserer Vorstellungen sich erstreckt und auch hier nur so weit, als wir die zur Vergleichung nöthigen Beziehungen und bei Beweisen die nöthigen Zwischenvorstellungen ausfindig machen können.

Noch eingeschränkter ist das Gebiet der sensitiven Erkenntnis, da sie ja nur dann möglich ist, wenn sich wirklich existierende Dinge unseren Sinnen darbieten.

Was die Identität und Verschiedenheit betrifft, so ist es klar, dass keine Vorstellung in der Seele auftreten kann, ohne dass sie durch ein anschauliches Wissen sofort als die erfasst wird, die sie ist und anderen Vorstellungen gegenüber nicht ist.

In Bezug auf die Coexistenz (nothwendige Verbindung) kann unser Wissen deswegen nicht weit reichen, weil uns das Wesen der Dinge, die Substanz, aus deren innerer Organisation uns die nothwendige Verbindung der Erscheinungen klar würde, unbekannt ist.

Am ausgedehntesten ist das Wissen betreffs der Relationen (Beziehungen). Dem menschlichen Scharfsinn ist da ein weites Feld offen, wie es sich in der Mathematik zeigt, und wie es wohl auch in der Moral¹⁾ und vielleicht auch noch auf anderen Gebieten des menschlichen Wissens möglich wäre, wenn sich die Menschen mit Sorgfalt auf die Untersuchung und Fixierung der dahin gehörigen Begriffe verlegen würden.

Was endlich die Existenz betrifft (c. 4.), so besitzen wir bezüglich unseres eigenen Daseins ein intuitives Wissen;

¹⁾ Auch Leibniz war dieser Ansicht und war selbst „geneigt, einen Versuch zur Erfüllung dieser Voraussetzung zu machen“. (Nouv. Essais. b. IV. c. 12. § 8. — Vgl. Leibniz an Burnet 26./V. 1706, Ausg. Gerhardt Bd. III.).

von diesem ausgehend gelangen wir auf demonstrativem Wege (kosmologischer Beweis¹⁾) zum Wissen von der Existenz Gottes; bezüglich des Daseins der übrigen Dinge besitzen wir ein sensitives Wissen.

Wie eng der Kreis unserer Erkenntnis ist, wird erst recht klar, wenn man das eben Vorgebrachte etwas näher erwägt. Vorerst hinsichtlich des Umfangs unserer Vorstellungen. Die äussere und innere Wahrnehmung, aus denen wir das ganze Material für unsere Erkenntnis gewinnen, sind nur unscheinbare Punkte im Vergleich zu dem gewaltigen Ocean des Seienden, das uns in Folge unserer beschränkten Sinne und Vermögen für immer verschlossen bleibt. Wie unklar und unsicher ist aber auch die Kenntnis des von uns tatsächlich Wahrgenommenen! Die gewöhnlichsten und augenfälligsten Dinge, die uns in den Weg kommen, haben ihre dunklen Seiten, in welche das schärfste Auge nicht einzudringen vermag. (b. IV. c. 3. § 22.) Da wir keine rechte Vorstellung vom Wesen der Substanz, der Grundlage der Dinge, besitzen, so fehlt uns auch jede Kenntnis von dem nothwendigen Zusammenhange ihrer Eigenschaften (Coexistenz). Wie die secundären Qualitäten aus den primären entstehen, in welchem Verhältnisse die secundären zu einander stehen, ob an einem Dinge diese oder jene Eigenschaften stets zusammen vorkommen müssen, und ob endlich unsere Vorstellungen ihnen entsprechen, und wie sie von ihnen bewirkt werden, — das alles bleibt uns unbekannt.

„Wo, soweit unsere Erfahrung reicht, eine regelmässige Wirksamkeit der Dinge besteht, da mag man sie von einem bestehenden Gesetze ableiten, aber doch nur von einem Gesetze, das wir nicht kennen; die Ursache mag hier gleichmässig wirken und die Folge regelmässig aus ihr abfliessen, allein da ihre Verbindung und Abhängigkeit in unseren Vorstellungen nicht erkennbar ist, so ist hier nur ein Erfahrungswissen möglich.“ (b. IV. c. 3. § 29.) Und man geht weiter ganz irre, wenn man meint, die Dinge enthalten in sich die Eigenschaften, die sie zeigen, denn man kann ja gar nicht bestimmen, wie sehr das Dasein und die Thätigkeit der einzelnen Substanzen auf dieser Erde von Ursachen abhängt, die vielleicht weit über den Dunstkreis unserer Erde hinausliegen. (b. IV. c. 6. § 11.)

Nicht viel besser sind wir über das Wesen unserer eigenen Seele unterrichtet. Dass etwas in uns ist, was denkt, das ist sicher. Wie aber dieses Denken geschieht, und ob der Träger dieses Denkens etwas Materielles oder Immaterielles sei, das können wir nicht erkennen.

¹⁾ Locke führt ihn im 10. Cap. des IV. Buches. Ueber dieses Cap. vgl. Fraser's Ausg. d. Essay's, insbes. II. 324, E. Grimm: Gesch. d. Erkenntnisprobl. S. 289 ff., G. Geil: „Die Gottesidee bei Locke und sein Gottesbeweis“ in Arch. f. Gesch. d. Philos. Bd. III. S. 579/96 u. a. Zur Ergänzung vgl. auch noch Locke's Polemik gegen den ontolog. Gottesbeweis Descartes' in den Misc. Pap. Art. „Deus“ aus d. J. 1696. (King.)

Wenn es auf die persönliche Meinung ankäme, so würde sich Locke freilich auch auf die Seite derjenigen stellen, die für das Denken eine immaterielle Substanz als Träger annehmen, aber objectiv betrachtet, muss man nach ihm doch zugeben, dass das Wesen der materiellen Substanz das Denken nicht ausschliesse, und dass Gott einem passend eingerichteten Stoffe immerhin das Vermögen zu denken verleihen konnte. Alle die grossen Ziele der Moral und Religion bleiben ja unerschüttert, wenn auch die Stofflosigkeit der Seele wissenschaftlich nicht erwiesen werden kann; denn Der, welcher uns das Dasein gab und uns hier auf Erden eine Reihe von Jahren als denkende Wesen erhält, wird uns doch in denselben Zustand auch in einer anderen Welt versetzen können. (b. IV. c. 3. § 6).¹⁾

Dass diese Anschauung Locke sehr viel Gegner, besonders unter den Orthodoxen, bereiten musste, lässt sich leicht begreifen. Ein halbes Jahrhundert später, als der Stern Voltaire's und der französischen Aufklärungsphilosophie glänzte, war allerdings wieder das Gegentheil der Fall. Indem aber die französischen Sensualisten, Skeptiker und Materialisten in Locke ihren Lehrer und Meister verehrten, thaten sie es offenbar doch nur auf Grund einzelner aus dem Zusammenhange losgerissener Äusserungen, nicht aber auf Grund einer einheitlichen Auffassung seiner ganzen Lehre.—

Auf dem Gebiete der Erfahrungswissenschaften, auf dem Gebiete der Natur- und Seelenlehre, gibt es also, wie Locke auseinandergesetzt, keine allgemeingiltigen, nothwendigen Erkenntnisse.²⁾ Versuche und Beobachtungen über einzelnes kann man hier wohl haben und manchen Nutzen zur Verbesserung unseres irdischen Daseins daraus ziehen, aber zu einer Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes lässt sich unser Wissen von der Natur nach Locke schwerlich erheben. (b. IV. c. 12. § 12.)

Wo und in welcher Weise ist denn also nach Locke ein allgemeingiltiges, nothwendiges Wissen zu gewinnen? Oder sind wir etwa überhaupt nicht dessen fähig? Darauf lautet die Antwort: ein solches Wissen ist wohl möglich, aber nur auf dem Gebiete der von uns selbst gebildeten und uns daher auch völlig klaren abstracten allgemeinen Begriffe. „Wenn die Vorstellungen abstract (allgemein) sind, deren Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung wir wahrnehmen, so ist auch unser Wissen allgemein. Denn was man durch solche allgemeine Vorstellungen weiss, gilt von jedem einzelnen Dinge, in dem dieses Wesen d. i. diese abstracte

¹⁾ Vgl. Locke's 'Second Reply to the bish. of Worc.', Locke's Corresp. mit Molyneux Dec. 1692 und Jänner 1692/3, Locke an Collins 21./III. 1703/4. (Works.)

²⁾ Nach Leibniz (Nouv. Essais b. IV. c. 6. § 13) wohl keine nothwendigen, aber doch gewisse Sätze.

Idee sich findet, und das was man einmal über eine solche Vorstellung erkannt hat, bleibt wahr für immer. Deshalb muss das allgemeine Wissen lediglich in unserer Seele gesucht und gefunden werden, und es ist nur die Untersuchung unserer eigenen (abstracten) Ideen, die uns damit versieht“ . . . (b. IV. c. 3. § 31; c. 6. § 13 u. 16.)

Aus solchen abstracten allgemeinen Begriffen lassen sich, wie Locke weiter ausführt, allgemeine Sätze und Axiome bilden und aus diesen wieder mittelst des Syllogismus andere Wahrheiten ableiten: allein, alle diese Aussagen und Folgerungen sind am Ende doch nur spielende Urtheile (trifling propositions); sie enthalten nur das, was wir ohnehin schon in die allgemeinen Begriffe hineingelegt, — Neues, früher nicht Gewusstes, mit der thatsächlichen Wirklichkeit in Beziehung Stehendes erschliessen Sie nicht. Diese gelehrten Operationen mögen vielleicht einen didaktischen Nutzen haben und für die Schulen taugen, für das praktische Leben sind sie jedoch ohne Wert.¹⁾ Wirkliches unseren Erkenntnisschatz bereicherndes Wissen fliesst nur aus den Einzelerfahrungen; sollten jene allgemeinen Begriffe, Sätze und Schlüsse ein solches Wissen bieten, so müssten sie das wirkliche Wesen der Dinge erfassen; über dieses können wir aber, wie uns bereits bekannt ist, keine allgemeingiltigen sondern nur singulären Erkenntnisse gewinnen. Das allgemeine Wissen bleibt somit wohl auf die Welt unserer Begriffe eingeschränkt, aus diesen ist jedoch kein Zuwachs an Erkenntnis und keine Auskunft über das wirkliche Dasein der Dinge zu erlangen.²⁾

Aber von zwei Arten von Erkenntnissen glaubt Locke nichtsdestoweniger behaupten zu können, dass sie, obwohl von der Erfahrung unabhängig und nur ein Product unserer Vorstellungen, — dennoch keine spielenden, sondern belehrende, allgemeingiltige, ja auch in der Wirklichkeit giltige Wahrheiten bieten: die mathematischen und ethischen Erkenntnisse nämlich. (b. IV. c. 4. § 6—10.)

Auf die Frage, wie diese merkwürdige Art von Urtheilen³⁾ möglich ist, weiss Locke allerdings keine rechte Antwort zu geben. Sein nominalistischer Standpunkt und seine Auffassung der Erkenntnis als blosser Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer Vorstellungen lassen ihn im Stiche. Betreffs der ethischen Erkenntnisse

¹⁾ Locke's geringschätzigste Behandlung der Maximen, Axiome und syllogistischen Schlüsse, die hauptsächlich gegen die scholastisch-aristotelische Philosophie gerichtet war, bildet den Grundinhalt der Cap. 7. 8. 12. 17. des IV. Buches.

²⁾ Vgl. b. IV. c. 5. § 8; c. 6. § 16; c. 8. § 10; c. 9. § 1; c. 12. § 10; etc. — Locke statuiert hiemit (bes. c. 8. § 8.) den Unterschied zwischen den zwei Arten von Urtheilen, die Kant später als analytische und synthetische benannt hat.

³⁾ Nach Kant „synthetische Urtheile a priori“.

war er übrigens selbst nicht seiner Behauptung völlig sicher, was uns auch nicht wundern kann, wenn man die Äusserungen in Erwägung zieht, die er im ersten Buche seines *Essay's* über die Moralprincipien gethan. In der Mathematik sah er jedoch als gewesener Schüler Descartes' und als intimer Freund Newton's seine Ansicht von der eigenthümlichen Art dieser Erkenntnis vollauf bestätigt und so nahm er denn auch beruhigt den charakteristischen Vorzug der Mathematik als eine Thatsache an und wünschte nur, dass „auch auf anderen Wissensgebieten Verfahrensweisen aufgefunden werden mögen, die jenen der Algebra in der Mathematik entsprächen.“ (b. IV. c. 12. § 15.)

Ob und wie das eigentlich möglich wäre, darüber gibt Locke allerdings äusserst dürftige Andeutungen (Ibd. § 7). Statt an der erfahrungsmässigen Grundlage, von der er in seiner Erkenntnistheorie ausgegangen, festzuhalten und ihre Giltigkeit durch Feststellung einer wohlangelegten Methode (Induction) zu begründen, sehen wir also Locke im vierten Buche seines *Essay's* nach rationalistischer Art einer von der Erfahrung unabhängigen, nothwendigen Erkenntnis zustreben und — zu seinem Lehrmeister Descartes wieder zurückkehren. Man hat demnach Locke's Philosophie als einen empirischen Rationalismus bezeichnen wollen, ob mit Recht — mag dahingestellt sein; jedenfalls zeugen aber Locke's Ausführungen im vierten Buche von einer selbständigen und von den übrigen Büchern ziemlich unabhängigen Conception.

Wie nun Locke durch seine einschränkenden Bemerkungen über die Giltigkeit des erfahrungsmässigen Wissens Hume vorgearbeitet, durch sein Suchen nach allgemeingiltigen, synthetischen Erkenntnissen den Criticismus Kant's angebahnt, so legte er, auch durch seine nicht ganz zweifelsfreie Auseinandersetzung über die Existenz der äusseren Dinge (b. IV. c. 11) den Grund zu dem Spiritualismus Berkeley's

Alle sichere Erkenntnis ist nach Locke, wie wir wissen, entweder intuitiver oder demonstrativer Art. (IV. c. 2. § 1 ff.; c. 17. § 14 ff.). Auf die Erkenntnis der Existenz übertragen, ergibt dieser Massstab folgendes: Intuitive Erkenntnis besitzen wir vom Dasein unser selbst und vom Dasein der in uns vorhandenen Vorstellungen, demonstrative von der Existenz Gottes. Auf die Frage, was für eine Erkenntnis wir von den äusseren Dingen besitzen, gibt Locke zur Antwort: eine sensitive. Was ist dies nun für eine Erkenntnis und bietet sie, obwohl weder intuitiver noch demonstrativer Art, dennoch auch ein sicheres Wissen? Locke äussert sich darüber folgendermassen (b. IV. c. 11. § 3 ff.): Die Kenntnis, welche wir durch die Sinne vom Dasein der äusseren Dinge erhalten, ist zwar nicht ganz so gewiss wie das anschauliche Wissen, oder die Beweise, welche die Vernunft aus klaren allgemeinen Vorstellungen der Seele ableitet, aber sie bleibt doch eine Gewissheit, welche den

Namen des Wissens verdient. Die Überzeugung, dass unsere Vermögen über das Dasein der sie afficierenden Dinge recht berichten, ist wohl begründet, denn:

1) Wir können von den äusseren Dingen nur durch unsere Sinne eine Idee gewinnen. Da nun nicht anzunehmen ist, dass die Sinnesorgane diese Vorstellungen selbst erzeugen, so müssen sie durch gewisse ausser uns liegende Ursachen, d. i. durch die äusseren Dinge bewirkt werden;

2) sind die Vorstellungen, die wir aus einer thatsächlichen Sinnesempfindung gewonnen haben, weit verschieden von jenen, die einer blossen Erinnerung entsprungen sind;

3) Lust und Schmerz, welche eine wirkliche Sinnesempfindung begleiten, sind mit Vorstellungen, die sich ohne äussere Objecte einstellen, nicht verbunden;

4) Unsere Sinne unterstützen einander in dem Zeugnisse vom Dasein äusserer Dinge und befähigen uns, diesbezüglich auch gewisse Voraussagen zu machen

Nach allem soll also nach Locke ein Schluss von der Wirkung auf die Ursache die Überzeugung von der Existenz der äusseren Dinge begründen, — ein Argument, das Locke selbst nicht für eine vollwichtige Erkenntnis hielt, aber in diesem Falle sich mit ihr zufriedenstellte, weil sie, wie er meint, dennoch so sicher ist, als es unser Zustand auf Erden erheischt (§ 8.), und weil es ferner thöricht wäre, Beweise und volle Sicherheit bei Dingen zu verlangen, die deren überhaupt nicht fähig sind. (§ 10.). —

Das Gebiet unseres völlig klaren Wissens ist also jedenfalls nach Locke, — wie er ja selbst immer und immer wieder mahnt, — ungemein beschränkt, und es wäre wohl schlecht um uns bestellt, wenn wir für unser tägliches Leben keinen Ersatz dafür besässen, hinreichend genug, um mittelst desselben unseren gewöhnlichen Bedürfnissen und Pflichten nachkommen zu können. Als solches Hilfsmittel nun, in der Mitte zwischen vollkommener Klarheit und gänzlicher Unwissenheit gelegen, wird von Locke das Meinen (judgement), die Wahrscheinlichkeit genannt (c. 14—16.).

Locke macht manche treffende Bemerkung über diese Wissensart, wägt ab die Gründe für die Zustimmung, prüft die geschichtliche Glaubwürdigkeit, rühmt die Kunstgriffe der Analogie und der wohlangelegten Hypothesen, — von einer wissenschaftlichen Begründung der Wahrscheinlichkeitslehre und der Induction ist er aber noch ziemlich weit entfernt. —

Eine andere mächtige Stütze für unseren Lebenswandel auf Erden ist nach Locke weiters der aus der Offenbarung fliessende Glaube (b. IV. c. 18. 19.). Obwohl Locke nun mit voller Zuversicht an der Thatsache einer göttlichen Offenbarung festhielt, so wollte er letztere

dennoch nur unter dem Vorbehalte gelten lassen, dass die prüfende Vernunft zuerst darüber entscheide, ob wirklich eine geoffenbarte Wahrheit vorliege oder nicht. Die Vernunft beseitigen, um der Offenbarung den Weg zu bahnen, heisst nach Locke, das Licht von beiden auslöschen; es heisst, sich die Augen ausstechen, um dann mittelst eines Fernrohrs das Licht eines weit entlegenen, unsichtbaren Sternes besser wahrnehmen zu können. (b. IV. c. 19. § 4.). Wer die Stärke der Überzeugung allein als ein hinreichendes Zeugnis für die Wahrheit einer Offenbarung ansehen wollte, der müsste Gott für den Urheber der widersprechendsten Ansichten und der disparatesten Wahrheiten erklären. Was Gott geoffenbart, das muss allerdings auch wahr sein; es handelt sich nur darum, zu erkennen, was eigentlich eine solche Offenbarung sei. Widerspricht eine Lehre der klaren Erkenntnis unseres Verstandes, dann darf sie jedenfalls nicht für göttliche Offenbarung gelten; denn es ist schwer zu glauben, dass Gott einer vereinzelt Eingebung zulieb alle Grundsätze der Erkenntnis erschüttern, die Vernunft, den vorzüglichsten Theil seiner Schöpfung, auslöschen und uns auf diese Weise des einzigen Prüfsteins der Wahrheit, den wir besitzen, berauben sollte (c. 18. § 5.).

„Wenn Gott einen Propheten schafft, so zerstört er nicht den Menschen; er lässt vielmehr alle seine Fähigkeiten in dem natürlichen Stande, damit er die empfangenen Eingebungen beurtheilen könne, ob sie göttlichen Ursprungs sind oder nicht. Wenn Gott die Seele mit einem übernatürlichen Licht erleuchtet, so löscht er deshalb nicht ihr natürliches Licht aus. Wenn wir nach ihm der Wahrheit eines Satzes zustimmen sollen, so macht er diese Wahrheit entweder auf dem gewöhnlichen Wege der natürlichen Vernunft evident, oder lässt uns sonst irgendwie erkennen, dass es eine Wahrheit sei, der wir auf Grund seines Ansehens beizustimmen haben und zeigt uns dies durch gewisse Zeichen an, welche die Vernunft nicht missverstehen kann. Diese muss in allen Dingen unser Richter und Führer sein.“ (c. 19. §. 14.).

Die Offenbarung kann daher nur Wahrheiten bieten, die entweder der menschlichen Vernunft conform sind (according to reason) und daher auch von ihr selbst eruiert werden könnten (Existenz Gottes), oder — und das ist ihr eigentliches Gebiet, — die über der Vernunft stehen, ihr aber nicht widersprechen (Unsterblichkeit der Seele). Die Offenbarung ist demnach „die natürliche Vernunft erweitert durch eine neue Art von Enthüllungen, von Gott unmittelbar mitgetheilt, deren Wahrheit die Vernunft durch die Beweise bezeugt, die sie dafür bringt, dass sie von Gott stammen.“ — Forscht man nun in Locke solchen Beweisen für die Offenbarung, an der er gläubig festhielt, nach, so findet man, wenigstens im *Essay*, so gut wie nichts von ihnen, ausser etwa eine Stelle zu Ende des 19. Capitels

(IV. b.), wo er die Vernunft und die heil. Schrift als die Kriterien der geoffenbarten Wahrheit nennt, und eine zweite Stelle im 16. Capitel (§ 13), wo er gehörig bezeugte Wunder zu den Mitteln zählt, gewisse Wahrheiten, die der Bestätigung bedürfen, glaubhaft zu machen. Wie aber die Wunder wohlbezeugt sein sollen, und ob der Verstand mit voller Sicherheit etwas als ein Wunder zu erkennen vermag, darüber ist Locke selbst, wie wir noch später sehen werden, zu keiner befriedigenden Lösung gekommen. War er ja doch auch der Ansicht, dass über die Wunder auf Grund der Lehre und nicht über die Lehre auf Grund der Wunder zu urtheilen sei.¹⁾ Was die heil. Schrift betrifft, so verlangt er vor allem ein richtiges Verständnis derselben, war aber auch hier, wie uns aus seiner Correspondenz mit Limborch bekannt ist, in argen Zweifeln, welche Theile derselben und dann in welcher Auffassung sie eigentlich für göttliche Offenbarung zu gelten haben. Diese vielfachen Bedenken mögen denn auch die Veranlassung gewesen sein, dass sich Locke in seinem ‚Vernunftmässigen Christenthum‘ schliesslich darauf beschränkte, bloss den wesentlichen, zum Heile unbedingt nothwendigen, völlig gesicherten Bestandtheil der christlichen Lehre festzustellen. —

Zum Schlusse seines Werkes über den menschlichen Verstand gibt Locke noch in Kürze eine übersichtliche Eintheilung der Wissenschaften. (c. 21.) Das gesammte menschliche Wissen zerfällt nach Locke: 1) in das Wissen von der Natur der Dinge an sich, von ihren Beziehungen und von ihrer Wirksamkeit d. i. in die Physik oder Naturlehre im weitesten Sinne des Wortes, 2) in das Wissen vom richtigen Handeln, die praktischen Wissenschaften, von denen die bedeutendste die Ethik ist, da sie die Regeln für das Verhalten angibt, welches zu der Glückseligkeit führt, und 3) in das Wissen von den Mitteln und Wegen, durch die jene beiden Arten der Erkenntnis gewonnen und mitgetheilt werden, d. i. in die Semiotik, die Lehre von den Zeichen (der Dinge), anders auch Logik genannt, da ja diese Zeichen vornehmlich in Worten bestehen.

Also nicht die Gesetze, sondern nur die Mittel des Denkens macht Locke zum Gegenstande der Lehre vom Wissen, wiewohl sein eigenes Werk den Beweis liefert, dass auch erstere einer Betrachtung fähig und würdig sind. Locke galt aber die Logik als eine praktische Disciplin, und die Vorstellungen und Worte hielt er für die mächtigen Werkzeuge des Wissens, von deren Klarheit das richtige Urtheilen und demnach auch die gesammte Erkenntnis abhängt. Diese wollte er also vor allem einer genauen Untersuchung unterworfen

¹⁾ Art. „Religion“ aus dem „Journal“ d. d. 18./IX. 81, (s. S. 100). — Vgl. auch Locke's Correspondenz mit Newton aus d. J. 1692 (King, Brewster) und den Aufsatz: „A discourse of miracles“ aus d. J. 1703. (Works.)

sehen, „damit es endlich“ wie er sagt, „eine andere Art Logik und Kritik gäbe, als die bisher bekannte“ (§ 4.).

Die höchste Stellung unter den Wissenschaften gebürt aber nach Locke der Moral; in ihr fällt der Zweck der Erkenntnis mit unserem eigenen Lebenszwecke überein. Und wenn unser ganzes Lebensziel darauf hinausgeht, glücklich zu sein, so ist doch das höchste Glück, die Freude in Gott. In diesem Sinne sagt Locke: „Die Erkenntnis und Verehrung Gottes ist der Endzweck aller unserer Gedanken und die eigentliche Aufgabe unseres Verstandes.“ (b. II. c. 7. § 6; b. IV. c. 12. § 11.).¹⁾

Über den wissenschaftlichen Wert, über die Vorzüge und Mängel des „Versuches über den menschlichen Verstand“ ist schon in zahllosen Büchern und Abhandlungen geschrieben worden²⁾, und trotz mancher Widersprüche ist man darüber wohl einig, dass Locke in seinem Buche aufrichtig nach Wahrheit gerungen und, wenn er sie auch nicht immer ausfindig gemacht, dennoch vielfache Anregungen zu ihrer Auffindung geliefert hat. Auch muss man Locke das unbestreitbare Verdienst lassen, dass er in seinem Essay unerschrocken alle vermeintlichen Vorurtheile bekämpfte und auf diese Weise ebenso sehr die Freiheit der Erkenntnis angebahnt, wie er durch seine früheren Schriften die religiöse und politische Freiheit gefördert hat³⁾. Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit gepaart mit Bescheidenheit, Vorsicht und Geduld — das sind und bleiben die schönsten Eigenschaften der Locke'schen Philosophie. „Von Locke's Versuch,“ sagt J. St. Mill, „dem Anfang und Grundstein aller modernen analytischen Psychologie, können wir nur mit der tiefsten Ehrfurcht sprechen, mögen wir nun die neue Aera, die er in der Philosophie einführt, und den innern Wert, den seine Gedanken noch heute besitzen, ins Auge fassen oder den edlen Eifer für Wahrheit, den schönen und rührenden einfachen Ernst

¹⁾ Vgl. Grimm: Gesch. d. Erk. Probl. S. 334 ff.

²⁾ Zur Locke-Litteratur vgl. Überweg: Grundriss d. Gesch. d. Philos. Th. III.1.

³⁾ „Wären die Menschen selbst besser unterrichtet“, sagt Locke im Essay (b. IV. c. 16. § 4.), „so würden sie auch andere weniger belästigen“.

auf uns wirken lassen, den er nicht nur in seiner eigenen Person an den Tag legt, sondern vielleicht mehr als irgend ein anderer philosophischer Schriftsteller seinem Leser einzuflößen weiss: jeder Studirende sollte sich mit diesem Buch ganz vertraut machen“.¹⁾

Formell betrachtet, ist Locke's Essay allerdings nicht aller Mängel baar. Locke hat sein Werk, wie er selbst in der Vorrede erzählt, nur „stückweise“ und in „langen Pausen“ ausgearbeitet, — kein Wunder daher, dass er über einige Gegenstände verhältnismässig zu viel, über andere wieder zu wenig gesagt hat, und dass er, — was bei Beurtheilung seiner Lehren ganz besonders zu berücksichtigen ist, — auf diese Weise kein einheitliches, systematisches Ganzes zustande bringen konnte. Freilich wirkte in dieser Richtung auch seine allen künstlichen Deductionen abholde empiristische Richtung mit; sie und die Nebenabsicht, welche Locke in seinem Essay verfolgte: die Abfassung seines Werkes nämlich als persönliches Orientierungsmittel in den Verworrenheiten metaphysischer und moralischer Streitfragen zu betrachten, mögen denn auch die Ursache gewesen sein, dass Locke in seine Schrift mitunter Betrachtungen eingeflochten, die wir kaum, oder doch nicht in solcher Ausführlichkeit in ihr suchen würden.

Locke hat ferner seinen Versuch „nicht zur Belehrung von Männern mit weitem Blick und schneller Fassungskraft“ geschrieben; sein Werk sollte für minder gebildete, weniger begabte Leser bestimmt sein. So ist es aber geschehen, dass manches, um es recht klar zu machen, „nach allen Seiten gewendet werden musste“, wodurch Wieder-

¹⁾ Mill's Ges. Werke übers. v. Gomperz Bd. IX. (Artikel: „Prof. Sedgwick's Vortrag ü. d. Studien an d. Universität Cambridge“, aus d. London Review, April 1835; auch in Mill's „Dissertations“ vol. I.) Ähnlich meint H. Rogers: „few books in any language could more effectually enamour the soul of truth, inspire a contempt of sophistry, develop and discipline the powers of the mind, train it to clearness of thought and expression, inspire it with ambition to know where~~v~~er knowledge is possible and (not less signal benefit) teach humbly to acquiesce in ignorance where ignorance is inevitable“. Ed. Rev. v. 99.

holungen und Weitschweifigkeiten entstanden sind, und statt grösserer Deutlichkeit oftmals nur eine grössere Unverständlichkeit und Verworrenheit sich eingestellt hat.

Ebenso ergieng es Locke mit der Sprache, die er in seinem „Essay“ wählte. Sie sollte der Ausdrucksweise des gewöhnlichen Lebens angepasst werden. Aber die Sprache des gewöhnlichen Lebens ist für andere Zwecke geschaffen als die der philosophischen Forschung und vermag daher kaum die Feinheit des philosophischen Gedankens wiederzugeben. In Locke's Essay hat sie jedenfalls öfters Mangel an Praecision und manchen unklaren, schwankenden Ausdruck verschuldet. — Gleichwohl war es dennoch wieder diese leichtfassliche, zu dem gesunden Menschenverstand redende, freimüthige Darstellungsart Locke's, die seinen Essay so schnell in den weitesten Kreisen einbürgerte und nach der Ermattung, welche die trockene Schulphilosophie hervorgebracht, neues Interesse für die philosophischen Probleme weckte. „Kein Denker“, mag daher Locke's Schüler, der dritte Graf Shaftesbury, nicht mit Unrecht behaupten, „Kein Denker hat für die Philosophie soviel gethan wie Locke; er hat sie aus einem Zustande der Verwilderung wieder in die Cultur und Praxis des Lebens eingeführt, er hat sie heimisch gemacht in jenen besseren, feineren Gesellschaftskreisen, die vor dieser Disciplin in einem anderen Gewande zurückzuschrecken pflegen. Kein Denker hat eine passendere und klarere Methode des Philosophierens angebahnt als wie Locke“.¹⁾

¹⁾ Letters to a student at the university. L. I. (24./II. 1706/7.) — Über Locke's Stil vgl. noch Cap. X (Schluss) dieses Buches, sowie die vorne citierten Werke von Stewart, Hallam, Rogers etc. — Locke selbst beklagt sich in den späteren Vorreden zu seinem Essay darüber, „dass er oft missverstanden wurde“ und „dass er nicht das Glück hatte, richtig aufgefasst zu werden.“ Ein andermal findet er es wieder begreiflich, dass man ihn so paradox gefunden, — weil man ihn nämlich bloss nach einzelnen beliebig herausgegriffenen Stellen beurtheilt habe (Essay ed. Fraser v. I. 18.). Deswegen sagt D. Stewart: . . . „It is but seldom that a writer possessed of the powerful and upright mind of Locke, can reasonably be suspected of stating propositions in direct

Wollte man noch die Frage aufwerfen, in wie weit die Ansichten Locke's im *Essay* originell zu nennen, und in wie weit sie auf fremde Einflüsse zurückzuführen sind, so liesse sich die Antwort nur auf Grund dessen ertheilen, was wir bereits im Vorausgehenden über den ganzen Bildungs- und Entwicklungsgang Locke's auseinandergesetzt. Locke, der durchaus nicht „träge von den Brosamen erbettelter Meinungen leben“ wollte, führt allerdings nur selten einen Gewährsmann für seine Anschauungen an; in den meisten Fällen hätte er sich auch kaum mehr entsinnen können, woher er die erste Anregung zu der oder jener Ansicht empfangen. Als er seinen *Essay* erscheinen liess, war er aber jedenfalls von der Überzeugung durchdrungen, dass er der Öffentlichkeit etwas Neues gebe, dass der Inhalt seines Werkes „von der betretenen Heerstrasse“, wie er sagt, „ziemlich abweiche“. (*Essay*, Widmung.)

Die Neuheit nun, die Locke für seinen *Essay* in Anspruch nahm, bestand offenbar in nichts anderem als in dem Versuche, die widerstreitenden Impulse, wie er sie im Laufe seines Entwicklungsganges von den verschiedenen Strömungen in der geistigen, speciell philosophischen Bildung seiner Zeit empfangen, auszugleichen und zu einer Einheit zu verbinden. Diese manigfachen Impulse sind noch deutlich genug in Locke's *Essay* zu erkennen: Locke war nicht im Stande, sie gänzlich zu verwischen, er war nicht im Stande, die erwähnten Widersprüche vollständig aufzulösen. Wir erkennen recht wohl in der empirischen

contradiction to each other. The presumption is, that, in each of these propositions, there is a mixture of truth, and that the error lies chiefly in the unqualified manner in which the truth is stated; proper allowances not being made, during the fervour of composition, for the partial survey taken of the objects from a particular point of view; . . . most of the seeming contradictions . . . might be fairly accounted for by the different aspects which the same object presented to them upon different occasions“ . . . Man muss bei solchen Schriftstellern wie Locke, meint daher Stewart, zuerst die einzelnen auf einen Gegenstand bezüglichen Stellen sammeln, sie durch einander ergänzen und erläutern und dann erst das Schlussurtheil fällen.

Grundlage seines Werkes den realistisch veranlagten Anhänger der naturalistischen Strömung unter Karl II., den Freund der grossen Naturforscher Boyle, Sydenham, Newton . . . , den Schüler eines Bacon, Hobbes und Gassendi. Und an der rationalistischen Tendenz wieder, wie sie sich insbesondere im IV. Buche des *Essay's* kundgibt, ist klar genug noch der Einfluss Descartes', vielleicht auch der der platonisierenden Cambridger Philosophen (Cudworth), jedenfalls aber die Einwirkung der übergrossen Hochachtung Locke's vor den mathematischen Disciplinen wahrzunehmen. In der fast an Kleinmuth grenzenden Bescheidenheit in Sachen der menschlichen Erkenntniskraft werden wir immer und immer wieder an Montaigne, zuweilen auch an Pascal erinnert und in dem zuversichtlichen Festhalten am positiven Glauben, insbesondere an der christlichen Moral tritt uns als eine wohlbekannte Erscheinung der fromme Sohn der sittlich strengen puritanischen Eltern entgegen. Ja selbst an scholastisch-*aristotelischen* Reminiscenzen fehlt es nicht gänzlich in Locke's berühmtem Werke . . .

So hat denn Locke, der an der Grenze des 17. und 18. Jahrhunderts lebte, treulich das umfangreiche Vermächtnis des ersteren an das nachfolgende überliefert. Und wenn man von der Philosophie sagt, dass sie die gedankenmässige Zusammenfassung der gesammten Zeitbestrebungen und als solche gewissermassen das Gewissen und das Bewusstsein der Zeit sei, so gilt dies stolze Wort von Locke im unbedingtesten Sinne. (Hettner.) Wie für die religiöse und politische Befreiung, so ist und bleibt Locke auch für die philosophische Aufklärung des 18. Jahrhunderts der Grund- und Eckstein¹⁾.

* * *

¹⁾ Über die Verbreitung, den Einfluss und die manigfachen Wandlungen in der Wertschätzung der Locke'schen Philosophie vgl. Stewart, Tagart, Rémusat und ganz besonders G. Zart: „Einfluss der engl. Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie.“ 1881. „Der Einfluss Locke's auf die Philosophie und Aufklärung des 18. Jahrhunderts“, sagt Zart, „ist in England, Deutschland, Frankreich

Die manigfachen politischen Aufregungen und Sorgen, die vielerlei Mühen während der Drucklegung der zwei grossen Werke und die ungesunde Londoner Luft hatten mittlerweile Locke's Kräfte vollständig erschöpft. Pembroke's¹⁾ gastliches Haus und Graf Peterborough's nächst der Stadt gelegenes Schlösschen boten dem müden Denker allerdings hie und da eine Erholung, aber diese kurzen Ruhepausen genügten nicht, seine gebrochenen Kräfte wieder aufzurichten. Vor seiner Flucht nach Holland pflegte sich Locke aus der rauchigen Stadtluft nach Oxford zu flüchten, seine Stipendienstelle dort war aber nunmehr an einen Andern vergeben, und da Locke es nicht über sich bringen konnte, seinen Nachfolger von dessen Platze und Amerika so ungeheuer gewesen, dass er nur mit dem des Aristoteles auf das Mittelalter oder demjenigen Kant's auf die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts verglichen werden kann.“

In Frankreich war es besonders Voltaire, der von sich rühmte: „J'étais grand admirateur de Locke, je le regardais comme le seul metaphysicien raisonnable“ (Mémoires) und „Je peux vous assurer, qu'avant moi personne en France ne connaissait la poesie anglaise; à peine avait on entendu parler de Locke. J'ai été persecuté pendant trente ans par une nuée de fanatiques, pour avoir dit que Locke est l'Hercule de la métaphysique, qui a posé les bornes de l'esprit humain“ (an Hor. Walpole 15./VII. 1768; andere Stellen ü. Locke in Voltaires Werken sind nach dem Register zu den „Oeuvres complètes ed. Garnier“. Paris 1878/85 vol. LII aufzufinden.) — In Deutschland gehörte Friedrich der Grosse zu den vornehmsten Verehrern Locke's. Noch wenige Tage vor seinem Tode soll er Locke und Newton als die grössten Denker unter den Menschen genannt haben. In der Littér. allem. sagt er: „Je me flatte, que M. le professeur, s'il a le sens commun, n'oubliera pas le sage Locke, le seul des metaphysiciens, qui a sacrifié l'imagination au bon sens, qui suit l'expérience autant qu'elle peut le conduire, et qui s'arrête prudemment quand ce guide vient à lui manquer.“ Näheres in Zeller: Friedrich der Grosse als Philosoph. Berlin 1886. — Vgl. auch noch Herder: Adrastea I. 12.

¹⁾ Graf Pembroke (Herbert) war jetzt eine der angesehensten Personen und wurde nacheinander zum Lord der Admiralität, zum Gross-Siegelbewahrer und zum Präsidenten des Geheimen Rathes befördert; sein Haus war der Sammelpunkt vieler namhaften Literaten London's, wie denn auch der Philosoph Berkeley noch zu Pembroke's Schützlingen zählte.

zu verdrängen, oder auch nur als überzähliges Mitglied in das Collegium aufgenommen zu werden¹⁾, so musste er nach einem andern ländlichen Asyle suchen.

Zwanzig Meilen von London lebte damals auf seinem Gute Oates²⁾ der Landedelmann und Deputierte für die Grafschaft Essex, Francis Masham. Dieser hatte (seit 1685) in zweiter Ehe die hochgebildete Lady Damaris zur Frau, eine Tochter des bekannten Cambridger Theologen und Philosophen Ralph Cudworth³⁾. Mit der Familie Cudworth stand aber Locke seit lange schon in freundschaftlichen Beziehungen. Mit Ralph Cudworth (gest. 1688), einem tiefdenkenden, in religiösen Dingen aber ungemein toleranten Manne, war Locke persönlich bekannt gewesen und mit seinem Sohne Thomas, sowie mit der geistreichen Damaris pflegte er öfters zu correspondieren.⁴⁾

Locke, der die Familie Masham in Oates bereits mehreremal aufgesucht und die Luft in der freundlichen, wald- und wasserreichen Gegend ganz vortrefflich und die Gesellschaft der Mashams äusserst angenehm gefunden hatte, äusserte öfters den Wunsch, seine alten Jahre dort zu bringen zu können. Und Sir Francis und Damaris zeigten sich gerne bereit, dem Philosophen ein Plätzchen an ihrem Herde zu gewähren. Als daher im Winter 1690/91 Locke's Kränklichkeit immer hartnäckiger wurde, da entschloss er sich denn nach Oates zu übersiedeln, in London dagegen nur bei dringenden Berufsgeschäften Wohnsitz zu nehmen.⁵⁾

¹⁾ Ein Gesuch Locke's an König Wilhelm in Sachen der eingebüssten Stipendiatenstelle abgedruckt in King.

²⁾ Näheres über diese Ortschaft von damals und von jetzt berichtet Fraser in seinem „Locke“, part. III. 1.

³⁾ Vgl. Lockes Educ. § 193 und Tulloch: Rational theology etc. vol. II.

⁴⁾ Ein interessantes Schreiben Locke's an Thom. Cudworth (27/IV. 83.) theilt King (F.B. I. 474.) mit. Locke spricht darin von Damaris schon als von einer guten Bekannten und ersucht ihren Bruder um verschiedene Auskünfte über die Sitten und Gebräuche der orientalischen Völker, unter denen sich Thomas Cudworth damals aufhielt.

⁵⁾ Locke hatte sich ausbedungen, für seine und seines Dieners

Das Fröhjahr 1691 begrüßte Locke demnach schon zu Oates . . . Hier fand er endlich, was ihm das Leben solange versagt hatte: ein stilles, warmes Heim, die sorgfältigste Pflege und gemüthlichste Anregung im Kreise einer edlen, hochgebildeten Familie. Diese umfasste nebst Francis und Damaris noch die ehrwürdige Wittwe nach Ralph Cudworth, dann ein sechzehnjähriges Mädchen aus Masham's erster Ehe Namens Esther und den vierjährigen Sprössling der zweiten Ehe, den kleinen Francis. Die erwachsenen Söhne Sir Masham's lebten in der Fremde; der jüngste von ihnen, Samuel, wurde später der erste Lord Masham und Gemahl der schönen Abigail, der bekannten Favoritin der Königin Anna. Zwei Meilen von Oates in Matching lebte die Mutter von Francis, Mrs. Masham, und eine Meile weit in entgegengesetzter Richtung in der Pfarrei High Lawer, zu der Oates gehörte, der spätere Busenfreund Locke's, der ehrwürdige Prediger Samuel Lowe.

Die geistreiche Lady Masham wurde alsbald Locke's unzertrennliche Genossin. Selbst in philosophischen Studien bewandert, nahm sie an allen Arbeiten Locke's den innigsten Antheil und las und besprach mit ihm jegliche Art von litterarischen Producten¹⁾.

Locke's reichhaltige Bibliothek wurde ebenfalls nach Oates mitgebracht. Sie enthielt ausser vielen Reisebeschrei-

Erhaltung eine entsprechende Summe zahlen zu dürfen; diese betrug nach Fraser 20 sh. per Woche, wozu noch 1—2 sh. für das Pferdefutter kamen. Seinem Diener zahlte Locke 20 sh. per Vierteljahr. Vgl. Locke's Rechnungsbuch in Fraser's „Locke“. p. III. ch. 1.

¹⁾ Vgl. Locke an Limboreh 13/III. 91-2 (F.B. II.213). Lady Masham interessierte sich besonders für Fragen theologischen Inhalts und beeinflusste in dieser Hinsicht auch Locke's ferneres Schaffen. Aus ihrer Feder stammen die Schriften: „A discourse conc. the love of god.“ 1696 und „Occasional thoughts in reference to a virtuous or christian life“. 1705, beide im Geiste Locke's und zur Vertheidigung seiner Lehren geschrieben. Vgl. Dict. of nation. biogr. v. 38. — „Il n'y a personne au monde“, sagt Bayle über Lady Masham in seinen ‚Lettres choisies‘, „qui ait plus de respect que moi pour son merite extraordinaire et qui

bungen, die Locke besonders liebte, und nebst manchen anderen Kostbarkeiten auch die Werke von Baco, Gassendi, Pascal, Malebranche, die Logik von Port Royal und ein von Newton gewidmetes Exemplar der „Principia mathematica“.¹⁾

Nach den litterarischen Arbeiten in der Studierstube pflegte Locke seinem Lieblingssport, dem Reiten zu huldigen oder sich in dem weiten Garten des Landhauses zu beschäftigen. Hier und auf den Spaziergängen leistete ihm gewöhnlich die liebevolle Esther Gesellschaft. Locke hiess sie seine „Laudabridis“, während er sich selbst, besonders wenn er oder das Mädchen auswärts weilte, „Seladon der Einsame“ nannte.²⁾

Die Erziehung des kleinen Francis wurde nach den Rathschlägen Locke's eingerichtet. Francis war ein gutmüthiges Kind, und Locke's Methode bewährte sich bei ihm, wie der Philosoph selbst bezeugt³⁾, aufs Glänzendste. — Brach endlich in der Masham-Familie oder unter den Bekannten der Umgegend eine Krankheit aus, so war „Doctor Locke“ gleichfalls eine gesuchte Persönlichkeit; die kleine, schwächliche Gestalt des Gelehrten wurde bald eine vertraute und gern gesehene Erscheinung in dem ganzen Gebiete von Oates.

Hie und da stellten sich auch Besuche in dem freund-

veuille faire une plus haute profession d'admirer sa vertu, sa piété, son savoir et mille autres perfections, qui lui font tenir un rang si distingué parmi les plus illustres dames de notre siècle“. (An Coste 3./VI. 1705.)

¹⁾ Über Locke's Bibliothek, die noch erhalten ist, vgl. Fraser's „Locke“ p. III. ch. 1.

²⁾ Mit Beziehung auf den damals sehr beliebten und auch von Locke gern gelesenen Schäferroman „Astraea“ von Honoré d'Urfé. — Eine Sammlung von 179 Briefen von Verwandten und Freunden an Esther aus den J. 1686—1710, die sie selbst copiert hatte, „um sich vergangener Ereignisse zu erinnern und so manche melancholische Stunde des einsamen Lebens zu vertreiben“ und die ein interessantes Licht auf das Leben in Oates, während Locke dort weilte, werfen, bespricht Fraser III. 1 und F.B. II. 297.

³⁾ Ged. ü. Erz.: Widmungsbrief.

lichen Landhause ein: Es kam Lord Peterborough mit seiner Frau, oder der junge Graf Shaftesbury, oder Locke's Neffe Peter King, der sich zum Juristen ausbildete und später bis zur Kanzlerwürde emporstieg; zuweilen wieder ein Mitglied der Familie Clarke und dann und wann auch der gelehrte Professor Isaak Newton aus Cambridge . . .

Newton (1642—1727) war, wie Locke, ein guter Freund von Boyle und seit 1672 ebenfalls Mitglied der königlichen Akademie; im J. 1689 gehörte er auch dem Conventions-Parlamente an. Die Freundschaft zwischen den beiden Gelehrten mochte daher zuerst in den literarischen und politischen Kreisen Londons geschlossen worden sein. Die empirische Denkrichtung Newton's, sein frommes, gläubiges Gemüth, seine Bescheidenheit in wissenschaftlichen Dingen stimmten ja ganz vortrefflich zu Locke's geistigen Eigenthümlichkeiten.¹⁾ Locke war freilich kein Mathematiker vom Fache, aber er schätzte diese Disciplin ungemein hoch und gehörte auch zu den eifrigsten Lesern und Bewunderern von Newton's berühmten „Principia“ (ersch. 1687).²⁾ Seine mathematischen Kenntnisse reichten jedoch nicht aus, das tiefsinnige Werk genau zu verstehen, und so wandte er sich an Newton um Erklärung einiger Stellen in demselben. Newton kam Locke's Wunsche nach, indem er ihm in einem Aufsätze betitelt: „Beweis,

¹⁾ Vgl. z. B. Newton's berühmten Ausspruch: „Quidquid ex phaenomenis non deducitur, hypothesis vocanda est et hypotheses non fingo“ mit Locke's Aussagen in dem Aufsätze „De arte medica“ und mit Essay. IV. c. 12. § 12; ferner Locke's Überzeugung von der Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens mit Newton's Worten: „Ich weiss nicht, wie ich der Welt erscheine; aber mir selbst komme ich vor, wie ein Knabe, der am Meeresufer spielt und sich damit belustigt, dass er dann und wann einen glatten Kiesel oder eine schönere Muschel als gewöhnlich findet, während der grosse Ocean der Wahrheit unerforscht vor ihm liegt.“ Brewster, Newton's Leben übers. v. Brandes. 1833. S. 283.

²⁾ Vgl. Essay, Widmungsbrief und b. IV. c. 7. § 11; Ged. ü. Erz. § 194.

dass sich die Planeten infolge ihrer Gravitation gegen die Sonne in Ellipsen bewegen“, die Hauptsätze seiner Principia in leichtfasslicher Form darlegte. Die Abhandlung, — zuerst von King herausgegeben, — trägt das Datum „März 1689“ — und seit dieser Zeit lassen sich denn auch die weiteren Beziehungen zwischen Locke und Newton ziemlich deutlich verfolgen. Es waren hauptsächlich auf die Bibelerklärung bezügliche Fragen, welche die beiden Denker in ihren Briefen und Besprechungen mit einander zu verhandeln pflegten und unter diesen stand wieder die im J. 1690 verfasste und antitrinitarisch angelegte Schrift Newton's: „Über zwei bemerkenswerte Fälschungen in der heil. Schrift“ im Vordergrund.¹⁾ Doch es wurde auch schon über die Prophezeiungen Daniels und der Apokalypse vielfach discutiert und so wie Locke von Newton, so auch Newton von Locke bei allen theologischen Fragen fleissig zu Rathe gezogen. Also nicht während der Alters- und Geistesschwäche Newton's war es, wie man gewöhnlich behauptet, dass er sich mit „theologischen Träumereien“ befasste, es war bereits viel früher, schon um das J. 1690 herum. Dem gläubigen Sinne Locke's und Newton's erschien die heil. Schrift gleichwie die Natur mit ihren Erscheinungen und Problemen als etwas von Gott Gegebenes, das kennen zu lernen und richtig zu deuten der grössten Mühe wert sei. Nicht eine Schwäche des Geistes, der überkommene feste Glaube war es, der die beiden grossen Männer zu ihren theologischen Forschungen geführt hatte.

Seltsamer Natur war ein anderer Gegenstand, der in Locke's und Newton's Correspondenz vom Jahre 1692 verhandelt wurde. Am 23. December 1691 war nämlich Boyle gestorben und hatte Locke mit der Ordnung eines Theiles seiner wissenschaftlichen Hinterlassenschaft betraut.²⁾

¹⁾ Zur Geschichte dieser Schrift, die erst nach Newtons Tode veröffentlicht wurde (1754, correcter 1779), s. Locke's Correspondenz mit Newton in King und Brewster.

²⁾ Boyle's „A general history of the Air“ wurde 1692 unter Locke's Redaction herausgegeben; Locke's meteorolog. Beobachtungen aus Oates

Zu diesem Nachlasse gehörte nun auch eine Menge rothe Erde mit der Anweisung, sie in Gold zu verwandeln.¹⁾ Obwohl Locke in den chemischen Studien nicht ganz unbewandert war, mit der ihm vermachten Goldmacherkunst wusste er dennoch nichts Rechtes anzufangen. Es wurde daher Newton zu Rathe gezogen. Newton hatte sich zwar in seinen früheren Jahren ebenfalls mit alchymistischen Experimenten abgegeben, zu dieser Zeit war er aber schon von ihrer Fruchtlosigkeit gänzlich überzeugt und in diesem Sinne lautete demnach auch der Rathschlag, den er zuletzt dem gewissenhaften Testamentsvollstrecker ertheilte: Lieber das verheissungsvolle Recept sammt der rothen Erde ruhen zu lassen, als in eitler Hoffnung Zeit und Geld zu vergeuden.

Unzufrieden mit der schlecht dotierten Stelle eines Professors in Cambridge, giengen Newton's Bemühungen dahin, einen einträglicheren Posten am Münzamte in London zu erreichen. Locke, welcher unter den damaligen Staatsmännern einige mächtige Bekannte besass, sollte Newton bei dieser Bewerbung unterstützen. Allein die Angelegenheit gieng nicht so leicht und schnell vonstatten, als es Newton wünschte: Graf Monmouth (Peterborough) war nämlich im Jahr 1690 von dem Amte eines Schatzkommissärs zurückgetreten und Graf Montague, ein anderer einflussreicher Freund Locke's und Newton's, wurde erst 1692 in die Schatzverwaltung berufen. Newton, der ohnehin sehr reizbarer Natur war, gerieth über diese Verkennung seiner Verdienste in eine arge Verstimmung, so dass er selbst den guten Willen seiner gewiss wohlgesinnten Freunde in Frage stellte.²⁾ Und als um diese Zeit auch noch sein

sind bis auf das J. 1692 (in Philos. Transactions vol. 24) in Verlust gerathen. Vgl. F.B. II. 235 u. 543.

¹⁾ Zu dieser Anschauung über die Verwandlung niederer Metalle in höhere vgl. Locke's Brief an Boyle aus dem J. 1665 S. 24.

²⁾ Erst im J. 1695, wo Graf Montague bereits an der Spitze des Finanz-Collegiums stand, wurde Newton zum Münzwarden und im J. 1699 zum Münzmeister ernannt.

chemisches Laboratorium und eine Anzahl wichtiger Manuscripte das Opfer eines Brandes wurden, steigerte sich diese Verstimmung so sehr, dass sie sogar in eine Art geistiger Störung ausartete. In diesem anormalen Zustande liess Newton auch über seinen guten Freund Locke mancherlei missgünstige Äusserungen fallen, die er später selbst eingestand und aufs herzlichste bereute. Mitte September 1693 erhielt nämlich Locke von Newton ein Schreiben¹⁾ folgenden Inhalts:

Mein Herr!

Da ich der Meinung war, dass Sie sich bemühen, mich mit Frauenzimmern und durch andere Mittel in Verlegenheit zu bringen, wurde ich darüber so unwillig, dass ich bei der Erzählung eines Freundes, Sie wären krank und würden nicht aufkommen, die Äusserung that, es wäre besser, Sie wären todt. Ich wünsche, dass Sie mir diese Lieblosigkeit vergeben; denn ich bin jetzt überzeugt, dass Ihr Vorgehen recht war, und ich bitte Sie um Verzeihung, dass ich deswegen eine üble Meinung von Ihnen gehegt, und dass ich geäussert habe, Sie hätten die Moral an ihren Wurzeln getroffen, durch ein Princip nämlich, dass sie in Ihrem Buche von den Ideen niedergelegt und in einem andern weiter auszuführen gedachten, und dass ich Sie ferner für einen Hobbisten²⁾ hielt. Ich bitte Sie auch um Verzeihung, dass ich gesagt oder gedacht habe, man wolle mir ein Amt kaufen oder mich in Verlegenheit bringen.

Ich bin Ihr ergebenster und unglücklicher Diener

London, 16. Sept. 1693.

Is. Newton.

Darauf gab Locke zur Antwort:

Oates, 5. Oct. 1693.

Mein Herr!

Seitdem ich Sie kennen gelernt, bin ich so ganz und aufrichtig Ihr Freund gewesen und hielt Sie so sehr für den meinigen, dass ich

¹⁾ Veröff. v. Stewart und King.

²⁾ Die Bezeichnung Hobbist charakterisiert Fr. Paulsen (Vierteljahrschr. f. wiss. Philos. Jhg. I. S. 587) mit folgenden Worten: „Hobbes galt seiner Zeit als Atheist und damit war ungefähr das Schlimmste gesagt, was überhaupt von jemandem gesagt werden konnte. Für die Späteren war damit gleichbedeutend die Bezeichnung Hobbist, weshalb alles, was auch in dieser Welt fortkommen wollte, sich wohl hütete, auch nur den Schein einer Beziehung zu jenem grossen Gottlosen auf sich zu laden; denn der Name Hobbist machte den Träger nicht nur zur Zielscheibe für die Lästerungen der Geistlichkeit aller Confessionen, sondern verfeindete ihn auch mit der

das, was Sie mir von sich selbst sagen, nicht geglaubt hätte, wenn es mir von jemand Anderem mitgetheilt worden wäre. Und obgleich ich nicht anders als tief betrübt sein muss, dass Sie soviel böse und ungerechte Anschauungen von mir gehabt, so ist für mich doch nächst der Erwidrung der guten Dienste, die ich Ihnen stets aus aufrichtigem gutem Willen erwiesen habe, Ihr offenes Geständnis von dem Gegentheil das Angenehmste, was Sie mir thun konnten, indem es mir die Hoffnung gibt, dass ich keineswegs einen Freund verloren habe, den ich so ungemein geachtet. Nach dem, was Ihr Brief zum Ausdrucke bringt, werde ich es wohl nicht nöthig haben, etwas zu meiner Entschuldigung zu sagen. Ich will hoffen, dass Ihr Nachdenken über mein Benehmen, sowohl gegen Sie, wie auch gegen jedermann, hinlänglich das besorgen wird. Statt dessen gestatten Sie mir, Ihnen die Versicherung zu geben, dass meine Bereitwilligkeit, Ihnen zu verzeihen, grösser ist, als Ihr Verlangen darnach sein kann; und ich thue dies so freiwillig und vollkommen, dass ich nichts mehr als die Gelegenheit herbeisehne, Sie zu überzeugen, dass ich Sie aufrichtig liebe und achte und Ihnen noch immer so wohl gesinnt bin, als wenn nichts vorgefallen wäre. Um Ihnen dies noch mehr zu bekräftigen, würde es mich freuen, Sie irgendwo zu treffen, und dies um so mehr, als der Schluss Ihres Briefes mich vermuthen lässt, dass es für Sie nicht ganz nutzlos wäre. Ob Sie es aber für angemessen halten oder nicht, überlasse ich gänzlich Ihrem Gutachten. Ich werde stets bereit sein, Ihnen nach meinen besten Kräften zu dienen, in welcher Art immer Sie es wünschen und werde nur Ihre Aufträge oder Ihre Erlaubnis dazu benöthigen.

Mein Buch wird eben in 2. Auflage gedruckt, und obgleich ich für die Absicht, in welcher ich es geschrieben habe, einstehe, kann, so würde ich dennoch dankbar sein, wenn Sie mir, nach der so zu gelegener Zeit ertheilten Nachricht betreffs Ihres Urtheils über dasselbe, auch die Stellen angeben wollten, die Sie zu jener Kritik veranlasst haben; ich würde dann durch eine bessere Ausdrucksweise zu vermeiden trachten, dass ich von Anderen missverstanden werde, oder unwillkürlich der Wahrheit oder Tugend nahe trete. Ich bin überzeugt, dass Sie von beiden so sehr ein Freund sind, dass ich es von Ihnen, wären Sie auch mein Freund nicht, dennoch erwarten könnte. Doch ich zweifle nicht, Sie würden noch weit mehr für mich thun, der ich nach allem für Sie die volle Zuneigung eines Freundes hege, Ihnen das Allerbeste wünsche und ohne Complimente bin etc.

ganzen weltlichen Gesellschaft; ein Hobbist ist nicht nur ein Mensch ohne Glauben und ohne Gewissen und Sittlichkeit, das alles schliesst von der guten Gesellschaft nicht aus, sondern er ist nicht gentleman; ein gentleman thut und denkt, was er will, aber er sagt nichts gegen Glauben und Kirche, den anderen Arm der englischen Oligarchie.“

Newton antwortete:

Mein Herr!

Da ich den vergangenen Winter zu oft an meinem Feuer schlief, nahm ich eine schlechte Gewohnheit des Schlafens an, und ein Unwohlsein, welches diesen Sommer epidemisch war, brachte mich noch mehr aus der Ordnung, so dass ich damals, als ich Ihnen schrieb, durch vierzehn Tage hindurch nicht eine Stunde innerhalb einer Nacht und durch fünf Nächte hindurch nicht einen Augenblick geschlafen hatte. Ich erinnere mich wohl, dass ich an Sie geschrieben habe, doch was ich über Ihr Buch gesagt, dessen entsinne ich mich nicht. Wenn Sie mir eine Abschrift jener Stelle schicken wollten, würde ich Ihnen darüber, falls ich es im Stande bin, eine Auskunft geben.

Ich bin Ihr ergebenster Diener

Is. Newton.

Locke's Brief, geschrieben „mit der Hochherzigkeit eines Philosophen und mit der gutmüthigen Nachsicht eines Weltmannes“ hatte somit das unliebsame Missverständnis glücklich behoben. Die beiden Denker lebten fortan wieder in der besten Freundschaft mit einander, und wenn Newton's reizbares, misstrauisches Wesen neue Misshelligkeiten zu schaffen drohte, war es Locke's Friedfertigkeit und Hochachtung vor dem grossen Mathematiker, die solche unangenehme Schatten immer wieder zu bannen wussten.

Doch auch die alten Freunde in Holland wurden nicht vergessen. Seit seiner Abwesenheit von ihnen, hatte Locke den biedereren Furlly über den Verlust seiner Gemalin zu trösten¹⁾, Le Clerc zu seiner Verheiratung zu beglückwünschen und mit Limborch über die Ausgabe seiner trefflichen „Historia Inquisitionis“ (1692) zu verhandeln gehabt, die durch Locke's Vermittlung dem Erzbischof von Canterbury, Tillotson, dediciert werden sollte. Dieser Kreis edler Freunde sollte jedoch unversehens noch um ein Glied, und zwar um eines der besten vermehrt werden. Sommer 1692 wurde Locke nämlich ein Buch zugeschickt, welches den Titel „Dioptrica Nova“ führte, und dessen Verfasser und Spender William Molyneux, ein begüterter irischer Ge-

¹⁾ Der schöne Brief ist in Forster's „Orig. letters“ und in F. B. II. 229 abgedruckt.

lehrter aus Dublin war (1656—99). Es wurde Locke gewidmet „als Zeichen der hohen Ehrfurcht für den Autor des Versuches über den menschlichen Verstand“, durch welch letzteren, wie Molyneux in seinem Buche sagte, die Erkenntnislehre mehr gefördert wurde, als durch alle Bücher der Alten. Locke bedankte sich für dieses Compliment und sein Brief bildete den Anfang einer Correspondenz¹⁾, der wir die interessantesten Einblicke in die geistige Thätigkeit Locke's während der folgenden sechs Jahre verdanken. „Sie müssen sich gefasst machen“, schrieb Locke bereits im nächsten Briefe an Molyneux, „dass ich mit Ihnen fortan mit all der Freiheit und Zuversicht eines alten Freundes verkehren werde. Denn, da ich in der Welt nur wenige Menschen finde, nach deren Bekanntschaft ich mich mit vollem Grund zu sehnen hätte, beeile ich mich sehr, einen Mann, der vernünftig die Wahrheit sucht und liebt, zu gewinnen, sobald ich nur eines solchen gewahr werde. Es gibt Schönheiten des Geistes wie des Körpers, die auf den ersten Blick ergreifen und rühren, und wo immer ich solche vorfand, liess ich mich immer leicht gefangen nehmen und wurde in meiner Erwartung bis jetzt nie getäuscht. Wundern Sie sich also nicht, wenn ich, so veranlagt, ganz frei mit Ihnen zu verkehren beginne“.

Nachdem Molyneux herausgebracht, dass auch das Buch über die Regierung und der Brief über die Toleranz aus Locke's Feder stammen, richtete er an Locke die Bitte, auch noch über die Moral eine Abhandlung zu schreiben und zwar der im „Essay“ geäusserten Ansicht gemäss, dass sich diese Disciplin nämlich in mathematischer Weise darlegen lasse.²⁾ Darauf gab Locke

¹⁾ Enthaltene unter den „Familiar letters“ und in Locke's Ges. Werken (v. IV.). Ebendasselbst findet sich auch Locke's Briefwechsel mit dem Bruder von Molyneux, dem Dubliner Arzte Thomas Molyneux, den Locke in Leyden kennen gelernt hatte. Aus letzterer Correspondenz ist besonders Locke's Brief vom 20. Januar 1692/3 hervorzuheben, der eine Lobrede auf Sydenham enthält.

²⁾ Vgl. SS. 99, 158, 170, 178 und 180 dieses Werkes.

(20./IX. 92.) zur Antwort: „Obwohl ich bei meiner Untersuchung über die sittlichen Ideen die Überzeugung gewonnen habe, dass auch die Moral demonstrativ darzulegen sei, so ist es doch eine andere Frage, ob ich dies auch auszuführen im Stande bin. Denn nicht ein jeder hätte wohl beweisen können, was Mr. Newton's Buch als beweisbar dargethan hat. Doch, um mich Ihrem Wunsche gegenüber bereitwillig zu zeigen, will ich die erste Musse, die ich gewinne, zu einigen Betrachtungen in dieser Richtung verwenden.“ Aber diese Betrachtungen wollten keine leibhaftige Gestalt annehmen; Molyneux mahnte daher von neuem, bis er schliesslich (30./III. 1696.) Folgendes von Locke zur Antwort bekam: „Was die Abhandlung über die Ethik betrifft, so muss ich Ihnen gestehen, dass Sie nicht der Einzige sind, der mich in dieser Hinsicht gedrängt hat, noch habe ich meine diesbezüglichen Untersuchungen völlig beiseite gelegt. Ich komme vielmehr Ihrem Wunsche insoweit nach, als ich von Zeit zu Zeit Materialien zu diesem Zwecke niederschreibe, je nachdem sie eben im Gedankenzuge meines Geistes zum Vorschein kommen. Doch, wenn ich bedenke, dass ein Buch über die Pflichten, wie Sie es nennen, nicht oberflächlich ausgeführt sein darf, insbesondere von mir und nach dem, was ich in meinem ‚Essay‘ über diese Wissenschaft gesagt habe, und dass die Weisung ‚nonum prematur in annum‘ bei einem Gegenstande von so grosser Tragweite mehr als bei irgend einem andern, von dem Horaz spricht, zu beachten ist, so bin ich im Zweifel, ob es überhaupt gerathen wäre, mich bei meinem Alter und bei meinem Gesundheitszustande (die übrigen Gebrechen, die ich habe, abgerechnet) darauf zu verlegen. Würde es der Welt an einer Richtschnur in dieser Hinsicht mangeln, dann wäre freilich kein Werk dringender und empfehlenswerter als dieses; aber die Evangelien enthalten eine so vollkommene Art der Ethik, dass der Verstand dieser Untersuchung überhoben werden kann, da er des Menschen Pflicht klarer und leichter in der Offenbarung, als in sich zu finden vermag. Wollen

Sie dies aber nicht für die Entschuldigung eines lässigen Menschen, nein, nur für die eines Mannes halten, der, im Besitze einer hinreichenden Regel für seine Handlungen, sich befriedigt fühlt und die geringe Zeit und Kraft, die ihm vergönnt sind, zu anderen Untersuchungen, in denen er sich noch im Dunklen befindet, mit mehr Nutzen verwenden zu müssen glaubt.“

Ein Werk über die Moral hat Locke also nicht geschrieben. Die hohe Meinung, die er von dem ethischen Werte der Evangelien besass, war aber gewiss weit weniger der Grund dieser Unterlassung, als die Schwierigkeit, ja Unausführbarkeit des Gegenstandes, wie er sich ihn vorgesetzt hatte.¹⁾ Nach dem, was Locke im I. Buche seines *Essays* über die Moral geäussert, und nach dem, was uns in seinen Notizbüchern etc. an moralphilosophischen Aufzeichnungen erhalten ist, zu schliessen, hätte Locke vielleicht ein treffliches Werk über eine „empirische“ Ethik liefern, nie und nimmer aber ein System mathematisch begründeter Moral aufstellen können. Allem abstracten, inhaltsleeren Raisonement von vornherein abhold und stets gewohnt, nur das der Öffentlichkeit zu übergeben, worüber er sich selbst die vollste Beruhigung verschafft hatte, mochte Locke trotz des grossen Vertrauens, das er zu der Methode der Mathematik gefasst, wenig Muth und Lust empfinden, an die Darstellung einer deductiven Ethik in vollem Ernst zu denken. Locke's Vorgänger Hobbes hielt die

¹⁾ „It is remarkable“, sagt darüber Tagart, „that Locke did not perceive, when writing such a passage, that if our all moral ideas do not conform to the positive relations of moral beings, we cannot properly be said, to have moral knowledge at all. Our notions without such conformity, are merely dreams. A madman may reason demonstratively upon his own erroneous conceptions; but he is mad newertheless and the madness consists in the want of conformity, between his ideas and the reality of things“. — Eine Andeutung, wie sich Locke die Lösung dieser Frage denken mochte, finden wir im *Essay* b. IV. c. 3. § 18 und in einer Skizze aus den *Misc. Papers*, die den Titel: „Of ethics in general“ führt. Vgl. dazu Ed. Grimm: *Gesch. d. Erkenntnisproblems* S. 335 ff. und S. 356 ff.

Moral gleichfalls für wissenschaftlich beweisbar. Während aber Hobbes an seinem Moralprincip, an den Gesetzen der Gesellschaft und des Staates, einen festen Massstab besass, war Locke, der eine vollkommeneren Art der Ethik suchte, nicht im Stande, für diese vollkommeneren Moral auch einen ebenso sicheren Massstab zu finden. Kein Wunder daher, dass er zu der geoffenbarten Sittenlehre seine Zuflucht nahm, die ihn, als der Wille Gottes, aller weiteren Begründung überhob.¹⁾

Mehr Glück als mit seinem Ansuchen um eine „Abhandlung über die Ethik“, hatte Molyneux mit einem andern Anliegen an Locke. Während seines Aufenthaltes in Holland hatte Molyneux's Bruder, Thomas, in Erfahrung gebracht, dass Locke ein Werk im Manuscript besitze, welches wertvolle Rathschläge über die Erziehung der Kinder ertheile. Will. Molyneux hatte ein vierjähriges Knäblein, dessen Mutter frühzeitig dahingegangen war, und dessen Erziehung ihm über alles am Herzen lag. Nachdem er also durch seinen Bruder von der Schrift Locke's Kenntnis erhalten, gieng er den Philosophen alsbald mit der Bitte an (2./III. 92/3), „dieses unendlich nützliche Werk nicht früher beiseite zu legen, bis es vollendet sei, da es für alle Menschen und insbesondere für ihn (Will. Molyneux) von ausserordentlichem Vortheile sein könnte.“

Und Molyneux's Wunsch gieng schneller in Erfüllung, als er es erwartete. Schon nach Verlauf von drei Wochen erhielt er nämlich von Locke die Nachricht, dass das Manuscript bereits in die Presse gegangen; und Anfang August 1693 befand sich das ersehnte Buch, — „Einige Gedanken über Erziehung“ betitelt, — in Molyneux's Händen.²⁾ Locke's Name stand nicht auf dem Titelblatte,

¹⁾ Über Locke's Ethik vgl. noch: Fr. Jodl: *Gesch. der Ethik*, Bd. I. c. V. 1., Leslie Stephen: *Hist. of engl. thought* v. II. c. 7, Bain: *Mental and moral science*, part. II. und M. M. Curtis: *An outline of J. Locke's ethical philosophy*. Leipz. 1890.

²⁾ Vgl. Ed. Fechtner: *J. Locke's Ged. ü. Erz.* Wien 1894 und Sallwürk's Uebersetzung der *Ged.* in Beyer's *Bibliothek paedag. Klassiker*, ferner K. A. Schmid: *Gesch. d. Erziehg.* Bd. IV. 1. (1896) und die

wohl aber unter der Widmung, welche dem ‚Herrn Edward Clarke von Chipley‘ zugebracht war. „Diese Gedanken über Erziehung,“ sagt Locke in ihr, „welche ich jetzt in die Welt hinausschicke, gehören Ihnen von rechtswegen, da sie vor mehreren Jahren für Sie geschrieben wurden und nichts anderes sind, als was Sie in Briefen bereits von mir in Händen haben. Abgesehen von der Anordnung dessen, was ich zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Veranlassungen an Sie gesendet, habe ich daran so wenig geändert, dass der Leser an der vertraulichen Art der Darstellung leicht erkennen wird, dass es mehr die private Unterhaltung zweier Freunde war, als eine für die Öffentlichkeit bestimmte Erörterung.“ —

Edward Clarke war ein Landsmann und guter Bekannter von Locke. Er hatte in Somerset, unweit von Taunton¹⁾ ein Gut inne, hielt sich jedoch als Mitglied des Parlaments (seit 1691) häufig in London auf. Von seinen Kindern war besonders die kleine Betty Locke's Liebling geworden. Locke pflegte sie sein „Weibchen“, oder „Mrs. Locke“ zu nennen, und die kleine Frau erschien denn auch öfters bei ihrem gelehrten Freunde in Oates zu Besuch.

Locke's Briefe an Clarke, welche den Grundstock zu den „Gedanken über Erziehung“ bildeten, wurden, wie bereits gesagt, von Holland aus geschrieben; an der Form und an dem Umfang, in denen sie im Jahre 1693 erschienen waren, wurde jedoch späterhin noch mancherlei geändert. Eine dritte verbesserte Auflage erschien im Jahre 1695²⁾, eine fünfte 1699 und eine sechste ebenfalls erweiterte nach Locke's Tode 1705.

Die „Gedanken über Erziehung“ hatten Molyneux's comment. englischen Ausgaben von Quick und von Daniel (beide 1880 u. ö.)

¹⁾ Nach Macaulay „Während vierzig unruhiger Jahre ein Bollwerk bürgerlicher und religiöser Freiheit“.

²⁾ Vgl. Locke an Molyneux 2./VII. 95. — Coste's französ. Uebersetzung kam zum erstenmale 1695 heraus; verbessert u. ergänzt 1708 u. 1721.

„höchste Erwartungen“ übertroffen. Nur eine Stelle, — die gegen die launenhaften Wünsche der Kinder gerichtet ist (§ 106), und die Molyneux vielzu hart erschien, — wurde beanstandet; und Locke gab seinem „gutmüthigen“ Freunde nach längerem Berathen insoweit nach, als er dem betreffenden Gedanken später eine mildernde Erklärung hinzufügte. Zwei Jahre nach dem Erscheinen des Werkes (24/8. 95) konnte Molyneux schon von dem glücklichen Erfolge melden, den Locke's Erziehungsmethode bei seinem Kinde gehabt. Ähnlich lautete auch das Urtheil der übrigen Freunde Locke's und die „Gedanken“ wurden bald ein viel gelesenes und sehr geschätztes Buch in zahlreichen Familien Englands und Frankreichs. Die weiteste Verbreitung wurde ihnen freilich erst durch Rousseau's „Emil“ zutheil, der in anmuthigerer Form, jedoch mit geringerer Umsicht viele von den Rathschlägen Locke's als ein neues Evangelium predigte. „Um gleiches Aufsehen, wie Rousseau zu machen,“ sagt G. Baur¹⁾, „dazu waren Locke's Forderungen nicht einseitig und paradox genug. Aber ihre grössere Besonnenheit sichert ihnen eine grössere fortwährende Anwendbarkeit, und ich wüsste in der That kein Buch, welches die alltäglichen Unarten der Erziehung in Bezug auf die äussere Behandlung der Kinder schärfer erkennen lehrte und zu ihrer Beseitigung zweckmässigere Rathschläge gäbe, als dies Locke's Schrift, namentlich in ihrem zweiten Abschnitt, thut“ . . .

Diese hohe Bedeutung der „Gedanken“ Locke's, die nach zwei Jahrhunderten noch als zuverlässige Führer auf dem Gebiete des Erziehungswesens dastehen, beruht einerseits auf ihrer trefflichen Würdigung der leiblichen Pflege der Kinder, andererseits in der kräftigen Betonung einer edlen Charakterbildung gegenüber dem blossen Unterrichte und in der glücklichen Auswahl der Erziehungsmittel. Wir erkennen in allem und jedem den uns wohlbekannten Denker wieder.

¹⁾ In Schmid's „Encyklopädie d. Erz. u. Unterr.“ unter „Locke“. Vgl. R. N. Corwin: *Entwicklg. u. Vergleichg. d. Erziehungslehren von J. Locke u. J. J. Rousseau.* Heidelbg. 1894. Diss.

In der grossen Fürsorge für die Gesundheit der Kinder den klugen Arzt und, wenn man will, auch den „kränkelden Hypochonder“; in der Hochachtung der Tugend, eines edlen, rechtschaffenen Charakters den frommen Sohn streng puritanischer Eltern; in der Bekämpfung jedweder harten Behandlung der Jugend den wohlwollenden, gutherzigen Kinderfreund; in der Auswahl und in der Lehrmethode der Unterrichtsgegenstände den ausgesprochenen Utilitarier und Empiriker; in der Betonung der feinen Lebensart und Weltkenntnis den Mann des praktischen, geselligen Lebens und in der Geringschätzung aller Gaben der Phantasie, insbesondere der schönen Künste, wiederum den nüchternen Puritaner und Zeugen der sittlichen Verkommenheit der Kunst unter Karl II.

Locke, der Begründer der analytischen Psychologie, macht von ihr auch in seiner Erziehungslehre einen reichlichen Gebrauch. Seine „Gedanken“, stückweise verfasst und mit zahlreichen Zusätzen und Nachträgen erweitert, bieten zwar kein formvollendetes, regelrechtes System der Pädagogik, decken aber fast auf jeder Seite ein fein durchdachtes pädagogisches Motiv auf und scheuen weder Weiterschweifigkeit noch Wiederholung, wo immer es sich darum handelt, irgend eine psychologische oder ethische Wahrheit zur gehörigen Geltung zu bringen.¹⁾ Viele von den Vorwürfen, die man gegen die Pädagogik Locke's erhoben, werden hinfällig, wenn man bedenkt, dass sie bloss die Erziehung eines jungen Mannes aus den vornehmen Häusern im Auge hat; viele angebliche Widersprüche derselben werden aufgeklärt oder wenigstens gemildert, wenn man alle diesbezüglichen Stellen in den „Gedanken“ zusammenstellt, vergleicht und dann erst das Urtheil fällt.²⁾ So verhält es sich z. B. mit

¹⁾ Über Locke's Stil in den Ged. ü. Erz. vgl. Sallwürk, Einleitg. § 27.

²⁾ Solche scheinbare Widersprüche kommen in allen Schriften Locke's vor. Sie haben ihren Grund in der Gewohnheit des Philosophen, jeden Gegenstand von allen Seiten zu betrachten und ebenso sorgfältig alle diese Betrachtungen zu verzeichnen, ohne sie jedoch zuvor mit

dem Vorwurfe gegen Locke's Überschätzung der Macht der Erziehung, mit dem Bedenken gegen die Empfehlung des Ehrgeizes als moralischer Triebfeder u. s. f.

Vieles von dem, was wir an Locke's Erziehungslehre schätzen und loben, ist freilich auch vor Locke schon erkannt, gelehrt und geschrieben worden. Locke gebürt aber dennoch der Ruhm, mit richtigem Takt und mit psychologischer Umsicht das beste daraus verwertet und leichtfasslich dargestellt zu haben. Locke führt in seinen Schriften selten einen Gewährsmann für seine Anschauungen an und so auch in den „Gedanken über Erziehung“. Aber aus seinem Bildungsgang und aus seinen Anschauungen weiss man recht wohl, dass Baco, Descartes, Pascal, Nicole, La Bruyère und besonders Montaigne einen grossen Einfluss auf seine pädagogischen Ansichten ausgeübt haben. Ueber Montaigne hatte Locke in seinem Tagebuch vom Jahre 1684, wie wir gesehen haben, ein ziemlich ungünstiges Urtheil gefällt; gleichwohl verdankte er ihm mehr als jedem Andern.¹⁾ Comenius bleibt gleichfalls von Locke unerwähnt; aber der Geist des grossen Pädagogen hatte in England und Holland zu deutliche Spuren hinterlassen, als dass sie dem sonst so aufmerksamen Philosophen hätten entgehen können.

Sowie jedoch Locke mit seinen „Gedanken“ nach rückwärts in den Lehren jener bahnbrechenden Geister fusst, so bildet er zugleich den Ausgangspunkt für die Erziehungslehre der Zukunft. Ihm gebürt das Verdienst, auf die wahrhaft bedeutsamen Fragen der Pädagogik wieder die Aufmerksamkeit gelenkt zu haben; sein Einfluss reicht

einander in Einklang gebracht zu haben. „Man muss daher annehmen,“ sagt D. Stewart, „dass in jeder dieser Stelle ein Theil Wahrheit enthalten ist, und dass der Fehler nur in der einseitigen und ungenauen Angabe beruht.“ (Vgl. S. 190.)

¹⁾ Jene Stellen in Locke's „Ged. ü. Erz.“, die ganz auffallend an Montaigne erinnern, sind bereits von Coste in seiner franz. Uebersetzung der „Gedanken“ zusammengestellt worden; ähnlich in Quick. Vgl. C. M. Mehner: Der Einfluss Montaigne's auf die paedag. Ansichten J. Locke's. Leipz. 1891. Diss.

weit über Rousseau und die Philanthropinisten hinaus. „Die Pädagogik und Didaktik der neuen Zeit“, sagt wohl mit Recht F. H. Ch. Schwarz, „ist die Locke'sche mehr oder minder folgerecht“. ¹⁾

Gleichzeitig mit der Drucklegung seiner „Gedanken über Erziehung“ hatte Locke eine zweite Auflage des „Versuches ü. d. menschl. Verstand“ vorzubereiten. Die erste war, wie er an Molyneux schrieb, bereits im Herbst 1692 vergriffen. Da nun Locke „ein so aufrichtiger Freund der Wahrheit war, dass er, im Besitze derselben, es für gleichgiltig hielt, ob sie von ihm oder von sonst jemandem entdeckt worden“ und „da er nichts für nöthiger und nützlicher erachtete als eine offenherzige Beurtheilung der für den Druck bestimmten Ansichten und Schriften durch einen andern“ ²⁾, so wurde er auch nicht müde, für die neue Ausgabe des Essay's sich bei allen seinen Freunden und Kritikern Rath und Hilfe zu holen. Alle Unklarheiten sollten beseitigt und dem Leser nach bestem Wissen und Gewissen die Wahrheit geboten werden. Es wurden Newton, Limborch, Le Clerc und gewiss nicht selten auch Lady Masham nach ihren Anschauungen befragt, am häufigsten und eingehendsten wurde aber freilich Molyneux zu Rathe gezogen. Und so bildet denn auch Lockes Briefwechsel mit Molyneux einen der ersten und interessantesten Commentare zur Geschichte des „Versuches ü. d. menschl. Verstand.“ Die so gewissenhaft vorbereitete 2. Auflage kam im Früh-

¹⁾ Nach Ed. Fechtner's „J. Locke's Ged. ü. Erz.“ — Des Zusammenhanges wegen möge an dieser Stelle noch zwei anderer pädag. Abhandlungen Locke's (Aus der „Collection of sev. pieces“ und Works v. IV.) gedacht werden: 1) Des Artikels „Some thoughts conc. reading and study for a gentleman“, welcher Rathschläge betrifft der Auswahl der Lectüre für einen gebildeten Gentleman enthält und nach den in ihm vorkommenden Citaten aus dem J. 1703 datiert, und 2) Der „Elements of natural philosophy“, die wohl für den jungen Masham bestimmt waren und daher aus der Zeit nach 1691 stammen dürften. — Pädagogischen Inhalts sind auch die in den „Sev. pieces“ abgedruckten Briefe Locke's an Rich. King aus dem J. 1703.

²⁾ Locke an Molyneux v. 20./IX. 92 und 28./III. 93.

jahr 1694 heraus. Sie enthielt nebst manchen kleineren Änderungen ein neues Capitel über die ‚Identität‘ und eine Umarbeitung des Cap. über die ‚Kraft‘.¹⁾

Im Laufe eines Jahres war aber auch diese 2. Auflage vergriffen und so erschien im Juli 1695 eine dritte, die jedoch nur ein Abdruck der vorangegangenen war.

Die Berathungen mit Molyneux haben indess noch zu anderen Resultaten geführt. Es wurde eine kürzere Fassung des Essays zu Universitätszwecken ins Auge gefasst²⁾, eine lateinische Uebersetzung des Werkes beschlossen³⁾ und ein für den „Essay“ bestimmter Zusatz „Ueber Malebranche's Hypothese, dass wir alle Dinge in Gott sehen“, zu einer selbständigen Abhandlung ausgearbeitet.⁴⁾ Diese wurde jedoch „aus Scheu vor Controversen und wegen persönlicher Hochachtung für Malebranche“ vorläufig beiseite gelegt und kam erst mit Locke's nachgelassenen Werken (1706) heraus. Die Anschauungsweise der beiden Denker war ja auch vielzu conträr, als dass sie sich je hätten einigen können. Aus manchen Argumentationen Locke's leuchtet eine Art von Sophisterei hervor, die gleichwohl nicht Sophisterei war, sondern lediglich darin ihren Grund hatte, dass Locke als Empirist im strengsten Sinne, sich gar nicht in das Intellectualsystem des Malebranche zu versetzen vermochte und deswegen auch

¹⁾ Zur Geschichte dieses Capitels, das Locke noch sehr viel zu schaffen gab, vgl. nebst der Correspondenz mit Molyneux, auch jene mit Limborch, ferner den Briefwechsel mit Le Clerc vom August 1694 (in King) und S. 166 dieses Werkes.

²⁾ Sie wurde durch Dr. John Wynne, einen Fellow der Oxforder Universität und später Bischof von St. Asaph besorgt und im J. 1696 herausgegeben. (Briefe zw. Locke und Wynne in King.) An der Dubliner Universität war bereits seit 1692 die schulmäßige Bearbeitung des Essays von Dr. Ashe im Gebrauche. (Molyneux an Locke Dec. 1692).

³⁾ Diese wurde nach manigfachen Zweifeln einem irischen Geistlichen, Namens Rich. Burridge, anvertraut, der sie innerhalb 3 Jahre (1696—99) glücklich zu Ende führte und im J. 1701 der Oeffentlichkeit übergab.

⁴⁾ Vgl. Locke's Briefwechsel mit Molyneux aus d. J. 1693/4.

immer über die Dunkelheit der Terminologie seines Gegners und der vornehmsten Sätze desselben sich beschwerte, während die Intellectualisten jener Zeit die Deutlichkeit in der Theorie des Malebranche eben nicht vermissten.¹⁾ Der eigentliche Urheber der Auseinandersetzung Locke's mit Malebranche war aber ein englischer Anhänger des letzteren, nämlich John Norris, Vicar von Bemerton, ein feinführender Platoniker und guter Bekannter der Lady Masham. Dieser fügte seiner im J. 1690 erschienenen Schrift ‚Christian Blessedness‘ etc. „einige flüchtige Bemerkungen über ein Buch betitelt *An Essay conc. hum. underst*“ bei, worin er Locke's Theorie vom Ursprung unserer Vorstellungen vom Standpunkte des Intellectualsystems kritisierte. Locke schrieb zwar (1693) zur Replik „Einige Notizen über Norris' Schriften“ nieder²⁾, — vollendete jedoch seinen Aufsatz nicht, da er es für nützlicher hielt, bei „gelegener Zeit einmal“ Malebranche's System selbst zu untersuchen. —

In Locke's Geist reifte überdies zu dieser Zeit ein Werk grösserer Art, ein Werk, in dem er seine langjährigen religiösen Ueberzeugungen zum Ausdrucke bringen, das Christenthum in seiner schlichten Wahrheit, erhabenen Milde und göttlichen Weihe darstellen wollte. Was Locke in seinen Toleranzbriefen hauptsächlich vom Standpunkte der Humanität gefordert, in seinem Essay als Recht der menschlichen Vernunft vertheidigt hatte, das sollte jetzt als in der christlichen Religion selbst begründet nach-

¹⁾ Vgl. Buhle: *Gesch. d. neuer. Philosophie.* Bd. 4. Leibniz schrieb im J. 1708 zur Vertheidigung Malebranche's einen Aufsatz betitelt: „*Examen du sentiment du P. Malebranche que nous voyons tout en Dieu contre J. Locke*“; (Ausgabe Gerhardt Bd. 6; deutsch in Kirchmann's *Philos. Bibliothek* Bd. 81.) er raisonnirte darin jedoch mehr im Sinne seines eigenen Systems als in dem des Malebranche.

²⁾ *Remarks upon some of Norris's books wherein he asserts F. Malebranche's opinion of „our seeing all things in God“*, veröff. v. Des-*Maizeaux* unter den „*Several pieces of J. Locke*“ (auch in den *Works*). — Locke's Standpunkt Norris gegenüber vertrat auch Lady Masham in der Schrift „*Love of God*“ (1696 anonym).

gewiesen, die christliche Religion als eine „vernunftmässige“, einfache und tolerante Lehre dargelegt werden. Die christliche Religion, — das war von jeher Locke's Ueberzeugung, — mag wohl Lehren enthalten, die über unsere beschränkte Vernunft hinausgehen; sie enthält aber sicherlich keine, die gegen unsere Vernunft wären. Im Gegentheil: sie bietet uns eine Menge Wahrheiten, die wir auch beim rechten Gebrauche unserer Verstandeskräfte ausfindig machen könnten, nur nicht mit gleicher Sicherheit und Klarheit und baar der göttlichen Weihe, die ihnen die Offenbarung verleiht. Da nun das Evangelium allen und hauptsächlich den „Armen“ gepredigt werden sollte, so müssen, schloss Locke weiter, seine Grundwahrheiten nicht viel an der Zahl und auch nicht sehr schwer auffindbar sein. Welche sind es nun aber, und was mag nach ihnen wohl zum Heile nothwendig sein? An die Beantwortung dieser Fragen machte sich Locke eben zu einer Zeit, da die Theologen hinsichtlich der Frage über die ‚Rechtfertigung‘ im heftigen Streite mit einander lagen und das Heil der Gläubigen von dunklen Glaubenssätzen und leeren theologischen Spitzfindigkeiten abhängig machen zu müssen glaubten. Was nun Locke bei seiner neuerlichen Befragung der heil. Schriften gefunden, das legte er in seinem Werke „Die Vernunftmässigkeit des Christenthums“ nieder¹⁾, welches er im Sommer 1695 anonym erscheinen liess. Das Buch fand, wie es damals zu erwarten war, eine sehr verschiedenartige Aufnahme. Während es nämlich Locke's Freunde: Molyneux, Limborch u. a.²⁾ für das beste System der Theologie erklärten, das sie je gelesen, gab es wieder orthodoxe

¹⁾ „The reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures“. — Ueber die Entstehung des Werkes berichtet Locke selbst in der Vorrede zur der „Second vindication“ desselben.

²⁾ Molyneux an Locke 6./VI. und 26./IX. 96., Limborch an Locke 1696; ferner Le Clerc's Aufsatz in d. Bibliothèque choisie t. II. (1703), verfasst aus Anlass der eben erschienenen französ. Uebersetzung der „Reas. of Christ.“ Abth. II. (enthaltend Locke's Vindication gegen Edwards in abgekürzter Form). Vgl. auch Bayle an Coste 27./XII. 1703 und 8./IV. 1704. (Oeuvres diverses.)

Gelehrte, die mit Entrüstung vor den freisinnigen Ansichten Locke's zurückschauderten, und es gab auch Freigeister, denen Locke's Versuch, die christliche Lehre mit der Vernunft in Einklang zu bringen, als eitel und Locke als noch viel zu gläubig erschien.¹⁾ Locke wählte eben den Mittelweg. Wie er auf der einen Seite treu an dem überlieferten Glauben hieng, so perhorrescierte er auf der anderen all den Wust kleinlicher Zuthaten, unter denen man die reine Lehre Christi vergrub, um sie dann zum Gegenstande ewigen Streitens und Sectierens zu machen. Locke schrieb seine Abhandlung von der Vernunftmässigkeit des Christenthums, „nicht etwa um den christlichen Glauben streng nach den Regeln der natürlichen Vernunft zu prüfen und einzurichten, sondern um ihn auf den einfacheren und daher auch vernunftmässigeren biblischen Gehalt zurückzuführen, sowohl der herkömmlichen Kirchenlehre wie den Anhängern einer rein natürlichen Religion gegenüber.“ Er suchte in der christlichen Lehre nach dem ‚Einen Nothwendigen‘, von dem Wunsche beseelt, dass endlich zwischen den streitenden Secten die starre Scheidewand falle, und alle das gemeinsame Band des wahren christlichen Geistes verbinde. Glaube an Gott, glaube an Christum den Heiland; erforsche seinen heiligen Willen in den Evangelien und erfülle ihn, soweit es in deinen Kräften steht. Was du gefehlt hast in deinem Lebenswandel, das ersetze durch demüthigen Glauben und durch Reue, und du hast deine christliche Pflicht gethan, — das ist nach Locke das Grundgebot des Christenthums.

Locke war also gläubig noch genug, — weil er eben noch klug genug war, den hohen moralischen Wert der christlichen Lehre zu erkennen und ihn um keine leere Theorie in die Schanze zu schlagen. „Mag die geistige Cultur nun immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer

¹⁾ Dieser Ansicht war später auch Voltaire; er sagt über Locke's Reas. of Christ.: „C'est un mauvais livre, il voulait lâver la tête d'un âne“. (Discours en réponse aux invectives etc. Oeuvres, v. 32, appendix.)

breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen, und der menschliche Geist sich erweitern wie er will, über die Hoheit und sittliche Cultur des Christenthums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird es nicht hinauskommen!“ So sagte viele Jahre nach Locke der Altmeister Goethe¹⁾, und so dachte wohl auch Locke, als er seine „Vernunftmässigkeit des Christenthums“ und besonders den trefflichen Abschnitt über die christliche Moral schrieb. „Sie ist durchaus rein und klar; sie gibt nicht zu viel und nicht zu wenig; sie ist so eine vollkommene Lebensnorm, dass ihr die weisesten Männer zustimmen müssen; sie zielt nur auf das Wohl der Menschen hin, und dass alle glücklich werden, wenn sie sie alle beobachten.“

Da Locke diese Zeilen schrieb, ahnte er wohl kaum, dass bald nach ihm ein Denkergeschlecht kommen werde, das eben jene erhabene Moral von der christlichen Lehre unabhängig zu machen bemüht war, — ein Geschlecht von Freigeistern, „Deisten“, denen gerade Locke's Werke zum Ausgangspunkte und zur Stütze ihrer freisinnigen Anschauungen dienen sollten, und zu denen sogar Locke's junge Freunde und Lieblinge Anthony Shaftesbury, Toland und Collins zählten.

¹⁾ Eckermann's Gespräche mit Goethe 11/III, 1832. Vgl. noch: E. C. Worcester: The religious opinions of J. Locke. Geneva. 1889. Diss., und P. Fischer: Die Religionsphilosophie des J. Locke. Berlin 1893. Diss.