Zum Begriff des Absoluten

Autor(en): **Gabryl, Franz**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **17 (1903)**

PDF erstellt am: **24.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761798

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

und Tod schwebte, bereitete er bis ins einzelnste die neue Ausgabe seiner Characteristics vor und suchte dabei, das sei noch hervorgehoben, unliebsamen Deutungen gegen einzelne Personen vorzubeugen.

Als Mensch, das erkennen wir gern an, war Sh. eine edle Seele, ja, in eminenter Weise eine anima naturaliter christiana. Wir glauben es ihm, wenn er an Ainsworth schreibt: „All meine Studien und mein ganzes Leben sind auf die Förderung der Religion, der Tugend und des Wohles der Menschheit gerichtet.“ Aber der Absicht konnte das Werk nur sehr unvollkommen entsprechen. Durch seine Erziehung und das einseitige Studium der Alten war er dem wahren Christentum entfremdet worden und dem Naturalismus verfallen.

Justus Lipsius, der hundert Jahre vorher ebenfalls den Stoizismus erneuert hatte, betete auf dem Sterbebette: „Herr, gib mir christliche Geduld.“ Ein ähnliches Zeichen, dafs auch Shaftesbury schliefslich doch das ungenügende seiner natürlichen Religion und Tugend erkannt hätte, haben wir nicht gefunden. Von den Stoikern aber schreibt der hl. Augustinus:

Fuerunt quidam philosophi de virtutibus et vitiis subtilia multa tractantes, dividentes, definientes, ratiocinationes acutissimas concludentes, libros implentes, suam sapientiam buccis crepantibus ventilantes, qui etiam dicere auderent hominibus: Nos sequimini, si vultis beate vivere. Sed non intrabant per ostium: perdere volebant, mactare et occidere (Tractat 45 in Joan.).

ZUM BEGRIFF DES ABSOLUTEN.

Von

Dr. FRANZ GABRYL.

Der Pantheismus ist zweifellos in allen seinen Phasen und Formen ein grofser Irrtum; denn er will alle Dinge in eine spekulative Einheit verschmelzen, welchem Versuche die Dinge mit allen ihren Kräften Widerstand leisten. Und doch begegnet man dieser traurigen Verirrung des menschlichen Geistes so oft, fast auf Schritt und Tritt in der Geschichte der Philosophie! Zuweilen macht sich der Pantheismus sogar breit, indem er sich einen wissenschaftlichen und systematischen Anstrich gibt, wodurch

er selbst tüchtige Denker bezaubert, so dafs sie in seine Dienste treten und ihm auf dem Gebiete der Metaphysik zur Herrschaft verhelfen.

Wie soll man sich diese Tatsache erklären? Woher kommt es, dafs dieser Irrtum so oft auftaucht? Auf diese Frage mufs man unbedingt eine Antwort suchen, da der Pantheismus fast in jedem Jahrhundert mehr oder weniger zum Ansehen kommt, da er nicht nur in verschiedenen Religionen, sondern auch auf den verschiedensten Kulturstufen vorkommt und bisher noch nicht aus dem Gebiete der metaphysischen Untersuchungen verdrängt werden konnte. Deshalb kann man ihn nicht ohne weiters aufser acht lassen, man mufs nach seiner Ursache forschen. Können wir aber die Antwort Kants auf die Frage annehmen und den Verstand in dieser Beziehung der Antinomie beschuldigen? Gewifs nicht; das wäre erst dann möglich, wenn man zeigen könnte, dafs der Verstand ebenso leicht den Pantheismus annimmt, als er ihn verwirft, mit derselben Evidenz seine Notwendigkeit und seine Falschheit beweist. Doch das ist nicht der Fall; denn schon eine kurze Überlegung würde zeigen, dafs nur die Antithese, nicht die These wahr ist.

Wir müssen deshalb die Quelle aller pantheistischen Systeme in einem anderen charakteristischen Merkmal des menschlichen Denkens suchen: in dem Streben, das Vielfache zu vereinfachen, die Vielheit von der Einheit abzuleiten. Der Mensch ist mit verschiedenen Fähigkeiten begabt, verrichtet mannigfache Tätigkeiten; er verändert sich fortwährend, trotzdem aber fühlt er stets, dafs er ein und derselbe in jedem Momente bleibt. Dieses Streben nach der Einheit erklärt es auch, warum wir eine Anzahl Individuen in eine Art, mehrere Arten in eine höhere Gattungseinheit usw. zusammenfassen. Infolgedessen ist aber das Einzelwesen dann nur ein unbestimmter Bruchteil des Ganzen, der Art- oder Gattungseinheit; es ist aufserdem auch veränderlich, da in die Gattung einmal mehr, einmal weniger Individuen gehören können; neben dieser Veränderlichkeit der konkreten Einzeldinge steht die unveränderliche, absolute Art- oder Gattungseinheit. Ebenso behandelt nun der denkende Geist die Vielheit der Wesen, die er im Weltall antrifft: der Vielheit der veränderlichen, bedingten Wesen stellt er die Einheit ihres Urgrundes gegenüber, inbezug auf welchen sie sich wie Individuen inbezug auf ihre Gattungseinheit verhalten werden, — und der Pantheismus ist fertig. In diesem Falle hat nämlich wahres Sein nur jene ausspekulierte Einheit, jenes erste, absolute Sein, die anderen Wesen dagegen nur insofern, als sie in den Umfang

jener absoluten Einheit gehören. Daraus folgt auch, dafs jeder Pantheismus früher oder später die Wirklichkeit der sichtbaren Welt leugnen mufs, da für ihn nur das Absolute wirklich existiert.

Schon die ersten Proben philosophischen Nachdenkens über das Weltall, welche uns die Geschichte in der Religion der Inder aufbewahrt hat, zeigen uns den Pantheismus in seiner ganzen Blöfse. Nehmen ja doch die heiligen Bücher der Inder, die vier Bücher des Veda, nur ein einziges wahres Sein an und nennen es Brahma, die ganze sichtbare Welt dagegen erklären sie für rein trügerischen Schein, Maya.[1] Wenn der menschliche Geist, — so lehren die Upanischaden, Kommentare zu Jadschur-Veda, — nicht durch grobe Unwissenheit verdunkelt wäre, würde er überall Brahma sehen; aber da wir in Unwissenheit uns befinden, sehen wir um uns Einzeldinge ohne Zahl, sehen wir Vater, Mutter, Gattin, Kinder, Pflanzen, Tiere: das alles ist aber Maya, da nur Brahma existiert, aber es ist vor unserem geistigen Auge durch die mannigfaltigen Einzeldinge verhüllt. Diese letzteren sind aber nur trügerischer Schein, hinter ihnen erst existiert das einzig wirkliche Wesen, das ewige Brahma, unveränderliches Leben, eine Substanz ohne Eigenschaften.

Wenn wir uns im Geiste von den Ufern des trägen Ganges an den pfeilschnellen Skamander, in die Wiege der griechischen Philosophie versetzen, so sehen wir wiederum, dafs die ersten Proben, das Weltall zu erklären, zu pantheistischen Anschauungen geführt haben. Wir können mit Stillschweigen die Orphiker übergehen, welche alles aus Nacht, Chaos oder Ozean, dem Vater der Götter und Menschen, hervorgehen lassen, und können sofort mit den Philosophen Thales, Anaximenes, Anaximander (ἄπειρον), Heraklit beginnen, da ihr Monismus imgrunde genommen Pantheismus ist, da sie Luft, Wasser oder eine unbestimmte Substanz für den Urgrund alles Seins halten. Besonders im System Heraklits von Ephesus treffen wir einen schon gut ausgebildeten Pantheismus. Die Identität des Seins in allen Dingen, die Nichtwirklichkeit der sichtbaren Welt, die Unfähigkeit unseres Geistes, etwas zu erkennen, hat er so klar ausgesprochen, dafs Hegel nach mehr als 20 Jahrhunderten sich bereit erklärte, jeden Satz des Philosophen aus Ephesus zu unterschreiben. Die Welt ist ein Flufs, in welchen man zweimal steigen kann, sie ist ein sich selbst und alles übrige verzehrendes Feuer; sie ist Werden, Alles und Nichts. *Πάντα ῥεῖ καὶ χωρεῖ,* alles ist in fortwährender Veränderung, nichts ist unveränderlich, dauernd. Hegel

[1] Vgl. Alb. Farges: L'idée de Dieu. Paris 1894. S. 412 ff.

hob als das gröfste Verdienst Heraklits hervor, dafs er als Erster den Mut hatte zu behaupten, dafs Sein Nichtsein ist und Nichtsein Sein.

Im schroffsten Gegensatz zu Heraklit steht Parmenides. Während nämlich Heraklit durch die Beobachtung der Veränderlichkeit der sichtbaren Welt zur Überzeugung kam, dafs das Weltganze ein grofses Werden, fieri, sei, lehrte Parmenides infolge seiner zuweitgehenden Abstraktion, dafs nur ein einziges Sein wirklich existiere, ein unveränderliches, absolutes Sein; die von uns wahrgenommene Vielheit der Dinge dagegen sei nur trügerischer Schein.

Sokrates, Plato und Aristoteles haben zwar die Lehre des Theismus nicht klar genug dargestellt, aber man kann sie deshalb noch nicht unter die Pantheisten des Altertums zählen. Doch das, was sie für den Theismus getan haben, ist im System der Stoiker wieder zugrunde gegangen; Zeno, Seneca,[1] Cato, Mark Aurel halten Gott für die Weltseele, für ein künstlerisch bildendes Feuer (*πῦρ τεχνικόν*), für einen Hauch (*πνεῦμα*), welcher die ganze Natur durchdringt und belebt.

Die Schule der Neuplatoniker, deren Begründer Plotinus ist, hat versucht, die Lehren aller bisherigen Systeme in Einklang zu bringen, und deshalb von den Stoikern die Weltseele, von Aristoteles und Anaxagoras die höchste Vernunft (*νοῦς*), von Plato das All-Eine (*ἕν*) in ihr System herübergenommen. Sie haben also in ihrem Systeme eine Art Dreieinigkeit, in welcher aber durch Emanation aus einem Gott drei Götter werden, welche Emanation immer weniger vollkommenen Wesen den Ursprung gibt. Aus dem All-Einen entwickelt sich nämlich die Vernunft (*νοῦς*), diese setzt aus sich die Weltseele, welche mit den Ideen der höchsten Vernunft ausgestattet ist und die Materie, welche fast mit Nichtsein zusammenfällt, befruchtet.

Diese drei Arten des Pantheismus, der Panlogismus, dessen Vertreter bei den Griechen Parmenides ist, der von den Stoikern gelehrte naturalistische Pantheismus und endlich der Emanatismus der Neuplatoniker sind bis auf unsere Zeit beliebte Muster geblieben und haben im Westen und Osten Anhänger gefunden. Den Emanatismus der Neuplatoniker finden wir bei Scotus Erigena (IX. Jahrh.). Scotus nimmt als gemeinsames Prinzip aller Dinge die schaffende, unerschaffene Natur an (creans et increata); aus dieser geht die schaffende, erschaffene Natur hervor; diese gibt

[1] Vgl. Seneca: De benefic. IV. 7: „Quid aliud est natura quam Deus?“

der erschaffenen, nicht schaffenden Natur den Anfang (creata, non creans); endlich nimmt er eine vierte an, welche weder schafft noch erschaffen ist (non creata nec creans). Die erste Natur ist Gott selbst, welcher aus seiner eigenen Substanz alles Seiende setzt, und zwar zuerst die schaffende, erschaffene Natur, die allgemeinen Begriffe (universalia); nachher die erschaffene, nicht schaffende Natur, das Weltall; die unerschaffene, nicht schaffende Natur endlich hat zur Aufgabe, alles Seiende in den Schofs der ersten Natur, zu Gott, in die absolute Einheit zurückzuführen. (De divisione l. I cap. 12.)[1] Nach dem Beispiele des Scotus Erigena, nur mehr sinnlich, haben Amalricus von Bena und David von Dinant (XII. Jahrh.) gelehrt, dafs Welt und Gottheit identisch sei. Unter den arabischen Philosophen hat Alfarabi (X. Jahrh.) den Pantheismus der Neuplatoniker gelehrt, Averroës (Ibn Roschd 1126—1198) dagegen wollte das System des Stagiriten vervollkommnen und nahm deshalb den intellectus agens, einen allgemeinen Geist, von den Stoikern an; mit diesem Geiste vereinigt sich nach seiner Auffassung die menschliche Seele nach der Trennung vom Leibe. Auch die deutsche Mystik jener Zeit stimmte in manchen Punkten mit der Anschauung der Neuplatoniker überein, wie wir das an dem Meister Eckhart und Tauler († 1361) sehen können.

Zur Zeit des Wiederaufblühens der Wissenschaften unter dem Einflusse des Humanismus finden wir Spuren des Pantheismus in den Werken Nikolaus' von Cues (1401—1464); aus diesen Werken entnahm Giordano Bruno (1548—1600) zum gröfsten Teile seinen naturalistischen Monismus. Im XVI. und XVII. Jahrhundert stofsen wir sehr oft auf Pantheismus; manchmal erscheint er auf kabbalistischem Hintergrunde, manchmal wiederum als natürliche Theosophie, wie in den Schriften des Paracelsus († 1541), Telesius, Petrus Vanini, Cardanus; wiederum als mystische Spekulation bei dem Schuster Jakob Boehme († 1624), welche die Grundlage für Schellings Pantheismus bildete. Cartesius, ein treuer Sohn der katholischen Kirche, vermutete wohl nicht, dafs seine Definition der Substanz von einem anderen Denker, der aus ihr die nötigen Konsequenzen ableiten konnte, als Ausgangspunkt für ein pantheistisches System benutzt werden würde. Dieser Denker war Baruch Spinoza (1632—1677), welcher ohne Mühe zeigte, dafs die Definition der Substanz: „res, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum"[2] nur für ein

[1] Vgl. Vallet: Histoire de la philosophie. Paris 1891. S. 171 u. a. a. O.

[2] Vgl. Descartes: Princ. phil. p. I n. 51.

einziges Wesen, nämlich Gott pafst; deshalb sind alle übrigen Dinge nur das, was die Wellen auf der Oberfläche des Meeres sind, gewisse Modifikationen, modi des Sich-Äufserns der einen Substanz, welche mit zwei Attributen, dem der Ausdehnung und dem des Denkens, begabt ist. Der Einflufs Spinozas auf die spätere Philosophie, besonders die deutsche, war ungemein grofs. Seine Werke benutzten Schelling, Hegel, Schopenhauer und auch Hartmann, obwohl er das hartnäckig leugnet, sehr fleifsig.

Kant († 1804) verwandelte Gott in einen subjektiven Begriff, ein Postulat der praktischen Vernunft, welches zur Erklärung unseres moralischen Lebens notwendig ist. Nach seinem Beispiele gehen die Neukantianer vor, besonders die französischen, wie Renouvier, Pillon, und sprechen ebenso wie über alle Noumena, so auch über Gott ihr: „Ignoramus et ignorabimus" aus. Wenn kein Ding, selbst die sichtbaren nicht, dem Wesen nach erkannt werden kann, so mufs das umsomehr von dem Absoluten gelten; es ist dasjenige, was absolut nicht erkannt werden kann (inconnaissable). Mit Hilfe Hamiltons hat Herbert Spencer manchen Gedanken aus Kants Erkenntnistheorie in sein System herübergenommen; doch unterscheidet er sich von Kant dadurch, dafs er das Dasein eines Absoluten annimmt, welches Absolute er sich als unbegrenzte Kraft vorstellt, deren äufsere Erscheinung die Welt ist.[1]

Während Kant in seiner Theorie noch den Dualismus zwischen Subjekt und Objekt beibehielt, hat Fichte († 1814) das Objekt unseres Erkennens eliminiert und nur das Subjekt, das Ich beibehalten. Das Ich ist anfangs unbestimmt, absolut, ist nichts und alles und entwickelt sich erst vollständig auf den drei bekannten Stufen: These, Antithese und Synthese. Bewufst sein eines wahrgenommenen Gegenstandes bedeutet: bewufst sein seines Setzens durch das Subjekt, das Ich; aufserhalb des Ich existiert das Nichtich nicht, und das, was wir Nichtich nennen, ist nur etwas durch unser Ich Gesetztes. Da nun das Nichtich aufserhalb des Ich objektiv nicht existiert, so ist das Ich etwas Absolutes, Unendliches, welches dadurch, dafs es existiert, sich setzt und dadurch, dafs es sich setzt, existiert; das absolute Ich könnte sich nun ins Unendliche setzen, aber es trifft in sich das Nichtich an. Infolge dieses Antreffens des Nichtich mufs das Ich, wie eine von einem harten Körper abgeprallte Kugel, auf seinen Ausgangspunkt, zu sich selbst zurückkehren. Dadurch erkennt

[1] Treffend fertigt ihn Alfred Fouillée ab in seinem Buche: Le mouvement idéaliste. Paris 1896. S. 40.

sich das Ich als begrenzt, dadurch wird es zur Wirklichkeit, zum selbstbewufsten Ich. Aber ebendadurch wird auch das Nichtich begrenzt, da es ja nur im Ich existiert, welches jedoch nicht das ganze absolute, unendliche Ich ausfüllt, da auch das Nichtich in seinen Umfang fällt. Das System Fichtes ist demnach idealistischer Pantheismus.

Der Begründer des objektiv-idealistischen Pantheismus ist Fr. Wilhelm Schelling (1775—1854). Schelling hat eingesehen, dafs die Leugnung der Objektivität der sichtbaren Welt, indem man sie zu einem Produkt unseres Ich macht, wie es Fichte getan hat, eine grobe Verletzung des gesunden Menschenverstandes ist; andererseits aber haben die Schriften Fichtes auf ihn einen so grofsen Eindruck gemacht, dafs er sich der in ihnen enthaltenen Ideen nicht entschlagen konnte. Er meint deshalb, das Weltall könne man nur unter der Bedingung erklären, dafs man aus demselben Prinzip das erkennende Subjekt und das Wahrnehmungsobjekt ableitet. Doch während bei Fichte Ich und Nichtich im subjektiven Ich entstehen, ist bei Schelling nicht die subjektive Denktätigkeit des Ich, sondern das absolute Denken und Wollen des Ich das Prinzip des Subjekts und Objekts; diese sind also in der absoluten Vernunft eins. Subjekt und Objekt, das Reale und das Ideale, Natur und Geist sind im Absoluten identisch. Wir werden nicht irregehen, wenn wir behaupten, dafs Schelling den Pantheismus der Stoiker wieder ins Leben rief, da sein Absolutes imgrunde genommen von der Weltseele der Stoiker sich nicht unterscheidet.

Nach der Ansicht Hegels († 1831) ist das Besondere nur trügerischer Schein, wirklich existiert nur das Allgemeine, und zwar nicht nur, insofern es in unserem Geiste ist, sondern es existiert als objektives Sein, dessen wir durch das Denken bewufst werden. Dieses absolute Sein, diese absolute Idee[1] setzt in sich Unterscheidungen, ohne jedoch aufzuhören, das zu sein, was sie ist, und durch dieses Setzen realisiert sie sich. Man mufs dieser absoluten Idee immanente Tätigkeit zuschreiben, welche Tätigkeit den Charakter dialektischer Entwicklung hat, da sie nichts anderes als Denken ist. Dieses allgemeine Sein, welches sich als allgemeine objektive Idee darstellt, realisiert sich nämlich als Denken und durch das Denken. Da aber das Allgemeine nur in einem Begriffe gedacht werden kann, da der Begriff die Form ist, durch welche das Denken sich realisiert, so ist Sein

[1] Vgl. Hegel: Wissenschaft der Logik, II. T. I. Abt., herausg. von Leopold v. Henning. S. 327—354.

und Denken nur im Begriffe eins, und die Identität existiert nur als Begriff. Der logische Begriff dessen, was durch und durch allgemein ist, ist demnach jene allgemeine Substanz, welche allen Erscheinungen zugrunde liegt, ist das Wesen aller Dinge: „Die absolute Idee allein ist Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und ist alle Wahrheit" (S. 328).

Wie entsteht aber aus diesem absoluten Begriffe, welcher mit dem Attribute des Denkens begabt ist, die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge, auf die wir täglich schauen? Wiederum nur auf dialektische Weise, indem jene absolute Idee nähere Bestimmungen in sich setzt und infolgedessen ihre Allgemeinheit negiert. Doch trotz des Negierens der Allgemeinheit bleibt die absolute Idee allgemein, bleibt stets dieselbe, da sie die Negation ihrer Allgemeinheit negiert, mit anderen Worten: da sie negiert, sie sei jene Negation. So ist die Negation der Negation das Leben jenes absoluten Begriffes, das Prinzip seiner Tätigkeit, ein fortwährender Prozeſs des Sich-Setzens, die Quelle alles Besonderen, ohne daſs jedoch dadurch die absolute Idee ihre Einheit und Allgemeinheit verliert. Auf diese Weise erscheint der absolute, allgemeine, logische Begriff, welchem die Fähigkeit, durch das Denken sich zu entwickeln, innewohnt, als objektive Dialektik des Seins, als objektive absolute Vernunft, aus der, wie aus einem Sterne Strahlen, so das Besondere in seiner ganzen Mannigfaltigkeit hervorgeht, ohne jedoch den Umfang des absoluten Begriffes zu überschreiten.

Schopenhauer († 1860) hält für das Prinzip alles Seins den Urwillen, dessen Erscheinung und Entwicklung nach auſsen die Welt ist. Wie unser Körper doppelt für uns existiert, erstens als Vorstellung, als ein neben anderen existierender Gegenstand, zweitens als Äuſserung unseres Willens, d. h. als Willensakt, welcher Gegenstand reiner Anschauung (intuitio) sein kann, so existieren auch die Dinge in der Welt einerseits als unsere Vorstellungen, andererseits als Erscheinungen des All-Willens.[1] Unmittelbar äuſsert sich der allgemeine Wille in Form von Ideen, mittelbar als konkrete Einzeldinge; deshalb sind die Ideen, da sie sich in den unzähligen Einzelwesen abspiegeln, die Skala, nach welcher die Entwicklungen des Weltwillens, die Weltdinge zu ordnen sind. Da jedoch die Einzelwesen, welche aus dem Urwillen hervorgehen, voll jeglichen Elendes sind, und da besonders dies vom menschlichen Leben gilt, so soll das Lebensziel jedes Menschen die Vernichtung des Lebenstriebes in sich sein;

[1] Vgl. Harms: Philosophie seit Kant. Berlin 1876. S. 564 ff.

das beste Mittel dazu ist die Askese, wie sie von den Buddhisten geübt wird.

Auch Hartmann beraubte das Absolute[1] jeglicher Vollkommenheit, sogar des Bewufstseins; das Absolute ist für ihn das Unbewufste, ist Nichtsein, aus dem jedoch Wesen voll jeglichen Elendes hervorgehen, deren Ziel es ist, dem Absoluten durch das Streben nach Vernichtung zur Rückkehr in seinen ursprünglichen Zustand, in die absolute Leere, ins Nichtsein zu verhelfen. Hartmann nannte sein System Monismus, weil das Wort „Pantheismus zwar ganz dasselbe bedeutet, aber es kann falsch verstanden werden".[2] Man braucht nicht hinzuzufügen, dafs sein Monismus sich durch nichts von den früheren pantheistischen Systemen unterscheidet, da er ja auch Geist und Materie, Sein und Denken, Gott in sich und Gott in der Welt für eins hält.

Der Leipziger Professor W. Wundt ist mit sich selbst nicht einig rücksichtlich der Frage, mit der wir uns jetzt beschäftigen. Einerseits ist er nämlich in seiner Polemik mit Hegel und Schopenhauer zu dem Schlusse gekommen, dafs das Absolute weder allgemeine Vernunft noch Wille sein kann; andererseits stützt er sich auf den Grundsatz, dafs jede Wirkung proportional sein mufs der Ursache, und sagt: „Der Weltgrund kann nicht völlig losgelöst von dem Weltinhalt gedacht werden; er kann diesem als Prinzip aller Entwicklung gegenübergestellt, aber er kann niemals als ein dieser Entwicklung selbst Äufserliches angenommen werden."[3] In der folgenden Auseinandersetzung erklärt er, dafs das Absolute „ein absolut imaginäres Sein"[4] ist, und weder Wissenschaft noch Religion könne von ihm Nutzen erwarten. Da er aber bemerkt, dafs er zuweit gegangen ist und nicht als Atheist erscheinen will, sagt er weiter, dafs, — wie überall die Ursache dadurch in der Wirkung tätig ist, dafs sie durch ihre Tätigkeit die Wirkung setzt —, die Gottesidee nur so in der Welt durchgeführt werden kann, dafs wir Gott als den Weltwillen auffassen, so dafs alle Entwicklung in der Welt nur die Entwicklung des Wollens und Handelns Gottes ist. (System der Philosophie. 1. Aufl. S. 519.) Trotz der Polemik

---

[1] Vgl. Arthur Drews: Die deutsche Spekulation seit Kant. Leipzig 1895. II. Bd. S. 557 ff.

[2] Vgl. Hartmann: Philosophie des Unbewufsten. S. 529. 4. Aufl.

[3] W. Wundt: System der Philosophie. I. Ausg. Leipzig 1889. S. 442. Ich zitiere diese Ausgabe, weil in der zweiten Ausgabe aus dem J. 1897 manche Sätze ausgelassen sind.

[4] Ebd. S. 410.

mit Schopenhauer stimmt also doch schliefslich Wundt über die Natur des Absoluten mit Schopenhauer völlig überein.

Aus der Schule Hegels ging eine ganze Reihe Pantheisten hervor, wie Straufs, Br. Bauer, A. Ruge, Karl Rosenkranz, Marheineke, W. Vatke. Gröfsere Berühmtheit erlangte Michelet († 1893), welcher in seinen Vorlesungen (gedruckt 1844—1852 unter dem Titel: „Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes") von dem Satze ausgeht, dafs nur das Allgemeine wirklich existiert, da es trotz des Vergehens der Einzeldinge stets unveränderlich fortdauert, und zu dem Schlusse kommt, dafs der Weltgrund etwas Allgemeines sein mufs, eine mit Vernunft begabte Substanz, Person, ein unbewufster Geist („denn das Bewufstsein setzt die Trennung von Subjekt und Objekt voraus, die im göttlichen Wesen gar nicht vorhanden ist" [S. 147]); dafür kann sich jene unbewufste Vernunft ins Unendliche in den Einzeldingen realisieren.[1]

In Frankreich wollte Victor Cousin die Ideen Hegels verbreiten; doch ohne Erfolg, da die klare Denkweise, die dem Franzosen eigen ist, keinen Geschmack an den düsteren Grübeleien der deutschen Pantheisten finden konnte. Ein Anhänger Kants, Vacherot (1809—1897), sagt in seinem Werke „La métaphysique et la science" (Paris 1858), dafs das Absolute nur ein Ideal des menschlichen Geistes ist, welches Ideal durch die ins Unendliche gehende Entwicklung der Welt realisiert wird. Rénan († 1894) war nicht so sehr Pantheist, als vielmehr Atheist; Gott zählt er der Kategorie der Ideale zu, da er nur der Ausdruck unserer übersinnlichen Bedürfnisse ist.[2]

Noch auf einen anderen Irrtum müssen wir aufmerksam machen, auf den Irrtum der Ontologisten, der das Erkennen des Absoluten betrifft. Der italienische Philosoph des vergangenen

---

[1] Vgl. „Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes" S. 160: „Gott ist die ewige Persönlichkeit des Menschen, aller Menschen, der wahrhafte Begriff der Persönlichkeit, der in allen mehr oder weniger zur Erscheinung kommt, und der, in welchen Individuen er sich auch realisiere, stets die mit sich selbst gleiche, allgemeine, ewige Idee bleibt. So ist Gott die absolute Persönlichkeit, die sich stets in den Einzelnen personifiziert und darum in keiner einzelnen Person erschöpft sein, noch, insofern sie eine sinnliche Diese ist, darin auf adäquate Weise erscheinen kann."

[2] Vgl. Rénan: Études d'hist. relig. S. 419: „Dieu sera toujours le resumé de nos besoins supra-sensibles, la catégorie de l'idéal, c'est-à-dire la forme sous laquelle nous concevons l'idéal. . . . Devant les choses belles, bonnes ou vraies, l'homme sort de lui-même, et suspendu par un charme céleste, anéantit sa chétive personnalité, s'exalte, s'absorbe. Qu'est-ce que cela, si ce n'est adorer?"

Jahrhunderts, Vincenzo Gioberti († 1852), ging von der Annahme aus, dafs wir etwas dann richtig erkennen, wenn unsere Erkenntnis getreu die objektiven Verhältnisse der erkannten Dinge darstellt, mit anderen Worten, wenn die logische Ordnung mit der ontologischen übereinstimmt; und er kam zur Überzeugung, dafs wir zuerst das Absolute erkennen müssen. Das Absolute kann aber nicht eine unbestimmte Idee des Seins (idea entis) sein, wie Rosmini lehrte, da die Idee des Seins nur potenzielles Sein ist, und wir das Mögliche durch das Reale, Wirkliche messen. Es kann aber jenes erste Sein auch nicht relativ, beschränkt sein, sondern es mufs etwas Absolutes sein, da vor dem Bedingten ein Unbedingtes, Absolutes, Gott existieren mufs. Da nun in der ontologischen Reihenfolge Gott das allererste Sein ist, und von ihm alles andere abhängt, deshalb müssen wir zuerst Gott erkennen, falls wir der Wirklichkeit nicht widersprechen wollen. Diese Erkenntnis Gottes mufs aber reine Anschauung (intuitio) sein; denn wenn wir Gott durch ein Mittelding erkennen würden, wäre Gott nicht zuerst erkannt. Der Mensch erkennt also vom ersten Momente seines geistigen Lebens das Absolute durch reine Anschauung. Doch diese intuitive Erkenntnis ist nicht hinreichend klar; es mufs ihr die Reflexion zuhilfe kommen, welche die Sinneswahrnehmungen auf ihren Urgrund, das Absolute bezieht und auf diese Weise das unklare Erkennen der Dinge, welches wir aus der Anschauung Gottes schöpfen, vervollkommnet und in klare Begriffe verwandelt. Da das Absolute auf unseren Geist so mächtig einwirkt, dafs dieser eine reine Anschauung des Absoluten unbedingt haben mufs, erkennen wir mit der gröfsten Evidenz, dafs das Absolute notwendig existieren mufs, und das drücken wir in dem Urteile aus: „Das Absolute mufs unbedingt existieren"; infolgedessen ist dieses Urteil das allererste analytische Urteil und zugleich Kriterium der Richtigkeit aller anderen Urteile.[1]

---

[1] Vgl. Vinc. Gioberti: Introduzione allo studio della filosofia. Capolago 1845. Tom. II S. 173: „Il giudizio: L'Ente è necessariamente, contenuto nell' intuito primitivo, non è pronunziato dallo spirito con un atto spontaneo e libero, come gli altri giudizi. Lo spirito in questo caso non è giudice, ma semplice testimonio e uditore di una sentenza, che non esce da lui. Infatti, se lo spirito fosse definitore e non semplice spettatore, il primo giudizio, base di ogni certezza e di ogni altro giudizio, sarebbe subiettivo, e lo scettismo fora inevitabile. L'autore del giudizio primitivo, che si fa udire dallo spirito nell' atto immediato dell intuito, e l'Ente stesso, il quale ponendo se medesimo al cospetto della mente nostra dice: io sono necessariamente." Vgl. Albert Stöckl: Geschichte der neueren Philosophie. Mainz 1883. II. Bd. S. 623.

Gioberti steht nicht vereinzelt in der Philosophie, und er war auch nicht der erste, welcher behauptete, dafs wir die Dinge durch reine Anschauung Gottes in ihm selbst erkennen; lange vor ihm kam zu derselben Ansicht Nikolaus Malebranche, aus dem Orden der Oratorianer (1638—1715),[1] und sein eifriger Verteidiger, Kardinal Gerdil (1718—1802), in seinem Werke: „Défense du sentiment de P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées contre l'Examen de M. Locke" (1787). — Ähnlich lehrte im vergangenen Jahrhundert Rothenflue, welcher sagt: „Deus sub idea τοῦ esse simpliciter immediate a ratione noscitur, caetera autem nonnisi per ipsum cognoscuntur" (Instit. philos. t. 2 ed. 4 p. 213, 190, 196).

Aus der bisherigen Darstellung geht hervor, dafs wir es mit einem dreifachen Irrtum in der Lehre vom Absoluten zu tun haben. Einerseits fassen Kant und seine Anhänger das Absolute als eine Hilfsidee zur Erklärung anderer Begriffe der moralischen Ordnung auf und sprechen zugleich mit den Agnostikern über das Absolute ihr: „Ignoramus et ignorabimus" aus; andererseits kommen die Ontologisten zu dem entgegengesetzten Extrem, indem sie dem Menschen reine Anschauung des Absoluten zuteilen; endlich machen die Pantheisten das Absolute zu einer Unterlage aller Dinge.

Fertigen wir zuerst die Kantianer ab. Mehrere Wege könnten uns zu demselben Ziele führen. Man könnte z. B. gleich das Prinzip des transzendentalen Idealismus analysieren und zeigen, dafs das Dilemma Kants: die Begriffe sind entweder in uns a priori oder sie stammeu aus der Erfahrung; sie können aber aus der Erfahrung nicht herrühren, weil diese uns nur Besonderes, Konkretes liefert, die Begriffe dagegen drücken etwas Allgemeines und Notwendiges aus; infolgedessen haben wir die allgemeinen Begriffe nur a priori, — nicht vollständig ist, da man zwischen die beiden Glieder des Dilemma mit Leichtigkeit ein drittes einschieben kann, nämlich Übereinstimmung der Denkgesetze mit den Gesetzen des objektiven Werdens, in welchem Falle die Notwendigkeit, aprioristische Denkformen anzunehmen, schwindet. Oder man könnte den Gedankengang Kants Schritt für Schritt verfolgen und zeigen, dafs sich auch an ihm der Ausspruch Pyrrhons bewahrheitet, es sei unmöglich, die Natur völlig von sich abzuschütteln; denn Kant wird manchmal seinem Subjektivismus untreu, z. B. dort, wo er von der Zweckmäfsigkeit

[1] Vgl. Malebranche: De la recherche de la vérité. Paris 1675. III. Bd. 2, 6.

in der Natur spricht, disputiert er wie der eifrigste transzendentale Realist. Oder man könnte den Widerspruch zeigen, dessen sich Kant schuldig macht, indem er in die menschliche Seele Gott durch die praktische Vernunft einführt, während er vorher bei der Analyse der theoretischen Vernunft ihn aus der Seele ausgeschlossen hat. Alle diese Methoden führen zwar zum Endziele, zur Widerlegung des Systems Kants, aber sie sind umständlich. Sehen wir uns nach einer anderen um. Nirgends behauptet Kant, dafs Gott objektiv nicht existiert; er leugnet nur die Möglichkeit, mit Hilfe der theoretischen Vernunft seine Existenz zu beweisen; denn obwohl uns das Denken zwingt, das Absolute anzunehmen, ist diese subjektive Notwendigkeit nicht unbedingt der Ausdruck objektiver Notwendigkeit. Überhaupt erklärt Kant selbst kurz und bündig, er sei Deist, da er überzeugt ist, dafs Gott die Weltursache ist; er wolle aber nicht Theist sein, da wir nicht wissen, ob das Dasein eines lebendigen Gottes, des Schöpfers der Welt nachgewiesen werden könne; er negiere aber nicht, dafs das Absolute, wenn seine Existenz nachgewiesen werden könnte, mit Vernunft und freiem Willen begabt, eine Person[1] sein müfste. Da nun Kant diese Stellung einnimmt, müssen wir seine Kritik der Existenzbeweise Gottes prüfen.[2]

Wir stimmen Kant darin bei, dafs der ontologische Beweis gar keine Beweiskraft hat, da aus der Idee eines vollkommenen Wesens noch keineswegs folgt, dafs dieses Wesen aufserhalb unseres Geistes existiert. Nur mit Unrecht schreibt sich Kant das Verdienst zu, dafs er der erste sei, der auf das Sophisma *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, welches der ontologische Beweis begeht, aufmerksam gemacht hat; denn schon lange vor Kant hat Graf Montigny das getan, welcher unter dem Pseudonym „Bruder Gaunilo“ im XI. Jahrhundert eine Kritik des vom hl. Anselmus aufgestellten ontologischen Beweises veröffentlichte, und dasselbe hat auch der hl. Thomas von Aquin getan.

Die weiteren zwei Existenzbeweise, der kosmologische und der physiko-theologische, stützen sich auf das Kausalitätsgesetz. Kant wirft dem kosmologischen Beweise vor, dafs er imgrunde genommen nur ein vermummter ontologischer Beweis sei, da er zwar vom Realen beginne, aber das Resultat, zu dem er führt,

---

[1] Vgl. Streit der Fakultäten. V. 131. Drews: Die deutsche Spekulation seit Kant. Leipzig 1895. I. Bd. S. 107.

[2] Vgl. Kant: Kritik der reinen Vernunft, herausgeg. von Kirchmann. Berlin 1872. III. Hauptstück. IV. Abschnitt. S. 476—502.

dafs nämlich ein unbedingtes Sein, Gott existiert, nur ein Denkprodukt, eine subjektive, aber keineswegs objektive Notwendigkeit sei, weil das Kausalitätsgesetz nur ein synthetisches Urteil a priori ist. Doch darin irrt sich Kant gewaltig, wenn er behauptet, dafs das Kausalitätsgesetz als ein synthetisches Urteil a priori nur innerhalb unseres Denkgebietes Geltung hat. Er möge uns nämlich erklären, woher es kommt, dafs eine so staunenswerte Harmonie zwischen unseren Denkformen und den objektiven Gesetzen des Werdens herrscht, so dafs wir vermittelst Induktion oder Rechnung mit der gröfsten Genauigkeit ein zukünftiges Ereignis voraussagen können. Der Astronom kann viele Jahre vorher den Moment der Mond- oder Sonnenfinsternis vorhersagen, und man kann auch, wie Du Bois-Reymond seiner Zeit gesagt hat, mit der gröfsten Genauigkeit ausrechnen, wann England das letzte Stück Kohle verbrauchen wird. Das Kausalitätsgesetz ist demnach nicht nur auf dem Gebiete des Denkens, sondern auch auf dem des Werdens gültig, es ist nicht ein synthetisches Urteil a priori, sondern vielmehr ein analytisches; und wenn es eine Notwendigkeit ausdrückt, so ist diese nicht nur eine subjektive, sondern auch eine objektive. Wie ich nämlich nach der Teilung eines Apfels in zwei Hälften sehe, dafs eine Hälfte kleiner ist als der ganze Apfel, ebenso sehe ich, dafs überall, wo ein Ding bedingt ist und den Grund seiner Existenz nicht in sich hat, ein anderes Wesen existieren mufs, welches jenem Dasein gebe. Die Zufluchtnahme zu einer unendlichen Reihe endlicher, bedingter Dinge hilft nichts, da dadurch noch keineswegs die Notwendigkeit, ein unbedingtes Wesen, ein wahres Absolute anzunehmen, schwindet. Wir sehen also, dafs der kosmologische Beweis sein Ziel erreicht: er beweist das Dasein eines absoluten Wesens, welches nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv existiert.

Was den physiko-theologischen Beweis betrifft, welcher aus der in der Welt angetroffenen Zweckmäfsigkeit das Dasein eines überaus weisen Wesens beweist, so findet sogar Kant für ihn Worte des Lobes. Doch auch dieser Beweis, sagt Kant, kann das Dasein Gottes nicht dartun, sondern höchstens nur die Existenz eines ordnenden Prinzips, eines Weltbaumeisters, welcher mit der höchsten Intelligenz die Welt eingerichtet hat. Als Grund führt er an, dafs wir, da die Welt endlich ist, gar nicht gezwungen sind, ein unendlich weises Wesen als Prinzip anzunehmen, sondern es reiche völlig aus, einen Weltbaumeister, einen Demiurgen, aber nicht das Absolute anzunehmen. Das Absolute müfste man erst annehmen, wenn wir den kosmologischen

Beweis zu Hilfe rufen würden, aber dadurch würden wir wieder zum ontologischen Beweis zurückkehren.

Wundern mufs man sich, dafs Kant nicht bemerkt hat, wie nichtig der Vorwurf ist, den er gegen den physiko-theologischen Beweis erhebt. Kant hat ja nur die Schwierigkeit in die Ferne gerückt, aber er hat sie nicht aufgehoben. Was ist nämlich jener Demiurg? Wenn er nicht aus sich selbst ist, so fordert das Dasein eines so weisen, guten und mächtigen Wesens, dafs ein unendlich weises Wesen, dafs Gott existiere. Auf den Vorwurf Kants, dafs man aus der in der Welt angetroffenen Zweckmäfsigkeit das Dasein Gottes, eines unendlich weisen, ordnenden Prinzips nicht nachweisen könne, sondern höchstens nur das Dasein eines sehr weisen, aber endlichen Wesens, antworten wir, dafs der physiko-theologische Beweis, wie ihn Kant nennt, oder, wie er gewöhnlich genannt wird, der teleologische seiner Bestimmung völlig entspricht, wenn man ihn gut versteht, d. h. er beweist die Existenz eines letzten, absoluten Prinzips, welches die in der Welt angetroffene Ordnung und Zweckmäfsigkeit verursacht hat; aber es ist nicht seine Bestimmung, uns über die Eigenschaften dieses Prinzips zu belehren. Jeder Existenzbeweis zeigt nur eine Seite der Gottheit; der eine beweist, dafs Gott *τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον* sein mufs; ein anderer, dafs Gott die Wahrheit selbst ist; ein dritter, dafs er aus sich selbst seine Existenz hat; ein vierter, dafs er der höchste Gesetzgeber und Ordner ist. Diese Teilbegriffe, wenn man sie so nennen darf, des Gottesbegriffes müssen miteinander verbunden werden, um einen Begriff von der Natur Gottes zu erhalten. Falsch ist nämlich die Behauptung der Agnostiker, dafs wir das Absolute gar nicht erkennen können. Diese Behauptung kann zweifache Bedeutung haben; sie kann nämlich entweder bedeuten, dafs wir die Existenz des Absoluten nicht erkennen können, oder sie kann auch bedeuten, dafs wir die Natur des Absoluten nicht zu erkennen vermögen.

Was die erste Bedeutung anbelangt, haben wir bereits gezeigt, dafs das Denken unbedingt fordert, dafs das Absolute existiere, und dafs die Einwendungen Kants, der sie im Namen der reinen Vernunft erhebt, nichtig sind und gegen ihn selbst sich kehren. Deshalb behauptet selbst Herbert Spencer, der Wortführer der heutigen Agnostiker, in seiner Polemik mit Hamilton,[1] dafs man jetzt darüber nicht mehr disputieren kann, ob die

[1] Vgl. Herb. Spencer: Les premiers principes. Trad. par M. Cazelles. Chap. 4. 3. 24. Vgl. auch Paul Janet: Principes de métaphysique et de psychologie. Paris 1897. II. Bd. S. 95 ff.

Existenz des Absoluten bewiesen werden kann. Er sagt nämlich: „Gleich am Anfang behaupten wir, dafs alle Beweise, welche die Bedingtheit und Abhängigkeit unseres Erkennens dartun, klar und deutlich supponieren, dafs etwas aufserhalb dessen, was abhängig und bedingt ist, existiert. Behaupten, dafs wir das Absolute nicht zu erkennen vermögen, bedeutet mittelbar zugeben, dafs das Absolute existiert. Dadurch, dafs man die Möglichkeit negiert, die Natur des Absoluten zu erkennen, gibt man stillschweigend zu, dafs es existiert; und diese Tatsache allein beweist, dafs das Absolute in uns gegenwärtig ist, und zwar nicht als Nichtsein, sondern als etwas Positives. . . . Unser Begriff eines bedingten Seins geht sofort verloren, falls wir das Absolute nicht erkennen. . . . Der Begriff der Wechselbeziehung fordert den Begriff zweier Termine. . . . Wenn also das absolute Sein in uns nur als Negation der Bedingtheit existiert, so ist eine Wechselbeziehung zwischen ihm und dem bedingten Sein unverständlich, da nur ein Glied in unserem Bewufstsein vorhanden ist. . . . Das Denken führt unwillkürlich von der Existenz des Bedingten zur Existenz des Unbedingten, und dieses Unbedingte bleibt stets in uns als Gegenstand unseres Denkens (corps d'une pensée), aber wir können ihm nicht die gehörige Form geben."

Um so heftiger bekämpft dafür Herb. Spencer zugleich mit Renouvier, Fouillée[1] und anderen Agnostikern die Behauptung, dafs man die Natur des Absoluten erkennen könne, da dies wegen der Beschränktheit unseres Erkennens unmöglich sei. Zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen sei ein unermefslicher Abstand, diese beiden Endglieder könne man miteinander nie verbinden; das Absolute verberge sich hinter den Phänomenen, es gleiche, wie Littré[2] gesagt hat, einem Ozean, dessen Wellen an unseren Strand anprallen, aber wir haben weder Kahn noch Segel, um sich ihm zu nähern. Man dürfe ferner nicht vergessen, dafs unser Begriff des Absoluten an sich endlich ist, dafs er nur eine Modifikation unseres Bewufstseins ist und infolgedessen nicht die objektive Natur des Absoluten abbilden kann.

In diesen Auseinandersetzungen der Agnostiker und Phänomenalisten ist zweifellos viel Wahrheit enthalten. Es ist z. B. wahr, dafs niemand das Absolute völlig erfassen kann, niemand gründlich erkennen wird, selbst wenn er Segel und einen Kahn

[1] Vgl. seine Critique des systèmes de morale contemporaine. S. 59 ff.
[2] Émile Littré: Paroles de philosophie positive. S. 52.

zur Verfügung hätte, vermittelst welcher er sich dem Absoluten nähern könnte. Aber folgt denn daraus, dafs wir das Absolute überhaupt nicht erkennen können, oder dafs das Wenige, welches wir von ihm wissen, unbedingt falsch ist? Keineswegs. Ist doch schon das eine Kenntnis des Absoluten, wenn wir wissen, dafs es existiert; da man von einer Sache nicht behaupten kann, dafs sie existiert, wenn wir gar keinen Begriff von ihrem Wesen haben. Durch jeden weiteren Existenzbeweis des Absoluten wird unsere Kenntnis der Natur des Absoluten vermehrt. Einerseits können wir das Absolute nicht sehen, da es immateriell ist, und da unser Denken aus der sichtbaren Welt sein Material nimmt, weil es sich der Sinne bedienen mufs nach dem Axiom: „Nihil in intellectu, quod non fuerit prius in sensibus.“ Aber andererseits, wie beim Wahrnehmen der materiellen Objekte es nicht nötig ist, dafs das Objekt selbst in unsere Seele einziehe, damit wir seine Natur erkennen können, noch auch, dafs die Seele den Leib verlasse, um dem Objekte sich zu nähern und es anzuschauen; sondern ausreicht, dafs durch die Einwirkung des Objektes auf unsere Sinne in uns sein Bild entstehe, so ist auch zwischen dem Absoluten und unserem Geiste das verbindende Glied der Begriff, welchen wir uns von dem Absoluten zu bilden vermögen. Auch der Physiker hat nicht Flügel zur Verfügung, um zum Himmelsgewölbe sich zu erheben, um dort Stoff und Struktur der Sterne zu prüfen; es reicht völlig aus, dafs Strahlen des Sternes auf das Prisma fallen, welches er in seinem Laboratorium aufgestellt hat, und er vermag dann schon mit der gröfsten Genauigkeit anzugeben, aus welchen chemischen Elementen die Sternsubstanz besteht. Die Stelle des Prisma vertreten für uns inbezug auf das Absolute seine sichtbaren Werke. Auf sie gestützt kann der Mensch sich einen immer besseren Begriff von der Natur Gottes bilden; obwohl er niemals sich einen so vollkommenen Begriff bilden kann, dafs er das Wesen Gottes erschöpfen könnte (scientia comprehensiva); obwohl sein Begriff von der Natur Gottes niemals die Grenzen einer blofsen Analogie überschreiten wird, so ist nichtsdestoweniger auch eine solche Kenntnis des Absoluten richtig.

Ohne Zweifel müfsten wir uns freuen, wenn wir so das Absolute erkennen würden, wie es uns die Ontologisten zuschreiben: wenn wir nämlich intuitiv das Absolute erkennen würden; doch die Wahrheitsliebe zwingt uns das Geständnis ab, dafs wir so vollkommen das Absolute nicht erkennen; denn das Bewufstsein, das doch sonst so gut über alles, was in uns vorgeht, unterrichtet ist, berichtet uns nichts von einer Anschauung

Gottes. Den Einwurf der Ontologisten, dafs wir unbewufsterweise die Dinge in Gott anschauen, wie wir Vieles im täglichen Leben mechanisch, aus Gewohnheit verrichten, ohne dessen bewufst zu sein, weisen wir mit der Bemerkung ab, dafs wir jederzeit durch einen Reflexionsakt der unbewufsterweise verrichteten Tätigkeit bewufst werden können; doch alle Versuche, durch einen Reflexionsakt sich ins Bewufstsein zu rufen, dafs wir Gott anschauen, bleiben ohne Erfolg. Die Ontologisten haben nicht den Unterschied eingehalten zwischen dem Begriffe des allgemeinsten Seins, welcher in jedem Begriffe der von uns erkannten Sachen eingeschlossen ist, und dem Begriffe des absoluten Seins, welches die höchste Realität ist und von nichts völlig eingeschlossen wird. Die Forderung Giobertis ist zwar berechtigt, dafs das logisch Wahre mit dem ontologisch Wahren übereinstimme; aber daraus folgt noch nicht, dafs das Erste in der ontologischen Ordnung auch das Erste in der logischen Ordnung sei; daraus geht hervor, dafs wir uns Gott, obwohl er in ontologischer Ordnung die erste Wahrheit ist, in der logischen Ordnung, in unserem Erkennen, nur aposteriori, von den Geschöpfen aus nähern können.[1]

Was endlich den Pantheismus anbetrifft, wollen wir ihn kurz abfertigen. Wie immer die von den Pantheisten ausspekulierte Einheit heifsen mag, Gott, das Absolute, Weltseele, Vernunft, Wille; stets haben wir es nur mit einem Begriffe zu tun, den der Pantheist hypostasiert, mit Realität beschenkt. Aber das ist gerade das πρῶτον ψεῦδος aller pantheistischen Systeme; da der allgemeine Begriff nichts Reales, den Sinnen Zugängliches ist, sondern nur ein Produkt der Abstraktion ist, weshalb aus einem solchen Begriffe niemals etwas Konkretes, Reales hervorgehen kann. Jedes pantheistische System mufs infolgedessen unbedingt mit dem Gesetze des Widerspruches in Konflikt geraten. Das Weltall soll nämlich eine absolute Einheit bilden, etwa nach Art des ζῷον ἔμψυχον Platos; dieses Sein spaltet sich in Arten und Gattungen, welche sich nicht blofs voneinander unterscheiden, sondern sich sogar gegenseitig ausschliefsen; z. B. Tier und Pflanze sind nicht nur voneinander verschieden, sondern sie schliefsen sich gegenseitig aus, da keines von beiden das andere werden kann. Daraus folgt, dafs ein und dasselbe Sein Attribute besitzt, die sich gegenseitig ausschliefsen, mit anderen Worten, dafs dieses Sein mit sich in Widerspruch stehen mufs. Ferner

[1] Vgl. S. Thomas: S. theol. p. I qu. II art. I corp.; Comment. super Boëth. de Trinit. I. c. — Kleutgen: Philosophie der Vorzeit I. n. 406 ff.

der gemeinsame Weltinhalt ist entweder mit Vernunft begabt oder nicht; im ersten Falle müfste er auch als ein einheitliches vernünftiges Wesen den Weltorganismus aus sich setzen, d. h. es müfste in der Welt jedes Individuum als ein Bruchteil des gemeinsamen Weltinhalts vernünftig sein, da man sich sonst auf heine Weise erklären könnte, warum ein und dasselbe Sein einmal sich als vernünftig, ein anderes Mal als unvernünftig offenbart, zumal die Vernünftigkeit das Wesen des gemeinsamen Weltinhaltes in dem genannten Falle wäre. Wenn dagegen der Weltinhalt seinem Wesen nach unvernünftig ist, wie im System Hartmanns, so ist wiederum unerklärlich, woher die Vernunft herrührt, die sich in einigen Entwicklungen des Weltinhaltes offenbart; der einzige Ausweg ist dann, das Gesetz des hinreichenden Grundes zu negieren. Dasselbe Schlufsverfahren kann man auch gegen den Urwillen des Weltalls anwenden. Wir werden keinen Fehler begehen, wenn wir behaupten, dafs besonders deswegen der Pantheismus entstanden ist, weil den heidnischen Philosophen und jenen, welche die Offenbarung Gottes verschmäht haben, der Schöpfungsbegriff gefehlt hat; deshalb müssen wir, wenn wir in der Geschichte des Pantheismus die traurigen Verirrungen des menschlichen Geistes anschauen, umsomehr Gott dankbar sein, dafs er durch seine Offenbarung unserem beschränkten Geiste zu Hilfe gekommen ist.

WESEN DES ÜBELS.

Von

P. JOSEPHUS A LEONISSA O. M. CAP.

Der Areopagite behandelt im 4. Kapitel seines Werkes von den göttlichen Namen die Lehre vom Übel (vgl. dies. Jahrb. XV, S. 147 ff.). Zunächst wird da die Frage beantwortet: „Was ist das Übel?“ Wir folgen genau der Erklärung des Aquinaten (cap. 4, lect. 14). Das Übel nun ist nicht etwas für sich Bestehendes, was seiner Natur nach Übel wäre. Das Übel ist also seiner Natur nach nicht etwas Wirkliches, und es besteht nicht an und für sich. „Ostendit propositum, scilicet quod malum non est aliquod subsistens, quod per suam naturam sit malum: et circa hoc duo facit, primo ostendit quod malum non est aliquid