**Zeitschrift:** Divus Thomas

**Band:** 5 (1918)

**Artikel:** Gedanken zu der Schrift Kants : der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes

**Autor:** Rolfes, Eugen

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-762391

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 08.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

14. *Meletematum Romanorum Mantissa.* Ex Codicibus manuscriptis eruit, recensuit Prolegomenisque et Commentariis instruxit. Ratisbonae 1875.
15. *De Martyrologio Romano.* Parergon historico-criticum. Ratisbonae 1878.
16. *Institutionen des katholischen Kirchenrechts.* Freiburg im Breisgau 1886. Zweite, vielfach vermehrte und verbesserte Auflage. 1892.
17. *Zur Codification des canonischen Rechts.* Freiburg im Breisgau 1899.
18. *De Caesaris Baronii litterarum commercio Diatriba.* Friburgi Brisgoviae 1903.

*Ernst Commer*

# GEDANKEN ZU DER SCHRIFT KANTS: DER EINZIG MÖGLICHE BEWEISGRUND ZU EINER DEMONSTRATION DES DASEINS GOTTES

Von Dr. EUGEN ROLFES

Wir beabsichtigen eine Prüfung des Beweisgrundes Kants mit Hereinziehung verwandter Beweisgänge, die zum Teil vielleicht unter dem Einflusse seiner Konzeption stehen.

So weit unsere Arbeit diesen letzteren Argumenten entgegentritt, die auch jetzt noch und auch von Anhängern der gesunden Philosophie verwandt werden, will sie die Apologetik von untauglichen Bestandteilen reinigen, die der Sache, der man zu dienen meint, nur schaden. So weit sie aber der Schrift Kants gilt, möchte sie als ein bescheidener Beitrag zur Würdigung seines Denkens angesehen werden. Er stand freilich, als er seine Abhandlung schrieb, noch vor seiner kritischen Periode und war noch keine vierzig Jahre alt — im Jahre 1763, er war geboren 1724 — ; gleichwohl ist es auch für diese Stufe seines Alters und seiner Entwicklung nicht ohne Reiz, seiner Spekulation kritisch zu folgen. Auch so wird er sich nicht ganz verleugnet haben, und uns geht es nicht um Einzelheiten, sondern um das Ganze seiner Beweisführung. Hier mag darum der festzustellende Fehlschlag für sein Denken überhaupt symptomatisch sein. Vielleicht wirft unsere Untersuchung auch einiges Licht auf das Verhältnis zwischen dem vorkritischen und dem kritischen Kant und die Genesis seines Systems. In einer Beziehung war er freilich, als er seinen Beweisgrund schrieb, von der späteren Unterschätzung der Vernunft weit entfernt: seinen neuen Fund, der einen

Triumph des Menschengeistes bedeuten würde, gibt er mit unverhohlener Zuversicht bekannt.

„Die Betrachtungen", schreibt er in der Vorrede VI ff., „die ich darlege, sind die Folge eines langen Nachdenkens, aber die Art des Vortrages hat das Merkmal einer unvollendeten Ausarbeitung an sich . . . Ich wollte nur die ersten Züge eines Hauptrisses entwerfen, nach welchem, wie ich glaube, ein Gebäude von nicht geringer Vortrefflichkeit könnte aufgeführt werden, wenn unter geübteren Händen die Zeichnung in den Teilen mehr Richtigkeit auch im ganzen eine vollendete Regelmäßigkeit erhielte . . . . Ein kleiner Teil derer, die sich das Urteil über die Werke des Geistes anmaßen, wirft kühne Blicke auf das Ganze eines Versuches und betrachtet vornehmlich die Beziehung, die die Hauptstücke desselben zu einem tüchtigen Bau haben könnten, wenn man gewisse Mängel ergänzte oder Fehler verbesserte. Diese Art Leser ist es, deren Urteil dem menschlichen Erkenntnis vornehmlich nutzbar ist. Was die übrigen anbelangt, welche, unvermögend, eine Verknüpfung im großen zu übersehen, an einem oder anderem kleinen Teile grüblerisch geheftet sind, unbekümmert, ob der Tadel, den es etwa verdiente, auch den Wert des Ganzen anfechte, und ob nicht Verbesserungen in einzelnen Stücken den Hauptplan, der nur in Teilen fehlerhaft ist, erhalten können, diese, die nur immer bestrebt sind, einen jeden angefangenen Bau in Trümmer zu verwandeln, können zwar um ihrer Menge willen zu fürchten sein, allein ihr Urteil ist, was die Entscheidung des wahren Wertes anlangt, bei Vernünftigen von wenig Bedeutung."

Nach diesen Worten brauchen wir übrigens wohl nicht zu fürchten, daß wir zu denen gehören, die Kant als Richter ohne weiteres ablehnen würde, da wir ja auf das Ganze gehen wollen.

Um den in Frage stehenden Beweisgrund hier gleich herzusetzen, so liegt er in der realen Möglichkeit der Dinge. Real, d. h. nicht bloß logisch, keine Möglichkeit, die bloß in den Beziehungen von Subjekt und Prädikat besteht, die vielmehr für sie selbst noch Raum läßt. Die Möglichkeit, daß etwas sei, muß immer bleiben. Sie hört aber auf, wenn gar nichts ist. Denn was ließe sich da noch denken? Also muß notwendig etwas sein. Dieses notwendig Seiende wird aber auf analytischem Wege, durch Auflösung oder

Zergliederung des Begriffes, als das göttliche Sein gefunden.

„Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird“, so lesen wir am angef. Orte, I, 2, 3, p. 20, „das ist schlechterdings unmöglich. Wodurch das Materiale und die Data zu allem Möglichen aufgehoben werden, dadurch wird auch alle Möglichkeit verneint. Nun geschieht dieses durch die Aufhebung alles Daseins; also wenn alles Dasein verneint wird, so wird auch alle Möglichkeit aufgehoben. Mithin ist schlechterdings unmöglich, daß gar nichts existiere.“

Wir sehen, daß Kant, um von der Aufhebung alles Daseins zu dem notwendigen Sein zu gelangen, über diese Zwischenstufe schreitet: Aufhebung alles Stoffes oder aller Daten für das Denken oder Urteilen. Denn diese sind ihm dasselbe wie die Data zu allem Möglichen. Das zeigt seine Erklärung 1, 2, 2, p. 18f.: „Es ist aus dem anjetzt Angeführten deutlich zu ersehen, daß die Möglichkeit wegfalle, nicht allein wenn ein innerer Widerspruch als das Logische der Unmöglichkeit anzutreffen, sondern auch wenn kein Materiale, kein Datum zu denken da ist. Denn alsdann ist nichts Denkliches gegeben, alles Mögliche aber ist etwas, was gedacht werden kann und dem die logische Beziehung, gemäß dem Satze des Widerspruches, zukommt. Wenn nun alles Dasein aufgehoben wird, so ist nichts schlechthin gesetzt, es ist überhaupt gar nichts gegeben, kein Materiale zu irgend etwas Denklichem, und alle Möglichkeit fällt gänzlich weg.“ In dieser Entwicklung liegt das Kritische des Beweisganges. Hält sie die Probe, so ist das andere nicht schwierig. Wir meinen, wenn die Aufhebung alles Daseins Aufhebung aller Denkmöglichkeit ist, so ist sie unvollziehbar. Denn immer muß sich etwas denken lassen.

Kritisch erscheint aber hier auch schon von vornherein der Umstand, daß aus Zufälligem oder seiner Verneinung, der Aufhebung alles Seins, auf Notwendiges geschlossen wird. Denn man weiß ja noch nicht, ob es notwendiges Sein gibt, und so ist nicht ausgeschlossen, daß die Aufhebung alles Seins möglich ist. Wie kann ich also schließen, daß unmöglich gar nichts existieren könne und demnach notwendig etwas existieren müsse?

Kritisch ist auch, daß ein Gottesbeweis erbracht werden will, der eine eigentliche Demonstration, ein Beweis a priori, wäre, da doch die allgemeine Ansicht keinen Gottesbeweis

a priori zuläßt. Vgl. a. a. O. p. 46 f. Kant versteht aber das Wort prius und den Terminus a priori lax, vom Begriffe des Verstandes im Gegensatz zum Erfahrungsbegriff, nicht bloß von dem begrifflich Früheren. So sagt er, daß alle ontologischen Beweise a priori aus bloßen Begriffen schließen, Kritik der reinen Vernunft, von den Beweisen für das Dasein Gottes, p. 618, setzt also das a priori und aus Begriffen gleich. Indessen scheint einem solchen Verfahren entgegenzustehen, daß aus Gedachtem kein Schluß auf Wirkliches gilt.

Umgekehrt dürfte zugunsten dieses Beweises vielleicht sprechen, daß das Mögliche und das Denkliche einerlei mit dem Intelligibelen und der Wahrheit scheinen könnte und in der Geschichte des Gottesbeweises ein sehr beachtenswerter Versuch vorkommt, aus der Wahrheit, der ewigen und wandellosen, ein ewiges und wandelloses Wirkliches zu erschließen. Wir denken an den Beweis des hl. Augustin. Kleutgen zufolge hätte aber auch schon Aristoteles aus der Unwandelbarkeit des Intelligibelen auf Gott als unbewegten Beweger geschlossen.

In allerneuester Zeit wendet Geyser ein Verfahren an das an den Kantschen Beweisgrund erinnert. In seinem jüngsten Werke: Neue und alte Wege der Philosophie, schreibt er p. 286 f.: „Das Verhältnis von ewiger Notwendigkeit und Dasein ist ein Gegenstand, der des tiefsten Nachdenkens wert ist. Es muß Daseiendes geben, damit das ewig Notwendige zum Dasein gelangen kann, sei es im Inhalt eines Bewußtseinsstromes, sei es als für sich seiendes Etwas. Auf der anderen Seite aber geht das ewig Notwendige allem Dasein, mindestens begrifflich, voraus. Gleichwohl versteht sich das Dasein nicht aus den ewigen Notwendigkeiten heraus; denn daraus, daß etwas möglich ist, folgt nicht, daß es wirklich ist. Es müßte ja auch, wenn dies folgte, ebenso ewig sein, wie die Möglichkeit ewig ist. Also steckt im Dasein ein Rätsel und ein tiefes Geheimnis. Welcher Weg führt von dem ewig Notwendigen zum Dasein?“

„Wir sagten vorhin, das Dasein habe seinen Ursprung nicht in dem ewig Notwendigen. Kann dieser Satz bei abschließender Betrachtung der Sachlage richtig sein? Unmöglich. Denn, wenn wirklich mit dem ewig Notwendigen nicht ein Dasein, innerlich und ewig verknüpft wäre, dann

stünden Daseiendes und ewig Notwendiges sich als etwas durchaus Fremdes gegenüber. Tatsächlich ist es aber so, daß in jedem Daseienden, realem wie bewußtem, ewige Notwendigkeiten und Möglichkeiten abgebildet sind. Dieser Sachverhalt erklärt sich nur durch eine ursprüngliche Homogenität von ewiger Notwendigkeit und Dasein. Das Dasein kann dem ewig Notwendigen nicht innerlich fremd sein, kann nicht äußerlich neben ihm bestehen. Sondern nur darum kann sich im Daseienden ewig Notwendiges finden, weil auch das Reich der ewigen Notwendigkeit ein daseiendes Reich ist. Auch die Erwägung fällt ins Gewicht, daß, wenn hie und da die ewigen Notwendigkeiten alles Daseiende beherrschen und in ihren Bann zwingen, sie erst recht Dasein haben müssen."

Auch hier wird aus der ewigen Geltung der Möglichkeiten und Notwendigkeiten auf ein notwendig Daseiendes geschlossen, wenn auch die Hauptvermittlung etwas abweicht; die zeitliche Durchdringung von Dasein und Notwendigkeit in den geschaffenen Dingen soll eine ewige Durchdringung beider in dem Schöpfer fordern. Daneben wird betont, daß die Möglichkeiten und Notwendigkeiten alles erfahrungsmäßige Wirkliche beherrschen und also wohl auch selbst nicht außerhalb der Wirklichkeit gesucht werden dürfen.

Doch wenden wir uns wieder zu Kant!

Es muß in seiner Schrift auffallen, daß er den nervus probandi immer nur kurz berührt, dagegen viel Beiwerk bringt, um seinen Beweisgrund zu empfehlen. Das geschieht einmal in der zweiten Abteilung, indem er aus gewissen Notwendigkeiten in den Dingen auf Gottes Dasein schließt, wie sein Beweisgrund aus der Notwendigkeit überhaupt, und dann in der dritten Abteilung, indem er seinen Beweis mit anderen Beweisen vergleicht.

Die Erscheinung, daß aus einer und derselben Voraussetzung mit Notwendigkeit die mannigfaltigsten Folgerungen entspringen und wiederum Notwendigkeiten einer Art sich mit solchen anderer Art zur Hervorbringung der vorteilhaftesten und weitreichendsten Wirkungen auf das beste zusammen reimen, soll, wie sie a priori aus der letzten Notwendigkeit, die Gott ist, begriffen wird, also auch a posteriori zu Gott hinführen.

Hierüber läßt sich Kant im Beschluß der vierten Betrachtung der ersten Abteilung seines Werkes p. 47 ff. folgendermaßen vernehmen:

„Weil aus dem angepriesenen Beweisgrunde erhellt, daß alle Wesen anderer Dinge und das Reale aller Möglichkeit in diesem einigen Wesen gegründet sei, in welchem die größten Grade des Verstandes und eines Willens, der der größtmögliche Grund ist, anzutreffen, und weil in einem solchen Alles in der äußerst möglichen Übereinstimmung sein muß, so wird daraus schon zum voraus anzunehmen sein, daß, da ein Wille jederzeit die innere Möglichkeit der Sache selbst voraussetzt, der Grund der Möglichkeit, das ist das Wesen Gottes, mit seinem Willen in der größten Zusammenstimmung sein werde, nicht als wenn Gott durch seinen Willen der Grund der inneren Möglichkeit wäre, sondern weil ebendieselbe unendliche Natur, die die Beziehung eines Grundes auf alle Wesen der Dinge hat, zugleich die Beziehung der höchsten Begierde auf die dadurch gegebenen größten Folgen hat, und die letztere nur durch die Voraussetzung der ersteren fruchtbar sein kann. Demnach werden die Möglichkeiten der Dinge selbst, die durch göttliche Natur gegeben sind, mit seiner großen Begierde zusammenstimmen. In dieser Zusammenstimmung aber besteht das Gute und die Vollkommenheit. Und weil sie mit einem übereinstimmen, so wird selbst in den Möglichkeiten der Dinge Einheit, Harmonie und Ordnung anzutreffen sein.“

„Wenn wir aber auch durch eine reife Beurteilung der wesentlichen Eigenschaften der Dinge, die uns durch Erfahrung bekannt werden, selbst in den notwendigen Bestimmungen ihrer inneren Möglichkeit eine Einheit im Mannigfaltigen und Wohlgereimtheit in dem Getrennten wahrnehmen, so werden wir durch den Erkenntnisweg a posteriori auf ein einiges Prinzipium aller Möglichkeit zurückschließen können, und uns zuletzt bei demselben Grundbegriffe des schlechterdings notwendigen Daseins befinden, von dem wir durch den Weg a priori anfänglich ausgegangen waren. Nunmehr soll unsere Absicht darauf gerichtet sein, zu sehen, ob selbst in der inneren Möglichkeit der Dinge eine notwendige Beziehung auf Ordnung und Harmonie, und in diesem unermeßlichen Mannigfaltigen Einheit anzutreffen sei, damit wir daraus urteilen können,

ob die Wesen der Dinge selbst einen obersten gemeinschaftlichen Grund erkennen."

So werden dann in der zweiten Abteilung Fälle innerlicher Wohlgereimtheit oder Einheit in den Wesen der Dinge gebracht, um aus ihnen auf das Dasein Gottes als des Höchsten gemeinsamen Grundes dieser Erscheinung zu schließen. Zuerst wird p. 50 ff. die Einheit in dem Mannigfaltigen der Wesen der Dinge an den Eigenschaften des Raumes, besonders den Gesetzen des Kreises gezeigt, die zuletzt alle auf den einfachen Begriff des Kreises zurückgehen. Alle Graden, die sich aus einem beliebigen Punkt innerhalb des Kreises durchkreuzen, sind, indem sie an die Peripherie stoßen, immer in geometrischer Proportion geschnitten (51 f). Alle Sehnen, die an den Vertikaldurchmesser stoßen, haben insgesamt das gemein, daß der freie Fall durch dieselben in gleichen Zeiten geschieht (53). Der Zirkelring zwischen zwei konzentrischen Kreisen hat eine von einer Zirkelfläche sehr verschiedene Gestalt und es kommt jedermann anfangs schwer vor, ihn in diese Figur zu verwandeln. Allein sobald ich einsehe, daß die den inneren Kreis berührende Linie, so weit gezogen, bis sie zu beiden Seiten die Peripherie des größeren Kreises schneidet, der Durchmesser dieses Zirkels sei, dessen Fläche dem Inhalte des Zirkelringes genau gleich ist, so kann ich nicht umhin, einige Befremdung über die einfältige Art zu äußern, wie das Gesuchte in der Natur der Sache selbst sich so leicht offenbart und meiner Bemühung hierbei fast nichts beizumessen ist (54 f.).

Zum Schlusse meint Kant, daß alle derartigen harmonischen Beziehungen in den Eigenschaften des Raumes das Gefühl auf eine ähnliche Art rühren, wie die zufälligen Schönheiten der Natur (55), um darauf an diesen Gedanken folgende Betrachtung zu knüpfen: „Wenn man bei dergleichen Anordnungen der Natur berechtigt ist, nach einem Grunde einer so weit erstreckten Übereinstimmung des Mannigfaltigen zu fragen, soll man es denn weniger sein bei Wahrnehmung des Ebenmaßes und der Einheit in den unendlich vielfältigen Bestimmungen des Raumes? Ist diese Harmonie darum weniger befremdlich, weil sie notwendig ist? Ich halte dafür, sie sei es darum nur desto mehr. Und weil dasjenige Viele, davon jedes seine besondere und unabhängige Notwendigkeit hätte, nimmermehr Ordnung, Wohlgereimtheit und Einheit in den gegenseitigen Beziehungen

haben könnte, wird man dadurch nicht ebensowohl wie durch die Harmonie in den zufälligen Anstalten der Natur, auf die Vermutung eines obersten Grundes selbst, der Wesen der Dinge geführt, da die Einheit des Grundes auch Einheit in dem Umfange aller Folgen veranlaßt?"

In demselben Sinne betrachtet Kant darauf die Gesetze der Bewegung, die er p. 63 als innerlich notwendig ansieht, so daß ohne sie keine Materie denkbar sei. Die atmosphärische Luft mag freilich zunächst der Atmung dienen, aber dieselben Eigenschaften, die sie hierfür tauglich machen, bestimmen auch ihre Bewegung beim Saugen der Nahrung seitens der jungen Tiere und unter dem Druck der Pumpwerke, bestimmen die Bildung der Wolken und den Wechsel der Winde (59 f.). Nicht bloß die Luft, sondern die Materie überhaupt folgt in ihrer Bewegung dem Gesetze des mindesten Kraftaufwandes und tritt so in ihren Wirkungen unter eine allgemeine Formel, die eine Beziehung auf Anständigkeit, Schönheit und Wohlgereimtheit ausdrückt (63). Man darf wohl glauben, daß ein so allgemeiner Zusammenhang in den einfachsten Naturen der Dinge einen weit tauglicheren Grund an die Hand gebe, irgend in einem vollkommenen Urwesen die letzte Ursache von allem in der Welt zu erblicken, als alle Wahrnehmung verschiedener zufälliger und veränderlicher Anordnung nach besonderen Gesetzen (p. 64).

Ebenso sollen die Gebirge und Flüsse rein natürlich bloß unter dem bestimmenden Einfluß der mechanischen Gesetze enstanden sein können, p. 126 ff.

Schließlich will Kant noch die Entstehung des Weltalls, zunächst die Bildung unseres Sonnensystems, aus ursprünglich allenthalben im Weltraume verbreiteter Materie gemäß der später sogenannten Kant-Laplaceschen Hypothese rein mechanisch aus dem Newtonschen Gravitationsgesetze ableiten (7. Betrachtung, p. 149—173). Er meint (p. 151), daß solchem Versuche sonst nichts im Wege stehe, „als der Eindruck von der rührenden Größe eines solchen Naturstückes, wo die natürlichen Ursachen alle verdächtig sind, weil ihre Zulänglichkeit viel zu nichtig und dem Schöpfungsrechte des obersten Urhebers entgegen zu sein scheint". „Allein", entgegnet er, „könnte man eben dieses nicht auch von der Mechanik sagen, wodurch ein großer Weltbau, nachdem er einmal da ist, seine Bewegungen forthin er-

hält?" Den Zweck aber, den er mit seiner Betrachtung verfolgt, spricht er in einer beigefügten Anmerkung (p. 172 ff.) aus in den Worten: „Die Absicht dieser Betrachtung ist vornehmlich, um ein Beispiel von dem Verfahren zu geben, zu welchem uns unsere vorigen Beweise berechtigt haben, da man nämlich die ungegründete Besorgnis wegschafft, als wenn eine jede Erklärung einer großen Anstalt der Welt aus allgemeinen Naturgesetzen den boshaften Feinden der Religion eine Lücke öffne, in ihre Bollwerke zu dringen... Mein Zweck, insoferne er diese Schrift betrifft, ist erfüllt, wenn man durch das Zutrauen zu der Regelmäßigkeit und Ordnung, die aus allgemeinen Naturgesetzen fließen kann, vorbereitet, nur der natürlichen Weltweisheit ein freieres Feld öffnet, und eine Erklärungsart wie diese oder eine andere als möglich und mit der Erkenntnis eines weisen Gottes wohl zusammenstimmend anzusehen kann bewogen werden."

Zuletzt kommt er wieder auf die Abhängigkeit aller Weltordnung von Gott zurück. „Überdies merke ich an, daß das atomistische System des Demokritus und Epikur, ungeachtet des ersten Anscheines von Ähnlichkeit, doch eine ganz verschiedene Beziehung zu der Folgerung auf einen Urheber der Welt habe, als der Entwurf des unserigen. In jenem war die Bewegung ewig und ohne Urheber, und der Zusammenstoß, der reiche Quell so vieler Ordnung, ein Ohngefähr und ein Zufall, wozu sich nirgend ein Grund fand. Hier führt ein erkanntes und wahres Gesetz der Natur, nach einer sehr begreiflichen Voraussetzung, mit Notwendigkeit auf Ordnung, und da hier ein bestimmender Grund eines Ausschlages auf Regelmäßigkeit angetroffen wird, und etwas, was die Natur im Gleise der Wohlgereimtheit und Schönheit erhält, so wird man auf die Vermutung eines Grundes geführt, aus dem die Notwendigkeit der Beziehung zur Vollkommenheit kann verstanden werden" (p. 174 f.).

In der dritten und letzten Abteilung soll nach Kants eigenen Worten dargetan werden, daß außer dem ausgeführten Beweisgrunde kein anderer zu einer Demonstration vom Dasein Gottes möglich sei (p. 188). „Die Überzeugung", sagt er (p. 188 f.), „von der großen Wahrheit: es ist ein Gott, wenn sie den höchsten Grad mathematischer Gewißheit haben soll, hat dieses Eigene, daß sie nur durch einen einzigen Weg kann erlangt werden, und gibt dieser Be-

trachtung den Vorzug, daß die philosophischen Bemühungen sich bei einem einzigen Beweisgrunde vereinigen müssen, um die Fehler, die in der Ausführung desselben möchten eingelaufen (eingeschlichen) sein, vielmehr zu verbessern, als ihn zu verwerfen, sobald man überzeugt ist, daß keine Wahl unter mehr dergleichen möglich sei."

Kant sucht seine Behauptung auf Grund einer Einteilung auf dem Wege des Ausschlusses zu rechtfertigen.

Es gibt Gottesbeweise aus Begriffen und aus der Erfahrung: aus Begriffen, den kartesianischen und den seinigen, aus Erfahrung, den kosmologischen und den physikotheologischen. In dem kartesianischen Beweise schließt man aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens auf sein Dasein, das auch eine Vollkommenheit sein soll. Kant setzt den Fehler dieses Schlußverfahrens darein, daß das Dasein kein Prädikat, also auch kein Prädikat der Vollkommenheit und demnach durch keine Zergliederung in dem Subjektsbegriffe anzutreffen ist (p. 190 ff.). In dem kosmologischen Beweise, der aus dem Dasein der Dinge überhaupt ein unabhängiges und weiterhin notwendiges Wesen ableitet, soll der Fehler stecken, daß er zuletzt wieder in die Wege des ungültigen kartesianischen Beweises einlenkt (p. 193 ff.). Der physikotheologische Beweis endlich, aus der Zweckmäßigkeit und Schönheit der Dinge, ist zwar durchaus stichhältig und wird immer in der natürlichen Gotteserkenntnis den ersten und vornehmsten Platz behaupten, vermag aber nicht mit genügender Schärfe darzutun, daß der Welturheber unendlich weise, nur einer und Schöpfer ist (p. 196 ff.).

Dagegen meint Kant, daß seinem Beweisgrunde die Mängel der anderen Argumente nicht anhaften. Insbesondere bemerkt er Descartes gegenüber: „Der Schluß von den Möglichkeiten der Dinge als Folgen auf das Dasein Gottes als einen Grund ist von ganz anderer Art (als der Schluß von dem Zusammenhang der Prädikate in einem möglichen Ding auf sein Dasein). Hier wird untersucht, ob nicht dazu, daß etwas möglich sei, irgend etwas Existierendes vorausgesetzt werden müsse, und ob dasjenige Dasein, ohne welches selbst keine innere Möglichkeit stattfindet, nicht solche Eigenschaften enthalte, als wir zusammen in dem Begriffe der Gottheit verbinden" (p. 192).

Dem physikotheologischen Beweise gegenüber aber sagt er: „Bei aller Vortrefflichkeit ist diese Beweisart

doch immer der mathematischen Gewißheit und Genauigkeit unfähig . . . Dagegen, wofern wir uns nicht zu sehr schmeicheln, so scheint unser entworfener ontologischer Beweis derjenigen Schärfe fähig zu sein, die man in einer Demonstration fordert" (p. 199 bis 201).

Das ist also der Inhalt der kurzen dritten Abteilung der Kantschen Schrift.

Nachdem wir nun über das Ganze Bericht erstattet und auch auf das Für und Wider in dieser Sache schon im allgemeinen hingewiesen haben, gehen wir zur endgültigen Kritik über und fassen zuerst den Beweisgrund selbst, den Begriff, aus dem das notwendige Dasein folgen soll, ins Auge.

Dieser Begriff ist die absolute Möglichkeit des Denklichen. Es muß immer etwas gedacht werden können. Nun meint Kant, daß diese Möglichkeit ein Dasein fordere. Wenn nichts sei, könne nichts mehr gedacht werden. Auf die Richtigkeit dieses Schlusses kommt alles an. Kant sagt, wenn nichts sei, entfalle jedes Datum für das Denken. Ist das wahr? Es wäre zweifellos wahr, wenn das Denkliche, um gedacht werden zu können, wirklich sein müßte. Aber das ist offenbar nicht der Fall. Die arithmetischen und geometrischen Sätze z. B. sind wahr und eben darum Datum für das Denken, auch wenn nichts ist, was unter die Zahlen und Figuren fällt. Was die Figuren angeht, so sind sie überhaupt nach der Schärfe des Begriffes mehr gedacht als wirklich. Eine vollkommene Kreislinie hat noch niemand gezeichnet.

Wenn nun für die Denkbarkeit der Dinge nicht einmal ihre eigene Existenz etwas austrägt, wenn sie, mit anderen Worten, gedacht werden können, auch wenn sie nicht wirklich sind, warum soll dies nicht auch gelten, wenn überhaupt nichts ist? Welchen Grund hiefür wüßte Kant zu nennen? Der Wegfall aller Daten für das Denken, was er als logische Folge der Aufhebung alles Seins nennt, ist doch nur ein Wort, das besagt: wenn nichts ist, kann nichts gedacht werden. Den Beweis hierfür aber bleibt er schuldig.

In der zweiten Betrachtung der 1. Abt., Nr. 2, p. 18f., sagt er: „Wenn alles Dasein aufgehoben wird, so ist nichts schlechthin gesetzt, es ist überhaupt gar nichts gegeben, kein Materiale zu irgend etwas Denklichem und alle Mög-

lichkeit fällt gänzlich weg.“ — Hier ist in bezug auf die zwei letzten Folgesätze zu unterscheiden; der Satz: es ist kein Material zu Denklichem gegeben, ist wahr, wenn Gegebensein Existenz bedeutet, falsch, wenn das Sein des Intelligibelen als solchen; nur so aber wäre etwas bewiesen. Der andere Satz: alle Möglichkeit fällt weg, ist wahr von der Möglichkeit des Werdens. Denn wenn nichts ist, kann nichts werden, falsch oder unbewiesen von der Möglichkeit des Gedachtwerdens.

Er schreibt weiter p. 19: „Daß irgendeine Möglichkeit sei und doch gar nichts Wirkliches, das widerspricht sich, weil, wenn nichts existiert, auch nichts gegeben ist, das da denklich wäre, und man sich selbst widerstreitet, wenn man gleichwohl will, daß etwas möglich sei. Wir haben in der Zergliederung des Begriffes vom Dasein verstanden, daß das Sein oder schlechthin Gesetztsein, wenn man diese Worte dazu nicht braucht, logische Beziehungen der Prädikate zu Subjekten auszudrücken, ganz genau einerlei mit dem Dasein bedeute. Demnach zu sagen: es existiert nichts, heißt ebensoviel als: es ist ganz und gar nichts; und es widerspricht sich offenbar, dessenungeachtet hinzuzufügen, es sei etwas möglich.“ — Die Behauptung, daß das Wort Sein, abgesehen von seinem Gebrauch als Kopula, nur Dasein bedeute, ist falsch. Auch das Intelligibele, die Wahrheit ist, und das genügt, um den logischen Schritt Kants von der Aufhebung der Wirklichkeit zu der Aufhebung des Seins und der Möglichkeit als Fehler zu erweisen. Wollte man aber einwenden, daß doch die Kopula als Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat nichts anderes sei als das denkliche Sein, von dem wir immer reden, so würden wir darauf verzichten, hierüber zu streiten, aber bemerken, daß dann von dieser Bedeutung von Sein als Kopula in unserem Falle nicht abgesehen werden dürfe, da sich gerade hier ein Weg auftut, auf dem man eine Möglichkeit und ein Sein findet, auch wenn man alle Wirklichkeit fortdenkt.

Endlich bringt Kant, um die unzertrennliche Verknüpfung des Wirklichen mit dem Möglichen zu erhärten, p. 20 noch eine Schlußfolgerung, die wir einem Teile nach schon zu Anfang angeführt haben: „Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich. Denn dieses sind gleichbedeutende Ausdrücke.

Nun wird erstlich durch das, was sich selbst widerspricht, das Formale aller Möglichkeit, nämlich die Übereinstimmung mit dem Satze des Widerspruches, aufgehoben, daher ist, was in sich selbst widersprechend ist, schlechterdings unmöglich. Dieses ist aber nicht der Fall, in dem wir die gänzliche Beraubung alles Daseins zu betrachten haben. Denn darin liegt, wie erwiesen ist, kein Widerspruch. Allein wodurch das Materiale und die Data zu allem Möglichen aufgehoben werden, dadurch wird auch alle Möglichkeit verneint. Nun geschieht dieses durch die Aufhebung alles Daseins; also wenn alles Dasein verneint wird, so wird auch alle Möglichkeit aufgehoben. Mithin ist es schlechterdings unmöglich, daß gar nichts existiere."

Hier wird das Formale aller Möglichkeit dem Materialen gegenübergestellt. Nur dieses Materiale der Möglichkeit soll mit dem Dasein aufgehoben werden und diese Folge soll ergeben, daß nicht alles Dasein aufgehoben werden kann. Aber wenn uns Kant nun doch zeigen wollte, daß diese Folge eintritt, also daß nichts zu denken bleibt, wenn nichts da ist. Allein er bescheidet sich, es zu behaupten, und ganz unbefangen, als hätte er es bewiesen, gebraucht er es wie einen Trittstein, um bei dem Schlusse anzukommen, den er verfolgt, der Unmöglichkeit, daß gar nichts existiere.

Wir müssen aber auch die Auffassung beanstanden, die uns hier an der Spitze der Schlußfolgerung begegnet: „Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich. Denn dieses sind gleichbedeutende Ausdrücke." Hier verbirgt sich eine Zweideutigkeit. Gleichbedeutend sind diese Ausdrücke nur, wenn das, was alle Möglichkeit aufhebt, der Widerspruch sein soll. Widerspruch und Unmöglichkeit sind freilich dasselbe.

Anders aber ist es, wenn das, was alle Möglichkeit aufhebt, die Aufhebung alles Daseins sein soll. In diesem Falle ist zu unterscheiden. Hebt sie alle Denkmöglichkeit auf, so ist sie unmöglich. Hebt sie aber nur alle Daseinsmöglichkeit auf, so braucht sie nicht schlechterdings unmöglich zu sein, so lange ich nämlich nicht weiß, daß notwendig etwas ist. Das weiß ich aber nicht, so lange ich nicht weiß, daß Gott ist, was hier nicht vorausgesetzt werden darf, da es erst zu beweisen ist. So lange ich aber denken kann, daß kein Gott ist, kann ich auch denken, daß nichts ist, weil

alles andere nur durch ihn besteht. Was ich aber denken kann, dessen Unmöglichkeit ist für mich nicht ausgemacht. Mithin ist es in diesem Sinne falsch, daß das, wodurch alle Möglichkeit aufgehoben wird, unmöglich ist.

Kant ist also hier getäuscht worden. Er müßte, um richtig zu schließen, voraussetzen, was zu beweisen ist, die Existenz Gottes. Nur sie macht die Verneinung alles Daseins unmöglich. Abgesehen von ihr lehrt uns zwar die Erfahrung, daß etwas ist, weshalb notwendig auch etwas möglich ist, aber diese Notwendigkeit und die Unmöglichkeit des Gegenteils wird doch nur durch die Tatsache bezeugt, also a posteriori erkannt, nicht a priori begriffen. Das ist es aber, was Kant am Herzen lag: die Auffindung eines Prius als Beweisgrund für das Dasein Gottes. Dem tiefsinnigen Manne ließ, so möchten wir meinen, die Frage keine Ruhe, wie Gottes Dasein aus sich notwendig sein sollte und als notwendig einzusehen wäre. Darum suchte er nach einer Vermittlung und glaubte sie in der Notwendigkeit eines Daseins überhaupt entdeckt zu haben. Darauf scheinen auch die Worte am Schlusse seiner Arbeit hinzudeuten.

„Es ist nur ein Gott und nur ein Beweisgrund, durch welchen es möglich ist, sein Dasein mit der Wahrnehmung derjenigen Notwendigkeit einzusehen, die schlechterdings alles Gegenteil vernichtigt; ein Urteil, darauf selbst die Beschaffenheit des Gegenstandes unmittelbar führen könnte. Alle anderen Dinge, welche irgend da sind, könnten auch nicht sein. Die Erfahrung von zufälligen Dingen kann demnach keinen tüchtigen Beweisgrund abgeben, das Dasein desjenigen daraus zu erkennen, von dem es unmöglich ist, daß er nicht sei. Nur lediglich darin, daß die Verneinung der göttlichen Existenz völlig nichts ist, liegt der Unterschied seines Daseins von anderer Dinge ihrem“ (p. 204 ff.).

Kant übersieht, daß nur die zufälligen Dinge uns die Möglichkeit eines Daseins bezeugen und sonach diese Möglichkeit an sich auch zufällig sein könnte. Er übersieht aber auch, daß sich die Notwendigkeit des göttlichen Daseins nicht a priori beweisen läßt. Nur wer die Wesenheit Gottes schaut, erkennt in ihr auch den Grund seines Daseins. Wir erkennen sein Dasein aus seinen Werken: er ist aller Dinge Ursache und selbst ohne Ursache, somit sich selbst Grund des Seins und notwendig seiend.

Es darf uns also ausgemacht sein, daß aus der Möglichkeit von Dingen überhaupt kein göttliches Dasein erschlossen wird: wenn Dinge möglich sind, so folgt nicht, daß etwas sein muß oder ein notwendig existierendes Wesen besteht, wie wir Gott denken.

Wir haben bisher angenommen, daß Kant, um von der Möglichkeit von Dingen zur Notwendigkeit eines Daseins zu gelangen, sich der Vermittlung des Intelligibelen bedient, als wollte er sagen: das Intelligibele muß immer bleiben und da es mit allem Dasein aufgehoben würde, so muß etwas notwendig da sein. Auf diesen Gedanken kommt man, da er neben dem Möglichen auch das Denkliche nennt oder sagt, es müsse sich immer etwas denken lassen. Entsprechend haben wir die Widerlegung gestaltet: das Denkliche fordert kein Dasein. Freilich ist die Widerlegung des Argumentes auch für den Fall vorgesehen worden, daß es nicht das Intelligibele meint, sondern nur das Mögliche im Sinne dessen, was existieren kann: die Möglichkeit von Dingen, als nicht absolut notwendig, fordert kein absolut notwendiges Dasein.

Nun ist es zwar ungewiß, ob Kant mit dem Denklichen wirklich das Intelligibele oder die Wahrheit meint; er wird vielleicht denklich gesagt haben, sofern was möglich ist, denkbar ist. Denn einmal gibt er nicht bestimmt zu verstehen, daß er das Intelligibele im Sinne hat, und dann wäre in diesem Falle in seinem Beweise das Moment der Möglichkeit von Dingen überhaupt überflüssig. Er konnte unmittelbar von der Wahrheit und ihrer notwendigen Geltung auf ein notwendiges Dasein schließen. Trotzdem durften wir schon aus einem anderen Grunde der Vorstellung begegnen, als ob ein solcher Schluß möglich wäre. Wir wissen, daß nicht bloß der hl. Augustin, sondern schon Aristoteles ungefähr so gefolgert haben sollen und daß Kleutgen hierfür als für eine Tatsache einsteht, und es mag hier die Stelle sein, auf diesen Punkt näher einzugehen.

Wir lassen also einstweilen den Beweisgrund Kants und fragen, wie es in Wirklichkeit um die Beweisgänge des hl. Augustin und des Aristoteles bestellt ist. Anschließend wird der Beweisgang Geysers berührt.

Aristoteles hat Met. XII, 6 aus der Himmelsbewegung ein erstes Bewegendes abgeleitet als ein selbst Unbewegtes

und als ein Prinzip von der Art, daß seine Substanz nicht Möglichkeit ist wie in den Geschöpfen, sondern Wirklichkeit, das ist Sein und Tätigkeit. Darauf sucht er XII, 7 zu erklären, wie dieses Prinzip — er nennt es in der Folge in demselben Kapitel Gott — alles bewegen könne, ohne selbst der Bewegung und dem Wandel zu unterliegen, und findet den Grund darin, daß es sich in der Weise des höchsten Gutes und der ersten Wahrheit bewegt. Das Gute bewegt den Willen, ihn ziehend, und das Wahre den Geist, ihn erleuchtend, ohne bewegt zu werden. Nur dann also kann Gott die unkörperlichen Sphärengeister und die Sphären selbst bewegen, ohne auch seinerseits bewegt zu werden, wenn er selbst das höchste Gut und das erste Intelligibele ist. Denn nur dann ist er in seinem Denken und Wollen von nichts als sich selbst abhängig, weil er alles in sich selbst erkennt und wegen seiner selbst will und tut.

So wird denn hier der Satz, daß ein unbewegt Bewegendes als wesenhaftes Sein und wesenhafte Tat existiert, zuerst aus der Bewegung des Himmels bewiesen und darauf der Begriff der wesenhaften Wahrheit und Güte eingeführt, um zu erklären: erstens, wie ein solches Wesen auch die Geister bewegen könne, die nach Aristoteles und der alten Astronomie die Sterne mittels der Sphären bewegten; dies soll eben durch die Macht der Wahrheit und Güte geschehen; und dann zweitens und besonders, wie es unbewegt bewegen könne, und dieses kann es, weil in einem geistigen Wesen die Tätigkeit nach außen von Gedanken und Entschlüssen kommt und in einem Wesen, das selbst der Inbegriff aller Wahrheit und Vollkommenheit ist, kein neuer Gedanke und Wille auftritt, indem es, sich selbst denkend, eben damit schon alles erkennt, was es zu erkennen fähig ist, und, sich selbst wollend oder liebend, zugleich alles will und beschließt, was es in der Zeit tut. Somit bleibt es ewig bei allem seinem Erkennen, Wollen und Tun sich selbst eigentlicher Gegenstand.

Nun soll das aber nach Kleutgen derselbe Weg sein, auf dem der hl. Augustin zur Erkenntnis Gottes zu führen pflegt (Philosophie der Vorzeit, 9. Abhandl. 1, 2, p. 704). Die Beweisführung bei Augustin beschreibt Kleutgen a. a. O., p. 703 f. mit folgenden Worten: „Es sind nicht nur die wandelbaren Erscheinungen der Körperwelt, sondern auch die Veränderungen im Geistesleben zu er-

klären. Aus denselben erkennen wir die Beschränktheit und Abhängigkeit des Geistes: er ist in seiner Tätigkeit fremdem Einflusse unterworfen. Diesen Einfluß kann nichts Körperliches, sondern nur der eigentliche Gegenstand seines Erkennens und Willens auf ihn üben, also das Wahre und Gute; aber nicht so, wie es in den wandelbaren Dingen erscheint, sondern wie es durch die Vernunft in der Abstraktion erfaßt wird. Und hier erst, in dem eigentlichen Gegenstand der vernünftigen Erkenntnis und des vernünftigen Begehrens, finden wir ein in sich Unwandelbares, das anderes, nämlich den Geist, und durch ihn die Körper verändert. Aber dieses viele Wahre und Gute, das unseren Geist bewegt, kann so wie es vor unserem Geiste steht — in seiner Allgemeinheit — nicht wirklich sein und doch muß es in einer Wirklichkeit seinen Grund haben: denn wir erkennen mit voller Klarheit und Gewißheit, daß es wahr, ewig und unwandelbar ist. Eben deshalb aber, weil es nicht bloß wahr, sondern auch ewig und unwandelbar ist, kann das Wirkliche, worin es gründet, nichts von all dem sein, was entsteht und vergeht und dem Wandel unterliegt. So muß es also außer und über dieser veränderlichen Welt ein Wirkliches geben, worin alles Wahre und Gute, das als Gegenstand Ursache unseres Erkennens und Wollens ist, seinen Grund hat, und dies Wirkliche muß ewig und unwandelbar sein. Weil ferner das Wahre und Gute, das wir erkennen, zugleich die bleibenden Gesetze alles Veränderlichen enthält, so muß von jenem Wesen, durch welches es Bestand hat, Himmel und Erde mit allem, was in ihnen ist und geschieht, abhängig sein. Dieses wirkliche Wesen also, das, selbst unwandelbar und unabhängig, durch die Macht der Wahrheit und Güte alles bewegt und alles beherrscht, nennen wir Gott."

Nach dieser Darstellung schlösse also Augustin aus der ewigen Geltung der Wahrheit auf ein ewiges und wandelloses Wirkliches, Gott, als Grund dieser ihrer Geltung und, wenn man unter den Belegstellen bei Augustin z. B. das zweite Buch der Schrift von der Willensfreiheit liest, so könnte man versucht sein, der Auslegung Kleutgens beizupflichten. Augustin setzt dort voraus, daß, wenn etwas über unseren Geist erhaben ist, dieses entweder selbst Gott ist, dann nämlich, wenn nichts Höheres

existiert als eben dieses und sonst dieses Höhere Gott ist, und nachdem er gezeigt hat, daß die Wahrheit über unseren Geist erhaben ist, da wir nicht über sie, sondern nach ihr über alles andere, auch unsere eigenen Handlungen urteilen, so erklärt er im Kapitel 15, daß der Vernunftbeweis für das Dasein Gottes hiermit rechtmäßig erbracht sei.

Von dem Beweise Augustins sagt nun Kleutgen p. 704: „Es sind dieselben Gedanken, die wir bei Aristoteles finden.“ Aber das Verfahren des Kirchenvaters ist ohne allen Zweifel von dem aristotelischen ganz und gar verschieden. Aristoteles geht, wie wir soeben gesehen haben, von der empirischen Bewegung aus. Aus ihr folgert er das Dasein der lauteren Wirklichkeit. Diese erweist sich ihm dann als die lautere Wahrheit und das lautere, lebendige und selige Erkennen und Schauen und somit als das Wesen aller Wesen, das wir Gott nennen (Met. 12, 7, 1072*b*, 14—30). Augustin hingegen folgert aus der Erfahrung, die wir von unserem geistigen Leben machen, zuerst, daß es eine ewig gültige Wahrheit gibt, die nicht bloß unser Geistesleben, sondern alles Sein und Geschehen beherrscht. Diese Wahrheit scheint er dann ohne weiteres Gott gleichzusetzen, wenigstens falls nicht noch etwas Höheres als sie sein sollte, was dann letzthin Gott wäre.

Wir sagten, Augustin scheine ohne weiteres die Wahrheit Gott gleichzusetzen. Man sieht ihn nicht zwischen der Wahrheit, nach der wir urteilen und handeln, und der subsistierenden Wahrheit, die Gott ist, vermitteln. Kleutgen zwar sucht diese Vermittlung aus dem Seinigen herzustellen, indem er sagt, die Wahrheit könne so, wie sie vor unserem Geiste steht, nicht wirklich sein, sie müsse aber in einem Wirklichen ihren Grund haben. Aber gerade das weiß er nicht einleuchtend zu machen. Die abstrakten Urteile setzen nichts Wirkliches, sondern nur ein Subjekt der Aussage voraus, gleichgültig, ob es existiert oder nicht.

Kleutgen weist freilich p. 705 auch darauf hin, daß Aristoteles von einer Ordnung des Intelligibelen rede, vermöge deren das Akzidenz aus der Substanz, das Zusammengesetzte aus dem Einfachen und das Mögliche aus dem Wirklichen erkannt werde und demnach die Substanz, das Einfache und das Wirkliche, das erste Intelligibele sei (vgl. bei Aristoteles Met. XII, 7, 1072*a*, 31 f.). Aber ab-

gesehen davon; daß man diese Gedanken bei Augustin nicht findet, so haben sie auch bei Aristoteles einen ganz anderen Zweck, als etwa einen Weg zu zeigen, auf dem aus der gedachten Wahrheit in unseren Urteilen die wesenhafte Wahrheit, die für sich besteht, zuerst gefunden würde. Daß der erste Beweger Substanz, einfach in seiner Natur und aktuell in seinem Sein ist, hat Aristoteles schon im sechsten Kapitel festgestellt. Im siebenten will er noch zeigen, daß er auch die erste Wahrheit ist, und das folgt freilich auf einleuchtende Weise aus der von ihm nachgewiesenen Ordnung des Intelligibelen.

Der Weg, auf dem Augustin Gott findet, ist also mit nichten der Weg des Aristoteles. Aber er wäre auch, im Sinne Kleutgens verstanden, nicht gültig. Aus der ewigen Geltung der Wahrheit läßt sich, wie wir gesehen haben, die Folgerung, daß ein ewiges Wirkliches ist, nicht rechtmäßig ableiten.

Nach allem Bisherigen müssen wir nun auch erklären, daß wir den oben bezeichneten Gedankengang Geysers ablehnen, möge er nun unter dem Reiche der ewigen Möglichkeiten und Notwendigkeiten, das ihn zur Erkenntnis des unendlichen Geistes führt, das Intelligibele oder was sonst immer verstehen.

Geyser betont ähnlich wie Kleutgen, daß das Ideale vermöge seiner inneren Notwendigkeit die unabänderlichen Gesetze alles Wirklichen enthält, aber daraus folgt nicht, daß es ein Wesen gibt, in dem das Dasein und die Notwendigkeit eins sind. Wenn etwas ist, sei es Gott oder ein Geschöpf, so müssen sich in ihm die Gesetze alles Seins und Denkens erfüllen, aber darum braucht nicht umgekehrt, wenn sie gelten, etwas zu sein. Das Dasein fordert die Idee, aber die Idee fordert nicht das Dasein. Man kann nicht sagen, daß aber die Verknüpfung der idealen Notwendigkeit, der ewigen, mit dem zeitlichen Dasein einen Grund fordert. Das täte sie, wenn sie zufällig wäre. Zufällig ist aber nur das zeitliche, geschöpfliche Dasein selbst, das sonach der Erklärung harrt. Daß es aber, um mit Geyser am angeführten Orte zu reden, in den Bann ewiger Notwendigkeiten gezwungen ist, das ist nicht zufällig, sondern kann gar nicht anders sein, wie uns das Bewußtsein auf das bestimmteste bezeugt, und bedarf darum keiner Erklärung.

Wir können aber diesen Teil unseres Aufsatzes nicht verabschieden, ohne eine Bemerkung bezüglich des Gottesbeweises des hl. Augustin zu machen. Man tut wohl dem Kirchenvater mit der Annahme unrecht, als habe er so einfachhin aus der unwandelbaren Wahrheit der Denkgesetze das Dasein einer unwandelbaren Substanz gefolgert. Ein Mann wie Augustin konnte diese abstrakten und toten Normen keinen Augenblick, auch nicht bedingungsweise, Gott gleichsetzen, wie er es in der Erklärung zu tun scheint, daß entweder die Wahrheit selbst Gott ist oder daß noch etwas Höheres als die Wahrheit existieren und dieses dann Gott sein muß (vgl. De lib. arbitrio II, 6). Beispiele für die ewige Geltung der Wahrheit sind Augustin die Sätze der praktischen Vernunft, etwa daß man das Ewige dem Zeitlichen vorziehen muß, und der Zahlenlehre, etwa daß sieben und drei zehn sind (ibid. II, 12, 34). Was heißt es doch, dergleichen Sätze Gott gleichzustellen?

Wir glauben also mit Rücksicht auf das Ganze der Lehre Augustins in der Annahme nicht fehlzugehen, daß er die Wahrheit, von der er redet, nicht getrennt für sich faßt, sondern als Inhalt und Norm unserer denkenden Seele, die eigens auf ihre Erkenntnis eingerichtet ist. Die Macht der Wahrheit über unseren Geist ist nur daraus erklärlich, daß er von Gott für ihre Erkenntnis erschaffen ist. Darum kann man auch sagen, daß Gott selbst es ist, der uns in der Wahrheit gegenübertritt. Die subsistierende Wahrheit offenbart sich in der abstrakten Wahrheit durch die unbedingte Herrschaft, die diese über unseren Geist ausübt. Darum betont Augustin auch, daß wir nicht über die Wahrheit, sondern nach ihr urteilen, während wir über das Körperliche und selbst über unsere eigene Seele als wirkliche Richter sprechen. „Über die Körper", sagt er, „urteilen wir so, wenn wir sagen, daß etwas nicht so weiß oder so viereckig ist, wie es sein sollte, und über die Seele, wenn wir sagen, daß einer nicht recht geschickt oder milde ist. Und wir fällen diese Urteile nach jenen inneren Regeln der Wahrheit, die wir gemeinschaftlich voraussehen, über sie selbst aber urteilt man in keiner Weise (a. a. O. II, 12, 34).

Augustin ist hier von Plato abhängig, der im Staat 6, 508 *E* Gott oder die Idee des Guten als die intelligibele und über alle Wesenheit erhabene Sonne bezeichnet, die

den Dingen gibt, daß sie wahr sind, und unserem Verstande, daß er versteht, wie die erschaffene Sonne die Dinge licht und das Auge sehend macht (507 *C*). Wie der Einklang zwischen Auge und Licht auf einen gemeinsamen Schöpfer beider hinweist (ebenda), so tut das auch in gleicher Weise der Einklang zwischen dem Intelligibelen und unserer Intelligenz: sie fließen beide aus der gleichen göttlichen Quelle. Man kann darum auch in gewissem Sinne die Wahrheit Gott nennen, wie man auch das Licht, das die Dinge bescheint, selbst Sonne nennt. Im eigentlichen Sinne aber ist sie nicht Gott, wie auch Plato (ibid. 509 *A*) will, daß sie zwar die Art des Guten an sich habe, nicht aber selbst das wesenhafte Gute sei.

Das wäre also etwa der Sinn des Gottesbeweises, den wir bei Augustin finden. Nur im Vorbeigehen möchten wir noch bemerken, daß wir auch bei Baeumker einer Deutung der Idee Augustins begegnen, die mit der Auffassung Kleutgens verwandt scheint und eine Voraussetzung zugrunde legt, die sich einigermaßen mit dem Geyserschen Gedanken trifft, weshalb sie auch ähnlichen Bedenken unterliegt. Wir wollen nur den betreffenden Text aus der neuesten Schrift dieses Gelehrten: Roger Bacons Naturphilosophie, Münster, Aschendorff, p. 36 f. hersetzen.

„Es ist das (in welchem Sinne man von einer Ewigkeit und Notwendigkeit des Begriffes reden könne) eine Frage, die nicht nur die Scholastik beschäftigte, sondern auch in der philosophischen Bewegung der Gegenwart eine nicht geringe Rolle spielt. Hier tritt sie gewöhnlich als das Problem des „Geltens“ auf, als die Frage, inwieweit man Wahrheitswerten, Sittlichkeitswerten, vielleicht auch Schönheitswerten, unabhängig von den tatsächlichen Erkenntnisakten des Individuums eine ewige Geltung zuschreiben kann . . . Was dieses sachliche Problem anlangt, so bin ich der Überzeugung, daß metaphysisch die ewige Geltung der Wahrheit auf die positive Ewigkeit und Sichselbstgleichheit des schöpferischen Geistes zurückführt. Ist dies doch der Grundgedanke des „noologischen“ Gottesbeweises, dessen Begründung innerhalb der christlichen Spekulation eine bleibende Tat Augustins war.“

Wir kommen jetzt wieder auf Kant zurück.

In bezug auf die Art, wie er noch in der ersten Abteilung seiner Schrift in der dritten und vierten Betrach-

tung in dem vermeintlich bewiesenen Notwendigen Gott zu finden glaubt, wollen wir nur einfach berichten.

Das notwendige Wesen soll nur eines sein, weil es den letzten Realgrund aller anderen Möglichkeit enthält. (3. Betr., Nr. 3). Es ist einfach, weil, falls es Teile hätte, nur einer unabhängig und die anderen von diesem abhängig und demnach nur als Folgen möglich wären und nicht als Nebenteile zu ihm gehörten (Nr. 4). Es ist unveränderlich und ewig; unveränderlich, weil es, wie alles Wirkliche, in sich bestimmt und nur in dieser Bestimmtheit der Grund wie aller, so auch der eigenen Möglichkeit ist und demnach mit dem Verluste seiner Bestimmtheit aufhörte, möglich zu sein; ewig, weil es notwendig und demnach immer ohne Anfang und ohne Ende ist (Nr. 5). Es ist das allerrealste und allgenügsame Wesen, da die Data zu aller Möglichkeit in ihm anzutreffen sein müssen, entweder als seine Bestimmungen oder als Kraft, etwas außer sich zu setzen (Nr. 6). Es ist aber auch Geist. Denn Geistigkeit bedeutet Einfachheit, bedeutet Vollkommenheit ohne Zusatz von Unvollkommenheit, Vollkommenheit, die durch keine andere Realität ersetzt werden kann. Geist leuchtet aus der Ordnung und Schönheit der Welt und muß darum auch in der höchsten Ursache anzutreffen sein (4. Betr., Nr. 1). Und so ist denn das gedachte Wesen nach allem diesem Gott. Denn es existiert notwendig, ist einig in seinem Wesen, einfach in seiner Substanz, ein Geist nach seiner Natur, ewig in seiner Dauer, unveränderlich in seiner Beschaffenheit, allgenügsam in Ansehung alles Möglichen und Wirklichen.

Wir treten nunmehr an die zweite, unverhältnismäßig umfangreiche Abteilung heran, um zu sehen, ob Kant hier die Probe der Kritik besser besteht. Es bedarf bezüglich der Frage, die uns hier beschäftigt, nicht vieler Worte, daß es nicht der Fall ist. Die von ihm in der ersten Betrachtung dieser Abteilung angeführten Notwendigkeiten in der Geometrie und Mechanik versagen, wenn sie das Dasein Gottes erhärten sollen, ebenso wie das Notwendige überhaupt, das er aus dem Möglichen erschlossen habe, und wäre dies auch nicht so, so hätten wir doch hier einen anderen Beweis, der über den ersten nichts entschiede.

In der Tat! Wem fiele es ein, z. B. aus den Eigenschaften des Kreises, die nicht zu seiner Definition gehören, aber sämtlich mit innerer Notwendigkeit aus ihr folgen, ein über-

räumliches und überweltliches Prinzip abzuleiten, als ob die Harmonie von Einheit und Vielheit in den Sätzen vom Kreise nur aus ihr zu begreifen wäre? Man sieht angesichts der Natur des Kreises nicht ein, wie es anders sein sollte, und es wäre Verstiegenheit des Denkens, wollte man hier noch nach Gründen fragen. Ebensowenig sieht man aber ein, wie Gott als Urbild die geometrischen Gesetze als Abbild begreiflicher machen sollte. Denn darauf scheinen doch die Erklärungen Kants hinauszulaufen. Auch hier sagen wir wieder: bei denen, die Gottes Wesenheit schauen, mag das der Fall sein. Denn auch der Raum mit seinen Gesetzen gründet auf der göttlichen Unermeßlichkeit, die aus seinem Wesen fließt. Bei uns ist es sicher nicht so.

Ganz dasselbe gilt von der Notwendigkeit, die den Bewegungsgesetzen eigen sein soll. Sind sie wirklich, wie Kant will, der Materie innerlich notwendig, so kann aus ihnen kein Schluß auf ein überweltliches Prinzip als Urheber gezogen werden. Dies kann nur dann geschehen, wenn sie zufällig sind, d. h. neben anderen möglichen bestehen, da in diesem Falle die durch sie begründete gute Ordnung in der Welt eine Erklärung fordert. Kant nennt freilich die mechanischen Gesetze auch wieder zufällig, aber in einem Sinne, den sonst niemand mit diesem Worte verbindet. Sie sollen es, wie er sagt, im Realverstande sein, soferne es zufällig ist, daß die Materie, die von Gott frei geschaffene, existiert und den Bewegungsgesetzen ein Feld ihrer Geltung bietet. Man möge die auch sonst interessante und lesenswerte Stelle, wo er sich in dieser Weise ausspricht, bei ihm selbst nachsehen (erste Betrachtung der 2. Abt., Nr. 2, p. 63—66). Für die Wiedergabe an diesem Orte ist sie zu lang.

Wir übergehen das, was Kant von der mechanischen Entstehung der Berge und Flüsse sagt und kommen zur Kosmogonie. Auch die Erklärung der Bildung und Bewegung der Weltkörper aus rein mechanischen Ursachen beseitigt ein großes Stück schöpferischer Weisheit, statt daß sie um so dringender ein vollkommenes Urwesen als letzte Ursache der Weltordnung forderte, wie Kant Wort haben will. Mit der Einsicht, daß lediglich mechanische Notwendigkeiten diese Ordnung mit sich gebracht hätten, würden sofort die Schauer der Ehrfurcht, die uns jetzt beim Anblick des gestirnten Himmels befallen und die auch Kant empfunden

hat, zum Schweigen gebracht werden. Und gewiß, wenn die Schrift in Übereinstimmung mit allem natürlichen Gefühl sagt: coeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum (Ps. 18, 2), so hat sie dabei an keine mechanischen Notwendigkeiten, die uns auf ein einiges Prinzip führen, gedacht.

Mit den mechanischen Gesetzen ist aber auch die Entstehung des Weltgebäudes tatsächlich nicht erklärt.

Denn erstens mußte die das Universum ursprünglich erfüllende Materie, von der Kant redet, sich zu Anfang in einer sehr kunstreichen Spannung befinden, um sich schrittweise zu der gegenwärtigen so geordneten und schönen Welt zu gestalten. Das wird von ihm übersehen. Er postuliert auch eine ursprüngliche Bewegung der Materie, obgleich sie wegen ihrer Trägheit gegen Ruhe und Bewegung indifferent ist. „Die Kraft", schreibt er p. 150, „dadurch die Himmelkörper gezogen werden, ist allem Ansehen nach eine der Materie eigene Grundkraft, darf also und kann nicht erklärt werden." Aber warum war nicht im Anfang bei vollkommenem Gleichgewicht der Kräfte vollkommene Ruhe, da jedes Stoffteilchen so stark zog als es gezogen wurde? Hierbei sehen wir davon ab, daß in dem ungeheuren Raume, der von der Sonne bis zum äußersten Planeten reicht, der in ihm zerstreute Stoff der späteren Körper unseres Sonnensystems kaum einer gegenseitigen Anziehung fähig sein konnte, da die Zugkraft mit der Entfernung abnimmt.

Zweitens. Warum hat die Erde gerade diejenige Entfernung von der Sonne, die das Leben auf ihr ermöglicht, indem bei ihr ihre Temperatur weder zu hoch noch zu niedrig ist? Daß da der blinde Zufall gewaltet hätte, da doch an sich so viele andere Abstände möglich waren, ist nicht zu glauben. Dasselbe gilt von der Neigung der Erdbahn zu dem Sonnenäquator.

Endlich erklären die Bewegungsgesetze nicht, warum die Erde mit fruchtbarem Grund bedeckt ist, während die Sonne durch ihre Kräfte die anderen Bedingungen des Wachstums erfüllt. Ebensowenig erklären sie den Bestand der irdischen Atmosphäre. Vgl. Gutberlet, Der Kosmos, 3. Kap., § 3, p. 198—202, und Gredt, Elem. Philos. I, p. 296 sq.

So bleibt es denn dabei, daß das Weltgebäude seine Einrichtung nicht durch blinde mechanische Notwendig-

keit, sondern durch frei getroffene Bestimmung und Veranstaltung hat.

Wir sagten vorhin noch, daß die mechanischen und geometrischen Notwendigkeiten, selbst wenn sie einen Gottesbeweis abgeben, den Kantschen Beweisgrund unberührt lassen würden. Sie sind ja etwas ganz anderes als die Notwendigkeit eines Daseins überhaupt und können darum auch dem Kantschen Beweisgrund nicht aufhelfen. Das hat aber wohl auch Kant selbst nicht gedacht. Er unterscheidet ja beide Beweise von einander und mußte wissen, daß wenn beide dasselbe ergeben, darum noch nicht beide richtig schließen. Er scheint in der zweiten Abteilung nur die Fruchtbarkeit des Begriffes der Notwendigkeit veranschaulichen zu wollen, wie er sie ja auch überschrieben hat: Von dem weitläufigen Nutzen, der dieser Beweisart besonders eigen ist. Demgemäß sollen wohl die beiden Notwendigkeiten sich gegenseitig bestätigen. Aber wie, das kann die Auseinandersetzung des Philosophen nicht klar machen: Die Notwendigkeit im Endlichen wird ohne Gott, und ihr Einklang, von dem wir hören, ohne seine Einheit und Einfachheit begriffen.

Wir schreiten nun zur letzten Abteilung.

Sie ist ein Vorspiel zur späteren Kritik der Gottesbeweise in dem Hauptwerke Kants. Schon damals aber muß er sich stark gefühlt haben, wenn er diese Abteilung mit der schon erwähnten Aufschrift versehen konnte: Worin dargetan wird, daß außer dem angeführten Beweisgrund kein anderer zu einer Demonstration vom Dasein Gottes möglich sei.

Er beginnt, wie in der Kritik der reinen Vernunft, mit einer Einteilung aller möglichen Beweisgründe vom Dasein Gottes, nur kennt er dort nur noch drei Beweisarten, von dem früheren Versuch spricht er nicht mehr: wohl eine stillschweigende Selbstberichtigung; vgl. Krit. d. r. V., 2. Aufl., p. 618.

„Alle Beweisgründe für das Dasein Gottes", so sagt er uns, „können nur entweder aus den Verstandsbegriffen des bloß Möglichen oder aus dem Erfahrungsbegriffe des Existierenden hergenommen werden. In dem ersteren Falle wird entweder von dem Möglichen als einem Grunde auf das Dasein Gottes als eine Folge, oder aus dem Möglichen als einer Folge auf die göttliche Existenz als einen Grund

geschlossen. Im zweiten Falle wird wiederum entweder aus demjenigen, dessen Dasein wir erfahren, bloß auf die Existenz einer ersten und unabhängigen Ursache, vermittelst der Zergliederung dieses Begriffes aber auf die göttlichen Eigenschaften derselben geschlossen, oder es werden aus dem, was die Erfahrung lehrt, sowohl das Dasein als auch die Eigenschaften desselben unmittelbar gefolgert" (p. 189 f.).

Diese Einteilung ist nach Kants Art etwas aprioristisch. Die Erfahrung, nämlich die Geschichte der Gottesbeweise, lehrt, daß es vier Gottesbeweise a posteriori gibt, nach den vier Ursachen des Aristoteles: erstens den Beweis aus der bewegenden und der wirkenden Ursache, zweitens den aus der Materialursache oder aus der Kontingenz der Dinge, drittens den aus der Formalursache oder den Graden der Dinge und endlich viertens den aus der Zweckursache oder der guten Einrichtung der Dinge.

Doch sehen wir hiervon ab und wenden wir uns gleich zu der Kritik Kants an dem ersten der von ihm angeführten Beweise. Es ist der ontologische Beweis des Descartes. Kant schreibt: „Wenn aus dem Begriffe des bloß Möglichen als einem Grunde das Dasein als eine Folgerung soll geschlossen werden, so muß durch die Zergliederung dieses Begriffes die gedachte Existenz darin können angetroffen werden; denn es gibt keine andere Ableitung einer Folge aus einem Begriffe des Möglichen, als durch die logische Auflösung. Alsdann müßte aber das Dasein wie ein Prädikat in dem Möglichen enthalten sein. Da dieses nun nach der ersten Betrachtung der ersten Abteilung nimmermehr stattfindet, so erhellt, daß ein Beweis der Wahrheit, von der wir reden, auf die erwähnte Art unmöglich sei."

„Indessen haben wir einen berühmten Beweis, der auf diesem Grund erbaut ist, nämlich den sogenannten kartesianischen. Man erdenkt sich zuvörderst einen Begriff von einem möglichen Dinge, in welchem man alle wahre Vollkommenheit sich vereinbart vorstellt. Nun nimmt man an, das Dasein sei auch eine Vollkommenheit der Dinge, also schließt man aus der Möglichkeit eines vollkommensten Wesens auf seine Existenz. Ebenso könnte man aus dem Begriffe einer jeden Sache, welche auch nur als die vollkommenste ihrer Art vorgestellt wird, zum Exempel daraus allein schon, daß eine vollkommenste Welt zu gedenken ist, auf ihr Dasein schließen. Allein ohne mich in eine um-

ständliche Widerlegung dieses Beweises einzulassen, welche man schon bei anderen antrifft, so beziehe ich mich nur auf dasjenige, was im Anfange dieses Werkes ist erklärt worden, daß nämlich das Dasein gar kein Prädikat, mithin auch kein Prädikat der Vollkommenheit sei, und daher aus einer Erklärung, welche eine willkürliche Vereinbarung verschiedener Prädikate enthält, um den Begriff von irgendeinem möglichen Dinge auszumachen, nimmermehr auf das Dasein dieses Dinges, und folglich auch nicht auf das Dasein Gottes könne geschlossen werden" (p. 190ff.).

Kant betont also, daß das Dasein kein Prädikat ist. Diese auffallende Idee scheint aber die Sache eher zu verdunkeln als aufzuhellen. Er hätte, nachdem er damit angefangen hatte, zu sagen: es gibt keine andere Ableitung einer Folge aus einem Begriffe, als durch die logische Auflösung, so fortfahren sollen: aus einem Begriffe folgt aber kein Dasein außerhalb des denkenden Geistes. Daß das übersehen wird, darin liegt der Fehler des kritisierten Beweises. Wenn ich über hundert Franks verfüge, verfüge ich freilich auch über achtzig Mark; denn diese Werte sind sich gleich; solange aber der Besitz der hundert Franks von mir nur gedacht wird, wird es auch der Besitz von achtzig Mark, und einem Gläubiger, dem ich so viel schuldete, könnte ich nicht bezahlen. Aus einem Begriffe läßt sich nicht auf Wirkliches schließen. So schließt auch der Begriff von Gott, da er alle Vollkommenheit einschließt, auch das Dasein ein: ich kann mir Gott nicht als das vollkommenste Wesen denken, ohne ihn als daseiend, notwendig daseiend, zu denken, aber daraus folgt nicht, daß ich Gott nicht als das vollkommenste Wesen denken kann, ohne daß er ist. So komme ich denn, wenn ich vom Begriffe und von dem Gedachten ausgehe, niemals über den Bannkreis des bloß Gedachten hinaus.

Aber sollte sich nun hiermit nicht auch Kants Beweisgrund selbst als Sophisma enthüllen? Zweifellos! Die Möglichkeit, daß etwas sei, ist auch etwas bloß Gedachtes, solange sie nicht aus der Erfahrung abgeleitet wird, ein Verstandesbegriff, wie wir ihn selbst sagen hörten, als er, die Gottesbeweise einteilend, seinen Beweisgrund auch unter die aus den Verstandesbegriffen hergenommenen zählte. Wie kann man also aus ihr ein Dasein, und gar ein notwendiges, ableiten?

Vergeblich sucht man bei Kant auf diesen Einwurf eine Antwort (p. 192 f.). Ein Unterschied zwischen seinem und Descartes' Argumente besteht ja: Descartes schließt aus dem logischen Widerspruch der Prädikate absolute Vollkommenheit oder Allgenügsamkeit und Nichtexistenz auf die extramentale Existenz Gottes, Kant schließt auf eben diese aus der Unmöglichkeit, daß überhaupt nichts da sein soll. Somit fußt er nicht wie Descartes auf einer logischen oder formalen Unmöglichkeit. Aber seine Unmöglichkeit, nenne man sie, wie man will, ist darum nicht minder ein bloßer Verstandesbegriff, den er ohne Rücksicht auf irgendeine Erfahrung gewinnt, und hierin liegt der gemeinsame und gleiche Fehler beider Argumente. Kant weiß aber zu seiner Rechtfertigung nur auf seine von uns schon erwogenen Ausführungen in der ersten Abteilung seiner Schrift zu verweisen. „Es ist", meint er, „nur die innere Möglichkeit selbst, von der erkannt werden soll, daß sie irgendein Dasein voraussetze, und nicht die besonderen Prädikate, dadurch sich ein Mögliches von den anderen unterscheidet; denn der Unterschied der Prädikate findet auch beim bloß Möglichen statt und bezeichnet niemals etwas Existierendes. Demnach würde auf die erwähnte Art aus der inneren Möglichkeit alles Denklichen ein göttliches Dasein gefolgert werden müssen. Daß dieses geschehen könne, ist in der ganzen ersten Abteilung dieses Werkes bewiesen worden" (p. 193).

Die Kritik Kants an dem kosmologischen Argument ist schwer verständlich. Er beanstandet den Schluß von dem notwendigen auf das realste Wesen. Wenn man von der Notwendigkeit auf die Vollkommenheit schließe, so müsse man auch umgekehrt von der Vollkommenheit auf die Notwendigkeit schließen können und mithin den falschen kartesianischen Beweis gelten lassen. Außerdem habe man dann den Schluß von den Dingen der Erfahrung auf ein notwendiges Wesen nicht nötig, da ja dem beabsichtigten Beweise einzig der Verstandesbegriff der Notwendigkeit zugrunde liege (III, 3, p. 194 ff.).

Aber eben dieses macht den Unterschied; man fußt in dem kosmologischen Beweisverfahren eben nicht auf einem bloß gedachten und möglichen Begriff, sondern auf etwas, was durch die Erfahrungstatsachen für die Vernunft gewährleistet ist: ein unabhängiges, notwendiges Dasein. Von

dem so Daseienden sagt mir dann die denkende Überlegung, wenn auch nicht etwa sofort, daß es vollkommen, so doch, daß es Gott sein muß, was zu einem Gottesbeweise genügt.

Es verschlägt darum nichts, wenn der Schluß von der Notwendigkeit auf die Vollkommenheit auch den umgekehrten Schluß von der Vollkommenheit auf die Notwendigkeit des Daseins rechtfertigt: die Notwendigkeit, von der jener Schluß ausgeht, kommt ja einem Wesen zu, dessen Dasein erwiesen ist. Im ontologischen Beweis geht man von einer Vollkommenheit aus, die bloß gedacht ist und darum rechtmäßig auch nur auf eine gedachte Notwendigkeit führt. Wenn wir die Vollkommenheit der göttlichen Natur sähen, würden wir erkennen, daß sie ihr Dasein, das wir vor uns hätten, notwendig fordert, weil das Dasein, und zwar das notwendige, auch zur Vollkommenheit gehört, ja sie recht eigentlich ausmacht.

Um den Begriff des notwendigen Daseins und damit den auf ihm fußenden Beweis um sein Ansehen zu bringen, führt Kant in der Kritik der reinen Vernunft mit vielen Worten und nicht ohne Rhetorik aus, daß das absolut Notwendige ein bloßes Ideal der Vernunft und anderseits wieder eine unvollziehbare Vorstellung ist, ein Gedanke also, bei dem sich eigentlich nichts denken läßt (p. 638 bis 648 d. 2. Aufl.). Man suche, meint er, nach einer letzten Bedingung der zufälligen Dinge, der kontingenten Welt, denke sie als ein absolut Notwendiges und dieses wieder ganz unpassend als ein logisch Notwendiges wie bei der Beziehung der Begriffe, da es sich doch hier nur um ein Dasein handle, wo von keiner Beziehung auf ein anderes die Rede sein könne, da es ja ganz und gar unbedingt sein solle.

Allein die Sache liegt anders.

Da es bei der Unmöglichkeit eines regressus in infinitum eine letzte unabhängige Ursache der Dinge geben muß, so besteht sie notwendig durch sich selbst kraft ihres Wesens. Ihr Wesen ist Dasein und, nebenbei bemerkt, eben damit auch Vollkommenheit, da im Dasein keine Unvollkommenheit liegt wie in jeder endlichen Natur. Man mag sich nun immerhin die Beziehung von Wesenheit und Dasein in Gott nach Analogie der logischen Beziehung zwischen Grund und Folge denken. Aber wir sind uns

bewußt, daß wir uns dieser Analogie nur als eines Notbehelfes bedienen. In dem schlechthin einfachen Wesen gibt es keinen Unterschied und darum auch keine reale Beziehung zwischen Wesenheit und Dasein; sie sind in ihm eins und dasselbe. Wir denken uns nur das Wesen gegenüber dem Dasein als das Frühere und den Grund.

Wenn wir aber an dieser Idee Anstoß nehmen, so vergessen wir die Schranken unserer Erkenntnis. Sie liegen in der göttlichen Natur. Wir erkennen, daß Gott, aber nicht, was er ist, daß er notwendig ist, aber nicht, wie er es ist. Wir müßten, wir wiederholen es, eine anschauliche Erkenntnis seiner Wesenheit haben, um die innere Notwendigkeit seines Daseins zu begreifen, weshalb auch alle Versuche, sie durch irgendeinen Beweisgrund aus Begriffen zu fassen, mißlingen.

An letzter Stelle haben wir noch die Kritik Kants an dem teleologischen oder von ihm physikotheologisch genannten Argument zu prüfen, das er übrigens in seinem Beweisgrund als das kosmologische bezeichnet. „Man erlaube mir", sagt er hier, „daß ich den zweiten (Beweis, eben den teleologischen) den kosmologischen nenne" (p. 199). Er übersieht, welches die Aufgabe des Gottesbeweises ist; sie ist nicht, alle Eigenschaften Gottes mitzubeweisen, sondern ihn unter einem unterscheidenden Merkmal als daseiend erkennen zu lassen. Nicht einmal, daß er nur einer ist, noch weniger, daß er allweise, allmächtig und Schöpfer ist, braucht der Gottesbeweis sofort einleuchtend zu machen. Das muß, um Verwirrung zu vermeiden, der weiteren Untersuchung vorbehalten werden. Was Gott ist, ist eine andere Frage wie ob er ist. Ergibt der teleologische Beweis das Dasein eines weisen, mächtigen und gütigen Urhebers der Welt, so hat er genug getan, die Vollkommenheit und Unendlichkeit Gottes ergibt sich daraus, daß er nach Ausweis des Beweises ex contingentia mundi das Sein ist, und aus der Unendlichkeit seines Wesens folgt wieder die Unendlichkeit seiner Weisheit, Macht und Güte. Aus der unendlichen Seinsfülle in Gott erkennt man auch, daß er nur einer ist. Freilich hat Kant, da er den Kontingenzbeweis nicht gelten lassen will, sich selbst den Weg zu allen diesen Schlüssen verlegt. Aber er bleibt auch damit hinter der Wahrheit zurück, daß er, wo er von dem teleologischen Argumente redet, es immer

nur einen Urheber der Welt und ein Wesen von großer Macht als bestehend erhärten läßt, womit stillschweigend gesagt ist, daß es Gott nicht als allmächtigen Schöpfer erweisen kann. Die Weltordnung beruht auf den Formen der Dinge, es gibt aber ebensowohl substantiale als akzidentelle Formen. Die Lebensprinzipe der Pflanzen, Tiere und Menschen, ihre Seelen, begründen ihr eigentliches Sein. In dem Lebendigen ist das Leben sein Sein. Auch sehen wir die Organismen sich durch die Aufnahme des Stoffes in der Weise selbst bilden, daß sie die tote Materie der alten Seinsweise entkleiden und zu der eigenen emporheben: in dem Lebenden ist der Stoff lebendig. Sodann ist durch die Erkenntnis das Erkennende und das Erkannte in Beziehung gebracht: das Erkennende nimmt das Erkannte samt seinen Vollkommenheiten lebendig in sich auf und das Erkannte hat die Anlage und gleichsam den Trieb, sich dem Erkennenden zu offenbaren. Was sollten die sinnlichen Qualitäten ohne die Sinne, die Farben und das Licht ohne die Augen, die Töne ohne das Ohr? Das alles aber muß darauf führen, daß jenes Wesen, das in dieser Weise alle Dinge bindet und verknüpft, auch Urheber ihres Seins und mithin Schöpfer ist. Es wird doch wohl die Wesensformen nicht aus einem Vorrat nehmen und sie den Organismen einpflanzen. Das wäre für die Pflanzen und Tiere schon darum ausgeschlossen, weil sie nicht subsistieren, d. h. für sich sein können, weshalb Aristoteles sagt, daß die vegetative und sensitive Seele des Menschen vor dem Menschen existieren und von außen in den Leib oder Fötus eintreten solle, sei gerade so undenkbar, wie daß man ohne Füße gehen solle (gen. animal. II, 3, 736*b*, 21 ff.). Man kann aber auch keine Präexistenz der Denkseele annehmen, da sie als Form des Leibes von vornherein innerlich auf ihn bezogen und ihm angepaßt sein muß, in welchem Sinne wiederum Aristoteles sagt: „Die Baukunst kann nicht in die Flöten fahren. Denn wie die Kunst die Werkzeuge, so gebraucht die Seele den Leib" (anima I, 3, 407*b*, 24 ff.).

Auch von der mangelhaften Gewißheit des teleologischen Schlusses weiß Kant nicht zu überzeugen. Es soll ihm die geometrische Strenge fehlen (p. 197). Von einem Gottesbeweis verlangt er mathematische Evidenz (p. 189). Die Philosophie unterscheidet drei Grade der Gewißheit:

moralische, physische und metaphysische; nur die letztere ist unbedingt. Die mathematische Gewißheit ist nur eine besondere Art der metaphysischen und da sie die Zahlen- und Raumgrößen angeht, so ist für sie in der Gotteserkenntnis kein Platz. Daß aber der Schluß von der Ordnung, Schönheit und zweckmäßigen Einrichtung der Natur auf einen verständigen, bewußten und weisen Urheber unbedingt und metaphysisch gewiß ist, darüber sollte man im Ernste nicht streiten. Gerade mit Rücksicht auf diesen einleuchtenden Beweis nennt die Schrift den Gottesleugner einen Toren. Hiermit stehen wir am Ende der Kantschen Schrift. Setzen wir noch eine Schlußbetrachtung her!

Man kann nicht in Abrede stellen, daß Kant schon in seinem Beweisgrund Zweifelsucht im allgemeinen verrät, wie es bei seiner grüblerischen Art nicht zu verwundern ist. Seine Zweifel bezogen sich schon damals auf das höchste Anliegen und die Hauptfrage der Philosophie nach der letzten und höchsten Ursache und ihrer Erkennbarkeit. Bereits die ersten Worte seiner Vorrede zeigen eine gewisse Resignation. „Ich habe", so lesen wir da, „keine so hohe Meinung von dem Nutzen einer Bemühung, wie die gegenwärtige ist, als wenn die wichtigste aller unserer Erkenntnisse: es ist ein Gott, ohne Beihilfe tiefer metaphysischer Untersuchungen wanke und in Gefahr sei. Die Vorsehung hat nicht gewollt, daß unsere zur Glückseligkeit höchst nötigen Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten." Ähnlich resigniert klingen auch die Schlußworte des Buches: „Die innere Möglichkeit, die Wesen der Dinge sind dasjenige, dessen Aufhebung alles Denkliche vertilgt. Hierin wird also das eigene Merkmal von dem Dasein des Wesens aller Wesen bestehen. Hierin sucht den Beweistum und, wenn ihr ihn nicht daselbst anzutreffen vermeint, so schlaget euch von diesem ungebahnten Fußsteige auf die große Heeresstraße der menschlichen Vernunft. Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere."

Hier wirft die spätere Kritik ihre Schatten voraus: man muß die großen Wahrheiten der natürlichen Religion zwar gläubig annehmen, darf sie aber nicht wissenschaftlich beweisen wollen. Nur soll das freilich einstweilen, so weit das Dasein Gottes in Frage kommt, mit einem großen

Vorbehalt gelten: dann erst, wenn der von Kant entdeckte Beweisgrund versagt! In der Kritik wird bedingungslos der kategorische Imperativ an die Stelle des Beweises gesetzt. Die Überspannung in dem Versuche, Gottes Dasein a priori zu beweisen, ist hier in ihr Gegenteil, die Verzweiflung, umgeschlagen.

Aber noch etwas anderes ist an dem Skeptizismus Kants schuld: er kennt nicht die Geschichte der Philosophie und die Leistungen der Vorzeit. Schon in dem Beweisgrund fanden wir Spuren dieser Nichtkenntnis. In der Kritik aber begründet er sein Verdikt über die Philosophie nicht an letzter Stelle damit, daß bis auf ihn noch kein System dauernde Anerkennung gefunden habe. „Die Metaphysik", sagt er (Vorrede zur 2. Aufl., XV), „ist ein Kampfplatz, der ganz eigentlich dazu bestimmt zu sein scheint, seine Kräfte im Spielgefechte zu üben, auf dem noch niemals irgendein Fechter sich auch den kleinsten Platz hat erkämpfen und auf seinen Sieg einen dauerhaften Besitz gründen können. Es ist also kein Zweifel, daß ihr Verfahren bisher ein bloßes Herumtappen und, was das Schlimmste ist, unter bloßen Begriffen gewesen sei."

Kant hat sich mit den großen und gefeierten Meistern der Wissenschaft, die er reformieren wollte, nicht vertraut gemacht: einen Aristoteles, einen Thomas hat er nicht gekannt. Kein Wunder, daß er so von der Metaphysik redet.

Aber auch das weitere wird jetzt weniger wundernehmen, daß er sich die paradoxe Aufgabe stellte, aus der Vernunft und mit Hilfe der Vernunft ihr gänzliches Unvermögen zu beweisen.

Er hat es nicht verstanden, die Weisheit der Alten zu nutzen, sonst wäre es ihm vielleicht gelungen, dauernde Verdienste um die Philosophie sich zu erwerben und den alten, stolzen Bau weiter zu fördern, statt daß er nun seinen Scharfsinn in einer grundstürzenden und gänzlich unfruchtbaren Kritik der Vernunft erschöpfte.

Die Geister, die den Jahrhunderten vorleuchten, sind selten, und selbst sie haben nicht von sich angefangen, sondern auf dem alten Fundamente weitergebaut. Es ist überflüssig, das von Aristoteles und Thomas besonders zu versichern. Kant war über die Erkenntnislehre des Aristoteles wohl nicht unterrichtet. Seine Lehre vom wirkenden Verstande und der Abstraktion, der Schlüssel zur Erklärung

der Begriffsbildung, ist ohnehin schwierig und wird überdies bis jetzt wohl vielfach verkehrt verstanden. Hätte Kant sie in ihrem wahren Sinne erfaßt, so hätte er sich über den Ursprung des Denkens und die Gewißheit der Erkenntnis beruhigt und nicht nach anderen Weisen ausgeschaut, die Entstehung unserer Begriffe zu erklären.

Ähnliches wie von der Erkenntnislehre kann man von dem aristotelischen Gottes- und Unsterblichkeitsbeweise sagen. So sehr beide Beweise, richtig erfaßt, befriedigen und überzeugen, so schwer ist es, in die Tiefe ihres Sinnes einzudringen. Da aber Kant wohl mit keinem der beiden Beweise genügend vertraut war, so mag auch dies mit dazu beigetragen haben, ihm die Möglichkeit solcher Beweise zweifelhaft zu machen: zu dem formellen Bedenken wegen der Einrichtung unseres Erkenntnisvermögens kam das materielle bezüglich der Hauptgegenstände der Wissenschaft.

Kant hat auch eine ausgesprochene Neigung zum Rationalismus und Naturalismus und sie kommt wie in der Kritik so auch schon in seinem Beweisgrund zum Vorschein.

Besonders in der zweiten Abteilung tritt das Bestreben hervor, die Dinge gemäß dem Gesetze der Notwendigkeit möglichst aus natürlichen Ursachen abzuleiten und dem freien schöpferischen Willen Grenzen zu ziehen. Nur hat die Vernunft, wie gesagt, in der Kritik, im Rückschlag ihres Überschwanges, sich selbst in Frage gestellt. Sie hat aber auch dort das theoretische Gebiet überschritten und im kategorischen Imperativ ihr eigenes Geschöpf entdeckt, das sittliche Gesetz: das Gewissen ist nicht mehr die Stimme Gottes im Menschen, sondern das praktische Urteil der Vernunft, die über das richtet, was ihr ansteht.

Die ungewöhnlich hohe Kantsche Selbsteinschätzung, die allein ein Unternehmen wie die Diskreditierung aller wissenschaftlichen Überlieferung, der Gottes- und Unsterblichkeitsbeweise und des wissenschaftlichen Verfahrens selbst, vollständig verstehen läßt, verrät sich gleichmäßig in beiden Schriften. Einen besonders drastischen Ausdruck findet sie in den Prolegomena, wo man unter anderem gleich an der Schwelle hört: „Meine Absicht ist, alle diejenigen, so es wert finden, sich mit Metaphysik zu beschäftigen, zu überzeugen: daß es unumgänglich notwendig

sei, ihre Arbeit vorderhand auszusetzen, (und) alles bisher Geschehene als ungeschehen anzusehen" (Vorrede, p. 255).

Die letzte Erklärung des Kritizismus ist die Verkennung der Grenzen des Menschlichen. Kant genügt es nicht, bis zur Erkenntnis Gottes zu gelangen, er will sein Dasein auch a priori begreifen und die Notwendigkeit seines Daseins aus Verstandesbegriffen ableiten. Darum müssen seine Vorstellungen von dem Vermögen unseres Geistes sich verwirren. Ebenso bescheidet er sich nicht, das sittliche Gesetz als göttliche Forderung in uns zu finden und es vor der Vernunft aus der Natur der Dinge zu rechtfertigen; er macht vielmehr die Vernunft selbst zur Gesetzgeberin und verurteilt die Gesetzesbeobachtung aus Furcht oder Hoffnung als Heteronomie. Läßt er Gott dabei noch immer als Garanten und Wächter des Gesetzes bestehen, so kann das nur als Halbheit erscheinen.

# DIE PSYCHOLOGIE DES JOHANNES CASSIANUS

Von Dr. LUDWIG WRZOŁ

(Fortsetzung aus V, p. 181—213)

## II. Die Kräfte und Tätigkeiten der Seele

### *a)* Die Dreiteilung der Seele und die Seelentätigkeiten

Wir haben gesehen, daß Cassian Anhänger der platonischen Dreiteilung der Seele ist. Da wir nun daranschreiten, die Lehre Cassians über die Seelentätigkeiten darzustellen, läge es nahe, an diese Dreiteilung anzuknüpfen und den Stoff nach diesem Schema zu gliedern. Leider hat aber unser Schriftsteller eine unzweideutige Zuteilung der Seelentätigkeiten an die einzelnen Seelenteile nicht durchgeführt und wir müßten uns darum allzusehr in Kombinationen ergehen. Nur einiges steht fest:

1. Ganz sicher ist, daß das innere Gedanken- und Vorstellungsleben (das Denken und die Phantasietätigkeit) dem Geist, mens (νοῦς), also dem λογικόν zugeschrieben wird. Unzählige Belegstellen wären hier anzuführen. Ich verweise auf die Abschnitte 2 und 3 des folgenden Kapitels (b) dieser Abhandlung (über die Erkenntnisquellen und über die Ruhelosigkeit des Erkenntnislebens)[1].

[1] Unten p. 433 und 441.