

# Philosophischer Sprechsaal.

## Zum Beweise Gottes aus dem Begriff Gottes.

(Gegen Dr. P. Beda Adlhoch O. S. B. in Metten.)

Von Dr. Jos. Geysler aus Bonn.

Noch immer will der Anselmische Gottesbeweis die Geister nicht zur Ruhe kommen lassen. Nachdem Graf Domet de Vorges in seiner Monographie „*Saint Anselme*“ diesen Beweis nach allen Seiten zerpfückt hat, ergreift in diesen Blättern<sup>1)</sup> wiederum, wie schon früher zu wiederholten Malen, P. Adlhoch die Feder, um für den gefährdeten Beweis in die Schranken zu treten. Alle Achtung vor der Pietät, mit welcher der Ordensmann für die vergangene Leistung des Ordensmannes eintritt — aber die kalte, nüchterne Wissenschaft muss über solche Imponderabilien hinwegschreiten. Amicus Anselmus, amicissima veritas. Für die Wissenschaft sind lediglich die Gesetze der Logik und der Erkenntnistheorie massgebend. Was muss also das wissenschaftliche Denken über den logischen Wert des von Anselm geführten Gottesbeweises urteilen? P. Adlhoch antwortet: Es muss die Beweiskraft desselben entschieden anerkennen. Mit beinahe allen übrigen Philosophen antworte ich: Es muss die Beweiskraft desselben entschieden verneinen.

### I.

Um was handelt es sich? Nun, es gab und gibt in der Welt Leute, welche die Behauptung aufstellen, dass kein Gott existiere. Man nennt solche Leute Atheisten. Diese sollen widerlegt werden. Nun kann die Widerlegung einer Behauptung im allgemeinen in einer doppelten Weise geführt werden: Die erste Weise besteht darin, dass man gewisse Tatsachen der Erfahrung aufweist, welche dem Inhalt der gegnerischen Behauptung widersprechen. Die zweite Weise der Widerlegung ist weit absoluter und überzeugender als die erste: sie läuft nämlich darauf hinaus, dass man dem Gegner klar macht, er widerspreche sich selbst in seiner Behauptung, denn er erkenne selbst dasjenige, was er leugne, in eben dem Atemzuge als wahr an, in welchem er versuche, es zu leugnen. Mit dieser zweiten Art der Widerlegung nun wollen Anselm und Adlhoch die Behauptung des Atheisten, dass kein Gott existiere, *ad absurdum* führen. Es wäre zweifellos ein vortrefflicher und aufs dankbarste zu begrüssender Erfolg, wenn dieses Unternehmen gelänge. Folgen wir ihm darum.

1. Um leugnen zu können, dass Gott existiere, muss der Leugner zuvor den Begriff Gottes gedacht haben; denn sonst wüsste er ja überhaupt nicht,

<sup>1)</sup> Phil. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 1903, 2. H. S. 163 ff., 3. H. S. 300 ff.

was er leugnen will. Auch der Atheist besitzt also mindestens einen Begriff Gottes. Dieser Begriff aber lautet: „Ein Seiendes so gross und vollkommen, dass ein grösseres und vollkommeneres nicht gedacht werden könnte.“ Von dieser Grundlage aus geht der Beweis so weiter: Ein Gott, der wirklich existiert, ist ohne Zweifel ungleich viel grösser und vollkommener als ein Gott, der bloss von mir gedacht wird. Da sich nun auch der Atheist unter Gott ein Wesen denkt, welches so gross sei, dass er sich ein noch grösseres Wesen nicht denken könne, so muss er sich begriffsnotwendig Gott als ein wirklich existierendes Wesen denken, um sich nicht selbst zu widersprechen. Folglich existiert Gott. Dies sind zwar nicht genau die Worte, wohl aber die leitenden Gedanken des Anselmischen Gottesbeweises.

2. Man hat nun schon seit Alters gegen diesen Beweisversuch eingewandt, dass er darum nichts beweise, weil er sich des logischen Fehlers eines unerlaubten Sprunges aus der idealen Ordnung der Begriffe in die reale Ordnung der Dinge und Tatsachen schuldig mache. Dies aber hat man aus dem erkenntnistheoretischen Grundsatz abgeleitet, dass man unbekannte reale Tatsachen nur aus bekannten realen Tatsachen, aber nicht aus bloss idealen Tatsachen, wie es die Begriffe sind, erschliessen dürfe. Sehen wir darum zu, wie sich P. Adlhoeh mit diesen Einwendungen abfindet.

P. Adlhoehs grundlegender Gedanke ist dieser: Man kann — darin haben meine Gegner unstreitig Recht — vom Idealen nicht auf Reales schliessen, wenn man sich dabei nicht auf eine reale Tatsache stützt. Allein, wenn die Gegner behaupten, der Anselmische Beweis entbehre dieses Stützpunktes, so kann nichts falscher sein; denn der Beweis des Gottesbegriffes ist eben selbst eine reale Tatsache. „Ist es keine Tatsache, dass absolut niemand zu einer grösseren . . . wertvolleren Leistung bei seiner Denkarbeit es bringt, als der Gottesgedanke ist? Ist diese Tatsache nicht etwas Objektives, Reales, Unbestreitbares, Experimentierbares bei Freund wie Feind?“ (S. 168.) Diese Tatsache aber ist auch beim Atheisten verwirklicht. Nun ist der Gedanke „Nicht-Gott“ eine „minder hohe Leistung des Denkens“; und auch das ist unleugbare Tatsache. Geht also der Atheist daran, die Behauptung auszusprechen, Gott existiere nicht, so versucht er das, was tatsächlich höchste Leistung seines Denkens ist, mit dem zu identifizieren, was tatsächlich nicht die höchste Leistung seines Denkens ist. Folglich widerspricht er sich selbst. Des gerügten „Sprunges“ macht sich darum nicht Anselm schuld, sondern der Atheist und alle jene, welche im Argumente Anselms einen solchen Sprung entdecken wollen. „Diese Herren machen einen nahezu (!) ergötzlichen Sprung: Wir haben eine Idee. ist doch für gewöhnliche Menschen eine Tatsache ganz realer Art — es müsste nur sein, dass Denkvermögen = Arbeit = Leistung = Leistungskraft keine realen Tatsachen oder Dinge sind: im Handumdrehen aber kommt diesen Herren diese Tatsache, dass sie die höchste Idee haben und erworben haben und in der Operation haben, ganz aus dem Bewusstsein! . . . Das ist ein Sprung aus der Oberwelt in den Lethe-Strom des Hades.“ (169 f.) So weit P. Adlhoeh. Aber, Herr Pater, mit aller Ehrerbietigkeit erlaube ich mir die Bemerkung, dass es vorstehenden Sätzen an der Klarheit der Begriffe fehle, und dass Sie es mir daher nicht verübeln dürfen, wenn ich vor aller weiteren Diskussion erst für diese Klarheit Sorge trage.

3. Was ist zu verstehen, wenn wir von „Tatsache“ oder von „Realem“ sprechen? Wenn wir meinen, das sei jedermann ohne weiteres klar, so täuschen wir uns; und noch verhängnisvoller wird unsere Täuschung, wenn wir glauben, diese Ausdrücke besäßen nur einen einzigen, eindeutig bestimmten Sinn. Eine reale Tatsache ist z. B. der von mir erlebte Traum mit seinem ganzen Inhalt. Dennoch ist eben derselbe Traum keine reale Tatsache, sondern nur ein ideales Objekt, wenn ich ihn mit jenen realen Tatsachen, von denen uns die Sinne berichten, vergleiche. Was sollen also „Tatsache“ und „real“ heißen?

Im allgemeinsten Gebrauch des Wortes bezeichnen „Tatsache“, „Tatbestand“, „real“ u. s. f. jede Art der Wirklichkeit von etwas, d. h. einfach den Umstand, dass etwas überhaupt irgendwie zum Inhalt der Welt gehöre oder nicht, ein reines, absolutes Nichts sei. In diesem Sinne des Wortes ist jeder beliebige Inhalt unseres Bewusstseins, sei er Empfindung, Vorstellung, Traumbild, Gefühl, Wort, Begriff oder sonst etwas, ein Reales, eine Tatsache; denn all dieses ist eben vorhanden, ist nicht ein reines Nichts. Nun aber gibt es noch einen engeren Gebrauch der Begriffe „Tatbestand“ oder „real“; und gerade darauf, dass derselbe vom allgemeinen Wortsinn bei der praktischen Anwendung der Sprache nicht scharf unterschieden wird, sind viele philosophische Irrgänge zurückzuführen. Dieser zweite, engere Sinn des Begriffes „real“ hat seinen Ursprung in der Unterscheidung des Ichs, des Subjekts oder der Seele mit ihrem seelischen Inhalt von der nichtseelischen Aussenwelt. Der Standpunkt des erkenntnistheoretischen Realismus erkennt bekanntlich im Gegensatz zum Idealismus an, dass es in der Welt Dinge gebe, deren Dasein und Natur von unserer Seele und ihrem immanenten Bewusstseinsinhalt gänzlich geschieden und unabhängig sei. Diese Dinge, ihre Eigenschaften und Beziehungen sind nun eben das Reale oder Tatsächliche im engeren Sinne dieser Begriffe. Passend können darum die so verstandenen Begriffe von Tatsache und real ersetzt werden durch den Begriff des Ohne-uns-Wirklichen oder auch, wenn auch weniger genau, durch den Begriff der Aussendinge. Im Gegensatz hierzu bedeutet dann „ideal“ die Eigenschaft, dass etwas in unserer Seele und durch unsere Seele, kurz seelisches Dasein habe. Wenden wir nunmehr diese Unterscheidung auf die Natur der Begriffe und der Erkenntnis an.

Wir müssen an den Begriffen ihr Dasein und ihren Inhalt von einander unterscheiden. Ihrem Dasein nach sind die Begriffe, wie schlechterdings niemand bezweifelt, Gebilde, die durch unsere Seele erzeugt werden und in unserer Seele existieren. Obwohl sie darum ihrem Sein nach im allgemeinen Sinne des Wortes als etwas Reales bezeichnet werden müssen, so kommt ihnen doch dieser Name im engeren und eigentlichen Sinne des Wortes nicht zu.<sup>1)</sup>

Der Inhalt der Begriffe ist das, was wir durch sie denken und begreifen. Nach dieser Seite ist die von einem Begriff zu erfüllende Grundbedingung die, dass die Merkmale, deren Vereinigung wir uns in ihm denken, sich nicht wider-

<sup>1)</sup> Uebrigens kann es geschehen, dass Begriffe nicht einmal im allgemeineren Sinne real sind, wenn sie nämlich nur als Wortverbindung, wie viereckiger Kreis, aber nicht als Gedankenverbindung möglich oder wirklich sind. Ob aber dem so sei oder nicht, ist nicht immer so einfach zu erkennen, wie in dem Falle, wo man von viereckigem Kreis spricht.

sprechen. Geschieht dies nämlich, so enthält der Begriff nicht nur Unmögliches, sondern ist auch selbst etwas Unmögliches, denn er wird dann nur in der Wortverbindung, aber nicht in der ja unmöglichen Gedankenverbindung existieren. Es darf aber dabei nicht übersehen werden, dass das blosses Nicht-erkennen-können, ob in einem versuchten Begriff ein innerer Widerspruch stecke oder nicht, noch keineswegs mit der positiven Erkenntnis identisch ist, dass im fraglichen Begriff kein Widerspruch enthalten sei.

Inwiefern lässt sich ein Begriff nach seinem Inhalt als realer bezeichnen? Offenbar müssen wir antworten: Insofern als er etwas Reales bedeutet. Selbstverständlich haben wir dabei wiederum die beiden Bedeutungen von „real“ auseinanderzuhalten; denn legen wir die erste Bedeutung zu grunde, so hat jeder Begriff einen realen Inhalt, der etwas bedeutet, das irgendwie nicht ein reines Nichts ist. Diese Bedingung aber ist schon erfüllt, wenn der fragliche Begriffsinhalt in unserm Verstande als Gedanke existiert, mag er auch der äusseren Wirklichkeit nicht angehören. Bei der Frage nach der Existenz Gottes ist das Ziel des Beweises jedoch ein bestimmteres, nämlich der Nachweis, dass der Inhalt unseres Gottesbegriffes im engeren Sinne des Wortes real sei, also ein ohne uns wirkliches Wesen bezeichne.

## II.

4. Unleugbar besitzen wir in unsrer Erkenntnis Begriffe, durch deren Merkmale wir Reales d. h. Ohne-uns-Wirkliches oder zur Aussenwelt Gehöriges denken. Wodurch sind diese Begriffe als dergestalt reale charakterisiert? Selbstverständlich nicht einfach dadurch, dass sie in unserm Verstande existieren; denn diese Existenz ist, wie gesagt, keine aussenwirkliche, sondern eine seelische. Folglich können diese Begriffe als Realbegriffe nur durch das charakterisiert sein, was von uns in ihrem Inhalt gedacht wird. Dies Besondere ihres Inhaltes aber kann hiuwiederum in gar nichts anderem als in dem Gedanken bestehen: „Diesem in meinem Verstande vorhandenen Begriff  $A^1$  korrespondiert ausserhalb meines Verstandes ein Ding  $A^2$ “. Man lasse diesen Gedanken vom Begriffe weg, und man behält nichts übrig als eine gedachte Vereinigung von Merkmalen, von der man höchstensfalls noch weiss, dass sie nicht an einem inneren Widerspruch kranke. Nehmen wir nun den Begriff Gottes. Worauf es bei demselben ankommt, ist offenbar, dass 1) die richtigen Merkmale dieses Begriffes gedacht werden, und dass 2) gezeigt werde, es sei notwendig anzuerkennen, dass ein diesem Begriff entsprechendes Wesen ausser uns existiere. Oder sollte unser Begriff mit diesem Wesen ausser uns numerisch identisch sein? Doch ganz gewiss nicht. Also bleibt es dabei, dass der Atheist zu dem Geständnis zu bringen sei, er müsse, wenn er sich nicht selbst widersprechen wolle, anerkennen, dass dem in seinem Verstande vorhandenen Begriff Gottes ein ausserhalb seines Verstandes existierendes Wesen entspreche.

5. Die unsre Begriffe als Realbegriffe charakterisierende Behauptung: „Meinem Begriff korrespondiert ausser mir ein wirkliches Wesen“, ist notwendig ein (*explicite* oder *implicite* ausgesagtes) Urteil, und muss daher bewiesen werden, wenn sie auf Allgemeingiltigkeit Anspruch machen soll. Wie aber lässt sich ein solcher Beweis führen?

a) Natürlich zunächst so, dass mir nicht nur der Begriff, sondern auch das reale Ding selbst gegeben ist. Indem mir z. B. durch meine Sinne die reale

Existenz menschlicher Individuen verbürgt wird, ist mir eben dadurch bezeugt, dass der Inhalt meines aus jener Erfahrung abstrahierten Begriffes „Mensch“ real sei, d. h. ein gewisses ideales *correspondens* von Dingen ausser mir sei. Nun werden uns die realen Gegenstände nicht anders als durch sinnliche Anschauung gegeben, Gott aber gelangt nicht durch sinnliche Anschauung in unser Bewusstsein. Also kann die aussenwirkliche Realität des Begriffes, den wir uns von Gott bilden, auf diesem Wege nicht bewiesen werden.

b) Noch ein zweiter Weg des Beweises steht uns zur Verfügung. Ist uns eine aussenwirkliche Tatsache gegeben, und ist uns von ihr bekannt, dass sie Wirkung sei, so müssen wir auf Grund des Kausalitätsgesetzes eine hinreichende Ursache derselben anerkennen, ob dieselbe nun ausserdem in unmittelbarer Erfahrung aufweisbar sei oder nicht. Von dem Begriff, in dem wir diese denkwürdige Ursache denken, wissen wir dann auf Grund seines Ursprunges, dass er in jedem Falle das ideale Nachbild eines realen Wesens ausser uns sei. Bekanntlich ist dies der hergebrachte Weg, um die reale Existenz Gottes *a posteriori* zu beweisen.

c) Nun hat Anselm bei seinem berühmten Gottesbeweis noch einen dritten Weg versucht. Er glaubte, unmittelbar aus dem Begriff Gottes selbst nachweisen zu können, dass in dem Gedanken, in welchem Gott gedacht werde, *eo ipso* das Urteil begründet sei, ihm korrespondiere ein entsprechendes Wesen ausser uns. Das aber ist in Wirklichkeit gänzlich unmöglich.

Wer freilich denkt: „Ich denke mir unter Gott das höchste Wesen, welches existiert“, und dann doch schliessen wollte: „Ein solches Wesen existiert nicht“, der widerspräche sich selbst; denn, nachdem er zunächst bejaht hat, Gott habe aussenwirkliche Existenz, verneint er es im zweiten Satze. Wer aber verfährt denn so? Leugnet der Atheist doch vielmehr gerade dies, dass er die Notwendigkeit, die Realität des Gottesbegriffes anzuerkennen, zugebe. Solange also der Atheist die Existenz Gottes nicht bejaht hat, ist die skizzierte Widerlegung des Atheismus eine *petitio principii*.

### III.

6. Doch wir hören, wie Anselms Verteidiger uns sagt: „der Begriff Gottes hat einen solchen Inhalt, dass derselbe es dem, der ihn denkt, denknotwendig macht, zu bejahen, dieser Begriff besitze ein reales Korrelat in der Aussenwelt“. So wenigstens dachte sich Anselm das Argument. P. Adlhoeh jedoch biegt hier etwas ab. Er versucht, dieses Argument auf den vorhin besprochenen zweiten Beweisweg abzuschieben. Wie so? Nun, sagt P. Adlhoeh, ihr verlangt, dass der Beweis der Existenz Gottes sich auf eine reale Tatsache stütze, und behauptet, eine solche in Anselms Beweisgang zu vermissen. So richtig ihr nun eure Forderung stellt, so unrichtig ist eure Behauptung, Anselms Beweis lasse eine solche reale Tatsache vermissen; denn ist nicht die Existenz des Gottesbegriffes im Verstande eine sehr reale Tatsache? Warum also sucht ihr noch, was doch experimentell konstaterbare Tatsache ist?

Machen wir hier zunächst Halt. Es ist deutlich zu ersehen, dass hier das Wort „real“ durch Nichtdistinktion einen bösen Streich spielt. Die Gegner Anselms fordern doch als Stütze eine nicht bloss logische, sondern aussenwirkliche Tatsache, um von dieser am Leitfaden des Kausalitätsgesetzes zum aussenwirklichen Gott zu gelangen. Ist nun der in meinem Verstande

existierende Begriff Gottes auch eine in diesem Sinne reale Tatsache? Offenbar nicht. Allerdings ist auch der Begriff Gottes, wie jeder Begriff, ein *ens psychologicum* und hat als solches seine ausreichende Ursache. Soll also der Beweis so weiter gehen, daß er dartue, nur Gott selbst könne die Ursache dieses unsers Begriffes sein? Es wäre kein ganz neuer Weg mehr; denn bekanntlich hat Descartes diesen Gedanken durchgeführt, indem er aussprach: Der Begriff Gottes ist tatsächlich in uns. Nun aber hat dieser Begriff einen solchen Gedankeninhalt, dass er unmöglich vom menschlichen Verstande selbst vermittelt Analogie und Abstraktion erzeugt sein kann. Also kann die Ursache jenes Begriffes in uns nur Gott selbst sein. Somit existiert Gott. Dieses Argument ist, so sehr auch sein Untersatz materiell falsch ist, doch immerhin formal richtig. Aber P. Adlhoch hat es vorgezogen, diese Bahnen Descartes' nicht einzuschlagen. Er glaubt, die Tatsache, dass jemand den Begriff Gottes denke, noch in anderer Art zum Beweise, dass Gott wirklich existiere, benutzen zu können. Folgen wir darum wiederum seiner Leitung.

7. P. Adlhochs Beweisgang ist dieser: Die höchste Leistung unserer Denkarbeit ist der Gottesbegriff -- erste Tatsache. Der Gedanke „Nicht-Gott“ ist eine minder hohe Leistung des Denkens -- zweite Tatsache. Also begeht, wer die erste Tatsache mit der zweiten identifiziert, indem er aussagt: „Gott ist nicht“, einen unmittelbaren Widerspruch -- unanfechtbarer Schlusssatz. P. Adlhoch gibt dem Untersatze noch eine andere Wendung: „Würde nun der Gottes-Gedanke nicht ein real existierendes Objekt haben, so könnte er nicht der extremste Gedanke sein, der die Kapazität unserer Vernunft erschöpft. Also existiert das Objekt des Gottesgedankens real, d. h. Gott existiert“ (S. 170). Zergliedern wir diese Beweisversuche ein wenig.

Ohne Zweifel ist der Gedanke Gottes seinem inneren Werte nach der höchste aller menschlichen Gedanken; auch ist kein Gedanke schwieriger in seiner ganzen Fülle zu erfassen, als eben ein irgendwie adäquater Begriff des unendlich vollkommenen Wesens. Sofort aber müssen wir daran die entscheidende Frage knüpfen: Wann stellt denn der Gottes-Gedanke die höchstmögliche Leistung des menschlichen Verstandes dar? Doch ganz gewiss nicht schon dann, wenn jemand einen Begriff Gottes gedacht hat, sondern zweifels- ohne erst dann, wenn jemand erkannt hat, dass Gott real existiere, d. h. dass sein Verstand in dem von ihm gedachten Begriffe eines höchsten Wesens nicht nur versuchsweise einen solchen Begriff gebildet und vorgestellt habe, sondern in demselben ein derartiges, *realiter* existierendes Wesen *idealiter* nach- erzeugt habe. So lange sich diese Erkenntnis noch nicht mit dem Gedanken an die Merkmale des Gottesbegriffes (in einem *explicite* oder *implicite* ausgesagten Urteil) verbunden hat, ist der Gottes-Gedanke noch nicht die höchste Leistung, deren die menschliche Vernunft fähig ist. Besitzt aber jemand tatsächlich den Gottesgedanken in eben der Form, in welcher er die höchste Leistung der Vernunft bedeutet, so kann dieser Denker freilich nicht mehr ohne inneren Widerspruch fortfahren: „Dieser Gott existiert nicht“; denn er hat ja eben schon tatsächlich bejaht, dass Gott existiere. Wer bejaht: Caesar ist ermordet worden, kann nicht zugleich bejahen: C. ist nicht ermordet worden. Genau so liegt unser Fall. Daraus kann aber jedermann mit Leichtigkeit ersehen, wo die Wunde steckt, an der P. Adlhochs Argument unheilbar krankt:

Was es beweisen will und soll, das eben setzt es als gegeben voraus Oder nicht?

Nun, der Atheist soll sich bei der Leugnung Gottes dadurch des Widerspruchs schuldig machen, dass er die höchste Leistung seiner Vernunft, Gott, mit dem, was nicht ihre höchste Leistung ist, Nicht-Gott, identifiziere. Nun hat aber jeder beliebige Mensch, darum auch der Atheist, die höchste Leistung seiner Vernunft erst in dem Augenblicke vollbracht, in welchem er die reale Existenz Gottes bejaht. Diese aber bejaht der Atheist nun eben nicht, denn er sagt ja doch: Ein Wesen, welches eurem Begriffe Gottes entspräche, existiert in der Wirklichkeit nicht. Der Atheist kommt also überhaupt gar nicht dazu, die der menschlichen Vernunft an sich mögliche höchste Leistung des Denkens zu vollziehen. Soll aber dennoch nach P. Adlhoch auch der Atheist in dem Begriff, den er sich von Gott macht, die höchste Vernunftleistung vollbracht haben, so möge uns P. Adlhoch doch angeben, wodurch wir Menschen, um nur überhaupt einen Begriff Gottes denken zu können, logisch genötigt sind, anzuerkennen, dass derselbe nur als die ideale Reproduktion eines realen Wesens gedacht werden könne. In diesem Nachweis, der im Obersatz des Adlhochschen Argumentes als bereits zum Abschluss gekommen vorausgesetzt wird, und in nichts anderem, liegt der eigentliche Kern der ganzen Streitfrage.

8. Gewiss kann ich es verstehen, wenn jemand lehrt, der wahre Begriff Gottes schliesse die reale Existenz Gottes, als des absolut notwendigen realen Wesens, in sich. Allein, was folgt daraus? Doch gar nichts anderes, als dass alle diejenigen den wahren Begriff Gottes noch nicht wirklich und tatsächlich besitzen, welche die reale Existenz Gottes noch nicht als Merkmal seines Begriffes anerkennen. Das schliesst aber mit nichten die Frage aus, sondern fordert sie vielmehr aufs energischste heraus, was es denn sei, wodurch die menschliche Vernunft befähigt und genötigt werde, die reale Existenz des unendlich vollkommenen Wesens zu bejahen, und in eben dieser Bejahung erst den wahren Begriff Gottes in sich zu bilden.

Anselm hat wohl erkannt, dass hierin die eigentliche Frage stecke. Sie suchte er dadurch zu lösen, dass er meinte, wer ein höchstes Wesen denke, es aber nicht als existierend denke, habe eben nicht das wirklich höchste Wesen gedacht. Nun, wenn das richtig ist, so fragen wir eben; Was nötigt denn die Vernunft, den Gedanken des wirklich höchsten Wesens zu denken? Wissen wir doch gar nicht, ob dieser Begriff überhaupt auch nur etwas Mögliches bedeute, so lange wir nicht erkannt haben, dass wirklich ein höchstes Wesen existiere. Würde nämlich ein solches nicht existieren, so wäre notwendig der Begriff eines solchen, weil er seine reale Existenz einschliesst, innerlich widerspruchsvoll, und also zwar den Wörtern, nicht aber dem Gedanken nach möglich. Darum wäre also auch dieser Begriff keine reale Tatsache, sondern schiene nur eine solche zu sein, wie es bei so manchen falschen Begriffen der Fall ist. Wenn folglich die reale Existenz Gottes im richtigen Begriff Gottes *explicite* oder *implicit*e eingeschlossen liegt, so folgt daraus, dass wir eben so lange nicht wissen können, ob der von uns gebildete Begriff Gottes widerspruchsfrei, möglich und real sei, als wir nicht anderswoher die reale Existenz eines Wesens, das diesem und den übrigen Merkmalen unseres Begriffes entspricht, erkannt haben.

Warum dies? Darum, weil unsere Begriffe, die sich auf reale Dinge beziehen, von den realen Dingen abhängig sind. Dagegen sind nicht die realen Dinge von unsern Begriffen abhängig, weder nach dem, was sie sind, noch darin, dass sie sind. Damit dürfte sich der logische Wert, richtiger Unwert, der Argumente P. Adlhochs als »reale Tatsache« überzeugend ergeben haben.

## Antikritik.

Bemerkungen zur Kritik von G. Gietmann S. J. über meine Schrift:  
*De pulchritudine divina*. Phil. Jahrb. XVI. Bd., Heft 2, S. 171—183.

Unter den Rezensionen des In- und Auslandes, die mir der Herdersche Verlag vor kurzem übersandte, ist die von Gietmann eine der längsten, obwohl sich dessen Interesse fast nur auf den 1. Teil und den Schönheitsbegriff beschränkte. Seine Kritik ist im Grunde mehr eine Verteidigung seiner persönlichen Ansicht und seines Buches über „Allgemeine Aesthetik“. G. scheint dies selbst gefühlt zu haben, da er, zum Besonderen übergehend, in der Kritik schreibt: „Wenn ich darüber nun ein Längeres rede, so wolle man das nicht so deuten, als sei meine Absicht, eine vorwiegend negative Kritik zu schreiben.“ Aber trotz seiner „Absicht“ mündet das Referat in der negativen Kritik aus: „So glaube ich denn, dass sich gegen Krugs Anschauung ungleich mehr, als zu ihren Gunsten sagen lässt.“ — Wie G. zu seinem Resultat gekommen ist, das sei hier kurz beleuchtet.

I. Es macht einen ungünstigen Eindruck, wenn ein Rezensent gerade in der strittigen Frage den Auctor nicht vollständig zitiert. Warum hat G. in seiner 12 Seiten langen Kritik meine abschliessende Definition von der Schönheit auch nicht ein einziges Mal wörtlich angeführt? Er zitiert (S. 173) nur die Vorstufe, wagt aber trotzdem die Bemerkung anzufügen: „Unseres Erachtens sollte man dort, wo *ex professo* die Definition der Schönheit aufgestellt wird, nicht so reden.“ Die Vorstufe allerdings kann wegen ihrer Kürze verschieden gedeutet werden. — Wenn nun aber G. das kurze Wort von Augustinus: „*omnis pulchritudinis forma unitas*“, bekämpft, so muss er auch den Sinn von Augustinus nehmen, und nicht jene *unitas* als „Einzigkeit“, „Einerleiheit“, „einfaches Wesen“ (S. 177) deuten. Ich glaube in meiner Schrift (S. 21—40) nachgewiesen zu haben, dass Augustinus nichts anderes verstanden wissen will, als was die griechischen Väter in der *symmetria partium vel virium* lehrten, nur dass er diese *symmetria* in ihre Bestandteile zerlegt; daher *unitas* bei ihm die *forma* ist, der wieder die *multitudo* oder *varietas* als *materia* entspricht (cf. Franzelin in meiner Schrift S. 40). — „Aber *a potiore fit denominatio*, nicht von einem Element.“ Woher weiss denn G., dass die *unitas in multitudine* oder *varietas in unitate concordans*, wie ich die Schönheit objektiv definierte, bloss ein „Element“ der Schönheit sei? Wo sind denn seine Beweise: Augustinus gebraucht in seinem obigen Ausspruch nicht das Wort *elementum*, sondern wohlweislich das Wort „*forma*“.

II. „Er rechnet den Begriff »schön« ganz ohne weiteres (!) zu den Transcendentalbegriffen.“ Aber hat denn der Rezensent die Gründe aus der Patristik