

Ueber die Angeborenheit der Gottesidee nach Cartesius.

Quellenmässig dargestellt und beurteilt¹⁾.

Von Hubert zum Bach in Cöln.

Einleitung.

Seitdem Cartesius seine Prinzipien und Meditationen schrieb, verfolgte die Philosophie bis auf die neueste Zeit herab zwei Ziele: einmal dieses, allen Erkenntnissen unseres Geistes das Fundament unerschütterlicher Gewissheit zu geben, sodann jenes, das bedingt Seiende aus dem unbedingt Seienden, als aus der bewirkenden Ursache des Ersteren, zu begreifen. Beide Ziele stehen in dem umgekehrten Verhältnisse zu einander, dass mit der Erkenntnis des Unbedingten als der bewirkenden Ursache des Bedingten zugleich die Einsicht in das Unbedingte als in den höchsten Realgrund der Gewissheit unseres Erkennens gegeben ist, und dass zweitens die Ueberzeugung von der Wahrheit unseres Erkennens des Unbedingten unmöglich ist ohne die vorausgehende Untersuchung und Feststellung, dass unsere Erkenntnis des Absoluten in die Reihe unserer untrüglichen Erfahrungen gehört. Um hier gleich den richtigen Weg anzudeuten, auf welchem wir aus diesem Kreise, in den wir gebannt sind, heraustreten können, so will ich bemerken, dass die Annahme einer doppelten Erkenntnis der Gewissheit unseres Erkennens notwendig ist: Nämlich zunächst müssen wir uns dazu bekennen, dass wir aus der Beschaffenheit unserer Denkkraft ihre Tauglichkeit und — bis zu einem gewissen Punkte — ihre Untrüglichkeit zur Erreichung der Wahrheit einsehen, alsdann, auf diese Weise gegen Irrtum geschützt, das Unbedingte als Realgrund des Bedingten und somit auch als Realgrund der Gewissheit unseres Erkennens erfassen. Dass bei dieser Auffassung die Gewissheit als etwas Bedingtes hingestellt wird, erregt bei dem keinen Anstoss, welcher ihren Inhalt, oder, wenn man lieber will, ihre Folge, bestehend in unserer bewussten Sicherstellung vor Irrtum, unterscheidet von ihrem Wesen als einer Modifikation unseres Denkens, letzteres wiederum als Modifikation unseres Geistes begriffen. Die hier vertretene Ansicht beschreibt also den Weg zur sicheren Erkenntnis der vollen Wahrheit dahin, dass das wirkliche Denken, natürlich bei jedem

¹⁾ Nach der Amsterdamer lateinischen Ausgabe.

Schritt in Uebereinstimmung mit der richtigen Methode der Anwendung der Denkgesetze befindlich vorausgesetzt, von der Erkenntnis des in der Innenwelt des Geistes unmittelbar und zweifellos Gegebenen anhebt, von da zur Wahrnehmung der ganzen Innen- und Aussenwelt fortschreitet, — und dann so vom Bedingten hinaufsteigt zur Erfassung des Unbedingten, und dabei zur Erzielung der Gewissheit bei jedem Schritt sich vorsichtig überzeugt, ob es auch bei diesem stufen- und schlussweisen Fortschritt dem richtigen Gebrauch der Gesetze seines eigenen Wesens konform gewesen ist. Ist dann das Denken zum Unbedingten vorgedrungen, so erfasst es dieses als den höchsten Realgrund alles Bedingten, mithin auch als den höchsten Realgrund der Gewissheit der Erkenntnis, und gewinnt somit eine neue Garantie für die Untrüglichkeit des zurückgelegten Weges.

Anders ist der Sachverhalt gemäss Cartesius. Er lässt die aus der Einsicht in die Denkgesetze und in die richtige Anwendung derselben hervorgehende Gewissheit nur bis zu einem bestimmten Punkte gelten; daraus ergibt sich für ihn die Notwendigkeit, an dieser Stelle das Gewahren des Absoluten als der *causa efficiens* des Bedingten supplierend eintreten zu lassen, woraus für ihn die Folge eintritt, die „Idee Gottes“ im Geiste als „angeboren“ anzusetzen. Letzteres aus einem doppelten Grunde: Erstens: die Erkenntnis des Unbedingten selbst aus der Zweckbeziehung des Bedingten abweisend, will er nur die Erkenntnis des Bedingten aus dem Unbedingten als eine Erfahrung der Wirkung aus der Ursache. Zweitens: er muss, gemäss seinen Aufstellungen, das aus einer Reihe von Schlussfolgerungen resultierende Erkennen für unsicher halten, kann also in dem schlussweisen Erkennen selbst keine genügende Gewähr für die doch auch wieder notwendige sichere Gewahrung des Unbedingten finden.

Diese „Angeborenheit der Gottesidee“ im Menschengenoste bildet in der Cartesischen Philosophie einen Angelpunkt, und die Cartesische Philosophie hat auf den Entwicklungsgang der neueren Philosophie einen gewaltigen Einfluss geübt. Darum ist es für das Verständnis und für die Beurteilung der Cartesischen Philosophie und des Ideenganges der neueren Philosophie überhaupt von Wichtigkeit, zu wissen: erstens, wie und ob mit Recht Cartesius durch sein eben schon leise angedeutetes Bedürfnis nach Gewissheit über die durch Sinnestätigkeit und Denken dargebotenen Erkenntnisse zur Annahme einer Angeborenheit der Gottesidee gedrängt wurde, zweitens durch welche inneren Gründe er diese Annahme als richtig zu erweisen bestrebt war, drittens wie er seine „Angeborenheit der Gottesidee“ im Geiste näher sich dachte.

Diese drei Punkte glaube ich aber nicht besser vorlegen zu können, als wenn ich einfach die ganze Gedankenreihe des Cartesius hinsichtlich des in Rede stehenden Gegenstandes, mit jedesmaliger Kritik, referiere; dann wird am Schlusse dieser Abhandlung die Cartesische Lehre über die Angeborenheit der Gottesidee und der Wert dieser Lehre klar vor dem

Geiste stehen. Speziell zur Abfassung dieses Aufsatzes habe ich nur Cartesius selbst studiert, weil ein befreundeter Philosoph mir sagte, das Studium weiterer Werke würde mein eigenes Urteil verwirren. Mit Zitaten werde ich mich nicht befassen; denn wer den Cartesius gelesen hat, wird meine Auffassung schon beurteilen können, und ein aus dem Zusammenhang genommenes Zitat wird doch nicht befriedigen.

I.

Zweck der Wissenschaft ist nicht nur die Erkenntnis von Wahrheiten, sondern auch die Ueberzeugung von der Wahrheit des Erkennens selber, die Gewissheit. Man behauptete, die vorkartesischen Philosophen aus der aristotelischen Schule hätten die zweite an eine gute Philosophie zu stellende Forderung nicht im Auge gehabt; man tat ihnen dabei Unrecht; denn, wie Kleutgens „Philosophie der Vorzeit“ beweist, haben die Scholastiker die Fundamente der Gewissheit wohl geprüft; damit fällt also für sie der Vorwurf fort, über das willkürliche begriffliche Denken hinaus bis zur Erfassung der Existenz und des Wesens von Realem nicht vorgedrungen zu sein. Immerhin bleibt es für Cartesius verdienstlich, die wichtige Frage über die Zuverlässigkeit des Denkens zur geistigen Erfassung von Realitäten in den Kreis seiner Betrachtungen gezogen und damit den methodischen Zweifel als allgemein gültige Norm angewandt zu haben.

1. Seine Untersuchungen sowohl in den „Prinzipien“ als in den „Meditationen“ heben an mit diesem **methodischen Zweifel**.

Die Gründe, wegen deren ich den cartesischen Zweifel einen methodischen nenne, will ich eben wie im Vorbeigehen berühren: einmal weist er den Zweifel ab bei Setzung von Handlungen, die eine Ueberzeugung erheischen; zweitens legt er entschieden Verwahrung ein gegen den Vorwurf des Unglaubens; drittens rechtfertigt er sich damit, dass ja bei jeder wissenschaftlichen Erörterung vom methodischen Zweifel kein Umgang zu nehmen sei. Dem Gesagten gemäss ist im folgenden der cartesische Zweifel immer als methodischer, nicht als positiver zu fassen.

a. Angesichts der vielen Täuschungen, in die der Menschegeist gerät, stellt sich Cartesius zunächst die Aufgabe, trotz derselben und durch sie hindurch gleichsam zu einer lichten Stelle zu gelangen, wo er mit dem unerschütterlichen Bewusstsein irrumsloser Ueberzeugung ausruhe. Zu diesem Zweck gibt er sich daran, vor der Hand einmal das aus verschiedenen Erkenntnisquellen dem Geiste Zufließende nicht nur als verdächtig, sondern sogar als verfälscht zu betrachten. Dieses Misstrauen trifft bei ihm zunächst die Sinneseindrücke, die äussere Wahrnehmung. Die Sinne nämlich, dem Anscheine nach von anderen, ausserhalb ihrer selbst existierenden Objekten affiziert, bestimmen den durch sie so und so affizierten Geist zu dem Urteil, dass er ausser sich so geeigenschaftete Objekte als existierende setzt, wie

er selbst während der Sinneswahrnehmung und in Folge derselben geeigenschaftet ist. Ich habe z. B. die Sinneswahrnehmung, als ob mir eine goldene Bildsäule vorschwebe. Glaube ich nun im wachenden Zustande zu sein, so bin ich geneigt zu urteilen, es existiere auch wirklich und befinde sich vor mir eine goldene Bildsäule. Aber was berechtigt mich denn zu diesem Urteil? Auch im Traume schwebt mir eine goldene Bildsäule vor, und dennoch fälle ich beim Erwachen das Urteil: die goldene Bildsäule existiert nicht, oder wenigstens glaube ich mich nicht durch das Traumgesicht allein zu dem Urteil berechtigt: Die goldene Bildsäule existiert wirklich und schwebte mir als solche wirklich vor. So hintergehen mich also die Sinne; oft oder selten, ist gleichviel, und wenn es nur einmal geschähe, so würde das genügen, ihnen nicht zu trauen; denn wer einmal betrügt, vor dem ist man nicht mehr ganz sicher. Das ist das Raisonement des Cartesius; ja er bleibt dabei nicht stehen, sondern sagt: Die Aussage der Sinne will ich nicht bloss für unzuverlässig, sondern sogar für falsch halten, damit sie mich nur ja nicht mehr in die Irre führen. Dabei bin ich umsomehr im Recht, als mir jedes Kriterium zur Unterscheidung des Wachseins vom Traume abgeht, und auch bei dem nun einmal so angenommenen Wachsein die Sinne mich oft hintergangen haben.

Bemerkung des Verfassers. Wie kommt es, dass es im Traume scheint, als gebe man zu etwas Bösem sogar seine Einwilligung, so dass man beim Erwachen mit freudiger Gewissheit sich sagt: Die Einwilligung ist nur Traum gewesen? Ich erkläre dieses so: Auch ausser dem Schlafe kann ich mir meinen Geist in einem solchen Zustande vorstellen, in welchem er z. B. den Willen hätte, ein Haus böslich anzuzünden; diese Vorstellung ist aber dann mit dem Bewusstsein verbunden, dass ich nicht wirklich diesen Willen habe; fehlt nun dieses letztere Bewusstsein, so wird dadurch jene Vorstellung zur Traumvorstellung.

b. Indessen nicht bloss die Sinneswahrnehmung, so spinnen sich des Cartesius Gedanken weiter, sondern auch das Denken verleitet zum Irrtum; dafür spricht erstens die Tatsache, dass sogar ausgezeichnete Geister das Richtige verfehlten, wärend, sie hätten es mit Bestimmtheit und Klarheit erfasst, und das ereignete sich für sie nicht bloss bei dem schlussweisen Denken, sondern sogar bei Statuierung von Axiomen. Ferner aber ist, wenigstens noch an diesem Orte, die Furcht nicht beseitigt, es möchte etwa die Natur unseres Geistes und demgemäss unseres Denkens so angelegt sein, dass sie niemals den wirklichen Sachverhalt in Bezug auf Existenz und Wesen der Dinge ermittelt, sondern immer nur Falsches erzielt. Denn, wenn unser Geist von einem höheren Wesen Seint und Wesen empfing, so ist dieses höhere Wesen entweder das Vollkommene (Absolute) oder selbst ein Mangelhaftes. Im ersteren Falle liegt in der Allmacht, im zweiten in der Unzulänglichkeit jenes höheren Wesens der Grund für die Möglichkeit, dass mein Geist und dessen Erkennen so un-

vollkommen gestaltet wurde, dass bei Betätigung des Wahrnehmens nur Irrtum zu Stande kommt. Angenommen aber, ich hätte Sein und Wesen von mir selbst (was jedoch, eben wegen meiner tatsächlichen Unvollkommenheit, auch nach Cartesius, unmöglich ist), nicht von einem höheren Seienden: dann liegt erst recht die Befürchtung nahe, dass ich immer für Irrtum, niemals für Wahrheit empfänglich bin.

c. Indessen, wie sehr auch die Sinneswahrnehmung zur Täuschung verleitet und selbst drängt, so ist doch die Verwirklichung dieses ihres bösen Einflusses von einer Bedingung abhängig, die zu setzen oder nicht zu setzen, bei mir selber steht. Irrtum ist nur möglich im Urteil; darum ist zwar nach obigem, wenn ich urteile, die Täuschung möglich oder unvermeidlich: aber ich brauche nicht zu urteilen, brauche also auch wenigstens nicht zu irren. Jedoch hat diese Freiheit, zu urteilen oder nicht zu urteilen, wieder ihre Schranke. Der Geist nämlich gewahrt in sich verschiedene Vorgänge, als: Aeussere und innere Wahrnehmung, Empfindung, Anschauung, Denken. Alles dieses, nur als Modifikation des Geistes aufgefasst, bezeichnet Cartesius mit dem Worte cogitare in erweiterter Bedeutung. Während nun der Geist in einer beliebigen von jenen Modifikationen sich antrifft, erfasst er notwendig nicht nur die Modifikation, sondern auch sich selbst als den Modifizierten und als Subjekt der Modifikation; er erfasst sich also als ein modifiziertes Seiendes, demnach als ein Seiendes und hat somit die unmittelbare Ueberzeugung seiner Existenz. Das ist der Sinn des berühmten „cogito ergo sum“.

2. Hier also ist dem Zweifel Halt geboten; vergebens wagt er sich daran, die Wahrheit dieses Urteils zu erschüttern: Ich erfasse mich so und so modifiziert, ich gewahre mich z. B. als einen Traurigen, mithin als ein trauriges Etwas, als ein trauriges Seiendes, und als die Grundlage dieser Modifikation, welche Traurigkeit heisst, dieses Etwas, dieses Seiende, dieses Ich, also meine Existenz. Und dieses unmittelbare Gewahren spricht sich aus in dem Urteil unbezweifelbaren Inhalts: „Ich bin“. Ich weise nur eben darauf hin, dass das „cogito ergo sum“ des Cartesius kein abgekürzter Schluss ist, sondern dass das „ergo“ nur der Zeigefinger ist, der von dem „cogito“ auf das „sum“ den Geist verweist. In ähnlicher Weise, wie ich bei der Wahrnehmung des Roten dessen Grundlage, die Ausdehnung, wahrnehme, so erschau ich in dem cogito das sum. Mit der Bezeichnung dieser Tatsache im Innern des Bewusstseins ist der Skeptizismus vernichtet. Denn indem der Skeptiker seine Existenz negiert, affirmiert er sie; indem er sie bezweifelt, setzt er sie. Spricht er: Ich negiere meine Existenz, so heisst das so viel als: Ich sage, dass ich nicht existiere, Worte, in denen er sich als einen Sagenden und darin als einen Seienden bejaht. Sagt er aber: Ich bezweifle meine Existenz, so setzt er sich unvermerkt als

einen Bezweifelnden und darin als einen Seienden. Dem Gesagten gemäss vermag also der Zweifel nicht bis dahin vorzudringen, dass die Ueberzeugung von der eigenen Existenz wankend wird.

3. Aber bloss von dieser gewiss zu sein, genügt dem Trieb des Wissens nicht; es will auch Gewissheit über die vorhin bezweifelten, von den Sinnen und dem Denken dargebotenen Wahrnehmungen. Hier angelangt, meint nun Cartesius so: Der Geist findet in sich die Ideen mannigfaltiger Dinge; insofern nun diese Ideen Modifikationen des Erkennens des Geistes sind, hat er von ihnen eine unmittelbare und unerschütterliche Gewissheit, z. B. meine Phantasie stellt mir eine goldene Bildsäule vor; dieses tatsächliche, oder, wie Pilgram es nennt, dieses „substanzielle“ Moment der Idee kann ich auf keine Weise anzweifeln; ferner erfasse ich im Denken die Gleichheit von B und C, vorausgesetzt, dass A gleich B und gleich C ist; dass dieses Erfassen in meinem Geiste wirklich so vor sich geht, steht mir fest; aus diesem Axiom erweise ich die Gleichheit der Winkel eines Dreiecks mit zwei rechten. Dieses So-Erweisen als Geistestätigkeit ist über jeden Zweifel erhaben. Nun aber möchte ich auch darüber eine überzeugende Antwort: Entspricht jener Geistesmodifikation der Wahrnehmung einer goldenen Bildsäule auch etwas real Existierendes, etwa eine goldene Bildsäule? Ist auch in der realen Welt, falls es eine solche gibt, die erste Grösse gleich der zweiten, wenn beide gleich sind, der dritten? Sind auch in der Wirklichkeit die drei Winkel gleich zwei rechten? Das weiss ich nicht, antwortet Cartesius; denn vielleicht ist die Natur meines Geistes so angelegt, dass ich hier immer der Täuschung verfall. Es hilft mir aus dieser Verlegenheit die Kunde über den Urheber meiner Natur, eine Kunde, die mir gegeben ist in der „angeborenen Gottesidee“. Nämlich in der dem Geiste inwohnenden Gottesidee liegt es ausgesprochen, dass der Geist seine Existenz und seine Natur und mithin seine Denkkraft empfangt von einem vollkommensten, also täuschungsunfähigen Wesen, so dass, wenn der Geist mit seiner Denkkraft etwas klar und deutlich gewahrt, der Inhalt des Gedankens wahr sein muss, weil ein Irrtum in diesem Falle auf Rechnung Gottes zu setzen wäre, was einen Widerspruch einschliesst. Dass diese Gottesidee aber als eine nicht durch das Denken erworbene, sondern als eine angeborene angenommen werde, ist dadurch gefordert, dass das Denken die letzte und höchste Bürgschaft seiner Tauglichkeit zur Erfassung der Wahrheit eben in der Gottesidee erlange.

4. Hier muss ich dem Cartesius sagen: Dieses dein Auskunftsmittel ist überflüssig und obendrein nichtig. Ueberflüssig: Wenn die Sinne dem Geiste irgend welche Vorstellung zuführen, so brauche ich allerdings nicht anzunehmen, dass jeder so oder so geeigenschafteten, durch die Sinne mir zugeführten Vorstellung auch in der Wirklichkeit ein genau ebenso geeigenschaftetes Ding entspricht, z. B. der Empfindung des Roten ein wirkliches Rot der betrachteten Fläche; aber wohl bin ich genötigt, zu sagen, etwa in die-

sem Falle: Die Empfindung des Roten in mir muss einen Grund haben; der Grund lag wenigstens nicht ganz in mir; also in einem von mir verschiedenen; dieses verschiedene muss also wirklich wenigstens so beschaffen sein, dass es beiträgt zur Erregung der Empfindung des Roten in mir. Zu diesem Resultat gelange ich notwendig durch einfache Anwendung der Denkgesetze, ebenso wie ich durch den richtigen Gebrauch dieser die Axiome unmittelbar erfasse und dann zu Konsequenzen vordringe. Dass ich mich aber auf das Resultat dieser Operation unbedingt verlassen muss und kann, weiss ich daher, dass, wer die Gültigkeit der Denkgesetze bezweifelt, sie setzt, und wer sie verneint, sie bejaht. Beides unversehens und unvermeidlich, und dass eine genaue Betrachtung der Denkgesetze ihre Gültigkeit für die Erfassung des Realen mich unmittelbar und klar schauen lässt. Wenn ich den Nachweis für den letzteren Teil dieser Behauptung eben andeuten soll, so sage ich: Indem der Geist im Selbstbewusstsein sich erfasst und als ein Seiendes gewahrt, entdeckt er zugleich die Gesetze, denen alles Seiende sich unterwerfen muss, wenn es auf den Namen von Seiendem Anspruch erhebt. Ferner ist kein Erkennen denkbar, welches sein Objekt so erfasste, dass dieses dem Erkennen nicht als ein Seiendes und den Gesetzen des Seins unterworfen sich darstellte.

Wenn daher Cartesius befürchtet, es möchte unser Geist in Folge von Mangelhaftigkeit seines Wesens bei Erfassung von Existenz und Wesen des Realen ausser uns nur irren können, so dürfte diese Behauptung bloss Anwendung finden auf Erkenntnisse des Realen ausser uns durch Sinneswahrnehmung. Indessen es mag unsere Natur noch so mangelhaft sein, immerhin bleibt es wahr und gewiss, dass z. B. eine Fläche, die an und für sich rot wäre, in mir aber die Empfindung des Grünen veranlasste, wenigstens die Eigenschaft wirklich hätte, in mir die Modifikation der Empfindung des Grünen hervorzurufen. Ein weiteres behauptet das philosophische Denken nicht, und von dem kann doch nur hierorts die Rede sein. Zweitens nannte ich das Auskunftsmittel des Cartesius ein nichtiges, Warum? Er sagt, es sei die Idee eines höchst vollkommenen, mithin täuschungsunfähigen Wesens im Geiste; von diesem Wesen hätten wir unser Dasein und unsere Natur; denn von uns selbst könnten wir beides nicht haben; hätten wir aber unsere Natur von einem täuschungsunfähigen Gott, dann könnten die Gesetze unserer Natur, speziell unseres Geistes, richtig angewandt, uns nicht in Irrtum führen. Aber dieses Ganze ist eben eine Schlussfolgerung, und Cartesius weiss noch nicht, ob das Schliessen irgend welchen Wert hat zur Aufklärung des Verhältnisses, wie es ausser unserem Denken in der Wirklichkeit sein mag. Das höchste und letzte Erkenntnis-, nicht Realprinzip der Gewissheit, für alle unsere Urteile, die nicht die Existenz des Ich und dessen Modifikationen zum Inhalte haben, sollte also Cartesius in der Beschaffenheit der Denkgesetze selber finden; dort aber glaubt er es nicht finden zu dürfen, weil diese in Folge der

möglicherweise ganz mangelhaften Einrichtungen unserer Natur uns vielleicht nur täuschen. Er forscht darum nach etwas anderem, was als höchstes Prinzip der Gewissheit dienen kann, und glaubt es zu entdecken im Gedanken an Gott oder: Als letzten Erkenntnisgrund stellt er auf die in uns liegende Idee Gottes. Damit ist denn Cartesius dahin gelangt, die Behauptung aufstellen zu müssen: Die Idee Gottes ist eine angeborene. Warum aber? Worin liegt die Ursache des Müssens? Die Antwort auf diese Frage gibt bereits das Vorhergehende; ich will sie aber hier nochmals bündig aussprechen: Cartesius muss so denken und tut es auch: Wollte ich den Inhalt der in mir liegenden Gottesidee aus dem Nichtgöttlichen herleiten, dann könnte das nur durch Abstraktion (bezüglich der Unendlichkeit) und durch Gradation (bezüglich der positiven Vollkommenheiten) geschehen; Abstraktion und Gradation sind Denkopoperationen; für diese aber suche ich erst eine Bürgschaft; will ich also den Zirkel vermeiden, so erübrigt mir nur, die Idee Gottes als eine dem Geiste angeborene anzusetzen.

II.

Cartesius ist also seiner Auffassung gemäss genötigt, will er anders nicht im Dunkeln bleiben, in Betreff der Aufschlüsse, die man durch Sinneswahrnehmung und durch das Denken über die Existenz und das Wesen des bedingten Nichtich erhält, zu sagen: Die in mir liegende „Gottesidee“ ist eine „angeborene“. Er fühlt aber wohl heraus, dass mit dieser bedingten Notwendigkeit, mit diesem quasi äusseren Zwange, der Wissenschaft nicht genügt wird; darum bestrebt er sich, auch in der Natur der Sache, im Inhalt der innewohnenden Gottesidee, **zwingende Gründe zur Annahme der Angeborenheit der Gottesidee** zu entdecken.

1. Um diesen Gründen aber kritisch zu folgen, ist es erforderlich, die termini des Urteils: die „Gottesidee ist angeboren“, zu erklären, wenigstens insofern, als der augenblickliche Zweck es erheischt. Idee ist hierorts die einheitliche Summe der teils uns bekannten, teils von uns geahnten Momente eines Dinges; die Idee, so bestimmt, nähert sich also dem Begriff. Unter Gott verstehen wir — vor der Hand dürfen wir so sagen — ein höchstes Wesen, dessen positive Vollkommenheiten schrankenlos sind. Angeboren ist zunächst diejenige Idee, deren Inhalt nicht geschöpft wird aus dem Aussergöttlichen, — mithin von Gott selbst unmittelbar in den Geist hereintritt. Mit der letzten Erklärung stimmt vollkommen überein, wie Cartesius das Wort „angeboren“ im allgemeinen versteht, so lange er sich nämlich mit den Beweisen befasst, welche die Angeborenheit der Gottesidee dartun sollen. Wie Cartesius diese Beweise vorlegt, haben dieselben als letzten Zweck, festzustellen, dass Gott existiert und dass er die Ursache unserer Existenz, unseres Wesens und, worauf es besonders ankommt, unserer Befähigung zum Wahrnehmen ist. Diesen doppelten Zweck kann aber der Philosoph, seinem System gemäss, nur dann erreichen, wenn vorher die

Angeborenheit der Gottesidee konstatiert ist. Verfolgen wir seinen Gedankengang! Vier verschiedene, aber doch verwandte Beweise bringt er für die Existenz Gottes vor. Sie sind so formuliert: Unter den verschiedenen im Geiste vorhandenen Ideen befindet sich die Idee eines höchsten Wesens; den Inhalt dieser Idee zergliedernd, erhalte ich folgende Momente: Erstens notwendiges, mit der Natur schon gegebenes Sein, zweitens Vollkommenheiten, der Zahl nach für unser Erkennen verschiedene, in Wirklichkeit aber nur eine, die eben wieder nur die Hoheit des Göttlichen selbst ist. Dem Grade oder der Intensität nach sind diese Vollkommenheiten unendlich. Besagte Unendlichkeit ist das dritte Moment der in uns liegenden Gottesidee.

a. Fassen wir das erste dieser drei Momente ins Auge, so wird das von Cartesius in folgender Weise für den Beweis der Existenz Gottes und der Angeborenheit der Gottesidee verwertet. In der Idee des höchsten und vollkommensten Wesens ist schon eingeschlossen die Existenz, ebenso wie in der Idee des Dreiecks eingeschlossen ist, dass seine Winkel gleich sind zwei rechten. Er würde als noch treffenderes Beispiel die Idee des Menschen als eines sinnlich-vernünftigen Geschöpfes gewählt haben, weil damit, dass die Winkel des Dreiecks gleich sind zwei rechten, nicht die Natur des Dreiecks, sondern nur ein daraus mit Notwendigkeit fließendes Moment bezeichnet wird. Demnach hätte er dann so den Vergleich aufstellen mögen: Wie in der Idee des Menschen notwendig eingeschlossen ist das Moment des Vernünftigen und das des Sinnlichen, so in der Idee Gottes das Moment des Existierens. Wie ich demnach, will ich die Idee des Menschen als solche festhalten, das Vernünftige und das Sinnliche nicht ausscheiden darf, so kann ich auch Gott nicht anders denken, als wenn ich in die Idee Gottes die Existenz aufnehme. Daher erübrigt mir nur, wenn ich Gott denke, ihn auch als existierend zu denken. Das ist der erste Cartesische Beweis für die Existenz Gottes, hergeleitet daraus, dass diese Existenz zum notwendigen Inhalte die Idee Gottes zählt. Als Stütze wird diesem Beweise eine Bemerkung beigelegt, die für den Zweck der vorliegenden Arbeit wichtig ist. Cartesius sagt: Man erwidere nicht, dieses Moment „notwendiger Existenz“ nähmen wir ohne Grund als notwendiges Ingrediens in die Gottesideen hinein, denn in keines andern Dinges Idee entdecken wir ein notwendiges Sein, noch ist jenes Moment das Resultat einer willkürlichen Fiktion, so dass wir es, aus einer dieser beiden Quellen hergenommen, in die Gottesidee hineintrügen und es dann allerdings darin entdeckten, sondern eben diesen Gedanken „notwendigen Seins“ schöpfen wir nur aus der analysierten Gottesidee.

b. Bevor ich an die Kritik gehe, will ich vorerst die andern Cartesischen Gottesbeweise, verbunden mit den Belegen für die Angeborenheit der Gottesidee, vorführen. Fragen wir, so meditiert Cartesius zweitens, nach dem Ursprung der Gottesidee, so ist klar, dass diese Idee, als Geistesmodifikation gefasst, sich nicht von andern Ideen unterscheidet, d. h. materiell (ich

möchte diesem Worte mit Pilgram das Wort substanzial substituieren) sind alle Ideen gleich. Untersuchen wir aber das, was durch diese Idee dem Geiste repräsentiert wird, d. h. betrachten wir ihren objektiven Gehalt (realitas objectiva), so stellt sich uns derselbe dar als ein Komplex von Vollkommenheiten, die darin gipfeln, dass sie unendlich sind.

Es ist nun hierorts das Axiom zu verwerthen, dass alles dasjenige, was in der Wirkung ist, mindestens in demselben Masse und wenigstens auf analoge, dem Wesen der Ursache entsprechende Weise in der Ursache sein muss. Die Wirkung ist in unserem Falle der Inhalt der Gottesidee, repräsentierend den Komplex göttlicher Vollkommenheiten mit dem schon vorher erörterten notwendigen Existieren. Es ist aber unmöglich, meint Cartesius, dass in unserm Falle der Inhalt der Gottesidee, die Momente der Allmacht, Allwissenheit usw. hereingebracht werden durch das Wesen unseres Geistes selbst oder durch das Wesen etwa existierender Aussendinge. Denn weder in uns selbst, noch in den fraglichen existierenden Aussendingen finden wir von dergleichen irgend eine Spur. Das nötigt mich also zu der doppelten Annahme, erstens dass der Inhalt der Gottesidee in meinen Geist hereinfluss unmittelbar von einem solchen Wesen, in welchem es wirklich eine Allmacht, eine Allwissenheit usw. gibt, und in zweiter Linie, dass ein solches Wesen wirklich existiert. Einen noch weiteren Halt soll dieses Raisonement dadurch empfangen, dass, wie oben bemerkt, alle Vollkommenheiten Gottes in der Unendlichkeit gipfeln. Unendlich, sagt Cartesius, ist jenes, was durchaus keine Schranken hat. Dasjenige aber, welches so gross ist, dass wir Schranken von ihm nicht entdecken, muss mit dem Ausdruck „unbestimmt“ bezeichnet werden. Halten wir uns an diese Erklärung, so ist es allerdings richtig, dass manches Nichtgöttliche unbestimmt ist; für ebenso gewiss aber muss gelten, dass nichts Aussergöttliches unendlich, d. h. total schrankenlos ist. Daraus folgt, dass, wenn in der Gottesidee das Moment des Absoluten sich vorfindet, es in sie hereintreten konnte nur von einem solchen Wesen her, das wirklich unendlich ist, und zweitens, dass ein wirklich unendliches Wesen existiert.

c. Wir stehen am dritten Cartesischen Beweise, hergeleitet aus dem konträren Gegenteile dessen, worauf der erste sich stützt. In den Ideen der nichtgöttlichen Dinge, heisst es dort, findet sich nichts, was auf eine notwendige Existenz dieser Dinge hindeutet. Ebensovienig, wie es zu meines Geistes Natur gehört, dass ich bin, ist durch das Wesen der Aussendinge ihr wirkliches Sein garantiert. Wenn darum irgend ein Nichtgöttliches, gleichviel welches, z. B. das eigene Ich, jetzt wirklich existiert, so ist aus dem Wesen dieses Nichtgöttlichen noch keineswegs ersichtlich, ob dasselbe auch in den zukünftigen einzelnen Zeitmomenten da sein wird. Ja, noch weiter kann man gehen. Weil erkannt wird, dass zum Begriff des Aussergöttlichen das Moment des Seins nicht gehört, so ist zu sagen, dass seine Existenz beendet ist, sobald die Ursache zu wirken

aufhört, die es ins Dasein gesetzt hat und darin erhält. Der Cartesische Schluss ist also dieser: Es gibt ein Nichtgöttliches, wenn auch nur meinen eigenen Geist; die Existenz desselben ist aber nicht schon mit dessen Natur gegeben, folglich nicht notwendig; so muss die zufällige Existenz als gewordene von einem andern ihm gegeben sein und als für dauernde in jedem folgenden Augenblick ihm vermittelt werden. Wenn aber das, so muss dieses andere erstens existieren und zweitens kraft seines Wesens existieren. Negiert man das zweite, so würde man genötigt zur Annahme einer unendlichen Reihe, die man nicht verwirklicht denken kann, ohne eines Widerspruchs sich schuldig zu machen.

d. Obgleich der vierte von Cartesius für die Existenz Gottes aufgestellte Beweis noch weniger beweist als der dritte, so will ich ihn dennoch hierhersetzen, weil er wenigstens dazu beiträgt, uns in den Cartesischen Gedankengang einzuweihen, mit welchem dieses Philosophen Lehre über die „Angeborenheit der Gottesidee“ verwachsen ist. — Wir existieren als solche, die ausgerüstet sind mit der Idee Gottes, also mit den Ideen höchster Vollkommenheit, der Unendlichkeit und des naturnotwendigen Seins. Hätten wir nun den Ursprung unseres Seins von uns selbst, so dass unser Sein, natürlich nicht wie die Wirkung aus der Ursache, sondern wie die Folge aus dem Grunde resultierte, so würden wir uns nicht nur dieses Seins, sondern auch die in der Gottesidee enthaltenen Vollkommenheiten real vermitteln, so dass unser Geist das Göttliche nicht nur in der Idee erfasste, sondern auch durch sein Wesen wäre, und es äusserte.

Denn ein solcher Schluss wird durch folgenden Gedanken nahe gelegt. Offenbar haben die zufälligen Beschaffenheiten der Dinge weniger Realität, als die naturnotwendigen, und die Modifikationen der Dinge überhaupt weniger Realität, als deren Substanzen, weil nicht die Substanzen der Modifikationen, wohl aber die Modifikationen der Substanzen bedürfen, um zu sein. In dem substanzialen Sein ist also ein Mehr von Realität, als in dem Sein der Modifikation. Bin ich demnach im Stande, aus mir selbst mir ein substanziales Sein zu vermitteln, so vermag ich ganz gewiss und umso mehr, mir das Sein von Modifikationen zu erwirken; kann also speziell mir die Eigenschaften Gottes zueignen. Dass ich solches nicht tue, ist ersichtlich aus dem realen Wesen meines Geistes, in dem ich eben keine göttlichen Eigenschaften vorfinde, und daraus, dass ich es nicht tue, folgt, dass nicht ich mir mein substanziales Sein schaffe. Damit ist denn erwiesen, dass der Anfang und der Fortgang dieses meines substanzialen Seins mir von einem höheren Wesen zu Teil wird, welches, weil die Verwirklichung einer unendlichen Reihe absurd ist, ein durch sich selbst existierendes Wesen sein muss, und dass folglich dieses höhere Wesen wirklich existiert. So die Gedanken des Cartesius.

2. Es dürfte sich empfehlen, gleich in eine **Kritik** einzutreten, und zwar zunächst über den vierten und dritten Beweis.

a. Die materielle Richtigkeit des vierten Beweises bezweifelnd, stelle ich erstens die Frage: Gehört wirklich eine grössere Kraft dazu, das substanziale Sein zu vermitteln, als das von Modifikationen? — Wohl berühren endliche Dinge sich mechanisch, wohl durchdringen sie sich chemisch, aber nicht metaphysisch: d. h. nicht geht das eine Ding in das andere so hinein, dass es in dessen innerstem Wesen irgend welche Um-schaffung vornähme. Allerdings werden in A durch Einfluss von B Modi-fikationen hervorgerufen, doch nur so, dass A in Folge eines Antriebes von B in sich eine Modifikation auswirkt kraft einer Fähigkeit, die in seine Natur hineingeschaffen wurde durch dieselbe Hand, die ihm auch das substanziale Dasein gab. Ist doch das substanziale Sein so mit der Modi-fikation verwachsen, dass es nur mit dieser und in dieser in die Erscheinung tritt, dass diese für jenes ebenso die „*conditio sine qua non*“ ist, wie jenes für diese die *causa qua*. Damit ist denn die Superiorität des Seins der Substanz über das Sein der Modifikation paralysiert. Das wollte ich zweitens bezüglich der materiellen Richtigkeit des vierten Beweises bemerken. An dem formellen Fehler leidet er aber, dass in den Schluss hineingetragen wird, was aus der Prämisse nicht folgt. Formell richtig wäre es zu sagen: Kann ich mir irgend ein substanziales Sein vermitteln, so kann ich mir auch die zu diesem substanzialen Sein gehörende Modifikation erwirken. Formell unrichtig ist dieses: Wenn ich irgend ein substanziales Sein ver-mitteln kann, so vermag ich auch beliebige Modifikationen zu diesem Sein zu erstellen; denn sonst müsste Gott auch dem Endlichen göttliche, und sich selbst nichtgöttliche Eigenschaften schaffen können. Logisch wird die Sache erst, wenn auf folgende Weise geschlossen wird: Wenn ich mir mein substanziales Sein verursauche, so übereigne ich mir zugleich die diesem Sein eigentümlichen Beschaffenheiten. — Ferner: würde ich mir mein Sein erwirken, so gäbe ich mir ein in meinem Wesen notwendig gründendes Sein. Zu einem im Wesen notwendig gründenden Sein gehören aber göttliche Eigenschaften. Wäre ich also Grund mei-nes durch mein Wesen geforderten Seins, so gäbe ich mir dadurch gött-liche Eigenschaften. Solche finde ich aber nicht in mir; folglich verdanke ich auch mein substanziales Sein nicht mir, sondern muss dessen Real-grund, wenigstens den letzten, suchen in einem über mir erhabenen Wesen, dessen Sein mit seiner Natur gegeben ist.

b. Den dritten Beweis billige ich, bin aber der Ansicht, dass bei Auf-stellung desselben folgender Gedanke nicht zu entbehren ist: Freilich ist es unerklärlich, wie ein Wesen, auch ein endliches, einmal in die Existenz hineingestellt, ins Nichts zurücksinke; gewiss ist es dagegen, dass es einer äusseren höheren Hilfe zur Fortdauer der Existenz bedarf; diese Gewiss-heit kann aber durch jene blosse Denklücke nicht erschüttert werden.

c. Legen wir die kritische Sonde nunmehr auch an die beiden ersten Cartesischen Gottesbeweise an, die sich stützen auf die

Annahme der „angeborenen Gottesidee“. Die Gründe für die Annahme sollen nach Cartesius in dem Inhalte der Gottesidee liegen. In dieser finde man nämlich die eindeutigen Ideen des naturnotwendigen Seins, der höchsten Vollendung und der Unendlichkeit. Diese Ideen seien aber an nichts Aussergöttlichem verwirklicht, also auch nicht am eigenen Geiste; die Quelle ihres Inhalts (*objectivæ realitatis*) liege also nicht in dem Aussergöttlichen, müsse demnach notwendig in dem göttlichen fassen und von dort in das Denken des Geistes unmittelbar hereinfließen. (Die nähere Art der Ueberströmung siehe unten 258.) Die Wahrheit dieser Ansicht wird von der Prüfung abhängen, erstens ob denn wirklich in der Gottesidee irgend ein inhaltliches Moment sich findet, welches nicht durch die Betrachtung der endlichen Dinge in den erkennenden Geist eintreten könne, und zweitens ob, diese inhaltlichen Momente als aus der Betrachtung des Endlichen gewonnen vorausgesetzt, daraus die Totalidee Gottes nicht mit Hülfe der gewöhnlichen Kombinationsfähigkeit des Denkens sich konstruieren lasse. Nehmen wir die Prüfung vor.

α. Die Idee der naturnotwendigen Existenz enthält zunächst als Einzelidee die Existenz. Nun ist es aber jedem Philosophen und gerade dem Cartesius die ausgemachteste Sache, dass wir zum Begriff der Existenz gelangen durch unmittelbare und irrthumsunfähige Erfahrung unseres eigenen Seins: „*cogito ergo sum*“; denkend erfahre ich mich als Seienden. Indes nicht auf dem Sein ruht der Nachdruck, sondern auf der Naturnotwendigkeit dieses Seins. Aber der Begriff der Notwendigkeit ist weiter nichts als die nächste Frucht des Identitätsgesetzes in der Logik und der Erkenntnis des Verhältnisses von Substanz und Wesen in der Metaphysik. Sobald ich erkenne, dass die Gerade der kürzeste Weg ist zwischen zwei Punkten, ist mir auch offenbar, dass eine Gerade weder in Gedanken, noch in der Wirklichkeit sein kann, deren Wesen nicht darin bestände, eben der kürzeste Weg zu sein; wenn ich den Begriff des Kreises habe, so bin ich genötigt, die Gleichheit aller Radien des Kreises zu behaupten, eben weil ich einsehe, dass das Wesen des Kreises in der Gleichheit sämtlicher Radien besteht, oder dass das „Kreissein“ identisch ist mit der Gleichheit der Radien. So führt mich also der Gedanke, dass irgend ein wesentliches Merkmal eines Dinges mit Notwendigkeit in der Natur desselben Dinges gründet, auf die in Rede stehende Idee des Verhältnisses eines Dinges zu seinen wesentlichen Merkmalen. Allein hier könnte man einwenden: Freilich, die Ideen der Existenz und dieser soeben erörterten Notwendigkeit kann der erkennende Geist schöpfen aus der Betrachtung des Nichtgöttlichen; allein wie gelangt er dazu, in irgend einer Idee die Momente der Existenz und des Wesens in der oben angegebenen Weise so zu verknüpfen, dass die Existenz eben als ein wesentliches Merkmal der Gesamtidee erscheint? Ich erwidere: Durch den Gegensatz erstens: nämlich an den endlichen Dingen nehme ich wahr, dass das Sein nicht zu ihrem Wesen gehört; wie nahe

liegt es also, mit Hilfe derjenigen Kraft unserer Vernunft, die wir Genie nennen, uns die Idee eines solchen Wesens zu bilden, dessen Natur gerade in seiner Existenz besteht! So hätten wir denn hier auf rein logischem Wege die Spur gefunden zur Idee des naturnotwendigen Seins. Weiter unten wollen wir dasselbe Ziel auf metaphysischem Wege anstreben.

β. Die zweite Idee, auf deren Inhalt sich Cartesius beruft zur Begründung seiner Annahme der „Angeborenheit der Gottesidee“, ist der Gedanke mannigfacher höchster Vollkommenheit. Jeder wird es zugeben, dass die Ideen einzelner Vollkommenheiten von uns können gewonnen werden durch die Betrachtung derjenigen nicht göttlichen Dinge, bei denen wir irgendwelche Komformität ihres tatsächlichen Zustandes mit ihrem Ideal oder ihres Wirkens mit ihrem Zweck wahrnehmen, dass wir also z. B. die Ideen von Macht, Weisheit und Güte erlangen in Folge der Beobachtung mächtiger, weiser, gütiger Menschen. Dass nun aber Macht, Weisheit, Güte in der höchsten Vollendung gedacht werden, dafür liegt die Möglichkeit in der Idee der Gradation, die wir wieder hernehmen aus der vergleichenden Betrachtung der endlichen Dinge, indem endliche Dinge derselben Art ihren graduellen Unterschied dem beobachtenden Geiste darbieten. Aber, wird Cartesius antworten, es kommt doch weniger darauf an, dass wir die einzelnen Vollkommenheiten, deren Ideen die Gottesidee umfasst, über den Grad der Vollkommenheiten des Nichtgöttlichen hinaus und, von da weitergehend, ins Unbestimmte hineinsteigern, als darauf, zu erklären, woher wir wissen, dass die Vollkommenheiten Gottes unendlich sind. Aber auch diese Idee der Unendlichkeit bilden wir mit Leichtigkeit durch die Betrachtung der endlichen Dinge. Es schliesst nämlich das Wort „Unendlichkeit“ zwei Momente in sich, die Idee der Schranke und der auf diese angewandten Negation. Die Idee der Schranke wird dem Geiste vermittelt durch die Betrachtung jedes beliebigen endlichen Dinges. Die Idee der Negation ist weiter nichts, als das Identitätsgesetz, kraft dessen wir die Dinge bestimmen und unterscheiden, unterscheiden aber ist eben auch negieren. Indessen hier könnte man einwenden, die Kombination der Ideen von Schranke und Negation führt ebensogut zur Idee des Nichts, wie zur Idee des Unendlichen. Ich lasse das gelten, sage aber: Das hängt bloss von der Art der Kombination ab. Wenn ich z. B. die Dauer eines Wesens ins Auge fasse, so kann ich dieselbe auf Jahre fixieren; sodann kann ich mit Hilfe der Idee der Gradation den Endpunkt der Jahre hinausrücken, wobei ich dann natürlich jenen ersten Endpunkt negiert habe.

Dieselbe Denkopoperation kann ich zu beliebigen Malen vornehmen. Dabei mache ich dann die wichtige Entdeckung, dass ich mit der Gradation fortfahre und dabei nicht nur die eine oder die andere, sondern die Schranke überhaupt negiere, und dadurch hätte sich in meinem Geiste die

Idee der Unendlichkeit gebildet. Mit diesen Erörterungen glaube ich die Belege für die Cartesische Ansicht entkräftet zu haben.

Vom Standpunkte des Philosophen aus dürfte gegen mich ein dreifacher Einwand laut werden. Davon wäre der erste dieser: Wenn so die in der Gesamtgottesidee liegenden Einzelideen aus der Betrachtung des Nichtgöttlichen eruiert und dann kombiniert werden, so ist die Kombination ganz einfach nicht die Idee Gottes, weil Gott unmöglich durch die Ideen nicht göttlicher Dinge gedacht wird, insonderheit auch deshalb, weil in Gott das Sein, die Vollkommenheiten und die Unendlichkeit als identisch, im Nichtgöttlichen aber das Sein, die Vollkommenheiten und deren Grad als verschieden gesetzt werden müssen. Ich werde sogleich beweisen, dass der hier vorgebrachte Einwurf gerade für mich, gegen Cartesius spricht.

An zweiter Stelle wird man mir zu bedenken geben: Deine Ideen-Kombination ist ein Werk der Willkür; darum vermag man mit derselben nicht, über das Denken hinauszukommen und sich zur Erfassung eines wirklich existierenden Gottes zu erschwingen. Dieser Einwand wird mir Gelegenheit geben, durch eine metaphysische Bemerkung Cartesius gegenüber die Möglichkeit zu erhärten, dass der Geist durch Betrachtung der nicht göttlichen Dinge zur Idee Gottes, und zwar des seienden, des notwendig seienden, zu gelangen vermag.

Der dritte Einwand wird ungefähr so lauten: Zugegeben, dass der Geist durch Erfassung des Aussergöttlichen zur Idee eines existierenden Gottes gelangt, fragt es sich doch, ob das wirklich bei der Mehrzahl der Menschen so zutrifft. Letzteres ist darum unwahrscheinlich, weil der von dir beschriebene Weg eine nicht unbedeutende Arbeit eines philosophierenden Geistes ist, und weil doch der einzelne von Jugend auf und das Menschengeschlecht von jeher die Idee Gottes besass. Dieses wird leichter erklärt nach der Cartesischen Theorie, die eben darin besteht, dass der Geist die Gottesidee unmittelbar von Gott hernimmt, die gewonnene näher betrachtet und zur Erfassung des Ichs und der Aussenwelt verwendet.

10. Zwecks Beantwortung des ersten Einwandes stelle ich zunächst die Behauptung auf, dass ebensowohl die nach Cartesius im Geiste vorfindliche, wie die von mir konstruierte Gottesidee in allen Einzelmomenten auf nicht göttliche Dinge Anwendung findet. Zur Stütze dieser Behauptung brauche ich auf analytischem Wege fast nur dasselbe zu zeigen, was ich oben synthetisch vorführte: In der Gottesidee findet Cartesius zunächst die Idee des Seins; auch auf das Nichtgöttliche findet sie Anwendung; sodann bietet die Gottesidee dar die Beziehung des notwendigen Zusammenhanges zwischen dem Wesen und dessen konstitutivem Momente, dem Sein; hier erwidere ich: Fast dasselbe Verhältnis von Wesen und Sein entdecken wir bei Betrachtung der endlichen Dinge; nur ist dieses Verhältnis hier umgekehrt: Hier ist das

Sein die Voraussetzung, dort das Konstitutivum des Wesens; ich kann kein endliches reales Ding denken, ohne es zugleich als existierend zu denken; wenn man sagt: Bei den endlichen Dingen kann der Geist von deren Existenz abstrahieren, so kann das nur heissen: Der Geist befasst sich mit allem, was in ihren Ideen eingeschlossen liegt; nur mit ihrem Sein befasst er sich nicht; nicht aber hat das die Bedeutung: Ich kann ein endliches Ding denken und zugleich actu das Sein von ihm fort-denen; denn sehen wir genau zu, so ist eben das Sein eines Dinges die notwendige Voraussetzung seines Wesens, sodass wenn ich das Sein negiere, ich auch das Wesen negiere, und mit dem Wesen das Sein affirmiere. Demnach sage ich so: Das gedachte Wesen des Endlichen fordert das gedachte Sein des Endlichen, und das reale Wesen des Endlichen das reale Sein des Endlichen. Aber — und der Punkt ist wichtig — das gedachte Wesen des Endlichen fordert nicht das reale Sein des Endlichen. Das gilt aber auch von dem Göttlichen: Das gedachte Wesen des Göttlichen fordert das gedachte Sein des Göttlichen; das reale Wesen des Göttlichen fordert das reale Sein des Göttlichen; das gedachte Wesen des Göttlichen fordert aber nicht das reale Sein des Göttlichen. Darum muss man in Betreff der Existenz Gottes sagen: Wenn Gott existiert, so existiert er notwendig; denn seine Existenz gehört zu seiner Natur. Aus dem Gesagten scheint wenigstens soviel zu folgen, dass die Idee der Notwendigkeit des Zusammenhanges zwischen Wesen und Sein ebensowohl auf das Nichtgöttliche als auf das Göttliche passt. Es bedarf keines Beweises, dass die Ideen der Macht, der Weisheit, der Güte, wie von Gott, so in ähnlicher Weise von dem Nichtgöttlichen gelten. Schwieriger ist es und widersprechend scheint es, vom dem Endlichen auch die Unendlichkeit zu behaupten; indessen ist es wahr, dass das Endliche aus dem einen oder andern Gesichtspunkte, in der einen oder andern Beziehung, unendlich genannt werden darf. Ich kann mir ohne Widerspruch den Kreis unendlichmal teilbar, freilich nicht unendlichmal geteilt denken. Das Erstere ist deshalb richtig, weil eine unaufhörliche Wiederholung der Teilung denkbar ist; das zweite darum, weil, wenn bei verwirklichter unendlichmaliger Teilung jedes Teilchen = Null wäre, der ganze Kreis gleich Null, und, wenn jedes Teilchen mehr als Null wäre, es von neuem teilbar sein würde. Die Idee der Unendlichkeit lässt sich also in irgend einer Hinsicht auch auf das Endliche ausdehnen. Darum bleibt der Satz bestehen: Alle einzelnen Ideen, die Cartesius in der Gesamtgottesidee findet, sind markiert in der Summe der verschiedenen Ideen des Endlichen. Was also in dem ersten Einwande gegen mich gesagt wurde, das trifft ebenso die Cartesische Ansicht selbst, und — ich füge hinzu, es trifft sie allein; denn um den Unterschied des Göttlichen vom Nichtgöttlichen festzuhalten, genügt es auf unserm Standpunkte, zu sagen: erstens halten wir daran fest, dass, im Gegensatz zum Endlichen, in Gott

das Sein und die Vollkommenheiten identisch sind, und das beweisen wir dialektisch dadurch, dass wir sagen: In Gott sind Vollkommenheiten und Sein identisch, weil alle göttlichen Vollkommenheiten ohne Ausnahme notwendig sind und darum zum göttlichen Wesen gehören, von diesem aber gilt, dass es sich nicht unterscheidet von der göttlichen Existenz. Das letztere aber stützen wir durch einen metaphysischen Beweis, wie ich ihn gleich bei Prüfung des zweiten Einwandes vorzulegen Veranlassung nehmen werde. Zur Rechtfertigung der Cartesischen Ansicht genügt aber keineswegs die Bemerkung: In der Gesamtgottesidee ist auch ausgesprochen, dass alle in ihr befindlichen Einzelmomente identisch sind über das Wesen dieser Identität hinaus erwartet man mit Recht ein Schauen derselben: nämlich im dritten Teile dieser Abhandlung werde ich zeigen, dass Cartesius, wenigstens höchst wahrscheinlich, sich dafür entscheidet, dass das Wesen Gottes unmittelbar Grund und Gegenstand des Inhaltes der Gottesidee sei. Aus dieser Entscheidung heraus muss er sich die Folgerung und Forderung gefallen lassen: So schauten wir denn nach Deiner Ansicht das göttliche Wesen, und so dürften wir wohl erwarten, dass wir auch die Einfachheit, eines der wichtigsten Attribute Gottes, schauten. Tatsache jedoch ist es, dass die Identität des Seins, der mannigfachen Vollkommenheiten und der Unendlichkeit Gottes zwar gewusst, aber keineswegs geschaut wird.

20. Das Hauptgewicht des zweiten Einwandes gegen die von uns konstruierte Gottesidee soll darauf ruhen, dass wir mit Hilfe derselben keinen Aufschluss erhalten betreffs der Frage nach der realen Existenz, dem realen Wesen, der realen Unendlichkeit Gottes. Ob das jedoch auf Wahrheit beruht, möge folgende Betrachtung zeigen: Es ist nicht zu leugnen, dass an dem Nichtgöttlichen irgendwelche Veränderungen vorgehen; daraus folgt mit Notwendigkeit, dass das Nichtgöttliche existiert in der Daseinsweise einer allerdings kontinuierlichen, aber doch in Teilen auseinanderliegenden Dauer. Nenne ich nun eine der eben bezeichneten Veränderungen, meinerwegen die beim Schreiben dieses Aufsatzes eintretenden, so ist es mir klar, dass die Dauer des Nichtgöttlichen, von dem Punkte an rückwärts gerechnet, nicht unendlich sein kann; denn gesetzt, sie wäre es, so könnte das Nichtgöttliche, weil es ausholen müsste aus dem Unendlichen, niemals in den Punkt X eintreten. Denn das Landen in dem Endpunkte X ist bedingt durch das Ausfahren aus irgend einem Anfangspunkte Y. Nun wird aber durch Annahme der Unendlichkeit der Dauer jeder Anfangspunkt negiert. Klarer und überzeugender wird die Sache, wenn wir für einen Augenblick das Auge von X aus vorwärts richten. Das Nichtgöttliche, in X befindlich, sieht vor sich eine unendliche Dauer, doch es ist ihm unmöglich, dieses Unendliche, was es vor sich sieht, mit wirklicher Dauer auszufüllen, was aber nach vorwärts unmöglich ist, das kann nach rückwärts nicht wirklich sein. Es folgt also aus

den Veränderungen des Nichtgöttlichen, dass es geworden ist, d. h. dass es aus dem Nichtsein in das Sein übergang. Als Ursache dieses Ueberganges kann nicht angegeben werden es selbst, auch nicht das Nichts, sondern nur ein anderes Sein; bis auf weiteres ist es undenkbar, dass dieses andere Sein auf ein drittes, das dritte auf ein viertes als auf die hervorbringende Ursache zurückzuführen sei. Unbestreitbar aber bleibt, dass die Zahl nicht bis ins Unendliche fortgehen kann, weil eine unendliche Zahl nicht zu realisieren ist.

Man gelangt also mit Notwendigkeit zu einem ersten Sein, welches dem andern Seienden Ursache der Existenz ist, selbst aber jede Ursache seiner eigenen Existenz notwendig ausschliesst. Wenn es aber keine Ursache des eigenen Seins hat, so lässt sich von ihm nichts anderes sagen, als dass es eben existiert und dass seine Existenz mit seinem realen Wesen gegeben ist, d. h., dass es mit Notwendigkeit existiert. Damit hätten wir ein Wesen naturnotwendiger Existenz. Aus dieser naturnotwendigen Existenz folgt aber Anfangs- und Endlosigkeit und daraus diejenige Unendlichkeit der Existenz, die wir **Ewigkeit** nennen.

Diese **Ewigkeit** kann aber nicht in der Form einer Dauer sein; denn dann würde ein solches Wesen entweder einen Anfangspunkt seiner Dauer haben, oder es würde niemals in den Moment der Dauer eintreten können, wo es die von ihm bedingten Wesen aus dem Nichts ins Dasein setzte. Mit solcher Auseinandersetzung sind wir zu einem wichtigen Aufschlusse über das Göttliche gelangt: Nämlich das Göttliche ist schrankenlos oder unendlich! Damit ist dasselbe geleistet, was Cartesius darzubieten meint, durch das in der „angeborenen Gottesidee“ liegende Moment der Unendlichkeit; darüber hinaus aber ist dieses geleistet: Die Unendlichkeit Gottes ist eine realisierte, eine wirkliche Unendlichkeit, ein actus purus (Aristoteles), der jede Möglichkeit ausschliesst, während die Unendlichkeit des Nichtgöttlichen eine bloss e Möglichkeit (possibilitas pura) bleibt, die hinstrebt zum actus, aber an der wirklichen Erreichung desselben gehindert wird durch eine unausfüllbare Kluft. —

Bemerkung. Das Göttliche und das Nichtgöttliche sind beide unendlich: darin liegt begründet die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott; das Göttliche ist bloss actualiter, das Nichtgöttliche ist bloss possibiliter unendlich; darin ist ausgesprochen der durchgreifende Unterschied des Menschen von Gott. Zweitens: Die Unendlichkeit Gottes darf nicht gedacht werden als schrankenlose Dauer, sondern nur als ein schrankenloses, über jede Negativität erhabenes Existieren, als die Eigenschaft, vermöge deren Gott sagen kann: „sum, qui sum“. Wie aber ist die schrankenlose, lauter Positivität einschliessende Existenz zu denken? Wie überhaupt, so wird wohl auch hier das allerletzte Wie für den forschenden Geist so lange ein Rätsel bleiben, bis er das Wesen der Gottheit entschleiern un mittelbar schauen darf: „Er wohnt in un-

zugänglichem Lichte“. Hält es aber auch schwer, das Wie aufzuklären, vernag auch die Vernunft das letzte geheimnisvolle Dunkel nicht aufzuhellen, so wird dadurch doch die Wahrheit des von uns gewonnenen Resultates nicht im mindesten erschüttert.

3. So glaube ich denn dem Cartesius gegenüber auch auf metaphysischem Wege gezeigt zu haben, dass der denkende Geist durch Betrachtung des Endlichen zur Bildung der Gottesidee gelangen kann, dass er vordringt zur Erfassung der wirklichen und naturnotwendigen Existenz und der Unendlichkeit Gottes. Oben wurde bewiesen, dass das Nichtgöttliche seine Existenz verdankt dem Göttlichen. Wie aber ward diese Existenz? Offenbar nicht durch eine Emanation aus Gott; denn eine solche widerspricht dem Unveränderlichen, Unendlichen, Göttlichen als solchem, wie wir es soeben erkannten; es erübrigt demnach nur, jenes Werden zu denken als Folge eines Gewilltseins Gottes, dass eben das Nichtgöttliche werde, mit anderen Worten, es zu denken als das Resultat einer Schöpfung. Schöpfung setzt aber voraus Schöpfungsmacht; und diese Macht ist deshalb Allmacht, weil sie in Gott nur als wesenhaft gedacht werden kann und Gottes Wesen in seinem schrankenlosen, unendlichen Sein besteht. — Ebenso ist einleuchtend, dass, wenn es in Gott Weisheit und Güte gibt, diese Weisheit und Güte absolut gesetzt werden muss; dass aber Gott freilich in einer seinem Wesen homogenen Art weise und gut ist, folgt aus dem auch von Cartesius angewandten Grundsatz: Was in der Wirkung ist, muss wenigstens in eben so hohem Masse in der Ursache sein. Und der Grundsatz ist in unserm Falle um so zutreffender, als es sich nicht handelt um die Wirkung einer Substanz auf die andere, von denen die beeinflussende nur sollizitierend ist, damit die beeinflusste sich betätige, sondern um eine solche Wirkung, kraft deren die der Wirkung unterliegende Substanz von der wirkenden nicht nur Antrieb, sondern auch Kraft zur Betätigung empfängt.

III.

Die dritte der gegen mich erhobenen Einwendungen bietet mir den Uebergang zum dritten Teil dieser Abhandlung und findet darin seine Erledigung. Es wird nämlich in diesem dritten Einwurfe gesagt: Zugegeben, dass der von Dir betretene Weg zur Bildung der Gottesidee führt, so ist doch, diesen Weg zu wandeln, nur das Werk des philosophierenden Geistes, nicht aber die Aufgabe des zwar vernünftigen, aber nicht wissenschaftlichen Menschen. Nun findet man aber die Gottesidee tatsächlich vorhanden schon in den ersten Stadien der sich betätigenden Vernunft und an der Wiege des Menschengeschlechtes. Die beste Erklärung der unleugbaren Tatsache bietet die Cartesische Hypothese. Zur Antwort: Das wäre zu untersuchen. Die Gegner des Cartesius be-

merken ihm folgendes: Du willst nicht zugeben, dass der Geist durch Denkopoperationen die Gottesidee aus den Ideen des Nichtgöttlichen entwickelt und zusammenstellt. Nach deiner Ansicht ist darum die Gottesidee, weil denn doch im Geiste vorhanden, eine „angeborene“; du meinst also, sie sei unmittelbar als eine fertige von Gott selbst in den Geist hineingelegt. Nicht doch, antwortet Cartesius, zunächst angeboren ist nur das substantiale Element der Idee, die Denkfähigkeit und -tüchtigkeit selbst. Es ist aber klar, dass es sich darum nicht handelt, und dass solches nur eine halbe Antwort ist; was diese an Richtigem enthält, erfährt von keiner Seite einen Widerspruch. Indessen hier kommt es auf den Inhalt der Gottesidee an, und wenn deren Inhalt „angeboren“ ist, wie soll man sich dann die Angeborenheit denken? Darauf gibt Cartesius in seinen „*Responsiones*“ folgenden Bescheid. Sobald das Denken seiner selbst mächtig wird und in seiner Tätigkeit nicht durch das sensitive Wesen des Menschen oder durch Vorurteile gehindert wird, erlangt es den vollen Inhalt der Gottesidee unmittelbar von Gott selbst; ja, wenn die Denkfähigkeit eines Kindes nicht gehindert würde durch die sensitive Seite seines Wesens, so würde der Geist dieses Kindes unmittelbar von Gott selbst die Gottesidee herholen. Diese Erklärung könnte jemand für den Augenblick so verstehen: Cartesius lehrt: Sobald das Denken nicht gehindert wird durch Sinnestätigkeit oder Vorurteile, wird die Gottesidee im Geiste so gebildet, dass Gott der Denkkraft den Inhalt der Gottesidee schöpferisch vermittelt oder, mit andern Worten, die Gottesidee als eine fertige unmittelbar in den Geist hineinlegt, gleichsam in den Rahmen das Gemälde hineinzeichnet.

Bemerkung. Wenn das gegen meinen Standpunkt gesagt würde, so erwiderte ich zur Beschützung desselben: Man soll nur dort eine ausserordentliche Ursache zur Erklärung einer Wirkung annehmen, wo dazu die Annahme einer ordentlichen Ursache nicht ausreicht. Indessen da der Philosoph selbst diese Auslegung seiner Lehre in seinen Briefen ausdrücklich zurückweist und sie nicht als seine Meinung anerkennt, so muss uns diese authentische Erklärung genügen. Wollte aber jemand sagen, es sei vielleicht Cartesische Ansicht, dass das unbehinderte, dem Geiste eingeschaffene Denkvermögen rein aus sich selbst so tätig sei, dass es die Gottesidee bilde, so stände dem entgegen, dass Cartesius gerade für den verschiedenen Inhalt der einzelnen Ideen verschiedene Ursachen annimmt, als welche er die den einzelnen Ideen entsprechenden Dinge selbst bezeichnet, während nach ihm alle Ideen, als Geistesmodifikationen betrachtet, gleich sind.

Demgemäss kann die Angeborenheit des Inhaltes der Gottesidee nach Cartesius auf nichts anderes als darauf hinauslaufen, dass Gott vom denkenden Geiste unmittelbar geschaut wird. Freilich spricht der Philosoph nirgendwo ausdrücklich von diesem unmittelbaren Reflex

des göttlichen Wesens im denkenden Menschengeiste; will er aber die eben mitgeteilte Angeborenheit des Inhaltes der Gottesidee festhalten, so bleibt ihm nach meinem Dafürhalten nur übrig, auf folgende Weise zu lehren: Ich will nicht den Inhalt der Gottesidee vermittelt durch einen Schluss, der hervorgenommen ist aus der Betrachtung des Endlichen; darum halte ich dafür, dass der ungehindert denkende Geist Gott den Unendlichen unmittelbar erfasst. Wie der vom Staube gereinigte Spiegel das Bild einer Person dadurch erhält und enthält, dass diese Person ihm gegenübertritt und ihr Bild ohne Vermittlung in ihn hineinsendet, so ist auch für das Denken des Geistes nur die Abwesenheit von Vorurteilen und aus der Sinnlichkeit entspringenden Hindernissen und ein Gegenübertreten Gottes des Unendlichen erforderlich, damit das Denken mit Göttlichem sich fülle und so die Gottesidee erstehe. Ich erachte meine Auffassung der Cartesischen Lehre über die Angeborenheit der Gottesidee dadurch bestätigt, dass diese Auffassung mir einen Schlüssel zu geben scheint zur Erklärung des Ursprunges des Pantheismus. Nimmt man an, dass der denkende Geist das göttliche Wesen schaue, so braucht man nur den Unterschied von Schauen und Durchschauen zu vergessen, um zu dem Schlusse zu gelangen, dass derselbe denkende Geist Gott den Unendlichen auch begreife und darum selbst unendlich oder göttlich sei. Dass wir aber, nur angewiesen auf das natürliche Licht der Erkenntniskraft des Geistes, Gott nicht schauen, sondern zu ihm bloss auf abstraktivem Wege gelangen, ist nicht schwer zu erweisen. Abgesehen davon, dass unser innerstes Bewusstsein von einem Schauen des Göttlichen nichts weiss, brauche man nur einige Fragen zu stellen, die denjenigen, der den Ursprung der Gottesidee in einem Schauen des Göttlichen findet, in Verlegenheit setzen und seine Ansicht aufzugeben nötigen. Woher kommt es, dass jener, der deiner Annahme zufolge das Göttliche schaut, manche Eigenschaften des Göttlichen, dessen Einfachheit z. B. und Unendlichkeit, nicht schaut, sondern erst durch Schliessen erkennt? Woher kommt es, dass grosse und für die Wahrheit begeisterte Philosophen mit vieler Anstrengung die Beweise für Gottes Dasein in die korrekteste Form zu bringen suchten? Warum kann ich mir, obgleich ich Gott deiner Annahme zufolge schaue, die Ewigkeit Gottes nicht irgendwie vorstellen, da ich sie weder als schrankenlose Dauer, noch als schwindenden Zeitpunkt denken darf? Weit entfernt also, dass des Cartesius Lehre das Vorhandensein der Gottesidee im Geiste erklärt, ist diese Lehre selbst nicht nur unerklärlich, sondern auch unrichtig. Wenn indes behauptet wird, es sei die Bildung der Gottesidee auf dem von mir gezeigten Wege schwierig, und dennoch finde sich diese Idee im Geiste schon in den ersten Jahren der Betätigung der Vernunft, so muss ich allerdings beides zugeben, löse aber die Schwierigkeit auf folgende Weise. Mit Cartesius nehme ich an, dass das zur Bildung von Ideen überhaupt nötige Denkvermögen mit dem Wesen

des Geistes von vornherein gegeben, also angeboren ist. Darüber hinaus aber glaube ich die Ansicht aufstellen zu dürfen, dass dem Menschen speziell zur Bildung der Gottesidee auf die von mir beschriebene Art und Weise vom Schöpfer eine besondere Denkfähigkeit verliehen ward. An Kindern weist die Erfahrung nach, mit welcher Leichtigkeit sie es erfassen, dass es ein über die Tiere, über sie selbst, über die Eltern und noch über den König erhabenes Wesen, Gott genannt, gebe, dass die Macht dieses Wesens mit der Schöpfung einer Blume, eines Sternes, der Gestirne zusammen noch lange nicht erschöpft sei, dass dieses Wesen älter sei als Vater und Mutter, älter als alle Menschen, die jetzt leben, älter als zehntausend und noch mehr Jahre, dass dieses Wesen nicht sterbe über fünfzig, über fünftausend, über fünfhunderttausend und noch mehr Jahre, endlich dass dieses Wesen unermesslich gut und weise sei. Unbewusst wenden also die Kinder mit einer natürlichen Leichtigkeit die Fähigkeit ihres Geistes an, ein gegebenes Mass zu steigern und bei der Steigerung nicht nur diese oder jene, sondern die Schranke überhaupt zu negieren und an den Menschen und Dingen erkannte Vorzüge mit Zuhilfenahme des Kausalitätsgesetzes auf Gott zu übertragen. Freilich ist die so von Gott gewonnene Vorstellung ungenau und, wenn man will, unrichtig; denn es fehlt darin die klare Erfassung des naturnotwendigen Seins und das korrektive Moment, dass die Schrankenlosigkeit oder Unendlichkeit Gottes doch wieder in einer anderen, dem göttlichen Wesen homogenen Weise, als lauter Positivität, zu fassen ist. Aber da das Kind und der Ungebildete das Göttliche erfasst als ein Höchstes und Vollkommenstes, als ein Mächtiges, Weises und Gütiges, als ein Ewiges und Unendliches, trotzdem ein solches Erfassen an und für sich schwierig ist, so legt sich die Annahme nahe, dass wir nicht bloß mit der Fähigkeit, sondern auch mit einer gesteigerten Fertigkeit ausgerüstet sind, uns zu dem emporzuschwingen, der uns erschuf.