

UNIVERSITY OF TORONTO




3 1761 00268151 8

Lohan, Max
Die Gottesides Lotzeg

B
3298
G6L6





Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Toronto

Die Gottesidee Lokes.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der philosophischen Doktorwürde

an der Philippina zu Marburg

von

Max Lohau

aus Görlitz.

Marburg 1888.



3298

G6L6

Herrn Stadtrath Carl Körner

in Görlich

in dankbarer Verehrung

gewidmet

vom

Verfasser.



I.

Einleitung.

Eine vollständige, zusammenfassende und abschließende systematische Darstellung hat uns Locke von seiner Philosophie nicht gegeben. Doch liegt den philosophischen Schriften Lockes eine einheitliche, universionelle Weltanschauung zu Grunde, welche sich auch in eine systematische Form fassen ließe.

Die vorliegende Abhandlung beabsichtigt, einen Beitrag zu liefern, um die Lockesche Philosophie in ihrem inneren Zusammenhange und in ihrer Totalität zu begreifen.

In der Gottesidee tritt das systematische Ganze der philosophischen Weltanschauung Lockes, der einheitliche Zusammenhang der metaphysischen, ethischen und ästhetischen Auffassungen am klarsten vor Augen. Zugleich bietet die Gottesidee einen tiefen Einblick in die leitenden Principien und charakteristischen Tendenzen der Philosophie Lockes und das rechte Verständniß für die Lösungsversuche, welche innerhalb derselben die einzelnen philosophischen Probleme gefunden haben. Die philosophischen Hauptgedanken Lockes sind constitutive Momente seines Gottesbegriffs, in welchem sie zusammenlaufen wie die Radien eines und desselben Kreises im Mittelpunkte. In jeder systematischen Philosophie ist die Gottesidee die Sonne, von welcher die einzelnen Lehren ihr Licht erhalten, der Brennpunkt, in welchem die vereinzelt und zerstreuten Ideen vereinigt werden. Locke hat seine philosophische Schriftstellerthätigkeit mit einer Darstellung der Metaphysik begonnen und beschlossen. In den Grundüberzeugungen unterscheidet sich die Metaphysik von 1841 nicht von der aus dem Jahre 1879: sie sind dieselben am Ausgangspunkte wie am Ende seines wissenschaftlichen Lebens. Auch in seinen naturwissenschaftlich-medizinischen Werken sind einzelne eigenthümliche Grundzüge der Lockeschen Philosophie deutlich zu erkennen. Die philosophischen Schriften zeigen in ihrer chronologischen Reihenfolge im Großen und Ganzen eine stetige folgerichtige Fortentwicklung und Ausgestaltung im Sinne einer und derselben einheitlichen Weltanschauung, deren Grundlinien Locke schon früh gezogen hatte¹⁾ und an der er durch sein ganzes reiches Leben mit heiligem Ernste und inniger Treue festgehalten hat.

¹⁾ Vgl. Metaphysik, Leipzig 1841, S. 6 f., 13, 116—120, 123, 130 f., 253 f., 262—264, 268, 323—329. — Logik, Leipzig 1843, S. 7, 9, 23.

Wenn auch nicht nach allen Seiten hin erschöpfend, so doch verhältnißmäßig am vollständigsten und im größeren Zusammenhange hat Locke seine Weltansicht im „Mikrokosmos“ zum Ausdruck gebracht. Am „System der Philosophie“ fehlt grade derjenige Theil, welcher wohl unter Anderem in ausführlicher und abgerundeter Darstellung das gegeben haben würde, was die nachfolgende Abhandlung (besonders in Theil III bis VI) nur in knappen Zügen im Grundriß bieten kann.

II.

Das metaphysische Postulat des absoluten substantiellen Weltgrundes und seine formalen Prädikate.

Unsere metaphysischen Untersuchungen setzen voraus, daß alle Elemente der Welt auf einander wirken, daß jedes auf die übrigen Einflüsse ausübt und zurück empfängt. Diese wechselseitige Wirkung der Weltelemente kann aber nicht als grundlos, als principlos angenommen werden: denn ohne die Nothwendigkeit eines konstanten, konsequenten, allgemein gesetzlichen Zusammenhanges würden die Elemente bald in Wechselwirkung stehen, bald gar nicht, bald so, bald anders auf einander wirken. In diesem Falle wäre es unmöglich, aus irgend einem Ereignisse irgend einen Schluß auf etwas anderes zu ziehen, da nicht einzusehen wäre, warum aus irgend einem Ereignisse eine bestimmte Folge mit mehr Recht hervorgehen sollte, als irgend eine andere; es gäbe alsdann für keinerlei Untersuchung einen festen Ausgangspunkt.

Die unerläßliche Voraussetzung also für die Erklärung und Ableitung einer Welt und eines Weltlaufes ist die durchgängige Gesetzmäßigkeit in den Wechselwirkungen oder Beziehungen, in denen alle Dinge unter einander stehen. Ein allgemeines, unbedingt geltendes Recht muß mit immer gleichem Gebote alle Elemente verbinden und ihren Wechselverkehr beherrschen.

Was in Beziehungen, in gesetzlichen Verhältnissen zu einander stehen soll, muß sich mit einander vergleichen lassen: die Naturen der Dinge dürfen nicht einander fremd sein, alle Elemente, aus denen die Welt besteht, sind vergleichbar. Wenn z. B. aus den Elementen A und B eine Folge entspringt, welche nicht aus A und C entsteht, so muß sich an B und C irgend ein bestimmter Maßstab anlegen lassen, nach dem beide unterschieden werden können; B und C müssen also in Bezug auf diesen Maßstab mit einander vergleichbar sein. Was von zwei Elementen gilt, gilt auch von allen andern. Die Beziehungen zwischen den einzelnen Elementen, ihre Eigenschaften und ihre Naturen sind nicht einzig in ihrer Art, sie müssen sich unter gemeinsame, allgemeine Gesichtspunkte unterordnen lassen. Den Inhalt solcher allgemeinen Gesichtspunkte bilden Reihen, in welchen jedes Ding eine bestimmte Stelle einnimmt. Als Glieder solcher Reihen sind die eigen-

thümlichen Naturen der Dinge vergleichbar. Sämmtliche Weltelemente lassen sich als Glieder eines Systems einander durchkreuzender Reihen ansehen. Innerhalb dieses Systems muß sich jedes Glied der einen Reihe in irgend einer Beziehung mit jedem einer andern Reihe vergleichen lassen.

Bestimmte Beziehungen der Dinge ergeben bestimmte Gründe, aus denen bestimmte Folgen hervorgehen. Der Ausdruck für diese allgemeine Correspondenz alles Seienden sind die allgemeinen Gesetze und Wahrheiten. Die gesammte Wirklichkeit bildet ein zusammenhängendes Ganzes in der alles umfassenden Gesetzmäßigkeit der Welt. Die Welt ist eine Einheit und ihre Erkenntniß ein abgeschlossenes System, welches keine unverbundenen, ordnungslos neben einander stehenden Theile enthält.

Aus der Vergleichbarkeit oder Gleichartigkeit der Dinge folgt nicht die vorausgesetzte Thatsache der Wechselwirkung. Aus der Vergleichbarkeit zweier Dinge läßt sich höchstens auf die Größe oder die Art der aus ihnen im Falle gegenseitigen Einwirkens entspringenden Wirkung schließen; die Wechselwirkung ergibt sich daraus nicht.

Völlig unerklärt bleibt das Wechselwirken bei der Annahme, daß ein Stoff, eine Kraft von einem Elemente zum andern übergehe und dadurch das eine auf das andere wirke. Undenkbar ist es, daß sich von einem Wesen etwas löst, losgelöst für sich besteht und die Richtung findet, in ein anderes Wesen überzugehen, um dadurch in demselben eine correspondirende Zustandsänderung zu bewirken. Dabei bliebe die Frage, wie das von dem ersten Elemente auf das zweite Uebergegangene in diesem zweiten eine Aenderung erzeugen, d. h. wirken könne.

Wie das Wirken überhaupt zu Stande kommt, wie Wirklichkeit gemacht wird, wie eine Bedingung, wenn sie verwirklicht ist, es anfängt, um auch ihrer Folge Wirklichkeit zu geben, ist eine sinnlose Frage. Denn um Wirken oder Wirklichkeit zu erzeugen, bedürfte es einer bewirkenden Ursache, einer schaffenden Kraft, also eines Wirkens oder einer Wirklichkeit; das Wirken, die Wirklichkeit würde somit durch sich selbst erklärt werden. Es kann immer nur dargethan werden, welche Beziehungen zwischen den Dingen gedacht werden müssen, damit das Wirken möglich wird, d. h. damit die Wirklichkeit eines Zustandes die Bedingung der Verwirklichung eines andern ist. Wenn ein Element A auf ein Element B eine Wirkung ausüben soll, so muß A durch ein ihm von B widerjahrendes Leiden dazu veranlaßt werden, B muß also auf A gewirkt haben. Mithin müssen zwei Elemente, welche auf einander wirken sollen, bereits vorher gewirkt haben. Wirkung ist immer nur die Rückwirkung auf eine ihr vorangehende Wirkung, welche die Dinge bereits von einander erfahren haben. Von einem absoluten Anfange einer Wechselwirkung zwischen den Dingen kann daher nicht die Rede sein, es muß die Wechselwirkung aller Dinge mit einander vielmehr als ewig gegeben angenommen werden. Alle unsere Untersuchungen können sich nur auf eine gegebene Welt und die inneren Zusammenhänge beziehen, die in ihr stattfinden.

Unmöglich wäre alle Wechselwirkung unter der Voraussetzung der vollkommenen Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Elemente. Wie könnte ein wechselseitiger Einfluß von Elementen gedacht werden, von denen jedes völlig auf sich beruht, die keine Beziehung zu einander haben und die nicht aus einer gemeinsamen Quelle entspringen sind? Für solche Elemente könnte es keine Brücke geben, die von dem einen zum andern führte, keine Vermittlung zu gegenseitiger Wirksamkeit, nirgends eine Nöthigung, daß der Zustand des einen Wesens eine Zustandsänderung eines andern bedingte.

Wirklich sind die Dinge nur durch ihre Beziehungen zu einander. Ein beziehungsloses, veränderungsloses, unwandelbares, in völliger Unabhängigkeit in sich selbst beharrendes Sein der Dinge giebt es in Wirklichkeit nicht. Denn abstrahiren wir von dem Seienden alle Beziehungen, sowohl diejenigen, in denen die Dinge zu uns, als auch diejenigen, in denen sie unter einander stehen, so bleibt ein reines Sein übrig, von dem wir nicht angeben können, wodurch es sich vom Nichtsein unterscheidet. Ebenso wie das Nichtseiende ist das beziehungslos Seiende an keinem Orte, zu keiner Zeit zu finden; wie das Nichts übt es keinerlei Wirkung auf irgend etwas aus, noch erleidet es irgend woher eine Einwirkung. Das Sein der Dinge ist die Wirklichkeit der Beziehungen und Verhältnisse, in denen sie ohne Ausnahme unter einander stehen. In Wirklichkeit sind uns also die Dinge nicht als absolut selbständige und von einander unabhängige gegeben.

Es bliebe ein unlösbarer Widerspruch, daß zwei Dinge auf einander wirken und doch zugleich einander nichts angehen sollten. Vollkommene Theilnahmlosigkeit der Dinge schließt jedes Zusammen, jede Wechselwirkung aus. Wenn eine Wechselwirkung zwischen den Dingen möglich sein soll, so ist eine Vielheit gänzlich von einander geschiedener und unabhängiger Dinge anzugeschlossen.

Beziehungen, in denen die Dinge untereinander stehen, bezeichnen einen Zustand oder ein Geschehen in ihnen. Ein Wesen verändert seinen Zustand nur dann, wenn in ihm selbst etwas wirkt, in ihm selbst ein Leiden sich vollzieht. Eine Wechselwirkung zwischen zwei Dingen kann nur dann erfolgen, wenn das eine sein Leiden dem andern mittheilt und dadurch in diesem einen neuen innern Zustand erzeugt. Das Leiden des einen Wesens muß unmittelbar ein Leiden des andern sein, die innern Zustände des einen Dinges müssen ohne anderweitige Vermittlungen zu wirksamen Gründen der Veränderung des andern werden. Ein unmittelbarer Zusammenhang der Dinge, welcher solche einfachen Vorgänge ermöglicht, kann nur in der substantiellen Wesensgemeinschaft alles Wirkenden bestehen. Alle endlichen Dinge bilden eine Einheit: sie müssen als die innerlich gehegten Theile oder Zustände einer einzigen wahrhaft seienden Substanz angesehen werden. Die Elemente der Welt sind nicht einander völlig fremd und inkommensurabel, sondern substantiell Eins, von Anfang an und in Ewigkeit nur verschiedene Akte oder Modifikationen eines einzigen wirklichen Wesens, des Unendlichen, des Absoluten. Nur scheinbar findet zwischen

endlichen Wesen als solchen eine Wechselwirkung statt. Während es unserer Beobachtung scheint, das Element A wirke auf B, wirkt in Wirklichkeit das Absolute, der unendliche Weltgrund auf sich selbst. Wenn im Element A der Zustand α eintritt, welcher im Element B den Zustand β zur Folge hat, so verhält es sich in Wahrheit so: der Zustand α in A ist zugleich Zustand im Absoluten; vermöge der Einheit und Consequenz seiner eigenen Natur erleidet es durch diesen Zustand α eine Modifikation, welche als Zustand β in B antritt.

Die Einheit des Absoluten läßt sich mit der Identität des denkenden Subjekts vergleichen, welches aus den beiden Prämissen A und B den Schluß C zieht: Die Natur des denkenden Ich, welches die Gedanken A und B in sich faßt, ist derartig, daß dasselbe genöthigt wird, an die Gegenwart von A und B unmittelbar den Gedanken C zu knüpfen.

Wie innerhalb des Einen unendlichen Wesens ein Zustand desselben einen andern hervorbringt, ist nichts anderes als die Frage, wie das Wirken oder wie Wirklichkeit gemacht wird, eine Frage, welche wir als absurd und daher unbeantwortbar zurückweisen. Dasselbe gilt von der Frage, wie es zugeht, daß in einem einzelnen Elemente, oder, was ja dasselbe ist, in dem Absoluten ein neuer Zustand eintritt. Es ist dies die Frage nach dem Anfange der Bewegung, nach der Möglichkeit der ersten Bewegung in der Welt.

Aus einem Zustande völliger Ruhe läßt sich kein Bewegungsanfang konstruiren, sondern die ewig bewegte Welt muß als ursprünglich gegebene Thatsache angenommen werden. Nach dem absoluten Anfange der Bewegung zu fragen, ist ebenso verkehrt wie die Frage, warum überhaupt eine Welt ist und nicht lieber gar keine, oder warum der wirklich vorhandene Inhalt der Welt nicht lieber ein anderer, warum die Welt nicht besser in Ruhe als in Bewegung ist. „Nachdem die Welt ist, und wir in ihr, nachdem sie so ist, wie sie ist, und in uns deshalb ein Denken lebt, welches verschiedene Fälle eines Allgemeinen zu unterscheiden vermag: nachdem dies alles so ist, können in uns die Bilder und Begriffe von Möglichkeiten entstehen, die in Wirklichkeit nicht sind, und nun bilden wir uns ein, vor aller Wirklichkeit seien doch wir mit diesem Denken da und hätten die Aufgabe, zu entscheiden, welche Wirklichkeit aus diesen leeren Möglichkeiten entstehen soll, die doch sämmtlich denkbar nur sind, weil eine Wirklichkeit ist, aus der auch dies Denken stammt.“¹⁾

Nicht als ruhende Identität mit sich, sondern als ewig sich selbst erhaltende, in bestimmter Richtung erfolgende Bewegung ist das Eine wahrhaft Seiende gegeben. Bewegung ist ein ewiges Attribut des höchsten Weltgrundes.

Das wirkliche Sein der Dinge galt uns bisher für ein Stehen in Beziehungen. Diese Beziehungen aber können nicht objectiv zwischen den Dingen bestehen. Beziehungen sind die Ergebnisse der beziehenden

¹⁾ Metaphysik, 2. Auflage, Leipzig 1844, S. 163.

Thätigkeit eines vorstellenden und denkenden Wesens und haben keine Gültigkeit unabhängig vom denkenden Bewußtsein. Nur in unserem Denken entsteht das, was wir ein Zwischen den Dingen nennen. Nicht zwischen den Dingen, nur in den Dingen kann das bestehen, was den Erfolg von Beziehungen zwischen ihnen bedingt: nur die inneren Zustände sind es, welche allem gegenseitigen Leiden und Wirken der Dinge als Bedingungen vorangehen müssen. Jene Beziehungen also, auf denen die Wirklichkeit der Dinge beruhen sollte, sind die unmittelbaren inneren Wechselwirkungen, welche die Dinge von einander erfahren. Außer oder zwischen den Dingen besteht nichts Wirkliches. Alles Wechselwirken aber hat zur ewigen Voraussetzung die Einheit aller endlichen Dinge in der Einen unendlichen Substanz. Nur die reale Einheit der Weltsubstanz ermöglicht die lebendige gegenseitige Beziehung aller Dinge und den Austausch ihrer inneren Zustände. Allwaltende Naturgesetze können nicht das Band bilden, welches alle Elemente der Welt zu wechselseitigen Wirkungen zusammenführt. Gesetze bestehen wie alle Verhältnisse und Beziehungen nur in der Einheit eines beobachtenden, vergleichenden, zusammenfassenden Bewußtseins, nicht außer oder zwischen oder vor oder über dem Wirklichen. Die ewigen und allgemein gültigen Gesetze sind also keine selbständige, alle Dinge mit gebieterischer Kraft verbindende und zu Wechselwirkungen verpflichtende Macht, kein vorweltliches Princip, das vor aller Wirklichkeit, vor der Weltbildung existirt. Vielmehr muß der Mechanismus des Naturlaufs als ein Ausdruck für die Wirksamkeit des unendlichen Weltgrundes in der Welt der Erscheinungen angesehen werden. Aus der substantiellen Einheit aller Wirklichkeit ergeben sich die Gesetze und Wahrheiten, die für diese Welt gelten. Von der durch die konkrete Natur des absoluten Weltgrundes bedingten Stellung der denkenden Wesen in der Welt hängt das Verfahren unseres Denkens und Erkennens ab. Unsere Denkgesetze entsprechen der Tendenz und der Consequenz der Wesenheit des allumfassenden ersten Wirklichen. Ein vor dem ersten Wirklichen bestehendes Denken, eine vorweltliche und vorwirkliche Denknothwendigkeit, der die Entwicklung einer eventuellen Wirklichkeit unterthan wäre, kann nicht angenommen werden. Dem widerspricht die ewig gegebene Einheit des Seienden: „Es kann nicht erst als absolutes Princip ein Reich an sich nothwendiger Formen geben als ein unvordenkliches Fatum, und nachher käme, wie auch immer geschaffen, eine Welt, die sich dem Zwange dieser Gesetze unterwürfe, um so viel zu verwirklichen, als ihr diese Schranken gestatten wollen. Nur das Wirkliche ist vielmehr und bringt durch sein Sein den Schein einer ihm vorangehenden Nothwendigkeit hervor, ähnlich wie der lebendige Leib in sich das Gerippe bildet, um das er herumgewachsen scheint.“¹⁾

Ein endliches Wesen kann, wie oben gezeigt wurde, auf ein anderes nur deshalb wirken, weil beide denselben Wesensgrund in der

¹⁾ Metaphysik (1884), S. 172.

gemeinsamen Einheit des Unendlichen haben. Jede Erregung eines Endlichen ist zugleich eine Erregung des Einen Unendlichen, in welchem und durch welches alles Endliche lebt und wirkt. Alle Wechselwirkung ist ein Wirken des Einen unendlichen Wesens auf sich selbst, alles Geschehen ist die innerliche Regsamkeit der ewigen Weltsubstanz.

Der substantielle Weltgrund ist in aller endlichen Wirklichkeit gegenwärtig. Die Gegenwart des Einen Unendlichen in allen endlichen Wesen ist jedoch nicht so zu denken, daß es sich in einer einzelnen Erscheinungsform des Endlichen in der Totalität seines Wesens erschöpft oder in jedem endlichen Elemente nur mit einem Theile seines Inhaltes wirksam wäre. Untheilbar wie die Seele ist die Weltsubstanz: wie die Seele zu den einzelnen Formen ihrer Thätigkeit, so verhält sich das Unendliche zu den endlichen Wesen. Wenn die Seele nur vorstellt, ohne daß das Gefühl oder der Wille dabei angeregt wird, so erschöpft sie zwar in dieser einseitigen Thätigkeit ihr Wesen nicht, aber sie ist doch in ihrer ganzen ungetheilten Natur in den Vorstellungen gegenwärtig und wirkend. Die Vorstellungsthätigkeit drückt nur nach einer Seite hin das Wesen der Seele aus, schließt aber jederzeit die übrigen Fähigkeiten in sich. Dadurch, daß die ganze Seele in jeder ihrer Aeußerungen lebendig wirksam ist, ermöglicht sie die Wechselwirkung der verschiedenen inneren Zustände. Ebenso waltet die wahrhafte Natur des Unendlichen als das wirklich Seiende, als der allein wirkungsfähige lebendige Kern, als die gestaltende Kraft in jedem Endlichen, in welchem sie in endlicher Hülle zur Erscheinung kommt, und von dem substantiellen Zusammenhange, von der Wesensgemeinschaft aller Dinge hängt ihr Wechselwirken ab, wie die Wechselwirkung der psychischen Zustände von der Wesenseinheit der Seele.

Nicht durch ihr eigenes Sein, sondern nur durch die Natur des Absoluten haben die endlichen Dinge Wirklichkeit. Die Substanz, die Wirklichkeit aller einzelnen Dinge, aus denen die Welt besteht, ist das Sein und die Substanz des höchsten Einen. Daher ist das absolute Eine, welches die mannigfaltige Vielheit der Weltelemente in sich begreift, nicht in demselben neutralen Sinne das Viele, in welchem es das Eine ist: sondern die höchste Einheit alles Weltinhalts ist das Viele vielmehr in dem aktiven Sinne, es hervorzubringen und in ihm gegenwärtig zu sein. In unserem Denken sind allerdings Einheit und Vielheit entgegengesetzte Begriffe; doch die Wirklichkeit ist unendlich reicher als das Denken. Die Wirklichkeit übersteigt alles Denken und ist ewig mehr als die Welt der Gedanken.

Aus der Einheit folgt nicht eine zufällige, principlose, sondern eine bestimmt in sich abgeschlossene Vielheit. Die mannigfaltigen Elemente, die aus Einem entspringen sollen, müssen ein System bilden, dessen sämtliche Glieder zu einem Ganzen zusammengefaßt einen vollständigen Ausdruck der Natur des allen gemeinsamen Grundes ergeben. Innerhalb dieses abgeschlossenen Systems muß das Dasein jedes Elementes das aller übrigen bedingen. Jedes Glied dieses

Systems ist in seiner eigenthümlichen Natur und Wirkungsweise, in seiner Gestalt und Größe, in der Form und dem Umfange seines Wirkens durch seine Stellung in der Gesamtheit aller übrigen bestimmt.

Das Dasein der Dinge, ihr Schicksal, die Dauer ihrer Existenz hängt von dem schöpferischen Wirken des Unendlichen ab. Nur so lange existirt jedes Einzelwesen, als sein Dasein der Natur des Absoluten gemäß erforderlich ist. Denn das Endliche ist nicht als eigene Kraft wirklich, sondern vermöge der Kraft, im Sinne und im Auftrage des Einen, das in ihm gegenwärtig ist. Vom menschlichen Standpunkte aus können wir indeß nicht entscheiden, welches Endliche eine vorübergehende, welches eine unverilgbare Dauer besitzen muß. Denn wir stehen nicht im Mittelpunkte der Schöpfung und können die Absichten der höchsten schöpferischen Macht des Absoluten nicht durchschauen und nicht begreifen, in welchem Sinne das einzelne Endliche zur Verwirklichung des höchsten Zweckes des Schöpfers berufen ist und ob es um dieser Bestimmung willen das Recht der Unvergänglichkeit verdient. Ob also die menschliche Seele unsterblich ist, vermögen wir nicht zu bestimmen, weil wir nicht wissen, ob sie vom Schöpfer die Bedeutung und den Werth erhalten hat, ein beständiges Glied der Weltordnung zu sein.¹⁾

Zum Charakter des Absoluten gehört ferner Selbsterhaltung und Elasticität oder die Fähigkeit, sich als untheilbar einheitliches Wesen im Wechsel der mannigfachen Formen zu behaupten, welche es in den verschiedenen Einzeldingen annimmt kraft der ihm innewohnenden Reizbarkeit oder Reaktionsfähigkeit, aus bestimmten Zustandsänderungen bestimmte Folgen zu erzeugen. Die Einheit des absoluten Weltgrundes muß in jedem Augenblicke des Weltlaufes, in jedem Momente der Bewegung und Veränderung der Weltelemente erhalten bleiben. In jeder neuen Lage der Welt müssen alle ihre Theile so geordnet sein und so zusammenstimmen, daß sie den Sinn der Einheit festhalten und vollständig ausdrücken. „Die Natur der vorhandenen Stoffe, ihre Massen und deren Vertheilung im Weltraum, die Mannigfaltigkeit und Stufenreihe der organischen Gattungen, die Mengenverhältnisse, in denen die gestaltende Kraft die Stoffe unter die verschiedenen Lebensformen antheilt, in denen sie eine Zeit lang verbunden sein sollen, die Richtung und Geschwindigkeit des Kreislaufes, den die Elemente aus einer Gestalt in die andere rasch übergehend durchlaufen; diese ganze Summe von Dasein und Geschehen entspricht in jedem Augenblicke einer umfassenden Bedingungsgleichung, welche die Forderungen des Einen an alle die mannigfachen Phasen seiner Erscheinung zusammenfaßt.“²⁾

Es fragt sich, ob diese Selbsterhaltung des Absoluten einen Entwicklungstrieb zum Fortschritt nach einem bestimmten Ziele oder

¹⁾ Vgl. Kleine Schriften, II. Band, Leipzig 1886, S. 198 f. — Medicinische Psychologie, Leipzig 1852, S. 163 f.

²⁾ Mikrokosmos, II. Band, 4. Auflage, Leipzig 1885, S. 57.

Planc zuläßt, oder ob die Reaktionen des höchsten Einen gegen ein getretene Aenderungen blos mechanisch auf Erhaltung des status quo gerichtet zu denken sind.

Eine unbewegte Existenz steht an sich nicht im Widerspruch mit dem Begriffe des absoluten Einen. Aber die thatsächlich gegebene Welt ist keine ruhende, sondern eine bewegte. Bewegung haben wir bereits oben als ein ewiges Attribut des substantiellen Weltgrundes angegeben. Alle Bewegungen in der Welt entspringen dem Einen substantiellen Weltgrunde, welcher seine Einheit in ihnen unablässig bethätigt. Der Verlauf der Bewegungen aller Elemente muß daher von dem Sinne der gemeinsamen substantiellen Einheit abhängig sein. Der Zusammenhang und die Aufeinanderfolge der Bewegungen wird nicht zufällig und principlos sein, sondern der Weltlauf wird eine im Sinne der absoluten Einheit erfolgende Fortentwicklung, eine zusammenhängende Geschichte sein. Der Sinn der Einheit des absoluten Weltgrundes ist ein solcher, daß seine innere Bewegung und Thätigkeit in allem besondern Wirken der endlichen Wesen die Konvergenz nach einem bestimmten Ziele einschließt. Die Richtung der Weltentwicklung kann aber dem Absoluten nicht von Außen gegeben, sondern muß ihm immanent sein, eine Bethätigung seiner eigenen Natur.

Zwischen den wirkenden oder wirklichen Dingen finden, wie oben dargelegt wurde, keine Beziehungen statt. Daher können räumliche Verhältnisse nichts Wirkliches für sich sein, welches zwischen den Dingen unabhängig und selbständig existirte. Der Raum ist nicht ein Reales. Die räumliche Entfernung zwischen zwei Elementen ist nicht etwas, was in denselben ein Leiden hervorriefe, hat an sich auch nicht als ein Zustand in ihrem Innern Wirklichkeit: sie besteht nur in der Vorstellung eines Geistes, welcher sich der Art und Größe der veränderlichen Affektionen oder des Unterschiedes der inneren Zustandsveränderungen bewußt wird, die er erfährt, wenn er mit seinen thätigen Sinnesorganen von demjenigen Punkte, an welchen er das Bild des einen Elementes verlegt, übergeht zu dem anderen Punkte, an welchem er das andere Element wahrnimmt. Jeder Raumpunkt verhält sich sachlich ganz ebenso wie ein beliebig anderer, und wenn sich ein reales Element von einem Punkte nach einem andern bewegt, so unterscheiden sich Anfang und Ende dieses Vorganges gar nicht. Nur in einem beobachtenden Geiste treten im Verlaufe der Bewegung beim Uebergange von einem Punkte zu einem anderen innere Zustandsveränderungen ein, deren er sich bewußt wird.

Aber wir können nicht annehmen, daß sich Raumanschauungen in einem vorstellenden Wesen entwickeln, ohne daß zu ihrer Bildung Veranlassung gegeben wird. In der ursprünglichen eigenthümlichen Natur unserer Seele ist zwar die Fähigkeit begründet, das Mannigfache in der Weise räumlicher Anschauung zu verknüpfen; aber die Bedingungen zur Ausübung dieser Fähigkeit liegen nicht im vorstellenden Geiste selbst. Ohne alle Kommenjurabilität mit den Dingen wäre eine apriorische Anschauungsform unserer Seele werthlos. Ueber-

haupt würden die Dinge sich nicht in Netzen fangen, deren Maschen nicht für sie passen. Die Dinge selbst stehen allerdings nicht in räumlichen Beziehungen; doch jedes räumliche Bild in uns entspricht einem Bestimmungsgrunde, welcher in der Wirklichkeit der Dinge zu suchen ist. Die wirklichen Beziehungen der Dinge, welche wir in die Sprache des Raumes übersetzen, d. h. in entsprechend räumlicher Anschauung abbilden, haben einen eigenen Sinn für sich. Wenn aber Sein an einem Orte oder Bewegung von einem Punkte zu einem anderen auch abgesehen von unserem beziehenden, vergleichenden Bewußtsein etwas bedeuten sollen, so können es nur wirkliche innere Zustände in den realen Elementen sein, die in der Form räumlicher Anschauung zum Bewußtsein gebracht werden. Alle diese inneren Zustände beruhen auf der lebendigen Wechselwirkung der realen Elemente. Als Modifikationen Eines Absoluten wirken die Dinge unmittelbar, ohne irgend einen Zwischenmechanismus auf einander. Zudem nun die Dinge vermöge ihrer Natur und vermöge ihrer Zustände, welche sie in Folge dieses Wechselwirkens von einander erleiden, in unserer Seele Eindrücke erzeugen, werden wir genöthigt, die Dinge in bestimmter gegenseitiger Lage anzuschauen. Ändert sich die Wechselwirkung, welche die Dinge auf einander ausüben, so ändern sich auch die korrespondirenden Vorstellungen in unserer Seele und wir schauen die Dinge in entsprechend verschiedener räumlicher Ordnung an. Die Entfernungen zwischen den Elementen sind der uns räumlich erscheinende Ausdruck der Summe der inneren Zustände und Wirkungen, welche die Dinge von einander erfahren und denen gemäß sie auf uns wirken. Die Größe der in unserer subjektiven räumlichen Anschauung erscheinenden Entfernungen entspricht der Intensität der Wechselwirkungen. Jedes Ding erscheint demgemäß im anschauenden Subjekte an demjenigen Platze zwischen den Bildern der übrigen Dinge, welchen er in einem bestimmten Augenblicke in der objektiven Wirklichkeit in Folge seiner sämtlichen Beziehungen hat, und dieser sein Ort wird sich ändern, es selbst also in Bewegung durch den angeschauten Raum begriffen scheinen, wenn sich seine Beziehungen zu dem Gesamtinhalte der Welt ändern.

In Folge der eben entwickelten Phänomenalität des Raumes können wir dem absoluten Wesen das Prädikat der Räumlichkeit nicht zuschreiben. Das Absolute ist nicht durch den Raum bedingt: es ist durch keine Entfernung von der Welt seiner Schöpfungen getrennt und braucht keinen Weg zurückzulegen, um auf die Dinge einzuwirken. Mit seiner ganzen ungetheilten Natur ist das unendliche, alles umfassende Wesen in jedem Punkte und in jedem Theile der Welt in gleich inniger, unabgestufter Verbindung gegenwärtig und wirksam. Die Allgegenwart des schöpferischen Weltgrundes bedeutet die Negation aller hemmenden Schranken des Raumes und schließt auch zugleich die Annahme aus, daß das absolute Wesen einen begrenzten Sitz im Raume habe, durch welchen seine Wirksamkeit beschränkt wäre.

Wie der Raum hat auch die Zeit keine selbständige Existenz außer den Ereignissen und außer unserem Vorstellen. Die Thatsache

der einseitigen Abhängigkeit zweier wirklichen Zustände, von denen der eine die Bedingung des andern ist, aber nicht umgekehrt, ist es, deren Wahrnehmung von uns zur Vorstellung der unendlichen Zeit angeschlossen wird.

Aber nicht in dem Sinne ist die Zeit eine subjektive Auffassungsform, daß das Geschehen, welches wir in ihr vorstellen, ihr selbst völlig fremdartig gegenüberstände: der zeitlichen Erscheinung entspricht eine unzeitliche Wirklichkeit, die vermöge ihrer Beschaffenheit und Gliederung im Bewußtsein geistiger Wesen eine zeitliche Gestaltung erfährt. Nur als Ganzes, wenn wir den zeitlichen Verlauf auf das gesamte Geschehen ins Unendliche ausdehnen und von allem Inhalt abstrahiren, nur als leeres Totalbild der Ordnung, in welche wir die Ereignisse reihen, ist die Zeit ein bloßes Erzeugniß unseres Vorstellens: der zeitliche Verlauf der Ereignisse, die Succession des Wirkens selbst, welche erst die Totalanschauung der Zeit in uns möglich macht, ist nicht ein bloßer Schein, sondern Succession, Zeitverbrauch ist der eigenthümliche Charakter jeder Wirkung.

Raum und Zeit sind somit die subjektiven apriorischen Anschauungsformen, in denen die Wechselwirkungen der Dinge und die Mannigfaltigkeit ihrer innerlichen Wirksamkeiten, die in der Einheit des Absoluten begründete Ordnung, der innere Zusammenhang der gesamten Wirklichkeit interpretirt werden.

Alles Geschehene geht in den Dingen vor sich, jede Veränderung derselben vollzieht sich im Innern derselben. Das wahrhaft Seiende ist ein „ewiger allgemeiner innerlicher Strom von Wechselwirkungen in den Dingen“.¹⁾

Welches ist nun die Natur dieser Dinge, die Wesenheit der Subjekte der inneren Zustände? Was ist das wirkliche Sein, die Realität dessen, was als Träger der übersinnlichen Beziehungen, als feste Ausgangs- und Zielpunkte der Wechselwirkungen angenommen wurde?

In Qualitäten kann das Wesen der Dinge nicht bestehen. Qualitäten sind nur Empfindungszustände eines empfindenden Wesens, und haben bloß als solche im Augenblicke des Empfindenwerdens für den Empfindenden, nicht außerhalb desselben Existenz. Ferner widerspricht die Einfachheit der Qualität, die sich nicht in sachlich trennbare Theile zerfallen läßt, der Natur eines Dinges. Die Dinge müssen von einander leiden, Leiden ist Veränderung der Dinge, deren Wesen sich im Wechsel der Veränderungen gleich bleibt. Eine Qualität aber kann sich niemals so ändern, daß sie in einem neuen Zustande ihres Daseins dieselbe bliebe, welche sie in dem früheren war. Die einfachen, unveränderlichen Qualitäten können daher nicht beständige Subjekte veränderlicher Zustände sein, sie sind stets nur Praedikate, durch deren Wechsel die veränderlichen Zustände oder Erscheinungen der Dinge entstehen.

¹⁾ Mikrokosmos III. Band, 3. Auflage. Leipzig 1880. S. 510.

Zum Begriffe eines Dinges gehört einerseits Veränderlichkeit, andererseits Einheit. Einheit hat zur Voraussetzung eine Vielheit, deren Bestandtheile sich nach einem konstanten Principe, in der Konsequenz eines und desselben Gesetzes verknüpfen. Ein Gesetz, eine Verknüpfung von Mannigfaltigem ist ein Begriff. Intuitive Erkenntniß, deren Gegenstände Qualitäten sind, enthüllt nicht das Wesen des Dinges; sondern der Inhalt, wodurch ein Ding sich vom andern unterscheidet, kann nur durch Begriffe bestimmt werden.

Das Wesen des Dinges also läßt sich nur in der Form eines Gesetzes ausdrücken, welches die Aufeinanderfolge seiner Zustände oder Erscheinungen beherrscht. Aber nicht ein allgemeines Gesetz, welches Anwendung auf verschiedene Dinge zuläßt, stellt den Inhalt eines bestimmten Dinges dar, sondern das Gesetz muß vollkommen individuell und einzig in seiner Art sein. Ein individuelles Gesetz, welches ein Mannigfaltiges von Erscheinungen zu einem in sich abgeschlossenen Ganzen verknüpft, bildet das beständige und dennoch veränderliche Wesen eines Dinges, nicht ein Gesetz, das, „wenn auch als solches wirklich, doch seine Befolgung noch erwarte, sondern das ewig befolgte, und nicht das befolgte als eine Thatsache oder als ein geschehendes Ereigniß, sondern als sich selbst vollziehende Thätigkeit, und diese nicht als ein Verhalten, abtrennbar von dem Wesen, das sich so verhielte, sondern als das Wesen selbst, das keinen todten Punkt hinter ihm bildet“.¹⁾

Die konkret anschauliche Erfüllung eines solchen individuellen Gesetzes, dessen Verwirklichung das Wesen eines Dinges ausmacht, ist nur im Geiste gegeben. Nur das geistige Wesen besitzt den Charakter der Dingheit, in der Succession der Zustände, die es erleidet, Einheit zu bleiben: im Selbstbewußtsein setzt sich der Geist als lebendige Persönlichkeit, als beständige Einheit zu der Vielheit seiner wechselnden Zustände, den Vorstellungen, Gefühlen und Strebungen in Gegensatz. In der Erinnerung, welche Vergangenes und Gegenwärtiges zusammenstellt, erfährt sich der Geist als Eines und unterscheidet sich selbst als vorstellendes Ich von seinen successiven Zuständen. Ein Ding ferner, das sich selbst nicht genießt, das seine eigenen Erlebnisse und Erregungen nicht fühlt, vermag sich den verschiedenen Gefühlen nicht als empfindende Einheit gegenüberzustellen, kann mithin nicht Subjekt von Zuständen sein. In den Werthempfindungen von Wohl und Wehe bezieht sich die Seele unmittelbar auf sich selbst und fühlt sich als Eines im Wechsel von Lust und Unlust, von Freude und Schmerz. Und wenn gesagt wurde, Dinge leiden und wirken, so kann dies nur Sinn haben, wenn das Leiden wirklich gelitten, d. h. gefühlt wird, und wenn das Wirken ein Streben, ein Wollen ist. Leiden und Wirken ist völlig bedeutungslos, wo nichts gefühlt und gewollt wird. „Leiden kann nur das, was sein Leiden fühlt; damit der sogenannte Zustand eines Dinges in Wahrheit eben sein, reicht es nicht hin, daß

¹⁾ Metaphysik (1884) S. 83.

wir, in unserem Urtheil, ihn als Prädikat von jenem als dem Subjekte auszusagen, sondern erst dann, wenn Es selbst ihn als seinen Zustand fühlt, ist es ein solches Es oder Selbst, das uns berechtigt, es an sich als Subjekt dieses Prädikats zu fassen. Dies heißt, einfacher ausgedrückt, es giebt keine wirklichen oder realen Dinge oder Wesen, die bloß wären, wie man sagt, sondern nur solche, die in irgend einer mehr oder minder entwickelten Form, sei es des Gefühls oder des Bewußtseins, jenen allgemeinen Charakter des Fürsichseins besitzen, durch den sich die Gesamtheit der geistigen Welt von dem bloßen Sein für Anderes unterscheidet, von diesem Sein, welches als blinde, bewußtlose und selbstlose Existenz mit Unrecht uns einen andern Theil der Wirklichkeit zu bilden scheint.“¹⁾

Nehmen wir Materie als ein selbständiges Princip neben dem Geiste an, so bleibt es völlig dunkel, worin ihre Existenz bestehen soll. Was bedeutet das träge, passive, todte Dasein eines undurchdringlichen und raumerfüllenden Substrates, das thatlos mit Kräften begabt ist, seine eigenen Zustände weder kennt noch selbst genießt? Eine unmittelbare Anschauung besitzen wir nur von lebendig Thätigem. „Was der eigentliche Sinn und Werth des geistigen Lebens sei, was es heiße, zu fühlen und zu streben, zu lieben, zu hassen, sich zu sehnen und befriedigt zu sein, davon haben wir die unmittelbarste und vollste Anschauung.“²⁾

Die ursprüngliche Existenz ist die geistige, die Materie aber kann nicht als eine besondere, selbständige, eigenthümliche Substanz, sondern nur als Sekundäres, aus der überfülllichen Realität Abzuleitendes angesehen werden.³⁾

Aus der Vorstellung der Materie ist es unmöglich, das geistige Leben zu erzeugen. „Umgekehrt dagegen sind alle Eigenschaften der Materie, eben da sie nichts als Formen des äußerlichen Verhaltens mehrerer Subjekte gegen einander sind, wohl geeignet, aus Beziehungen von Wesen überhaupt abgeleitet zu werden, auch wenn diese Wesen an sich nicht die mindeste Aehnlichkeit mit dem späteren Bilde eines materiellen Substrates und seiner Wirksamkeit zeigen. Anziehung und Abstoßung sind Formen des Benehmens, die aus den inneren Zuständen, der Verwandtschaft oder dem Gegensatz jeder zwei Wesen fließen können, und die aus der Natur psychischer Substanzen nicht minder leicht als aus der vorausgesetzten und doch unbegreiflichen Natur einer Materie zu verstehen sind. Erfüllung eines Raumes und Undurchdringlichkeit, die anschaulichsten Kennzeichen der Materie, sind nichts als Wirkungen zurückstoßender Kräfte, als deren Subjekt jedes Wesen, das im Raume einen Ort haben kann, hinlänglich, keineswegs aber erforderlich ist, daß dieses Subjekt schon an sich im Raume auch eine Ausdehnung besitze. Die qualitativen Eigenschaften der

1) „Alter und neuer Glaube, Tagesansicht und Nachtansicht“ in Deutsche Revue 1879. S. 181.

2) Medicinische Psychologie, Leipzig 1852. S. 58.

3) Vgl. u. A. Allgemeine Psychologie, Leipzig 1851. S. 119 ff.

Sinnlichkeit endlich, mit denen sich die Körper ausgestattet zeigen, hat schon die Naturwissenschaft selbst als subjektive Erscheinungen in unserm Geiste anerkannt, und so bleibt als wesentlicher Charakter der Materie nichts übrig, was nicht als nothwendige Consequenz von Beziehungen sich ansehen ließe, die zwischen immateriellen Substanzen obwalten.“¹⁾)

Nichtgeistige Dinge wären nichts weiter als eine Aufeinanderfolge von Zuständen: denn sie besäßen in diesem Wechsel keinerlei Einheit, sie blieben im Werden nicht mit sich identisch. Wirkliches Sein, wahrhafte Realität trägt den Charakter des geistigen Lebens. Geistigkeit ist die wirkliche Natur aller Dinge; alles Reale ist lebendiger Geist, vor ihm und außer ihm ist nichts. Die Dinge, welche unserer äußerlichen Betrachtung als blind wirkende, bewußtlos leidende erscheinen, sind nicht blos für uns da, sondern auch für sich. Im Fürsichsein besteht die Realität des Geistes.

Als Fürsichseiendes behaupten die endlichen Geister eine relative Selbständigkeit dem Unendlichen gegenüber. Als bloße Zustände des Unendlichen könnten die Dinge nichts für sich selbst sein, kein eigenes, vom Absoluten trennbares und irgendwie unabhängiges Dasein haben. Es wäre daher überflüssig, selbstlose, bewußtlose Dinge außer der Immanenz in dem Einen wahrhaft Seienden anzunehmen: ohne ein relativ selbständiges Sein außer der Immanenz in dem Unendlichen, als bloße Thätigkeiten, als elementare Aktionen desselben gedacht, erfüllen die Dinge vollständig das, was sie im Zusammenhang unter einander sein und leisten sollen: die Fähigkeit des gegenseitigen Einflusses, welche ihnen als isolirten, von dem substantiellen Weltgrunde abgelösten, jedoch bewußtlosen Dingen nicht zukommen würde. Selbständiges Sein, wahre Realität kann nur dem beseelten Wesen zukommen, welches sich als ein Ich fühlt und gelten macht, darum als von dem allgemeinen allesumfassenden Absoluten losgelöst und als außer ihm seiend angesehen werden kann. Dieses Fürsichsein ist die einzige denkbare Weise, daß ein Endliches ohne Aufhebung der Immanenz im Unendlichen, ohne Heraustreten aus demselben ein Sein für sich behaupten kann.

Als Modifikationen des einzigen unendlichen Wesens stellen die endlichen Geister die Konsequenzen, die Aktionen der ewig regsamem Natur des Unendlichen dar, zugleich aber empfinden und genießen sie vermöge ihrer Ichheit diese innerlichen Wirklichkeiten des Absoluten als ihre eigenen Zustände, als Erlebnisse ihres eigenen Selbst.

Fürsichsein, d. h. Geistigkeit besitzen alle Dinge, aber in mannigfaltigen Abstufungen der Intensität.

Die Wirklichkeit des geistigen Lebens, des Vorstellens, des Fühlens, des Wollens muß als gegeben vorausgesetzt werden. Denn die Frage, wie es überhaupt zugehe, daß vorgestellt, gefühlt, gewollt

¹⁾ Medicinische Psychologie, S. 63.

werde, ist, wie bereits oben hervorgehoben wurde, widersinnig.¹⁾ Die Konstruktion von Wirklichkeit setzt eine Wirklichkeit voraus, aus deren Bestandtheilen und nach deren bereits geltenden Gesetzen die Herstellung ermöglicht werden kann. Wirkliches kann nur aus Wirklichem abgeleitet werden; alle Versuche, Wirklichkeit zu konstruiren, würden in's Unendliche gehen.

Da eine wirkliche Ausdehnung des Raumes von uns nicht angenommen werden kann, die Elemente der Wirklichkeit also nicht ausgedehnt sind, sondern nur für unsre subjektive Anschauung nach der Art und dem Maße ihrer Wechselwirkungen die Form räumlicher Lagen und Entfernungen annehmen, so ist uns zunächst in Wirklichkeit nur eine unendliche Vielheit diskreter Ausgangspunkte von Wirkungen gegeben, welche als innere Zustände der einen, vermöge des durchgehenden in der Einheit des Absoluten begründeten Zusammenhanges aller, unmittelbar zu Bedingungen der Zustände anderer werden. Diese unablässig auf einander bezogenen, an sich unausgedehnten, realen Punkte, aus deren innerem Geschehen, welches sie von einander erfahren, als nothwendige Folgen vielfach abgestufte Kräfte des Zusammenhalts und des Widerstandes entspringen, bringen die Erscheinungen von räumlich begrenzten Körpern hervor, welchen alle jene Prädikate inhäriren, die als Eigenschaften der Materie betrachtet zu werden pflegen. Diese realen Ausgangspunkte von Wirkungen müssen solcher Natur sein, daß sie vermöge ihrer innerlichen Erregbarkeit befähigt sind, sowohl spontane Wirkungen auszuüben als auch auf empfangene Eindrücke zu reagiren. Innere Zustandsänderungen, auf denen alles Wirken beruht, erfahren nur lebendige, für sich seiende Wesen: Die Atome müssen belebt, beeeelt sein.

Diese einfachen übersinnlichen Wesen, welche wir als letzte Baubestandtheile der Welt ansehen müssen, sind Modifikationen, Funktionen oder Aktionen des absoluten Weltgrundes. Die Natur dieses höchsten Einen ist aber nicht derartig, daß sich dasselbe in eine unendliche Vielheit homogener Theile zerfallen ließe, welche durch die Mannigfaltigkeit der Kombinationen die Verschiedenheit der endlichen Dinge möglich machten. Die substantielle Einheit der Welt hat nicht den Sinn, daß die Elemente sich auf bloße Theilung und Wiederverknüpfung eines gleichartigen Substrates zurückführen ließen. Die Verschiedenheit der einfachen Weltelemente beruht darauf, daß das Eine absolute Wesen als eine lebendige Idee zu denken ist, deren Sinn sich in ein vielfach verschlungenes Gewebe verschiedener Theilgedanken gliedert, von denen jeder für sich und für die Elemente, aus denen er besteht, gemäß dem Werthe für das Ganze verhältnißmäßig verschiedene Bedeutung erhält. Indes ist diese Verschiedenheit nicht eine principlose: denn die einzelnen Elemente sind stets auf einander bezogene, zusammenhängende Glieder der einzigen höchsten lebendigen Idee des allumfassenden

¹⁾ Vgl. u. A. medicinische Psychologie S. 117 f. Mikrokosmos 1, 1. Auflage, S. 215 f.

Abjolnten. Die endlichen realen Wesen bleiben immer ohne Ausnahme vergleichbar unter einander: alle Inhalte derselben gehören kraft der gemeinsamen lebendigen Immanenz in dem Einen Unendlichen einem einzigen Systeme an, in welchem jeder seine bestimmte Stelle hat.

Körper und Seele können nach unseren bisherigen Ergebnissen nicht mehr als zwei völlig heterogene, absolut unvergleichbare Elemente angesehen werden, welche kein direktes Eingreifen des einen in das andere gestatten. Materie und Raum sind nichts Selbständiges für sich, nichts Reales: sie sind nur anschauliche Erscheinungsformen für uns, aus den inneren Wechselwirkungen hervorgegangen, welche übersinnliche Wesen auf einander ausüben. Daher kann zwischen Seele und Körper, welcher nichts anderes ist, als eine verbundene Vielheit übersinnlicher Wesen, Wechselwirkung stattfinden, ganz ebenso wie sie überhaupt irgendwo stattfindet.

„Der Zusammenhang der Bewirkung zwischen Leib und Seele ist daher seiner allgemeinen Möglichkeit nach nicht im allergeringsten dunkler, aber gerade ebenso dunkel, wie der Hergang der Kausalität in allen anderen Beispielen derselben.“¹⁾

Alle Elemente der Welt sind also psychischer Natur. Alle Theile dessen, was wir als Körper bezeichnen, haben einen bestimmten Grad des geistigen Lebens; ein bestimmter Theil, welcher die günstigste, bevorzugteste Stelle innerhalb der leiblichen Organisation einnimmt, stellt sich als das beherrschende Element des Ganzen dar, indem er diejenigen Funktionen verrichtet, welche wir unter dem Namen „Seele“ zusammenfassen.²⁾

Die vorausgegangenen metaphysischen Untersuchungen lassen erkennen, daß die bloße mechanische Kausalität zur Welterklärung nicht genügen kann. Die Wirklichkeit kann nicht durch die alleinige Voraussetzung eines ursprünglich vorhandenen Thatbestandes von Stoffen und Kräften und eines Reiches von allgemein gültigen Gesetzen erklärt werden. Ein bloß mechanischer Naturlauf besitzt keine selbständige Wirklichkeit: denn der Mechanismus nimmt nur Rücksicht auf das äußerliche Verhalten der Dinge, auf die gesetzlichen Formen oder Bedingungen, unter denen uns die Erscheinungen zu Objekten unserer Wahrnehmungen werden, nicht auf das innerliche spezifische Wesen, auf die ursprüngliche ideelle Wirklichkeit der Dinge. Die wahre Natur und den inneren Zusammenhang des Wirklichen erklärt die mechanische Auffassung nicht. Nicht bloß Mechanismus giebt es in der Welt, sondern auch Ideen, Ziele, Zwecke. An unzähligen Punkten in Betrachtung der Weltthatfachen und des Weltprocesses empfangen wir den Eindruck einer planvollen Ordnung, einer zielbewußten Entwicklung, eines Strebens zum Fortschritt, eines angestrebten Zusammenstimmens

¹⁾ Kleine Schriften, I, Leipzig 1885. S. 196. Vgl. ferner Kleine Schriften, II, S. 165. Medicinische Psychologie S. 79 f.

²⁾ Ueber Entstehung der Seele vgl. med. Psych. S. 165 ff. Metaphysik (1884) S. 487 ff.

und Zueinanderseins, einer wunderbaren Vernünftigkeit und Zweckmäßigkeit.

Eine wissenschaftliche Abstraktion ist der Mechanismus, ein unentbehrliches Mittel aller Untersuchungen; eine abschließende Weltansicht aber bietet er nicht. „Die Principien unserer mechanischen Betrachtungsweise der Dinge sind nicht die letzten und wahren Gründe des Geschehens, sondern Abbreviaturen derselben. Ihre durchgängige Anwendung auf die Erscheinungen des Lebens muß der erste nothwendige, aber darf nothwendig nicht der letzte Schritt sein.“¹⁾

Unbeschränkte Gültigkeit besitzt die mechanische Causalität, aber sie ist untergeordnet und abhängig von der lebendigen Wirklichkeit und ewigen innerlichen Regsamkeit des absoluten substantiellen Weltgrundes.

Eine zusammenfassende, alle Gegenätze und Widersprüche einende Weltansicht muß die Ueberzeugung festhalten, daß die mechanische Wirkungsweise der Dinge und die bedeutungsvollen Richtungen im Naturlauf aus Einem Quell stammen, daß es Ein und dieselbe höchste Macht ist, welche mechanische Gesetzmäßigkeit und Zweckmäßigkeit des Wirkens begründet.

III.

Die Persönlichkeit Gottes.

Welches ist nun die Form, in welcher das höchste Wirkliche, der schöpferische und gestaltende Grund aller endlichen Wirklichkeit existirt, dessen Einheit, Ewigkeit, Allgegenwart u. s. w. die theoretische Weltbetrachtung ergeben hat?

Völlig ausgeschlossen bleibt die Annahme, daß das absolute Princip der Welt Materie sei. Geistigkeit ist die alleinige ursprüngliche Wirklichkeit, aus welcher die materiell erscheinende Natur zu begreifen ist. Aus den Eigenschaften dessen, was uns als Materie erscheint, lassen sich nicht die geistigen Vorgänge ableiten. Aus Bewegungszuständen materieller Massen entstehen niemals geistige Vorgänge: sie sind nur die Veranlassung, daß psychische Effekte producirt werden.

Ebenso wenig ist für uns der Gedanke haltbar, für die psychischen und für die physischen Ereignisreihen zwei besondere eigenthümliche Realprincipien so anzunehmen, daß beide aus einer gemeinsamen höheren Wurzel, aus einer einzigen zugleich geistigen und körperlichen Substanz entspringen.

¹⁾ Allgemeine Physiologie, S. 636. — Wiederholt betont Voße, daß bei der Einzelforschung der empirischen Wissenschaften ausschließlich die Principien des Mechanismus geltend zu machen sind — exoterische und epioterische Auffassung — vgl. u. A. Allgemeine Pathologie und Therapie u. s. w. 2. Aufl. Leipzig 1848 S. 65. Allg. Phys. S. 60. Streitsschriften, Leipzig 1857 S. 2 f. u. S. 50 ff. Mikroskosmus, II, 4. Aufl. S. 59.

Unbegreiflich ist die Ansicht, eine in der Welt unbewußt wirkende Vernunft, ein unpersönlicher Geist sei das Eine höchste Realprincip. Eine bewußtlose Vernunft ist nicht Vernunft, sondern eine blind wirkende Kraft, aus der niemals Bewußtsein entspringen könnte. Zustände ohne Bewußtsein giebt es wohl, aber immer nur in Geistern, deren Natur das Bewußtsein ist.

Zugleich ist auch die Auffassung zurückzuweisen, das unbewußte, unpersönliche Absolute entwickle sich in seiner Blindheit so günstig, daß entweder das ursprünglich unpersönliche Absolute schließlich selbst wie seine eigenen Produkte, die endlichen Geister, zum Selbstbewußtsein kommen, oder nur in den letzteren Persönlichkeit erwache.

Auch der Begriff einer moralischen Weltordnung kam unserem metaphysischen Postulate des Unendlichen nicht genügen: Ordnung ist eine Verhältnißbestimmung, nicht eine selbständige schaffende Macht oder Kraft, die sich von dem, was geordnet werden soll, abtrennen ließe. Ordnung geht nicht dem Geordneten als seine Bedingung voran, kann somit nicht selbst das Ordneude sein.

In den obigen metaphysischen Erörterungen war wiederholt der Hinweis enthalten, daß die Wesenhaftigkeit, die konkrete Natur des Einen unbedingten Urgrundes aller Wirklichkeit, Geistigkeit, Persönlichkeit sei. Unaufhörliche Bewegung, lebendige Regsamkeit hatten wir als ewige Attribute der absoluten Substanz annehmen müssen. Leben und Thätigkeit setzen Geistigkeit voraus. Einheit war das fundamentale metaphysische Prädikat des unendlichen Weltgrundes: lebendige geistige Einheit ist Selbstbewußtsein, Persönlichkeit. Das Absolute, die unendliche Weltsubstanz ist der lebendige persönliche Gott. Denn das höchste Wesen, welches der letzte und einzige Grund aller Realität sein soll, dem alle endlichen Geister Dasein und Inhalt verdanken, das zu wirken und zu leiden im Stande sein muß, muß lebendiger Geist sein, der für sich ist und sich selbst besitzt.

Einen doppelten Sinn enthält der Begriff der Persönlichkeit, des Selbstbewußtseins. Ein selbstbewußter Geist muß sich erstens eine Vorstellung, ein Bild von dem machen, was er selbst ist, und zweitens muß er dieses Bild als sein eigenes, als das Bild seines Ich anerkennen und dieses sein Ich von der ganzen übrigen Welt unterscheiden.

Selbstbewußtsein in der zweiten Bedeutung wird nicht dadurch erklärt, daß die nach Außen gehende Thätigkeit das Ich durch den Widerstand eines substantiellen Nichtich in ihren Ausgangspunkt reflektirt, und durch diese Reflexion der Geist sich seines eigenen Selbst bewußt werde. In Wirklichkeit giebt es keinen derartigen Vorgang.

Der Allgemeinbegriff der Ichheit beruht darauf, daß der vorstellende Geist sich bewußt wird, zugleich Subjekt und Object des Vorstellens zu sein.

Aber der eigenthümliche absolute Werth, durch welchen ein bestimmtes Ich, eine individuelle Persönlichkeit sich von jedem andern unterscheidet, kann nicht in der Vorstellung erfaßt werden. Mit der

Vorstellung muß das Gefühl der Lust und Unlust verbunden sein, wenn der vorgestellte Inhalt als unser eigener unmittelbar empfunden werden soll. Im Selbstgefühl fühlt sich der einzelne Geist als Ich im Gegensatz zu der ganzen übrigen Welt. In den Gefühlen der Lust und Unlust, in jeder Art des Selbstgenußes offenbart sich jedem Wesen seine eigene Natur als ein unmittelbares Fürsichsein. Das Selbstbewußtsein ist nicht eine Thatfache der bloßen Erkenntniß, sondern des unmittelbaren Selbstgefühls. Das an sich gleichgültige Ich der Vorstellung muß in seinem Werthe gefühlt werden. Das ursprüngliche Moment der Persönlichkeit ist das unmittelbare Selbstgefühl.

Das Selbstgefühl entsteht nicht bloß, wenn ein entgegengegesetztes Nichtich auf die Seele wirkt und als solches ins Bewußtsein tritt und vorgestellt wird. In der Seele giebt es keinen Zustand, der als wirkliches Nichtich in Gegensatz zu dem Ich treten könnte: denn die Seele besitzt alle ihre Zustände als ihre eigenen. Diese inneren Zustände der Seele sind zwar nicht Ich, aber keineswegs ein reales Nichtich. Gedacht kann das Ich nur werden in der in der Vorstellung vollzogenen Entgegensetzung zu dem Nichtich; doch außer oder vor jeder Beziehung zu dem Nichtich, bevor der Geist sich im Denken dem Nichtich gegenüberstellt, wird das Ich im unmittelbaren Selbstgeföhle erlebt. Die Möglichkeit, sich als ein Selbst zu fühlen, ist nicht durch den Gegensatz eines realen Nichtich bedingt. Persönlichkeit als Selbstgefühl gefaßt ist nur an die Bedingung geknüpft, daß das geistige Wesen sich als Ich seinen Zuständen entgegensetzt. Im Begriffe der Persönlichkeit ist daher nicht nothwendig die Bedingung der Einschränkung, der Bedingtheit oder Endlichkeit enthalten. Persönlichkeit im vorliegenden Sinne ist demnach sehr wohl mit der Unbedingtheit, welche Gott beizulegen ist, vereinbar.

Selbstbewußtsein als unmittelbares Selbstgefühl ist nicht von der Selbsterkenntniß abhängig. Selbsterkenntniß ist das andre Moment im Begriffe der Persönlichkeit. Sie besteht in dem Bilde, der Vorstellung, welche sich der Geist von seinem eigenen Wesen macht. Die Selbsterkenntniß setzt ein Erkennen voraus. Je höher, vollkommener die Erkenntnißkraft eines Geistes, um so zutreffender wird die Vorstellung von seiner eigenen Persönlichkeit sein. Am vollkommensten also ist das Selbstbewußtsein als Selbsterkenntniß in dem Wesen, dessen Erkennen unbedingt ist. Nur Gott ist in der Selbsterkenntniß an keine Bedingungen und Schranken gebunden; Gott besitzt von seinem eigenen Wesen ein adäquates Bild.

Der volle Begriff der Persönlichkeit, in dem doppelten Sinne, sich selbst zu erkennen und sich als ein Selbst zu fühlen, läßt sich auf Gott übertragen. Bei endlichen Wesen ist Persönlichkeit an Bedingungen geknüpft, welche für Gott wegfallen. Das menschliche Selbstbewußtsein bedarf zu seiner Entstehung, Entwicklung und Ausbildung der Einflüsse der Außenwelt. Die inneren Zustände, in Gegensatz zu denen die menschliche Seele sich als Ich fühlt und weiß,

entstehen nur durch Einwirkungen von außen. Der Inhalt jedes Endlichen ist durch die Stellung, welche es als Glied des Weltganzen einnimmt, bestimmt, zur Thätigkeit kann es nur durch Anregungen der Außenwelt veranlaßt werden, zu der es stets in nothwendigen Beziehungen steht. Gott als das Unbedingte, Schrankenlose und vollkommen Selbstgenügsame bedarf solcher äußeren Anregungen nicht; in ihm ist kein Mangel, sein Leben und Wirken kennt keine Bedingungen; der Grund seiner Natur, seiner Thätigkeit und Wirksamkeit liegt in ihm selbst. In Gott ist ewige anfanglose Bewegung und Regsamkeit, aus keinem Stillstand, aus keiner Ruhe erzeugt. Das unendliche Leben des lebendigen Gottes ist nicht ein ruhendes Sein, sondern ein ewiger Strom, der nie zur Ruhe kommt, ohne Anfang, ohne Ende.

Volle Persönlichkeit ist nur Gott eigen, nur ein schwacher Abganz davon ist dem Endlichen gegeben. Das Endliche findet die Bedingungen seiner Existenz nicht in sich selbst, nicht selbst bestimmt es sich die Kräfte und Mittel für sein Leben. Den wahren Grund seines Wesens kann der endliche Geist nicht völlig durchschauen, seine Selbsterkenntniß ist unvollkommen: seine Erkenntnißkraft ist beschränkt, seine Vorstellungen sind vielfachen Hindernissen und Hemmungen ausgesetzt, sein Gedächtniß ist schwach und mannigfach bedingt, nie fassen wir in Einem Moment den Gesamtgang unserer Entwicklung, wir haben stets nur ein partielles Bewußtsein unseres Ich. Den Kern unseres Daseins und Wesens erfassen wir nie ganz; dieser Kern ist die Macht des Absoluten, welcher das gesammte Leben und Wirken der endlichen Wesen in seinen Formen wie in seinem Inhalt unterworfen ist.

In Gott allein ist das Ideal der Persönlichkeit verwirklicht. Aus sich selbst erkennt und begreift Gott Ursprung und Bedeutung seines Wesens, an keine örtliche und zeitliche Schranke ist sein Geist gefesselt, ganz durchschaut er sich, von seinem ganzen Leben, von allen Momenten des Daseins, von allen Phasen seiner Existenz, seines Fürsichseins hat er ein Gesamtbild, an jedem Orte, zu jeder Zeit ist er sich des ganzen Inhalts seiner Natur und der vollendeten Einheit seiner Entwicklung bewußt.

IV.

Gott und die Welt: Schöpfung, Erhaltung, Regierung.

Das Verhältniß Gottes zur Welt wird durch drei Begriffe bestimmt: Schöpfung, Erhaltung, Regierung.

Die Schöpfung der Welt müssen wir als geschehen annehmen. Dem die Frage, wie der Schöpfungsakt vor sich gegangen, ist absurd, weil ihre Beantwortung bereits eine bestehende Wirklichkeit mit bestimmten Formen oder Gesetzen des Geschehens voraussetzt. Gegen-

stand der Unterjuchung kann nur das Verhältniß sein, in welchem das Geschaffene zu der schaffenden Kraft, die thatjächlich geschaffene Welt zu Gott dem Schöpfer steht.

Die Ansicht, die Welt sei die konsequente, unwillkürliche, unabsichtliche Entwicklung, der willenlose Ausfluß der Natur Gottes führt zum vollkommenen Determinismus, welcher dem religiösen Bedürfnisse nicht entspricht. Hiernach gäbe es keine freie Thätigkeit, sondern die ganze Geschichte wäre unabänderlich in allen Einzelheiten vorausbestimmt und hätte den Gang eines mit unvermeidlicher Nothwendigkeit ablaufenden mechanischen Kunstwerks.

Den Gegensatz zu der Auffassung der Emanation der Welt aus der Natur Gottes bildet der Gedanke der Schöpfung durch den Willen Gottes. Der göttliche Wille ist aber nicht nach der Analogie des menschlichen Willens aufzufassen: der Wille der endlichen Wesen ist eine Erregung des Geistes, welche erst eintritt, wenn ihr die Zielpunkte, auf welche sie sich richtet, durch die Erfahrung gegeben sind. Jedem bestimmten Willen endlicher Geister geht also jederzeit ein Zeitraum voraus, wo dieser Wille noch nicht besteht. Dem göttlichen Schöpfungswillen geht keine Zeit vorher. In Gott sind Willensentschluß und Ausführung Eins. Im Leben Gottes giebt es keinen Moment, wo sein Wille ruht. Der Schöpfungswille als ewiges Prädikat Gottes bedeutet nichts anderes als die vollkommene Abhängigkeit der Welt vom göttlichen Willen. Der Wille Gottes zur Schöpfung ist unmittelbar zugleich Schöpfungsthat: denn das Verhältniß, welches zwischen menschlichem Wollen und der Verwirklichung des Gewollten besteht, läßt sich nicht auf Gott übertragen.

Wie es zugeht, daß dem Vorgange des menschlichen Willens die Verwirklichung des in uns Gewollten folgt, die Art und Weise, wie an jeden bestimmten Willen als unvermeidliche Folge eine bestimmte Bewegung sich anknüpft, entzieht sich unserer Einsicht, und nur scheinbar sind wir selbst bei Verwirklichung unseres Wollens thätig. „Man muß sich nicht die Täuschung machen, als reichte der Wille über den hinaus, der ihn hat, oder als vermöchte unser Thun allein eine Wirkung außer uns zu erzeugen. Wenn wir unsere Glieder mit Absicht bewegen, ist doch die Absicht allein dasjenige, was wir aus uns selbst erzeugen können; daß aber ihr, als einer innern Veränderung in uns, die wirkliche Bewegung der Glieder folgt, dies geschieht nur, weil Naturgesetze, die von unserer Absicht unabhängig sind, mit ihr die entsprechende Veränderung unserer körperlichen Substrate verknüpft haben. In dem Willen allein liegt nicht die genügende bewirkende Kraft der Bewegung, sondern nur eben die des Wollens; daß mit dem Wollen ein Vollbringen verknüpft ist, ist ein Geschenk des allgemeinen Naturlaues, der auf dieses Ereigniß in uns ein anderes außer uns folgen läßt.“¹⁾

¹⁾ Allgemeine Physiologie, S. 123.

In Wirklichkeit wissen wir von der Vollziehung des Gewollten nur durch Gefühle der Anstrengung oder Ermüdung, ohne daß wir uns bewußt sind, wie die unserem Willen entsprechende Wirkung zu Stande gekommen ist. Die Wirksamkeit unseres Willens ist bedingt durch eine von uns unabhängige höhere Macht, welche an die psychische Willensregung in uns bestimmte Veränderungen in äußeren Objecten knüpft. Diese Willensohnmacht kann nicht ein Prädikat Gottes sein. Ebenso falsch wäre die Vorstellung von einer göttlichen Schöpfungsarbeit als Analogie der Anstrengung und Arbeit gedacht, welche endliche Wesen bei der Verwirklichung ihres Wollens fühlen. Die Eigenthümlichkeit dieser Gefühle besteht darin, daß sie uns in jedem Momente unmittelbar zum Bewußtsein bringen, in welchem Stadium der Verwirklichungsproceß begriffen ist. So bleiben wir mit demselben in seiner ganzen Entwicklung vermöge jener Gefühle in beständiger Fühlung. Aus diesem Grunde scheint es uns, daß die Vollziehung des Gewollten unsere eigene That ist. Von den weiteren Wirkungen und Erfolgen, welche sich an die scheinbar von uns selbst vollbrachte That unseres Willens, an die auf völlig unwahrnehmbare Weise hervorgebrachten Effekte des Willens anschließen, empfinden wir unmittelbar in unserem Bewußtsein nichts. Diese mittelbaren Wirkungen gelten uns als Folgen unserer Willensthätigkeit.

In Gott steht der Schöpfungswille, welcher ohne Weiteres Schöpfungsthat, Wirklichkeit ist, jederzeit in lebendiger Fühlung mit allen Zustandsänderungen seiner Produkte. Alle Arbeit als mittelbares Wirken gehört dem Bereiche des Endlichen an. Die endlichen Wesen besitzen keinen unmittelbaren Einfluß auf diejenigen Gegenstände der Außenwelt, welche ihr Wille umzuformen strebt. Der göttliche Wille aber hat keine Schranke an fremden Objecten, für Gott giebt es keine Arbeit, kein mittelbares Wirken, um seinem Willen Erfolg zu schaffen: denn er steht in innigster Beziehung zu allen Theilen der Wirklichkeit, die er in unabgestufter lebendiger Wirksamkeit durchdringt. Das göttliche Wollen ist unmittelbar Vollbringen, die unbedingte Gestaltungskraft Gottes gebiert alles unmittelbar ans sich. „Nirgends ist für Gott ein aus seinem Willen fließendes Ereigniß denkbar, welches für ihn eine so fremde Entwicklung eines Aeußeren wäre, wie es für uns allerdings die letzten Verzweigungen einer von uns angeregten Reihe von Ereignissen sein müssen.“¹⁾

Der Sinn des Schöpfungsbegriffes besteht also in der schlechthinnigen Abhängigkeit der Welt vom Willen Gottes. „Die Welt ist weder durch Zufall geworden, noch hat ein Chaos vermocht, vor der Ordnung zu existiren, sondern eine nach göttlichen Ideen geordnete Welt ist am Anfang geschaffen worden, und uns bleibt nur übrig, den ununterbrochenen gesetzmäßigen Zusammenhang dieses bestehenden Verhältnisses zu erkennen und zu bewundern.“²⁾

¹⁾ Mikrokosmos, III, S. 595 f.

²⁾ Kleine Schriften, I, S. 169 f.

Nach den vorausgegangenen metaphysischen Erörterungen kam die Ansicht, daß die Erhaltung der Welt durch die Wirksamkeit der in ihr gültigen Gesetze erfolge, nicht festgehalten werden. Nach dieser Meinung müßte es consequenterweise ein selbständiges, für sich bestehendes Reich allgemeiner Gesetze und Wahrheiten geben, denen die gesammte Wirklichkeit der Dinge und auch die Wirklichkeit Gottes unbedingt unterworfen wäre. Dieser Gedanke widerspricht der Unbedingtheit Gottes, ist aber auch an sich widersinnig. Denn Gesetze und Wahrheiten können niemals für sich existiren, entweder sie sind der Ausdruck für die Formen, in denen die Elemente der Wirklichkeit auf einander wirken, oder sie bestehen nur im Bewußtsein denkender Geister in dem Augenblicke, wenn sie gedacht werden, als die Regeln, nach denen sich die Vorstellungen verknüpfen, nach denen sich aus gegebenen Bedingungen bestimmte Folgen herleiten lassen.

Eine andere Meinung nimmt an, in Gott seien die allgemeinen und ewigen Wahrheiten als eine ihm verliehene Begabung. Ein Analogon bietet der menschliche Geist, in welchem sich gewisse Wahrheiten, wie das Gesetz der Identität und die sittlichen Grundurtheile des Gewissens, vorfinden, die einzeln betrachtet zwar als seiner Natur angehörige Eigenthümlichkeiten, zusammengenommen aber und ihrem Ursprunge nach fremdartig und nicht ableitbar erscheinen. Indes ist es kein Widerspruch, daß das, was den endlichen Wesen in Folge der Beschränktheit ihres Erkennens disparat und unverbunden zu sein scheint, Gott als zusammengehörig, als einen einzigen Gedanken empfindet. Die Summe der ewigen Wahrheiten ist die der Natur Gottes eigene Form seiner Wirksamkeit. Aber die ewigen Wahrheiten gelten nur dadurch als die Wirkungsweisen der göttlichen Allmacht, daß diese einen konkreten Inhalt geschaffen hat, für deren Elemente sie die formellen Nothwendigkeiten und Konsequenzen ihres substantiellen Zusammenhanges, ihrer gegenseitigen Abhängigkeit und ihres wechselseitigen Verhaltens bezeichnen. „Denn was hieße es doch, auf der einen Seite ein Reich allgemein gültiger Gesetze annehmen, auf der andern eine Summe von Wirklichem, das sich ihnen fügt, wenn zwischen diesen beiden kein weiteres Verhältniß stattfände und diese Unterwerfung begreiflich machte? Und worin anders könnte diese Unterwerfung bestehen, als darin, daß das Verhalten, welches jene Gesetze vorschreiben, von allem Anfang an eine thatsächliche Eigenschaft alles Wirklichen selbst, ein konstantes Merkmal desselben ist neben den verschiedenen oder veränderlichen Merkmalen, durch die sich ein Wirkliches vom anderen unterscheidet? Niemals läßt sich doch eine Wahrheit anwenden, wie wir zu sagen pflegen, auf einen Inhalt, der ihr nicht von selbst entspricht; jede Anwendung ist nur die Anerkennung, daß das, was wir anwenden wollen, die eigene Natur dessen ist, in Bezug auf welches die Anwendung stattfinden soll.“¹⁾

¹⁾ Logik, 2. Auflage, Leipzig 1880, S. 181.

Man könnte es als eine Beschränkung der Unbedingtheit oder Allmacht Gottes ansehen, wenn er nicht im Stande wäre, sich selbst die Verfahrensweise seines Wirkens zu geben. Auch darin ließe sich eine Bedingtheit erkennen, daß Gott unter vielen denkbaren Wirkungsweisen eine wähle und auf diese eine, wiewohl selbst gewählte, sich beschränken mußte.

Allmacht kann ebenso wie endliche Macht nur dann etwas Wirkliches bedeuten, wenn es durch alle diejenigen Prädikate bestimmt ist, welche die konkrete Natur des allmächtigen oder mächtigen Wesens ausdrücken. Macht ist eine bloße Abstraktion, wenn nicht eine bestimmte Art und Weise ihres Wirkens und bestimmte Objekte angegeben werden, auf die sie Bezug hat. Der Vorstellung einer inhaltlosen, richtungslosen Macht entspricht nichts, was in Wirklichkeit Existenzfähigkeit besitzen könnte. Und so hat Allmacht, die Ursache und die Summe aller Macht, die es giebt, nur dann wirkliche Bedeutung, wenn sie durch die konkrete Natur Gottes, im Zusammenhang mit allen seinen übrigen Prädikaten bestimmt wird, d. h. wenn sie Inhalt und Richtung hat. So allein ist die allmächtige Wirksamkeit in Wirklichkeit denkbar. Widersinnig ist daher, die Allmacht als eingeschränkt anzusehen, weil ihre Wirksamkeit durch die der göttlichen Natur eigene Verfahrensweise bestimmt ist. Bestimmtheit entsteht nicht dadurch, daß unzählige denkbare Möglichkeiten negiert werden. Aus der Negation entspringt keine Wirklichkeit, vielmehr folgt aus der Bestimmtheit die Negation der Möglichkeiten. Erst wenn etwas ist, kommt denkenden Geistern der Gedanke von dem, was davon verschieden ist und nicht ist. „Indem Gott den Gedanken seiner Welt dachte und wollte, sehuf er in ihm die Konsequenz mit, durch die es geschehen konnte, daß leere Bilder anderer Wirklichkeiten als unvereinbar mit dieser Welt mit entstanden; der Grund und Boden, auf dem es einen Unterschied des Möglichen vom Unmöglichen und vom Wirklichen giebt, ist ein Späteres, als die Wirklichkeit des ersten Wirklichen.“¹⁾

„Nunmer muß man sich also daran erinnern, daß das Erste in der Wirklichkeit eben immer das Wirkliche ist, und zwar das Bestimmte, während alles Mögliche, Unmögliche, Unwirkliche und Unbestimmte immer nur Gedankengebilde sind, die in unserem Denken auf Grund der Gesetze dieser Wirklichkeit entstehen.“²⁾ Bestimmtheit kann somit nicht durch bloß denkbare, nicht vorhandene Möglichkeiten beschränkt sein. Nur verschiedene Bestimmtheiten oder Wirklichkeiten neben einander können insofern als beschränkt gelten, als die Natur der einen Wirklichkeit unfähig ist, sich in die Natur der andern hinein zu versetzen. Nur ein endliches Wesen findet in den Wirksamkeiten der übrigen unübersteigliche Schranken seines eigenen Wirkens. Der Gedanke solcher Beschränkung ist nicht auf Gott anwendbar: denn Gott

¹⁾ Mikrokosmos, III, S. 598.

²⁾ Grundzüge der Naturphilosophie, Diktate aus den Vorlesungen, Leipzig 1882, S. 105.

hat keine anderen Wirklichkeiten neben sich, ist vielmehr der eine einzige Zubegriff und Grund aller Wirklichkeit.

Bereits aus Obigem folgt die Unmöglichkeit, daß Gott die Wahrheit geschaffen habe. Wahrheiten lassen sich überhaupt nicht schaffen. Der schöpferischen Thätigkeit, die alle Wahrheit hervorbringen sollte, müßte eine Bedingung gegeben sein, welche selbst nicht Wahrheit wäre, aus welcher sie aber die Wahrheit erzeugte. Diese Bedingung müßte die Gewißheit verbürgen, daß der beabsichtigte Erfolg und nicht irgend ein beliebiger anderer erzielt würde. Der Zusammenhang von Bedingung und Folge ist Gesetz, ist Wahrheit. Um Wahrheit zu produciren, muß stets schon Wahrheit vorausgesetzt werden. Wahrheiten können also nicht Produkte der schöpferischen Thätigkeit Gottes sein.

Hinfällig ist ferner die Behauptung, die Wahrheit bestände außer Gott als Gegenstand seiner Anerkennung. Als Wahrheit kann von uns nur anerkannt werden, was mit der Verfahrungsweise unseres Denkens übereinstimmt, und Gott könnte eine Wahrheit, die außer oder neben ihm vorhanden wäre, nur in dem Falle anerkennen, wenn sie nichts anderes als die ewige Gewohnheit seines eigenen Denkens und Schaffens ist. „Als Wahrheit anerkennen kann nur der die Wahrheit, für den sie wahr ist. Eine Intelligenz, die ohne eigene eingeborene Regel ihres Verfahrens nur als ein Spiegel diene, jegliches außer ihr Vorhandene zum Gewußtwerden zu bringen, würde, wenn überhaupt möglich wäre, sie vorzustellen, Wahrheit und Irrthum mit gleicher Unparteilichkeit abbilden, ohne ihren Unterschied zu bemerken. Wahrheit kann der Verstand nur finden, wo er den Inhalt seines Denkens übereinstimmend mit einem Maßstabe sieht, den er in sich selbst trägt, d. h. übereinstimmend mit den Gesetzen seines eigenen Verfahrens in der Verknüpfung des Gegebenen.“¹⁾

Ein Widerspruch endlich ist es anzunehmen, die Wahrheit bestehe vor Gott als Richtschnur seines Wirkens. Die ewige Wahrheit kann nicht als ein „absolutes Prius“ vor Gott und der von ihm geschaffenen Welt existiren, für welche sie gelten soll. „Nicht das Reich der logischen Wahrheit geht als ein auf eigener unabhängiger Denknothwendigkeit beruhendes Naturn dem Inhalt der Welt und der inhaltsschaffenden Thätigkeit des Höchsten gesetzgebend voraus, sondern nur unser Denken kann sich, absehend von jenem Inhalt der Welt, dieser Wahrheit abgeändert als der Formbestimmung alles Seienden bewußt werden, und in dieser Absonderung von dem lebendigen Inhalt, der sie als seine Form erzeugt, umgiebt sie sich dann mit dem Schein, das Frühere und Selbständige zu sein, zu dem sein eigener Grund in das Verhältniß des Bedingten und Späteren träte.“²⁾

Die Erhaltung der Welt bedeutet einerseits, daß dieselbe in dem consequenten, einheitlichen Zusammenhange, in der allgemeinen gesetz-

¹⁾ Mikrokosmos, III, S. 590.

²⁾ Geschichte der Aesthetik in Deutschland. München 1868, S. 202.

mäßigen Ordnung der ewigen Wahrheiten bestehen bleibt, andererseits weil diese ewigen Wahrheiten nicht für sich selbständig, losgelöst von der konkreten Gottesnatur, wirksam sein können, daß die Fortdauer der Welt von der schöpferischen Macht und Kraft Gottes in jedem Augenblicke abhängig ist. Nichts in der Welt geschieht ohne die abläßige Mitwirkung Gottes.

Im Begriffe Regierung liegt zweierlei: ein Plan des Regierenden und Elemente, welche sich in ihrem Verhalten nach die Pläne richten sollen, sich jedoch demselben gegenüber mit einer gewissen Selbständigkeit behaupten und den Plan durchbrechen können.

Da es nichts außer Gott giebt, alles Endliche vielmehr ihm abhängig ist, so fragt es sich, welche Realität diejenigen Elemente haben müssen, die dem substantiellen Weltgrunde gegenüber die im Begriffe der Regierung vorausgesetzte relative Selbständigkeit besitzen sollen.

Nur dasjenige Reale zeigt ein selbständiges Verhalten, welches „im Stande ist, eigene Zustände zu haben, die unmittelbar nicht Zustände der allgemeinen Substanz sind, und Anfänge zu Vorgängen zu geben, die aus jener Substanz nicht fließen.“¹⁾ Diesen Anforderungen in solchem Sinne außer Gott zu sein, entspricht bloß das geistige Wesen, indem es vermöge seiner einheitlichen Natur seine eigenen Zustände von denen aller anderen Wesen zu unterscheiden vermag. Selbstbewußtsein weiß sich der endliche Geist als Subjekt seiner eigenen Zustände von Gott gesondert, ohne damit ganz und gar aus der Immanenz im Absoluten herauszutreten.

Wenn aber von Weltregierung die Rede sein soll, so muß aus dieser relativen Selbständigkeit der endlichen Geister die Möglichkeit ergeben, daß etwas geschieht, was nicht bloße Folge der allgemeinen gesetzlichen Nothwendigkeit des Weltlaufes ist, sondern Neues zu etwas Neuem giebt, das nicht allein als Konsequenz des Früheren zu erklären, vielmehr geeignet ist, den vorgezeichneten Weltplan durchbrechen zu können.

Wenn sich die Welt in völliger Harmonie entwickelte, könnte niemals die Möglichkeit bestände, daß in die Verwirklichung des Weltplans eine Störung, eine Hemmung eintreten könnte, so wäre es überflüssig, eine Weltregierung zu postuliren. Dem religiösen Glauben entspricht aber nicht ein bloßer Mechanismus des Weltlaufes, der nur eine Kette sich bedingender Ereignisse, in dem alles Zukünftige folgerichtige Entwicklung der Vergangenheit ist. Der religiöse Glaube verlangt, daß die Freiheit endlicher Wesen neue Anfänge des Geschehens in den Weltlauf einführe, die, einmal entstanden, nach den allgemeinen Gesetzen desselben fortwirken, selbst aber in dem Vergangenen einen zwingenden Grund ihres Eintritts nicht haben.

¹⁾ Grundzüge der Religionsphilosophie, Dittate aus den Vorlesungen, 2. Auflage, Leipzig 1884, S. 61.

Zu dem Fürsichsein der endlichen Geister muß die Willensfreiheit hinzutreten, wenn die relative Selbständigkeit außer Gott wirkliche Bedeutung erhalten soll. Willensfreiheit ist die unbeschränkte Wahl, die selbständige Entscheidung, welchem der verschiedenen Motive, die zu einer Handlung drängen und im Bewußtsein in Form von Vorstellungen und Gefühlen sich darbieten, gefolgt werden soll.

Die Willensfreiheit steht im nahen Zusammenhange mit der unmittelbar in uns empfundenen Ueberzeugung von der verpflichtenden Macht der Ideale des Sittlich-Guten und der absoluten Hoheit der Sittlichkeit. Die Erfüllung der Sittengesetze ist durch die Freiheit bedingt. Eine theoretische Deduktion des Freiheitsbegriffs giebt es jedoch nicht. Es wird im Gegentheile behauptet, der nothwendige Kausalzusammenhang, welcher die gesammte Wirklichkeit beherrscht, schließe die Freiheit aus. Unser Handeln hänge völlig von mechanischen Bedingungen ab: je nach der Beschaffenheit der unwillkürlichen Bewegungen in unserem Innern handeln wir nach dieser Ansicht gut oder böse. Der Wille sei eine nur aus mechanischen Vorgängen resultirende Gemüthsbewegung, und der mechanische Entwicklungsverlauf unserer Seele bedinge auch die Entstehung der sittlichen Gebote.

Auerklärt läßt diese Ansicht die Thatsachen der Reue und Selbstverurtheilung, in denen sich uns ganz unmittelbar die Freiheit der stattgehabten Wahl offenbart, welche so getroffen wurde, daß man Grund empfindet, sie zu bereuen. Das Gefühl der Verantwortlichkeit beweist die Freiheit. Dieses Gefühl entspringt daraus, daß wir im Gewissen eine unbedingte verpflichtende, von unserem Willen unabhängige Norm haben, nach welcher wir unsere sittlichen Handlungen beurtheilen und über den Werth oder Unwerth der von uns getroffenen Wahl, d. h. darüber, was gut oder böse ist, entscheiden können. Diese sittliche Werthbestimmung aber ist nur möglich, wenn der Wille frei ist. Die Freiheit ist die Basis, auf der alle sittliche Beurtheilung beruht.

Freiheit und Kausalität widersprechen sich nicht. Die Möglichkeit des Freiheitsbegriffes setzt die Kausalität voraus: denn wenn die Welt, auf welche der freie Anfang eines Handelns einwirken soll, nicht im festen Kausalzusammenhange steht, so ist nicht zu ersehen, warum aus dem freien Handeln der beabsichtigte Erfolg und nicht mit demselben Rechte jeder beliebige andere eintreten soll. Auch das freie geistige Leben bedarf der allgemeinen Naturnothwendigkeit, damit die einzelnen Momente seiner freien inneren Entwicklung nicht in planloser Unordnung, sondern folgerecht sich verknüpfen, damit eine bestimmte Folge mit Recht aus einem bestimmten Grunde hervorgehen kann.

Aus der weiter geltend gemachten Unbegreiflichkeit des Vorganges der freien Willensentscheidung folgt nicht die Unmöglichkeit des Freiheitsbegriffes: ebenso unbegreiflich ist ja der Vorgang des kausalen Wirkens.

Das Reich der Freiheit umfaßt nur einen Theil unseres inneren Lebens, welcher die Anregungen und Eindrücke der Außenwelt in der

eigenthümlichen Art des freien Waltens verarbeitet. Diese innere Verarbeitung ist mehr als die bloße Fortwirkung der durch äußere Einflüsse in uns erzeugten Eindrücke und führt zu Rückwirkungen auf die Außenwelt. Auf diese Weise vermag das freie geistige Leben in der äußern Natur Antriebe und Anregungen zu erzeugen, welche die gesetzliche Naturnothwendigkeit niemals aus sich hervorgebracht hätte.

Völlig grundlos und blind ist aber das Wollen insofern nicht, als das wollende Subjekt die möglichen Handlungsweisen ethisch zu schätzen vermag. Indes braucht das der Willensentscheidung vorausgehende Bewußtsein von dem ethischen Werthe oder Unerthe der verschiedenen zur Wahl gestellten Handlungsweisen nicht in solchem Maße bestimmend zu wirken, daß es die Willensrichtung nothwendig bedingte.

Wie stimmt aber die Freiheit mit der Allwissenheit Gottes? Wie kann Gott das Freie der Zukunft, das im Gegenwärtigen keine Gründe hat, vorauswissen?

In Wirklichkeit ist die Zeit keine Bedingung für den Lauf der Ereignisse. Nur durch die Stellung im Ganzen der Welt, durch den Zusammenhang mit der gesammten Wirklichkeit sind die Ereignisse bedingt. Der Zusammenhang des Wirklichen ist ein zeitloser; die Zeit ist nur eine subjektive Auffassungsform endlicher Geister. „An sich ist Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges nicht zeitlich verschieden, sondern gleichzeitig.“¹⁾

Die Realität der unendlichen leeren Zeit können wir leugnen; ohne zeitliche Folge der Ereignisse jedoch ist die Wirklichkeit für das endliche Denken undenkbar. Denn nimmermehr können wir begreifen, wie das, was wir uns als im zeitlichen Verlaufe Verfließendes vorstellen, in einer gleichzeitigen, überzeitlichen oder unzeitlichen Wirklichkeit zusammen bestehen kann. Aber es ist die Wirklichkeit größer und reicher als unser Denken. „Für Gott besteht die Bedingung nicht, die uns im Ganzen der Welt an einen bestimmten Punkt fesselt, und Alles, was außer uns ist und geschieht, als vergangen oder künftig auf diesen Bereich unsers unmittelbaren Erlebens, unsere Gegenwart, beziehen läßt; nicht ein Glied selbst, sondern die umfassende Wesenheit des Ganzen, ist Gott jedem Theile dieser Wirklichkeit gleich nahe wie jedem andern, und obwohl seinem durchschauenden Wissen die inneren Beziehungen offen liegen, durch welche dieses Ganze sich in eine zeitliche Ordnung gliedern würde, so hat für ihn doch keiner ihrer einzelnen Punkte ausschließlich den spezifischen Werth der Gegenwart; ihn besitz für Gott das unendliche Ganze.“²⁾

Somit sieht die göttliche Allwissenheit das Freie nicht als etwas voraus, was sein wird, sondern sie bemerkt es als „ein Wirkliches, das in zeitlicher Erscheinung seinen Ort an einem bestimmten Punkt der Zukunft hat.“³⁾

¹⁾ Mikrokosmos, III, S. 603.

²⁾ a. a. D. S. 606.

³⁾ a. a. D. S. 606.

Der Begriff der Weltregierung durch Gott verlangt also die Willensfreiheit, weil die Möglichkeit von Ablenkungen von dem vorgezeichneten Weltplane nur durch freie Handlungen denkbar ist. Die durch freie Handlungen bewirkten Ablenkungen vom consequenten Fortgange des Weltlaufs können Gott zu Einwirkungen veranlassen. Hiermit ergibt sich die Denkbarkeit des Wunders. Aber nicht in völliger Durchbrechung oder Aufhebung der allgemeinen Naturgesetze kann das Wunder bestehen; dies wäre nur im Chaos möglich.

„Die Aufhebung eines Naturgesetzes, wenn sie schlechtthin für einen Augenblick stattfände, würde nicht nur das beschränkte einzelne Ereigniß möglich machen, zu dessen Gunsten sie ausgesprochen würde, sondern sie würde zugleich die Gesammtheit der übrigen Welt in Verwirrung bringen, deren geordnete und regelmäßige Fortexistenz wir doch als Folie für den Glanz des einzelnen wunderbaren Ereignisses“¹⁾ voraussetzen. Darin besteht das Wunder, daß bestimmte Ereignisse eintreten, welche sich als außerordentliche Wirkungen dadurch darstellen, daß für bestimmte Elemente und Augenblicke in einzelnen bestimmten Fällen ihrer Wechselwirkung in Folge göttlicher Eingriffe nicht die bisher gültigen Naturgesetze, sondern andere zur Anwendung gekommen sind. Ein solcher außergewöhnlicher Einfluß Gottes hebt die ewige Gültigkeit der Naturgesetze nicht auf. Die Elemente der Wirklichkeit sind ja nicht todt, starre, selbstlose Träger von Kräften, die in blinder unabänderlicher Nothwendigkeit wirken, sondern lebendige Wesen, welche jederzeit Einflüsse von der lebendigen göttlichen Einheit, dessen innerlich gehegte Theile die endlichen Geister sind, erleiden und darauf reagiren können. Behufs beständiger Erhaltung des Weltplanes, zur Kompensation aller Störungen, welche dem Sinne der Schöpfung und der Bedeutung des Weltprocesses nicht entsprechen, vermag somit die wunderbar wirkende Macht Gottes auf die lebendigen Naturen der Dinge so einzuwirken, daß ihr innerer Zusammenhang verändert und dadurch ein solcher neuer Thatbestand herbeigeführt wird, der sich ohne Umwandlung oder Aufhebung von allgemeinen Gesetzen, vielmehr nach den Geboten der mechanischen Gesetzmäßigkeit zu äußerer wunderbarer Erscheinung entfaltet.

Im völligen Einklang steht das Wunder mit der Voraussetzung, daß alle Weltelemente in ihrem Dasein, ihrer Natur und ihren Veränderungen von der göttlichen Schöpferkraft abhängig sind. „Jede Ansicht, die ein Leben Gottes bekundet, welches nicht in beständiger Identität erstarrt, wird auch jene seine ewige Mitwirkung als eine veränderliche Größe fassen können, deren umgestaltender Einfluß in einzelnen Augenblicken hervortritt und die Unabgeschlossenheit des Naturlaufs bezeugt. Dann wird das Wunder seine vollständig bedingenden Gründe in Gott und der Natur zusammen und in der ewigen, nicht principlosen, obgleich vielleicht nicht schlechtthin nach allgemeinen Gesetzen geordneten Wechselwirkung beider haben: und dies

¹⁾ Mikrokosmos, II, S. 53 f.

allein, nicht die völlige Zufälligkeit und Willkürlichkeit ist der Begriff, den sich das Gemüth von dem Wunder macht, wenn es in ihm einen Gegenstand seiner Verehrung sehen will.“¹⁾

Mit dem Glauben an Wunder und an die göttliche Weltregierung hängt sehr nahe der Gedanke einer Weltgeschichte zusammen. Denn eine Geschichte kann es nur geben, wenn die Entwicklung nach einem vorbestimmten Plane nicht vollkommen konsequent und stetig verläuft, sondern unter Mitwirkung freier gesetzloser Handlungen sich vollzieht. Der Begriff der Geschichte ist mit der Freiheit des Handelns und der lebendigen Persönlichkeit Gottes untrennbar verbunden. Wenn alle Willensentschlüsse nur nothwendige, unabwendbare Folgen des ursprünglichen Schöpferwillens wären; wenn alle Handlungen nur die beständige Geltung allgemeiner Gesetze versinnlichten; wenn alle Begebenheiten nur als die nothwendige Entwicklung dessen angesehen werden könnten, was schon völlig vorgezeichnet in seinen Gründen im Anfange aller Wirklichkeit eingeschlossen vorhanden wäre: dann würde es ein lebendiges persönliches Leben weder in Gott noch in den endlichen Geistern geben, und widersinnig wäre der Gedanke einer Weltgeschichte. „Die Fähigkeit, zu thun was ohne dieses Thun nie geschehen wäre, zu hemmen, was ohne diese Hemmung unfehlbar eingetreten sein würde, die Möglichkeit, zuzunehmen an Einsicht und Umfang des Willens und später nicht zu wollen, was man früher wollte, das Bewußtsein endlich, nicht nur über der zukünftigen Gestalt der Außenwelt, in die man handelnd eingreifen will, sondern selbst über der Folgerichtigkeit der eigenen Natur immer noch als ein unabhängig entscheidendes zu schweben: das ist es, was wir in der lebendigen Persönlichkeit suchen, in uns selbst zu finden glauben, und in der Vorstellung eines göttlichen Thuns, das sich stetig an seine eigne Gesetzmäßigkeit bände, zu vermischen pflegen.“²⁾

Unverständlich, ja sinnlos wäre der Weltlauf, wenn die endlose Mühe und Arbeit endlicher Geschlechter, alles Streben und Leben endlicher Geister ohne Werth für einen über die Endlichkeit hinausreichenden Zusammenhang bliebe und nichts zur Erlangung eines höchsten Gutes beitrüge, sondern spurlos, ohne Jemandem in ewiger Wirklichkeit zu Gute zu kommen, im völlig gleichgültigen Verlaufe bedeutungsleerer Ereignisse verloren ginge. „Die Geschichte kann nicht ein schmaler Lichtstreifen von Wirklichkeit sein, der zwischen zwei Abgründen völligen Nichtseins, Zukunft und Vergangenheit, sich fortbewegt und haltlos hinter sich in das Nichts versinken läßt, was er dem Nichts vor sich abgerungen; eine bleibende Summe muß gezogen sein, die zu ewiger Gegenwart die Flucht des Werdens und Vergehens verdichtet. Wo das menschliche Gemüth sich in seinem Streben durch Berufung auf die Geister der Ahnen oder auf die Palme der Zukunft stärkt, geschieht es in diesem Sinne: kraftlos ist jede Berufung auf

¹⁾ Mikrokosmos, III, S. 364 f.

²⁾ Mikrokosmos, III, S. 10.

Nichtseiendes, mächtig nur die, die lebendig von diesem Gedanken einer solchen Aufbewahrung und Wiederbringung aller Dinge durchdrungen ist. . . . Denn keine Erziehung der Menschheit ist denkbar, ohne daß ihr Endergebniß einst auch denen zu Theil würde, die in dieser irdischen Laufbahn auf verschiedenen Stufen zurückgeblieben sind; keine Entwicklung einer Idee hat Bedeutung, wenn nicht zuletzt Allen offenbar wird, was sie zuvor ohne ihr Wissen als Träger dieser Entwicklung erlitten haben. Wer in der Geschichte einen Plan sucht, wird sich unvermeidlich zur Anerkennung dieses Glaubens zurückgezwungen finden; keiner unbedürftig ist allein, wer in ihr nur Beispiele allgemeiner Gesetze des Geschehens sieht, jedes durch die Kräfte, die hinter ihm sind, keines durch einen Zweck, der vor ihm stände, hervorgebracht.“¹⁾

Die Geschichte der Menschheit steht unter der Leitung der göttlichen Weisheit. Die Welt ist in Schöpfung, Erhaltung und Regierung durch die Persönlichkeit Gottes bedingt.

V.

Gott und das Gute.

Wie das Erkenntnißvermögen kein ursprünglich fertiger, aller Erfahrung vorausgehender Besitz unserer Seele ist, vielmehr der Erfahrung bedarf, um durch später erfolgende, verallgemeinernde Reflexion die Grundsätze unseres Erkennens zum Bewußtsein zu bringen: so werden auch, bevor vom Gewissen als der zusammenhängenden Offenbarung sittlicher Gesetze, der allgemeinen Norm unseres Handelns die Rede sein kann, nur auf einzelne konkrete Fälle bezügliche Urtheile der Billigung oder Mißbilligung vorausgehen müssen. Aus diesen Einzelurtheilen entstehen später die allgemeinen sittlichen Grundsätze, welche durch die Stimme des Gewissens aussprechen, was sein soll. Erfahrung ist also nothwendig, damit das Bewußtsein ethischer Verpflichtungen und Ueberzeugungen in uns hervortrete. Die sittlichen Gebote sind uns nicht als fertige, jederzeit dem Bewußtsein vorsehwebende Bilder angeboren, aber sie sind als ursprüngliches Besitzthum so in der Tiefe unserer geistigen Natur begründet, daß sie durch Erfahrung allein niemals entstehen können. Die psychologische Entwicklung dessen, was wir Gewissen nennen, kann den verbindlichen Werth und die eigene Würde und Heiligkeit der sittlichen Ideen nicht aufheben. Die moralischen Wahrheiten bedürfen zwar zu ihrer Entwicklung der Erfahrung, aber ihr Inhalt und ihre Gültigkeit sind unabhängig von ihr.

Im Gewissen erleben wir den unbedingten Werth dessen, was sein soll. Das Gewissen offenbart uns, daß wir eine sittliche Be-

¹⁾ Mikrotosmus, III, S. 52 f.

stimmung haben, durch deren Erfüllung wir zur Verwirklichung des Weltzweckes beitragen.

Es ist eine religiöse Ueberzeugung, daß die Gefühle der Begeisterung, Verehrung, der unmittelbar verbindlichen Kraft sittlicher Gebote nicht bloße Nebeneffekte in der Entwicklung eines absichtslosen Weltprincips sein können, sondern nur dann erklärlich sind, wenn es einen im Bewußtsein und Willen des persönlichen Gottes wirklichen Weltzweck giebt, welcher als höchstes leitendes Princip fort und fort im Laufe der Weltgeschichte sich realisiert. Der religiöse Glaube ist sich bewußt, daß das irdische Leben nicht zwecklos, bedeutungslos, nicht Selbstzweck sein kann, sondern mit einem höchsten und absoluten Zwecke, einem ewigen Weltberufe im Zusammenhange stehen muß. Nur durch die Annahme des Weltzweckes ist unser Dasein, unser sittliches Streben, unsere ganze Lebensarbeit gerechtfertigt. Ohne einen höchsten Weltzweck gäbe es keine Richtschnur für unsere Handlungen, keine moralischen Aufgaben und Pflichten, keine sittliche Bestimmung, kein ethisches Ideal, das zu erfüllen, zu verwirklichen ist. Der Weltzweck als der Inbegriff des Werthvollsten ist die unerläßliche Voraussetzung aller Ethik: ¹⁾ denn unverstänlich bliebe es, worin die unmittelbar verpflichtende Kraft und Hoheit des Sittlich-Guten bestehen sollte, wenn es völlig gleichgültig wäre, ob ein sittliches Gebot befolgt oder nicht befolgt wird.

Einen Werth muß das sittlich-gute Handeln haben, ein Gut muß daraus hervorgehen, welches von gefühlsfähigen Wesen empfunden und genossen wird. Genossen kann ein Gutes oder ein Gut nur werden von dem Geiste, der Lust und Unlust fühlt. Wenn nichts existierte, was Lust oder Unlust über etwas empfinden könnte, so gäbe es überhaupt weder Werth noch Unwerth: alle Geschehnisse hätten dann stets denselben Werth oder Unwerth, d. h. es käme keins dieser Prädikate ihnen zu, und es wäre somit ganz gleichgültig, was geschähe oder ob etwas geschähe. In Wirklichkeit muß zwischen dem, was sein soll und dem, was nicht sein soll, ein Unterschied fühlbar sein. Der Begriff des Guten läßt sich nicht von der Lust trennen: dem der Werth oder Unwerth, welchen die Befolgung oder Nichtbefolgung eines sittlichen Gebotes für das handelnde Subjekt hat, beruht auf dem Gefühle der Lust oder Unlust.

Das Endziel des Weltbaues, der höchste Weltzweck kann nur wirklich sein als der Werth, der im Gefühle eines Geistes erlebt wird. Im Gefühle Gottes, in der lebendigen göttlichen Persönlichkeit hat der Weltzweck Wirklichkeit. Der Weltzweck besteht in der Realisirung des höchsten Gutes, des Werthvollsten. Das Werthvollste, das höchste Gut muß die denkbar höchste, die absolute Lust, die Seligkeit sein. Der Weltzweck, das absolut Werthvolle ist die Seligkeit. „Die ewige Seligkeit ist das letzte Ziel aller Weltführung, das Ziel, zu dessen Verwirklichung alles ist, wie es ist, und jede Gesetzmäßigkeit der Welt

¹⁾ Vgl. Kleine Schriften, II, S. 278 f.

befiehlt, was sie befiehlt.“¹⁾ Ohne den Weltzweck der Seligkeit, ohne die allgemeine ethische Voraussetzung, daß der Zusammenhang aller Wirklichkeit die Realisirung des höchsten Gutes bedeutet, hat der unaufhörliche Aufwand sittlicher Energie keinen Werth.

Im Handeln, welches das Gute verwirklicht, liegt die höchste Aufgabe des Geistes. Das Denken ist nur Mittel zu dem Zwecke, daß das Gute empfunden und genossen werden kann. Das Denken ermöglicht das Handeln, indem es uns in den Vorstellungen die Objekte darbietet, auf welche die sittliche Thätigkeit ihr Ziel richtet.

Die alleinige Quelle des Wissens ist nicht das Vorstellen, das Denken. Der Inhalt sinnlicher Qualitäten kann niemals durch Gedanken erschöpfend erfaßt, sondern er muß in unmittelbarer sinnlicher Empfindung erlebt werden. Nicht im Denken wird uns der Inhalt dessen bewußt, was blau oder süß ist. Die Bedeutung von Wohl und Wehe, von Lust und Unlust kann nicht in Vorstellungen gedacht, sondern nur im Gefühl erlebt werden. Nicht in Begriffen erschöpft wird der Unterschied von Liebe und Haß, von Werth und Unwerth. Nicht durch Denkoperationen ergreifen wir ferner, was Sein, was Leiden und Wirken heißt: wir erfahren das nur in der Unmittelbarkeit unseres Selbstgefühls. Den vollen Sinn, welcher in der Idee Gottes liegt, vermögen wir durch Vorstellungen niemals zu erfassen; fragmentarisch ist unsere Beobachtung und selbst eine schrankenlose Uebersicht des Alls wäre nicht hinreichend, diesen Sinn erschöpfend anzugeben: erlebt müßte er werden im Gefühl. Das unmittelbar im Gefühl Erlebte ist die Voraussetzung alles Denkens, alles Wissens.

Das Wirkliche ist mehr als das Denken, mehr als sein Begriff aussagen kann: was mehr als Denken ist in der Wirklichkeit, ist das eigentlich Werthvolle derselben, ist das wahrhaft Reale. Das Resultat der denkenden Erkenntniß hat eine unmittelbar reale Bedeutung nicht. „Nirgends ist das Denken eine Quelle unmittelbarer assertorischer Behauptungen, d. h. solcher, welche eine Wirklichkeit bejahen, die nicht durch eine andere Wirklichkeit, welche der Ausgangspunkt des Folgerns bildet, begründet würde.“²⁾

Das Denken drückt nicht die wahre innerste Natur seiner Objekte aus, sondern nur den formalen Zusammenhang dessen, was unmittelbar in Empfindungen und Gefühlen erlebt wird. Die Bedeutung der Wirklichkeit erschöpft unser Vorstellungsverlauf nicht. Der wahre Gehalt der Dinge und Ereignisse, das wahre Wesen des Geistes ist nicht das Denken, noch ist das Denken im Stande es zu fassen. Das Denken hat die Aufgabe, den Sinn und den Werth der Welt und unsere Bestimmung in ihr zu verdeutlichen. In den werthempfindenden Gefühlen offenbart sich die wahre Natur alles Seins. Das Bewußtsein des unbedingten Werthes des Guten wurzelt im innersten Wesen

¹⁾ Die Principien der Ethik, in Nord und Süd 1882, S. 352.

²⁾ Göttingische gelehrte Anzeigen, 1853, S. 402 j.

unseres Geistes. Unmittelbar und lebendig empfinden wir in uns die absolute Verpflichtung, das Gute zu verwirklichen. Das Gefühl des Sollens, das sich im Gewissen offenbart, bezeugt unsre Wesenheit; die Verwirklichung des Guten ist die wahre Bestimmung unseres Geistes. Dieser elementare Trieb unserer Seele, das Gute zu thun und sittliche Güter hervorzubringen, bezeugt, daß das Gute der ursprüngliche Kern der Welt ist, daß unsere höchste und letzte Bestimmung, die Aufgabe unseres Daseins darin besteht, das höchste Gut zu genießen. Das Seiende dient der Verwirklichung des Guten. Die Welt der Werthe, das Seinsollende tritt in der Welt der Gestalten in Erscheinung. „Giebt es irgend einen Dualismus, den wir zu vermeiden suchen müssen, so ist es dieser, der zuerst eine Welt der Realität annimmt und hinterher in ihr zerstreut das Werthvolle nur findet; das, was als höchstes Princip unsers Handelns gelten soll, muß auch als Princip des Daseins betrachtet werden, so daß keine Welt überhaupt vorhanden ist, deren Formen der Existenz nicht ihre Abhängigkeit von jenem Quelle verriethen.“¹⁾

Das Gute ist das wahrhaft Reale. Realität ist Fürsichsein. Gott als der Inbegriff aller Realität, der alle endlichen Geister in der relativen Selbständigkeit des Fürsichseins in sich faßt, ist das lebendige höchste Gute. Die Welt, welche in Schöpfung, Erhaltung und Regierung von Gott abhängt, ist daher die Konsequenz des Guten.

„Das wahrhaft Wirkliche, das ist und sein soll, ist der lebendige persönliche Geist Gottes und die Welt persönlicher Geister, die er geschaffen hat. Sie allein sind der Ort, in welchem es Gutes und Güter giebt; für sie allein besteht die Erscheinung einer ausgedehnten Stoffwelt, durch deren Formen und Bewegungen sich der Gedanke des Weltganzen der Anschauung jedes endlichen Geistes zu seinem Theile verständlich macht.“²⁾

Die Objektivität, die Wahrheit der denkenden Erkenntniß ist somit nicht darin zu suchen, daß sie die Abbildung oder Verdopplung einer bedeutungslosen, werthlosen scheinbaren Wirklichkeit sei. Der subjektive Erkenntnißinhalt unterscheidet sich von der objektiven Wirklichkeit in seiner Bedeutung und Bestimmung. „Könnte es der menschlichen Forschung nur darauf ankommen, den Bestand der vorhandenen Welt erkennend abzubilden, welchen Werth hätte dann doch ihre ganze Mühe, die mit der öden Wiederholung schloße, daß, was außerhalb der Seele vorhanden war, nun nachgebildet in ihr noch einmal vorkäme? Welche Bedeutung hätte das leere Spiel dieser Verdopplung, welche Pflicht der denkende Geist, ein Spiegel zu sein für das, was nicht denkt, wäre nicht die Auffindung der Wahrheit überall zugleich die Erzeugung eines Gutes, dessen Werth die Mühe seiner Gewinnung rechtfertigt?“³⁾

¹⁾ Kleine Schriften, II, S. 281. — Vgl. a. a. O. S. 175 ff.

²⁾ Mikrokosmos, III, S. 623.

³⁾ Mikrokosmos, I, S. VII.

Die Objektivität unserer Erkenntniß besteht darin, „daß sie uns eine Welt vorführt, deren Zusammenhang nach dem Gebote des einzig Realen in der Welt, des Guten, geordnet ist.“¹⁾

Die sittlichen Maximen sind nicht bloß auf rein egoistische Motive zurückzuführen; die sittlichen Gebote werden nicht allein deshalb erfüllt, weil die Erfahrung lehrt, daß ihre Befolgung Nutzen gewährt und die größte Summe des Glückes erzeugt. Der wahre Werth einer guten That liegt in derjenigen Gesinnung, welche das Gute um des Guten willen liebt und dasselbe aus Wohlwollen für Andere, im Streben für die Verwirklichung fremden Glückes, nicht aus Klugheit oder aus eigennütziger Berechnung herzustellen sucht. Die Gesinnung, welche das eigene Wohl zum Opfer bringt, weil es das Gute als den höchsten Werth erkennt, ist die Liebe. Wahrhaft gut, ewig werthvoll ist nur die Liebe, welche die Seligkeit Anderer will. Die höchste, die ewig lebendige schöpferische Liebe ist Gott.

Aus der ethischen Natur Gottes, aus seiner Liebe fließt die Welt. „Gott, weil er nicht bloß ein selbstbewußter Geist überhaupt ist, sondern weil der Inhalt, dessen er sich als seines eignen Wesens bewußt ist, die Liebe ist und der Drang, Glück und Seligkeit zu verbreiten, deswegen will er nicht bloß immanente Gedanken, die er nicht lieben kann, ohne nur sich selbst zu lieben, sondern eine wahre, objektive Welt, die seiner Liebe Gegenliebe giebt und sich von ihm geliebt selig fühlt.“²⁾

Wir finden in der Welt drei Principien, die sich nicht auseinander ableiten lassen; drei Reiche oder Mächte bietet der Weltlauf, die anscheinend selbständigen Ursprungs sind: allgemeine und nothwendige Gesetze, die Wirklichkeit der Kräfte und Stoffe, die sich nach den Bedingungen des gesetzlichen Mechanismus gestalten, verknüpfen und entwickeln, und drittens Werthe und Zwecke, um deren willen ist, was ist, und so ist, wie es ist. Aus bloßen Werthen oder Zwecken ergeben sich nicht die realen Mittel noch die Verfahrungsweisen ihrer Verwirklichung: das höchste Werthvolle, die ewigen Zwecke, um deren willen Wirklichkeit sein soll, bedürfen des konkreten Reiches der Stoffe und Kräfte und des Reiches der dennothwendigen Wahrheit, welche formell alles Wirkliche bedingt. Das Werthvolle, das Wahre, das Gute, das Schöne ist nur in der Wirklichkeit wirklich; nur in der wirklichen Welt verwirklicht sind Wahrheit, Güte, Schönheit das, was sie sein wollen.

Wir glauben, daß diese Dreieit in Gott Einheit ist.³⁾ Die Idee Gottes ist der Ausdruck des Zusammenhanges, der Einheit der allgemein gültigen und nothwendigen Wahrheiten und Gesetze, der thatächlich gegebenen Wirklichkeit und der werthbestimmenden Ideen.

¹⁾ Grundzüge der Metaphysik, Diktate aus den Vorlesungen, Leipzig 1883, S. 89 f.

²⁾ Kleine Schriften, II, S. 332.

³⁾ Vgl. u. A. Allgemeine Physiologie, S. 56 ff. — Medicinische Psychologie, S. 22 f.

Gott ist der gemeinsame, ungetheilte, lebendige Urgrund aller Gesetze, aller Gestalten und aller Werthe.

Wie das Wahre ist das Gute nicht Produkt des göttlichen Willens noch Gegenstand der Anerkennung für Gott: wie die Wahrheit ist das Gute in Gott als Eigenthümlichkeit seiner Natur. Die unbedingte Hoheit, die verpflichtende Majestät des Guten ist nur begrifflich, wenn es göttlicher Natur ist.

Das Gute, das Werthvolle steht in Gottes ungeteilter Einheit im unmittelbaren Zusammenhange mit dem Reiche der ewigen Wahrheit; nur in der Abstraktion lassen sich die allgemeinen Gesetze von dem Werthvollen und Guten trennen. Das Wahre verhält sich zum Guten wie die Form zum Zwecke. Das Gute ist der zu verwirklichende Inhalt, die Wahrheit das Verfahren, in welchem dieser Inhalt verwirklicht wird. „Wenn Gott in seiner Selbstanschauung jene denknothwendige Wahrheit als einzigen Gegenstand seines Bewußtseins hervorhebt, so findet er in ihr nicht eine seinem übrigen Wesen fremde dunkle Wurzel, auf der als einer unvordenklich gegebenen Voraussetzung die Klarheit seiner göttlichen Natur beruhte, sondern er übersieht in ihr nur eine Reihe von Abstraktionen, die ihm entstehen, wenn er die Form seines Verfahrens denkend von den Zwecken seines Verfahrens trennt; Abstraktionen, deren ganze Geltung und deren unvordenkliches Vorhandensein dennoch nur auf dem Inhalt dieser Zwecke beruht, und die Nichts bedeuten, als die Form, welche die göttliche Absicht, weil sie diese ist, sich in ihrer Selbstverwirklichung giebt, und welche sie sich nicht geben würde, wenn sie eine andere als diese wäre.“¹⁾

Der Zweck der schöpferischen Kraft Gottes ist das höchste Gut; die ewige Wahrheit das Gesetz, nach welcher sich die Wirklichkeit zur Realisirung des höchsten Zweckes in den mannigfachen Erscheinungen der Endlichkeit gestaltet.

Gott ist die lebendige Liebe. Aus der göttlichen Liebe entspringt der allgemeine Mechanismus des Naturlaufs und die nach den Gesetzen dieses Mechanismus sich gestaltende Wirklichkeit. Unbedingt ist die Gültigkeit und Nothwendigkeit des Mechanismus, seine Bedeutung aber ist dem Princip des Guten untergeordnet. Alle logisch und metaphysisch denknothwendigen Grundsätze, die mathematischen Wahrheiten haben unmittelbaren Zusammenhang mit dem höchsten Guten, fließen aus der gemeinsamen Quelle der ewigen Liebe Gottes.

Aus dem, was sein soll, folgt das, was ist.

„Es ist ein wahres Wort, daß Gott Alles nach Maß und Zahl geordnet habe; aber nicht Maße und Zahlen ordnete er, sondern Das, was Maß und Zahl zu haben verdiente oder verlangte; nicht ein inhaltsloses wesenloses Reale, das nur bestimmt gewesen wäre, mathematischen Bestimmungen als Träger zu dienen und umbenannten Zahlen irgend eine Benennung zu geben; sondern der Sinn der Welt ist das Erste und ist nicht nur Das, was jener Ordnung sich unter-

¹⁾ Geschichte der Aesthetik, S. 201.

warf, vielmehr aus ihm allein rührt das Bedürfniß der Ordnung und die Gestalt her, in welcher sie verwirklicht ist. Alle jene Gesetze, welche wir mit dem Gesamtnamen mathematischer Mechanik bezeichnen können, alle selbstverständlichen ewigen Wahrheiten und alle thatsächlich überall gültigen Bestimmungen, welche dieser Name zusammenfaßt, bestehen dennoch nicht aus eigener Autorität als ein grundloses Schicksal, dem die Wirklichkeit sich zu fügen hätte; sie sind, menschlich ausgedrückt, nur die ersten Konsequenzen, welche der lebendige thätige Sinn der Welt um deswillen, Was er wollte, dem Zusammenhang aller einzelnen Wirklichkeiten als umfassendes Gebot zu Grunde gelegt hat.“¹⁾

Natur und Geschichte wären absolut gleichgültig und werthlos, die ganze Welt wäre ungereimt und sinnlos, wenn Gott nicht die lebendige Liebe ist. Die Welt mit ihrem gesamten Inhalt ist nur begreiflich, wenn das letzte und höchste Princip ein ethisches ist. Alle Gesetze und Wahrheiten, alle empirisch gegebenen Thatfachen, die Fülle der Gestalten, Formen und Ereigniße der Wirklichkeit, alle zu realisirenden sittlichen Ideale und Zwecke sind untrennbar und untheilbar zusammengehörige Momente der ethischen Natur Gottes; sie schmelzen zusammen im Begriffe der Heiligkeit und Seligkeit Gottes.

Eine Lücke läßt unsere Weltansicht, ein Räthsel bleibt in ihr. Zwischen dem Glauben an Gott als den Quell und Inbegriff des Guten, welcher die Welt zur Seligkeit bestimmt hat, und dem Dasein des Bösen und der Uebel in der Welt besteht ein unlösbarer Widerstreit, liegt eine Kluft, die nicht ausgefüllt werden kann. Alle bisher unternommenen Versuche, das unmeßbare Vorhandensein physischer Uebel und des moralisch-Bösen in der Natur und in der Geschichte mit unserer Gottesidee auf theoretischem Wege in Einklang zu bringen, sind mißglückt. Glauben müssen wir an die Lösung des Räthsels; unsere Weisheit ist Stüchwerk und reicht nicht zur Lösung aus. „Zugestehen müssen wir uns vielmehr, daß für unsere irdische Auffassung der Naturlauf uns nicht nur durch die unendliche Harmonie anzieht, die er uns an vielen Orten hindurchschimmern läßt, sondern daß er uns eben so sehr durch die Schrecken seiner blinden, gnadenlosen Konsequenz, durch die furchtbare Grausamkeit seiner Thierwelt, deren Dasein nur durch ein beständiges gegenseitiges Gemetzel der verschiedenen Arten erhalten wird, in eben so hohem Grade abstößt und ängstigt.“²⁾

Fruchtlos ist der Gedanke, im Großen und Ganzen der Welt sei Harmonie, nur im Kleinen das Uebel. Auch die pädagogische Erklärung genügt nicht zur Auflösung des Räthsels. „Wer das Uebel als Mittel göttlicher Erziehung rechtfertigt, denkt nicht an die Leiden der Thierwelt, nicht an die unbegreifliche Verkümmernng so vieles geistigen Lebens in der Geschichte, und beschränkt Gottes Allmacht; denn jede Erziehung wendet Uebel nur an, weil es anders nicht geht.“³⁾

¹⁾ Metaphysik (1884), S. 603 f.

²⁾ Streitsschriften, S. 88.

³⁾ Mitroskosimus III, S. 631.

Ebenso wenig kann uns die Ansicht befriedigen, die physischen Uebel seien die Folge der Willensfreiheit, welche das moralisch-Böse ermöglicht; denn ohne dieses sei das wahrhaft Gute nicht zu verwirklichen. Unbegreiflich bleibt hierbei, warum das aus der Freiheit resultirende Böse physische Folgen haben müsse und warum, wenn diese Annahme gerechtfertigt wäre, diese Folgen nicht kompensirt werden können.

Theoretisch also läßt sich die Gewißheit, daß es eine Versöhnung des Zwiespalts zwischen Gottes Güte und dem Dasein der Uebel giebt, nicht beweisen: diese Gewißheit muß unmittelbar im religiösen Gefühle erlebt werden im Zusammenhang mit dem zuversichtlichen Glauben an die ewige Liebe eines guten und heiligen Gottes und an die Bestimmung der Welt zur Erreichung der Seligkeit.

Auf Erfahrungen des religiösen Gemüthslebens beruhen die fundamentalen Ueberzeugungen der religiösen Weltansicht. Die sittlichen Gesetze sind der Wille Gottes und als göttlicher Wille, welcher im Gewissen ausgedrückt ist, besitzen sie verpflichtende Kraft und absolute Majestät. Die hoffnungsvolle Sehnsucht, daß unsere Handlungen von Gott gebilligt, daß wir darum von Gott geliebt und so den Lohn der ewigen Seligkeit empfangen werden, bildet die Rechtfertigung und den Grund der Sittlichkeit. Die endlichen Geister sind nicht vergängliche Naturprodukte, sondern göttlichen Wesens, Kinder Gottes, in dessen Macht, Weisheit und Liebe sie leben; in der Kinderschaft Gottes besitzt der endliche Geist ewige Bedeutung, unanfheblichen Werth. Die Wirklichkeit ist somit nicht bloßer Weltlauf, sondern das Reich Gottes.

VI.

Gott und das Schöne.

Schönheit besteht nicht für sich: denn das Schöne ist nicht ein Geschehen selbst, sondern die Form, die Gestalt eines Geschehens. Schönheit entsteht in unserem fühlenden Geiste durch einen von außen her in uns erzeugten Eindruck der Lust. Nur im Gefühl des Geistes wird das Schöne genossen und bewundert. Als lebendig gefühlter Werth, als Gut existirt also die Schönheit nur im anschauenden Geiste, nicht in dem Gegenstande, dessen Einwirkung dieses Gut in uns erzeugt.

Aber dem subjektiven Werthgeföhle der Lust entspricht ein den schönen Objekten eigener Werth. Denn die Möglichkeit der ästhetischen Geföhle beruht auf dem Zureinnderpassen von Subjekt und Objekt, auf der Harmonie alles Seienden. „Der Zusammenhang der Dinge ist so geordnet, daß er dem Geiste die Formen der Bewegung erregen kann, in denen ihm der Genuß der Schönheit zu Theil wird und der Gegenstand seiner Bewunderung entsteht Daß die Wirklichkeit im Großen dazu angethan ist, um solches Zusammentreffen möglich

zu machen, daß das Gefüge der seienden Welt der Empfänglichkeit des Geistes entspricht, daß die Verknüpfungen der Dinge in Formen geschehen und geschehen können, deren Eindruck die Thätigkeiten der Seele zu harmonischer Ausübung anregt: dieses ganze Füreinandersein von Welt und Geist ist die große Thatfache, die wir im Gefühle der Schönheit genießen, eine Thatfache der allgemeinen Weltordnung, die den objektiven Gegenstand unserer Bewunderung und unserer ästhetischen Lust bildet.“¹⁾

Also nicht durch bloß zufällige Beziehungen und an sich gleichgültige Verhältnisse des Mannigfachen können die aesthetischen Gefühle in uns erregt werden, sondern dieselben müssen aus der wesentlichen Lebenskraft der Dinge, aus denjenigen Eigenschaften entspringen, welche die eigenste Natur der Wirklichkeit charakterisiren, welche den ewig belebenden Kern alles Seienden bilden. Dem schönen Eindrucke in uns, der ästhetischen Lust entspricht etwas objektiv in den Dingen Liegendes, an sich Werthvolles und Bedeutames, was zu den allgemeinen ewigen und bedeutungsvollen Zusammenhängen der Welt gehört und so die Gefühle rechtfertigt, von denen in der Anschauung schöner Gebilde unser Gemüth bewegt wird. „Der Geist, durchdrungen von einer Ahnung des ewigen Weltinhaltes, richtet an alles Schöne das Verlangen, Gestalten ihm zu zeigen, die ihre Heimath in diesem Höhenkreise der besten Wirklichkeit haben, und Ereignisse zu schildern, deren Anblick in die Gemeinschaft dieses ewig Wesentlichen zurückführt. Ueber jenes Leben, in welchem mancherlei äußere Eindrücke nur den zufälligen vereinzelt Regungen unsers endlichen Gemüths schmeichelnd sich anschließen, soll uns ein Bild des Weltlaufes aufgehen, in dessen Betrachtung und Gemüthe die des allgemeinen Geistes würdige Lust und Seligkeit jede andere vergängliche Stimmung überwächst. Diese Forderung ist ein Verlangen nach Wahrheit; denn eben dies meinen wir nicht, daß das Schöne der Kunst uns einen nirgends vorhandenen in dem leeren Spiele der Einbildungskraft allein kreisenden Himmel täuschend vorstellen solle, sondern dieselbe Welt, in der wir leben, soll unsern Blicken durchsichtig werden, und jener Schritt im Reiche der Kunst soll uns gemahnen, zugleich ein Schritt in der wahrsten Wirklichkeit des Weltalls zu sein.“²⁾

Das, was verschiedene Dinge schön macht, kann nicht ein maßlos Verschiedenes für die mannigfaltigen schönen Gegenstände sein, sondern muß aus Einem Gedanken hergeleitet werden, welcher sich in unendlicher Mannigfaltigkeit in unzähligen Erscheinungen darstellt. Der Grund, aus dem die unendlich verschiedenen schönen Erscheinungen hervorgehen, muß ein und derselbe sein, muß sich in seiner eigenthümlichen Natur, in seinem Sinn und seiner Bedeutung ewig gleich bleiben.

Alles Schöne beruht auf der Fähigkeit des Geistes, Lust oder Unlust zu empfinden. Im Gefühle der Lust wird der Werth des

¹⁾ Geschichte der Aesthetik, S. 66 f.

²⁾ Kleine Schriften, II, S. 215 f.

Schönen empfunden. Der absolute Werth des Schönen kann mithin nur in der unbedingten Lust, in der auf das Ganze der Welt bezogenen Lust, in der Seligkeit zu finden sein. Die Seligkeit ist das absolut Werthvolle, der höchste Weltzweck, aus dessen Realisirung der mannigfaltigste, ausgedehnteste tiefste Genuß entspringt. Die Bedeutung der Schönheit besteht in dem, wozu die schönen Gestalten und Ereignisse im Ganzen der Welt berufen sind; der Sinn der Schönheit ist der Sinn des ganzen Weltalls, der einzige höchste Weltzweck der Seligkeit.

Die Erfüllung eines Zweckes setzt dreierlei voraus: einen werthvollen Gedanken, der verwirklicht werden soll, bewirkende Ursachen oder Kräfte als Mittel zur Verwirklichung dieses Gedankens und allgemeine Gesetze, nach welchen die wirkenden Kräfte mit Nothwendigkeit zum Ziele hingelenkt werden können. Diese drei Momente finden wir in der Wirklichkeit als drei scheinbar von einander unabhängige Mächte oder Principien: allgemein gültige Gesetze, nach denen sich alles Wirkliche mit absoluter Nothwendigkeit richtet, das Reich der wirklichen Stoffe und Kräfte, welche die mannigfaltigen Formen der Erscheinungen erzeugen, und einen bestimmten Plan, nach welchem die Elemente der Wirklichkeit in allgemein gesetzlicher Verfahrensweise so aufeinander wirken, daß die Verwirklichung eines bestimmten Zweckes herbeigeführt wird. Wir sind der Ueberzeugung, daß Gott die höchste Einheit ist, als deren Konsequenzen das Reich der allgemeinen Gesetze, die thatsächliche Wirklichkeit und der zu verwirklichende höchste Zweck aufzufassen sind. Eine vollständige Erkenntniß dieses einheitlichen Zusammenhanges zwischen jenen drei Principien besitzen wir nicht: nur in der Anschauung des Schönen haben wir eine unmittelbare Gewißheit und Versicherung, daß eine höchste Einheit, welche die allgemeinen Gesetze, alles Wirkliche und den zu verwirklichenden Weltzweck unmittelbar in sich begreift, vorhanden ist.

Schönheit finden wir da, wo der Zweck, die zu seiner Verwirklichung zu benutzenden realen Mittel und die allgemeinen Gesetze in einander aufgehen; denn wir nennen diejenige Erscheinung schön, deren sämtliche Theile nach Einer Idee so geordnet sind, daß ihre nach allgemeinen Gesetzen erfolgenden Wechselwirkungen eine durch das Ganze verbreitete Harmonie erzeugen, welche in jedem Theile wiederklingt. In schönen Gegenständen besteht Identität zwischen dem, was sie der Idee nach sein sollen, und dem, wozu die gesetzliche Nothwendigkeit des Mechanismus sie gemacht hat. Die schönen Erscheinungen deuten in dem Zusammenwirken jener drei Principien, welche in unserer Erkenntniß unvermittelt neben einander bestehen, auf den ganzen Weltbau: sie sind anschauliche Bilder des gesammten Weltlaufs, indem sie die Coincidenz von Mechanismus, Stoff und Zweck im Kleinen darstellen.

Vollständige Kongruenz zwischen dem zu realisirenden Zwecke, der Wirklichkeit der Mittel und den allgemeinen Gesetzen des Wirkens giebt es nur im Ganzen der Welt. Daher kommt vollendete Schön-

heit nur der ewigen, alle Wirklichkeit umfassenden und durchdringenden Regsamkeit des Einen höchsten Weltgrundes, der schöpferischen Weltseele Gottes zu. Der unbedingte, vollkommene aesthetische Genuß, der absolute Werth des Schönen, Seligkeit, ist nur im Geiste Gottes möglich. Absolute Schönheit ist der selige Selbstgenuß im besetzten Ganzen der Welt, in Gott. Gott ist der ewige Quell des Schönen, die unablässig wirksame und lebendige Thätigkeit, aus der sich alle jene formalen Eigenschaften entwickeln, welche die aesthetischen Gefühle bedingen.

Absolute Schönheit ist nicht Wirklichkeit an sich, sondern nur ein Prädikat, das Gott um deswillen zukommt, was er außerdem ist. Unbedingte Güte schreiben wir Gott zu, es fragt sich daher, wie das ästhetische Prädikat mit diesem ethischen zusammenhängt.

Schönheit ist Erscheinung des sittlichen Geistes, Ausdruck der Sittlichkeit. Nicht unmittelbar können die formalen Verhältnisse eines sinnlich Mannigfaltigen, Gestalt, Bewegung, Verknüpfung und Aufeinanderfolge sinnlicher Elemente einen eigentlich sittlichen Inhalt zur Erscheinung bringen, sondern sie bilden nur die formalen und quantitativen Eigenthümlichkeiten der Verknüpfung psychischer Elemente, den Rhythmus ab, welchem die Gebote der Sittlichkeit die ganze Mannigfaltigkeit unserer inneren Zustände zu unterwerfen streben. Denn der Verlauf und der Wechsel unserer inneren Zustände hängt von der Ausbildung der sittlichen Vollkommenheit in unserem Geiste ab. Unser leibliches Leben aber bringt die inneren Ereignisse durch den Ablauf seiner Bewegungen zur Anschauung. Wüthrin können körperliche Bewegungen, denen psychische, durch das Sittlich-Gute bedingte Regungen entsprechen, als Ausdruck des Sittlich-Guten angesehen werden.

„Die erste formale Bedingung aller Sittlichkeit ist die Persönlichkeit; dies, daß der Mensch Einheit sei, nicht eine Sammlung verschiedenartiger Reizbarkeiten und Triebe, die unter einander keine Gemeinschaft haben. Um dieser Einheit willen kann die Seele, die dem sittlichen Ideale nachstrebt, nicht dulden, daß ihre Vorstellungen in dem haltlosen und unzusammenhängenden Wechsel sich drängen, den die sittliche Pflicht der Treue ihren Handlungen verbietet; sie darf nicht ihre Gefühle von Kleinem hoch aufregen lassen und unaufregbar bleiben für Großes, denn wie handelnd gegen die Rechte der Personen, so müssen wir fühlend gerecht sein gegen den Werth der Dinge und ihrer Reize; nie endlich darf das Gemüth andrängenden Trieben und Begierden plötzliche sprungweis sich ändernde Ausbrüche gestatten, da es gleichen Mangel an hinreichender Begründung und an Beschränkung der einzelnen Handlungsweise durch den zusammenhängenden Plan des ganzen Lebens und durch die Einheit des Charakters auch seinen Thaten nicht zulassen darf. So würde also die sittliche Vollendung, eben weil sie dies ist, zugleich die Ursache einer durchaus bestimmten Haltung des Gemüths sein; die Formen dieser Haltung aber, eben weil sie Formen sind, Verhältnißformen eines Mannigfaltigen, haften nicht ablösbar an diesem sittlichen Innern allein, sondern lassen

sich an jedem andern System eines Mannigfachen, lassen sich deshalb auch an der Gesamtheit der Bewegungen ansprägen, welche der Körper dem Geiste als Mittel seines Ausdrucks zu Gebote stellt. Und es ist klar, daß es dann keines besonderen Vermittelungsgrades bedürfen wird, welches uns lehrt, warum dieser eigenthümliche Vortrag der Bewegungen sich zum Ausdruck des Sittlichen eigne; denn er würde nicht ein konventionelles, oder durch eine unbegreifliche Naturreinrichtung gestiftetes Symbol des Sittlichen sein; vielmehr seine eigenen Verhältnißformen sind unmittelbar identisch mit denen, in denen das Höchste nach seiner eignen Natur sich äußern muß; sie sind das Formale dieses Inhalts, ohne diesen Inhalt selbst in sich zu enthalten.“¹⁾

Unser Geist wird daher diejenigen sinnlichen Gestalten und Erscheinungen schön finden, die in der Aufeinanderfolge und Verknüpfung des Mannigfaltigen an die charakteristische Ordnung erinnern, in welcher seine eigenen innerlichen Zustände unter der Herrschaft des Sittlichen Guten verlaufen und so den Schein erwecken, daß in ihnen die Gesetze des Einsollenden zu Fleisch und Blut geworden sind.

Aber nicht „deshalb, weil gewisse Formen der Gestalt oder der Bewegung an sich die ästhetischen Eindrücke des Ebenmaßes, des Gleichgewichts, der Harmonie, der Stetigkeit und Konsequenz machen, eignen sie sich zum Ausdruck übersinnlicher Vollkommenheiten, welche in dem Mannigfachen unserer inneren Zustände gleiche Verhältnisse herbeizuführen streben. Vielmehr alle jene Eindrücke würden als ästhetische gar nicht für uns vorhanden sein, wenn wir nicht in den Verhältnissen, von denen wir sie empfangen, die Hindeutung auf dies absolut Werthvolle, dem sie als Formen dienen, bereits mit empfänden. Wir haben kein ursprüngliches und unabgeleitetes ästhetisches Interesse an den Begriffen der Einheit, der Folgerichtigkeit, der Uebereinstimmung und ähnlichen; sobald wir unter diesem Namen nur die Verhältnisse verstehen, welche unser vergleichender Verstand zwischen den Eindrücken findet, ist durchaus kein Grund, warum wir nicht die Uneinigkeit, die Unfolgerichtigkeit und den Streit ihnen gleich setzen oder vielleicht noch interessanter finden sollten. Aber wir empfinden als ganze Geister, nicht bloß als denkende Wesen, überall mit, daß alle jene Verhältnisse und ihre Gegensätze in der Welt des Denkbaren überhaupt nur deshalb vorkommen, weil diese Welt der Verwirklichung des Guten und der Möglichkeit seines Gegentheils zu dienen bestimmt ist; deshalb verehren wir das Eine, Stetige, Folgerechte, welches die Form des Guten ist, und tadeln seinen Gegensatz als Form des Bösen.“²⁾

Das Schöne ist Erscheinungsform des Sittlichen und steht daher in seinem Werthe und in seinem Wesen mit dem Guten im Zusammenhang. Der Werth aller Schönheit und sein Verhältniß zum Guten

¹⁾ Geschichte der Aesthetik, S. 99 f.

²⁾ a. a. O. S. 100 f.

ist durch die allumfassende Natur und die schöpferische Wirksamkeit Gottes begründet.

Gott ist der Inbegriff aller Werthe, die lebendige Einheit alles Werthvollen, zu dem auch die ästhetischen Werthe gehören. In Gott steht das Schöne im unmittelbaren Zusammenhang, in innigster Einheit mit dem Guten. Aus der ewig Einen Natur Gottes fließt das Gute wie das Schöne. In der Schönheit fühlen wir den Abglanz der Heiligkeit Gottes: daraus entspringt die Hingabe, Verehrung, Begeisterung des menschlichen Gemüths für das Schöne.

Wir erleben in unserem Gemüth als lebendiges Gefühl die unmittelbare Gewißheit, daß das Schönste, das Größte, das Werthvollste nicht bloß gedacht wird, sondern in der Wirklichkeit Gültigkeit und reales Dasein hat. Indem wir einen unbedingten Werth, ein höchstes Gut, eine ewige Seligkeit denken, drängt sich mit unabweisbarer Nothwendigkeit die Ueberzeugung auf, daß diesen Gedanken die lebendige Wirklichkeit entspricht. Es ist ein unerträglicher Widerspruch anzunehmen, daß das, was sich uns als dennothwendige Ergänzung der thatächlich vorhandenen Welt ergibt, kein reales Dasein habe. „Wäre das Größte nicht, so wäre das Größte nicht, und es ist ja unmöglich, daß das Größte von allem Denkbaren nicht wäre.“¹⁾

Werthe und Zwecke giebt es nur im persönlichen Leben. Das absolut Werthvolle, das höchste Gute ist die absolute lebendige Persönlichkeit Gottes. Die wahre Heimath aller Güter, nach der sich unser Gemüth ahnungsvoll sehnt, ist die Liebe Gottes. Gottes Weisheit, Schönheit, Güte, Heiligkeit, Vollkommenheit durchdringt und umfaßt die ganze Welt. „Der Anblick des Weltganzen ist überall Wunder und Poesie, Prosa sind nur die beschränkten und einseitigen Auffassungen kleiner Gebiete des Endlichen.“²⁾

VII.

Kritisch-historische Bemerkungen.

Es ist unerläßlich, bei einer kritischen Erörterung moderner Philosopheme zu den epochemachenden und grundlegenden Untersuchungen der kantischen Erkenntnistheorie Stellung zu nehmen. Locke stand seiner ganzen schriftstellerischen Individualität nach dem Kriticismus Kants fremd, ja ablehnend gegenüber. Auf die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Gottesidee hat Locke gar nicht oder nur ganz im Vorübergehen hingewiesen. Um so mehr ist daher für die fundamentale Begründung und die principielle Werthschätzung der Lockeschen Gottesidee die erkenntnistheoretische Methode Kants von Bedeutung: denn die transscendentale Methode eröffnet in frucht-

¹⁾ Mikrokosmos, III, S. 561.

²⁾ a. a. D. S. 623.

bringender Weise die Gesichtspunkte, von denen aus die Grundfragen nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Gotteserkenntniß, nach der Art und der Geltung der Gewißheit, mit welcher wir des Daseins Gottes inne werden können, und nach dem Erkenntnißwerthe der Gottesidee zu beantworten sind.

Die erste Aufgabe der Philosophie ist dem transcendentalen Idealismus die Untersuchung der apriorischen Principien der in den Einzelwissenschaften gegebenen Erkenntniße: die transcendente Aufgabe formulirt sich dahin, zu zeigen, auf welchen Bewußtseinsbedingungen die Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntniß, die Möglichkeit eines nothwendigen und allgemein gültigen Wissens beruht, wie solches als Factum in den vorliegenden Wissenschaften, in den mathematischen einerseits, in den physischen und den ethischen andererseits, gegeben ist.

Welche ursprünglichen Bewußtseinsfunktionen lassen sich nun aufweisen als Bedingungen der Möglichkeit einer nothwendigen und allgemeingültigen Gotteserkenntniß? Unter den Bedingungen der Erfahrung — Erfahrung als Subbegriff aller möglichen Wechselwirkungen zwischen Ich und Nicht-Ich gedacht — giebt es kein Erkenntniß gebendes Bewußtseinsselement, kein Kriterium apriorischer Geltung, welches die Wirklichkeit und die Wesenheit Gottes als ein nothwendiges und allgemeingültiges Wissen konstituiren könnte. Die formalen Bedingungen der Erfahrung sind Anschauung und Denken, Sinnlichkeit und Verstand; aber nicht isolirt, sondern nur zusammen ermöglichen diese beiden subjektiven Factoren ein Wissen. Aber Gott ist weder gegeben durch die Receptivität der Sinnlichkeit noch durch die Produktivität und Spontaneität des Verstandes: Gott ist weder in Raum und Zeit noch ein Erfahrungsobject der Art, daß es durch die reinen Verstandesbegriffe und durch die synthetischen Grundsätze a priori in Bezug auf Dasein und Wesen bestimmt werden könnte. Es giebt von Gott gar keinen adäquaten Gegenstand in der Erfahrung. Die Mittel, die objektive Realität Gottes zu erschließen, liegen gänzlich außerhalb der Sphäre der Möglichkeit der Erfahrung, jenseits alles wissenschaftlichen Bewußtseins, welches Denknothwendigkeit einschließt und ein allgemeingültiges Wissen zu produciren vermag. Wirklichkeit ist nur in sinnlichen Empfindungen gegeben; die sinnliche Empfindung ist der unmittelbare subjektive Ausdruck, das Symbol der Wechselwirkung zwischen den realen Dingen der Außenwelt und dem Selbstbewußtsein. Der Maßstab der intensiven Größe, mit welchem der reale Inhalt der Sinnesempfindungen gemessen wird, derjenige synthetische Grundsatz a priori, welcher von Kant als der Grundsatz der Anticipation der Wahrnehmungen bezeichnet wird, ist auf Gott nicht anwendbar.

Theoretisch läßt die absolute Nothwendigkeit Gottes sich nicht erweisen: denn nur Begriffe a priori in der Anwendung auf Gegenstände empirischer Anschauung ergeben eine nothwendige und allgemeingültige Erkenntniß. Beweisgründe für die objektive Realität Gottes aus bloß theoretischen Principien also giebt es nicht.

Auf Thatfachen wird der Schluß auf die Existenz Gottes gegründet, aber nicht auf Thatfachen, aus denen ein Wissen zu folgern ist. Die Thatfachen, aus denen die objektive Realität Gottes erschlossen wird, sind religiöse und sittliche Gefühle, Erfahrungen des rein persönlichen Bewußtseins, des Gemüths, des Herzens. Gefühle werden wir allerdings als eine ursprüngliche Bewußtseinsbethätigung anerkennen müssen, welche nicht eines speciifischen Wahrheitsgehaltes entbehren: aber sie constituiren überall nicht ein nothwendiges und allgemeingültiges Bewußtsein, sondern sind elementare, in ihrer qualitativen Eigenthümlichkeit durch Begriffe nicht bestimmbare und erschöpfbare Funktionen des rein individuellen Lebens. Das Erkennen ist diejenige Erfahrung, welche im Bewußtsein mit Nothwendigkeit producirt wird, welche nichts zu thun hat mit den persönlichen Erfahrungen des religiösen Gemüthslebens, die wohl eine unmittelbare Wirklichkeitsbestimmung enthalten mögen, aber stets nur eine singuläre Gewißheit mit sich führen und daher nur subjektiv zureichend sind. Eine nur subjektiv zureichende Gewißheit, welche jedoch objektiv unzureichend ist, heißt Glauben.

Wir haben kein Wissen von Gott, weil von Gott kein kongruirender Gegenstand in der empirischen Anschauung gegeben werden kann; aber wir haben eine Idee Gottes. Die Vernunft denkt nothwendig die Idee Gottes. Die Gottesidee ist eine transscendentale Idee: in ihr ist nichts enthalten über die Wirklichkeit Gottes, in ihr selbst ist nicht ein Gegenstand der Erfahrung gegeben und bestimmt; sie ist der bloße Gedanke der absoluten Totalität der Bedingungen der Erfahrung, der Subbegriff aller möglichen Bestimmungen der realen Dinge. Die Gottesidee ist ein Unbedingtes, welches nicht zu den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung gehört, nicht die Möglichkeit der Erfahrung constituirte, dessen hypothetischer Vernunftgebrauch aber die wissenschaftliche Erkenntniß theils zu vertiefen, theils zu erweitern im Stande ist. Die Gottesidee ist ein methodologisches und systematisches Regulativ für das Erkennen: sie giebt einerseits Richtungsklinien, orientirende und regulirende Ansichten und Zielpunkte, andererseits die Form eines Erkenntnißganzen. Die Gottesidee ist die höchste synthetische Vernunftseinheit, in welcher für den unerschöpflich mannigfaltigen und zusammenhanglosen Inhalt des erkennenden Bewußtseins, für die besonderen und zufälligen Wahrheiten der einzelnen Wissenschaften architektonische Verknüpfung und Zusammenhang aus Einem Principe gewonnen wird.

Aber nicht bloß für den gegenwärtigen Wissensbestand, für das zu einer bestimmten Zeit gegebene Erfahrungsgebiet soll die Gottesidee von der Vernunft als die höchste Einheit gedacht werden, sondern sie gilt auch als solche für alle möglichen, noch zu producirenden Erkenntniße, sie besaßt als absolute Totalität auch die unendlichen Entwicklungsreihen der unerschöpflichen, auf den apriorischen Bewußtseinsbedingungen begründeten Erfahrung.

Als Grenzbegriff läßt sich ferner die Gottesidee charakterisiren: sie schließt die Erfahrung ab als das Reich alles dessen, was dem Gesetze der mechanischen Causalität unterworfen ist; sie zeigt die Grenzen, die Schranken der Erfahrung, den Mangel in den Erkenntnissen aller einzelnen Wissenschaften.

Als bloßes Vernunftprincip entspricht die Gottesidee einem unumgänglichen Bedürfnisse, einem formalen Interesse der Vernunft: wir sollen so philosophiren, als ob es zu allem Existirenden einen nothwendigen ersten Grund geben müsse. Die transcendentalen Ideen gestatten nur regulativen Gebrauch. „Das Ideal des höchsten Wesens ist nichts Anders, als ein regulatives Princip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenügsamen nothwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen nothwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen.“¹⁾ „Das regulative Gesetz der systematischen Einheit will: daß wir die Natur so studiren sollen, als ob allenthalben ins Unendliche systematische und zweckmäßige Einheit bei der größtmöglichen Mannigfaltigkeit angetroffen würde. Denn, wiewohl wir nur wenig von dieser Weltvollkommenheit ausspähen oder erreichen werden, so gehört es doch zur Gesetzgebung unserer Vernunft, sie allerwärts zu suchen und zu vermuthen, und es muß uns jederzeit vortheilhaft sein, niemals aber kann es nachtheilig werden, nach diesem Princip die Naturbetrachtung anzustellen. Es ist aber unter dieser Vorstellung der zum Grunde gelegten Idee eines höchsten Urhebers auch klar: daß ich nicht das Dasein und die Kenntniß eines solchen Wesens, sondern nur die Idee desselben zum Grunde lege und also eigentlich nichts von diesem Wesen, sondern bloß von der Idee desselben, d. i. von der Natur der Dinge der Welt nach einer solchen Idee ableite.“²⁾

Die höchste formale Einheit der Gottesidee ist schließlich als die höchste Zweckidee zu bezeichnen, durch deren Anwendung auf die Gegenstände aller möglichen Erfahrung, d. i. aller objectiv gültigen Erkenntniß, die Dinge der Welt so nach teleologischen Bestimmungen verknüpft werden, daß die größte systematische Einheit erlangt wird. Die theologische Zweckidee vereinigt alle mechanischen Gesetze und alle teleologischen Gesichtspunkte, sie ist die formale Identität der physischen und der ethischen Teleologie, von Physik und Ethik.

Diese erkenntnißkritischen Voraussetzungen ergeben ganz von selbst den Maßstab zur Beurtheilung des Erkenntnißwerthes der Logischen Gottesidee. Dieselbe beansprucht keinen absoluten Geltungswert, sondern kann und will nichts anders sein, als der hypothetische Abschluß eines Systems philosophischer Ueberzeugungen und Glaubenssätze. Die Berechtigung der Metaphysik kann festgehalten werden,

¹⁾ Kritik der reinen Vernunft, herausgegeben von K. Nehrbach, 2. Auflage. Leipzig, S. 486.

²⁾ a. a. O. 541.

wenngleich die Erkenntnißkritik überall als die erste und unbestreitbare Aufgabe der Philosophie anerkannt wird. Die Metaphysik entspricht dem allgemeinen unabweislichen Streben nach Wissensvollendung durch speculative Zusammenfassung, Ausgestaltung und Ergänzung der factischen Erkenntniße zu einer höchsten begrifflichen Einheit, zu einer systematischen Weltauffassung. Die Metaphysik soll die Lücken ausfüllen, welche zwischen den einzelnen Wissensgebieten bestehen bleiben, zugleich aber auch den Streit schlichten zwischen dem wissenschaftlichen Bewußtsein und dem religiösen, moralischen und ästhetischen Bewußtsein. Die Metaphysik wird weder durch eine einzelne Wissenschaft noch durch die bloße Summe aller Wissenschaften ersetzt werden können, wiewohl sie selbst nie dahin kommen wird, „den sichern Gang einer Wissenschaft einzuschlagen“¹⁾ und daher nie den Anspruch auf objektiv gültige und allgemein anerkannte Wahrheit wird erheben können. „Irgend eine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen und wird auch wohl ferner, mit ihr aber auch eine Dialektik der reinen Vernunft, weil sie ihr natürlich ist, darin anzutreffen sein.“²⁾

„Mathematik, Naturwissenschaft, selbst die empirische Kenntniß des Menschen, haben einen hohen Werth als Mittel, größtentheils zu zufälligen, am Ende aber doch zu nothwendigen und wesentlichen Zwecken der Menschheit, aber alsdann nur durch Vermittelung einer Vernunfterkentniß aus bloßen Begriffen, die, man mag sie benennen wie man will, eigentlich nichts als Metaphysik ist. Eben deswegen ist Metaphysik auch die Vollendung aller Kultur der menschlichen Vernunft, die unentbehrlich ist, wenn man gleich ihren Einfluß, als Wissenschaft, auf gewisse bestimmte Zwecke bei Seite setzt. Denn sie betrachtet die Vernunft nach ihren Elementen und obersten Maximen, die selbst der Möglichkeit einiger Wissenschaften und dem Gebrauche aller zum Grunde liegen müssen. Daß sie, als bloße Spekulation, mehr dazu dient, Irrthümer abzuhalten, als Erkenntniß zu erweitern, thut ihrem Werthe keinen Abbruch, sondern giebt ihr vielmehr Würde und Ansehen durch das Censuramt, welches die allgemeine Ordnung und Eintracht, ja den Wohlstand des wissenschaftlichen gemeinen Wezens sichert und dessen nuthige und fruchtbare Bearbeitung abhält, sich nicht von dem Hauptzwecke, der allgemeinen Glückseligkeit, zu entfernen.“³⁾

Loges Gottesidee hat zwei Voraussetzungen: die univervale Weltthatfache der Wechselwirkung und die persönliche Erfahrung des moralisch-ästhetischen Gefühllebens.

Das metaphysische Postulat Gottes stützt sich auf die fundamentale Thatfache aller Realität, die Wechselwirkung der realen Wesen, und auf die alles Wirkende oder Wirkliche umfassende Ordnung und Einheit, den durchgängigen Kanalszusammenhang und das harmonische

¹⁾ a. a. D. S. 16.

²⁾ a. a. D. S. 26.

³⁾ a. a. D. S. 641.

Zueinanderpassen aller Wesen, dessen Ausdruck die ewigen logisch-metaphysischen Gesetze sind. Die nach allgemeinen Gesetzen erfolgende Wechselwirkung läßt sich aus der bloßen ursprünglichen Pluralität völlig von einander unabhängiger realer Wesen nicht erklären. Die Vielheit der Dinge setzt durch die Gemeinschaft der realen Wechselwirkung, durch den kausalen Zusammenhang eine Einheit voraus. Die bloße Vielheit der Atome, welche sich in ihrer Wechselwirkung sämmtlich einander bedingen, kann selbst als eine ursprüngliche Unbedingtheit nicht gelten. Es muß daher das aller Wirklichkeit immanente Wirken eines höchsten substantiellen Weltgrundes postulirt werden. Diese absolute unendliche Weltsubstanz ist so zu denken, daß alle ferner gegebenen Thatfachen, die materiell erscheinende Welt und die Welt des Bewußtseins, die sinnlich gegebenen Erscheinungen und die Formen und Bewegungen des psychischen Lebens, alle Wahrheiten und alle Werthe, die ethischen wie die ästhetischen, sich daraus ableiten lassen.

Die Vernunft der endlichen Geister denkt nothwendig eine höchste vernünftige Einheit, eine absolute Vernunft, aus welcher allein die allgemeine Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Welt zu erklären ist.

Alles Wirkende, alles Reale ist Geist. Der reale Urgrund aller Wirklichkeit muß daher Geist sein. Das absolute Subjekt aller Wirksamkeit ist die göttliche Vernunft, die Persönlichkeit Gottes.

Unser Geist ist keine ausschließlich selbstthätige, ursprüngliche Kraft, welche die Fülle ihres Inhalts aus sich selbst hervorbringt. Allgemeine Vorstellungen, Ideen, Gefühle, Strebungen, welche allen Geistern gemeinsam sind, Gesetze, nach denen sich alle endlichen Wesen richten, die im Laufe der geistigen Entwicklung den vernünftig denkenden Geschöpfen mit unabweislicher Nothwendigkeit zum Bewußtsein kommen (wie z. B. die Sätze der Identität und des Widerspruchs, des zureichenden Grundes), allgemeine Anschauungsformen (wie des Raumes und der Zeit) und Begriffe (wie der Einheit und der Vielheit, der Zahl), haben ihren Urgrund nicht in der Seele selbst: sie sind Wirkungen einer Ursache, welche als eine allumfassende Bewußtseinseinheit außer dem endlichen Geiste eine selbständige Existenz haben muß. Diese Ursache, welche die essentielle Gemeinschaft aller Geister begründet, ist Gott. Alle Geister sind in und durch Gott. Die Substanz unseres Geistes ist göttlicher Natur. Uns selbst oder Endliches erkennen heißt Gott erkennen. Alle Erkenntniß ist Gotteserkenntniß: denn die göttliche Vernunft ist die Eine vollkommene Wahrheit.

Das ethisch-ästhetische Postulat Gottes basirt auf der ursprünglichen unmittelbaren Evidenz des Gefühls, auf den elementaren Werthbestimmungen von Lust und Unlust, in denen das Selbstgefühl, das Selbstbewußtsein wurzelt. Im persönlichen Gemüthsleben offenbart sich Gott. Der Glaube an den Gott der Liebe und der Seligkeit geht aus den Erfahrungen des sittlich-religiösen und des ästhetischen Lebens, aus dem Streben nach dem höchsten Gut hervor. Unmittelbar lebendig ist Gott im Gewissen. Das Bewußtsein des Guten ist

Gottesbewußtsein. Indem wir den Geist Gottes im Werthgeföhle des Guten und des Schönen, im sittlichen Handeln und im Genuß der Schönheit in uns lebendig fühlen, finden wir Anschluß über unsere Bestimmung in der Welt und den höchsten Zweck, die Seligkeit.

Das sittliche Bewußtsein schließt das Gefühl der essentiellen Bedingtheit und Abhängigkeit ein. Im individuellen Geföhlsleben empfinden wir Ursprung und Ziel unseres Daseins, erkennen wir, daß wir kein absolutes Fürsichsein besitzen. Im Gewissen und in den ästhetischen Geföhlen wird uns die Macht, die Heiligkeit und die Seligkeit der göttlichen Liebe offenbar. Wir haben ein Auge nicht bloß für die sinnlich gegebene Erscheinungswelt: wir vermögen auch die wahre und ewige Heimath alles Wahren, Guten und Schönen zu schauen, wenn auch in nebelhaft verschwimmender Ferne. Die vollkommene göttliche Wahrheit wird uns von unserem terrestrischen Standpunkte aus und in unserer endlichen Zeitlichkeit nicht zu Theil, während welcher unser Erkenntnißvermögen beschränkt ist und die Grenzen unserer Erfahrung beengt sind. Aber wer nimmer in die Region des Ewigen, des Vollkommenen, des Göttlichen blicken mag, der verzichtet auf eine Fernsicht, welche unserem vergänglichlichen Menschenleben die Hoffnung auf dauernden Werth giebt.

Loze hat darauf hingewiesen, daß dem ontologischen Gottesbeweise, dessen scholastische Formulirung zwar fehlerhaft sei und dessen logische Beweiskraft nichtig, doch die unmittelbare Ueberzeugung zu Grunde liege, „daß die Gesamtheit alles Werthvollen, alles Vollkommenen, Schönen und Guten, unmöglich in der Welt oder in der Wirklichkeit heimathlos sein kann, sondern den allerersten Anspruch darauf hat, von uns als unvergängliche Realität betrachtet zu werden.“¹⁾

Aus dem subjektiven Gedanken von Gott folgt nicht, wie Anselm meinte, die objektive Existenz Gottes. Der bloße Gedanke eines höchsten vollkommensten Wesens schließt nicht die Wirklichkeit desselben ein. Das Denken, selbst wenn es nothwendige Begriffe enthält, führt zu keinem realen Sein. Das bloß gedachte Sein ist nicht zugleich wirkliches Sein. Reale Wirklichkeit ist kein Merkmal eines Begriffes. „Sein“, sagt Kant²⁾, „ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Es ist bloß die Position eines Dinges.“ „Durch den Begriff wird der Gegenstand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empirischen Erkenntniß überhaupt als einstimmig, durch die Existenz aber in dem Context der gesammten Erfahrung enthalten gedacht; da denn durch die Verknüpfung mit dem Inhalte der gesammten Erfahrung der Begriff vom Gegenstande nicht im mindesten vermehrt wird, unser Denken aber durch denselben eine mögliche Wahrnehmung mehr bekommt. Wollen wir dagegen die Existenz durch die

¹⁾ Grundzüge der Religionsphilosophie, S. 10.

²⁾ Kritik der reinen Vernunft, S. 472.

reine Kategorie allein denken, so ist kein Wunder, daß wir kein Merkmal angeben können, sie von der bloßen Möglichkeit zu unterscheiden.“¹⁾

Wirklichkeit wird nicht aus dem bloßen Denken erschlossen, sondern sie wird „ohne Umschweif einer Folgerung“²⁾, als eine unmittelbare Gewißheit mit der Zuversicht und der Ueberzeugungskraft in uns erlebt, mit welcher unser persönliches Ich im Selbstgefühl empfunden wird.

Das religiöse Gemüthsbedürfniß setzt Gott als Schöpfer, Erhalter und Regenten der Welt. Die absolute Abhängigkeit der Welt von Gott involvirt den Schöpfungsbegriff: hätte die Welt eine ursprüngliche Existenz, in sich selbst den Grund ihres Seins, so ließe sich kein Abhängigkeitsverhältniß zwischen Gott und der Welt denken, welches das religiöse Gemüth befriedigen könnte. Die Welt existirt nicht außer und ohne Gott, sie hat ihren Ursprung im Willen Gottes. Dem ewigen Schöpferwillen entsprungen ist sie die Offenbarung der göttlichen Liebe.

Mit Gott dem Schöpfer ist zugleich der höchste Gesetzgeber, Ordner und Erhalter der Welt gegeben. Der ewigen Wesenheit Gottes entsprechen die Formen und Gesetze, durch welche die Ordnung der Welt gesichert ist, nach welchen alle Wechselwirkung der endlichen Wesen sich vollzieht.

Gesetz und Ordnung setzen einen Zweck voraus, dem sie als Mittel seiner Verwirklichung untergeordnet sind. Die Ursache der Welterschöpfung, die Liebe Gottes, ist zugleich auch der Endzweck aller Wirklichkeit. Die göttliche Liebe ist Gottes Wille, welcher die Erreichung der ewigen Seligkeit, d. i. die innigste Lebensgemeinschaft aller endlichen Geister mit Gott bezweckt.

Es fragt sich, ob der höchste Weltzweck eine Weltregierung voraussetzt. Die Bejahung dieser Frage hängt davon ab, ob eine Freiheit in der endlichen Welt angenommen wird. Sind die endlichen Geister in ihren Willensentschließungen frei, so bedarf es einer regierenden Thätigkeit Gottes, welche dafür Sorge trägt, daß die Folgen dieser Freiheit die Erreichung des Zieles der Weltentwicklung nicht hemmen oder gar verhindern.

Der Begriff des göttlichen Weltzwecks schließt nicht die Freiheit der creatürlichen Geister aus. Denn es ist nicht unerläßlich, sich den göttlichen Weltplan so bis ins kleinste Detail fixirt zu denken, daß für freie Handlungen der Geschöpfe kein Raum bliebe. Und es ist zu erwägen, daß die Realisirung des Weltzweckes trotz der Freiheit gesichert ist, da ja Gott der Allmächtige in positiver Weise gegen die freie Wirklichkeit der endlichen Wesen zu reagiren vermöchte. Der Weltlauf kann von Gott so angelegt sein, daß er zwar die Richtung auf das vorherbestimmte Ziel mit Nothwendigkeit nimmt, aber trotz-

¹⁾ a. a. D. S. 474.

²⁾ Mikrokosmos, III, S. 561.

dem Störungen und Unterbrechungen als Folgen der freien Selbstbestimmung der Geschöpfe zuläßt, deren Correctur dann der weltregierenden Allmacht Gottes vorbehalten ist.

Von Weltregierung kann ohne Freiheit der endlichen Wesen nicht die Rede sein. Aber die Freiheit läßt sich, wie wir glauben, nicht aufrecht erhalten, wenn mit Locke die göttliche Allwissenheit als ein unzeitliches Wissen, als ein Gesamtwissen von alle dem aufgefaßt wird, was dem zeitlichen Wissen als eine Aufeinanderfolge erscheint. In Gottes unzeitlicher Wirklichkeit bestehen nach Locke die freien Handlungen nicht als nichtseiende und künftige, sondern als seiende. Erstreckt sich indeß die göttliche Allwissenheit auch auf die freien Handlungen der Geschöpfe, so ist die Freiheit nur eine scheinbare, und das Postulat der Regierung Gottes ist überflüssig. Willensfreiheit und göttliche Weltregierung sind mit der absoluten Allwissenheit im Lockeschen Sinne unverträglich. Steht Gott außer allem Zeitverlauf und kennt alle freien Handlungen seiner Geschöpfe vor und außer allem zeitlichen Zusammenhange: so kann niemals in der zeitlichen Wirklichkeit eine freie Willensentscheidung, eine freie Selbstbestimmung vorkommen; alle Freiheit wäre dann illusorisch. Der Willensakt eines creatürlichen Geistes ist kein freier, sondern ein nothwendiger, wenn er von Gott vorher gewußt werden kann. Willensentschließungen, welche in Wirklichkeit freie sein sollen, können nicht vorher gewußt werden. Die absolute Allwissenheit Gottes, wie sie Locke auffaßt, würde die völlige Unabänderlichkeit und nothwendige Bestimmtheit des zeitlosen Zusammenhanges des gesamten Weltinhalts einschließen, so daß irgend welche Abweichungen niemals stattfinden könnten. Aber die Vorstellung eines mit starrer Nothwendigkeit ablaufenden Weltlaufs, der von Anfang an fertig und unabänderlich festgestellt ist, widerspricht dem religiösen Bedürfnisse, welches zwischen der Persönlichkeit Gottes und den freien endlichen Persönlichkeiten wechselseitiges Einwirken und gegenseitiges Bestimmenlassen annimmt. Das religiöse Gemüth postulirt die Regierung der Welt durch Gott und die Freiheit der Geschöpfe. Wird die göttliche Allwissenheit in Lockescher Auffassung bestimmt, so ist damit nur strenger Determinismus zu vereinigen.

Die Freiheit und die Allwissenheit sind nur dann mit einander verträglich, wenn sich letztere nicht auf die freien Handlungen bezieht. Die Allwissenheit Gottes in dieser Weise beschränken, beeinträchtigt jedoch nicht die Unbedingtheit und Allmacht Gottes. Allwissenheit kann nicht ganz und gar abge sondert von allen andern Eigenschaften Gottes bestimmt werden, sondern ihr wahrer Begriff ergiebt sich in Rücksicht auf die ganze, durch alle übrigen Prädikate constituirte Natur Gottes. Weil Gott vor Allem die Liebe ist, Jesus er persönliche Wesen, die in Freiheit ihre ethische Entwicklung vollziehen. Denn wahre Liebesgemeinschaft zwischen Gott und seinen Geschöpfen kann nur bei freier Selbstentscheidung der letzteren bestehen. Liebe schließt Zwang und Nothwendigkeit aus. Der Begriff des göttlichen Liebe-

willens, aus welchem nur freie Geister entspringen konnten, verbietet, die Allwissenheit auf die freien Handlungen auszudehnen.

Mit Weltregierung und Freiheit steht der Wunderbegriff im Zusammenhange. In der völligen Durchbrechung oder Aufhebung der allgemeinen Naturgesetze erkennt Locke mit Recht nicht das charakteristische Moment des Wunderbegriffs. Die allgemeinen Naturgesetze faßt Locke als die ewige Gewohnheit, die ewige Wirkungsweise der göttlichen Natur auf. Wie könnte daher Gott in der Welt jemals anders wirken, als in denjenigen Formen, die seiner ewigen Wesenheit entsprechen? Nur diejenige Wirkung kam uns als Wunder erscheinen, deren gesetzmäßigen Zusammenhang mit der uns bekannnten Wirklichkeit, deren eigenthümliche Bedingungen wir nicht begreifen können.

Locke erklärt die Wunder als Ereignisse, deren Eintritt dann erfolgt, wenn in bestimmten Augenblicken für bestimmte Dinge die in den normalen Fällen gültigen Naturgesetze aufgehoben und an deren Stelle andere getreten sind. Diese wunderbaren Wirkungen sollen nach Locke dadurch hervorgebracht werden, daß Gott vermöge seines innern Zusammenhanges mit allen endlichen Wesen deren innere Zustände und so mittelbar den gewohnten, sonst eintretenden Erfolg des Gesetzes ändert. Es liegt aber eine gewisse Unklarheit darin, wenn Locke einerseits die momentane Geltung von Naturgesetzen beim Wunder aufgehoben wissen will und andererseits dabei den gewohnten Erfolg eines bestimmten Naturgesetzes nur insofern verändert sieht, als die stets sonst vorhandenen Bedingungen, auf welche dieses Naturgesetz sich bezieht und für welche es einen bestimmten Erfolg in Aussicht stellt, andere geworden sind. Das Wunderbare sind beim Locke'schen Wunder nur die göttlichen Einwirkungen, welche die inneren Zustände der endlichen Wesen verändern, alles andere ist völlig gesetzmäßiges Geschehen. Erfährt ein Wesen eine Veränderung seiner inneren Zustände, so wird in Folge dieser Veränderung eine andere Wirkung resultiren, als diejenige war, welche aus den früheren Zuständen, also unter anderen Umständen, hervorging. Denn das entspricht völlig dem Grundprincipe alles Geschehens, daß dieselben Bedingungen oder Gründe stets dieselben Erfolge ergeben, sobald aber andere Bedingungen oder Gründe da sind, andere Folgen eintreten. Als Wunder können wir nur die göttlichen Einwirkungen auf die endlichen Geister gelten lassen, wodurch die psychischen Elemente so verändert werden können, daß sie dem Gültigkeitsbereiche bestimmter Naturgesetze, nach denen sich vor der göttlichen Einwirkung ihre Wirkungen berechnen ließen, entzogen sind und nunmehr unter den Bereich anderer Gesetze fallen.

Wunder im genannten Sinne als unmittelbare Einwirkungen Gottes auf creatürliche Geister sind keineswegs undenkbar. Aber wir können sie nur als Maßregeln der göttlichen Regierungsthätigkeit begreiflich finden, nur dann nämlich, wenn die aus der freien, selbstständigen Entwicklung der endlichen Wesen entspringenden Handlungen die Durchführung des höchsten Weltplanes zu beeinträchtigen oder in Frage zu stellen drohen. Es ist nicht unsinnig, anzunehmen, daß

Gott als Weltregent, um die Verwirklichung des höchsten Weltzweckes zu sichern, den endlichen Geistern außergewöhnliche Anregungen, Förderungen, Stärkungen und Richtungsänderungen in ihrem innern Entwicklungsgange zu Theil werden läßt. In der That finden sich in der Welt unserer Gedanken, Gefühle und Strebungen nicht selten plötzlich und unerwartet Wandlungen, Klärungen und neue Impulse, die wir aus unserem vorangegangenen Leben in keiner Weise zu erklären vermögen, die unserer freien Selbstbestimmung nicht entstammen. Die Art und Weise jeder unmittelbaren göttlichen Wirksamkeit von Geist zu Geist ist für uns so völlig unberechenbar und unerforschlich, daß dieselbe uns als Wunder erscheinen muß.

Die Logische Gottesidee entspringt der Ueberzeugung, daß die Welt der Verwirklichung des Sein Sollenden dient, daß es einen absoluten ethischen Endzweck giebt. Ohne die Idee des höchsten Gutes, mit welcher die Gottesidee untrennbar verknüpft ist, bestehen keine festen Gesetze und Aufgaben für das ethische Leben des Menschen, keine Zwecke und Werthe, um deren willen alle Existenz Berechtigung hätte.

Das Bewußtsein des Sollens, des Sein Sollenden, das zu verwirklichen ist, beruht auf Werthschätzung, welche im Selbstgefühl gegeben ist. Persönlichkeit und sittliche Pflicht hängen nahe zusammen. Zudem wir uns als individuelles Ich fühlen, empfinden wir unmittelbar den eigenthümlichen und unvergänglichen Werth unseres persönlichen Lebens. Unserem eigenen Selbst aber können wir einen solchen bleibenden Werth nur zuschreiben, wenn wir zugleich einen Zweck setzen, durch welchen die gefühlte Werthschätzung begreiflich ist. Unser persönliches Leben ist völlig werthlos und nichtig, wenn in ihm nicht ein Zweck, ein Sollen, eine sittliche Pflicht gegeben ist. Das Loos der Vernichtung, des Untergangs ersehnt, wer seine individuelle Existenz als gänzlich zwecklos und gleichgiltig erachtet. Sittliche Pflichten gelten nur in einem persönlichen Leben, welches sich selbst als einen ewigen Werth fühlt. Das persönliche Werthgefühl steigt oder sinkt, je nachdem wir den sittlichen Pflichten genügen oder zuwiderhandeln. Das Sein Sollende ist der Werthmesser unseres eigenen Selbst, das Werthvolle, um dessen willen wir unsere individuelle Existenz schätzen müssen. Aus dem individuellen Gefühle des Sollens resultirt die absolute ethische Norm eines höchsten Zweckes, eines höchsten Gutes.

Begreifen wir das Dasein, die Welt des Denkens und des Wollens, nicht unter dem Ideal eines unbedingten Werthes, eines unbedingten Endzweckes, welcher das Seiende als Mittel seiner Realisirung fordert, so kommen wir zu keinem folgerichtigen Zusammenhange, zu keiner systematischen Totalität unserer Gedanken und Erkenntnisse: zusammenhanglos zerfließen dann alle Begriffe, Wahrheiten und Gesetze der Logik, Physik und Ethik in eine zufällige, bedeutungslose Vielheit, in ein beziehungsloses und widerspruchsvolles Nebeneinander von Gedanken; es gäbe dann in unserem Denken kein Füreinander und Durcheinander. Der

Glaube an den absoluten Werth des höchsten Gutes, der Glaube an Gott ist die Ueberzeugung, daß es Ein Wissen und Eine Wahrheit giebt, welche die Vielheit unserer Gedanken und Strebungen, die Richtungsgegensätze unseres theoretischen und unseres praktischen Lebens zur Einheit verbindend in sich faßt. Naturgesetze und Sittengesetze sind keine grundlose Nothwendigkeit, sondern vielmehr die Bethätigung der Herrschaft eines und desselben höchsten Zweckes, welcher ihr Verhältniß zu einander bestimmt. Dieser oberste Zweck aber setzt die persönliche Wirklichkeit eines zwecksetzenden Denkens und Wollens, setzt Gott voraus, der alle Zwecke und Werthe in sich begreift, der die gesetzmäßige innere Beziehung von subjektivem Denken und objektivem Sein, das Zusammenstimmen und Füreinander aller psychischen Elemente begründet.

Wie die Wechselwirkung der Monaden und die logisch-metaphysischen Gesetze eine absolute Substanz, welche zugleich absolute Vernunft ist, postuliren: so weist die Natur unseres Wollens und Sollens auf die Idee eines unbedingten ethischen Zweckes und auf einen allumfassenden, selbstbewußten Geist hin. Nur ein persönliches Wesen kann Träger, Subjekt eines Werthes, eines Zweckes sein. Im Gefühle des Seinsollenden werden wir uns der ethischen Gesetzgebung Gottes bewußt, dem wir uns sittlich verpflichtet fühlen. Der ethische Charakter unserer Natur ist göttlichen Ursprungs. Das Gute besteht nicht an und für sich, es hat nur in der Persönlichkeit Existenz. Nur das persönliche Leben kann ein sittliches sein. Ein Weltzweck ist ohne die ethische Persönlichkeit Gottes nicht möglich. Gott wäre schließlich nichts als der metaphysische Begriff der absoluten Substanz, wenn in ihm nicht die Verwirklichung des höchsten Gutes begriffen wird. Das höchste Gute ist die unbedingte Macht Gottes. In der absoluten Macht der göttlichen Liebe liegt die Bürgschaft, daß das Gute im Weltprozeß zum Siege, zur Verwirklichung geführt wird.

Loze faßt die Gottesidee nicht einseitig auf, indem er ihr bloß eine metaphysische oder bloß eine ethische Basis giebt, sondern die Grundlage ist die gesammte Wirklichkeit. Gott ist die höchste selbstbewußte Einheit von Vernunft, Liebewillen und Phantasie. Die absolute Vernunft Gottes offenbart sich im Mechanismus der materiell erscheinenden Welt, in den ewigen denkuothwendigen Wahrheiten. Der heilige Liebewille Gottes schafft die Wirklichkeit: die Welt persönlicher Geister und zugleich mit ihnen die Welt der Werthe. Der Quell aller Schönheit ist die göttliche Phantasie, welche die Welt der Werthe in die Welt der schönen Formen überführt. Unmittelbar und untrennbar Eins ist das Wahre, das Gute und das Schöne in der lebendigen Persönlichkeit Gottes.

Einen gemeinsamen Abschluß finden bei Loze Metaphysik, Ethik und Aesthetik in Gott. In der Gottesidee Lozes kommen theoretische und praktische Vernunft, Denken und Handeln, Mechanismus und Freiheit, Kausalität und Finalität, Glauben und Wissen zu ihrem vollen Recht und zur versöhnenden Einheit. Als die spezifische Auf-

gabe, als das Ideal der Philosophie betrachtet es Locke, den Zwit zwischen den Ergebnissen der Wissenschaft und den Interessen und Bedürfnissen des Gemüths zu schlichten und die denknothwendigen Wahrheiten mit den ästhetischen und den ethisch-religiösen Ueberzeugungen des menschlichen Herzens in einer einheitlichen Weltansicht zu versöhnen, in welcher das theoretische Erkennen wie der religiöse Glaube Geltung und Rechtfertigung finden. „Was sollte uns alle Wissenschaft helfen, wenn sie für unser ganzes geistiges Leben das Resultat hätte, daß einzelne große Gedankenrichtungen in uns ohne Vermittelung und Einheit neben einander arbeiteten, wie etwa Krumpzapfen und Räder in einer Maschine, jedes nach seiner Art arbeiten, und weiß Keines von dem Andern?“¹⁾

In der Einheit unserer geistigen Existenz ist die Forderung begründet, Wissen und Glauben, das theoretische und das praktische Leben in einer einheitlichen Weltauffassung zu verbinden und zu versöhnen. Gott erkennen heißt alle Widersprüche aufheben. Gott ist das erlösende Wort zu allen Räthseln der Welt. In Gott findet unser gesamtes Fühlen, Denken, Handeln Werth und Würde, Bestimmung und Einigung. Durch Gott kommt Licht in unser ganzes Leben. Durch Gott erhält unser Wille seine rechte Kraft und unser Wirken seinen wahren Beruf. In Gottes Liebe liegt Trost und Hülfe in allem Leid und Unglück, alles Hoffens und alles Glaubens Erfüllung, Heil und Erlösung für die Ewigkeit. Gott erkennen und lieben ist aller Weisheit und aller Liebe Anfang und Ziel.

Nicht Deismus, nicht Pantheismus, sondern ethischer Theismus ist die Gottesidee Lockes. Der Mangel des Deismus, welcher nur den außerweltlichen Gott kennt, ist sein Dualismus von Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf. Der Deismus erkennt nicht den lebendigen Zusammenhang Gottes mit der Welt, die essentielle Abhängigkeit der Schöpfung vom Schöpfer, die unmittelbare Offenbarung und die lebendige Gegenwart des göttlichen Geistes in den endlichen Wesen.

In Uebereinstimmung mit dem Pantheismus betont Locke die Innereweltlichkeit Gottes, die substantielle Einheit und Lebensgemeinschaft von Gott und Welt. Dem nur die Immanenz Gottes läßt eine Offenbarung seiner Wesenheit in den Regungen des menschlichen Geistes, in Natur und Geschichte zu. Weil Gott in uns als lebendige Geisteskraft, als der Kern und der Grund unseres Lebens fühlbar ist, existirt er nicht außerhalb der Welt. Aber im Pantheismus kommt nicht die Persönlichkeit Gottes und die Persönlichkeit des Menschen zu ihrem Recht. Der pantheistische Immanenzbegriff hebt den Unterschied zwischen Gott und der individuellen Wirklichkeit auf. Es unterscheidet sich vom Pantheismus der Locke'sche Gottesbegriff vor Allem dadurch, daß Gott nicht als ein formales Princip, als

¹⁾ Kleine Schriften, II, S. 452 — vgl. u. A. a. a. D. S. 17. 322. Medicinische Psychologie S. 367.

eine abstrakte, leblose, mit blinder Nothwendigkeit wirkende Substanz ohne individuelles Leben und ohne Entwicklung, sondern als die lebendige absolute Ursache und zugleich als der lebendige absolute Zweck, als die konkrete, personifizierte Wirklichkeit der Liebe aufgefaßt wird, welche sich ewig realisirt und von Ewigkeit her realisirt ist.

Als konkreten Theismus kann man auch die Gottesidee Loges bezeichnen. Dem Gott ist unserem Philosophen nicht ein bloßer Gedanke, eine allgemeine Gattungsidee, ein abstraktes Geiz oder ein wesentlicher Zweck. Persönliche Geistigkeit, lebendige Liebe ist Gott. Ueberall in der Philosophie Loges pulst ein gesunder Realismus, welcher zu dem Idealismus keinen unverjöhlichen Gegensatz bildet. Das Wesen der Welt, der Werth der Wirklichkeit besteht nicht in ruhenden Formen, in allgemeinen Urbildern, in „spindeldürren“ abstrakten Principien, in „gleichgültigen Schematismen“, nicht in den Mitteln, die zu einem lebendigen Gebrauche bestimmt sind, sondern in dem lebendigen individuellen Inhalte der Wirklichkeit, in der frischen, warmen, bedeutungsvollen Lebensfülle der Persönlichkeit, in der empfunden, gefühlt, genossen, gehandelt wird.

Eine Lücke enthält die Gottesidee Loges: mit charakteristischer Offenheit gesteht Loge wiederholt, daß er das Dasein des Moralisch-Bösen und der physischen Uebel nicht erklären könne. Man könnte meinen, daß darin, daß Loge die ethischen und die physischen Uebel, deren philosophische Auffassung als „Probstein der Systeme“¹⁾ angesehen worden ist, mit seiner Gottesidee nicht in Einklang zu bringen vermag, ein Beweis liege, daß sein Gottesbegriff irrtümlich sei. Denn die Gottesidee müsse so gefaßt werden, daß die Thatfache alles Bösen und Unvollkommenen in der Welt nicht ein unlösbares Räthsel bleibe.

In der That ist es ein unleugbarer Mangel, daß die Philosophie Loges keine Theodicee enthält. Der religiöse Glaube mag angeichts der sittlichen und der natürlichen Uebel alle grübelnden Zweifel in der unererschütterlichen Zuversicht siegreich abwehren, daß dem heiligen Willen Gottes des Allmächtigen, Allweisen, Allgerechten und Allliebenden alles zum Besten dienen muß. Dem religiösen Glauben ziemt die demuthvolle Resignation in den göttlichen Willen; aber die Philosophie kann dabei nicht stehen bleiben; selbst wenn sie das Vollbewußtsein von der Bedingtheit und Relativität aller menschlichen Erkenntniß besitzt, darf sie es nicht unterlassen, einen hypothetisch abschließenden Lösungsversuch eines der größten Probleme der Welt zu geben. Solcher Lösungsversuch kann nur dahin zielen, das Dasein der Sünde und der Uebel so zu erklären und zu rechtfertigen, daß unsere Weltansicht in ihren Voraussetzungen und in ihren Ergebnissen widerpruchsfrei bleibt.

Ganz in dem Sinne wie Loge die Frage, wie Wirklichkeit gemacht wird, mit Recht als absurd nachdrücklichst zurückweist, so muß

¹⁾ Vgl. H. Ritter, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, 3. Band, Göttingen 1864. S. 72.

auch zunächst die auf gleicher Stufe stehende Frage abgewehrt werden, warum Gott die Welt nicht lieber ohne alle Sünde und Uebel geschaffen habe. Die Wirklichkeit Gottes sollen wir zu begreifen versuchen, nicht aber vom Standpunkte einer bloß möglichen Welt, die das Hirngespinnst unseres endlichen beschränkten Denkens ist. Unsere Einsicht übertrifft nicht die göttliche Weisheit; darum finden wir nicht das rechte Erklärungsprincip, wenn wir darüber grübeln, ob eine Welt ohne psychische und physische Uebel nicht vollkommener wäre als die bestehende.

Das Böse muß als ein wesentliches Moment im Verwirklichungsprozesse des Seinssollenden aufgefaßt werden. Die Erziehung der endlichen Geisterwelt zur Gewinnung des höchsten Gutes der ewigen Seligkeit ist unmöglich ohne den Kampf mit dem Bösen und ohne die Ueberwindung desselben. Indem Gott mit der Freiheit der kreatürlichen Wesen auch die Folge der Freiheit, die wir Sünde nennen, zugelassen hat, muß das Böse als ein unumgängliches Mittel zur Verwirklichung des göttlichen Weltplans begriffen werden.

Aber das Böse kann böse sein nur für die Auffassung des frei geschaffenen Geistes, nicht für Gott. Denn wäre das Böse auch für Gott böse, so gälte für die göttliche Wirksamkeit der Grundsatz: der Zweck heiligt das Mittel. Das widerspräche den göttlichen Prädikaten der Weisheit und der Heiligkeit. Für Gott als den absolut Wahren und Guten, als die Persönlichkeit der Liebe, muß das, was uns als das Böse und auch das, was uns als Uebel erscheint, eine andere Bedeutung haben als für den beschränkten, endlichen Geist, einen Werth und Sinn, welcher von demjenigen verschieden ist, den wir ausdrücken, wenn wir das Böse und das Uebel als den realen Gegensatz des Guten und des Vollkommenen bezeichnen.

Was hiermit gemeint ist, läßt sich nur andeuten, nicht in völlig zufriedenstellender Weise begreifen. Fragmentarisch ist unser Erkennen und Wissen. Unendlich größer ist die Summe dessen, was wir nicht wissen, und nicht wissen können, als das Wenige, was wir wissen. Unsere Urtheile über das, was wir in unserer irdischen Laufbahn als Böses und als physisches Uebel betrachten müssen, haben nur relative Wahrheit. Es ist uns nicht offenbar, in welchem Verhältnis in und für Gott unsere Sünden und unsere Leiden zu dem Guten stehen. Wir durchschauen nicht die wahre, die göttliche Natur des Guten, welches, um in der endlichen Welt wirklich zu werden, die Möglichkeit des Bösen und die Uebel voraussetzt.

Unser gesamtes Leben ist bedingt durch Wechselwirkungen: wir denken, fühlen, handeln in einer wechselwirkenden Welt, in Gegensätzen, Entzweigungen, Widersprüchen. In Gott selbst ist keine Wechselwirkung, obwohl in ihm alle Zustände und Wirkungen der wechselwirkenden Wesen empfunden werden; in Gott ist kein Gegensatz, keine Entzweigung, kein Widerspruch. Ein Zustand, ein Gedanke, ein Gefühl, ein Wille in einem kreatürlichen Wesen, hervorgegangen aus der Wechselwirkung mit anderen Wesen, wird eine andere Bedeutung, einen

anderen Werth in Gott haben, als in dem Geiste, welcher an Zeit und Raum gebunden und durch die Gegensätze und Widersprüche der Außenwelt beschränkt ist. In Gott giebt es keine Bedingungen und keine Schranken, er hat nichts außer sich und nichts wider sich. Was wir für den Werth und die Ziele der Zeitlichkeit beurtheilen, ermißt Gott für die Ewigkeit. Furchtbar erscheinen uns während unserer menschlichen Lebenszeit alle Leiden und Schmerzen, Sorgen und Qualen, die Noth und Pein des endlichen Seins, das Sterben und der Tod — wie ganz anders wird uns das erscheinen, wenn wir in der Entwicklung zum Weltziel der Erlösung und Seligkeit weiter fortgeschritten sind! Wie anders sehen wir das im Mannes- und im Greisenalter an, was uns in der Kindheit bedrückt hat, was wir als Jüngling bejanmert und besetzt haben. Was wir als eine Sünde, als ein Uebel, als einen Mangel der endlichen Zeitlichkeit erkennen, muß es das für die unendliche zeitlose Ewigkeit Gottes sein? In Gott ist das Böse nicht böse, bei Gott ist das Uebel kein Uebel. Was dem menschlichen Geiste disparat, grelle Dissonanz, kann Gott Einheit, Harmonie sein. Die lebendige Güte und Liebe Gottes ist die Einheit dessen, was wir gut und böse nennen. Die Heiligkeit und Seligkeit Gottes kann uns nur offenbar werden, wenn wir Verlangen und Sehnsucht tragen, derselben theilhaftig zu werden. Wonach wir verlangen, wonach wir uns sehnen, das besitzen wir noch nicht. Wir entbehren des höchsten Gutes, aber wir verlangen nur darnach, weil Sünde und Uebel in der Welt sind. Für die kreatürlichen Geister gäbe es Gott die Liebe nicht, gäbe es das Gute nicht ohne seine Verneinung, ohne den Gegensatz und den Widerspruch des Moralisch-Bösen und der physischen Uebel.

„Kein Ding ohne Widerwärtigkeit“, sagt Jakob Böhme¹⁾, „mag ihm selber offenbar werden; denn so es nichts hat, das ihm widerstehet, so gehets immerdar vor sich aus, und gehet nicht wieder in sich ein. So es aber nicht wieder in sich eingehet, als in das, daraus es ist ursprünglich gegangen, so weiß es nichts von seinem Urstand. Wenn das natürliche Leben keine Widerwärtigkeit hätte, und wäre ohne ein Ziel, so fragte es niemals nach seinem Grunde, woraus es sei herkommen: so bliebe der verborgene Gott dem natürlichen Leben unmerkant. Auch so keine Widerwärtigkeit im Leben wäre, so wäre auch keine Empfindlichkeit, noch Wollen, noch Wirken, auch weder Verstand, noch Wissenschaft darinnen; denn ein Ding, das nur Einen Willen hat, das hat keine Schiedlichkeit. So es nicht einen Widerwillen empfindet, der es zum Treiben der Bewegniß ursachet, so stehets stille: denn ein Einig Ding weiß nichts mehr als Eines; und ob es gleich in sich gut ist, so kennets doch weder Böses noch Gutes, denn es hat in sich nichts, das es empfindlich mache Das Böse oder Widerwillige ursachet das Gute als den Willen, daß er

¹⁾ Jakob Böhmes sämtliche Werke, herausgegeben von R. W. Schiebler, VI, Leipzig 1846, S. 454 f.

wieder nach seinem Urstand, als nach Gott dringe, und das Gute, als der gute Wille, begehrend werde; denn ein Ding, das in sich nur gut ist und keine Dual hat, das begehret nichts, denn es weiß nichts Bessers in sich oder vor sich, darnach es könnte lüstern.“

Die Selbstbestimmung, die Willensfreiheit, die Entwicklung und Erziehung im Sinne des höchsten Weltzweckes der Erlösung und Seligkeit setzt die Möglichkeit des Bösen voraus. Die relative Selbstständigkeit, der Sonderwille der Einzelwesen hätte keine Bedeutung, wenn der Wille nur das Gute wollen könnte, wenn der Wille nicht die Freiheit hätte, zwischen Gut und Böse zu wählen. Wenn wir in unzerstörbarer Harmonie mit Gott lebten, welchen Sinn hätte dann das Fürsichsein, die selbstbewußte Ichheit unseres Geistes?

Durch die Sünde und die Uebel wird das Gute, wird Gott in uns erlebt. Nur in lebendiger Erfahrung des Bösen und der irdischen Uebel und deren Ueberwindung erfassen wir den Werth des Guten. Das Gute muß als unser Eigenthum erst erworben, errungen, erkämpft werden: denn das Gute ist überall für uns wirklich nur als siegreiche That. Ueberall kennen wir das Gute nur als einen Frieden, der aus dem Streite hervorgegangen, als die Harmonie, welche die Disharmonie auflöst, als das Licht, welches aus Dunkel und Finsterniß hervorbricht.

Nicht anders kann die Wirklichkeit sein, als sie ist. Die bestehende Welt jaunt allem Bösen und allen Uebeln des kreatürlichen Lebens ist gut und zweckmäßig: denn es waltet in ihr der Wille und die Weisheit der göttlichen Liebe.

Um auch in geschichtlicher Hinsicht die Gottesidee Loges richtig zu würdigen, bleibt es noch übrig, einige Bemerkungen über die Stellung derselben innerhalb der deutschen Philosophie seit Kant zu machen.

Ein einzelner Philosoph steht niemals völlig außer der geschichtlichen, kontinuierlich fortschreitenden Entwicklung der Philosophie. Die Gottesidee Loges ist daher durch vorangegangene Systeme und Philosopheme bedingt, deren Einseitigkeiten und Gegenätze sie überwindet und in Uebereinstimmung mit gleichzeitigen Denkern in eine höhere Einheit aufhebt.

Die Philosophie verläuft in ihrer Geschichte nicht resultatlos: sie bietet Wahrheiten, auf denen weiter gebaut werden kann, Grundgedanken, die in neuen Formen und Begründungen, in Kombination mit neuen Gesichtspunkten und Ansichten sich verwerthen lassen. „Nach einer so langen Entwicklungsgeschichte der Philosophie“, sagt Loge¹⁾, „die alle möglichen Standpunkte mehr als einmal entdeckt und wieder verlassen hat, giebt es kein Verdienst der Originalität mehr, sondern nur noch das der Genauigkeit. Abzuleugnen, daß die ganze Vergangenheit auf uns gewirkt hat, und die am meisten, in deren Verlauf wir selbst noch verwickelt gewesen sind, würde ebenso fruchtlos als thöricht sein.“

¹⁾ Streitsschriften, S. 5.

Eine charakteristische Grundrichtung der deutschen Philosophie ist durch Kant und Johann Gottlieb Fichte bestimmt. Die Begründung einer ethischen Weltanschauung haben diese beiden Denker vor Allem erstrebt. Ethicismus ist auch das Wesen der Philosophie Lockes. In der Ueberzeugung, daß es einen sittlichen Endzweck in der Welt giebt, daß nicht die Welt des Seienden der letzte Zweck der Schöpfung, sondern der Verwirklichung des Seinollenden dient, daß im sittlichen Handeln, nicht in der theoretischen Erkenntniß, welche nur ein Mittel für das moralische Leben ist, die Bestimmung des Menschen liegt — in dieser Ueberzeugung stimmt Locke mit Kant und Fichte überein.

Die Ethik führt nach Kant zu Gott, nicht die Metaphysik. „Natureinrichtungen, oder deren Veränderung zu erklären, wenn man da zu Gott, als dem Urheber aller Dinge, seine Zuflucht nimmt, ist wenigstens keine physische Erklärung, und überall ein Geständniß, man sei mit seiner Philosophie zu Ende: weil man genöthigt ist, etwas, wovon man sonst für sich keinen Begriff hat, anzunehmen, um sich von der Möglichkeit dessen, was man vor Augen sieht, einen Begriff machen zu können. Durch Metaphysik aber von der Kenntniß dieser Welt zum Begriffe von Gott und dem Beweise seiner Existenz durch sichere Schlüsse zu gelangen, ist darum unmöglich, weil wir diese Welt als das vollkommenste mögliche Ganze, mithin, zu diesem Behufe, alle mögliche Welten (um sie mit dieser vergleichen zu können) erkennen, mithin allwissend sein müßten, um zu sagen, daß sie nur durch einen Gott (wie wir uns diesen Begriff denken müssen) möglich war.“¹⁾

Ein Postulat der reinen praktischen Vernunft nennt Kant die Existenz Gottes: unsere sittliche Natur, die moralischen Gebote, die sittliche Bestimmung ist dem Menschen als eine unerschütterliche Gewißheit gegeben. Die praktische Vernunft kann nach Kant die Thatsache des sittlichen Lebens, das Streben nach dem höchsten Gute, die innere Nothwendigkeit der Sittengesetze nur begreifen unter der Voraussetzung eines selbständigen einigen und weisen Urwesens. Die Bedingung der Sittlichkeit ist die absolute Realität Gottes. Das höchste Gut besteht in der Uebereinstimmung von Tugend und Glückseligkeit, des ethischen und des physischen Gutes. Diese Uebereinstimmung aber postulirt das Dasein Gottes: denn die Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes ist die Existenz einer höchsten Intelligenz, welche zugleich oberster Wille ist als die Ursache der „Zusammenstimmung des Reiches der Natur und des Reiches der Sitten.“²⁾ „Wenn wir aus dem Gesichtspunkte der sittlichen Einheit, als einem nothwendigen Weltgesetze, die Ursache erwägen, die diesem allein den angemessenen Effect, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann, so muß es ein einiger oberster Wille sein, der alle diese Gesetze in sich befaßt. Denn, wie wollten wir unter verschiedenen Willen

¹⁾ Kritik der praktischen Vernunft, herausgegeben von K. Fehrbach, Leipzig, Seite 166.

²⁾ Kritik der praktischen Vernunft, S. 174.

vollkommene Einheit der Zwecke finden? Dieser Wille muß allgewaltig sein, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sei: allwissend, damit er das Innerste der Gesinnungen und deren moralischen Werth erkenne: allgegenwärtig, damit er unmittelbar allem Bedürfnisse, welche das höchste Weltbeste erfordert, nahe sei; ewig, damit in keiner Zeit diese Uebereinstimmung der Natur und Freiheit ermangele, u. s. w. Aber diese systematische Einheit der Zwecke in dieser Welt der Intelligenzen, welche, obzwar, als bloße Natur nur Sinnenwelt, als ein System der Freiheit aber intelligible, d. i. moralische Welt genannt werden kann, führet unausbleiblich auch auf die zweckmäßige Einheit aller Dinge, die dieses große Ganze ausmachen, nach allgemeinen Naturgesetzen, sowie die erstere nach allgemeinen und nothwendigen Sittengesetzen und vereinigt die praktische Vernunft mit der spekulativen. Die Welt muß als aus einer Idee entspringen vorgestellt werden, wenn sie mit demjenigen Vernunftgebrauch, ohne welchen wir uns selbst der Vernunft unwürdig halten würden, nämlich dem moralischen, als welcher er durchaus auf der Idee des höchsten Guts beruht, zusammenstimmen soll.“¹⁾

Als „Glaubenssache“ bezeichnet Kant das Dasein Gottes oder auch als „moralischen Glauben“, weil es nur in Beziehung auf den pflichtmäßigen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft a priori gedacht werden muß. „Glaube ist die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkennen unzugänglich ist. Er ist also der beharrliche Grundsatz des Gemüths, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung voranzusetzen nothwendig ist, wegen der Verbindlichkeit zu demselben als wahr anzunehmen; obzwar die Möglichkeit desselben, jedoch ebensowohl auch die Unmöglichkeit, von uns nicht eingesehen werden kann.“²⁾

Im Gegensatz zu Kant behauptet Loge die Gottesidee auch als metaphysisches Realprincip, während sich Kant's praktischer Vernunftglaube, die im kategorischen Imperativ des moralischen Gesetzes liegende Gewißheit von der Realität Gottes auch in der Weltansicht Loges vertreten findet.

Bei Fichte hat die praktische Vernunft vor der theoretischen in noch weit höherem Maße den Primat als bei Kant. Alles wird bei Fichte im Lichte des Ethischen beurtheilt. Die wahre Realität ist ihm die sittliche Welt. „Der Mensch ist nicht Erzeugniß der Sinnenwelt, und der Endzweck seines Daseins kann in derselben nicht erreicht werden. Seine Bestimmung geht über Zeit und Raum und alles Sinnliche hinaus.“³⁾ „Wäre das die ganze Absicht unseres Daseins, einen irdischen Zustand unseres Geschlechtes hervorzubringen, so be-

¹⁾ Kr. d. r. V., S. 617 f.

²⁾ Kritik der Urtheilskraft, herausgegeben von Dr. A. Meierbach, Leipzig, S. 373 f.

³⁾ Fichtes sämtliche Werke, Band II, Berlin 1845, S. 308.

dürfte es lediglich eines unfehlbaren Mechanismus, der unser äußeres Handeln bestimmte, und wir brauchten nichts mehr zu sein, als der ganzen Maschine wohl eingepaßte Räder. Die Freiheit wäre dann nicht bloß vergebens, sondern sogar zweckwidrig, der gute Wille vollkommen überflüssig.“¹⁾ „Was ist das eigentlich und rein Wahre, das wir in der Sinnenwelt annehmen, und an welches wir glauben? Nichts anderes, als daß aus unserer treuen und unbefangenen Vollbringung der Pflicht in dieser Welt ein unsere Freiheit und Sittlichkeit förderndes Leben in alle Ewigkeit sich entwickeln werde. Findet dies statt, dann hat unsere Welt Wahrheit, und die einzige für endliche Wesen mögliche.“²⁾ „Die Stimme des Gewissens, die jedem seine besondere Pflicht auflegt, ist der Strahl, an welchem wir aus dem Unendlichen ausgehen, und als einzelne und besondere Wesen hingestellt werden; sie zieht die Grenzen unserer Persönlichkeit; sie also ist unser wahrer Urbestandtheil, der Grund und der Stoff alles Lebens.“³⁾

Das Sittliche ist Fichte das absolut bestimmende Princip alles Seins. Alles Leben ist nicht um seiner selbst willen da und nicht durch sich selbst, sondern lediglich als Mittel des sittlichen Endzweckes, in welchem es den Grund seines Daseins hat. Die reale Wirklichkeit ist die Erscheinung des absoluten Endzweckes.

Diesen philosophischen Glauben hat auch Locke. Ohne sittlichen Endzweck, ohne das Bewußtsein des Seinsollenden erscheint Fichte wie Locke die Welt als ein „leeres und unbedeutendes Schauspiel“. Bei beiden Denkern ist die materielle Erscheinungswelt, Denken und Wissen nur Mittel, damit der absolute sittliche Endzweck wirklich wird. „Das Ideale, was sein soll, ist nicht nur das Maas und das Kriterium für alle Wirklichkeit, die da ist und die da wird, sondern auch der Seinsgrund von allem physischen und ethischen Leben.“⁴⁾

„Mit Ihrem glorreichen Vater“, sagt Locke zu Fichte dem Sohn,⁵⁾ „verbindet mich nicht nur der mir angenehme Zufall lauzitzischer Stammesverwandtschaft, sondern eine Grundanschauung, für die ich den nämlichen unerbittlichen Starrsinn mitbringe, welchen er in ihrer Vertheidigung bewiesen hat; die Ueberzeugung nämlich, daß nur in . . . der Idee des Guten der genügende Grund für den Inhalt alles Seins und Geschehens liege, oder wie ich es wohl anders bezeichnet habe, daß die Welt der Werthe zugleich der Schlüssel für die Welt der Formen sei.“

Bei dieser fundamentalen Uebereinstimmung gilt für Johann Gottlieb Fichte sowohl wie für Hermann Locke voll und ganz die Wahrheit des Ausspruches, den Ersterer gethan: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch

¹⁾ a. a. D. S. 281.

²⁾ a. a. D. S. 302.

³⁾ a. a. D. S. 299.

⁴⁾ Friedrich Harms, Die Philosophie seit Kant, Berlin 1876, S. 345.

⁵⁾ Streitsschriften, S. 54.

ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hansrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebt, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat.“¹⁾ „Unsere Philosophie wird die Geschichte unseres eigenen Herzens und Lebens, und wie wir uns selbst finden, denken wir den Menschen überhaupt und seine Bestimmung.“²⁾

An Jakobis unmittelbares Wissen im Glauben, im Gemüth, an den Glauben der Vernunft als des Vermögens der Gefühle, des Organs für das Uebersinnliche, erinnert die Unbedingtheit und Unmittelbarkeit der Werthbestimmung des sittlich-religiösen Gefühls, welche bei Locke eine so hervorragende Bedeutung erhalten hat. Nicht Wissenschaft ist nach Jacobi das Wissen von Gott, sondern eine Gewißheit, eine Glaubenswahrheit der unmittelbar offenbarenden Vernunft. Die Wirklichkeit Gottes kann nicht demonstrirt, nicht durch den Verstand, durch Vorstellungen, durch Begriffe erkannt werden — denn diese können Wirkliches als solches niemals darstellen — die Wirklichkeit Gottes, wie alle Wirklichkeit überhaupt, wird nur durch das Gefühl bewährt.³⁾ Geglaut, nicht gewußt werden kann Gott. „Ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre gar kein Gott.“⁴⁾ „Es ist das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sei.“⁵⁾

Dieser Auffassung entsprechend hat Jacobi die Eigenschaften Gottes nicht näher zu bestimmen versucht. Nur die Persönlichkeit und die ethische Natur Gottes des Schöpfers betont er. Lebendiger, selbstbewußter Geist ist Gott, und es ist kein Geist, der nicht aus ihm unmittelbar entsprungen wäre. „Das Gute, was ist es? Ich habe keine Antwort, wenn kein Gott ist.“⁶⁾ „So gewiß es etwas Wahres, Schönes und Gutes giebt, so gewiß giebt es einen Gott.“⁷⁾

Von Jacobi, welcher in einem unbefriedigenden Dualismus von Wissen und Glauben stehen bleibt, trennt Locke vor Allem die Ueberzeugung, daß kein unveröhnlicher Gegensatz zwischen dem eigenthümlichen Bewußtsein des persönlichen Glaubens und dem universonellen Bewußtsein der Wissenschaft besteht, sondern daß es eine Uebereinstimmung und Einheit zwischen dem unmittelbaren beweislosen Wissen der religiösen Erfahrung und dem mittelbaren Wissen des Verstandes giebt.

Daß Herbart's Philosophie für die Gottesidee Locke's ohne Bedeutung ist, bedarf nicht besonderer Erwähnung. Locke kam überhaupt in keinem entscheidenden materialen Punkte ein Herbartianer genannt

¹⁾ Fichtes sämtliche Werke, Band 1, Berlin 1845, S. 434.

²⁾ a. a. D. Band II, S. 293; vgl. ferner S. 254 f. — Verwandt mit den obigen Fichteschen Aussprüchen ist die Ansicht Lockes, daß die Ueberzeugung von der Wahrheit religiöser Glaubenssätze „eine dem Charakter zuzurechnende That sei.“ (Grundzüge der Religionsphilosophie, S. 81.)

³⁾ vgl. Fr. H. Jakobis Werke, 2. Band, Leipzig 1815, S. 108 f.

⁴⁾ a. a. D., 3. Band, Leipzig 1816, S. 7.

⁵⁾ a. a. D., S. 384.

⁶⁾ a. a. D., S. 36.

⁷⁾ a. a. D., S. 194.

werden. Einen gemeinsamen Gegenfuß zur konstruktiven Methode Fichtes, Schellings und Hegels bilden Herbart und Loge in ihrem kritischen Realismus, welcher beide Denker den gemeinsamen metaphysischen Ausgangspunkt des Pluralismus hat nehmen lassen. Aber Loge bleibt nicht wie Herbart bei dem bloßen Pluralismus stehen, bei einer zusammenhanglosen Vielheit völlig isolirter realer Wesen, welche ein Leiden und Wirken auf einander, eine lebendige Wechselwirkung ausschließen. Den Nachfolger Herbarts auf dem Göttinger Lehrstuhle der Philosophie führt der pluralistische Realismus zum theistischen Idealismus.

Eine unleugbare Verwandtschaft zeigt die Gottesidee Loges mit dem Krauseschen Pantheismus, welcher die relativen Wahrheiten des Pantheismus und des Deismus als eine Einheit in sich faßt.

Bei allen Dingen, die wir als endlich denken, denken wir, daß über ihre Grenze hinaus, wie Krause sagt, „Wesenliches“ ist, worin die endlichen Dinge als in ihrem Grunde seien. Denn dasjenige Wesen ist nach Krause Grund von einem andern, woran oder worin das andere ist. Vernunft, Natur und Menschheit sind endlich und begrenzt, keines ist also etwas „Wesenliches“. Das Wesen, welches der Grund sein soll, worin und wodurch Vernunft, Natur und Menschheit seien, müssen wir als ein unendliches selbständiges Wesen denken, welches außer sich Nichts hat, an sich aber als der Eine Grund Alles ist. Das bedingte Ich kann nicht der Grund sein von einem es selbst überschreitenden Gedanken: der Gedanke Gottes kann mithin gemäß dem Satze des Grundes nicht anders gedacht werden als verursacht durch Gott selbst. Wesen oder Gott als der Grund alles dessen, was außer dem Ich ist, ist der Grund aller nichtsinnlichen, das Ich überschreitenden Gedanken. Wesen oder Gott ist der Grundgedanke unseres ganzen Bewußtseins. Grund und der Satz vom Grunde kann selbst nur gedacht werden als innerer Theil des Gedankens: Wesen oder Gott. Die Allgemeingültigkeit des Satzes vom Grunde ist bedingt durch die Grundwahrheit des Gottesgedankens. Gott ist die Eine Wahrheit, der Eine Erkenntnißgrund jeder Erkenntniß und der Grund unserer Ueberzeugung von der objektiven Gültigkeit aller unserer Erkenntniß.

Nach Maßgabe seiner Erkenntniß wird der endliche Geist im Gemüthe, im Gefühle des Göttlichen inne. Wie unsere Selbsterkenntniß von unserem Selbstgeföhle begleitet wird, so wird das Gefühl Gottes oder Urwesens, das Urwesengeföhle, durch die Erkenntniß Gottes als Urwesens belebt. In dem Gottgeföhle ist unser Selbstgeföhle enthalten sowie alle anderen, das Ich überschreitenden Geföhle, wie das Gefühl des Guten und des Schönen. Im Willen bestimmt der endliche Geist sich selbst als ein bestimmtes Göttliches: denn das Gute, welches das Eine Gesetz für den Willen ausmacht, ist die Wesenheit Gottes selbst.

„So wie der endliche Geist sich sein selbst inne ist als ganzes Wesen, dann im Bewußtsein, im Gefühl und im Willen, in endlicher bedingter Persönlichkeit, so erkennt er in der Wesenschauung (das ist

in der wissenschaftlichen Gotteserkenntniß), daß Wesen, Gott Sein selbst inne ist als ganzes selbes Wesen, in unendlichem Selbstbewußtsein, Gefühl und Willen, in unendlicher unbedingter Persönlichkeit. Von nun an erkennt sich der endliche Geist als in und unter und durch Gott, als abhängig von Gott, und als mit Gott einstimmig und vereint im Wahren, Guten, Gerechten und Schönen.“¹⁾

Gott, Seiner selbst urinne als erkennendes, fühlendes, wollendes Wesen, ist der persönliche Urgrund der Welt, welcher zugleich in ihr und über ihr waltet. In Gott sind die Räthsel alles Lebens und aller Dinge gelöst, in ihm sind alle Gegenätze, die innerhalb der bedingten Welt bestehen, vollkommen aufgehoben. Gottes Einer heiliger Wille ist auf die Darlegung seiner Wesenheit in der Einen unendlichen Gegenwart gerichtet. Gott ist das Eine Gute, das höchste Gut des Lebens. Gott ist zugleich auch der Urquell alles Schönen, der absolute Künstler: Kunst ist die werktthätige Lebenskraft Gottes.

„Nur, wer reines Herzens ist, wird Gott sehen! Nur, wer Gott sieht, wer ihn als Urgehalt alles Wissens erkennt, hat Wissenschaft, nur er kann die Wissenschaft als ein treues Gegenbild Gottes im Spiegel seiner reinen Seele kunstreich bilden. Der Anfang der wahren Wissenschaft in jedem Geiste ist ein religiöser, gottinniger Moment und die ganze Ausbildung der Wissenschaft eine religiöse Handlung und Verherrlichung Gottes im Geiste. Wo das Andenken an Gott verdunkelt wird, wo die Liebe Gottes ermattet, oder erstirbt, da weicht das Heil und die Schönheit von allen Wegen des Lebens, auch von dem Pfade der Wissenschaft. Die Erkenntniß Gottes ist das Licht, welches die ganze Wissenschaft einzig durch und durch erleuchtet; die Liebe zu Gott, und in dieser Liebe die Liebe zur Menschheit, ist die Wärme, worin die himmlische Wissenschaft auf Erden gedeihet, Blüthen und Früchte gewinnt.“²⁾

Bei Krause ist Gott wie auch bei Voze das Eine unbedingte und unendliche Urwesen, welches alle Einzelwesen in sich hegt, aber als das Eine Gute, das höchste Gut, der Eine höchste Zweck vor und über allen endlichen Wesenheiten in jeligem, selbstbewußtem, schöpferischem Leben an, für und in sich selbst ist.

Auf die ästhetische Gesamtanschauung Vozes im Allgemeinen, wie im Besonderen auf die ästhetische Begründung der Gottesidee und die Auffassung des Weltbegriffes der Schönheit als eines konstitutiven Momentes im Weltganzen haben ohne Zweifel Schelling und Weiße Einfluß gehabt.

Nach Schelling reflectirt das Kunstprodukt die Identität bewußter und bewußtloser Thätigkeit. Die bewußtlose Thätigkeit in der

¹⁾ Karl Christian Friedrich Krause, Vorlesungen über das System der Philosophie. 1. Band: Der zur Gewißheit der Gotteserkenntniß als des höchsten Wissenschaftsprincips emporleitende Theil der Philosophie. 2. Auflage. Prag 1869. S. 318.

²⁾ Krause, Vorlesungen über angewandte Philosophie der Geschichte, herausgegeben von Hohlfeld und Wünnche, Leipzig 1885, S. 307 f.

künstlerischen Produktion ist die Einwirkung einer ursprünglichen, in dem Künstler unwillkürlich und unwiderstehlich wirkenden Kraft. Der Künstler stellt somit in seinem Werke außer dem, was er in bewußter Thätigkeit, mit offener Absicht hineinlegt, instinktmäßig gleichsam ein Unendliches dar, indem im ästhetischen Produciren ein unendlicher Gegensatz besteht zwischen der bewußten und der bewußtlosen Thätigkeit, welcher im endlichen Kunstprodukt vollständig aufgehoben ist. So wird in der Kunst ein Unendliches endlich dargestellt. „Die absolute Identität des Unendlichen mit dem Endlichen objectiv und gegenbildlich angeschaut, ist Schönheit.“¹⁾

Die Schönheit ist nach Schelling²⁾ die einzige und ewige Offenbarung, die es giebt, und „das Wunder, das, wenn es auch nur einmal existirt hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müßte“, welches den „allgemeinen Grund der prästabilirten Harmonie zwischen dem Bewußten und dem Bewußtlosen enthält.“ Die Kunst öffnet das Allerheiligste, „wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln ebenso wie im Denken ewig sich fliehen muß.“ Gott ist der innerste Grund aller Schönheit.

Mit Schelling erblickt Loze eine Offenbarung des Unendlichen im Endlichen in der Schönheit, in welcher die ewige ursprüngliche Harmonie, die absolute Identität von theoretischem Erkennen und sittlichem Handeln, des Wahren und des Guten, der stofflichen Mittel und der werthvollen Zwecke angeschaut wird.

Ueber sein Verhältniß zu Weiße äußert sich Loze selbst also: „Wenn ich irgend eine entscheidende und mir in ihren Erfolgen stets lieb gebliebene Einwirkung erwähnen soll, die mir zu Theil geworden ist, so ist es der Unterricht meines vortrefflichen Freundes und Lehrers Weiße, dem ich, wie wenig auch meine spätere Thätigkeit dieses Verhältniß hervortreten lassen mag, nicht nur der Anregungen auf weiteren Gebieten gar viele, sondern auch den positiveren Gewinn verdanke, über einen engeren Kreis von Gedanken so belehrt und in ihm befestigt worden zu sein, daß ich diesen wieder anzugeben weder eine Veranlassung außer mir, noch einen Trieb in mir gefühlt habe.“³⁾

„Die gegenseitige Befruchtung und Belebung des ästhetischen Ideals durch das ethische und des ethischen durch jenes, die Verknüpfung beider im Ideale des Göttlichen,“ jagt Rudolf Seydel, Weißes Schüler⁴⁾, „war jenes Element im Gottesglauben Weißes, das vor Allem in Lozes Anschauung und Lehre unvergessen nachwirkte.“

Auch andere Berührungspunkte zeigt die Gottesidee Weißes mit der Lozeschen. Im ausgesprochenen Gegensatze zu dem Hegelschen

¹⁾ Fr. Wilh. Jos. v. Schellings sämtliche Werke, 6. Band, Stuttgart und Augsburg, 1860, S. 574.

²⁾ Vgl. System des transcendentalen Idealismus, 1800, 6. Hauptabschnitt.

³⁾ Streitschriften, S. 6.

⁴⁾ Nord und Süd, 21. Band, Breslau 1882. S. 378.

Pantheismus und im Anschluß an die neu = Schelling'sche Spekulation lehrt Weiße einen teleologisch-ethischen Theismus, welcher die Gegensätze des Deismus und des Pantheismus ausgleicht. Deismus wie Pantheismus führen nach Weiße zum Nihilismus: denn sie begründen nur eine metaphysische Kategorie der Gottheit, aber nicht die lebendige Wirklichkeit Gottes. Gott faßt Weiße als den lebendigen Welterschöpfer, als die unmittelbare Einheit des Guten, Schönen und Wahren, als den allmächtigen Verwirklicher des höchsten Gutes.

Bei dem bedeutenden Einflusse Weißes auf Loge ist es erklärlich, daß Loge den Hauptdifferenzpunkt seiner philosophischen Weltanschauung von derjenigen seines Lehrers mit ganz besonderem Nachdrucke hervorhebt. Mit breiter Ausführlichkeit und in unermüdlischen Wiederholungen polemisiert Loge gegen die Ansicht Weißes, daß die ewigen, denknothwendigen Wahrheiten als „absolutes Prins“ aller Wirklichkeit vorangehen, und daß also auch Gott der formalen Nothwendigkeit dieses „negativ-Absoluten“ gehorchen müsse.

Eine „Tagesansicht“ im Sinne Gustav Theodor Fechner's ist die Gottesidee Loges.¹⁾ Beide Denker sind von der sogenannten exakten Naturforschung ausgegangen, haben aber allezeit an dem idealen Glauben des Gemüths festgehalten. In den Persönlichkeiten Fechner's und Loges, welche beide naturwissenschaftliche Schulung mit philosophischer Bildung, spekulativen Sinn und religiöse Gesinnung mit entschiedener Begabung für empirische Forschung und Beobachtung verbinden, sind Philosophie und Naturwissenschaft, Spekulation und Empirie in seltener friedlicher Einheit versöhnt. Darum sind sie von diesem Gesichtspunkte beurtheilt würdige Epigonen Kant's, welcher kraft seines tiefdringenden Denkens und seiner selteneu Universalität, auf der höchsten Höhe der philosophischen Erkenntniß seines Jahrhunderts stehend und dabei zugleich im Vollbesitze der naturwissenschaftlichen Kenntniße seiner Zeit, nicht bloß der Philosophie, seiner bernfsmäßigen Wissenschaft, sondern auch den empirischen Wissenschaften weittragende Gedanken, Probleme und Hypothesen gegeben hat. Durch das wissenschaftliche Leben Fechner's und Loges sollten die einäugigen Positivisten zu der Einsicht kommen, daß das wahre Ideal aller Philosophie und aller Wissenschaft diejenige ist, welche die einzelnen Wahrheiten der empirischen Wissenschaften mit den Anforderungen und Bedürfnissen unseres sittlichen Willens und religiösen Fühlens zu versöhnen und die empirischen Erkenntniße und den idealen Glauben zu einer einheitlichen Weltbetrachtung zu verbinden strebt.

Bezüglich der Gottesidee besteht zwischen Loge und Fechner im Wesentlichen Uebereinstimmung, welche auch in anderen wichtigen Punkten, wie in der Ueberzeugung von der durchgängigen Beseelung des Weltalls und aller Dinge, in der Grundansfassung der Atomistik,

¹⁾ Vgl. Fechner, die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, Leipzig 1879; Loge, alter und neuer Glaube, Tagesansicht und Nachtansicht in Deutsche Revue 1879 (S. 176: „Einigen Sinnes bin ich mit Fechner in allen wesentlichen Zielpunkten seiner Tagesansicht“.)

in der eudämonistischen Begründung der Ethik auf die Werthgefühle der Lust und Unlust u. A. m. zu Tage tritt. In der speciellen Behandlung einzelner Fragen, z. B. der Freiheitsfrage, der Theorie des Verhältnisses zwischen Seele und Leib, sind zwischen der Philosophie des Fichners und Lokes, wie es bei so bedeutenden und selbstständigen Denkern wohl selbstverständlich ist, mehrere Differenzpunkte vorhanden. Im Allgemeinen ist Locke weit zurückhaltender und behutsamer in seinen Ausführungen. Wenn Locke die Gefahr sieht, den Träumen einer schwärmerischen Phantasie, eines gottbegeisterten Herzens vollen Spielraum zu geben, oder wenn er einen sehnsuchtsvollen Blick in die Höhenregionen des Glaubens, in die erhabene Welt der Wunder gethan, dann pflegt er warnend auf die Beschränktheit des menschlichen Standpunktes hinzuweisen und an die besonnene nüchterne Werktagsarbeit in der Ebene zu erinnern. Fichner dagegen liebt es, in poetischem Fluge, mit reicher, ausmalender Phantasie und unter mystischen Herzensergüssen uns gleichsam in das heilige Innere eines himmelanstrebenden Gottestempels zu zaubern, durch dessen bunte Fenster ein wunderbarer Dämmerungsschein fällt.

Ein Geistesverwandter Lokes in Bezug auf die Gottesidee ist Immanuel Hermann Fichte.¹⁾ Denn der jüngere Fichte hält für das letzte Ziel und den vollständigen Abschluß aller metaphysischen Spekulation den ethischen Theismus auf monadologischer Grundlage, indem derselbe Mechanismus und Teleologie, Immanenz und Transscendenz Gottes in sich begreift.

Dieselbe Weltansicht wie Locke vertritt ferner im Großen und Ganzen auch Moriz Carriere. Carriere bezeichnet es als die Aufgabe der Gegenwart, „daß die einseitigen Auffassungen der Wirklichkeit, wie sie in der Einheit bei Spinoza und Hegel, in der Vielheit bei Leibniz und Herbart zu Tage getreten, überwunden werden im vollen Begriff des Lebens, das Eins in der Vielheit ist, Unterschied innerhalb der Einheit; so würde die Wahrheit des Pantheismus, die Allgegenwart Gottes als der in allem sich entfaltenden Substanz, und die Wahrheit des Deismus, Gott als selbstbewußte Güte, als Vernunft und Wille, als Geist, beide bewahrt, und die Immanenz Gottes in der Welt wie seine Transscendenz gleichmäßig erkannt.“²⁾

Die sittliche Weltordnung ist Carriere die Einheit des selbstbewußten, allumfassenden, in aller Endlichkeit gegenwärtigen und sich offenbarenden, allliebenden Gottesgeistes, dessen konstante Wirkungsweise die vernunftnothwendigen Gesetze und ewigen Wahrheiten sind. Der Mechanismus der Natur schließt die Freiheit nicht aus und ist die Voraussetzung des Guten und des Schönen. Im Schönen ist das Seinollende das Seiende; die Schönheit giebt in der Darstellung des Seienden die Offenbarung des Seinollenden.

¹⁾ Vgl. besonders die Fichtesche Schrift: Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung, Leipzig 1873.

²⁾ Carriere, die sittliche Weltordnung, Leipzig 1877, S. 402.

Unter den deutschen Philosophen der Gegenwart oder der jüngsten Vergangenheit giebt es noch mehrere, mehr oder weniger hervorragende Denker, welche in den Grundgedanken des ethischen Theismus mit Locke übereinstimmen.

Platos ethisch-teleologischer Idealismus ist ein Grundzug der deutschen Philosophie, wie er insbesondere auch in der Lockeschen Gottesidee zu Tage tritt. Die Idee des Guten ist nach Plato die höchste aller Ideen. Das Gute ist der höchste Zweck, die Ursache und die wirkende Kraft aller Wirklichkeit, aller Vernunft, Wahrheit und Schönheit. Die Idee des Guten ist die Sonne im Reiche der Ideen: wie in der sichtbaren Welt die Sonne allem Entstehen, Wachsthum und Leben verleiht, das Auge sehend und die Dinge sichtbar macht, so ist im Reiche des Ueberfinnlichen die Idee des Guten der Grund aller Wahrheit und alles Wissens und giebt Erkenntniß dem Erkennenden und dem Erkannten Wahrheit. Und wie die Sonne höher steht und mehr ist als Auge und Licht, als das Gesehene und das Gesehene, so überragt das Gute an Würde und Kraft die Wahrheit und das Wissen. Das Gute ist dem edlen Griechen das wahrhaft Seiende, es ist ihm die schöpferische zwecksetzende Vernunft Gottes. Weil Gott das lebendige Gute ist, hat er die Welt geschaffen: um des Guten willen hat Jegliches seine Existenz.

In diesen Platonischen Gedanken spricht sich auch eine charakteristische Ueberzeugung Lockes aus. Das Sittlich-Gute, das Sein-sollende, welches in Gott Wirklichkeit hat, ist die Ursache und der Zweck alles Seins, alles Erkennens und Wissens, alles Strebens und Handelns. In Gott oder in der Idee des Guten liegt die Einheit von Logik, Physik und Ethik, die Identität von Sein, Denken und Handeln. Nur das Gute hat absoluten Werth, alles Andere hat nur relativen Werth.

Christlich ist der ethische Theismus Lockes. Die christliche Weltanschauung geht aus von Gott dem Schöpfer, dem persönlichen lebendigen Gott, dem Grunde aller Wesen und Dinge, von dem alles ist und zu dem alles hinführt. *καὶ διακρίσεις ἐνεργημάτων εἶσιν, ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.*¹⁾ Offenbart hat sich Gott dem Menschen als das Leben der Liebe. *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει.*²⁾ Die Welt ist Gottes Reich, in welchem der Mensch zur Erlösung und zur ewigen Seligkeit kommt. Im göttlichen Willen ist das letzte Ziel und der höchste Zweck alles Seins und Lebens. Die Geschichte ist die Verwirklichung der ewigen Liebe, *ἵνα ἢ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.*³⁾

Und deutsch ist der Idealismus Lockes. Darin, glauben wir, besteht die Hoheit und die Macht der echt deutschen Philosophie seit

¹⁾ 1. Corinth. 12, 6.

²⁾ 1. Johannes, 4, 16.

³⁾ 1. Corinth. 15, 28.

Kant, daß sie alles Leben, Natur und Geschichte, Staat, Volk und Individuum, vom Standpunkte des sittlichen Ideals betrachtet und beurtheilt. Der christlich-ethische Idealismus ist ein Grundzug des Deutschthums. Der ethischen Weltansicht den Sieg zu gewinnen, ist unser Beruf. In diesem heiligen Kampfe soll die Philosophie der Bauernträger sein. In der Zeit tiefsten Niederganges hat einst Gottlieb Fichte die Fahne des ethischen Idealismus hochgehalten, in der Zuversicht, daß Deutschland unter diesem Zeichen emporkommen und stark werden müsse.

Wie Fichte hat sich auch Loze ein nationales Verdienst erworben als ein Vorkämpfer des deutschen Idealismus. Im Geiste einer Weltanschauung, wie sie Loze vertreten hat, werden alle großen Fragen unserer Zeit, vor Allem die socialen Aufgaben der Gegenwart, entschieden werden müssen. „Mit größerem Rechte“, sagt Hermann Cohen¹⁾, „als Fichte für seine Zeit in Anspruch nehmen konnte, dürfen wir Angesichts der heutigen Entwicklung der socialen Dinge sagen, es würde mehr das Zeichen eines engen Gemüthes, als eines stumpfen Verstandes sein, wenn Derjenige, welcher heute über ethische Verhältnisse nachdenkt, die Verwirklichung der ethischen Ideen in den Gemeinwesen der Völker, in der idealen Einheit der Menschengattung nicht zur höchsten und eigenthümlichen Aufgabe seiner Wissenschaft macht.“ Und es bedarf nur eines Hinweises auf die hervorragende, ja unvergängliche Bedeutung, welche grade die Gottesidee im sittlichen Leben der Menschheit gehabt hat und fort und fort haben wird. „Der heisseste, wemgleich einseitige sittliche Eifer entschuldigt den Grad von Blindheit nicht, der sich in der Verkennung der eingreifenden Bedeutung, des schöpferischen, des fortdauernden Einflusses kundgibt, welchen der Gottesgedanke auf allen ethischen Fortschritt ständig gehabt hat. Von der Offenbarung bis zur Erziehung, von der Weltenschöpfung bis zur moralischen Welturheberschaft, in allen Gestalten hat diese systematische Einheit das Reich der Freiheit gefördert, die Realität der sittlichen Autonomie gefestigt, der Autotelie der Gemeinschaft sinnbildliches Dasein gegeben.“²⁾

Weder im Pessimismus noch im Materialismus, meinen wir, besteht der Charakter der deutschen Philosophie.

Den Pessimismus nennt Loze eine „wohlfeile und auf der Oberfläche liegende Ansicht, durch die man sich bequem alle Räthsel vom Halse schafft, indem man bloß das anspricht, was dem unbefangenen Gemüth das Wesentlichste und Höchste ist.“³⁾

Und die andere Nachsicht der Gegenwart, den „neuen Glauben“ hat Loze so schneidig bekämpft, wie wenige andere. „Völlig unbegründet“ nennt Loze die Behauptungen, „die mit entschiedenem Unglauben für alles Religiöse und der leichtsinnigsten Gläubigkeit für

¹⁾ Kants Begründung der Ethik, Berlin 1877, S. 9.

²⁾ a. a. O., S. 323 f.

³⁾ Grundzüge der Religionsphilosophie, S. 81.

physikalische Modetheorien an eine Entstehung des geistigen Lebens aus Kräften bloßer Materie denken.“¹⁾ „Unter allen Verirrungen des menschlichen Geistes ist diese mir immer als die seltsamste erschienen, daß er dahin kommen konnte, sein eignes Wesen, welches er allein unmittelbar erlebt, zu bezweifeln oder es sich als Erzeugniß einer äußeren Natur wieder schenken zu lassen, die wir nur aus zweiter Hand, nur durch das vermittelnde Wissen eben des Geistes kennen, den wir leugneten.“²⁾

Die Gottesidee Lokes ist ein Zeugniß, daß nicht der materialistische Atheismus noch der Pessimismus der Wille der deutschen Philosophie ist. „Das Ziel der deutschen Philosophie“, sagt Friedrich Harms, welcher vor Locke das philosophische Katheder Fichtes inne hatte,³⁾ „ist die Verjöhnung und die Verbindung der Wahrheiten der weltlichen Wissenschaften, der Naturwissenschaften, mit denen der Theologie. Nicht in der Längnung des lebendigen Gottes, sondern in dem Streben ihn zu erkennen und mit dieser Erkenntniß zugleich die der weltlichen Wissenschaften zu verbinden, besteht der Wille der Philosophie seit Kant.“

¹⁾ a. a. O., S. 92.

²⁾ Mikrokosmos, 1. Band, S. 296.

³⁾ Friedrich Harms, Abhandlungen zur systematischen Philosophie, Berlin 1868, S. 280.



Inhalt.

	Seite
I. Einleitung	5—6
II. Das metaphysische Postulat des absoluten substantiellen Weltgrundes und seine formalen Prädikate	6—21
III. Die Persönlichkeit Gottes	21—24
IV. Gott und die Welt: Schöpfung, Erhaltung, Regierung	24—35
V. Gott und das Gute	35—42
VI. Gott und das Schöne	42—47
VII. Kritisch-historische Bemerkungen	47—75





PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

3
1296
G612
Lohan, Max
Die Gottesiden lotzen

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 08 12 13 020 0