

Das Singspiel beschliesst der Chor mit den Worten:

Te Deum laudamus,
Actibus Tibi gloriam danamus!

So viel über die schöne Jubiläumsfeier in dem ehemaligen Ordenshause der Cistercienser Saars. Die Bitte „diuturnos in annos“ möge Saar fortbestehen, „aeternumque“ möge es „manere“, hat der Allmächtige nicht erhört. 160 Jahre sind seit dieser Feste hinabgerollt in's Meer der Ewigkeit und mehr denn 100 Jahre schon hat Saar aufgehört eine Culturstätte des Cistercienserordens zu sein.

Gutberlet's Schrift: „Der mechanische Monismus“ und die Scholastik.

Zu den bedeutendsten Vertretern der neu aufblühenden Scholastik gehört ohne Zweifel der vielseitige Redacteur des philos. Jahrbuches der Görres-Gesellschaft: Prof. Dr. Gutberlet. „So oft sich ein bemerkenswertes Forschungsergebnis . . . darbietet, das sich freundlich zur christlichen Philosophie stellt, hat“ er „es in einer Abhandlung einem grösseren Leserkreis zugänglich zu machen gesucht Und so oft sich eine neue Theorie gegen das Christenthum erhob — und dies war weit häufiger der Fall — hat“ er „in eingehender Kritik dieselbe auf ihren wahren Wert zurückzuführen gesucht. Auf diese Weise musste in der Reihe“ seiner „Publikationen die gesammte geistige Bewegung unserer Zeit auf philos. Gebiete und die allgemeine Weltanschauung der Vertreter der modernen Wissenschaften zur Darstellung kommen.“¹⁾ Alle diese Arbeiten nun verfolgen, wie der Verf. bei einem Ueberblicke zu seiner freudigen Ueberraschung ersah, „eine einheitliche Idee“ und fügen sich ohne Schwierigkeit „zu einem Gesamttwerke über den mechanischen Monismus, die grosse Häresie unserer Zeit“ zusammen.

Der mechanische Monismus bewegt sich auf dem Gebiete des Makrokosmos; ihm gilt die vorliegende Kritik. Eine Untersuchung über den anthropologischen Monismus, die mit dem Mikrokosmos sich beschäftigt und die eigentliche Entscheidung bringen soll, will der Verf. in einem eigenen ausführlicheren Werke uns geben. Eine Vorarbeit hiezu ist seine Schrift: „Die Willensfreiheit und ihre Gegner“ (Fulda, 1893). Zu den genannten 2 Monographien kommen 6 Bändchen des nun in 2. Aufl. bei Theissing in Münster erschienenen Lehrbuches der Philosophie, knapp in Form und Umfang, staunenswert ob der Fülle und Eindringlichkeit der Gedanken:

¹⁾ Vorrede III der Schrift.

Lehrbuch der Apologetik in 3 Bändchen, eine ausgesprochen eigenartige Leistung. Bd. 1 u. 2 1888, Bd. 3 1890 Münster, Theissing. — Das Unendliche metaphysisch und mathematisch behandelt. 1878 Mainz, Kirchheim; ebenso tief als zeitgemäss. — Die neue Raumtheorie. 1882. ib. — Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft und seine Beziehungen zur Metaphysik. 1882. Münster, Aschendorff. Darüber s. Jahresbericht der Görres-Gesellschaft. 1881. Köln, Bachem S. 17 u. 18. — Der Spiritismus. 1882. Erste Vereinschrift der Görres-Gesellschaft. — Ethik und Religion 1892. Münster. Aschendorff. — Im ganzen ergiebt das 16 philos. Bände. Rechnet man die theolog. Werke, die Abhandlungen und Referate in „Liter. Rdsch.“, „Katholik“, „Hist.-pol. Bl.“ namentlich im „Philos. Jahrb.“ und in „Nat. und Offenb.“ (s. Repertorium zu „N. und O.“ 2. Bd. 1880 über Jahrg. XI—XXV von L. Kuncze, O. S. B., S. 136) noch hinzu, so kann man den Eifer und die Produktionskraft wie die Vielseitigkeit des Hrn. Verf. einiger-massen abschätzen.

Was ist nun mechanischer Monismus?

Die Einleitung S. 1—5 antwortet: Mechanischer Monismus ist jene Weltanschauung, welche alles Geschehene in der Natur und Welt auf die Mechanik der Atome zurückführt. Die Atome sind ewig und nothwendig. Ihre mechanischen Bewegungen verlaufen in Reihen von Ursachen und Wirkungen, die der Kampf um's Dasein in der Weise verknüpft, dass der Gesamtprocess eine endlose Entwicklung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen bedeutet.

Gegen dieses System, das sich vom Materialismus eines Vogt & Büchner durch die feineren Formen seines neuesten Auftretens unterscheidet, wendet sich G. in einer doppelten Weise: direct im ersten Theil: Kritik des mechanischen Monismus (S. 6—187), indirect im zweiten Theil: Der theistische Monismus (S. 188—297).

Was der Monismus als positive Grundlagen für sich verlangt, wird als unhaltbar dargethan; was er mit aller Entschiedenheit ablehnt, ein transcendenter und zugleich immanenter Weltgrund und Welt schöpfer, wird als unabweisbar erhärtet.

G. hat bekanntermassen seine eigene Art, das Erbe der Vorzeit zu erhalten, zu sichern, den Freunden fruchtbar, den Gegnern achtbar zu machen. Diese Art findet in unserer Schrift einen besonderen typischen Ausdruck. Anlage, Methode, Terminologie scheinen vielfach keinen scholastischen, sondern modernen Philosophen zu bekunden. Gleichwohl haben wir es mit einer durchaus scholastischen Publikation zu thun. Man darf eben nicht vergessen, dass die Terminologie auch innerhalb der ausgebildeten Scholastik nicht

ohne Wandlungen blieb oder bleibt; vor- und nachtridentinische Zeit weisen manche Unterschiede auf. Wie stark die Kunstsprache der Schule von Anselm bis Thomas sich in Aristotelischer Richtung umformte, ist bekannt. Und geht man weiter zurück zu Hildemar, dem Regelerklärer, und Beda oder gar bis zu dem grundlegenden Boethius und Cassiodor, so tritt das noch deutlicher hervor. — Als eine eminent scholastische Arbeit wird dann Gutberlet's Schrift der bezeichnen, der die blos polemischen Controversisten als vollgültige Vertreter der Schule nicht anerkennt, sondern von wahrer und gesunder Scholastik immer erwartet, dass mit der dialektischen Schärfe der Eristik ein ernst gemeintes Streben des Ausgleiches und eine gewinnende Accomodation an Individualitäten und Richtungen sich paare, wie es gerade bei den gefeiertsten Namen der Vorzeit der Fall war. — Und weil es weder nöthig, noch richtig ist, zu denken, die rechte und gute Scholastik sei mit der encyklopädischen Art der alten Klosterschulen nicht viel weniger versippt als mit dem allbekanntem Artistentum der nachmaligen Universitäten, so darf man von landläufigen Meinungen noch ein bischen weiter weggehen und sich ordentlich freuen, dass in G. ein ganz altscholastischer Geist sich rege und ein Wahrzeichen bilde, wie weit unsere Restauration gediehen sei. Jene Früh- und Uebergangsscholastiker von Cassiodor bis Anselm und Bernhard bezeichnet man freilich zumeist mit dem gnädigen Compliment „fleissiger Compiler“; es ist nicht ausgeschlossen, dass hier oder dort unserer Schrift solche Abfindung zutheil wird. In dem Leserkreis der „Studien.“ aber, so denke ich, weiss Jeder den Compiler mit Urtheil und Selbständigkeit von dem ohne diese Eigenschaften zu unterscheiden und denkt über jene alten Zeiten manch' eigenen Gedanken. Solch ein Leser nimmt es dem Ref. kaum übel, wenn die Anzeige und Besprechung der Schrift etwas freier sich bewegt und den Wunsch durchblicken lässt, unsere Benedictinischen Kreise mögen sich wirksam erinnern, es habe einmal auch eine Benediktinische, oder wenn man lieber will, monastische Scholastik gegeben mit einer eigenen Art und einer recht guten Art und einer heute noch zeitgemässen Art.

Doch zur Schrift selber!

Im ersten Theil gibt Cap. 1 allgemeine Gesichtspunkte: Eine monistische Erklärung der Erscheinungen hat nicht absolute, sondern bedingte Berechtigung. Sie muss unsern Geist friedigen durch die reine Wahrheit, durch Uebereinstimmung mit den That- sachen, durch die Verbindung von Vielheit und Einheit § 1. S. 6—9. Der im Interesse der Gottesleugnung ersonnene Gegensatz zwischen Teleologie und Mechanik ist nur dann vorhanden, wenn man unter Mechanik eine blindwirkende Thätigkeit träger Stoffe

versteht, nicht aber, wenn man darunter die Zurückführung aller nicht-seelischen und nicht-geistigen Naturkräfte auf Stoss, Druck und Bewegung begreift, die einer leitenden Intelligenz unterstehen, wie das Secchi versucht hat. S. 9. ff.

Ueber das Verhältnis der dynamischen, teleologischen und mechanischen Naturerklärung äussert G. im Anschluss an Erhardt ¹⁾:

»Dieser Gedanke von den spezifischen Kräften der Attraktion und Repulsion ermöglicht auch eine Harmonie zwischen dynamischer und teleologischer Naturbetrachtung. Die dynamische Erklärung der Natur befasst sich nicht, wie die Mechanik bloss mit den Bewegungen und deren Gesetzen, sondern mit den Ursachen und Subjecten derselben, sie bildet die nothwendige Ergänzung zu der Mechanik. Zugleich schliesst sie die teleologische Erklärung als einen besonderen Theil in sich. Denn sie muss sich über alle Gebiete der Bewegungen erstrecken, weil alle ursächlich bedingt sein müssen und zwar durch qualitativ bestimmte Kräfte nach Verschiedenheit der Bewegungen. Diese Qualität der Ursachen ist der Mechanik ganz gleichgültig . . .« S. 12. f.

Cap. 2 stellt drei Thesen auf: Die Materie ist nicht ewig, nicht aus sich. §§. 1, 2, 3. S. 14—31. Keine Bewegung kann von Ewigkeit sein § 4, I. S. 31—33. Der thatsächliche Weltprocess ist nicht von Ewigkeit § 4, II u. III. S. 35—48.

»Das Grunddogma des mechanischen Monismus ist die Ewigkeit der Materie. Ich nenne diese Annahme ein Dogma; denn ohne allen Beweis wird mit der grössten Bereitwilligkeit, ja mit Preisgeben allen vernünftigen Denkens, das doch nur auf Gründe hin eine Ueberzeugung gewinnen kann, von dieser Richtung geglaubt, der Stoff sei nicht hervorgebracht, sondern nothwendig, durch sich selbst.« S. 15.

Der Verf. nimmt das Wort Ewigkeit aus dem Munde des Monisten gleichbedeutend mit der aseitias der Scholastiker. Ist das aber beim Monisten auch immer und durchaus der Fall? Wäre es so, dann hätten wir ein leichteres Spiel mit dem Monismus: wir hätten einen bestimmten Gegner und zwar in der Front, und nicht von allen Seiten. Aber soviel ich urtheilen kann, setzt das grosse Heer des Monismus aus sehr verschiedenen Elementen sich zusammen, die nicht alle reguläre sind. Ein guter Theil treibt einfach philosophische Freibeuterei. Der Monist von diesem Schlag kennt nun freilich keine volle eigentliche Ewigkeit, die der aseitias gleichbedeutend wäre, sondern nur eine im Sinne von Endlosigkeit. Desgleichen bedeutet ihm Ewigkeit keine Unerschaffenheit, da er überhaupt die Unterscheidung zwischen erschaffen und unerschaffen ablehnt und bei Seite lässt. Ebenso hat er einen andern Begriff von Nothwendigkeit als wir. Er will eben mit einer Materie rechnen, die er empirisch kennt; die ist nun einmal da und muss da sein wegen des Weltprocesses; sie ist vor aller berechenbaren Zeit da gewesen wie sie es in alle Zukunft sein wird; das musste und muss so sein wegen der Unabschbarkeit des Weltprocesses. Einem solchen Monisten wird unsere Beweisführung allerdings

¹⁾ Mechanismus und Teleologie. Leipzig 1890.

wenig anhaben: Das ist aber nicht der Fehler des Argumentes, sondern der des Gegners, der seines Zeichens bloß Naturforscher und Empirist über sein Gebiet hinausgreift und practisch Metaphysik treibt, um theoretisch ihr die Existenzberechtigung zu entziehen. Der philosophische Materialist aber, der reguläre Monist nimmt die Materie wirklich als ens a se. Gegen ihn richtet G. seine Kritik und ihn trifft das Argument.

Ein taktisches Bedenken erweckt mir der Beweis, welcher von der Indifferenz der Materie für Bewegung und Ruhe genommen wird. Dabei ist Ruhe in doppeltem Sinn verwendet: als ausgeglichene Bewegung und als Nichtbewegung. Sehen wir davon ab, dass die Monisten und Mechanisten, mit denen G. es zu thun hat, gewöhnlich die Materie wirklich als todte Materie nehmen, die aus sich weder zur Ruhe noch zur Bewegung sich bestimmen kann und dass diesen gegenüber die Beweisführung stichhaltig ist, so dürfen wir auf der andern Seite fragen, weniger wegen allenfallsiger Gegner als im Interesse unserer eigenen Förderung, ob es sich empfehle, die Materie einfach als indifferent für Bewegung und Nichtbewegung anzusetzen?

Was wir selber erfahren, ist eine Materie in Bewegung, sei es mit oder ohne Gleichgewicht. Soweit die historische Erinnerung der Menschheit reicht, kennt sie nur bewegte Materie. Wo die Sprache der Geschichte verstummt, tritt die Astro- und Geogonie vor und spricht von ungemessenen Perioden bewegter Materie. Und wo die rechnende Empirie ermüdet, dort beginnt das Spiel der kühnen Speculation, die einen steten Kreislauf oder eine unmessbare Entwicklung, sei es mit stetigem Fortschritt, sei es mit Wechsel zwischen Fort- und Rückschritt, sei es mit Vertheilung beider Factoren auf bestimmte Gruppen der bewegten Masse, sich ausklügelt. Und will Einer das leichtthin als mythisches und mystisches Phantasieren abweisen, so kommt die christliche Philosophie mit ihrer Auferstehungslehre und dem damit zusammenhängenden neuen und endlosen Weltprocess für Himmel und Erde. Alles dies sagt uns: Die Materie, die wir kennen, ist durchaus für die Bewegung da; welchem Zwecke soll sie auch dienen, wenn sie jeder Bewegung entbehrte? Könnte sie überhaupt ohne Wunder in dieser Weise dauern?

Demgemäss könnte man sagen: Ist auch die Materie ihrem Wesen nach nicht ganz uns bekannt und können wir zunächst nur sagen, die Materie müsse ein Substrat der Bewegung sein, so zeigt uns doch Empirie und Geschichte, dass es zu ihrer Integrität gehöre, in Bewegung zu sein. Wäre sie einmal nicht in Bewegung, so müssten wir eine kreuzende Ursache haben, welche den Mangel der Integrität bewirkte. Also die integrale Materie ist bewegt.

Nun aber ist diese Bewegung bald eine schnellere bald eine langsamere, ist von verschiedenen Richtungen, tritt in 4 Aggregatzuständen auf u. s. f., ohne sich selber dazu bestimmen zu können. (Vgl. die Ausführungen des Verf. S. 244 ff.)

Also ist sie von einem Andern abhängig und zwar im Interesse ihrer Integrität. Was aber integral abhängig ist, ist es auch wesentlich, weil die Integrität zum Wesen stimmt und dem Wesen folgt.

Also ist die Materie wesentlich abhängig, nicht a se, nicht ewig, nicht nothwendig.

Auf diese oder eine ähnliche Art kommen wir zum gewünschten Ziel, ohne uns der Gefahr auszusetzen, über den Obersatz disputieren zu müssen: „Die Materie ist indifferent für Bewegung und Ruhe im Sinne von Nichtbewegung.“

Bei der Auseinandersetzung über die ewige Weltbewegung S. 32 ff., wie durch die ganze Monographie, begegnet uns recht oft der Ausdruck „unendlich“ und zwar in mehrfachem Sinne, im populären und im philosophischen. Ob diejenigen Leser, welche mit des Verfassers Schrift über das Unendliche nicht näher bekannt sind, jedesmal leicht zurecht kommen, darf bezweifelt werden. Da wir Theisten nur ein einziges real Unendliches oder vielmehr einen einzigen Unendlichen anerkennen, so wäre es consequent, wenn wir den Ausdruck „unendlich“ auch für Gott allein gebrauchen würden. Die unendliche göttliche Substanz wäre das real Unendliche, ihre Gedanken das aktual Unendliche. Alles andere aber ist real endlich und nur aktual (d. h. durch Verknüpfung mit einer Intelligenz) mehr als endlich, was man recht gut transfinit heißen könnte. Ist die Zweideutigkeit des Ausdruckes „unendlich“ schon bei Aristoteles und S. Thomas, überhaupt bei den Alten eine grosse und unangenehme, so ist sie heutzutage nahezu eine unleidliche geworden, da in Familienbriefen und Zeitungen nicht minder wie bei den Philosophen, besonders den Monisten alles voll von Unendlichem ist. Vielleicht hat G. die Güte, dem Gedanken näher zu treten und für unsere scholastischen Kreise den Vorschlag einer fixen Terminologie zu machen. Würden wir von nichtgöttlichen Dingen das Wort „unendlich“ möglichst vermeiden, so würde manche Argumentation an Durchsichtigkeit gewinnen und die Schwierigkeit, einen ernstlichen Monisten zu bekehren, erst recht in die Augen springen. Der Monismus kennt nur ein Transfinites und leugnet die Nothwendigkeit, zum Infiniten weiter zu gehen. Ein Letztes und einen Ruhepunkt brauchen Theisten und Monisten: erstere behaupten, nur der Unendliche könne es sein, letztere versichern, ihnen genüge das „Unendliche“ d. h. ein abstraktes Etwas, welches über alles Endliche hinausliegt, ohne wesentlich anderer Art zu sein.

Cap. 3. „Die Weltbildung“ S. 48—54 ist gar kurz und legt im § 2 den Nachdruck darauf: „Die Kant-Laplacesche Weltbildung ist kein rein mechanischer Vorgang.“ Auf die Frage, wie stark die Gründe dafür sind, lieber einen als zwei oder mehrere Urgasbälle anzunehmen, wird nicht eingegangen. Dergleichen bleibt die Voraussetzung, alle Entwicklungen seien analog den jetzigen vor sich gegangen, hier ohne Erörterung.

Cap. 4. „Der Ursprung des Lebens“ S. 55—106 wendet sich von der anorganischen Natur und ihrer Teleologie zum Reiche der Organismen, „in welchem die mechanische Erklärung aufs glänzendste zu Schanden wird.“ Ausserordentlich hübsch, lehr- und inhaltreich ist dieser Abschnitt mit seinen 7 §§, die umso mehr gefallen, je öfter man sie liest.

Ich erlaube mir einige Bemerkungen. S. 68 scheint Gutberlet mit Bunge einverstanden, wenn dieser behauptet:

»Die Sinnesempfindungen mit Ausschluss der des Gesichts-, Tast- und Muskelsinnes, alle Gefühle, Triebe, Vorstellungsweisen sind niemals räumlich, sondern nur zeitlich geordnet. Von einem Mechanismus kann da keine Rede sein . . .«

Die Philologen sind mehrfach anderer Ansicht und finden, dass die Vorstellungen, die zu einem sprachlichen Ausdruck gelangen, in letzter Linie auf lokale zurückgehen. Bunge's Behauptung dürfte zu allgemein erscheinen.

S. 81 äusserst Gutberlet über die Formel von Preyer: „Die Gesamtmenge des lebenden Protoplasma's ist unveränderlich“ u. a., es sei recht leicht denkbar, dass keine Materie und keine Kraft existiere, dass beide anfangen oder aufhören zu sein. — Die Geschichte der Philos. scheint dieser leichten Denkbarkeit zu widersprechen. Die Denker der polytheistischen Zeiten kamen an einer ewigen Materie nicht vorbei; der Satz „ex nihilo nihil fit“ steckt so tief im Bewusstsein, dass Aristoteles nur durch seine transcendentale oder kategorienmässige ὄλγ , d. h. Möglichkeit einen Ausweg fand; die Ueberzeugung vom nihil annihilatur, so schwach die Gründe bei den Alten dafür waren, kehrt doch in den verschiedensten Weisen wieder und führt in Verbindung mit dem ersten Axiom nur zu natürlich zur ewigen Materie. Ob es also gar so leicht ist, alle Materie wegzudenken, kann bezweifelt werden. Einem echten Monisten ist es sicher schwer. Aus praktischen Gründen wäre also eine andere Wendung wohl vorzuziehen.

S. 82 lesen wir: „Das Gesetz von der Erhaltung der Energie ist identisch mit dem Satz von der Gleichheit zwischen Ursache und Wirkung. Aber dies nur in der Voraussetzung, dass es nur materielle Wesen und Kräfte giebt.“

Was nun, wenn eines Tages die *materia spiritualis*, die ein guter Theil der Scholastiker so lange und wohl doch nicht

aus reinem Widerspruchsgeiste festhielt, wieder von ihrem Winterschlaf etwas verjüngt und modifiziert auferstünde? Und was ist es mit den grossen Analogiegesetz, das im ganzen Universum herrscht? Ihm zufolge müssen wir in der immateriellen und in der geistigen Region wohl feinere Aeusserungen des Energie-Gesetzes erwarten, keineswegs aber die behauptete Ausschliessung. Treten uns sogenannte Ausnahmen in einer Region entgegen, so mahnen sie uns, die kreuzenden und ablenkenden Ursachen herauszustellen, da wir ja eine wahre Ausnahme philosophisch um so weniger zugeben können, je mehr wir von einer allumfassenden Weltenleitung überzeugt sind. Das mag oft schwierig sein und Zeit erfordern: aber consequent und fruchtbar ist es, die Wirkung des einen Principis in verschiedenen Sphären zu verfolgen. Ein gutes Beispiel geben uns hierin die Philologen der historischen Grammatik. Mit der Divise: „Ausnahmen giebt es nicht,“ haben sie einen ganzen Berg von mechanischen Regeln verschwinden gemacht, wenn sie auch des öfteren mit „falscher Analogiebildung“ sich begnügen mussten.

S. 90 bekennt Gutberlet gegen Preyer „dass die Frage nach der Lebenskraft schwierig ist und dass er die Gründe für dieselbe nicht für durchaus peremptorisch halte.“ — Diese Concession entspricht der vorsichtigen und entgegenkommenden Art unseres Verfassers; er sieht ja in seinem Gegner immer auch den Mitforscher. Ueberdies kann das Wort des Apostels: „Wenn wir uns selber richteten, würden wir nicht gerichtet,“ auch für die Philosophie die schönsten Früchte bringen. Doch gar zu grausam dürfen wir solch ein Selbststrichteramt auch nicht üben. Ich meine, wenn wir zugeben, die eigene Lebenskraft in den niederen Organismen können wir nicht so peremptorisch beweisen wie in den höheren, so genügt das vollauf. Führt man einem normalen, naturwüchsigen Menschen, der soviel Denken gelernt hat, um die Frage und die Gründe zu verstehen, das alles vor, was Gutberlet selber so schön dargelegt, so lautet sein Urtheil auf eine eigene Lebenskraft. Und so geschah es bei aller Menschheit durchgehends, und bei der scholastischen Vergangenheit erst recht. Allzuweit dürfen wir unsere philosophische Kritik und Speculation von der populären Auffassung kaum wegrücken. Zudem ist das Lebendige ohne eine eigene Lebenskraft so schwer vorstellbar, dass eine philosophische Phantasie hausbackener Art sich dabei vorkommt wie ein angehender Jongleur bei der Anleitung zu den Gliederverenkungen. So lieb aber brauchen wir unsere Herren Monisten nicht zu haben!

Was Preyer S. 93 gegen den Stillstand der Weltuhr vorbringt, hätte etwas ernster genommen werden dürfen. Der Stillstand des Processes, den man naturwissenschaftlich berechnet, kann sich doch nur auf den uns vorliegenden beziehen. Aber ist dieser Process

der einzige? In den geologischen Vorgängen treten uns so grossartige Vernichtungen, Neubildungen und Störungen entgegen, dass wir wohl mehr als einen Process haben. Und der Process der Auferstehung vollzieht sich schwerlich ohne Modification der jetzigen mechanischen Weltformel.

Cap. 5 „Die Zweckmässigkeit der Organismen“ S. 106—187 befasst sich eingehend, geistreich und spannend mit der mechanisch-causalen Erklärung der organischen Zweckmässigkeit.

»Darwin, so verkündet man laut, ist es endlich gelungen, die Teleologie auch in der organischen Welt zu beseitigen und deren Entstehung mechanisch oder causal zu erklären.« Die 6 §§ dieses Cap. aber zeigen, »dass . . . diese mechanische Erklärung keine causale ist, sondern im Gegentheil statt einer hinreichenden Ursache den Zufall einführt, also das Causalgesetz auf das empfindlichste verletzt.«

S. 106 Kostbar sind die Geständnisse, die einer der Descendenztheoretiker H. Spitzer S. 109 ff uns macht, und eisern sind die Griffe, mit denen G. diese Theorie eines gesetzmässig arbeitenden Zufalls zerdrückt.

Die Ausführungen des Verf. im § 3. „Giebt es eine Teleologie ohne Zweck“ über das Verhältnis der Causalerkenntnis und der Zweckbetrachtung schienen dem Ref. von einem besonderen Werte. Siehe namentlich S. 129.

Eine Frage mag sich vordrängen: Ist es wirklich der reine und eigentliche Zufall, dem die Darwinisten das Wort reden? Viele Aeusserungen und Erklärungen haben ohne Zweifel diesen Sinn; dass mancher thatsächlich es fertig bringt, mitten im Verfolgen der Ursachen-Reihen inne zu halten und bei einem stumpfen Zufall stehen zu bleiben, zeigt u. a. der Agnosticismus. Unwahrscheinlich aber ist, dass Alle, die mehr oder minder darwinistisch denken, das thun, und höchst zweifelhaft erscheint es, ob dies der grössere Theil thut. Wer ein bisschen tiefer geht, der muss unter seinem Zufall wohl oder übel doch einen fixierten, einen orientierten Zufall sich denken. Ein solcher ist aber nichts anderes als was man ehemals *ἀνάγκη* oder fatum nannte. Der Fatalismus ist tiefer und psychologischer als der Casualismus. Ebenso ist die Resignationsphilosophie der Stoiker viel natürlicher als die blinde Zufallstheorie. Ich möchte daher bis auf weiteres glauben, der Zufall des mechanischen Monismus sei in der Sache mehr Fatalismus als Casualismus und es liege beim Begriff „Zufall“ von Seite unserer Gegner eine ähnliche Umwertung, um nicht zu sagen, Verfälschung vor, wie fast bei allen andern Kunstausdrücken, welche ihnen und uns gemeinsam sind.

Cap. 6 „Die psychischen Erscheinungen“ S. 156—187 bietet in 2 §§ soviel des Interessanten, dass es eine besondere Beachtung verdient.

Den zweiten Theil über den theistischen Monismus gliedern zwei Abschnitte: Cap. 1 behandelt die „Transcendenz des Welt-

grundes“ S. 188—273, Cap. 2 die „Immanenz des Weltgrundes“ S. 273—287. Dazu kommt ein Anhang S. 288—306, der eine mathematische Darlegung des teleologischen Gottesbeweises gibt.

Es ist überflüssig, zu bemerken, dass dieser Theil mit seinen vielfach originell gefassten Gottesbeweisen eine erhöhte Wichtigkeit beansprucht. Ein flüchtiger Blick auf die Geschichte der Philosophie zeigt, dass mit dem Auftreten neuer Formen der Gottesbeweise eine neue Periode der Geistesentwicklung beginnt oder begonnen hat. Plato und Aristoteles, Augustin, Anselm, Cartesius, Leibniz sind bekannte Illustrationen.

G. charakterisiert sich hiebei u. a. durch seine mathematische Methode und namentlich durch die Heranziehung der Wahrscheinlichkeits-Rechnung. Man wird es discret finden, dass der Verf. die ausführlichere mathematische Darlegung einem Anhang überwiesen: nicht Alle haben ja eine gleiche Vorliebe und Vorbildung für diese Beweisart. Es wäre wohl auch besser gewesen, die Anwendung der combinatorischen Analysis auf den Beweis aus der Ordnung S. 249—255 im Anhang vorzunehmen. Der Natur der Sache nach bleibt diese Argumentation mehr oder weniger ein argumentum ad hominem und kann zur nackten Gewissheit nicht kommen, da die Prämissen nur auf Wahrscheinlichkeit lauten. Wir wären in einer ziemlich ungünstigen Lage, wenn wir dem Materialisten nur auf mathematischen Wege, wie G. 248/249 anzunehmen scheint, beikommen könnten. Wenn S. 249 gefragt wird: „Wodurch wird denn jene Beständigkeit zum unterscheidenden Kriterium der planmässig angelegten von der zufälligen Ordnung, zumal auch eine zufällige Ordnung Dauer haben kann“?, so wird die Antwort nicht so schwer sein: Weil die Induction zeigt, dass sie eine solche Dauer nicht hat, umsoweniger als selbst die planvollen Ordnungen, die von einer erhaltenden Intelligenz geschützt werden, nicht von Dauer sind, sondern der Vernichtung durch scheinbar wirre und regellose Kräfte constant und periodisch preisgegeben sind. Die Menschengeschichte zeigt das beim Einzelnen wie bei Völkern und Reichen; wie viel hat ihnen denn der Zufall an geordneten materiellen Gebilden in die Hände gegeben? So viel wie nichts. Und wenn je einmal, dann kam es darauf an, den flüchtigen Augenblick zu nützen; der nächste oder übernächste hatte diese günstigen und geordneten Dinge schon wieder zu regellosen gemacht. Die Frage dreht sich um die Wirklichkeit.

Im § 3 S. 207 darf die Terminologie beanstandet werden. „I. Das All ist absolut und unendlich.“ Was ist das für ein All? ist es abstract oder coneret? Wenn ersteres, ist die Behauptung sehr zweifelhaft. Wenn das zweite, so begreift man schwer, warum es in der Begründung sogleich heisst: „Dass die Welt als Ganzes,

die Allwirklichkeit, unerschaffen . . . ist . . . , wird im Ernste von niemandem . . . geleugnet.“ Solche Formulierung dürfte sich von der fest geprägten Bedeutung unserer scholastischen Begriffe zu weit entfernen und doch wenig Erfolg haben. Sagen wir es ganz einfach: Der normale Geist, wenn er consequent weiter denkt, muss zu einem Allwirklichen (mascul., nicht neutr.) kommen, wenn er wahre Ruhe finden will. Meine Ueberzeugung geht dahin, dass „der monistische Gedanke mit innerer Nothwendigkeit zu einem transcendenten Gotte“ nur so lange „führt“ als der Wille den Verstand seinen natürlichen Weg gehen lässt und ihn nicht so abnorm macht, dass er mit einem Abstractum, das ich transfinit heisse, also mit einem blassen Schemen sich begnügt. Wahr ist: ein Letztes muss Jeder in seinem Denken haben. Der Streit ist, ob es ein Unendlicher oder ein sogenanntes Unendliches sei? Wahre Ruhe gibt nur der Erstere, Scheinruhe haben leider Viele durch das Zweite.

Dass es nur eine Scheinruhe ist, bei einem Transfiniten sein Gedankenfahrzeug zu verankern, wird man kaum durchschlagender je beweisen als es von Anselmus geschah. Jedenfalls ist die Entscheidung dem psychologischen Gebiete vorbehalten.

Damit sind wir auf einen Punkt gekommen, in welchem ich dem geehrten Hrn. Verf. aufs entschiedenste widersprechen muss und bei welchem ich bitten darf, er möge sich von dem fast allgemeinen Irrthum bald recht kräftig abwenden. Anselmus geht nicht, wie G. S. 265 meint „von den Begriffen zur Existenz über“, sondern er geht von der psychologischen Thatsache aus, dass der extremste und durchaus letzte Gedanke, zu dem der Geist vordringen kann, der Gedanke eines wahrhaft realen Unendlichen ist, über den hinaus eben nichts mehr Höheres sich denken lasse. Das ist der Gedanke von Gott und zwar vom theistischen Gott, der real existiert. Wer bloss an einen möglichen oder abstracten Gott denkt (wie z. B. ein Pantheist), der denkt noch nicht den extremsten Gedanken, dessen wir fähig sind, wenn er auch den Terminus Gott gebraucht, sondern macht gerade vor dem letzten Schritte Halt. — Nun will die Thatsache, dass so viele einen Unendlichen denken und wie sie sagen, denken müssen, doch auch eine Ursache haben. — Wo ist sie, wenn der Unendliche nicht existiert? — — Und wie konnte überhaupt ein einziger Mensch zum Gedanken eines unendlichen Gottes kommen, wenn dieser nicht existiert, da doch lauter endliche Kräfte auf ihn wirken? Der Geist selber ist einerseits endlich, anderseits transfinit. Alles Sinnenfällige um ihn ist endlich. Anderes ist endlos. Die Wirkungen entsprechen den Ursachen. Das Extremste im Geiste kann also (ohne Gott) höchstens ein mehr oder minder grosses Transfinites sein. Das ist aber noch lange kein Unendlicher. Und doch bleibt

die Thatsache, dass so viele Geister, und zwar normale Geister, den Unendlichen denken und denken müssen!

Mit einem Wort: Anselm's Argument ist kein ontologisches, sondern psychologisches. Hätte zu seiner Zeit schon die spätere Terminologie geherrscht, so hätte Niemand das verkannt. Uebrigens hat die Scholastik bis Skotus einschliesslich und Thomas nicht ausgenommen, das Argument gelten lassen. Wie es kam, dass man später dasselbe nicht mehr verstand, vermag ich augenblicklich nicht hinreichend zu erklären. Die Hauptgründe werden wohl die veränderte Terminologie, der Rückgang der Benedictinischen Scholastik und die eigenthümliche Verwandlung des Anselmischen Gedankens bei Cartesius, Leibniz, Hegel und den Ontologisten sein. So Gott will, folgt vorstehenden Andeutungen einmal eine ausführlichere Darlegung. Einstweilen kann auf das Schriftchen von Ragey ¹⁾ verwiesen werden. Prüft unser Hr. Verf. selber unter dem angedeuteten Gesichtspunkt die Sache beim hl. Anselm nach, so bin ich sicher, dass der grosse Psycholog des 11. Jahrh. an Gutberlet über kurz oder lang einen seiner wärmsten Freunde findet.

Bis dahin wünschen wir der Schrift über den mechanischen Monismus die weiteste Verbreitung und ein recht eingehendes Studium: sie verdient es, denn sie ist ein wahres Arsenal; dem versprochenen Werke über den anthropologischen Monismus ein recht baldiges Erscheinen; beiden zusammen aber ein wohlverdientes, tadelloses Inhaltsverzeichnis.

Rom, Colleg S. Anselm.

Dr. P. Beda Adlhoch, O. S. B.

Beiträge zur Bau- und Kunstgeschichte der Klöster.

Von Jos. M. B. Clauss in Herbitzheim.

I. Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz.

(Fortsetz. zu H. I., S. 134—139 d. J.)

Die mustergiltige beschreibende Statistik der rheinischen Kunstdenkmäler setzt sich ohne allzulange Zwischenpausen fort. Unsere Besprechung führt uns heute zu Bd. II. des grossen Werkes. Im Allgemeinen Neues zu sagen ist u. E. überflüssig; wir können das Lob, welches mit so allseitiger Zustimmung, auch unsererseits den Lieferungen des I. Bandes gespendet worden, auch auf den vorliegenden II. Band und im Voraus auch sicher auf die folgenden ausdehnen. Wohlthuend berührt es, dass die Herausgeber unserem ausgesprochenen Wunsche so schnell ent-

¹⁾ L'argument de Saint Anselme par Père Ragey, Mariste. 1893. Paris Delhomme & Briquet. VIII. 201. kl. 8°.