DRAUGIJA UŽSIENIO LIETUVIAMS REMTI
Kaunas, Nepriklausomybės a. 2.
Tel. 7-40.

ERANUS

COMMENTATIONES SOCIETATIS PHILOSOPHICAE LITUANAE

VOLUMEN PRIMUM

1930

Printed in Lithuania

EDENDO PRAEFUIT

I. TAMOŠAITIS

39

HUMANITARINIŲ MOKSLŲ FAKULTETO RAŠTAI

KAUNAS, 1930 — VYTAUTO DIDŽIOJO — METAI

VYTAUTO DIDŽIOJO UNIVERSITETO BIBLIOTEKA

27

Spausdinta „Typolit" spaustuvėje
Kaunas. Gedimino g-vė 5. Tel. 31-31

VYTAUTO DIDŽIOJO UNIVERSITETO
BIBLIOTEKA
Inv. Nr. 273024(1)

Editoris praefatio.

Iam dubium non est, quin ordo philologorum noster annis labentibus creverit auctusque sit. Nam proximis, postquam constitutus est, temporibus Epe Lituana in lucem proferre satis habuit; mox autem Commentationes ordinis philologorum addendas esse existimavit. At inde ab hoc Vytauti Magni anno suas quaeque classis ephemerides edere coepit. Quo non solum singulas ordinis partes longius provectas, sed et ordinem totum validiorem factum esse manifestum fit.

Tamen Erani — is enim est novorum annalium philosophicorum titulus — primum volumen edendum curanti difficultates variae, quae editionis operi impedimento essent, non ignotae fuerunt.

Nam huius temporis rerum hominumque naturam acrius intuentem non fugit de multis et quidem de gravissimis quaestionibus nunc plane aliter iudicari atque antea, multa quae adhuc in honore ac pretio fuerint, contemni, contempta autem despectaque quondam denuo probari. Nimirum igitur in tanta sententiarum iudiciorumque varietate ac permutatione multa, cum in diversis vitae humanae partibus, tum praecipue in philosophia, incerta instabiliaque esse solent. Cuius doctrinae varias disciplinas, ut exempla afferam, gnoseologiam, psychologiam, metaphysica, religionum philosophiam, alias hoc tempore renasci videmus.

Renascentis igitur philosophiae saeculo feliciter incohato saepe nobis respiciendi sunt Plato atque Aristoteles, nobilissima sapientiae Graecorum nomina. Quos etiam nostrae aetatis rationum diversarum sectarumque auctores esse recte putabimus.

Praeterita autem recordantes ne obliviscamur praesentia aut futura: maiorum exemplis docti confirmatique difficiles praesentis temporis controversias disceptabimus. Quas in-

quirentibus nobis diiudicantibusque dux erit veritas. Veritatem ipsam quaerentes ne errores quidem timebimus. Nam et ille egregius philosophiae princeps Thomas Aquinas hoc dicere ausus est: „Pluri tempore anima est in deceptione, quam in cognitione veritatis; quia ad cognitionem veritatis vix pervenitur post studium longi temporis“ (In III de An. I. 4, n. 624).

Etiam apertius idem in „Summa contra Gentiles“ loquitur; haec enim sunt eius verba: „Deceptio et error magna pars miseriae est...“ (III, 39).

Cognoscimus et ignoramus invicem. Sed per hoc, ut ita dicam, cognoscendi ignorandique purgatorium ipsum tandem paradisum assequemur.

Hac via a Dante, ingeniosissimo poeta monstrata, progredientes collegas, huius operis socios, libenter umeris suis onus imposituros eiusque rei rationem reddituros esse persuasum habeo. Et, ut finem praefandi faciam, illud quoque dictum addam: facimus quod possumus, meliora faciant potentiores.

I. Tamošaitis.

Pratarmė.

Humanitarinių Mokslų Fakultetas auga, stiprėja. Pačioje savo egzistavimo pradžioje jis galėjo tenkintis vienu periodiniu leidiniu: „Tauta ir Žodis“. Kiek vėliau šalia „Tauta ir Žodis“ būtinai turėjo atsirasti „Humanitarinių Mokslų Fakulteto raštai“. Nuo šių 1930 Vytauto Didžiojo metų kiekvienas Humanitarinių Mokslų Fakulteto skyrius pradeda leisti savo metraštį. Tai rodo, kad visi fakulteto skyriai, o tuo pačiu ir patsai fakultetas, yra gerokai sustiprėję.

Pradedąs eiti filosofijos dalykams skirtas metraštis „Eranus“ labai gerai nusimano, su kokiais sunkumais jam teks susidurti.

Akyliau pasidairiusiam po dabarties pasaulį darosi aišku, kad gyvenam vertybių perkainojimo gadynę. Senos, dar neseniai garbintos ir į padanges keltos vertybės blanksta, miršta, o palaidotosios — keliasi iš numirusių. Tokioj persilaužimo gadynėje paprastai yra daug visose gyvenimo srityse neaiškumo. Jo daug yra ir toje žmogaus dvasios kūrybos srityje, kuriai vardas — filosofija. Gnoseologija, psichologija, metafizika, religijos filosofija, kitas filosofijos disciplinas visai neminint, šiandien iš naujo atgimsta.

Gyvendami filosofijos atgimimo gadynę dažnai turėsim žvilgterėti atgal, į praeitį, į tuodu du didžiausius graikų minties genijus, kuriems vardas Platonas ir Aristotelis. Į juodu lengvai gali būti suvestos visos šiandien gana įvairios filosofijos srovės.

Su tendencija į praeitį, jungsime antrą tendenciją — į dabartį ir į ateitį; kitaip sakant, į dabarties ir ateities problemas. Praeities išminties sustiprinti, padrąsinti, ryšimės spręsti painias dabarties problemas. O jas bespręsdami tesivadovausime vienu dalyku: tiesa. Tiesos besiekdami nesibijosime netsuklupti. Juk toki proto genijai, kaip Tomas Akvinietis, tu-

rėjo drąsos atvirai pasakyti: „Pluri tempore anima est in deceptione, quam in cognitione veritatis; quia ad cognitionem veritatis vix pervenitur post studium longi temporis“ (In III de An l. 4, n. 624).

Dar atviriau kalba Tomas Akvinietis kitame savo veikale: „Summa contra Gentiles“: „Deceptio et error magna pars miseriae est....“, (III, 39).

Mūsų žinojimas bendrauja su nežinojimu. Žinojimo ir nežinojimo skaistykla tai būtina sąlyga, norint patekti į tikrojo žinojimo dangų.

Eidamas genialaus Dantės nurodytu keliu, kiekvienas **„Eranus“** bendradarbis noriai imsis ant savo pečių asmeniškos atsakomybės naštą.

Besivadovaudami mintimi: facimus quod possumus, meliora faciant potentiores, drįstame pasirodyti pasauliui.

Iz. Tamošaitis.

TURINYS

Wladimir Szyłkarski

BAYLE UND SPINOZA . . . 3—80 psl.

Iz. Tamošaitis

TREJOPAS ŽINOJIMAS . . . 81—127 „

W. Sesemann

BEITRÄGE ZUM ERKENNTNIS PROBLEM III. DAS LOGISCH-RATIONALE . . . . . 129—195 „

Iz. Tamošaitis

RELIGIJOS FILOSOFIJA . . 196—235 „

WLADIMIR SZYŁKARSKI

BAYLE UND SPINOZA

C'est la plus monstrueuse hypothèse qui se puisse imaginer, la plus absurde et la plus diamétralement opposée aux notions les plus évidentes de notre esprit. On dirait, — — que, pour fuir des difficultés qui peuvent faire de la peine à un philosophe, il (Spinoza) se soit jetté dans des embarras infiniment plus inexplicables, et si sensibles que jamais un esprit droit ne sera capable de les méconnaître.

Bayle.

1.

Um Bayles Kritik der Grundlagen der Spinozistischen Philosophie in ihrer ganzen Tragweite und hoher Bedeutung beurteilen zu können, müssen wir sämtliche Lösungen des Problems von dem Ursprunge und der Ursache des Weltalls, die der große Polyhistor in der zeitgenößischen Philosophie vorgefunden hat, betrachten und Bayles Einwände gegen diese Hauptlösungen wenigstens in ihren Grundzügen darstellen. Wir werden nachzuweisen versuchen, daß Bayles eindringliche und scharfsinnige Analyse, der er die Grundvoraussetzungen dieser Lösungen unterwirft, zu einem sehr bedeutenden Teile auch die wichtigsten Bestandteile des eklektischen Gedankenbaues, den Spinoza errichtet hat, trifft.

Die mannigfaltigen Richtungen der Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts schließen sich an die vier überlieferten Hauptlösungen des Grundproblems jeder Weltanschauung

I. Das Weltall ist das Werk des allervolkommensten Geistes, der durch seinen allmächtigen Willen sämtliche Wesen — sowohl geistige als körperliche — geschaffen hat.

II. Die wirkende Ursache der gesamten Wirklichkeit ist die einzige, unendliche und ewige Weltsubstanz, deren Modi sämtliche Wesen — sowohl Geister als Körper — bilden.

III. Zwei gleichewige und voneinander in ihrem Wesen und ihrem Ursprung unabhängige Ursachen bilden die Welt: die eine, die nach dem Vorbilde unseres Geistes vorgestellt werden muss, ist die wirkende, bewegende und ordnende Formursache, die andere — passive, der ersten entgegengesetzte Stoffursache.

IV. Das Weltall wird durch eine unendliche Vielheit von materiellen, unteilbaren und ewigen Elementarprinzipien

gebildet: diese Elementarkörperchen, Atome genannt, besitzen die Fähigkeit sämtliche Wesen sowohl der toten wie der lebenden Natur zu formen und sie mit allen Eigenschaften und Kräften, die wir rings um uns beobachten und in uns selbst gewahrwerden, auszustatten.

Die vier Lösungen, deren Grundgedanken wir eben angegeben haben, ergeben vier verschiedene philosophische Weltanschauungen.

Die erste Weltauffassung ist der christliche theistische Monismus. Von der ganzen Patristik und Scholastik vertreten und in seinen weitesten Konsequenzen entwickelt, liegt er auch der Kartesianischen Schöpfungslehre zu Grunde. Diese Lehre bildet den Nährboden, dem Bayles Philosophische Überzeugungen zu einem sehr wesentlichen Teile entsprossen sind: eine gründliche Vorbildung in der herrschenden Schulphilosophie war ja die wichtige Übergangsstufe, die den lernbegierigen Jüngling zu den Meistern der neueren Philosophie, Kartesius und Malebranche, führte. Der theistische Monismus, was nie außer Acht zu lassen ist, bildet den Ausgangspunkt seiner ganzen Gedankenarbeit: man darf geradezu behaupten, das dieser Ausgangspunkt auch der Mittelpunkt ist, um den sich die wichtigsten Probleme der Bayleschen Philosophie drehen.

Im Mittelpunkt der zweiten Weltanschauung steht die Lehre von der all-einen Weltsubstanz. Im siebzehnten Jahrhundert ist ihr bekanntester Vertreter Spinoza. Sie hat aber in verschiedenen religiösen und philosophischen Lehren von der all-einen Weltseele ihre Vorläufer.

Die dritte — dualistische — Lösung ist dem ganzen antiken Denken von seinen ersten Anfängen an eigentümlich: Anaxagoras stellt als erster den Grundsatz dieser Lehre klar und bestimmt auf. Bei Plato und in seiner Schule erlangt die Lehre von den zwei entgegengesetzten Principien der Wirklichkeit—der gestaltenden Idee und dem gestaltlosen Stoff — ihre höchste Vollendung. In der christlichen Philosophie der Kirchenväter und der Meister der Scholastik sucht man den antiken Dualismus mit den Grundlagen des theistischen Monismus in Einklang zu bringen, ohne daß es gelingt, dem

letzteren einen wirklichen und dauernden Sieg zu erkämpfen. Die Hauptschwierigkeit besteht dabei nicht nur darin, daß man die Grundvoraussetzungen der unsterblichen griechischen Weltanschauung, die in jeder Epoche eine lebendige Macht bildet, — zu überwinden hat, sondern auch darin, daß sie den Bedürfnissen des so genannten gesunden Menschenverstandes aufs beste zu entsprechen scheint: Voltaire und die Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts, die den gesunden Verstand hoch auf ihren Schild heben, preisen diese Lehre als die ihrige.

Die vierte Lösung war durch die Vertreter des antiken Atomismus—Leukippos und Demokritos—angebahnt. Durch den Platonischen Gedankenbau völlig in den Schatten gestellt, erlebt der Atomismus am Ausgange der antiken Philosophie seine Wiedergeburt im Garten des Epikuros. In der christlichen Philosophie wird er aus einem verhältnismäßig mächtigen Strom zu einem schmalen und oft ganz versiechenden Bächlein. Die neuere mechanische Naturwissenschaft trägt ihm ihr frisches hochanschwellendes Wasser zu: das dürftige Bächlein erweitert sich zu einem der mächtigsten und hinreißendsten Ströme, welcher das ganze weite Gebiet der neueren Philosophie in mancherlei Richtungen durchkreuzt.

I. Die theistische Schöpfungslehre.

2.

Unsere Darstellung der Bayle'schen Kritik beginnen wir mit den berühmten Einwendungen, die der scharfsinnige Denker gegen sämtliche Versuche die überlieferte Schöpfungslehre mit den Mitteln der bloßen Vernunft zu begründen und zu entwickeln, — ins Feld führt.

Wir machten mit dieser Lehre aus zwiefachem Grund den Anfang.

Erstens — das sei noch einmal betont — bildet der theistische Monismus den Ausgangspunkt für Bayles eigene reiche und wechselvolle religiöse und philosophische Entwicklung.

Zweitens — und dies ist für unsere Untersuchung die Hauptsache — ist die theistische Schöpfungslehre die notwendige Voraussetzung für die pantheistische Alleinheitslehre gewesen. So war es bei Parmenides; der, ehe er seinen eigenen Weg eingeschlagen, den Weg des Xenophanes gegangen ist, so gehen auch die mittelalterlichen Pantheisten, wie die Amalrikaner und David von Dinant von den Grundsätzen des in der Scholastik ausgebildeten Theismus aus, so bildet schließlich auch bei Spinoza die Lehre von Gott dem Schöpfer die Leiter, die ihn zu seiner Gleichung Gott - Substanz - Natur hinführt.

Betrachten wir also diese Leiter in der Darstellung und kritischen Beurteilung eines der scharfsinnigsten und eindringlichsten Dialektiker, die je in der Weltphilosophie aufgetreten sind.

3.

Gott ist das ewige und notwendige, unendlich weise, gute und mächtige Wesen, das eine über Alles erhabene Herrlichkeit und Seligkeit besitzt. Da die Volkommenheit Gottes sich weder vermehren noch vermindern läßt, so hat seine Güte allein Ihn zur Erschaffung der Welt bestimmt; diese Güte is so unendlich, daß man sich eine Güte, die größer als die göttliche wäre, nicht vorstellen kann. Dasselbe gilt von allen anderen Vollkommenheiten des höchsten Wesens: seiner Weisheit, seiner Schönheit, seiner Macht: über sie hinaus läßt sich überhaupt nichts denken.

Da die unendliche Güte Gott bei der Schöpfung der Welt geleitet hat, so haben alle Spuren von Weisheit, Verstand, Macht und Größe, die aus seinem Werke hervortreten, lediglich das Wohl seiner Geschöpfe zum Zwecke. Seine Vollkommenheiten hat Er nur dazu geoffenbaret, damit die Geschöpfe ihre Glückseligkeit in der Erkentnis, in der Bewunderung und in der Liebe des höchsten Wesens fänden.

Da die Wohltaten, die Gott seinen Geschöpfen erteilt, nur ihr Wohl zur Absicht haben, so kann Er nicht zulassen, daß sie ihnen zum Unglück gereichen, und sollte ihr Mißbrauch im Stande sein das eine oder das andere Geschöpf zu Grunde zu richten, so würde der vollkommene Schöpfer ihnen solche Mittel in die Hand geben, die ihnen den guten Gebrauch stetig sicherten: sonst wären es keine wirkliche Wohltaten, und die Güte Gottes wäre geringer als die, welche wir uns bei irgend einem anderen Wohltäter vorstellen können.

Der vollkommene Schöpfer der Welt hat von Ewigkeit her alle Ereigniße vorausgesehen, alle Dinge geordnet, jedes an seinen Platz gestellt, Er lenkt und leitet die Welt fortwährend nach seinem Gutdünken, so daß nichts wider seinen Willen geschehen kann.

Das allmächtige Wesen, das sowohl den Stoff, wie die tätigen Geister geschaffen hat, macht mit seinen Schöpfungen Alles, was Es nur immer will. Es gibt keine Lage, keine Gestalt, keine Bewegung, die nicht seine Macht dem Stoffe

geben, keinen Gedanken, den Es nicht den Geistern mitteilen könnte. Läßt dieses Wesen irgend ein Übel zu, so geschieht es nicht deswegen, weil sonst ein anderes noch größeres Übel unvermeidlich wäre. Sämtliche Gründe von der Notwendigkeit einer Mischung des Guten und Bösen, die sich auf die Beschränktheit der Kräfte des Wohltäters berufen, kommen hier in Fortfall.

4.

Wie ist nun mit diesem Gotte, dessen unbedingte Vollkommenheit uns sowohl die Heilige Schrift als das „natürliche Licht" (lumière naturelle) der Vernunft geoffenbart, die Tatsache des Übels in Einklang zu bringen?

Man unterscheidet gewöhnlich drei verschiedenen Arten des Übels, denen die Welt unterworfen ist.

Die erste Art besteht darin, daß gewisse Dinge Vollkommenheiten oder Bequemlichkeiten besitzen, die anderen fehlen.

Die zweite Art des Übels umfaßt alle Leiden und Unbequemlichkeiten, so wie die Entbehrung (privation) alles dessen, was den Gegenstand des uns von der Natur eingepflanzten Verlangens bildet mit einem Worte — alles was die Schule als physische Übel bezeichnet.

Die dritte Art bilden die „schlechten Wahlen", d. h. die Willensentscheidungen, die das Böse wählen, also alles, was man Laster oder moralische Übel nennt.

5.

Was die erste Art des Übels anbetrifft die, in der Ungleichheit der Lagen und Gaben besteht, so sieht hier Bayle keinen ernsten Einwand gegen die Vollkommenheit des Schöpfers: das Beispiel unserer Maschinen lehre uns, daß ihre Vollkommenheit sich nicht anders denken läßt, als daß ihre einzelnen Teile verschiedene Kräfte besitzen und verschiedene Anwendung finden. Die Unvollkommenheit des Weltalls kön-

ne also nicht darin bestehen, daß es aus ungleichen Teilen zusammengesetzt ist, denn vollkommen gleiche Teile ergäben nicht vollkommene Wirksamheit des Ganzen. Es ist außerdem den Geschöpfen völlig gleichgültig, ob sie eine unter- oder übergeordnete Rolle in der Ökonomie des Ganzen spielen, soweit sie dies nicht als Leiden oder als Lust empfinden.

Gegen die Lehre von der Einheit und Vollkommenheit des Schöpfers führen die Anhänger der Zweiprincipienlehre die Tatsache ins Feld, daß es in der Natur unzählige Dinge gibt, die einander entgegengesetzt sind, wie z. B. Kälte und Hitze, Weiß und Schwarz, Licht und Finsternis. Bayle sieht in dem Widerstreit, der sich daraus ergibt, und überhaupt in sämtlichen Störungen der Ordnung und Regelmäßigkeit der Natur keinen ernsten Einwand gegen die Vollkommenheit ihres Schöpfers: denn man kann die daraus entstehenden Schwierigkeiten entweder durch Hinweis auf die Verschiedenheit der Kräfte, die Gott den Körpern mitgeteilt hat, beseitigen oder durch Berufung auf die Gesetze der Bewegung die Er festgelegt hat, oder schließlich durch Zusammenwirken der veranlassenden verständigen Ursachen (Concours des causes occasionelles inteligentes), nach welchen es ihm gefallen hat sich zu richten, erklären. Soweit man also nur die körperlichen Erscheinungen zu erklären hat, entstehen keine unüberwindliche Schwierigkeiten, die Lehre von Gottes Vollkommenen aufrechtzuerhalten. Solche Schwierigkeiten entstehen nur dann, wenn man das Auge auf den Menschen richtet: „Der Himmel und das ganze Weltgebäude predigen die Herrlichkeit, die Macht, die Einheit des Herrn; nur der Mensch allein, das höchste Meisterstück seines Schöpfers unter allen sichtbaren Dingen, der Mensch allein gibt Anlaß zu den schwersten Einwänden gegen die Einheit (und also auch die Vollkommenheit) Gottes".

6.

Der Mensch ist böse und unglücklich: jederman erkennt dies, teils aus dem, was in seinem eigenem Innern vorgeht, teils aus dem Umgange, den er mit seinen Nächsten zu pflegen genötigt ist. Man braucht nur fünf oder sechs Jahre zu leben, um von diesen zwei Dingen vollkommen überzeugt zu sein. Denn in diesem Alter hat man schon manche Bosheit begangen und unter der Bosheit anderer gelitten, hat Verdruß und Schmerz gehabt, hat andere beleidigt und ist von ihnen beleidigt worden u. s. w. Leute die bereits ein langes, bewegtes und wechselvolles Leben hinter sich haben, erkennen diese Tatsache mit noch größerer Deutlichkeit. Dasselbe lehren uns auch Reisen: lassen sie doch auf Schritt und Tritt uns die Denkmäler menschlichen Unglücks und menschlicher Bosheit zu Gesicht kommen. Überall begegnen wir Gefängnissen und Krankenhäusern, überall Galgen und Bettlern. Hier sehen wir die Trümmer einer blühenden Stadt, dort sind sogar die Überreste verfallener Mauern nicht mehr zu finden.

Jam seges est, ubi Troja fuit, resecandaque falce
Luxuriat Phrygio sanguine pinguis humus.

Gelehrte gewinnen, ohne ihr Arbeitszimmer zu verlassen, die klarste Einsicht in die Unglückseligkeit und Bosheit des Menschengeschlechtes. Lesen sie geschichtliche Werke und forschen ihren Quellen nach, so lassen sie alle Jahrhunderte und alle Länder der Welt gleichsam vor ihrem musternden Auge vorüberziehen und da kommen sie zum unabweislichen Schlusse, daß die Geschichte letzterdings nichts als eine Sammlung von Verbrechen und Unglücksfällen des elenden Menschengeschlechtes ist.

Die ganze Welt liegt im Argen. Das Übel aber, das über den Wegen der Adamskinder waltet, ist zwiefacher Natur: es tritt einerseits als physisches, andrerseits als moralisches Übel auf. Wie lassen sich diese Grundübel der menschlichen Natur mit ihrem vollkommenen Schöpfer in Einklang bringen? Kann ansere schwache Vernunft diese Aufsgabe leisten? Bleibt ihr schließlich nichts Anders übrig als sich dem Lichte

der Offenbarung restlos anzuvertrauen und auf die Vernunftbegründug ihrer Wahrheiten ein für allemal zu verzichten?

7.

Die Schwierigkeiten, die der christlichen Schöpfungslehre aus der Tatsache des physischen Übels entstehen, sucht man gewöhnlich durch den Hinweis zu beseitigen, daß sämtliche Leiden, Kümmernisse, Krankheiten u. s. w. dem materiellen Dasein als solchem eigentümlich sind. „Il y a eu des Philosophes, qui... justifiaient la Divinité en suppossant que le principe passif ou la matiére, qui avait reçu son action, avait des défauts absolument incorrigibles de sorte que le mal qui est dans le monde avait été inévitable". Wäre hier wirklich eine Notwendigkeit vorhanden, so ließe sich kein Wort dagegen einwenden, denn die Notwendigkeit erkennt kein Gesetz über sich. Die Vernunft kann hier aber leider keine eigentliche Notwendigkeit entdecken. Es ist allerdings wahr, daß der Stoff ohne Bewegung nutzlos wäre und daß es also notwendig ist, daß sich die Körper in Bewegung befinden: es läßt sich auch begreifen daß verschiedene Verwandlungen und Veränderungen des Stoffes, daß Zeugungs- und Zersetzungsprozeße die unausbleibliche Folge der Bewegung darstellen; es ist aber der Vernunft vollkommen unbegreiflich, daß ein notwendiger Zusammenhang gewisse Bewegungen des Körpers an lästige Gefühle, wie Kälte und Hitze, Hunger und Durst, Leiden und Kummer, bindet. Die Vernunft kann nicht umhin zu schließen, daß diese Verbindung durch eine Macht hergestellt worden ist, der es unmöglich gewesen, sich ausschließlich von dem Prinzipe des Wohltuns leiten zu laßen: sie erhebt die Forderung, man solle ihr erklären, wie es gekommen ist, daß eine wohltätige Ursache, die eben so leicht eine angenehme Empfindung an die Wirkung des Feuers auf die Hand eines Menschen hätte binden könnten, es vorgezogen hat, dieser Wirkung das Gefühl des Schmerzes zu gesellen.

Nimmt man an, daß diese unselige Verbindung durch ein dem Menschen feindliches Prinzip geschaffen worden ist, so erkennt man dadurch zwei entgegengesetzte Ursachen an: eine wohltätige und eine andere—bösartige, die das Geschick aller empfindunsfähigen Geschöpfe bestimmen. Mit der Lehre von einem vollkomenen Schöpfer läßt sich dies in keiner Weise reimen: hier liegt also der gordische Knoten, der entweder aufgelöst oder zerhauen werden soll. Der Mensch würde sich nicht darüber beklagen, daß seine Seele an einen plumpen, trägen, der Zerstörung ausgesetzten Körper gebunden ist, wenn ihr nicht aus diesem Bündnis ununterbrochene Leiden erwüchsen. Das eigentliche Unglück der Seele besteht darin, daß sie von einem Körper abhängt, der sie unfruchtbaren und beschwerlichen Begierden unterwirft, der sie unzähligen Kümmernissen und Schmerzen preisgibt und dessen Zerstörung sie dennoch nicht ohne Schrecken und Entsetzen ansehen kann. Ein Geist, der diese Knechtschaft untersucht, ohne anderen Beistand außer der Vernunft zu haben, kann leicht dem Gedanken verfallen, die Seele sei bloß deswegen mit dem Körper verbunden, um ein Spielzeug des bösen Prinzips zu sein, der sein Gefallen und seine Zerstreuung darin findet, sie zu quälen und ihrer zu spotten.

Man wende dagegen nicht ein, daß Schmerzen den lebendigen Geschöpfen nützlich seien, weil sie ihnen mancherlei Gefahren zu vermeiden die Möglichkeit geben. Daß bei dem gegenwärtigem Stande der Dinge die Schmerzen notwendig, ja sehr oft sogar nützlich sind, will Bayle allerdings nicht leugnen, aber eben diese Nützlichkeit dient den Anhängern der Zweiprinzipienlehre (les sectateurs des deux principes) zum Beweise, daß die Gesamtheit der Dinge ein Werk sowohl des wohltätigen, wie des bösartigen Prinzips darstelle. Wäre das Weltall von einem guten Schöpfer allein ins Dasein gerufen, so käme das Gute darin ganz rein und unvermischt vor. Könnte das allervollkommenste Wesen seine unendliche Güte, Allwissenheit, Macht und Freiheit ganz ungehemmt in der Welt entfalten, so würde es sämtliche Lebewesen in ihrem Dasein durch eine ununterbrochene Folge von lustvollen Mitteln erhalten; indem aber das böse Prin-

zip dem guten fortwährend Hindernisse in den Weg legt, so habe es sich damit begnügen müssen, wenigstens einigen Nutzen aus den Leiden zu ziehen, die der Gegner mit vollen Händen unter die beseelten Kreaturen ausgestreut hat. Ständen die Geschöpfe unter der Macht des wohltätigen Prinzips, so wären die Leiden, als Mittel noch größeren Übeln auszuweichen, zum Mindesten überflüssig. Sucht man sie als Werkzeuge der allerhöchsten Güte darzustellen, so untergräbt man hoffnungslos die unbedingte Vollkommenheit des Schöpfers und Lenkers der Welt: man gibt dann zu, Gott könne seine Zwecke nur unter der Bedingung erreichen, daß Er sich des Bösen als notwendigen Mittels bediene, ohne welches der gewünschte Erfolg ausbliebe. Das Gute wird damit vom Schlechten abhängig, es verliert seine unbedingte Macht und muß sie mit dem Prinzip des Bösen teilen.

Man zwängt die Allmacht Gottes in seltsame Grenzen hinein, wenn man erklärt, daß die Leiden den lebenden Wesen unbendingt notwendig seien, um das zu vermeiden, was ihnen verderblich werden kann. Und gibt es nicht Leiden, die völlig nutzlos sind? Welchem Zwecke dienen z. B. die unerträglichen Schmerzen, die dem Tod vorangehen? Und die Geburtswehen der Mutter? Haben sie nur den Sinn, daß man nach einem Geburtshelfer schickt, der sie zu lindern vermag? Stirbt aber die Mutter und manchmal sogar das Kind, was kann man dann auf die Frage antworten, wie konnte der liebende, weise und allmächtige Vater solchen Ungeheuern Gewalt über seine Kinder geben.

„Die Art, wie sich das Böse unter der Herrschaft eines unendlich weisen, heiligen und unendlich mächtigen Wesens hat in die Welt einschleichen können, ist nicht allein unerklärlich sondern auch unbegreiflich: alles was man den Gründen, die uns erklären sollen, warum dieses Wesen das Böse zugelassen habe, entgegensetzt, ist dem natürlichen Lichte unserer Vernunft und unseren Ideen der göttlichen Weltordnung viel gemäßer, als diese Gründe selbst". („La manière dont le mal s'est introduit sous l'empire d'un souverain être infiniment bon, infiniment saint, infiniment puissant, est non seulement inexplicable, mais même incompréhensible; et tout

ce que l'on oppose aux raisons pourquoi cet être a permis le mal, est plus conforme aux lumières naturelles et aux idées de l'ordre, que ne le sont pas ces raisons").

8.

Sehen wir uns einige von solchen Versuchen genauer an!

So will Lactantius die Schwierigkeiten, die der Schöpfungslehre anhaften, dadurch aus dem Wege schaffen, daß er erklärt, Gott habe das Böse hervorbringen müssen, weil er uns sonst weder die Weisheit, noch die Tugend, noch das Gefühl des Guten hätte mitteilen können. Diese Antwort klingt unglaublich, denn sie macht ebenso, wie die vorige Antwort, Gott vom Bösen abhängig. Und doch ist es keine Übertreibung: man lese nur in Lactantius Traktat „De ira Dei" die Stelle nach, wo er die Einwände des Epikuros gegen die Vorsehung zu widerlegen sucht.

„Deus, inquit Epicurus, aut vult tollere mala et non potest; aut potest, et non vult; aut neque vult, neque potest, aut et vult, et potest. Si vult, et non potest, imbecillis est; quod in Deum non cadit. Si potest, et non vult, invidus: quod aeque alienum a Deo. Si neque vult neque potest, et invidus et imbecillis est; ideoque neque Deus. Si vult et potest, quod solum Deo convenit, unde ergo sunt mala? aut cur illa non tollit? Scio plerosque philosophorum, qui providentiam defendunt, hoc argumento perturbari solere, et invitos pene adigi, ut Deum nihil curare fateantur, quod maxime quaerit Epicurus. Sed nos ratione perspecta, formidolosum hoc argumentum facile dissolvimus. Deus enim potest, quicquid velit; et imbecillitas, vel invidia, in Deo nulla est: potest igitur mala tollere, sed non vult; nec ideo tamen invidus est. Idcirco enim non tollit, quia et sapientiam (sicut docui) simul tribuit, et plus boni, ac jucunditatis in sapientia, quam in malis molestiae. Sapientia etiam facit, ut etiam Deum cognoscamus, et per eam cognitionem immortalitatem assequamur; quod est summum bonum. Itaque nisi prius malum agnoverimus, nec bonum poterimus agno-

scere. Sed hoc non vidit Epicurus, nec alius quisquam; si tollantur mala, tolli pariter sapientiam; nec ulla in homine virtutis remanere vestigia; cujus ratio sustinenda et superanda malorum acerbitate constitit. Itaque propter exiguum compendium sublatorum malorum maximo et vero et proprio nobis bono careremus. Constat igitur, omnia propter hominem proposita, tam mala, quam etiam bona".

Lactantius Antwort läuft also darauf hinaus, daß die Tugend und Weisheit dem Menschen ohne das physische Übel nicht hätte zukommen können. Gott würde dann in seiner Gnadenwirkung auf die Welt, der Er Tugend und Weisheit schenkt, vom physischen Übel abhängig sein. Wo wäre aber dann seine Allmacht, die doch eine vollkommene Unabhängigkeit voraussetzt, geblieben? Bayle bezeichnet diese Lösung mit Recht als kläglich (pitoyable).

Man gewinnt weiter gegen die Anhänger der Zweiprinzipienlehre nicht das Mindeste, wenn man ihnen vorhält, Gott hätte das Gute und das Böse nur darum miteinander vermischt, weil er vorausgesehen, daß das ganz lautere Gute uns in kurzer Zeit abgeschmackt erschienen sein würde. Ein Weg lauteren Wohltuns, das niemals mit dem Bösen einen Vergleich eingeht und ihm in keiner Weise nachgibt, wäre damit dem höchsten Wesen verschlossen. Es ist allerdings wahr, daß in diesem Leben die Freuden nur dann willkommen sind, wenn sie uns von einem verdrießlichen Zustande befreien und daß sie einen Ekel nach sich ziehen oder wenigstens unsere Aufnahmefähigkeit stumpf werden laßen, wenn sie zu lange dauern. Bildet aber eben diese Tatsache nicht einen der wichtigsten Einwände gegen die Lehre von Einem weltbeherrschenden Prinzip: gebrauchen nicht die Vertreter der Zweiprinzipienlehre eben diese unvermeidliche Mischung, als eine der Hauptstützeu ihrer eigenen Weltauffassung. Wenn wir — würden sie sagen — allein von einer allmächtigen, unendlich guten und unbedingt freien Ursache abhängen, die alle Dinge ausschließlich nach ihrem Gutdünken leitet und ordnet, so müßten wir nicht das geringste Übel erleiden, alle unsere Güter müßten rein und unvermischt sein, wir brauchten niemals auch nur den geringsten

VYTAUTO DIDŽIOJO UNIVERSITETO
BIBLIOTEKA
Inv. Nr. A2730241/1

Ekel davor zu empfinden. Ist der Urheber unseres Wesens unendlich wohltätig, so muß er ein beständiges Wohlgefallen daran finden, unsere Glückseligkeit zu fördern und alles abzuwenden, was unsere Freude stören oder vermindern könnte. Dies alles folgt notwendig aus dem Begriffe des höchsten Gutes: die Fasern unseres Gehirns können nicht die Ursache dessen sein, daß Gott unsere Freuden mindere, denn er ist ja der einzige Urheber des Stoffes, aus dem auch unser Körper besteht und es kann seine Allmacht nichts davon abhalten, die ganze Fülle ihrer unendlichen Güte zu offenbaren. Er braucht nur zu wollen, daß unsere Freuden vom unseren Gehirn unabhängig seien, um sie davon wirklich frei zu machen. Will er diese Abhängigkeit bestehen lassen, so kann er die Fasern des Gehirns, die uns keine dauernde Freude gönnen, in demselbem Zustande erhalten und so unserem ununterbrochenen Schwanken und Taumeln zwischen Freude und Verdruß ein Ende machen.

Es ist wahr, — so würden die sectateurs des deux principes schließen — daß die reinen Freuden uns aus Gottes Hand kommen: ist uns aber unmöglich sie ganz unvermischt zu empfinden, so geschieht dies, weil das böse Prinzip die Wirkung des guten auf Schritt und Tritt hemmt und kreuzt. Das unendlich gute, aber nicht unendlich mächtige Wesen gibt seinem Gegner nie ganz nach: es richtet die Dinge so ein, daß unser Schmerz durch die Gewohnheit abgestumpft wird und daß auch bei den größten Übeln ein gewisser Trost dem Menschen übrig bleibt. Auch lehrt uns das gute Wesen, selbst von unserem Unglück guten Gebrauch zu machen. Sind es aber nicht sämtlich Dinge, die uns dahin führen, vorauszusetzen, daß die zwei Urwesen einen Vertrag eingegangen sind, der ihre Wirkungen gegenseitig einschränkt? Das gute Prinzip — lehren die Dualisten — kann uns nicht all das Gute erweisen, was es zu erweisen wünscht: um uns nicht ganz der Gewalt des Bösen zu überlassen, mußte Es darauf eingehen, daß sich die Macht seines Gegners in bestimmten Grenzen ungehemmt entfalte; ohne diese Verständigung wäre das Urchaos in seinem ursprünglichen Zustande geblieben und kein einziges Geschöpf hätte

jemals das Gute empfinden können. Vor das Forum unserer Vernunft gestellt, ist die dualistische Lösung des Problems vom Ursprunge des Übels der monistischen durchaus vorzuziehen, denn die Lehre von einem Schöpfer ist genötigt anzunehmen, daß, obgleich nichts da ist, das Ihn verhindern könnte, seine Geschöpf mit Wohltaten zu überschütten, Er sie dennoch mit Bösem überlade. Müssen da die Anhänger der Lehre von einem Weltbeherrscher nicht zugeben, daß die entgegengesetzte Weltauffassung besser die Dinge erkläre und sogar eher die Güte des wohltätigen Prinzips rette: dem guten Herrn der Welt wird hier wenigstens nicht alles das zur Last gelegt, was in der Welt an der Unbeständigkeit des Glückes, an Eifersucht der Nemesis und an jenem unaufhörlichen Spiel findet, das Aesopus in schönen Worten schildert: tollantur in altum ut lapsa graviora ruant. Der gute Gott habe ja von seinem Gegner keine größeren Zugeständniße erhalten können, da es seiner Macht unmöglich gewesen sei, gewisse Grenzen zu überschreiten: wir sollen von Ihm nicht mehr verlangen, als Er uns erweisen kann und so liegt kein Grund vor, uns über seinen Mangel an Güte zu beklagen „Ist da nicht unsere Vernunft wirklich beklagenswert. Die Manichäer mit ihrer ungereimten und sich selbst widersprechenden Lehre erklären die Tatsachen unserer Erfahrung hundertmal besser, als die Rechtgläubigen mit ihrer so gerechten, so notwendigen und einzig wahren Voraussetzung eines unendlich gütigen und allmächtigen Urwesens".

9.

Dieselben Erwägungen, die die Unmöglichkeit, die Vollkommenheit Gottes mit der Tatsache des physischen Übels in Eiklang zu bringen suchen, verlieren nichts von ihrer Kraft, wenn man die Unwissenheit und den Irrtum, der die Menschenkinder nie verläßt, in Betracht zieht. Ist unser Wissen nicht bloß ein Fünkchen der Wahrheit, das

in der dunkeln Nacht des Irrtums manchmal aufglimmt? Wie hat uns der Schöpfer in ein solch trostloses Dunkel versenken können? Hat er nicht gewollt, uns über den Irrtum zu erheben, dann ist Er nicht allgütig, hat er es nicht gekonnt — wo bleibt dann seine Allmacht? Erklärt man den Irrtum als eine Folge der menschlichen Natur, die an die Materie gebunden ist, so führt man ein zweites, von Gott unabhängiges, ja ihm widerstehendes Prinzip ein und verfällt also unbewußt dem Manichäismus.

Wie dem auch sei, das physische Übel, der Irrtum und die Unwissenheit des Menschen kann nicht als notwendige Folge seiner Natur, wie sie von Gott geschaffen worden ist, angesehen werden. Es ist die tiefste Überzeugung des religiösen Gewissens, daß Gott die Seelen nur deshalb den Leiden und dem Tode ausgeliefert hat, weil sie Sünder geworden. Ist dies aber der einzige Grund, weshalb Gott seine Schöpfungen verlassen hat und sie all den Leiden, die aus den Gesetzen der gefallenen Natur hervorfliessen, überliefert, so darf man nicht zur Natur des Körpers als Erklärungsgrund seine Zuflucht nehmen. Die Gesetze der Natur, die dem unschuldigen Menschengeschlechte wundervoll angepaßt gewesen,haben sich seit dem Sündenfall des Menschen von Grund aus verändert Der Sündenfall ist also die erste und wichtigste Frage, mit der sich jede Theodizee befassen muß. „Nous voici au plus chaud de la mêlée, à la grande, à la principale difficulté de l'origine de mal, puisqu'il s'agit non du mal de peine, mais du mal de coulpe".

10.

Wie ist also die Sünde in die Welt eingedrungen?

Man hört von manchen Theologen behaupten, Gott habe die Sünde, die zur völligen Verkehrung der von Gott gewollten Ordnung führt, aus dem Grunde zugelassen, weil die Offenbarung seiner Macht und Weisheit in dem gefallenen und entarteten Menschengeschlechte herrlicher an den Tag

tritt, als wenn sie nur unter unschuldigen Geschöpfen zu wirken hätte. Die Sünde wird damit zur Entfaltung der göttlichen Vollkommenheit unentbehrlich, da Gott sie sonst nicht in ihrer ganzen Fülle und in ihrer ganzen Herrlichkeit offenbaren könnte. Gottes Tätigkeit wird damit von dem Übel direkt abhängig gemacht und das allervollkommenste Wesen wird jenem unseligen Vater ähnlich, der seinen Kindern die Beine brechen läßt, um der ganzen Stadt seine Geschicklichkeit in der Heilung von Beinbrüchen zu zeigen oder dem Monarchen, der Empörungen und Unordnungen in seinem Staate anwachsen läßt, damit sein Ruhm in ihrer Unterdrückung desto mächtiger hervortrete. Widerspricht nicht eine solche Handlungsweise den klaren und deutlichen Begriffen, die wir von der göttlichen unendlichen Weisheit, Güte und Allmacht haben? Wer ist denn gütiger und weiser: der einen Menschen in den Graben hineinfallen läßt und ihn nacher herauszieht oder derjenige, welcher verhindert, daß er in den Graben falle? Handelt der besser, der die Mordtaten überhaupt unmöglich macht, oder der, welcher sie verüben läßt und dann den Mörder rädert?

11.

Die Annahme des Sündenfalls, welche den Ursprung des Übels in die Seele des Menschen verlegt, bereitet der Vernunft die größten Schwierigkeiten. Der Mensch ist das Werk eines unendlich guten und unendlich mächtigen Wesens. Muß das Werk nicht seinem Urheber entsprechen: muß es nicht notwendig gut sein, wie kann es die ihm durch den Schöpfer verliehenen Gaben mißbrauchen und so dem Zustande der Unschuld, der doch gleichzeitig ein Zustand der Glückseligkeit gewesen, ein Ende machen? Wie kann ein Wesen, das gut und unschuldig aus den Händen des Schöpfers hervorgegangen ist, an Sünden Gefallen finden? Ist es nicht leichter anzunehmen, daß die Finsternis aus dem Lichte entspringe, als daß das Werk des allervollkommensten Wesens seine ursprüngliche gute Natur verleugne und in seinem

Wesen und Wirken sich Gott entgegensetze? Es ist die schwierigste und verhängnisvollste Frage, die unzählige Denker entweder zur Verzweiflung brachte oder ihnen künstliche Lösungen, welche nur die völlige Unbeholfenheit unserer Vernunft ans Licht zu bringen geeignet sind, aufgenötigt hat. Jedenfalls hier wird der Streit zwischen den Anhängern und den Gegnern der Lehre, die auf dem Vernunftwege zu den Grundwahrheiten der Offenbarung gelangen will, ausgefochten. Hic Rhodus, hic salta. Res ad triarios rediit. Nunc animis opus, Aenea, nunc pectore firmo.

Gott habe das Menschengeschlecht allein aus dem Überfluß seiner Liebe geschaffen. Er habe nur ihr Wohl im Auge und wolle, daß es eben so vollkommen sei, wie sein Vater im Himmel vollkommen ist. Vollkommen kann nur ein freies Wesen sein — und so hat der Schöpfer allen Seelen die Freiheit als Gabe verliehen, die sich von ihrer Natur in keiner Weise trennen läßt. Freiheit aber setzt notwendig zwei Richtungen voraus, nach welchen sie sich entwickeln kann. Die Seele kann entweder Gott aus freier Wahl dienen oder Ihm ihren Gehorsam verweigern. Damit ist aber die Möglichkeit der Sünde und also die Quelle des Grundübels — des moralischen Übels — gegeben. Der allmächtige Vater konnte allerdings diese Quelle verschliessen, er hätte aber dann seinen Kindern die Freiheit nehmen müssen. Ein Wesen, daß keine Wahlfreiheit besitzt, kann jedoch in keiner Weise, als glückselig bezeichnet werden und das Glück seiner Schöpfung ist doch der einzige Zweck des Schöpfers gewesen.

Die Vollkommenheit Gottes und den Sündenfall des Menschen, als Offenbarungswahrheiten, die geglaubt werden sollen, nimmt Bayle ohne jeden Vorbehalt an. Er leugnet nur aufs Entschiedenste, daß diese Grundsätze der Glaubenslehre in Vernunftwahrheiten umgewandelt werden können. Denn schon die Zulassung der Wahlfreiheit, die eine notwendige Voraussetzung des Sündenfalls bildet, legt unserer Vernunft unüberbrückbare Hindernisse in den Weg.

Das allervollkommenste und also allwissende Wesen mußte ja voraussehen, daß der freie Wille des ersten Menschen zu einer wahren Sintflut von Übeln, die man mit zwei Wor-

ten — Schuld und Strafe — bezeichnen kann, führen, daß es mit der ewigen Verdamnis des größten Teiles seiner Nachkommen enden mußte. Und dieser freie Wille, von dem es heißt, daß er dem Menschen als besonderes Vorrecht in seinem irdischen Dasein verliehen worden, soll eine Gabe des allgütigen Vaters bedeuten?

12.

Indem Bayle die Frage untersucht, ob die Wahlfreiheit notwendig zur Glückseligkeit gehöre, tritt er als entschiedener Protestant auf, der auf das freie Handeln des Menschen wenig Wert legt und alles Heil von der göttlichen Gnade erwartet. An zahlreichen Beispielen sucht er nachzuweisen, daß der Seele das Bewusstsein, etwas durch Mitwirkung der götflichen Macht erlangt zu haben, eine größere Zufriedenheit gewähre, als wenn sie darin den ausschliesslichen Erfolg ihrer eigenen Bemühungen erblicken würde. Sind wir überzeugt, daß wir gute Werke nur unter direktem Einfluß der göttlichen Gnade tun, die uns dazu unwiderstehlich antreibt, so vergrößert dies nur unsere Zufriedenheit, die dann aus ihrer reinsten Quelle die in der Himmelsgegend liegt, fließt. Und so entsprechen die Worte „Non nobis, Domine, non nobis: sed nomini tuo da gloriam" dem reinsten religiösen Bewusstsein, das die Quelle aller Glückseligkeit nicht in der menschlichen Wahlfreiheit, sondern allein in der göttlichen Gnade erblickt.

Wenden wir diesen Gedankengang auf unseren Urahn Adam an, so können wir nicht einsehen, warum er minder glückselig sein sollte, wenn ihm alle seine Gaben direkt aus Gottes Hand zuflössen, ohne daß er von seiner so verhängnissvollen Wahlfreiheit Gebrauch machen müßte. Oder sollte sich Adam darüber zu beklagen haben, daß ihm die Wahl zwischen Gut und Böse und damit die Möglichkeit unglücklich zu werden verschlossen sei.

Die Heilige Schrift lehrt uns weiter, daß die guten Engel und die Seelen der Heiligen, die die Pforten des Paradieses

überschritten haben, vollkommen und endgültig für Liebe und Gehorsam gegen Gott entschieden haben? Es ist also ihnen nun unmöglich zu sündigen: die Wahlfreiheit ist hier verschwunden. Ist es aber nicht seltsam, daß die Freiheit, die nicht länger dauert, als unser unglückseliger Aufenthalt auf der Erde und die sofort ihr Ende nimmt, wo die wahre Glückseligkeit des Menschen beginnt, so unentbehrlich für unser Glück ist?

13.

Wir können die Wahlfreiheit nicht als ein Gut ansehen, ohne welches die Glückseligkeit des Menschen sich nicht denken läßt.

Ist sie aber einmal dem Menschen gegeben, so dürfte man erwarten, daß der liebende himmlische Vater alles daran setzen werde, die üblen Folgen, die sich aus dieser Gabe entwickeln könnten, zu verhindern.

Es stimmt nicht mit der unendlichen Güte Gottes überein, seinen Geschöpfen einen freien Willen zu geben, wenn Er bestimmt weiß, daß sie einen verderblichen Gebrauch davon machen werden. Eine solche Handlungsweise würde eher zu einem bösen Wesen passen, das seine Feinde mit kostbaren Geschenken überhäuft in der sicheren Erwartung, daß sie diese Geschenke nur zu ihrem eigenen Verderben benutzen werden. Gibt aber das allervollkommenste Wesen seinen Schöpfungen einen freien Willen, so verleiht es ihnen zugleich auch die Mittel zum gehörigen Gebrauch desselben und läßt nicht zu, daß sie in irgend einem Falle seine rechte Anwendung versäumen. Und sollte es kein Sicherheitsmittel gegen den Mißbrauch des freien Willens geben, so würde ihnen Gott eher dieses Vermögen entziehen als zulaßen daß es ihnen zur Quelle des Verderben würde. Und dies ist um so offenbarer, als der freie Wille eine Gnadengabe ist, die Er seinen Geschöpfen aus freiem Ermessen, ohne darum ersucht worden zu sein, erwiesen, so daß Er in diesem Falle

weit mehr an den verderblichen Folgen dieser Gabe schuld wäre, als wenn Er sie nur auf ihre dringenden Bitten hin bewilligt hätte.

Wenn man jemand eine seidene Schnur schickt, in der Gewißheit, daß er sich damit aus freiem Antriebe erdrosseln werde, so wendet man ein ebenso sicheres Mittel an, ihn ums Leben zu bringen, als wenn man ihn selbst erdolcht oder durch einen anderen erdolchen läßt. Man beabsichtigt seinen Tod ebenso gut im ersten, als im zweiten Falle, ja es hat den Anschein, daß im ersten Falle eine boshaftere Absicht vorliegt, weil damit die ganze Schuld an seinem Untergange dem unglückseligen Toten zugeschoben wird.

Wenn man eine böse Tat zuläßt, welche man doch verhindern könnte, so kümmert man sich nicht darum, ob sie begangen oder nicht begangen wird, oder man wünscht sogar selbst, daß sie begangen wird.

„Es ist ganz gleich, ob ich mich einer notwendigen Ursache oder einer freien Ursache bediene, wenn ich gerade die Momente wähle, wo ich weiß, daß sie sich in einer bestimmten Richtung entscheiden wird. Wenn ich annehme, daß das Schießpulver das Vermögen hat, sich zu entzünden oder nicht zu entzünden, wenn Feuer daran kommt, und ich bestimmt weiß, daß das Pulver geneigt sein wird, sich um acht Uhr morgens zu entzünden, so bin ich ebensogut die Ursache von seinen Wirkungen, wenn ich um diese Stunde Feuer an das Pulver bringe, wie ich die Ursache bin in der wahren Annahme, daß das Feuer eine notwendige Ursache ist. Denn in Beziehung auf mich ist die freie Ursache nicht mehr eine freie Ursache, ich ergreife sie in dem Momente, wo ich weiß, daß sie durch ihre eigene Macht genötigt ist. Es ist unmöglich, daß ein Wesen frei oder indifferent sei in Betreff des Gegenstandes, zu dem es bereits bestimmt ist und in Betreff der Zeit, wo dasselbe bestimmt ist. Alles was existirt, existirt notwendig, während es existirt oder in dem Moment, wo es existirt".

„Wenn ein Arzt aus einer Menge von Heilmitteln, worunter sich mehrere befinden, von denen er bestimmt weiß, daß sie der Patient mit Vergnügen nehmen würde, gerade

nur das Mittel auswählt, von dem er gleichfalls bestimmt weiß, daß es der Patient ausschlagen wird, so mag er so viel er will, den Patienten bitten und ermahnen, das Mittel nicht zu verwerfen: man wird nichts destoweniger allen Grund haben zu glauben, das es nicht sein ernster Wille sei, ihn zu heilen; denn wenn er wirklich die Genesung des Patienten wünschte, so würde er eine von denjenigen Arzneien auswählen, von denen er weiß, daß sie der Kranke recht gerne einnehmen würde. Wenn er aber ausserdem wüßte, daß die Verwerfung des angebotenen Heilmittels die Krankheit des Patienten bis zur Tötlichkeit steigern werde, so könnte man nicht umhin zu behaupten, daß er, trotz aller seiner Bitten und Ermahnungen, den Tod des Kranken wünsche".

14.

Es gibt allerdings schonende Rücksichten, die wir strenge beobachten müßen; man darf sich ihrer nur in Fällen äußerster Not überheben; treten aber diese Fälle doch ein, so muß man sich über alle diese schonenden Rücksichten hinwegsetzen.

Wenn ein Sohn sieht, wie sein Vater sich aus dem Fenster stürzen will, sei es in einem Anfall von Wahnsinn oder von überwallendem Zorn, so tut er ganz recht daran, ihn anzuketten, wenn er auf keine andere Weise ihn zurückhalten kann.

Wenn eine Königin ins Wasser fällt und der erste beste Diener sie mit seinen Armen faßt oder sie bei den Haaren anpackt, um sie zu retten, so tut er wohl daran, sollte er ihr auch die Hälfte ihrer Haare ausreißen: die Königin hätte wohl schwerlich Grund sich über Mangel an Ehrfurcht zu beklagen.

Wenn man eine schön geputzte Dame nicht verhindert in einen Abgrund zu fallen, könnte man da einen eitleren Grund zur Entschuldigung anführen als diesen, daß man

sie nicht davor hätte bewahren können, ohne ihre Bänder und ihren Kopfschmuck in Unordnung zu bringen? In solchen Fällen ist Zwang und Gewalt eine Wohlhat.

Ein Liebeswerk, das Dankbarkeit verdient, würde es auch dann bleiben, wenn es gälte Menschen wider ihren Willen aus dem Rachen des Todes zu reißen, selbst wenn dies nicht ohne Verrenkung ihrer Glieder möglich wäre. Das Horazianische „Invitum qui servat idem facit occidenti" kann hier in keiner Weise Anwendung finden.

Wäre das einzige und wirklich sichere Mittel die Ketzer zu retten, sie in die Kirche mit Stockschlägen zu treiben, so müßten auch die eifrigsten Verfechter der Religionsduldung dies Mittel als durchaus geeignet empfehlen.

Darin also soll die Achtung vor den Vorrechten der Freiheit bestehen, daß man sich sorgfältigst dessen enthält, der Neigung eines Menschen Einhalt zu tun, der im Begriffe steht, seine ewige Verdammung herbeizuführen. Weniger unvernünftig wäre es, wenn ihr zu einem Menschen, der in eurer Gegenwart sich durch einen Sturz ein Bein gebrochen hätte, sprächet: was uns abhielt, dich vor diesem Fall zu bewahren, war nichts anderes als die Befürchtung, einige Falten deines Rockes zu verknillen; es war ausschließlich Achtung vor ihrer Symmetrie, die uns verhinderte sie zu stören.

Diese und ähnliche Beispiele zeigen uns aufs Augenfälligste, daß die Leute, die keinen anderen Grund für die Zulassung der Sünde anzuführen wissen, als die Unverletzlichkeit der Vorrechte der Freiheit, ihre Sache unfehlbar vor dem Forum der Vernunft verlieren. Wie — könnte man ihnen entgegenhalten, — ihr denkt euch Gott als Vater der Menschen, und behauptet zugleich, daß er es vorzöge, ihnen den kurzen und kleinen Ärger über die erzwungene Aufopferung einer angenehmen Unterhaltung zu ersparen, in der sie ihre Freiheit zu mißbrauchen bereit waren, als sie vor der ewigen Verdammnis zu retten, in die sie der Mißbrauch des freien Willens stürzt? Welch seltsame Vorstellungen von väterlicher Güte! Oder würde ein Vater dem Sohne das Messer oder den Degen nicht wegnehmen, wenn die Gefahr bestände, daß das Kind sich damit schwer verletzte? Nötigenfalls würde der

Vater, er möge sonst die Freiheit seines Sohnes noch so hoch achten, vor der Anwendung von Gewalt nicht Abstand nehmen und dürfte da jemand ihm darüber Vorwürfe machen, daß er den Sohn, als Sklaven behandle?

Es gibt sicher Fälle,wo die Erlaubnis, sich einer Sache nach Willkür zu bedienen, Zeichen einer ganz besonderen Gewogenheit ist. Dann aber darf ihr Mißbrauch keine Strafe nach sich ziehen. Und so hilft auch dieser Ausweg nichts. Eine wahre Wohltat kann nicht in der Erlaubnis, die erteilte Gabe zu mißbrauchen, bestehen: solch einer Gabe muß die Kunst, sie richtig verwerten zu können, beigegeben werden; sonst ist sie ein Körper ohne Seele, wie Horaz schön sagt:

Non tu corpus eras sine pectore: Di tibi formam
Di tibi divitias dederant artemque fruendi.

15.

Aber selbst wenn wir zugeben, daß ohne Freiheit an eine wahre Glückseligkeit nicht zu denken ist, selbst wenn wir alle unsere Bedenken gegen die Zulassung ihres Mißbrauchs seitens des allmächtigen Wesens zurückziehen, mit einem Worte, wenn wir die Vorrechte der Freiheit für durchaus unverletzlich halten, selbst dann können wir nicht unsere Zweifel zum Schweigen bringen: „waren denn nicht andere Mittel vorhanden, den Fall des Menschen zu verhüten, ohne daß seine Freiheit angetastet würde? Es handelt sich nicht darum, sich einer körperlichen Bewegung entgegenzusetzten; solch eine Hemmung ist ärgerlich; es handelt sich nur um einen Willensakt. Nun sagen aber alle Philosophen: der Wille kann nicht gezwungen werden, es ist ein Widerspruch zu behaupten, daß ein Willensakt erzwungen sei; jeder Akt des Willens ist wesentlich frei. Nun ist es aber Gott unendlich leichter, der Seele der Menschen irgend einen ihm beliebigen Willensentscheid einzuflößen, als uns eine Serviette zu falten.

16.

Der von einigen Theologen vorgeschlagene Ausweg — Gott habe nicht gewollt, daß der Mensch sündige, Er habe nur die Sünde zugelassen, die Permission gegeben, damit die Wahlfreiheit des Menschen keinen Abbruch erleide, — befriedigt Bayle in keiner Weise. Das Wesen, das die Augen zudrückt und ruhig das geschehen läßt, was durch seine Allmacht verhindert werden könnte, kann nicht von jeder Schuld am Geschehenen freigesprochen werden. „Eine unbestimmte Zulassung würde Gott zu einem bloßen Zuschauer (spectateur) machen. Er muß daher um seiner Vorsehung gewiß zu sein, auf eine andere Weise in die lasterhaften Handlungen eingreifen, Er muß die Umstände lenken, sie anordnen, verbinden... und durch die dazu geeignete Gegenstände das Ereignis unfehlbar machen. Gott hat um all die unzähligen Verkettungen von Umständen gewußt, in denen Adam sich so oder anders benommen hatte; es wäre ungereimt zu behaupten, daß Gott keine einzige Verbindung von Umständen vorausgesehen habe, wo Adam seine Pflicht erfüllen würde. Haben wir nicht die Versicherung, Er habe vorausgesehen, daß die Bewohner von Tyrus und Sidon (Matth. Kap. 11, Vers 21) ihre Freiheit nicht mißbraucht haben würden, wenn sie Zeugen von den Wundern Jesu Christi gewesen wären? Und das waren doch Leute, die an die Sünde gewöhnt und weit von der Unschuld entfernt waren, welche dem ersten Fall vorherging. Gesteht man nicht geradezu ein, daß auch die verstocktesten Sünder durch unzählige Mittel auf den Weg der Besserung gebracht werden könnten, wenn Gott der die Angemessenheit dieser Mittel wohl weiß, sich ihrer bedienen wollte? Es bleibt also nichts anderes als einzugestehen, „daß Gott voraussah, der erste Mensch würde, je nach der Verschiedenheit der Umstände sich seiner Freiheit bald zum Guten, bald zum Bösen bedienen. Nun hat es Ihm aber gefallen, von allen diesen unzähligen Möglichkeiten gerade eine solche auszuwählen, wo Adam sündigen mußte. Auch mit dem Kunstgriff des freien Willens (machine du franc arbitre) wird man nieman-

dem weis machen, daß nicht Adams und Evas Versündigung Gottes Wille gewesen, da er alle die Möglichkeiten, wo sie nicht gesündigt hätten, verworfen, und dagegen eine solche Möglichkeit gewählt, in der Er ihre Bestimmung oder Neigung zur Sünde vorausgesehen: denn — fügt Bayle in der Anmerkung hinzu — für Gott war der Moment ihrer Entscheidung zum Ungehorsam etwas Gegenwärtiges; sie konnten daher in diesem Augenblicke nicht mehr als wahrhaft frei in Hinblick auf die Handlung, die sie begehen sollten, betrachtet werden". Man kann wohl durch den freien Willen beweisen, daß Gott nicht durch ein physisches Mittel Adam und Eva zum Ungehorsam angetrieben... aber keineswegs, daß nicht Gott als moralische Ursache an den Handlungen der Menschen, sie seien nun welche sie wollen, Teil hat".

17.

Die Vernunft kann die Einwände der Manichäer gegen die Lehre von dem vollkommenen Schöpfer der Welt nicht beseitigen: „la lumière naturelle ne fournit pas aux chrétiens de quoi les résoudre, soit qu'on suive le système de saint Augustin, soit qu'on suive celui de Molina et des remontrants, soit qu'on recoure à celui des sociniens". Ist nun auch das System der Glaubenswissenschaft, das von einem der größten Geister des Frühchristentums Origenes, (l'un des plus rares génies, qui aient fleuri dans l'église primitive) errichtet worden, — unfähig der Schwierigkeiten, die sich aus der Tatsache des Übels ergeben, Herr zu werden? Was den Lehren des großen Kirchenschriftstellers so viel Einfluß und Verbreitung verschafft hat, war eben die Überzeugung, daß man mit ihren Grundsätzen die Manichäer endgültig widerlegen könne. Läßt sich auch mit Hilfe der Apokatastasislehre kein widerspruchsloses System der christlichen Theodizee aufbauen?

Es ist allerdings wahr, — führt Bayle aus — daß die origenistische restauratio omnium dem Haupteinwand der Manichäer seine ganze Kraft nimmt. „Le plus fort argument des manichéens est fondé sur l'hypothèse que tous les hommes, à la réserve de quelques-uns, seront damnés éternellement". Origenes vernichtet das finstere Reich des endlosen Bösen, nimmt den Qualen. denen das Menschengeschlecht ausgesetzt ist, ihre endlose Dauer, macht die Erde zu einem Läuterungsort, der am Ende der Tage die gesamte Schöpfung in den Schoß des himmlischen Vaters zurückführen wird. „Cela lève la plus accablante de toutes les difficultés des manichéens; je veux dire l'éternité du mal moral et du mal physique des enfers". Rettet aber diese Auffassung, vor das Forum der Vernunft gestellt, die unbedingte Vollkommenheit des Schöpfers? Dem Bösen ist die endlose Dauer genommen: die göttliche Liebe trägt schließlich einen endgültigen Sieg davon, nimmt jede Seele in die Fülle ihres seligen Lebens auf. Dies soll aber erst da, wo die Zeiten vollendet sind, geschehen. Bis diese letzte entscheidende Wendung in der Geschichte der gesamten Schöpfung eintritt, ist ihr größter Teil von der Fülle der göttlichen Liebe ausgeschlossen. Wie konnte der allmächtige Schöpfer und Herr der Welt zulassen, daß das Reich des Bösen eine wenn auch nur vorübergehende Herrschaft über seine Schöpfung gewinne? Diesem Reiche ist im Laufe der Zeit ein Ende gesetzt. Wie ist aber, sei es auch nur eine zeitliche Verminderung, eine vorübergehende Einschränkung der göttlichen Vollkommenheit möglich? Erfährt die Wirkung der göttlichen Liebe eine Unterbrechung, so bedeutet dies, daß auch das volkommene göttliche Leben eine Beeinträchtigung erfahre, daß seiner grenzenlosen Entfaltung zeitweise eine unüberwindliche Hemmnis entgegengesetzt werden kann. Die Fülle der höchsten Vollkommenheit kann eine zeitliche Abnahme erleiden. Kann aber das Wesen, das in der Zeit seine Volkommenheit einbüßt, ens perfectissimum genannt werden?

Diesen sämtlichen Bedenken stellt Bayle die scharfen Waffen seiner Dialektik zur Verfügung. Die Vollkommenheit

des allmächtigen Schöpfers setzt die ungehemmte Entfaltung seiner schöpferischen und erhaltenden Liebe voraus: liegt die Welt, in der wir leben, im Argen, so können wir in keiner Weise begreifen, wie die höchste Allmacht den ihr feindlichen Kräften — wenn auch vorübergehend — freien Lauf unter seinen Geschöpfen geben konnte.

18.

Ist die Welt der Läuterungsort der von Gott abgefallenen Seelen, so sind die Qualen, denen die Schöpfung ausgesetzt ist, nur Mittel, die allein das Heil der Geschöpfe zum Ziele haben, und dies Ziel soll dank der Wirkung der göttlichen Gnade, die die Geschicke der Welt mit fester Hand leitet, auch wirklich erreicht werden. Gott verleiht seinen Schöpfungen die Gabe der freien Wahl, diese Gabe wird von ihnen mißbraucht, der Mißbrauch zieht die Strafe nach sich. Diese Strafe soll aber in keinem Fall, als Rache aufgefaßt werden: Gott verfährt, wie ein Vater, der sein krankes Kind eine bittere Arznei einnehmen läßt, von der er bestimmt weiß, daß sie es heilen wird. Es ist Gottes unendliche Güte, die den Erdenkindern verschiedene Gaben verleiht, es ist Gottes Liebe, die den schlechten Gebrauch und seine Folgen durch Strafe und Qual heilt, es ist Gottes Allmacht, die das Böse am Ende der Zeiten restlos vernichtet.

Indem Bayle auch diese Auffaßung als mit der unbedingten Güte, Allmacht und Weisheit Gottes unvereinbar ablehnt, wiederholt er in gedrängter Form die wichtigsten Einwände gegen die theistiche Schöpfungslehre, die wir schon kennen gelernt haben. Wir führen diese Einwendungen in Bayles eigenen Worten an, nicht allein um seine Kritik der origenistischen Theodizee eingehend darzustellen, sonder auch um einen genauen und klaren Überblick über den ganzen Weg, den unser Denker in seinem Kampf gegen die Vernunftbegründung der grundlegenden Offenbarungswahrheiten zurückgelegt hat, zu gewinnen.

„La première chose — sagt Bayle — die ein Manichäer gegen die Origenistische Auffassung ins Feld führen könnte — qu'il pourrait dire est que nous ne trouvons point dans notre esprit l'idée de deux sortes de bonté, dont l'une consiste à faire un présent dont on prévoit les mauvais effets sans qu'on les arrête, quoiqu'on le puisse; et l'autre à faire une grâce tellement conditionée qu'elle servira toujours à l'avantage de celui qui la reçoit. Il n'est pas besoin que j'avertisse que par l'idée de la bonté on n'entend pas une bonté imparfaite, telle qu'elle se recontre dans le coeur de l'homme pécheur, mais une bonté que les abstractions de logique détachent de tout défaut. Cette bonté idéale n'est point un genre qui ait au-dessous de soi les deux espèces que j'ai décrites. Son attribut essentiel et distinctif est de disposer son sujet à faire des biens, qui par les voies les plus courtes et les plus certaines dont il se puisse servir rendent heureuse la condition de celui qui les reçoit. Cette bonté idéale exclut essentiellement et nécessairement tout ce qui peut convenir à un être malicieux. Or il est certain qu'un tel être se porterait aisément à répandre des faveurs dont il saurait que l'usage deviendrait funeste à ceux à qui il les communiquerait...

...Les mauvais princes, qui chercheraient les moyens de satisfaire adroitement la passion qu'ils auraient conçue de ruiner un grand seigneur, lui donneraient avec joie le gouvernement d'une province, s'ils savaient qu'en abusant de cette charge il se rendrait le plus odieux de tous les hommes, et le plus digne d'un châtiment exemplaire: mais un héros de roman formé pour être un modèle de la perfection royale, un prince, dis-je, tiré d'après les idées encore plus exactement que le Cyrus de Xénophon, ne tendra jamais un piège par ses libéralités. Veut-il donner des charges? il choisit les plus convenables à ceux qu'il souhaite de gratifier, et ne leur donne point celles dont il conjecture qu'ils s'acquitteraient très-mal. Il donne promptement: c'est un caractère de bonté qui multiplie le bienfait. Bis dat qui cito dat. Il n'engage pas à de longues sollicitations ceux qui lui demandent quelque chose: cela détruit le mérite du bienfait, et ne convient

qu'à une bonté si médiocre qu'elle n'est presque pont digne d'être distinguée de la dureté.

Gratia quae tarda est, ingrata est, gratia namque
Cum fieri properat, gratia grata magis.

Ceux qui nous ont donné le portrait du cardinal Mazarin, y ont mis comme un grand défaut l'habitude qu'il avait contractée de faire traîner si long-temps l'exécution de ses promesses, que tout le plaisir se consumait dans l'espérance, et qu'on trouvait ses faveurs toutes estropiées par les efforts avec quoi il avait fallu les lui arracher...

...Un panégyriste qui s'attacherait à la perfection en idée pour l'attribuer à ses héros, ne manquerait pas de faire entrer dans le caractère de leur libéralité une liaison indissoluble entre donner l'art de bien user d'un présent, et donner le présent même.

On voit par-là quelles sont les propriétés de la bonté idéale, ce qu'elle exclut, ce qu'elle renferme. Or en cosultant cette idée de bonté, on ne trouve point que Dieu, principe souverainement bon, ait pu renvoyr la félicité de la créature après plusieurs siècles de misères, ni lui donner un franc arbitre dont il était très certain qu'elle ferait un usage qui la perdrait. Si elle lui eût demandé un tel présent, il n'aurait point pu le lui accorder sans démentir son essence; à plus forte raison n'a-t-il point pu le lui donner sans qu'elle le demandât: l'aurait-elle bien voulu prendre si on l'avait consultée? et si elle avait connu quelles en seraient les suites, n'aurait-elle pas crié plutôt,

Que tels présents soient pour mes ennemis!
Hostibus eveneant talia dona meis.

Mais si la bonté infinie du Créateur lui permettait de donner aux créatures une liberté dont elles pourraient faire un mauvais usage, il faudrait pour le moins dire qu'elle l'engagerait à veiller de telle sorte sur leurs démarches, qu'elle ne les laisserait pas actuellement pécher. Son amour infini pour la vertu, sa haine infinie pour le vice, sa sainteté en un mot, uniraient ses intérêts avec ceux de la bonté; et par le concours de ces deux divins attributs, le mau-

vais usage du franc arbitre serait détourné toutes les fois qu'il serait prêt à éclore. Les pères qui ne peuvent refuser à un enfant la permision de marcher seul, ou de monter une échelle à bras, ou d'aller à cheval, lorsqu'il est visible qu'il tombera si l'on n'y prend garde, ne manquent jamais de donner ordre que de quelque côté qu'il chancèle il trouve toujours un appui. Si une bonté finie, et qui ne peut pas concilier invisiblement son secours avec les forces d'un petit enfant, empêche toujours, quand elle le peut, qu'il ne tombe, ou qu'il ne se blesse avec un couteau qu'il a fallu lui accorder pour faire cesser ses pleurs, combien plus devrait-on être persuadé que Dieu aurait prévenu le mauvais usage du franc arbitre, lui qui est infiniment bon, infiniment saint, et qui peut infailliblement incliner la crèature vers le bien, sans donner atteinte aux privilèges de la liberté...

...Pour ce qui est de la raison alléguée par l'origéniste, qu'il fallait accorder la liberté à la créature afin de donner lieu à la vertu et au vice, au blâme et à la louange, à la récompense et aux peines, on la pourrait très bien réfuter et facilement. Il suffirait de répondre que bien loin qu'une semblable raison ait dû obliger un être infiniment saint et infiniment libéral, à donner le franc arbitre aux créatures, elle devait au contraire l'en détourner. Le vice et le blâme ne doivent point avoir lieu dans les ouvrages d'une cause infiniment sainte, il faut qu'ils y trouvent bouchées toutes les avenues, tout y doit être louable; la vertu y doit occuper tellement les postes, que la qualité opposée ne s'y puisse jamais fourrer. Et comme tout doit être heureux dans l'empire d'un souverain être infiniment bon et infiniment puissant, les peines n'y doivent point avoir lieu. On ne doit point trouver en voyageant dans ce vaste empire une vallée de larmes, ni un vestibule tel que celui dont un grand poëte a donné cette description.

Vestibulum ante ipsum, primisque in faucibus Orci,
Luctus, et ultrices posuere cubilia curae:
Pallentesque habitant morbi, tristisque senectus:
Et Metus, et malesuada Fames, et turpis egestas,

(Terribiles visu formae) Lethumque, Laborque;
Tum consanguineus Lethi Sopor: et mala mentis
Gaudia, mortiferumque adverso in limine Bellum:
Ferreique Eumenidum thalami; et discordia demens,
Vipereum crinem vittis innexa cruentis.

Sans traverser des espaces remplis d'horreur, on doit rencontrer d'abord les théâtres de la félicité.

Devenere locos laetos, et amoena vireta
Fortunatorum nemorum, sedesque beatas.
Largior hic campos aether, et lumine vestit
Purpureo: solemque suum, sua sidera norunt.

La vertu, la louange, les faveurs, peuvent fort bien exister sans que le vice, le blâme et les peines aient aucune autre existence que celle qu'on nomme idéale et objective. L'origéniste ne le peut nier, puisqu'il reconnaît une félicité éternelle pour toutes les créatures libres, qui succédera à quelques siècles de souffrance. La vertu, la louange, les bienfaits, auront lieu pendant la durée infinie de bonheur; mais le vice, le blâme, et les peines, n'y auront aucune existence hors de l'entendement. Si l'origéniste répond que ces bienfaits ne seraient pas une récompense au cas que les créatures n'eussent point été douées de liberté, nous répliquerons qu'il n'y a nulle proportion entre une félicité éternelle, et le bon usage que l'homme fait de son franc arbitre: c'est pourquoi le bonheur éternel que Dieu fait sentir à un honnête homme ne peut point être considéré, proprement parlant, comme une récompense; c'est une faveur, c'est un don gratuit. On ne peut donc pas prétendre, selon l'exactitude des termes, que le franc arbitre a dû être conféré aux hommes afin, qu'ils pussent mériter le bonheur du paradis, et l'obtenir à titre de récompense. Ce langage pourrait avoir lieu tout aussi bien quand même il n'y aurait qu'une subordination entre la vertu et le bonheur éternel, c'est-à-dire une liaison de pensées nécessairement vertueuses dans laquelle le bonheur suivrait et la vertu précéderait. Je laisse à dire que plus la félicité éternelle serait éloignée de la no-

tion de récompense, plus marqerait-elle le caractère d'une bonté infinie...

...Si on la faisait trop courte, comme par exemple de cent ans, on craindrait d'être accusé de lâcher la bride aux pécheurs; et si on la faisait d'un million d'années, on craindrait de ne point donner une juste image de la miséricorde de Dieu, et de ne point lever tout le scandale de la cruauté prétendue de la doctrine des enfers. On ne se fie donc guère à la nullité de proportion entre la durée d'un million de siècles, et une durée infinie, et l'on ne voit pas que ce soit résoudre la difficulté que de dire, qu'il y a infiniment moins de proportion entre la durée de la terre et l'éternité, qu'il n'y en a entre une minute et cent millions d'années. Ce qui se peut assurrer d'autant de millions de siècles qu'il y a de gouttes d'eau dans l'Océan. Ce nombre de siècles multiplié tant qu'il vous plaira, est une chose finie, or il n'y a nulle proportion entre le fini et l'infini; il n'y en a donc aucune entre quelque nombre de siècles que ce soit, et l'éternité. Cependant personne ne peut s'empêcher de juger que la justice divine serait moins sévère, si elle faisait cesser au bout de cent ans le malheur des réprouvés, pour les introduire au paradis, que si elle ne faisait ce changement qu'au bout de cent mille siècles. Quelque effort que l'on fasse sur son esprit, on ne saurait satisfaire la raison en lui disant, qu'à la vérité Dieu s'apaisera enfin, mais que ce ne sera qu'après que les peines infernales, telles qu'on les décrit ordinairement, auront duré autant de millions d'années qu'il y a de gouttes d'eau dans la mer. Ce nombre d'années, qui n'est rien en comparaison de l'éternité, paraît néanmoins une durée très-longue quand il est considéré en lui-même, et par rapport à la personne souffrante. D'où que cela vienne, soit qu'il faille dire que notre raison est trop sotte pour pouvoir être trompée, soit qu'il y ait réellement quelque source d'illusion et de sophisme dans les idées du temps, on ne peut ôter de l'esprit d'un philosophe ne raisonnant qu'en philosophe, que le supplice d'une créature continué pendant cent mille millions de siècles, est incompatible avec la souveraine bonté du créateur. On doit supposer que l'origé-

niste sent bien cela, et que c'est pour cette raison qu'il n'oserait dire que le purgatoire des damnés sera d'une si longue durée. Or voici comment il me semble qu'un manichéen le pourrait presser. Vous trouveriez de la cruauté dans un supplice si long, prenez seulement la moitié de de cette durée, et si vous y trouvez autre chose qu'une diminution de rigueur, vous vous abusez vous-même, car cinquante millions d'années ne diffèrent de cent mille millions que du plus au moins, et l'on ne passe pas de la cruauté à la souveraine bonté par la simple diminution de la cruauté: les qualités in summo gradu, la chaleur par exemple, exclut absolument tous les degrés de froideur, il faut donc que la bonté in summo gradu exclue tous les degrés quelconques de la qualité opposée. Vous ne pouvez donc parvenir à la suprême bonté de Dieu, qu'en supprimant jusqu'à la dernière minute les supplices des enfers. Car ce que Dieu peut être un moment, il le peut être deux heures, et deux siècles, et dans toute l'éternité; mais ce qui serait incompatible avec sa nature dans l'éternité, l'est aussi dans chaque instant de la durée des choses. Les qualités de la créature sont susceptibles du plus et du moins, et ne sont jamais parfaites, mais nous les appelons parfaites lorsque ce qui leur manque n'est point fort sensible. Nous louons la justesse d'un horloger, lorsque sa pendule ne se détraque que dans deux ou trois secondes sur une année; mais la justesse d'un ouvrier souverainement parfait exclut absolument toutes exceptions; sa sainteté, sa sagesse, etc. sont absolument simples, et sans nul mélange des qualités contraires; je dis sans le plus petit mélange qui se puisse concevoir, ou qui puisse être dans la nature des choses.

L'idée de cette bonté exclut tous les défauts qui se rencontrent presque toujours dans la manière dont les hommes font du bien les uns aux autres. Les uns se plaisent aux délais; les autres ne peuvent se rendre utiles que par des détours, et ils sont contraints malgré eux de faire passer par le mal ceux qu'ils veulent mener au bien. Les pères, qui ne peuvent corriger qu'à coups de fouets les mauvaises inclinations d'un enfant, lui font sentir la douleur des coups de

verge; mais ils s'en garderaient bien s'ils étaient persuadés qu'une complaisance sans bornes serait un moyen plus efficace de correction. Ils le contraignent d'avaler une médecine qui lui causera des tranchées, et dont l'amertume lui sera insupportable; mais ils n'en useraient pas de la sorte, s'ils savaient un autre moyen de le guérir. Ils se serviraient du sucre, et de tout ce qui serait le plus à son goût, s'ils espéraient de trouver là un meilleur remède. Ne pouvant éviter de lui faire prendre une potion désagréable, ils en adoucissent l'amertume le mieux qu'ils peuvent par de petites tromperies, et quoiqu'ils regardent comme une faiblesse ridicule les plaintes qu'il fait du mauvais goût d'une médecine, persuadés qu'ils sont qu'en très-peu de temps il ne le sentira plus, et que le remède lui fera du bien; nonobstant cela, dis-je, ils lui épargneraient de tout leur coeur cette peine, et le guériraient par les liqueurs les plus savoureuses du monde, s'ils le pouvaient. Il n'est pas besoin d'être père pour sentir de telles dispositions dans son âme. Il n'y a ni médecin ni apothicaire qui ne fasse des excuses de ce que les remèdes sont amers, et qui ne proteste que s'il était possible de leur donner le goût de la sauce la plus excellente que les meilleurs cuisiniers sachent faire, on n'y épargnerait point son industrie, mais qu'une nécessité que tout l'art humain ne peut surmonter, oblige à faire prendre des médecines désagréables. Il est sûr que ce langage est sincère, lors même que l'on s'en sert auprès d'un malade que l'on n'avait jamais vu. Demandez à un chirurgien qui remet le bras à une personne inconnue, si vous pouviez faire cette opération sans causer aucune douleur, ne la feriez-vous pas de cette manière? Il vous répondra que cette question est inutile, et qu'on doit tenir pour indubitable qu'un homme de sa profession qui saurait panser une plaie en deux manières également bonnes, mais l'une douloureuse, l'autre agréable, et qui préférerait celle-là à celle-ci, serait un monstre de cruauté, un tigre, un cannibale qu'il faudrait faire expirer incessamment sur une roue. Les maîtres d'écoles pour l'ordinaire n'ont pas l'esprit bien tourné; cependant je doute qu'il y en ait d'une pédanterie assez sauvage, pour aimer mieux

employer le fouet que les caresses, lors même qu'ils seraient certains que la douceur et la complaisance feraient faire autant de profit à leurs disciples que les châtimens. Ne donne-t-on pas des friandises à de petits écoliers pour vaincre leur répugnance? Recourir aux gronderies et à la férule sans nécessité, je veux dire sans que cela soit plus profitable que les caresses et les présents, c'est être brutal.

On pourrait amplifier à perte de vue cette induction, et de là naîtrait une conséquence qui décontenancerait un origéniste; car on en pourrait conclure que les idées de l'expérience et les idées métaphysiques s'accordent à nous montrer que faire du mal à quelqu'un, lors même que ce n'est que pour peu de temps, et pour en tirer un grand bien, est une chose incompatible avec la bonté, à moins qu'il ne soit impossible de trouver un chemin droit par où l'on puisse mener ce quelqu'un de bien en bien constamment et invariablement. On a donc beau dire que les peines des damnés ayant duré un certain temps, qui sera fort court en comparaison de l' éternité, seront suivies d'un bonheur qui ne finira jamais; cela ne laisse pas de paraître d'autant plus incompatible avec la bonté de Dieu, que c'est une bonté infinie et souverainement parfaite, qui ne peut souffrir la moindre diminution, ni la moindre interruption sans cesser d'être parfaite. Souvenons nous de la doctrine des scolastiques sur la nature des premières qualités. La chaleur in summo gradu, ou ut octo, comme ils s'expriment, n'est plus une qualité première, simple, et dans la perfection, dès qu'elle est mêlée avec le plus petit degré de froid qui puisse exister. Elle passe dès lors dans la nature des secondes qualités, ou des qualités composées: les essences consistent in indivisibili, dans un point indivisible; pour pue que vous en ôtiez, vous les détruisez entièrement. Il leur faut tout ou rien et ainsi, quelqe mince que puisse être le mélange de la qualité malfaisante avec la bonté, cette bonté perd l'essence de la bonté parfaite; elle change d'espèce, et se trouve appartenir à l'espèce des qualités imparfaites. Bonum ex integra causa, malum ex quocunque defectu. Il faut donc que si les origénistes se veulent tirer d'affaire, ils ajoutent une nouvelle hérésie aux précé-

dentes; il faut qu'ils soutiennent qu'il a été impossible à Dieu de conduire les créatures libres á un bonheur éternel, sans qu'au préalable elles souffrissent les misères de cette vie, et puis pour un certain temps les infernales. Ils pourraient alléguer que tout de même que les poissons ne peuvent vivre dans l'air, ni les hommes sous les eaux, les esprits ne sauraient vivre dans le paradis pendant qu'ils sont chargés de la crasse que leur union avec la matière élementaire leur communique, qu'il faut donc les en purger dans les fournaises infernales, après quoi ils sont en état de vivre heureux dans les régions célestes. Selon cette supposition, la bonté de Dieu peut subsister toute entière avec les tourments de la créature, tout comme l'amitié d'un opérateur se conserve entièrement pour la personne qu'il taille, quoiqu'il lui fasse souffrir de très-cruelles douleurs dont il ne lui est pas possible de l'exempter. Mais si l'on recourait à cette hypothèse, on ne ferait qu'adopter une partie de l'erreur des manichéens; on sauverait la bonté de Dieu aux dépens de sa puissance, on admettrait la matière comme un principe incréé, et si essentiellement mauvais que Dieu n'en pourrait rectifier les défauts. Ce serait donc, non pas répondre aux difficultés des manichéens, mais les faire triompher. Les observations qui ont été faites sur le mal physique, par rapport à la bonté de Dieu, se peuvent facilement appliquer au mal moral par rapport à la sainteté divine...

Auch die Sekte der Socinianer muß denselben Schwierigkeiten, wie Origenismus unterliegen: „Pendant qu'elle n'ira pas encore plus loin, elle ne sera pas plus heureuse qeu l'origénisme dans cette dispute; elle y succombera si elle ne joint à ses autres impiétés, celle de dire que la matère est un principe dont Dieu ne peut disposer que jusqu' à un certain point, et que hors de là il faut qu'il cède à sa résistance, et qu'il s'accommode aux défauts incorrigibles qu'il y rencontre. Si les sociniens ne se chargent pas encore de ce blasphème, ils se verront réduits à l'absurde; je veux dire à nier des vérités d'expérience: voici comment. Ils nient l'éternité de l'enfer, parce qu'ils ne sauraient comprendre qu'elle s'accorde avec la bonté infi-

nie de Dieu. Ils ne comprennent pas que cette bonté soit compatible avec un enfer de cent fois cent mille millions d'années. Tant de siècles de souffrances leur paraissent une cruauté horrible. Mais comme de cette cruauté on ne parviendra jamais jusqu'à la bonté infinie par le retranchement de mille siècles, et puis encore de mille, etc. pendant que l'on laissera de reste quelques années de tourment, il faudra dire si l'on veut éviter les inconséquences, que sous un Dieu infiniment bon, il ne peut point y avoir d'enfer. Cela prouve trop; on ne comprend point après cette thèse, qu'il puisse y avoir des maladies et des chagrins parmi les hommes. Vous posez donc des principes d'où s'ensuit la fausseté, et même l'impossibilité de ce qui existe très-certainement, et dont on ne fait que de trop fâcheuses expériences. Direz-vous que sous les meilleurs monarques il y a et des cachots, et des tortures, et des gibets et des bourreaux, qui font souvent des exécutions? On vous répondra qu'aucune de toutes ces choses n'aurait lieu, si ces monarques avaient la force d'inspirer à tout le monde une ferme résolution de se comporter comme il faut. Quel moyen de se tirer de ce labyrinthe, si Dieu dispose de la matière comme bon lui semble, et s'il est l'auteur libre des lois qui assujettissent l'homme aux maladies et aux déplaisirs? On sera donc obligé de dire pour le dégager, qu'il ne fait pas tout ce qu'il veut, et que la matière contient des semences de mal qui germent ou d'une manière ou d'autre, bon gré malgré qu'il en ait, et quelque combinaison ou quelque tissu qu'il fasse de corpuscules.

C'est ainsi qu'il faut apprendre leur devoir à ceux qui veulent assujettir la théologie à la philosophie. Il faut leur montrer les conséquences absurdes de leur méthode, et les ramener par-là à cette maxime de l'humilité chrétienne, c'est que les notions métapysiques ne doivent point être notre règle pour juger de la conduite de Dieu, mais qu'il faut se conformer aux oracles de l'Écriture..."

19.

Es ist hier nicht der Ort, auf die kritische Prüfung und Widerlegung der Einwände, die Bayle gegen die theistische All-Einheitslehre ins Feld führt, einzugehen. Ganz unwiderleglich sind diese Einwände, soweit sie sich auf die Lehre von den ewigen Höllenqualen beziehen: hier ist für die Vernunft kein Ausweg vorhanden — entweder muß der Glaube an den allgütigen, allwissenden und allmächtigen Schöpfer der Welt preisgegeben werden, oder die Ewigkeit und Unvergänglichkeit des Bösen ist aus dem christlichen Vorstellungskreise zu entfernen, um dem Kreise zurückerstattet zu werden, dem diese Lehre systematisch und genetisch angehört, — nämlich der manichäischen Weltauffassung. Bayle befriedigt auch die Origenistische Wiederherstellungslehre, die die Hauptstütze des Manichäismus — die Lehre von den ewigen Qualen der Verdammten — zertrümmert, nicht. Er fühlt sich einerseits durch die überlieferte Kirchenlehre, die im Protestantismus noch eine Verschärfung erfahren, gebunden, anderseits will sein Skeptizismus in Bezug auf jede Begründung der offenbarten Wahrheit auch vor der Origenistischen Theodizee, die das stolze Gedankengebäude des Christentums in so würdiger Weise krönt, nicht die Waffen strecken. Die Frage nach dem Ursprung des Bösen „schlägt jede Philosophie zu Boden“ (c'est une affaire, qui met à bout toute la philosophie), welche sich auf dem schwankenden Grund unserer Vernuft bewegen will. Nur wenn man unsere schwache und trozdem eitle und übermütige Vernunft zum Schweigen bringt, nur wenn man sich „das Dogma von der Erhebung des Glaubens und Erniedrigung der Vernunft“ (le dogme de l'élévation de la foi et de l'abaissement de la raison) zur einzigen Richtschnur wählt, kann man einen endgültigen Sieg über die Manichäer davonzutragen hoffen. Wer dagegen Vernunftgründe ins Feld bringen will, der wird gegen die Anhänger der Zweiprinzipienlehre den Kampfplatz nicht behaupten können.

Es bleibt dem Menschen nichts übrig, als sich von der offenen Walstatt der Vernunft, wo kein entscheidender Sieg

der christlichen Schöpfungslehre über ihre Gegner möglich ist, in die feste Burg des in der heiligen Schrift geoffenbarten Glaubens zurückzuziehen. Gotteswort allein kann der Lehre vom vollkommenen Schöpfer und dem durch eigene. freie Wahl verschuldeten Sündenfall des Menschen eine unerschütterliche Stütze verleihen, hier allein kann die geoffenbarte Warheit der eitlen Angriffe und Ansprüche der Vernunft spotten; sonst leiden alle Gründe, die die Zulassung der Sünde durch den vollkommenen Schöpfer erklären sollen, an dem Gebrechen, daß man ihnen, soweit sie einen anderen Richter als die heilige Schrift über sich anerkennen, nicht minder gewichtige Gründe, die dem Begriff der von Gott festgesetzten Ordnung besser entsprechen, entgegensetzen kann.

Daß die höchsten Geheimnisse des Daseins nicht von der Vernunft erklommen werden können, lehrte schon Platon Ihm folgte Plotinos in seiner Lehre von der „übervernünftigen und überwesentlichen" Natur des Einen. Patristik und Scholastik sind darüber einig, daß die grundlegenden Offenbarungswahrheiten sich hoch über die Vernunft erheben. Der Mensch soll sich vor ihnen mit geschlossenen Augen beugen: „Sancta illa et profunda fidei mysteria —zitiert Bayle eine Stelle aus Franciskus Redi—non pari passu cum causis naturalibus ambulant, eoque rectius illa et creduntur clausis oculis, et intelliguntur".

Sind aber die Geheimnisse des Glaubens über der Vernunft, so sind sie auch gegen die Vernunft, in dem Sinne, daß unsere Denkkraft sich in inneren Widersprüchen verliert, wenn sie sich an die ihr gänzlich unzugänglichen Dinge heranwagt. Die Haupsätze der theistischen Schöpfungslehre sind also einfach widervernünftig — die Schuld daran trägt aber ungeteilt die Vernunft, die dort hinaufzufliegen sich unterfängt, wo ihre Flügeln nicht mehr tragen. Sich selbst überlassen, gleitet die Vernunft entweder zum Pyrrhonismus ,oder zum Deismus, oder schliesslich zum Atheismus hinab: „la barrière la plus nécessaire à conserver la réligion de Jésus Christ est l'obligation de se soumetre à l'autorité de Dieu et à croire

humblement les mystères qu'il lui a plu de nous révéler, quelques inconcevables qu'ils soient, et quelques impassibles qu'ils paraissent à notre raison.

20.

Bayle's Kritik der christlichen Schöpfungslehre ist streng immanent durchgeführt: er setzt ihr keine andere vernünftige Begründung der überlieferten Theodizee entgegen, er sucht nur mit Aufwand seiner ganzen so gewandten und kampflustigen Dialektik nachzuweisen, daß sämtliche Versuche, die Entstehung des Übels mit der Vollkommenheit Gottes in Einklang zu bringen, zu unmöglichen inneren Widersprüchen führen. Indem Bayle verschiedene solcher Versuche durchmustert, berührt er auch die Lehre, der er selbst nah steht, und die im Gedankenkreis des siebzenten Jahrhunderts eine hervorragende Rolle spielt. Es ist die Lehre von der Forterhaltung der Welt durch Gott oder die Lehre von der ewigen Schöpfung (Creatio continua). Der Begriff der ewigen Schöpfung findet sich schon im alttestamentlichen Buch der Weisheit; von Anselm, Scotus Eriugena und Thomas von Aquino vertreten und besonders in der deutschen Mystik betont und entwickelt, wird diese Lehre auch von Descartes aufrecht erhalten. Wie sieht im Lichte dieser scholastisch-cartesianischen Lehre die Frage nach dem Ursprung des Übels aus?

„Wenn wir — führt Bayle aus — uns der Begriffe, die wir von einem erschaffenen Wesen haben, bedienen, so ist es uns unmöglich zu begreifen, wie dies Wesen ein Prinzip der Tätigkeit, das sich selbst in Bewegung setzt, sein kann, da es doch ununterbrochen in allen Momenten seiner Dauer sein Dasein und das Dasein seiner Eigenschaften ganz von einer anderen Ursache erhält. Kann ein Wesen, das doch so restlos von einer anderen Ursache abhängig ist, verschiedene Veränderungen in sich selbst und in der Umwelt durch seine eigene Kraft hervorbringen? Diese Modalitäten sind ent-

weder von dem Wesen der Seele, wie die neueren Philosophen wollen, nicht unterschieden oder, wie die Peripatetiker lehren, unterschieden. Sind sie nicht unterschieden, so können sie von nichts anderem als der Ursache hervorgebracht werden, der die Seele ihr Wesen verdankt. Nun ist es offenbar, daß der Mensch die Ursache seines Wesens weder ist, noch sein kann. Sind aber die Modalitäten von dem Wesen der Seele unterschieden, so müssen wir sie als erschaffen betrachten, d. h. wir müssen annehmen, daß sie aus dem Nichts herausgezogen werden, da sie doch weder aus einer Seele noch aus einer Natur, die vorher dagewesen, bestehen: also können sie bloß von einer solchen Ursache hervorgebracht werden, die das Schöpfungsvermögen in sich selbst besitzt. Nun sind alle philosophische Richtungen darin einig, daß der Mensch keine solche Ursache darstellt. Kann also das geschaffene Wesen durch blosse Erlaubnis (Permission) nicht in Bewegung gesetzt werden, da es doch das Prinzip der Bewegung nicht besitzt, so ist es unbedingt notwendig, daß Gott es bewege".

Wenden wir diesen Gedankengang auf die sündhaften Handlungen des Menschen an, so ist es klar, daß die blosse Zulassung seitens Gottes die Möglichkeit der Sünde nicht erklärt. Die Kraft, die zur Ausführung einer sündlichen Handlung notwendig ist, kann doch nicht in der Seele der Menschen ihren Grund haben, da sowohl dieser Grund, wie auch seine sämmtliche Betätigungen in Gott ihre Quelle haben. „La créature ne pouvant donc pas être mue par une simple permission d'agir, et n'ayant pas elle-même le principe du mouvement, il faut de toute nécessité que Dieu la meuve; il fait donc quelque autre chose que de lui permettre de pécher".

Auch das göttliche Vorherwissen könnte durch eine einfache Zulassung der Sünde nicht erklärt und begründet werden. Und so müssen wir, soweit wir uns der Leitung unserer schwachen Vernunft anvertrauen, zum offenbaren und doch frevelhaften Schluß kommen, daß Gott selbst der Sünde freien und weiten Weg in die von Ihm erschaffene Welt geöffnet habe. „De quelque manière qu'on s'explique,

il s'ensuit manifestement que Dieu a voulu que l'homme péchât, et qu'il a préferé cela à la durée perpetuelle de l'innocence, qu' il lui était si facile de procurer et d'ordonner".

21.

Indem Bayle die Folgen zieht, die sich aus der Lehre von der ewigen Schöpfung für die überlieferte Theodizee ergeben, betritt er den Weg, den auch Spinoza gegangen ist, und der ihn von seinem ursprünglichen extremen Theismus zum Pantheismus der Einen Substanz geführt hat. Nimmt man nämlich den geschaffenen Wesen jede ursprüngliche Kraft, verlegt man in Gott die Quelle nicht nur ihres Daseins, sondern auch ihres Wirkens, so bleibt nur ein Schritt zu tun, um zu erklären, daß in allen Erscheinungen der Natur und in allen Regungen der Seele Eine allumfassende göttliche Kraft lebt und webt. „Spinoza — schreibt Leibniz an Bourguet Dezember 1714 — hätte recht, wenn es keine Monaden (d. h. selbsttätige individuelle Substanzen) gäbe; denn alsdann wäre alles, ausser Gott flüchtig und würde sich in lauter Accidentien oder Modifikationen verlieren, weil dann den Dingen jede substantielle Grundlage, die eben in der Existenz der Monaden besteht, entzogen wäre".

II. Die pantheistische All-Einheitslehre.

22.

Stellt man die theistische Schöpfungslehre vor den allerdings ihr in keiner Weise gewachsenen Richterstuhl unserer Vernunft, so zerschellt die ganze Auffassung an der Tatsache des Übels. Wie konnte das allervollkommenste Wesen, das allem was ist Wesen und Dasein verleiht und das Tun und Lassen aller Wesen mit fester Hand leitet — wie konnte der allmächtige Schöpfer sich gefallen lassen, daß in seiner Schöpfung das Böse dermassen Oberhand gewinne, daß die wenigen zarten Keime eines gottgefälligen Lebens in ihr zu ersticken drohen?

Für die Vernunft ist dieser Zwiespalt zwischen dem allgütigen Schöpfer und der im Bösen völlig versunkenen Schöpfung in keiner Weise zu beseitigen. Die Philosophie ist eine Vernunftwissenschaft: ihre Grenzen dehnen sich nur soweit aus, soweit die Mittel unserer Vernunft, die vor allem in klaren und deutlichen Begriffen und ihrem notwendigen Zusammenhang bestehen, reichen. Versagen diese Mittel, so muß auch die Philosophie ihre Ohnmacht gestehen.

An die Stelle des von der Welt unterschiedenen Schöpfers setzt Spinoza seine mit der Welt identische unendliche Substanz.

Der Begriff des allervollkommensten Wesen (ens perfectissimum), von dem die theistische Schöpfungslehre ausgeht, verliert seine führende Rolle auch in der Einheitsspekulation Spinozas nicht. Zwar werden von den Vollkommenheiten, die z. B. die Scholastik Gott zugeschrieben, manche gestrichen: dies geschieht aber bloß aus dem Grunde, weil Spinoza in ihnen Merkmale sieht, die ihm der unbedingten Vollkom-

menheit des allerhöchsten Wesens zu widersprechen scheinen. Andrerseits legt der jüdische Denker Gott Eigenschaften bei, die den meisten Gottesgelehrten als mit seinem Wesen völlig unvereinbar gelten. Immer aber dreht sich der Streit um den Begriff des allervollkommensten Wesens und um die Folgen, die sich aus diesem Begriffe ergeben. Beseitigt die spinozistische Fassung des Gottesbegriffes die Schwierigkeiten, die der theistischen Schöpfungslehre anhaften, oder kehren diese Schwierigkeiten hier in so verstärktem Masse wieder, daß sich aus ihnen eine völlige reductio ad absurdum der Grundlehren des Spinozismus ergibt? Bayle verteidigt mit allen Mitteln seines kritischen Scharfsinns die zweite Antwort.

23.

Die grundlegenden Sätze des spinozistischen Systems fasst Bayle folgendermassen zusammen. In Wirklichkeit gebe es nur eine einzige Substanz (substance unique). Diese Eine Substanz sei mit unendlichen Eigenschaften, unter andern auch mit der Ausdehnung und dem Denken begabt. Alle Körper, die sich im Weltall befinden, seien Modifikationen dieser Substanz, sofern (quatenus) sie ein ausgedehntes Wesen ist; alle Seelen der Menschen seien Modifikationen derselben Substanz, sofern sie ein denkendes Wesen ist. Gott, das notwendige und unendlich vollkommene Wesen sei zwar die Ursache aller Dinge; da diese Ursache aber zugleich auch die Substanz aller Dinge bildet, so ist sie von ihnen nicht zu unterscheiden. Es existiere nur ein Wesen, und dieses Wesen bringe aus sich selbst, und durch eine ihm innewohnende Kraft (action immanente) alles hervor, was man Geschöpfe (les créatures) nennt — sowohl die Körper wie die Seelen. Dieses Wesen sei zugleich wirkende Ursache und das leidende Substrat (sujet): es bringe nichts hervor, was nicht seine eigne Modifikation wäre.

Folgen wir Bayle in seiner ausführlichen und geistreichen Kritik dieser grundlegenden Sätze der spinozistischen Weltanschauung!

24.

Unter dem Attribute der Ausdehnung — lehrt Spinoza — ist Gott eine ausgedehnte Substanz: „Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa". Daß es in der ganzen Welt nur eine und dieselbe Materie gibt, deren Wesen allein daran erkannt wird, daß sie ausgedehnt ist, diese Lehre teilt Spinoza mit Galiläus, Cartesius und den meisten Vertretern der neueren mechanischen Naturwissenschaft. Seine Eigenart besteht nur darin, daß er die unendliche Ausdehnung, mit der die gesamte körperliche Wirklichkeit ihrem Wesen nach zusammenfällt, Gott, „sofern Er unter dem Attribute der Ausdehnung betrachtet wird" gleichsetzt. Die Ausdehnung setzt die Teilbarkeit der körperlichen Welt notwendig voraus, Teilbarkeit aber schliesst Einheit aus. Will man die Lehre von Gott, als einem ausgedehnten Wesen nicht aufgeben, und doch seine Einheit retten, so muß man die Teilbarkeit der Materie leugnen: damit werden aber die klarsten und deutlichsten Begriffe, die wir von der Ausdehnung haben, über den Haufen geworfen und der Weg zu den offenbarsten Ungereimtheiten geöffnet:

Il est impossible — sagt Bayle — que l'univers soit une substance unique; car tout ce qui est étendu a nécessairement des parties, et tout ce qui a des parties est composé; et comme les parties de l'étendue ne subsistent point l'une dans l'autre, il faut nécessairement, ou que l'étendue en général ne soit pas une substance, ou que chaque partie de l'étendue soit une substance particulière et distincte de toutes les autres. Or, selon Spinoza, l'étendue en général est l'attribut d'une substance. Il avoue avec tous les autres philosophes que l'attribut d'une substance ne diffère point réellement de cette substance; il faut donc qu'il reconnaisse que l'étendue en général est une substance, d'où il faut conclure que chaque partie de l'étendue est une substance particulière; ce qui ruine les fondements de tout le système de cet auteur. Il ne saurait dire que l'étendue en général est distincte de la substance de Dieu; car s'il le disait, il enseignerait que cette substance est en elle-même non étendue; elle n'eût pu donc jamais acquérir les trois dimensions qu'en

les créant, puisqu'il est visible que l'étendue ne peut sortir ou émaner d'un sujet non étendu, que par voie de création. Or Spinoza ne croyait point que rien ait pu être fait de rien. Il est encore visible qu'une substance non étendue de sa nature ne peut jamais devenir le sujet des trois dimensions; car comment seroit-il possible de les placer sur un point mathématique? Elles subsisteraient donc sans un sujet; elles seraient donc une substance: de sorte que si cet auteur admettoit une distinction réelle entre la substance de Dieu et l'étendue en général, il serait obligé de dire que Dieu serait composé de deux substances distinctes l'une de l'autre; savoir de son être non étendu et de l'étendue. Le voilà donc obligé à reconnaître que l'étendue et Dieu ne sont que la même chose; et comme d'ailleurs il soutient qu'il n'y a qu'une substance dans l'Univers, il faut qu'il enseigne que l'étendue est un être simple, et aussi exempt de composition que les points mathématiques. Mais n'est ce pas se moquer du monde que de soutenir cela? N'est-ce point combatre les idées les plus distinctes que nous ayons dans l'esprit? Est-il plus évident que le nombre millénaire est composé de mille unités, qu'il n'est évident qu'un corps de cent pouces est composé de cent parties réellement distinctes l'une de l'autre, qui ont chacune l'étendue d'un pouce?"

25.

Die Schwierigkeiten, die unvermeidlich entstehen, wenn man die Teilbarkiet der unendlichen Ausdehuung leugnet, sind Spinoza nicht ganz entgangen. Er sucht sie dadurch zu beseitigen, daß er einen Unterschied zwischen der ausgedehnten Substanz und den einzelnen Körpern setzt. Unsere Sinne und unsere Einbidungskraft (imaginatio) machen zwar aus den einzelnen Körpern Teile der unendlichen Ausdehnung, das Denken aber berichtige diesen Fehler: lehre es uns doch, daß die Einzelkörper nicht als Teile, sondern als Modifikationen der ausgedehnten Substanz betrachtet werden müssen. Die Substanz könne aufs Mannigfaltigste modifiziert

werden, ohne daß darunter ihre Einheit litte: wir müssen uns nur vom Vorurteile der Sinne frei machen, um in der gesamten körperlichen Wirklichkeit eine unendliche Reihe von Modifikationen der Einen Substanz zu erblicken.

Um der Schwierigkeiten, die sich aus dem Begriffe der ausgedehnten und doch unteilbaren Substanz ergeben, Herr zu werden, weist also Spinoza einerseits auf die Unzulänglichkeit der sinnlichen Erfahrung hin und verlegt die ganze Frage in den Bereich der rationalen Erkenntnis: nicht imaginatio, sondern ratio soll über das Wesen der all-einen Substanz entscheiden. Nun erweist sich die spinozistische ratio ebenso unzulänglich wie die menschliche Erkenntnis auf ihrer ersten Stufe: anstatt Begriffe zu bilden, die den unleidlichen Widerspruch zwischen der Ausgedehntheit und der Einheit des allervollkommensten Wesens irgendwie lösen könnten, begnügt sich Spinoza mit leerem Wortspiel, das keinen Schritt vorwärts bringt: man nenne die Einzelkörper Teile, man nenne sie Modifikationen der ausgedehnten Substanz, immer bleibt der Begriff der Materie der Begriff eines zusammengesetzten Wesens, und ein solches Wesen kann nie die innere wesentliche Einheit erlangen, die sich vom Begriffe des allervollkommensten Wesens nicht trennen lässt.

„Qu'on ne vienne point nous alléguer des reproches contre l'imagination, et les préjugés des sens; car les notions les plus intellectuelles et les plus immatérielles nous font voir avec la dernière évidence, qu'il y a une distinction très-réelle entre des choses, dont l'une possède une qualité, que l'autre ne possède pas. Les scolastiques ont parfaitement bien réussi à nous marquer les caractères et les signes infaillibles de la distinction. Quand on peut affirmer d'une chose, nous disents-ils, ce qu'on ne peut pas affirmer de l'autre, elles sont distinctes: les choses qui peuvent être séparées les unes des autres, ou à l'égard du temps, ou à l'égard du lieu, sont distinctes. Appliquant ces caractères aux douze pouces d'un pied d'étendue, nous trouvons entre eux une véritable distinction. Je puis affirmer du cinquième qu'il est contigu au sixième, et je le puis nier du premier et du second etc.

Je puis transposer le sixième à la place du douzième; il peut donc être separé du cinquième. Notez que Spinoza ne saurait nier, que les caractères de distinction employés par les scolastiques ne soient très-justes; car c'est à ces marques qu'il reconnaît que les pierres et les animaux ne sont pas la même modalité de l'être infini. Il avoue donc, me dira-t-on, qu'il y a quelque différence entre les choses. Il faut bien qu'il l'avoue; car il n'était pas assez fou pour croire qu'il n'y avait point de différence entre lui et le juif qui lui donna un coup de couteau, ni pour oser dire qu'à tous égards son lit et sa chambre étaient le même être que l'empereur de la Chine. Que disait-il donc? Vous allez le voir: il enseignait non pas que deux arbres fussent deux parties de l'étendue, mais deux modifications. Vous serez surpris qu'il ait travaillé tant d'années à forger un nouveau système, puisque l'une des principales colonnes en devoit être la prétendue différence entre le mot partie et le mot modification. A-t-il bien pu se promettre quelque avantage de ce changement de mot? Qu'il évite tant qu'il voudra le nom de partie; qu'il substitue tant qu'il voudra celui de modalité ou de modification; que fait cela à l'affaire? Les idées que l'on attache au mot partie s'effaceront-elles? Ne les appliquera-t-on pas au mot modification? Les signes et les caractères de différence sont-ils moins réels ou moins évidents, quand on divise la matière en modifications, que quand on la divise en parties? Visions que tout cela. L'idée de la matière demeure toujours celle d'un être composé, celle d'un amas de plusieurs substances. Voici de quoi bien prouver cela.

Les modalités sont des êtres qui ne peuvent exister sans la substance qu'elles modifient; il faut donc que la substance se trouve partout où il y a des modalités; il faut même qu'elle se multiplie à proportion que les modifications incompatibles entre elles se multiplient: de sorte que par tout où il y a 5 ou 6 de ces modifications, il y a aussi 5 ou 6 substances. Il est évident, nul spinoziste ne le peut nier, que la figure quarrée et la figure circulaire sont incompatibles dans le même morceau de cire. Il faut donc nécessairement que la substance modifiée pal la figure quarrée, ne soit pas

la même substance que celle qui est modifiée par la figure ronde. Ainsi quand je vois une table ronde et une table quarrée dans une chambre, je puis soutenir que l'étendue qui est le sujet de la table ronde est une substance distincte de l'étendue qui est le sujet de l'autre table; car autrement il seroit certain que la figure quarrée et la figure ronde se trouveraient en même temps dans un seul et même sujet; or cela est tmpossible. Le fer et l'eau, le vin et le bois sont incompatibles; ils demandent donc des sujets distincts en nombre. Le bout inférieur d'un pieu fiché dans une rivière, n'est point la même modalité que l'autre bout: il est entouré de terre, pendant que l'autre est entouré d'eau; ils reçoivent donc deux attributs contradictoires, être entouré d'eau, n'être pas entouré d'eau; il faut donc que le sujet qu'ils modifient soit pour le moins deux substances; car une substance unique ne peut pas être tout à la fois modifiée par un accident entouré d'eau, et par un accident qui n'est point entouré d'eau. Ceci fait voir que l'étendue est composée d'autant de substances distinctes que de modifications".

26.

Die Unteilbarkeit der ausgedehnten Substanz sollen uns nicht die Sinne und das Vorstellungsvermögen, sondern allein der Verstand gewährleisten. Bayle hat es unterlassen, diesen Satz einer eingehenden Kritik zu unterziehen: er hätte sich nur zu den Grundvoraussetzungen der cartesianichen Lehre zu wenden gebraucht, um die volle Unhaltbarkeit dieser Begründung zn zeigen.

In seinem Briefe an Descartes vom 11 Dezember 1648 führt Morus aus, man müsse Gott als ein seiner Art nach (à sa manière) ausgedehntes Wesen denken, da Er überall gegenwärtig ist und mit seiner Macht das ganze Weltall erfüllt: wäre Er nicht überall gegenwärtig, erfüllte Er nicht jeden Ort, so wäre es Ihm unmöglich die Materie zu berühren und ihr Bewegung mitzuteilen. Die Tatsache der Bewegung lässt sich nur dann erklären, wenn man Gottes

Ausdehnung annimmt. „La raison qui me fait croire que Dieu est étendu à sa manière, c'est qu'il est présent partout et qu'il remplit intimement tout l' univers et chacune de ses parties; car comment communiquerait-il le mouvement à la matière, comme il a fait autrefois, et qu'il le fait actuellement selon vous, s'il ne touchait pour ainsi dire précisement la matière, ou du moins s'il ne l'avait autrefois touchée? ce qu'il n'aurait certainement jamais fait s'il ne se fut trouvé présent partout, et s'il n'avait rempli chaque lieu et chaque contrée. Dieu est donc étendu et répandu à sa manière; par conséquent Dieu est une chose étendue".

In seiner Antwort (vom 5 Februar 1649) erklärt Cartesius, es komme ihm auf die Worte nicht an: will man Gott in dem Sinn ausgedehnt nennen, daß Er überall gegenwärtig ist, so möge es dabei bleiben, nur darf man in keinem Fall ausser Acht lassen, daß weder Gott, noch der Seele noch sonst einem Wesen, das kein Körper ist, Ausdehnung im strengen Sinne des Wortes zukommen kann: denn unter einem ausgedehnten Wesen versteht man insgemein ein Ding das unter das Vorstellungsvermögen fällt (par un etre étendu on entend comunément quelque chose qui tombe sous l'imagination). In einem solchen Wesen lassen sich mehrere Teile von einer bestimmten Grösse und Gestalt unterscheiden, und diese Teile können nie zusammenfallen. Gott dagegen und die Seele können nicht in Teile zerfallen: es wäre barer Unsinn von ihrer Gestalt und Grösse zu reden, denn — und das ist hier die Haupsache — weder Gott noch die Seelen gehören in den Bereich der Imagination, sondern ausschliesslich in das Gebiet der Intellektion (ni Dieu ni notre âme n'est du ressort de l'imagination, mais simplement de l'intellection). „Il n'y a — so beschliesst Cartesius seine Antwort auf den Einwand von Morus — d'étendue que dans les choses qui tombent sous l'imagination, comme ayant des parties distinctes les unes des autres et qui sont d'une grandeur et d'une figure déterminées, quoiqu'on nomme aussi d'autres choses étendues, mais seulement par analogie".

Es ist das sinnliche Vorstellungsvermögen, das uns die Idee der Ausdehnung liefert. Ob diese Ausdehnung als Attri-

but der göttlichen Substanz oder als ihr Modus aufgefasst wird, ob es sich um erfüllten oder leeren Raum handelt — immer haben wir es mit dem Erzeugnis der Imaginatio zu tun. Entfernt man die Idee der Ausdehnung aus dem Bereich der Sinne und verweist man sie in das Gebiet des reinen Denkens, so verkennt man vollständig das Wesen dieser Idee, man macht sie zu einem Worte, das keinen Inhalt und keinen Sinn hat.

27.

Weder die Berufung auf Vorurteile der Sinne noch das Spiel mit den Worten „Teil“ und „Modifikation“ können dazu verhelfen, die einander ausschliessenden Begriffe der Ausdehnung und der Einheit in einem Subjekte zu vereinigen. Spinoza muß die Unzulänglichkeit seines Unternehmens in gewissem Masse empfunden haben, denn, wie bekannt, suchte er hartnäckig nach Wegen, die zur ausgedehnten und doch unteilbaren Substanz führen könnten. Der wichtigste Weg, den er gefunden zu haben wähnte, führte durch die cartesianische Physik mit ihrem horror vacui.

„Was das Leere im philosophischen Sinne anbetrifft, — sagt Descartes — das heisst ein Raum, in dem sich keine Substanz befindet, so ist es klar, daß es einen solchen Raum im Weltall nicht geben kann, da die Ausdehnung des Raumes oder inneren Ortes von der Ausdehnung des Körpers nicht verschieden ist. Wie man aus der Ausdehnung des Körpers nach Länge, Breite und Tiefe durchaus richtig folgert, daß er eine Substanz ist, weil es uns ganz unmöglich ist anzunehmen, daß das Nichts eine Ausdehnung habe, so müssen wir dasselbe von dem Raume, der als leer angenommen wird, schliessen, nämlich daß, da eine Ausdehnung in ihm ist, notwendig auch eine Substanz in ihm sein muß“. Aus der Identität des Körpers und des Raumes folgert also Cartesius, daß das Leere in der Welt unmöglich ist. „Fragt man aber — lesen wir weiter — was werden würde, wenn Gott alle in einem Gefäss vorhandenen Körper wegnähme

und einem anderen Körper an deren Stelle einzutreten nicht gestattete, so werden wir antworten, daß die Wände des Gefässes sich dann berühren würden. Denn wenn zwischen zwei Körpern nichts inneliegt, so müssen sie sich notwendig berühren, und es liegt ein offenbarer Widerspruch in der Annahme, daß sie von einander abstehen oder was dasselbe bedeutet, daß ein Abstand zwischen ihnen sei und dieser Abstand doch nichts sei. Denn jeder Abstand ist eine Eigenschaft der Ausdehnung, die ohne eine ausgedehnte Substanz nicht sein könnte (la distance est une propriété de l'étendue qui ne saurait subsister sans quelque chose d'étendu).

Spinoza ist überzeugt, daß die von Cartesius vermeintlich nachgewiesene Unmöglichkeit des Leeren, aus der sich die Unteilbarkeit des Stoffes ergibt, die Einheit der ausgedehnten Substanz sichere. Ist aber diese Einheit gerettet, so fallen alle Gegengründe gegen die Lehre von Gott als einem ausgedehnten Wesen weg. Sämtliche Ungereimtheiten, die sich aus dieser Lehre ergeben, beruhen ja auf der Voraussetzung, daß die körperliche Substanz aus Teilen bestehe. Und „es ist ja gerade so ungereimt zu behaupten, daß die körperliche Substanz aus Körpern oder Teilen bestehe, als wenn man sagt, ein Körper bestehe aus Flächen, eine Fläche aus Linien, und Linien endlich aus Punkten. Was denn auch alle zugestehen müssen, die wissen, daß klare Vernunft untrüglich ist, und zumal die, die verneinen, daß es einen leeren Raum gibt. Denn ließe sich die körperliche Substanz so teilen, daß ihre Teile real geschieden wären, warum sollte dann nicht ein Teil zu Nichts werden können, während die übrigen wie vorher miteinander verbunden blieben? Und warum sollten dann alle so zueinander passen, daß es keinen leeren Zwischenraum gäbe? Von Dingen, die real voneinander geschieden sind, kann gewiß das eine ohne das andere sein und in seinem Zustand verbleiben. Da es nun einen leeren Raum in der Natur nicht gibt, sondern alle Teile so aufeinander passen müssen, daß es einen leeren Raum nicht gibt, so folgt demnach auch hieraus, daß die Teile sich nicht real scheiden lassen, das heißt, daß die körperliche Substanz, sofern sie Substanz ist,

unteilbar ist. Wenn nun aber jemand fragt, warum wir von Natur so geneigt sind, die Größe zu teilen, so erwidere ich ihm, daß die Größe von uns auf zweierlei Weise begriffen wird, nämlich einerseits abstrakt oder oberflächlich, wenn wir sie vorstellen, andererseits als Substanz, was allein durch den Verstand geschieht. Wenn wir daher die Größe ins Auge fassen, wie sie im Vorstellungsvermögen ist, was häufig geschieht und uns leichter fällt, so wird sie als endlich, teilbar und aus Teilen zusammengesetzt erscheinen; fassen wir sie aber ins Auge, wie sie im Verstande ist, und begreifen wir sie, sofern sie Substanz ist, was sehr schwierig ist, dann erscheint sie... als unendlich, einzig und unteilbar".

Den Boden der cartesianischen Kosmologie, auf dem sich Spinoza in seinem Kampf gegen das Leere bewegt, verlässt auch Bayle nicht: er räumt seinem Gegner ohne weiteres ein, daß der leere Raum unmöglich sei; er will aber das Problem des Leeren vom Problem der Teilbarkeit der ausgedehnten Substanz trennen. Werden diese zwei Probleme auseinandergehalten, so fällt die einzige Möglichkeit, die Einheit der ausgedehnten Substanz zu retten, fort, denn mit der Einheit der göttlichen Substanz verschwindet auch ihre Vollkommenheit: „Infolge der in der räumlichen Ausdehnung eingeschlossenen Teilbarkeit — sagt Cartesius enthält die körperliche Natur die Unvollkommenheit, teilbar zu sein, und deshalb ist es gewiß, daß Gott kein Körper ist". Der Schluß, daß aus der Unmöglichkeit des leeren Raumes die Unteilbarkeit der Materie sich ergebe, folgt also keineswegs aus den Voraussetzungen der cartesianischen Physik, und gerade auf diesen Voraussetzungen ruht ja eine der Haupsäulen des Spinozismus. Die seit Parmenides völlig überwundene Lehre von der Körperlichkeit Gottes mit allen Ungereimtheiten, die sich aus ihr ergeben, ist bei Spinoza auf einem Fehlschluß aufgebaut, dessen ganze Schwäche Bayle mit der ihm gewohnten Meisterschaft darlegt.

„Il est absurde de faire Dieu étendu, parce que c'est lui ôter sa simplicité, et le composer d'un nombre infini de parties... Les spinozistes soutiennent pourtant qu'elle ne souffre nulle division; mais ils soutiennent cela par la plus frivole,

et par la plus froide chicanerie qui se puisse voir. C'est qu'ils prétendent qu'afin que la matière fût divisée, il faudrait que l'une de ses portions fût separée des autres par des espaces vides; ce qui n'arrive jamais. Il est bien certain que c'est très-mal définir la division. Nous sommes aussi réellement separés de nos amis, lorsque l'intervalle qui nous sépare est occupé par d'autres hommes rangés de file, que s'il était plein de terre. On renverse donc et les idées et le langage, quand on nous soutient que la matière réduite en cendre et en fumée ne souffre point de séparation".

28.

Auch auf dem Boden der cartesianischen Kosmologie kann die spinozistische Lehre von der Unteilbarkeit und also Einheit der ausgedehnten Substanz nur durch einen Trugschluß aufgebaut werden; jeden Sinn verliert endlich diese Auffassung, wenn man ihr nicht die Korpuskularphysik, sondern die Newtonsche atomistische Physik gegenüberstellt. An der Wende des siebzehnten und des achtzehnten Jahrhunderts wurde jene von dieser fast volständig verdrängt. Bayle glaubt von den grössten Mathematikern seiner Zeit (Huygens, Leibniz, Newton, Bernoulli, Fatio) behaupten zu könneu, daß sie die Lehre Spinozas eben aus dem Grunde schroff ablehnen, weil die meisten von ihnen die Realität des leeren Raumes annehmen und von der Vielheit der Substanzen volkommen überzeugt sind: „il n'y a point de gens — bemerkt Bayle — qui doivent etre plus persuadés de la multipicité des substances que ceux qui s'appliquent à la considération de l'étendue". Steht aber die Vielheit der Substanzen fest, und werden diese Substanzen durch leere Zwischenräume voneinander getrennt, so verliert die spinozistische Auffassung jede Stütze: „il n'y a rien de plus opposé à l'hypothèse de Spinoza que de soutenir que tous les corps ne se touchent point et jamais deux systèmes n'ont été plus opposés que le sien et celui des atomistes".

Bayle gibt uns eine anschauliche Vorstellung von dem Weltbild, das Denker wie Gassendi, Huygens, Newton und andere Vertreter der erneuerten atomistischen Kosmologie entworfen haben: „Cette nouvelle secte protectrice du vide se réprésente l'univers comme un espace infini où l'on a semé quelques corps qui en comparaison de cette espace ne sont que comme quelques vaisseaux dispersés sur l'océan, de sorte que ceux qui auraient la vue assez bonne pour discerner ce qui est plein et ce qui est vide s'écrieraient: Apparent rari nantes in gurgite vasto".

Daß dies Weltbild die Einheit der ausgedehnten Substanz ausschliesse, hat Bayle klar eingesehen und sowohl im artikel „Spinoza" wie im Artikel „Leukippos" betont und auseinandergesetzt. Daher ist der Vorwurf, den ihm Voltaire gemacht, er habe es versäumt, den Spinozismus von der Seite aus anzugreifen, wo er nicht einmal den geringsten Widerstand leisten kann, durchaus unberechtigt.

Der Unterschied zwischen Bayle und Voltaire besteht also nicht darin, daß jener den unversöhnlichen Gegensatz des Spinozismus und der atomistischen Körperlehre übersehen, während dieser sich desselben als der Hauptwaffe gegen die panheistische All-Einheitslehre bedient: über diesen Gegensatz waren beide volkommen im klaren; nur daß Voltaire ein ausgesprochener Anhänger Newtons war, während Bayle zahlreiche Schwierigkeiten, die sich aus dieser Auffassung ergaben, erkannt hatte und, ohne sich ganz auf die Seite des Cartesius zu stellen, doch seiner Auffassung den Vorzug gab, weil sie dem Ideale der klaren und deutlichen Erkenntnis mehr zu entsprechen schien. Was die spinozistische Lehre von der ausgedehnten Substanz anbetrifft, so war er überzeugt, daß auch auf dem Boden der cartesianischen Körperlehre eine völlige reductio ad absurdum dieser Auffassung möglich sei. Da Spinoza selbst auf den Grundlagen dieser Körperlehre fusst, so bleibt Bayle's kritisches Verfahren streng immanent — was natürlich seinen Wert noch steigert.

29.

Der Versuch Spinozas, die Einheit der ausgedehnten Substanz durch den Nachweis ihrer Unteilbarkeit zu retten, muß als völlig gescheitert angesehen werden. Aber selbst wenn wir seine Lehre von der Unteilbarkeit der Ausdehnung gelten liessen, blieben uns nicht auch dann nicht Beweise genug dafür, daß der mit der körperlichen Welt identifizierte spinozistische Gott ein veränderliches und vergängliches Wesen ist? Die Materie ist der Schauplatz von allen möglichen Veränderungen, der Kampfplatz feindlicher Kräfte, das Substrat sämtlicher Zerstörungs und Zeugungsprozesse: ist es da nicht ein barer Unsinn das allervollkommenste Wesen mit der körperlichen Welt zu identifizieren? Man betrachte die göttliche Substanz „unter dem Attribute der Ausdehnung", man betrachte sie „unter dem Attribute des Denkens", immer bleibt der Begriff des ens perfectissimum von den Merkmalen der Unveränderlichkeit und der Unveränglichkeit untrennbar. Eine Lehre, die eine so offenbare Wahrheit leichtfertig verletzt, richtet sich selbst zu Grunde.

„S'il est absurde de faire Dieu étendu, parce que c'est lui ôter sa simplicité, et le composer d'un nombre infini de parties, que dirons-nous quand nous songerons que c'est le réduire à la condition de la matière, le plus vil de tous les êtres, et celui que presque tous les anciens philosophes ont mis immédiatement au dessus du rien? Qui dit la matière dit le théâtre de toutes sortes de changements, le champ de bataille de causes contraires, le sujet de toutes les corruptions, et de toutes les générations; en un mot l'être dont la nature est la plus incompatible avec l'immutabilité de Dieu...

...Tous les hommes ont une idée fort claire de l'immuable: ils entendent par ce mot un être qui n'acquiert jamais rien de nouveau, qui ne perd jamais ce qu'il a eu une fois, qui est toujours le même et à l'égard de la substance, et à l'égard de ses façons d'être. La clarté de cette idée fait que l'on entend très-distinctiment ce que c'est qu'un être muable: c'est non seulement une nature dont l'existence peut commencer et finir, mais une nature qui subsistant toujours quant à sa

substance, peut acquérir successivement plusieurs modifications, et perdre les accidents ou les formes qu'elle a eues quelquefois. Tous les anciens philosophes ont reconnu, que cette suite continuelle de générations et de corruptions qui se remarque dans le monde ne produit ni ne detruit aucune portion de matière, et de là vient qu'ils ont dit que la matière est ingénérable et incorruptible quant à sa substance, encore qu'elle soit le sujet de toutes les générations et de toutes les corruptions. La même matière qui est du feu à cette heure était du bois auparavant; tous ses attributs essentiels demeurent les mêmes sous la forme de bois et sous la forme de feu; elle ne perd donc, elle n'acquiert donc que des accidents et des façons d'être, lorsque le bois est changé en feu, le pain en chair, la chair en terre etc. Elle est cependant l'exemple le plus sensible et le plus propre qu'on puisse donner d'un être muable, et sujet actuellement à toutes sortes de variations et de changements intérieurs. Je dis intérieurs; car les différentes formes sous lesquelles elle existe ne sont point semblables aux variétés d'habits, sous lesquelles les comédiens se font voir sur le théâtre. Le corps de ces comédiens peut subsister sans aucune sorte de changement ou d'altération sous mille sortes d'habits; le drap et la toile, la soie et l'or ne s'unissent point avec celui qui le porte; ce sont toujours des corps étrangers et des ornements externes: mais les formes qui sont produites dans la matière lui sont unies intérieurement et pénetrativement; elle est leur sujet d'inhérence; et, selon la bonne philosophie, il n'y a point d'autre distinction entre elle et la matière, que celle qui se rencontre entre les modes et la chose modifiée. D'où il résulte que le Dieu des spinozistes est une nature actuellement changeante, et qui passe continuellement par divers états qui diffèrent intérieurement et réellement les uns des autres. Il n'est donc point l'être souverainement parfait, dans lequel il n'y a ni ombre de changement, ni variation quelconque. Notez que le Protée des poëtes, leur Thétis et leur Vertumne, les images et les exemples de l'inconstance et le fondement des proverbes qui designaient l'instabilité la plus bizarre du coeur de l'homme, auraient été des Dieux immuables si celui des spinozistes était immuable".

30.

Bayle reiht — und dies erhöht wesentlich den Wert seines kritischen Unternehmens — die Lehre des Spinoza von der allumfassenden göttlichen Substanz in die grossen geschichtsphilosophischen uns religiösen Zusammenhänge ein. Den Grund dieser Lehre habe Spinoza mit verschiedenen alten und neueren, europäischen und morgenländischen Philosophen gemein, das Neue an seinem Lehrgebäude beschränke sich bloß darauf, daß es nach Art der Geometer (more geometrico) errichtet sei.

Seit uralten Zeiten hat man schon geglaubt, daß das ganze Weltgebäude nur eine einzige Substanz sei, und daß Gott und die Welt ein einziges Wesen ausmachen.

So setzt die indische Sekte der Pendets Gott der grossen Weltseele gleich und betrachtet die Seelen der Menschen und der Tiere als ihre Teile. Das höchste Wesen, welches die Pendets Achar nennen, ist unbeweglich und unveränderlich; trotzdem hat es nicht allein die Seelen sondern auch die gesamte Körperwelt aus seiner eigenen Substanz hervorgebracht und zwar nicht als wirkende Ursache, sondern wie eine Spinne, die ihr Gewebe aus dem Nabel ziehe und nach Belieben wieder in sich aufnehme. Die Schöpfung sei demnach nichts anderes, als ein Sich-Ausdehnen und ein Aus-sich-Heraustreten der göttlichen Substanz, — die Zerstörung — ihr In-sich-Zurücktreten. „Es is also — wie die Pendets behaupten — von allem dem, was wir zu sehen, zu hören, zu riechen, zu schmecken und zu fühlen glauben, nichts wesentlich und wirklich; die ganze Welt — nichts als ein Traum, eine blosse Illusion, da die ganze Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge, die uns erscheint, nur auf ein und dasselbe einzige göttliche Wesen hindeutet". Fragt man sie nach dem Grunde ihrer Lehre und verlangt, sie sollen doch erklären, wie dieses Aus-sich-Heraustreten und In-sich-Zurückkehren der Substanz vor sich gehe, und wie dadurch die scheinbare Mannigfaltigkeit der Dinge entstehe, mit anderen Worten, wie es möglich sei, daß Gott, der nicht ein vergängliches körperliches Wesen, sondern Biapek, das heisst unverweslich und unveränderlich ist, nichtsdestoweniger in

so viele körperliche Teile zerfallen könne, so hört man als Antwort bloß eine Reihe von schönen Gleichnissen: Gott gleiche einem unergründlichen Meere, in dem sich verschiedene mit Wasser gefüllte Gefässe bewegen; wohin sie auch schwimmen mögen, allezeit befinden sie sich in demselben Meere und in demselben Wasser — zerbrächen sie, so würde das in ihnen enthaltene Wasser sich sofort mit dem Ganzen, dessen Teil es ist, vereinigen. Oder Gott gleiche dem Lichte, das in dem ganzen Weltgebäude ein und dasselbe ist und dennoch die Gegenstände, auf die es fällt, in hunderterlei verschiedenen Gestalten erscheinen lässt. Man kann auch von den Anhängern ähnlicher Lehren nichts anderes erwarten als Gleichnisse, die mit dem Begriffe Gottes nichts zu tun haben und weiter zu nichts taugen, als dem unwissenden Pöbel blauen Dunst vorzumachen. Sie merken nämlich nicht, daß die Gläser, von denen sie in ihren Gleichnissen reden, sich in Wirklichkeit in einem ähnlichen (semblable) nicht aber in ebendemselben (la même) Wasser befinden, und daß zwar durch die ganze Welt das gleiche Licht verbreitet sei, nicht aber eben dasselbe. Die Spinozisten verwechseln die Begriffe des Gleichen und Ebendesselben und ziehen sich dadurch denselben Vorwurf zu, wie die indischen Pantheisten. Ebenso können die Pendets nur mit schönen Bildern und Gleichnissen antworten, welche die wirkliche Klarheit des Begriffs durch die trügerische Klarheit des Bildes ersetzen. Der Stoff der Flaschen, welche im Ozean schwimmen, soll als Verschluß dienen, um zu verhindern, daß das Seewasser das Wasser, mit dem sie gefüllt sind, berühre: allein existiert eine allumfassende Weltseele, so muß sie durch alle Teile des gesamten Weltgebäudes ausgebreitet sein — was kann dann die Vereinigung jeder einzelnen Seele mit dem Ganzen verhindern?

Eine den indischen Pendets ähnliche Weltauffassung wird von der chinesischen Sekte Foe Kiao vertreten. Diese Sektierer lehren, daß alle Elemente, alle Kreaturen nichts anderes sind, als Teile eines und desselben Urprinzips oder mit anderen Worten, daß es nur eine und dieselbe Substanz gibt, „qui est différente dans les êtres particuliers, par les seules

figures et par les qualités ou la configuration intérieure, à peu près comme l'eau, qui est toujours essentiellemnet de l'eau, soit qu'elle ait la forme de neige, de grèle, de pluie ou de glace".

Ist schon die Lehre von der allumfassenden Weltseele eine Ungeheuerlichkeit, so gilt das in noch höherem Masse von der Behauptung einiger ihrer Anhänger, das Urprinzip besitze kein Denken, keine Macht, keine Tugend: und doch wird diese Auffassung in allem Ernste vorgetragen. Die höchste Vollkommenheit des Urwesens bestehe, ihrer Auffassung nach, in der Untätigkeit und unbedingten Ruhe (ils font consister dans l'inaction et dans un repos absolu la perfection souveraine de ce principe). Spinozas Lehre — meint Bayle — war in dieser Beziehung nicht so ungereimt: seine Substanz wirkt und denkt beständig: es sind also die Grundlagen seines Systems, die es ihm nicht erlaubten, dem Urprinzip der Dinge die Tätigkeit und das Denken abzusprechen. Ob die Substanz Spinozas mit Tätigkeit, Wille und Vernunft begabt ist, ist eine höchst strittige Frage. Nennt er auch einerseits das Urwesen substantia cogitans, so hört man ihn andererseits mit allem Nachdruck behaupten, daß „ad Dei naturam neque intellectum neque voluntatem pertinere". Es sei aber die unvoreingenommene Haltung Bayle's Spinoza gegenüber hervorgehoben: wo die Sache zu Gunsten des Amsterdamer Denkers entschieden werden kann, tut er es ohne weiteres und greift ihn nur da rücksichtslos an, wo es sich um offenbare, von Spinoza selbst unzweideutig ausgesprochene und entwickelte Ungereimtheiten handelt.

Die pantheistische Weltauffassung finden wir weiter bei den Anhängern einer gewissen mahomedanischen Sekte, die sich Menschen der Wahrheit, oder der Gewissheit nennen. Ihre Lehre besagt, daß sonst nichts als vier Elemente existieren, welche Gott sind, welche der Mensch sind, welche alle Dinge sind. Es gebe weder eine vernünftige Seele, noch ein Leben nach dem Tode: der Mensch sei nichts, als eine Mischung der vier Elemente; nach dem Tode zerstreuen sich diese Elemente und kehren

zu Gott, der sie alle in sich enthält, zurück; und eben so geschieht es mit allen anderen Dingen in Himmel und auf Erden. Überall haben wir es mit einer Welt, die in allen ihren Abwandlungen und Veränderungen ewig ist, zu tun. „So groß der Unterschied ist, — sagt Bayle — der diese Lehre von den Sätzen Spinozas trennt, so ist doch der Grund derselbe: man hält nämlich in beiden Fällen die ganze Welt nur für ein einziges Wesen, und alles, was man sonst Zeugung und Zerstörung, Tod und Leben nennt, bloss für eine gewisse Zusammensetzung oder Trennung der Grundstoffe". Eine andere mahomedanische Sekte der Zindikiten verwirft gleich den Sadducäern die Vorsehung und die Auferstehung der Toten und meint, daß Alles, was man sieht, Alles, was in der Welt ist, Alles, was erschaffen ist, Gott ist.

Auch der Peripatetiker Strato lehrt, wie Cicero berichtet, „omnem vim divinam in natura sitam esse, quae causas gignendi, augendi, minuendi habeat, sed careat omni sensu ac figura". Überhaupt ist die Lehre von der Weltseele, die bei so vielen Alten auftritt und den Hauptbestandteil des stoischen Systems bildet, im Grunde genommen, dieselbe, wie die Spinozas.

Unter den Christen finden wir zu Anfange des dreizehnten Jahrhunderts einen gewissen David von Dinant, der keinen Unterschied zwischen Gott und der ersten Materie gelten ließ. Es sei hier im Vorübergehen bemerkt, daß Bayle eine sogar auf den wörtlichen Ausdruck sich erstreckende Ähnlichkeit der Subtanzlehre bei Spinoza und David von Dinant hätte feststellen können: „Manifestum est — sagt David — unam solam substantiam esse non tantum omnium corporum, sed etiam omnium animarum, et hanc nihil aliud esse quam ipsum Deum, quia substantia, de qua sunt corpora, dicitur hyle, substantia vero, de qua omnes sunt animae, dicitur ratio vel mens... Patet igitur, quod Deus et hyle et mens una sola substantia est".

David war ein Schüler des Amalricus, dessen Lehre Gerson in folgenden prägnanten Sätzen zusammenfasst: Omnia sunt Deus: Deus est omnia. Creator et creatura idem.

...Deus ideo dicitur finis omnium, quod omnia reversura sunt in ipsum, ut in Deo immutabiliter conquiescant, et unum individuum atque incommutabile permanebunt. Et sicut alterius natura non est Abraham, alterius Isaac, sed unius atque ejusdem: sic dixit omnia esse unum, et omnia esse Deum. Dixit enim, Deum esse essentiam omnium creaturarum". Aux Alexander der Epikureer hat, laut einem Bericht Albertus des Grossen, eine ähnliche Lehre vorgetragen: „Deum esse materiam, vel non esse extra ipsam, et omnia essentialiter esse Deum, et formas esse accidentia imaginata, et non habere veram entitatem, et ideo dixit omnia idem esse substantialiter...

31.

Ich habe die meisten Analogien, die Bayle zu der spinozistischen Substanzlehre in der Vergangenheit des menschlichen Gedankens findet, angeführt, um dem Leser einen Begriff zu geben von der ausserordentlichen Feinheit und Weite seines Blicks und seiner wenigstens im achtzenten Jahrhundert ganz allein dastehenden Gelehrsamkeit auf dem Gebiete der Religions=und Philosophiegeschichte. Als Geschichtsforscher der Philosophie ist Bayle noch nicht nach seinem wahren Verdienst gewürdigt worden: seine seit langem nicht wiederaufgelegten Werke sind schwer zugänglich und üben nicht den Einfluß aus, der ihnen gebührt. Die vorliegende Arbeit möchte zu dieser Würdigung das ihrige beitragen.

Auch auf dem Gebiete der philosophischen Kritik erweist sich Bayle als rechtmässiger Erbe sämtlicher Errungenschaften des menschlichen Denkens. Seine Einwände gegen die Lehre, die sämtliche, sowohl körperliche als geistige Wesen zu Teilen der Ursubstanz macht, legt davon das beste Zeugnis ab.

Schon bei Klemens Alexandrinus finden wir eine entschiedene Widerlegung der gnostischen Lehre, nach der

die Menschen nichts anderes als Teile der göttlichen Substanz seien und daher dasselbe Wesen wie Gott besässen. „Das All — sagt Origenes Lehrer — hat sowohl Grösse wie Teile. Gott ist der Vater des Weltalls. Man kann nicht von seinen Teilen (Gliedern) reden: das Eine ist unteilbar". „Daß Niemand es wage, uns von Gottes Teilen zu reden. Ich weiß auch nicht, wie Jemand, der die geringste Erkenntnis Gottes besitzt, etwas derartiges behaupten kann: er braucht ja nur die Übel, von denen unser Leben besudelt ist, zu betrachten. um über die Haltlosigkeit einer solchen Auffasung vollkommen im Klaren zu sein. Liesse man diese Auffassung gelten, so würde, was man nicht einmal aussprechen darf, Gott in den Teilen, aus denen Er zusammengesetzt ist, selbst sündigen".

Ähnliche Ausführungen finden sich unzählige Male bei den Denkern sowohl der Patristik wie der Scholastik; hören wir die Stimme des einflussreichsten von ihnen:

„Wäre Gott die Seele der Welt—sagt Augustinus—und hätte diese Seele die Welt zu ihrem Körper, so daß es sich um ein einziges Lebewesen handelte, bestehend aus Leib und Seele, und würde dieser Gott sozusagen mit der Kraft seiner Natur alles in sich beschliessen, so daß von seiner Seele aus die die ganze Masse belebt, jegliches Leben und jegliche lebendige Seele je nach dem Lose, das ihr fällt, ihren Ursprung nähme, so gäbe es nichts, was nicht ein Teil der Gottheit wäre. Und was wäre die Folge? Eine ganz unwürdige und gottlose Annahme! Ein Teil Gottes wäre es, was man mit Füssen tritt, und in jedem Lebewesen, das getötet werden soll, würde man einen Teil von Gott töten..." „Ganz unerträglich und eine Ausgeburt vollendeten Wahnsinns wäre die Vorstellung, daß Teile Gottes ausarten, ungerecht werden, gottlos werden und reif für die Verwerfung. Und endlich mit welchem Recht würde Gott denen zürnen, die ihn nicht verehren, da es Teile von ihm sind, die ihn nicht verehren? Es bleibt ihnen also nichts übrig als zu sagen, daß alle Götter ihr eigenes Leben haben, daß jeder für sich existiere, keiner ein Teil irgend eines andern sei, vielmehr müsse man alle verehren, die man zu erkennen und zu verehren vermag".

Bevor wir zu Bayle übergehen, sei noch folgende Stelle aus Malebranche's „Entretiens Métaphysiques", die direkt gegen Spinoza gerichtet ist, angeführt. Den Standpunkt der pantheistischen Lehre von der Weltseele entwickelt hier, ohne ihn zu verteidigen, Ariste; seine eigenen Ansichten legt der grösste christliche Denker des siebzehnten Jahrhunderts in den Mund des Théodore.

Théodore. — Oh! oh! Ariste, vous me surprenez. *Dieu ne peut rien vouloir.* Mais quoi! l'Être infiniment parfait peut-il nous avoir créés malgré lui, ou sans l'avoir bien voulu? Nous sommes, Ariste; ce fait est constant.

Ariste. — Oui, nous sommes; mais nous ne sommes point faits. Notre nature est éternelle. Nous sommes une émanation nécessaire de la Divinité. Nous en faisons partie. L'Être infiniment parfait, c'est l'univers, c'est l'assemblage de tout ce qui est...

Théodore. — Je ne sais, Ariste, si tout ce qu'on dit maintenant de certains gens est bien sûr; et si même ces anciens philosophes, qui ont imaginé l'opinion que vous proposez, l'on jamais crue véritable; car quoiqu'il y ait un peu d'extravagances dont les hommes ne soient capables, je croirais volontiers que ceux qui produisent de semblables chimères n'en sont guère persuadés; car enfin l'auteur qui a renouvelé cette impiété convient que Dieu est l'être infiniment parfait. Et cela étant, comment aurait-il pu croire que tous les êtres créés ne sont que des parties ou des modifications de la Divinité? Est-ce une perfection que d'être injuste dans ses parties, malheureux dans ses modifications, ignorant, insensé, impie? Il y a plus de pécheurs que de gens de bien, plus d'idolâtres que de fidèles: quel désordre, quel combat entre la Divinité et ses parties! Quel monstre! Ariste, quelle épouvantable et ridicule chimère! Un Dieu nécesairement haï, blasphémé, méprisé, ou du moins ignoré par la meilleure partie de ce qu'il est: car combien peu de gens s'avisent de reconnaître une telle Divinité? un Dieu nécessairement ou malheureux, ou insensible dans le plus grand nombre de ses parties ou de ses modifications; un Dieu se punissant, ou se vengeant de soi-même; en un mot,

un Être infiniment parfait, composé néanmoins de tous les désordres de l'univers: quelle notion plus remplie de contradictions visibles! Assurément, s'il y a des gens capables de se forger un Dieu sur une idée si monstrueuse, ou c'est qu'ils n'en veulent point voir, ou bien ce sont des esprits nés pour chercher dans l'idée du cercle toutes les propriétés des triangles".

Gehen wir schliesslich zur Bayle'schen Kritik über!

32.

Der Verfasser des „Dictionnaire historique et critique" untersucht vor allem die Folgen, des sich aus Spinozas Lehre vom Gott als dem Subjekt sämtlicher Modifikationen des Denkens ergeben.

S'il y a quelque chose de certain et d'incontestable dans les connaissances humaines, c'est cette proposition-ci: „Opposita sunt quae neque de se invicem, neque de eodem tertio secundum idem, ad idem, eodem modo atque tempore vere affirmari possunt". C'est-à-dire, on ne peut pas affirmer véritablement d'un même sujet, aux mêmes égards et en même temps deux termes qui sont opposés. Par exemple, on ne peut pas dire sans mentir, „Pierre, se porte bien, Pierre est fort malade; il nie cela et il l'affirme": bien entendu que les termes ont toujours le même rapport et le même sens. Les spinozistes ruinent cette idée et la falsifient de telle sorte, qu'on ne sait plus où ils pourront prendre le caractère de la vérité; car si de telles propositions étaient fausses, il n'y en a point qu'on pût garantir pour vraies. On ne peut donc rien se promettre d'une dispute avec eux; car s'ils sont capables de nier cela ils nieront toute autre raison qu'on voudra leur alléguer. Montrons que cet axiome est très-faux dans leur système, et posons d'abord pour maxime incontestable, que tous les titres que l'on donne à un sujet pour signifier ou ce qu'il fait, ou ce qu'il souffre, conviennent proprement et physiquement à sa substance, et non pas à ses accidents. Quand

nous disons le fer est dur, le fer est pesant, il s'enfonce dans l'eau, il fend le bois, nous ne prétendons point dire que sa dureté est dure, que sa pesanteur est pesante etc., ce langage serait très-impertinent; nous voulons dire que la substance étendue qui le compose résiste, qu'elle pèse, qu'elle descend sous l'eau, qu'elle divise le bois; de même quand nous disons qu'un homme nie, affirme, se fâche, caresse, loue etc., nous faisons tomber tous ces attributs sur la substance même de son âme, et non pas sur ses pensées, en tant qu'elles sont des accidents ou des modifications. S'il était donc vrai, comme le prétend Spinoza, que les hommes fussent des modalités de Dieu, on parlerait faussement quand on dirait, Pierre nie ceci, il veut cela, il affirme une telle chose, car réellement et d'effet, selon ce système, c'est Dieu qui nie, qui veut, qui affirme, et par conséquent toutes les dénominations qui résultent des pensées de tous les hommes, tombent proprement et pysiquement sur la substance de Dieu. D'où il s'ensuit que Dieu hait et aime, nie et affirme les mêmes choses, en même temps, et selon toutes les conditons requises, pour faire que la règle que j'ai rapportée touchant les termes opposés soit fausse; car on ne saurait nier que, selon toutes ces conditions prises en toute rigueur, certains hommes n'aiment et n'affirment ce qui d'autres hommes haïssent et nient. Passons plus avant; les termes contradictoires vouloir et ne vouloir pas conviennent selon toutes ces conditions, en même temps à différents hommes; il faut donc que dans le système de Spinoza ils conviennent à cette substance unique et indivisible qu'il nomme Dieu. C'est donc Dieu qui en même temps forme l'acte de vouloir, et qui ne le forme pas à l'égard du même objet. On verifie donc de lui deux termes contradictoires, ce qui est le renversement des premiers principes de métaphysique.

...Comme un cercle quarré est une contradiction, une substance l'est aussi, quand elle a et de l'amour et de la haine en même temps pour le même objet. Un cercle quarré serait un cercle, et il ne le serait pas: voilà une contradiction dans toutes les formes; il le serait selon la supposition, et il ne le serait pas, puisque la figure quarrée exclut essentielle-

ment la circulaire. J'en dis autant d'une substance qui hait, et qui aime la même chose; elle l'aime, et ne l'aime pas, rien ne manque à la contradiction; elle l'aime, car on le suppose; elle ne l'aime pas, car la haine est essentiellement exclusive de l'amour. Voilà ce que c'est que la fausse délicatesse. Notre homme ne pouvait souffrir les moindres obscurités ou du péripatétisme, ou du judaïsme, ou du christianisme; et il embrassait de tout son coeur une hypothèse qui allie ensemble deux termes aussi opposés que la figure quarrée et la circulaire, et qui fait qu'une infinité d'attributs discordants et incompatibles, et toute la varieté et l'antipathie des pensées du genre humain se verifient tout à la fois d'une seule et même substance très-simple et indivisible. On dit ordinairement: „quot capita tot sensus", autant de sentiments que de têtes; mais selon Spinoza tous les sentiments de tous les hommes sont dans une seule tête. Rapporter simplement de telles choses, c'est les réfuter, c'est en faire voir clairement les contradictions; car il est manifeste ou que rien n'est impossible, non pas même que deux et deux soient douze ou qu'il y a dans l'univers autant de substances que des sujets, qui ne peuvent recevoir en même temps les mêmes dénominations".

33.

Es ist eine offenbare Ungereimtheit anzunehmen, das all-einige und einfache Subjekt würde von den Gedanken sämtlicher Menschen zu der gleichen Zeit modifiziert; noch ungeheuerlicher erscheint diese Lehre aber, wenn man ihre Folgen für das sittliche Verständnis Gottes in Betracht zieht. Was? — ruft Bayle aus — das unendliche Wesen, das notwendige Wesen, das allerhöchste, allervolkommenste Wesen, soll nicht standhaft, beständig und unveränderlich sein? Was sage ich unveränderlich? Nicht einen einzigen Augenblick wird es dasselbe bleiben, seine Gedanken werden unaufhörlich auf einander folgen.

Das unendliche Wesen wird einmal einen guten Gedanken, dann wird es tausend törichte, ausschweifende, unreine und abscheuliche haben. Es wird aus und in sich selbst alle Torheiten, alle Träumereien, alle Schlüpfrigkeiten, alle schwere Ungerechtigkeiten des Menschengeschlechtes hervorbringen. Es wird nicht allein die wirkende Ursache dieser Gebrechen, sondern ihr leidendes Subjekt, subiectum inhaesionis sein. Es wird sich mit ihnen auf die allerinnigste Weise, die man sich nur vorstellen kann, vereinigen; denn diese Vereinigung ist ja letzterdings eine wahrhafte Identität, da der Modus nicht wesentlich von der modifizierten Substanz unterschieden ist. Manche Philosophen, die nicht begreifen konnten, wie es mit dem allerchöchsten vollkommenen Wesen verträglich wäre, daß der Mensch so boshaft und so unglücklich sei, haben zwei Ursprünge, einen guten und einen bösen vorausgesetzt; und hier tritt ein Philosoph auf, der es gut findet, daß Gott selbst das wirkende und leidende Subjekt aller Verbrechen und alles Elends des Menschengeschlechtes sei. Daß die Menschen einander hassen, daß sie einander ermorden, daß sie Krieg führen, daß die Sieger die Besiegten manchmal auffressen: dies lässt sich noch begreifen, wenn man voraussetzt, daß sie von einander unterschieden sind, und daß das Mein und Dein in ihnen diese widrigen Leidenschaften hervorbringt. Hätte wenigstens Spinoza seinen Gott als ein aus Teilen zusamengesetztes Wesen vorgestellt; allein er hat Ihm vollkommenste Einfachheit, Einheit und Unteilbarkeit verliehen. Die Menschen sind ihm nichts anderes als Modi dieses Wesens, das in ihnen allein wirkt und handelt: von sich aus können sie keine Wirkung ausüben, keine Handlung vollziehen: wie ist dann ihr glühender Haß, ihr unaufhörlicher immer von Neuen sich entfachender Kampf möglich? Wirkt in sämtlichen Handlungen der Menschenkinder nur die allumfassende göttliche Substanz, so muß doch in allem Ernste behauptet werden, daß überall wo Haß, Qual und Kampf stattfindet, Gott das tätige und leidende Subjekt ist: nicht die Menschen, sondern Gott hasst sich selbst, Er bittet sich selbst um Gnade und schlägt sie sich selbst ab, Er selbst ist es,

der sich tötet aud auffrisst, oder auf den Richtplatz schickt. Übersieht man klar die Folgen, die aus Spinozas Grundauffassung notwendig hervorgehen, so muß man zugeben, daß die Substanzlehre Spinozas eine Ungereimtheit ist, die sämtliche Hirngespinste der allerverrücktesten Köpfe, die man jemals in ein Tollhaus eingesperrt, weit hinter sich lässt.

„Mais si c'est physiquement parlant une absurdité prodigieuse, qu'un sujet simple et unique soit modifié en même temps par les pensées de tous les hommes, c'est une abomination exécrable quand on considère ceci du côté de la morale. Quoi donc! l'Être infini, l'Être nécessaire, l'Être souverainement parfait ne sera point ferme, constant et immuable? Que dis-je immuable, il ne sera pas un moment le même; ses pensées se succéderont les unes aux autres sans fin et sans cesse; la même bigarrure de passions et de sentiments ne se verra pas deux fois. Cela est dur à digérer, mais voici bien pis. Cette mobilité continuelle gardera beaucoup d'uniformité en ce sens, que toujours pour une bonne pensée l'Être infini en aura mille de sottes, d'extravagantes, d'impures, d'abominables. Il produira en lui-même toutes les folies, toutes les rêveries, toutes les saletés, toutes les iniquités du genre humain; il en sera non seulement la cause efficiente, mais aussi le sujet passif, le subjectum inhaesionis; il se joindra avec elles par l'union la plus intime qui se puisse concevoir; car c'est une union pénétrative, ou plutôt c'est une vraie identité, puisque le mode n'est point distinct réellement de la substance modifiée. Plusieurs grands philosophes, ne pouvant comprendre qu'il soit compatible avec l'Être souverainement parfait de souffrir que l'homme soit si méchant et si malheureux, ont supposé deux principes, l'un bon et l'autre mauvais; et voici un philosophe qui trouve bon que Dieu soit lui-même et l'agent et le patient de tous les crimes et de toutes les misères de l'homme. Que les hommes se haïssent les uns les autres, qu'ils s'entrassassinent au coin d'un bois, qu'ils s'assemblent en corps d'armée pour s'entre-tuer, que les vainqueurs mangent quelquefois les vaincus; cela se comprend, parce qu'on suppose

qu'ils sont distincts les uns des autres, et que le tien et le mien produisent en eux des passions contraires. Mais que les hommes n'étant que la modification du même être, n'y ayant par conséquent que Dieu qui agisse; et le même Dieu en nombre qui se modifie en Turc, se modifiant en Hongrois, il y ait des guerres et des batailles, c'est ce qui surpasse tous les monstres et tous les dérèglements chimériques des plus folles têtes qu'on ait jamais enfermées dans les petites maisons. Remarquez bien, comme je l'ai déjà dit, que les modes ne font rien, et que ce sont les substances seules qui agissent et qui souffrent. Cette phrase, „la douceur du miel chatouille la langue", n'est vraie qu'en tant qu'elle signifie que la substance étendue dont le miel est composé chatouille la langue. Ainsi dans le système de Spinoza, tous ceux qui disent „les Allemands ont tué dix mille Turcs", parlent mal et faussement, à moins qu'ils n'entendent, „Dieu modifié en Allemands a tué Dieu modifié en dix mille Turcs"; et ainsi toutes les phrases par lesquelles on exprime ce que font les hommes les uns contre les autres, n'ont point d'autre sens véritable que celui-ci, „Dieu se hait lui-même; il se demande des grâces à lui-même, et se les refuse; il se persécute, il se tue, il se mange, il se calomnie, il s'envoie sur l'échafaud etc.". Cela serait moins inconcevable, si Spinoza s' était représenté Dieu comme un assemblage de plusieurs parties distinctes; mais il l'a réduit à la plus parfaite simplicité, à l'unité de substance, à l'indivisibilité. Il débite donc les plus infâmes et les plus furieuses extravagances, qui se puissent concevoir, et infiniment plus ridicules que celles des poëtes touchant les dieux du paganisme. Je m'étonne ou qu'il ne s'en soit pas aperçu, ou que les ayant envisagées il se soit opiniâtré à son principe. Un bon esprit aimerait mieux défricher la terre avec les dents et les ongles, que de cultiver une hypothèse aussi choquante, et aussi absurde que celle-là".

„Il y a eu des philosophes assez impies, pour nier qu'il y eût un Dieu; mais ils n'ont point poussé leur extravagance jusques à dire que, s'il existait, il ne serait point une nature parfaitement heureuse. Les plus grands sceptiques de

l'antiquité ont dit, que tous les hommes ont une idée de Dieu selon laquelle il est une nature vivante, heureuse, incorruptible, parfaite dans la félicité, et non sucseptible d'aucun mal:

Omnis enim per se divom natura necessest
Immortali aevo summa cum pace fruatur
Semota ab nostris rebus, seiunctaque longe:
Nam privata dolore omni, privata periclis,
Ipsa suis pollens opibus, nil indiga nostri,
Nec bene promeritis capitur neque tangitur ira".

„Les spinozistes sont peut-être les seuls qui aient réduit la Divinité à la misère. Or quelle misère? quelquefois si grande qu'il se jette dans le désespoir, et qu'il s'anéantirait s'il le pouvait; il y tâche; il s'ôte tout ce qu'il se peut ôter; il se pend; il se précipite, ne pouvant plus supporter la tristesse affreuse qui le dévore. Ce ne sont point ici des déclamations, c'est un langage exact et philosophique; car si l'homme n'est qu'une modification, il ne fait rien; ce serait une phrase impertinente, bouffonne, burlesque, que de dire „la joie est gaie, la tristesse est triste"; c'est une semblable phrase dans le système de Spinoza, que d'affirmer „l'homme pense, l'home s'afflige, l'homme se pend etc. Toutes ces propositions doivent être dites de la substance, dont l'homme n'est que le mode. Comment a-t-on pu s'imaginer qu'une nature indépendante, qui existe par elle même, et qui possède des perfections infinies, soit sujette à tout les malheurs du genre humain? Si quelque autre nature la contraignait à se donner du chagrin, à sentir de la douleur, on ne trouverait pas si étrange qu'elle employât son activité à se rendre malheureuse; on dirait: il faut bien qu'elle obéisse à une force majeure; c'est apparemment pour éviter un plus grand mal qu'elle se donne la gravelle, la colique, la fièvre chaude, la rage. Mais elle est seule dans l'univers; rien ne lui commande, rien ne l'exhorte, rien ne la prie; c'est sa propre nature, dira Spinoza, qui la porte à se donner à elle-même en certaines circonstances un grand chagrin et une douleur très-vive. Mais, lui repondrai-je, ne trouvez vous pas quelque chose de monstrueux et d'inconcevable dans une telle fatalité?"

Vergleicht man die Einwände, die Malebranche und Bayle gegen die Lehre von der denkenden Substanz in ihrem Verhältnis zu der menschlichen Seele vorbringen, so fällt ihre Ähnlichkeit auf: man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man man hier mit Pillon eine direkte Abhängigkeit annimmt. Ein Unterschied, der aber schliesslich nicht allzusehr ins Gewicht fällt, muß allerdings hervorgehoben werden.

Malebranche spricht von „Teilen" und von „Modifikationen" der denkenden Substanz als von ganz gleichbedeutenden Begriffen. Bayle hält sich strenger an die spinozistische Terminologie: er weist den unmöglichen Widerspruch zwischen der Einheit der denkenden Substanz und dem Gegensatz ihrer koexistierenden Modi nach. Dieser Unterschied hat aber keine grundsätzliche Bedeutung. Denn erstens spricht doch Spinoza selbst von der menschlichen Seele, als „einem Teile des unendlichen Verstandes Gottes" (Mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei), zweitens ist es nur ein vermeintlicher Unterschied, der diese Begriffe trennt: man gewinnt nicht das Mindeste, wenn man das Wort „Teil" mit dem Wort „Modifikation" vertauscht, denn die Ideen, die man mit dem Worte Teile verbindet, finden ihre volle Anwendung auf das Wort Modifikation. Es ist nur die Vergewaltigung des natürlichen Sprachgebrauches, die zur Verwendung dieses völlig unpassenden Begriffs führt.

34.

Cicero wirft dem Pythagoras vor, daß aus seiner Weltseelenlehre drei offenbare Ungereimtheiten folgen: 1) Daß sie die göttliche Natur in Teile zerreisse 2) Daß sie Gott eben so unglücklich, wie die Menschen mache, 3) Daß sie dem menschlichen Verstande Allwissenheit verleihe, da sie ihn dem Wesen nach Gott gleich mache.

Daß die zwei ersten Ungereimtheiten, die Cicero der Lehre von der Weltseele vorgeworfen, bei Spinoza in vollem Umfange wiederkehren, hat Bayle in den eben von uns

wiedergegeben Ausführungen glänzend nachgewiesen. Auch der dritte Vorwurf, der darauf hinausläuft, daß die pantheistische All-Einheitslehre jeden Unterschied zwischen wahr und falsch aufhebt, passt vollkommen auf Spinoza.

Sind sämtliche Regungen des menschlichen Herzens, sind unsere sämtliche Handlungen, sowohl gute wie böse nichts anderes, als Modi der denkenden Substanz, so müssen ihre sämtliche Erzeugnisse ebenso vollkommen sein, wie die sie hervorbringende, in ihnen lebende und denkende Substanz. Hat es aber dann einen Sinn von Gut und Böse zu reden: beruht dieser Unterschied nicht auf unserer Einbildung, die die vollkommene Tätigkeit der göttlichen Substanz in allen ihren Erscheinungen nicht zu fassen vermag?

Ebenso wie der Unterschied von Gut und Böse, wird auch der Gegensatz von wahr und falsch in der spinozitischen All-Einheitslehre aufgehoben: sind sämtliche Gedanken und Schlüsse Modi des Attributs des Denkens, so sind sie alle gleich göttlich und gleich notwendig: sie fliessen ja aus Gottes Wesen mit derselben unverbrüchlichen Notwendigkeit hervor, mit der aus der Natur des Dreiecks folgt, daß die Summe seiner Winkel zwei rechten Winkeln gleich ist. Wie kann aber dann Spinoza seine Lehren als wahr anpreisen, und die Lehren seiner Gegner als falsch abweisen? Stellen nicht die einen wie die anderen eine gleich notwendige Folge der göttlichen Substanz dar, insofern sie unter dem Attribut des Denkens aufgefasst wird? Welchen Sinn kann es da haben, an den Vorstellungen und Gedanken der Menschen etwas ändern und bessern zu wollen? Hiesse das nicht einen aussichtslosen Kampf mit der göttlichen in der Welt waltenden Notwendigkeit beginnen, und dem höchsten Wesen seine Wege vorschreiben wollen? Und wie kann ein Modus der allmächtigen Substanz zu einer solchen Auflehnung gegen die aus Gott fliessende und also absolut vollkommene Ordnung kommen? Spinozas Lehre von der unendlichen denkenden Substanz macht also seine ganze Denkarbeit lächerlich, die doch den Anspruch erhebt, wahre Ansichten aufstellen und falsche umstürzen.

„Premièrement je voudrais savoir à qui il en veut, quand il rejette certaines doctrines, et qu'il en propose d'autres. Veut-il apprendre des verités? Veut-il refuter des erreurs? Mais est il en droit de dire qu'il y a des erreurs? Les pensées des philosophes ordinaires, celle des juifs, celles des chrétiens ne sont-elles pas des modes de l'Être infini aussi bien que celles de son Éthique? Ne sont-elles pas des réalités aussi nécessaires à la perfection de l'univers, que toutes ses spéculations? N'émanent-elles pas de la cause nécessaire? Comment donc ose-t-il prétendre qu'il y a là quelque chose à rectifier? En second lieu, ne prétend-il pas que la nature dont elles sont les modalités agit nécessairement, qu'elle va toujours son grand chemin, qu'elle ne peut ni se détourner, ni s'arrêter, et qu'étant unique dans l'univers, aucune cause extérieure ne l'arrêtera jamais, ni ne la redressera. Il n'y a donc rien de plus inutile que les leçons de ce philosophe: c'est bien à lui qui n'est qu'une modification de substance, à prescrire à l'Être infini ce qu'il faut faire? Cet être l'éntendra-t-il? et s'il l'entendait, pourrait-il en profiter? N'agit-il pas toujours selon toute l'étendue de ses forces, sans savoir ni où il va, ni ce qu'il fait? Un homme comme Spinoza se tiendrait fort en repos s'il raisonnait bien. S'il est possible qu'un tel dogme s'établisse, dirait-il, la nécessité de la nature l'établira sans mon ouvrage: s'il n'est pas possible, tous mes écrits n'y feront rien".

Da alle, also auch die entgegengesetzten Urteile der Menschen gleichnotwendige Modi der denkenden Substanz darstellen, so kann ihre Einteilung in wahre und falsche keinen Sinn haben. Ist aber der Unterschied zwischen wahr und falsch vernichtet, haben die wahren Urteile vor den falschen keinen Vorrang, dann bricht jedes System, das auf der unbedingten Wahrheit seiner Sätze besteht, kläglich zusammen: Spinozas Lehre, die die mathematische Gewissheit für sich in Anspruch nimmt, schlägt in ihr Gegenteil— in absoluten Skeptizismus um. Sind nämlich sämtliche Urteile gleich notwendig, so sind sie auch gleich unsicher: „In einem System der unbedingten Notwendigkeit — sagt Renouvier — ist der Irrtum notwendig: „Dans le système de

la nécessité l'erreur est nécessaire; dans le système de la liberté, elle dépend de jugements, dont nous pouvons toujours suspendre l'arrêt, et ainsi n'a rien de fatal. Il suit de là que la nécessité n'accorde pas de moyens sûrs de discerner le vrai du faux: chacun de nous pense et juge comme il doit penser et juger; les erreurs, comme les maux, sont partie intégrante de l'ordre éternel; enfin, à cet égard, toute erreur est aussi une vérité". Die Lehre von der unverbrüchlichen und alles beherrschenden Notwendigkeit habe keine Mittel zu entscheiden, wo der Irrtum aufhört und die Wahrheit anfängt. „L'erreur, déjà vraie en ce sens qu'elle est inévitable, essentiellement liée à l'ordre du monde, pourrait même n'être l'erreur en aucun sens, et être la vérité véritable. En effet, qui décidera, au milieu des contradictions croisées, dans le flux et le reflux des affirmations et des doctrines, quand chacun n'a dans sa pensée qu'une sorte de phénomène réfléchi nécessairement, un certain ordre apparent pour lui, propre à lui, qui décidera de la conformité de cet ordre avec les lois réelles? Celles-ci, ne se manifestant d'aucune autre manière à aucun de nous, sont soustraites par le fait à toute vérification commune". Natürlich auch mit dem vernünftigen Gebrauch der Freiheit (le sage exercice de la liberté) entgehen wir nicht immer dem Irrtum, es ist uns aber wenigstens möglich ihm zu entgehen, wogegen im System der fatalen Notwendigkeit diese Möglichkeit uns gänzlich verschlossen ist. Und so ist es durchaus folgerichtig, wenn ein anderer bedeutender Vertreter der Philosophie der Freiheit — Charles Secrétan erklärt, der Determinismus sei mit der Wissenschat direkt unverträglich (incompatible avec la science), da er eine ausdrückliche Leugnung aller Wissenschaft (l'expresse négation de toute science) bedeute. „La science étant impossible, la discussion serait sans objet... Chacun étant forcément dans la vérité, toute la discussion sur la vérité serait illusoire".

(Schluss folgt. Quellennachweise am Ende der Arbeit).

Iz. Tamošaitis.

Trejopas žinojimas.

Žinojimas yra vienas, nes pažįstančioji žmogaus dvasia yra viena. Pažįstančioji žmogaus dvasia trokšta tiesos: ji jos ieško ir tol palieka nerami, kol jos nesuranda. Tiesa yra vienintelis žinojimo tikslas. Tiesos ieško religinis, filosofinis ir mokslinis žinojimas. Vienaip jos ieško religinis žinojimas, kitaip—filosofinis žinojimas ir vėl kitaip— mokslinis žinojimas. Dėl to yra įprasta kal ėti apie trejopą žinojimą. Trejopas žinojimas: religinis, filosofinis ir mokslinis senovėje ir viduriniais amžiais sudarė vieną harmoningą visumą, kurią išardė naujųjų laikų žmonės.

Pirmieji graikų filosofai savo akis kreipia į buitį, į laukują pasaulį, kurs buvo ir yra vadinamas fiziniu pasauliu arba kosmu. Šios rūšies graikų filosofus paprastai filosofijos istorininkai vadina naturfilosofais, arba, mūsiškai gamtos filosofais. Taip juos vadina dar ir dėl to, kad pirmieji graikų filosofai norėjo rasti giliausias fizinio pasaulio priežastis fiziniuose gamtos elementuose: vieni — ugnyje, kiti — žemėje, treti — vandenyje, ketvirti — visuose ką tik suminėtuose elementuose.

Sokratas pats pirmasis nusigręžia nuo didžiojo pasaulio, graikų makrokosmu vadinamo, ir kreipia akis į mažąjį pasaulį, graikiškai—į mikrokosmą, kurį velionis Maksas Šeleris vadina mikroon — mažąja buitimi—ir kuris yra ne kas kita, kaip žmogus. Sokratas, pirmasis išdrįsęs pasakyti: aš žinau, kad aš nieko nežinau, mokėjo pasakyti ir antrą didelę tiesą: pažink patsai save.

Dieviškasis Sokrato mokinys — filosofas ir poetas Platonas, pasidairęs fiziniame pasaulyje, jame nerado tinkamo tikram žinojimui objekto. Tikrojo žinojimo objektas turi

būti pastovus, nekintamas, o fizinio pasaulio daiktai nuolat kinta, nuolat mainosi. Nerasdamas fiziniame pasaulyje tinkamo tikram žinojimui objekto, Platonas sudarė visiems žinomąjį idėjų pasaulį, kurs yra vienintelis tikras pasaulis. Regimasis pasaulis tėra tik šešėlis ano tikrojo, arba idėjų pasaulio.

Idėjų pasauly iš visų idėjų išsiskiria Grožio idėja, kuri yra Eros, Meilė, Dievas.

Iš visų kitų idėjų išsiskirianti Grožio idėja yra atskiras žinojimo objektas, kaip atskirą žinojimo objektą sudaro pats idėjų pasaulis ir regimasis, arba fizinis pasaulis. Vadinasi, jau Platono filosofinėje sistemoje galima skirti trejopą žinojimą: netikrą — fizinio pasaulio žinojimą, tikrą — idėjų pasaulio žinojimą ir kilniausią — Grožio idėjos žinojimą.

Trejopą žinojimą dar aiškiau iškelia Aristotelis, genialusis Platono mokinys. Aristotelis kalba apie fizinį pasaulį, apie pasaulį, kurs yra ne kas kitas, kaip Platono idėjų pasaulis, ir apie giliausią visos buities priežastį — apie Dievą. Andronikas Rodietis (70 metai prieš Kristaus gimimą), Aristotelio veikalų tvarkytojas ir aiškintojas, betvarkydamas savo mokytojo veikalus, pirmoje vietoje padeda tuos Aristotelio veikalus, kur kalbama apie fizinį pasaulį ir kurie yra vadinami fiziniais veikalais. Tuoj po minėtų veikalų, Andronikas Rodietis padeda tuos Aristotelio veikalus, kurie paties Aristotelio buvo vadinami prote philosophia—prima philosophia, mūsiškai— pirmoji filosofija, tai yra tuos veikalus, kur kalbama apie buitį ir jos priežastį. Kadangi jie buvo padėti tuoj po Aristotelio fizinių veikalų, vėliau buvo pavadinti metafiziniais Aristotelio veikalais, arba, trumpai, metafizika. Paskutinėse metafizikos knygose Aristotelis kalba apie tą buitį, kuri ontologiškoje tvarkoje yra pati pirmoji ir kuri yra ne kas kita, kaip Dievas. Vadinasi, Aristotelio veikaluose taip pat lengvai galima įžiūrėti trejopą žinojimą: fizinį, arba mokslinį, kur kalbama apie fizinį pasaulį, metafizinį, arba filosofinį, kur kalbama apie metafizinį pasaulį, tai yra, apie buitį ir jos priežastis, ir religinį, kurį galima būtų pavadinti teologiniu žinojimu. Religiniame, arba teologiniame žinojime kalbama apie giliausią bet kokios buities priežastį, arba apie

Dievą. Religinis, arba teologinis Aristotelio žinojimas suponuoja arba prileidžia metafizinį žinojimą, o metafizinis žinojimas suponuoja mokslinį, arba fizinio pasaulio žinojimą. Vadinasi, trys žinojimo rūšys viena kitai yra subordinuotos. Žemiausia žinojimo rūšis — fizinis, arba, mūsų laikų terminu betariant, mokslinis žinojimas yra subordinuotas aukštesniam žinojimui, būtent — metafiziniam žinojimui, o metafizinis žinojimas yra subordinuotas dar aukštesniam žinojimui, būtent — teologiniam, arba religiniam žinojimui. Šią žemesniojo žinojimo subordinaciją aukštesniam žinojimui, o šio pastarojo aukščiausiam, aprašo Tomas Akvinietis Aristotelio meta fizikos veikalų komentaro pačioje pradžioje.

Tą žinojimo subordinaciją, kuri buvo senovėje, pačiuose žymiausiuose filosofinės minties atstovuose, matome ir viduriniais amžiais. Vidurinių amžių filosofas, lygiai kaip ir senovės graikų filosofas, žinojimą pradeda nuo šio regimojo pasaulio. Vadinasi, jo žinojimas, kaip ir senovės graikų filosofų, prasideda fizinio pasaulio žinojimu, kurį trumpai vadiname moksliniu žinojimu. Fizinio, arba regimo pasaulio žinojimu prasidėjęs žinojimas veda į ano, neregimo pasaulio žinojimą. Per visibilia ad invisibilia. Regimasis, arba fizinis pasaulis ir jo pažinimas veda į neregimojo, nefizinio pasaulio pažinimą analogijos keliu. Analogija — vidurinių amžių filosofui bei teologui yra labai svarbus dalykas transcendentiniam Dievui pažinti. Tam pačiam reikalui analogija yra labai svarbus dalykas ir dabar. Iš regimojo pasaulio pakilęs į neregimąjį pasaulį, vidurinių amžių filosofas bei teologas vėl grįžta į šį regimąjį pasaulį ir jį tyrinėja jau pro ano, tai yra, neregimojo pasaulio akinius. Regimasis pasaulis yra reikalingas neregimajam pasauliui pažinti; neregimasis pasaulis yra reikalingas regimajam pasauliui nušviesti, išaiškinti. Regimajam pasauliui nušviesti, išaiškinti yra reikalinga ir filosofija. Bet ji kur kas yra reikalingesnė neregimajam pasauliui įrodyti, neregimojo pasaulio buvimui paremti. Ne dėl kurios nors kitos, o dėl šios priežasties filosofija viduriniais amžiais patampa ancilla theologiae.

Iš viso, kas buvo sakyta, turėtų būti aišku, kad vidurinių amžių filosofo bei teologo žinojimo arba pažinimo kelias

yra buvęs truputį kitoks, negu senovės filosofo. Senovės filosofas, pradėjęs fiziniu arba, tikriau, moksliniu žinojimu, eina prie metafizinio, o jau nuo šio — prie religinio, arba teologinio žinojimo.

Vidurinių amžių filosofas bei teologas, pradėjęs mokslininiu, o net ir filosofiniu žinojimu, eina prie teologinio, arba religinio žinojimo, o nuo šio pastarojo vėl grįžta prie mokslinio, arba, geriau, prie filosofinio žinojimo. Senovės galvotojas, pradėjęs moksliniu, perėjęs per metafizinį žinojimą ir baigęs teologiniu, arba religiniu žinojimu, buvo vadinamas filosofu. Vidurinių amžių galvotojas, pradėjęs moksliniu ar net ir filosofiniu žinojimu, nuo šių pakilęs į teologinį, arba religinį žinojimą, o iš čia vėl nusileidęs į mokslinį ir filosofinį žinojimą ir šį teologinio žinojimo šviesa nušvietęs, geriau galėtų būti vadinamas teologu, negu filosofu.

Ar vidurinių amžių galvotoją geriau būtų pavadinti filosofu ar teologu — ne tiek jau svarbus dalykas. Kur kas svarbesnis dalykas yra konstatuoti, kad viduriniais amžiais, kaip kad ir senovėje, aiškiai yra matomos trys žinojimo rūšys, glaudžiai tarp savęs susietos, vienos kitoms subordinuotos.

Harmoningas, vienas kitam subordinuotas žinojimas pradeda būti ardomas naujiesiems laikams prasidėjus. Religinis reformatorius Martynas Liuteris jau nebepakenčia filosofinio žinojimo. Jam ypatingai nepatinka Aristotelio filosofija, kurią jis neigia, net koneveikia. Vadinasi, Martynas Liuteris religinį, arba teologinį žinojimą atskiria nuo filosofinio žinojimo: teologija paneigia filosofiją. Iš teologijos paneigtosios filosofijos kaskart labiau pradeda atsiskirti tie mokslai, kurie šiandien yra vadinami atskirais, arba tiksliais mokslais. Atskiri mokslai, atsiskyrę nuo filosofijos, paneigia pačią filosofiją, kur kas anksčiau paneigę teologiją. Harmoningas, vienas kitam subordinuotas žinojimas naujaisiais laikais suskyla, susipeša, vienas antrą paneigia: teologinis žinojimas paneigia filosofinį žinojimą; šis pastarasis paneigia religinį žinojimą; mokslinis žinojimas paneigia ir teologinį bei religinį ir metafizinį bei filosofinį žinojimą.

Naujaisiais laikais susiskaldžiusį, susipešusį žinojimą mėgina į tam tikrą dėsnį formuluoti žinomas pozitivistas Augustas Comte. Jo dėsnis yra vadinamas trijų laikų, arba trijų etapų dėsniu.

Pirmoje devyniolikto amžiaus pusėje prasideda smarki reakcija prieš perdaug į spekuliaciją nuėjusią dvasią, arba, tikriau, prieš abstraktų mąstymą. Tradicionalistų bei fideistų ir pozitivystų paneigtas spekuliatyvusis protas pradeda trauktis iš anksčiau užimtų pozicijų. Jis pasitraukia iš teologinio ir filosofinio žinojimo pozicijų, kurias paskelbia atgyvenusiomis, jau praeičiai priklausančiomis, ir mėgina apsikasti moksliniame žinojime. Mokslinio žinojimo uždavinys — sudaryti kultūros pažangą.

Teologinis, arba religinis žinojimas Augustui Comte'ui yra ne kas kita, kaip mitologinis žinojimas. Mitologinis žinojimas yra žinojimas, kuriuo kūdikystės amžių gyvenanti žmonija mėgino aiškinti pasaulį ir jo reiškinius. Kūdikystės amžių atgyvenusi ir jaunatvės amžių pradėjusi gyventi žmonija pakyla, patobulėja, labiau subręsta. Labiau subrendusi, ji jau nebegali tenkintis mitologiniu, arba teologiniu žinojimu. Prasideda filosofinio žinojimo amžius, kurs sutampa su žmonijos jaunatvės amžiumi, kaip mitologinis, arba teologinis žinojimas supuola su žmonijos kūdikystės amžiumi. Jaunatvė iš gyvenimo išstumia kūdikystę; filosofinis žinojimas visiems amžiams palaidoja mitologinį, arba teologinį žinojimą. Galų gale žmonija, pergyvenusi kūdikystės ir jaunatvės amžių subręsta. Subrendusi žmonija nesitenkina kūdikystės sapnais — mitologiniu, arba teologiniu žinojimu, kurį iš gyvenimo buvo išstūmęs ir palaidojęs filosofinis žinojimas. Bet ji nesitenkina ir filosofiniu žinojimu, glaudžiai susietu su žmonijos jaunatve. Subrendusiai žmonijai yra reikalingas naujas, rimtesnis, arba labiau subrendęs žinojimas. Toks labiau subrendęs žinojimas yra mokslinis žinojimas, kurs praeities archyvuose laidoja filosofinį žinojimą.

Kaip matome, kiekvienas paskesnis žinojimas atsiranda iš ankstybesnio žinojimo, šį pastarąjį savo atsiradimu naikindamas. Vadinasi, Augustas Comte'as pripažįsta žinojimo raidą, bet nepripažįsta, kad vienas žinojimas galėtų būti

drauge su kitu žinojimu. Tvirtindamas, kad vienas žinojimsa yra atsiradęs iš kito žinojimo ir šį pastarąjį panaikinęs; tai yra, tvirtindamas, kad vienas žinojimas jokiu būdu negali būti drauge su kitu žinojimu, klysta Augustas Comte'as.

Kiekviena, kad ir gražiausia, teorija dūžta, susidūrusi su gyvenimo faktais, kaip dūžta kad ir galingiausia banga, atsimušusi į akmens uolą. Gyvenimo faktai yra akmens uola, į kurią atsimušusi subyra toli gražu ne viena graži teorija. Sudužo, subyrėjo Augusto Comte'o trijų etapų dėsnis, susidūręs su gyvenimo faktų uolomis.

Niekas nepasakys, kad mūsų gyvenamais laikais būtų išnykęs mokslinis žinojimas, arba atskiri mokslai, Comte'o pozityviais mokslais vadinami. Bet taip pat nė vienas, žinojimo srityje šiek tiek orientuojąsis, nepasakys, kad šiandien šalia atskirų mokslų, tai yra, šalia mokslinio žinojimo, nebūtų filosofinio ir teologinio bei religinio žinojimo. Teologinio, arba religinio, filosofinio ir mokslinio žinojimo kartu buvimas yra gyvenimo faktas, kurį kiekvienas labai lengvai gali konstatuoti. O kai yra tokie lengvai konstatuotini gyvenimo faktai, tai aišku, kad kartu su jais negali pasilikti jiems priešingos teorijos. Išeina, kad pozitivizmo mokslas apie tris žinojimo etapus, yra iš pagrindų klaidingas. „Religinis-teologinis pažinimas ir mąstymas; metafizinis pažinimas ir mąstymas; mokslinis pažinimas ir mąstymas nėra, — sako Maksas Šeleris,—istorinės žinojimo raidos fazės, bet esminiai visad tveriančios, kartu su žmogaus dvasios esme einančios dvasios buitys ir pažinimo formos. Nė viena jų negali kitos pakeisti arba atstovauti". (Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz). Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Bd. I Moralia. p. 31 Leipzig 1913, Der neue Geist Verlag).

Augustas Comte'as kultūrą labai glaudžiai sieja su moksliniu žinojimu, arba, trumpai, su mokslu: kultūros pažangą pozityvizmo tėvas determinuoja mokslų pažanga. Dar kitaip sakant, pozityviai suprasta kultūra pareina nuo atskirų mokslų, atsisakius nuo religinio ir filosofinio žinojimo. Kultūra žengs priekin kaip tik tada, kada atskiri mokslai, atsipalaidavę nuo filosofinio ir religinio žinojimo žengs priekin.

Šis pozitivizmo tėvo tvirtinimas kai kam dar ir šiandien yra neliestina, nediskutuotina dogma. Tačiau nieko nėra klaidingesnio kaip ši pozitivizmo dogma. Niekad, rodos, tiek nebuvo kalbėta apie kultūros krizę, kiek apie ją kalbama šiandien. Ir ne be reikalo. Šiandien kultūra pergyvena didžiausią krizę dėl to, kad ji, pasidavusi pozitivizmo įtakai, visai susiaurėjo, nuturto. Ji susiaurėjo, nuturto, atsisakiusi nuo religinio, etinio, filosofinio turinio. Religinio turinio išsižadėjimo laikai, netikėjimo laikai, yra, kaip sako genialusis Goethe, puolimo arba dekadanso laikai, o tikėjimo, arba religinio turinio pilni laikai yra pakilimo, yra kūrybos laikai. Pakilimo, arba kūrybos laikai, glaudžiai susiję, eina su visa vienijančia, visa sintetinančia dvasia. Puolimo, arba dekadanso laikai, kaip istorija rodo, visada eina su visa skaldančia, visa analizuojančia dvasia. Religinio, etinio, filosofinio turinio išmetimas iš kultūros sąvokos turinio yra nebe visa sintetinančios, bet visa skaldančios, visa analizuojančios dvasios darbas. „Mūsų laikų kultūra yra tuščia, nes jai trūksta kultūros turinio: jai trūksta etinio turinio“, pamatuotai sako Bruno Bauch (Ethik p. 266. Žiūrėk: Die Kultur der Gegenwart - Systematische Philosophie.). Atskiri mokslai yra ne kas kita, kaip santykių mokslai. Filosofinis žinojimas yra esmių mokslas. Esmių mokslas, arba filosofinis žinojimas papildo santykių, arba funkcijų žinojimą, kurs yra ne kas kitas, kaip atskiri mokslai. Kai tik esmių mokslas nutolsta nuo santykių, arba funkcijų mokslo, kitaip sakant, nuo tikrumos, tuoj jis nurieda į beribes fantazijas. Tai vienas šališkumas, kurio pavyzdžiu gali būti kai kurie viduramžių spekuliatyvaus žinojimo atstovai, o naujausiais laikais — Šelingas ir Hegelis. Bet funkcijų, arba santykių mokslui nutolti nuo mokslo esmių yra — atsidurti antrame kraštutinume. Jame yra atsidūrę naujieji laikai (Augustas Comte vadina juos subrendimo laikais), per daug iškeldami santykių mąstymą ir visai paneigdami esmių mąstymą. Plačiau apie šį dalyką kalbėsime vėliau, nurodinėdami santykius tarp filosofinio ir mokslinio žinojimo. O čia tepastebėsime, kad, Augusto Comte'o trijų etapų teorijai žlugus, neišnyko trejopas žinojimas. Apie jį kalba žymiausias paskutinių laikų filosofas, per anksti su šiuo pa-

sauliu persiskyręs Maksas Šeleris, jau paminėtame straipsny: Über die Positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Moralia) ir savo didžiuliame veikale: Vom Ewigen im Menschen (Leipzig, 1921. Verlag: der neue Geist), skyriuose: Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingungen des philosophischen Erkennens ir Probleme der Religion.

Kalbėdamas apie trejopą žinojimą, Maksas Šeleris aiškiai pabrėžia, kad metafizinis žinojimas turi būti griežtai skiriamas nuo religinio žinojimo. Religija nėra maskuota filosofija arba metafizika. Bet ir metafizika nėra religijos pamatas arba tam tikras raidos etapas. Metafizika ir religija turi skirtingas intencionalaus objekto sritis; metafizika ir religija yra tam tikras esminis dvasios nusistatymas, arba linkimas. Iš antros pusės metafizika ir religija skiriasi nuo pozityvių mokslų. Religija nėra, kaip kad klaidingai Auguste Comte tvirtino, „pirminis gamtos aiškinimas“, o metafizika nėra mitinis įvadas į mokslinį tyrinėjimą. Religija, metafizika ir atskiri mokslai remiasi trimis visai skirtingais motyvais, trimis visai skirtingomis pažįstančios dvasios aktų grupėmis. Religija, metafizika ir atskiri mokslai turi skirtingus tikslus; religinis, metafizinis ir mokslinis žinojimas sudaro tris skirtingus asmenybių tipus ir galų gale religija, metafizika ir atskiri mokslai sudaro tris skirtingas istoriško plėtojimosi formas.

Motyvų atžvilgiu religija eina išganymo linkme. Religingas žmogus nori būti pats išganytas, bet taip pat nori, kad ir kiti būtų išganyti. Metafizikos pamatas yra nusistebėjimas daiktų pasauliu: kodėl daiktai yra, o ne niekas, ir kodėl daiktai yra tokie, kokie jie yra, o ne kitokie. Atskiri mokslai (atskiro mokslo visai nėra; tėra tik atskiri mokslai) nori pasaulį apimti ir jį valdyti: jį priversti sau tarnauti. Dvasios aktų atžvilgiu religijoje tėra tik priimantieji aktai, kurie apreiškimą priima ir kurie jo išpildymą mato iš esmės dieviškame arba net ir šventame objekte. Metafizikoje mes matome iš esmės reginčiojo, arba intuityvaus proto pastangas pažinti. Atskiruose moksluose dirba protaująs (diskursyvus) ir induktyviai stebįs protas, pasirėmęs bandymu, indukcija ir dedukcija.

Religija tikslą mato ir atskiro žmogaus ir visų žmonių išganyme. Metafizika savo tikslą mato išmintyje ir išmintingos asmenybės sudaryme. Atskiri mokslai savo tikslą mato matematinių simbolių pasauly, kurs teapžvelgia tik reiškinių tarpusavio santykius. Atskiri mokslai, į reiškinių kiekį, jo santykius bei funkcijas įsistiprinę, visai nebemato pasaulio kokinės pusės. Tiesa, ši pasaulio pusė atskiriems mokslams ir nerūpi, nes jie nori kiekio pasaulį apvaldyti ir jį priversti žmonėms tarnauti.

Vadovaująs, arba vyraująs asmens tipas religijoje yra šventasis, homo religiosus, mūsiškai religingas žmogus, kurs yra ypatinguose, tai yra, charizmatiniuose santykiuose su Dievu ir kurs iš pergyventų su Dievu santykių yra reikalingas tikėjimo ir paklusnumo. Idealus metafizikos asmens tipas yra išminčius, arba išmintingas žmogus, kurs savo mokiniams yra sektinas pavyzdys. Išmintingojo žmogaus tipas yra piešiamas tais bruožais, kuriais pats išminčius žiūri į pasaulio esmę, į buities esmę ir reikšmę, ir kaip jis visa tai savyje realizuoja. Visai kitoks yra vadovaująs atskirų mokslų tipas. Jis yra tyrinėtojas, kurs nuolat tyrinėja ir kurs žino, kad jis nieko pabaigto negali ir nenori duoti.

Skirtumas tarp religinio, metafizinio ir mokslinio žinojimo yra dar ir atsižvelgus į tas socialines grupes, kuriose ką tik suminėti žinojimai realizuojasi. Mokslinis žinojimas yra reikalingas mokslinės organizacijos, kurioje būtų galima mokslinį darbą dirbti: mokslinis darbas yra reikalingas universitetų, akademijų, institutų, mokslo draugijų ir kitų įstaigų. Visos šios institucijos savo pagrinde yra individualistinės; bet jos turi internacionalinės tendencijos. Tiesa, ir išmintingas žmogus, arba išminčius turi savo mokyklą, sena to žodžio reikšme, kaip kad senovėje buvo Platono akademija. Išminčiaus mokykla yra mokytojo ir mokinių bendruomenė. Mokytojo ir jo mokinių santykis nėra tas, kad mokiniai pasisavina savo mokytojo metodą, kaip tat būna atskiruose moksluose; mokiniai įgyja mokytojo pagrindinius nuostatus. Religijoje mes matome išganymo bendruomenes, bažnyčias, sektas. Religinės bendruomenės narių santykius pa-

laiko šventojo meilė, arba, dar geriau — savitarpio bendruomenės narių meilė šventajame.

Ne vienodai religinis, metafizinis ir mokslinis žinojimas reiškiasi ir plėtojasi istorijoje. Religija visada istorijoje reikšdavosi ir plėtodavosi, kaip tam tikra savyje pabaigta visuma. Ji tikėjimu šventai, stačiai charizmatiškai priima visa tai, kas iš Dievo eina, kaip apreiškimas. Vieną religiją gali pakeisti antra religija, nauju apreiškimu ir nauju šventu jos įsteigėju paremta, bet religija paprastai nedaro tos „pažangos", kurią daro atskiri mokslai, arba mokslinis žinojimas. Religinis atgimimas taip pat niekados neina religinės pažangos vardu, bet šūkiu: „Atgal į religijos šaltinį". Reformacija, bet ne revoliucija yra religijos pasireiškimo ir plėtojimosi forma.

Kaip tik priešinga linkme reiškiasi ir eina atskiri, arba pozityvūs mokslai. Atskirų mokslų pagrindinis bruožas yra tas, kad jie niekados nėra pabaigti, niekados nėra tobuli, nes atskirų mokslų išdavas labai lengvai gali pakeisti nauji stebėjimai arba nauji bandymai. „Pažanga" yra tipinga atskirų mokslų pasireiškimo ir plėtojimosi forma. Atskiriems mokslams žengiant priekin, anksčiau buvusioji mokslo būklė nustoja vertės. O jeigu anksčiau buvusieji mokslai nustoja vertės, naujiems mokslo daviniams pasirodžius, tai argi neaišku, kad mokslas sensta?

Nuo religinio ir mokslinio žinojimo skiriasi istorinė metafizikos raida (evoliucija). Metafizikos tikslas, kaip jau buvo minėta, yra realios tikrumos esmės įregėjimas (Wesenschau); tikrumos esmės ir jų sutapimas yra pasaulio pastovūs, nekintami dalykai. Jeigu taip, tai ir tų tikrumos esmių pažinimas yra pastovus, nekintamas dalykas: toks pažinimas jau à priori yra galiojąs pažinimas. Iš to, kas ką tik buvo pasakyta, eina išvada, kad savarankiškos, arba originalios metafizinės sistemos arba pasauližvalgos nesensta. Dar ir šiandien yra nepasenusios Platono, Aristotelio, Augustino, Tomo Akviniečio, Leibnico, Kanto metafizinės sistemos. Visa, kas šioje srityje vieną kartą buvo įgyta, palieka. Tipinga metafizikos plėtojimosi forma yra *augimas*. Metafizinės sistemos auga, kai prie jų ankstesnių vadovaujamųjų minčių yra pridedami nauji tikrumos esmių pažinimai.

Tolesnis religinio, metafizinio ir mokslinio žinojimo skirtumas yra šis: visi atskiri mokslai yra lygūs. Jie visi eina iš tos pačios dvasios linkmės, arba nusiteikimo. Metafizika pasireiškia kaip aprėžtas jau aiškiai susiformavusių tipų skaičius. Ji plėtojasi taip pat atskirais arba skirtingais tipais. To pagrindas yra tas, kad esmių pasaulis toli gražu ne visiems yra prieinamas. Į esmių pasaulį galima eiti įvairiais keliais. Tai pareina ir nuo asmenų, kurie į šį pasaulį eina. Vienas pagrindinių fenomenologijos dėsnių yra: kiekvieną skirtingą buities esmių rūšį iš pažįstančiojo subjekto pusės turi atitikti skirtinga pažinimo rūšis. Kiekviena esmių rūšis tegali būti pažinta tik tokios rūšies aktų, kurių išsipildymas tą, o ne kitą, objektų rūšį paaiškina. Iš to, kas ką tik pasakyta, eina išvada, kad religinis objektas tegali būti pažintas tik religinių aktų; kad vertybės tegali būti tik vertybių aktais nujaustos. Iš to, kas buvo aukščiau sakyta, eina dar ir antra išvada, būtent, kad buities ierarchinę tvarką atitinka asmenų tipų ierarchinė tvarka. Atskiram asmenų tipui tėra prieinama tik jo dvasios struktūrą atitinkanti esmių pasaulio dalis. Vadinasi, asmenų tipus atitinka sistemų tipai. O kiekvienoje sistemoje arba kiekviename sistemos tipe yra tiesos dalis ta prasme, kad ji, tai yra, sistema, bent viena savo puse, subjektui prieinama, sutampa su tikruma, arba tikrumą atitinka. „Pozitivistas, sako Šeleris, nuo Protagoro iki Hume'o Comte'o, Spencerio, Millio yra tas pats žmogus. Jis teklausia save, ko jis yra vertas, ir, kiek giliai jam jo esmė leidžia, jis savo žinojimu dalyvauja pasaulio buvime. Pagal žmogaus buitį eina jo sąmonė ir jo pažinimo plotis". (Max Scheler: Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungsetzung. Schriften zur Soziologie und Weltauschauungslehre B. I. Moralia). „Tad metafizika yra susieta su dvasiniu jos autoriaus vardu, asmeniu". Na, o kadangi metafizika yra labai glaudžiai susijusi su savo autoriumi, štai dėl ko nė vienas didelis metafizikas nėra pakeičiamas. Jis yra nepakeičiamas, nes tik jo asmeniui tebuvo prieinama ta esmių pasaulio sritis, kurią jis faktiškai ir buvo pažinęs. Atskiruose moksluose arba moksliniame žinojime galima visai ką kitą stebėti: čia tas pats išradimas gali būti vienu

kartu daugelio mokslininkų pastebėtas ir iškeltas. Štai dėl ko metafizikas yra nepakeičiamas: jis tam tikrą laiką gyvena ir tam tikrai tautai priklauso. Mokslininkai priklauso įvairioms tautoms. Štai dėl ko ir pats mokslas yra vadinamas internacionaliniu.

Trijų žinojimo rūšių tiesos vertybė taip pat yra skirtina. Mokslinio žinojimo arba atskirų mokslų išdavos teturi tik panašumo tiesą (Wahrscheinlichkeit) vertybės. Suprantama, kad išimtį sudaro tik grynai deduktyvios matematikos tiesos. Metafizinių tiesų pobūdis taip pat tėra tik hipotetinis dėl to, kad ji yra realios tikrumos esmių pažinimas ir kad ji, šalia filosofinio esmių įregėjimo, yra pažinimo šaltinis atskiriems mokslams. Metafizika yra integruojąs trijų pasaulio pažinimo formų (natūralinės pasauližvalgos, filosofinės esmių mokslo ir pozityvių mokslų) dalykas. Kad ir metafizika visas šias esmių rūšis pažįsta, vis dėl to jos pažinimas yra hipotetinis. Ir juo labiau metafizika prisiartina prie absoliučios buities, juo jos pažinimas daugiau turi hipotetinio pobūdžio. Jei mokslinio pažinimo tiesa yra tik tiesa panaši; jei metafizinio pažinimo tiesa tėra tik hipotetinė, tai religinė tiesa, arba religinis tikėjimas negali būti nei panašus į tiesą nei hipotetinis. Tikėjimas yra visiškas viso asmens atsidėjimas tikėjimo turiniui. Kiekviena religinė tiesa nori būti absoliuti tiesa. Vadinasi, ir čia yra aiškus skirtumas tarp religinio, metafizinio ir mokslinio žinojimo.

Kiek giliau pažvelgę į tą žinojimo skirtumą, kurį mes randame Makso Šelerio raštuose, ypatingai jo trumpoj, bet nepaprastai gražioj studijoj: Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz), mes matome, kad perdaug anksti miręs filosofas daro skirtumą tarp religinio, metafizinio ir mokslinio žinojimo, bet vienos žinojimo rūšies visai neatskiria nuo kitos žinojimo rūšies. Toks visiškas vieno žinojimo atskyrimas nuo kito, kaip mes turėsime progos pamatyti kiek vėliau, būtų pražūtingas visoms žinojimo rūšims. Galų gale visiems yra aišku, kad trys žinojimai tėra tik trys keliai, kuriais žmogaus dvasia eina į vieną ir tą patį tikslą.

Palyginę Makso Selerio ir Auguste Comte'o žinojimo dalyką pamatysime gana didelį skirtumą. Maksas Šeleris skiria tris žinojimus, kurių kiekvienas yra savaimingas, savarankiškas, iš kito neišvestinis. Trys žinojimai Maksui Šeleriui yra ne trys vienas po kito einą ir vienas kitą naikiną žinojimai, bet trys tos pačios žmogaus dvasios skirtingos tendencijos arba linkmės, kurios yra kartu, arba, kurioms kartu esant, viena linkmė vieną kartą labiau pasireiškia, kitą—kita, trečią—trečia. Visai kitaip šį dalyką aiškino Auguste Comte'o. Čia vienas žinojimas parengia kitą žinojimą. Teologinis arba mitologinis žinojimas parengia filosofinį arba metafizinį žinojimą, kurį parengęs, pats nyksta, miršta. Taip pat yra ir su filosofiniu arba metafiziniu žinojimu. Jis parengia mokslinį žinojimą ir, jį pagimdęs, pats nyksta. Vadinas, Auguste Comte'o viena žinojimą išveda iš kito: mokslinį žinojimą jis išveda iš filosofinio arba metafizinio žinojimo, o šį pastarąjį iš mitologinio arba teologinio žinojimo.

Labiau Auguste Comte'o pramintais takais mėgina eiti Marburgo neokantistų mokyklos mohikanas, visapusiškiausias ir produktingiausias filosofas Ernestas Kassireris (Cassirer). Jis savo paskutiniu laiku išleistame veikale: Philosophie der Symbolischen Formen (Erster Teil: Die Sprache, 1923. Bruno Cassirer Verlag Berlin; Zweiter Teil: Das Mythische Denken, 1925.) kalba apie tris žmogaus buvimo, arba egzistavimo formas. Apie jas čia kalbame dėl to, kad pasak Kassirero, nuo žmogaus buvimo formų pareina ir jo mąstymo formos, arba laipsniai. Pirmas toks žmogaus buvimo laipsnis yra mitologinis; antras—religinis, trečias—racionalinis. Mitologinę žmogaus buvimo formą Kassireris stengiasi išvesti iš manos prisistatydinimo. Mitologinis žmogus visai kitaip yra susietas su pasauliu, negu mes. Jį pasaulis yr apvaldęs, apsėdęs. Neprastos gamtos jėgos žmogų gąsdina, verčia jomis stebėtis. O tos jėgos, kuriomis žmogus stebisi, yra: mana, wakanda, orenda, manitu. Mana yra buities pradas, arba, tikriau, pradas pasauliui suprasti. Bet maną Kassireris sugretina su religine šventojo kategorija. Religinį buvimo laipsnį begyvendamas, žmogus palaiko santykius su Dievu, o racionalinę buvimo formą begyvendamas, žmogus visą gyvenimą nori protu

tvarkyti, kitap—jis nori visa racionalizuoti. Šią trečią racionalinio žmogaus buvimo formą, kuri naikina mitologinį ir religinį žmogaus buvimo laipsnį, Kassireris jungia su moksliniu žinojimu. Vieną žmogaus buvimo formą išvesdamas iš kitos, racionalistinę žmogaus buvimo formą jungdamas su žinojimu, Kassireris visai panašus yra Auguste Comte'ui, o gal nuo šio pastarojo ir pareina.

Kiek Kassireris pareina nuo pozitivizmo tėvo, tiek Fricas Heinemannas pareina nuo šiandien žymiausio Marburgo neokantistų mokyklos korifiejaus — nuo Ernesto Kassirerio. Heinemannas savo veikale: Neue Wege der Philosophie (1929, Verlag Quelle u. Meyer, Leipzig) skiria net šešis buvimo laipsnius, nuo kurių negali nepareiti žinojimas. Pirmas toks laipsnis yra mitologinis, kada žmogus gyvena glaudžiausiame kontakte su gamta, kada tarp žmonių esami santykiai, lygiai kaip ir santykiai, esantieji tarp žmonių ir gamtos, yra tie patys; kada žmogus, pirmų pirmiausia, kalba su gamta; kada jis jaučiasi esąs kosmo dalelė. Šį pirmąjį, arba mitologinį buvimo laipsnį begyvendamas, žmogus dar savęs nestato prieš gamtą; jis gyvena, bendrauja su gamtos jėgomis; jis visą kosmą aiškina gamtos jėgų veikimu. Jei žmogų užtinka badas, ar kuri kita nelaimė, tai jos kaltininkai yra užmuštųjų priešų dvasios. Iš mitologinio buvimo išsiplėtoja, kaip antrinis laipsnis — kosminis buvimas, kada pasaulio jėgos yra pakeičiamos pačia buitimi, arba pačiu pasauliu.

Antras laipsnis yra religinis buvimas. Mitologiniame buvimo laipsny pasireiškusios jėgos šiame antrame buvimo laipsny pradeda darytis baisios: žmogus jų pradeda bijotis, pradeda jas gerbti, adoruoti, šventomis laikyti, dievinti. Šiame antrame buvimo laipsny jau nebe kosmo jėgos, bet Dievas patampa pasaulį aiškinančiu principu. Religinis žmogus patsai save, savo tautą, savo istoriją, net ir visą pasaulį aiškina Dievu. Dievas pasaulį sutvėrė. Žmogus yra Dievo padaras. Pats Dievas aiškina, arba, tikriau, apreiškia žmogui pasaulio prasmę, gyvenimo uždavinius ir jo paties pareigas Jei nebūtų apreiškimo, žmogaus buitis būtų nenušviesta, beprasmė, chaotinga.

Trečias laipsnis yra praktinis buvimas. Žiaurus gyvenimas verčia žmogų dirbti, statyti trobas, dirbti laukus, gaminti sau drabužius ir kita. Kai jau žmogus visu kuo apsirūpina, tik tada prasideda praktinis buvimo laipsnis. Yra istoriškas faktas, kad šis buvimo, arba egzistavimo laipsnis, kaip vyraująs, tik tada tesusidaro, kada pirminės bendruomenės arba jų formos iširsta ir kada materialinė kultūra verčia žmogų dirbti ir sudaryti tokį ar kitokį amatą, kuriuo jis verčiasi. Pagrindinis šio žmogaus tipo santykis su gamta yra darbas, operari.

Ketvirtas laipsnis yra protingas, arba racionalus buvimas. Šis buvimo, arba egzistavimo laipsnis susidaro iš praktiškojo buvimo laipsnio, nes po darbo pasauly turi eiti vadovavimas pasauliui. O pasauliui gali vadovauti tik protas, tik ratio. Vadinasi, atbunda protas. Jis, atbudęs ir savarankišku patapęs, sąmoningai naikina ankstesnes buvimo, arba egzistavimo formas, ypatingai mitologinę ir religinę, ir jų vietoj reikalauja, kad visa būtų suprantama, aišku. Kitaip sakant, protas nori visa protu aiškinti; jis įsigilina į daiktų priežastis. Žmonių supratimas, gyvenamosios būklės supratimas dabar nyksta. Dabar įsigali daiktų aiškinimas.

Penktas laipsnis yra istorinis buvimas. Kai žmonija pasensta, ji pradeda domėtis istoriškais dalykais. Tada ji žvelgia atgal ir jai rodos, kad tarp vieno ir kito laiko skirtumo visai nėra. Tai, kas buvo prieš tūkstantį metų, senam žmogui atrodo, kad tai yra dabar. Pasaulį ir pats save žmogus supranta iš istorijos ir tai tik kaip istorišką būtybę. Jo supratimo principas yra laikas arba turinio atžvilgiu jau pasibaigusia arba formaliai logiška prasme. Pirmame atsitikime jis save supranta iš istoriškų pavidalų pilnumos, o antrame — iš laiko laikinės formos.

Šeštas laipsnis yra tuščias, arba nihilistinis buvimas. Jis tėra galimas tik kaip ribos, arba sienos būklė (Grenzzustand), kaip dvasinis ir žmogaus ir pasaulio ištuštėjimas. Šis buvimas pasireiškia tik kaip praktinio racionalinio ir istorinio buvimo rezultatas. Šiame buvime gyvenimas teatrodo tik šešėlis; jame nėra turinio arba jo turinys — vis vien. Gyvenimas ir mąstymas yra arba matematiškas apskaičiavimas arba

organinių formų griovimas. Viso ko vertė ir reikšmė yra radikaliai neigiama. Šeštojo buvimo patos yra: b e r e i k a l o, o aiškinimo principas — n i e k a s. Pats žmogus atrodo esąs prasmės neturinti būtybė, kurios didžiausia laimė yra visa neigti, naikinti, į Nirvaną vesti.

2.

Filosofija ir atskiri mokslai.[1])

Aukščiau esame pasakę, kad prasidėjus naujiems laikams teologija paneigė filosofiją, o atskiri mokslai, nuo filosofijos atskilę, suskaldė pasaulį, kaip visumą, ir jį tarp savęs pasiskirstę, tiria. Taip esant, savaime kįla klausimas: ar filosofija, neturėdama savo objekto — visumos, kurią dabar tiria atskiri mokslai, gali būti šiandieną vadinama mokslu?

Į šį klausimą toli gražu nevienodai atsakė tie ar kiti, ypač devynioliktojo šimtmečio mokslininkai. Buvo tokių, kurie nė kiek neabejodami, į kiek aukščiau pastatytą klausimą atsakė neigiamai. Neigiamai atsakė į pastatytą klausimą kai kurie devynioliktojo šimtmečio gamtininkai, ir tai, laikydamies šios aksiomos, arba, geriau, dogmos: f i z i k a, s a u g o k i s m e t a f i z i k o s [2]). Bet ar reikia sakyti, kad toks kai kurių devyniolikto šimtmečio gamtininkų tvirtinimas yra nieku nepagrįstas tvirtinimas; kad jis yra nepagrįstas, gali pastebėti kiekvienas šiek tiek žmogaus nenurimstančią dvasią pažįstąs pažinimo subjektas. Faktą, kad žmogaus dvasia nesitenkina atskirų mokslų išdavomis, aiškiausiai rodo ne vien filosofijos, bet ir atskirų mokslų istorija. Tą faktą labai gražiai išreiškia ir visai neseniai miręs Berlyno filosofas Aloizas Riehl. Jis savo knygoje: Zur Einführung in die Philoso-

[1]) Apie metafiziką ir atskirus mokslus žiūrėk Humanitarinių Mokslų Fakulteto Raštus kn. I, o apie filosofiją, jos esmę ir pažymius — Hum. Mok. Fak. Raštus kn. II.

[2]) Paulsen: Einleitung in die Philosophie. 31 und 32 Auflage. Stuttgart und Berlin 1920, 39 pusl.

phie der Gegenwart (Fünfte Auflage Teubner, Leipzig, 1919 m. pusl. 3), štai kaip sako: „Jeder denkende Geist hat als solcher Bedürfnisse, welche der Naturforscher metaphysisch zu nennen gewohnt ist". (Kiekviena mąstančioji dvasia, kaipo tokia, turi reikalų, kuriuos gamtininkas įpratęs vadinti metafiziškais).

Taip mano kiti. O kaip mes patys atsakytumėme į kiek aukščiau iškeltą klausimą? Bet, kad būtų galima taip ar kitaip atsakyti į minėtąjį klausimą, tai yra, kad būtų galima atsakyti, ar filosofija yra mokslas, ar ji turi objektą, kurį ji tiria, būtinai reikia pažvelgti į atskirus mokslus ir pasižiūrėti, ką jie tiria.

Jau esame užsiminę, kad atskiri mokslai yra suskaldę tą visumą, kurią senovėje stengėsi aiškinti filosofija, ir taip suskaldytą visumą tarp savęs yra pasidalinę. Vieni atskiri mokslai tiria tą visumos dalį, o kiti—kitą. Ir taip, pavyzdžiui, fizika kalba apie kūnus, apie jų atsitiktinį keitimąsi ir veikimą. Chemija jau kalba apie substancialius kūnų pasikeitimus. Chemija, apie jų substancialias atmainas kalbėdama, beveik visai nekelia klausimo apie tą objektą, apie kurį ką tik minėti du gamtos mokslai kalba. Tur būt, nėra reikalo sakyti, kad ir fizikos ir chemijos objektas yra kūnas. Bet kas yra kūnas, kokia jo kilmė, koks jo paskyrimas? — štai klausimai, kurių visai nekelia nei fizika nei chemija.

Toliau beanalizuodami kūnus, turime pasakyti, jog nėra nė vieno kūno, kurį būtų galima suprasti arba įsivaizduoti be erdvės: kiekvienas kūnas yra erdvėje; erdvėje kiekvienas kūnas užima, daugiau ar mažiau, vietos; kiekvienas kūnas erdvėje veikia. Bet nei fizika nei chemija net nekelia klausimo, kas yra erdvė, kas yra kūnų veikimas. Iš to, kas pasakyta aiškėja, kad nei fizika nei chemija visai nekalba apie savo objektus — apie kūnus; abu tik ką minėti gamtos mokslai nekalba nė apie erdvę, be kurios kūnai negali būti ne tik įsivaizduojami, bet ir suprantami. Vadinasi, ir fizika ir chemija prileidžia kūnus, kaip jau esančius, visai neklausdamos ir neaiškindamos, kas jie, iš kur ir kam jie. Taip pat nei fizika nei chemija neklausia ir neaiškina, kas

yra erdvė, be kurios kūnai yra nesuprantami, ir kas yra kūnų veikimas.

Imkime kitą mokslo šaką—imkime, pavyzdžiui, matematiką. Aritmetika, kaip žinoma, kalba apie skaitmenis, o geometrija apie vadinamąsias geometrijos figūras. Kalbėdama apie geometrijos figūras, geometrija visai savo objekto, kas yra figūra, neaiškina. Geometrija savo objektą prileidžia. Matematika kalba apie skaitmenis. Vadinas, skaitmuo yra aritmetikos objektas. Bet kas yra skaitmuo, matematikos objektas, matematika ir neklausia ir nesistengia aiškinti. Tad ir geometrija su matematika prileidžia—dogmatiškai priima savo objektus, net nepasirūpinusios sužinoti, kas yra figūra, kas yra skaitmuo.

Kaip žinome, istorija kalba apie vadinamuosius istorinius faktus, arba įvykius. Bet kas yra istorinis faktas, arba, tiksliau išsireiškus, kokį faktą reikia laikyti istoriniu, kokį ne?—apie tai istorija visai nekalba. Apie tai, kokį faktą reikia laikyti istoriniu, kokį ne, kalba istorijos filosofija. Toliau: toks ar kitoks faktas, ar jis bus pavadintas istoriniu ar ne—nesvarbu, pasireiškia tam tikru laikotarpiu. Jei nebūtų laiko, nebūtų nei istorinių nei neistorinių faktų. Klausimo, kas gi yra laikas, be kurio istoriniai ir neistoriniai faktai visai yra nebesuprantami, istorijos mokslas ne tik nesvarsto, bet nė nekelia.

Kelios mokslo šakos, kurias mes esame suminėję, — tai tik pavyzdžiai, kurie aiškiausiai viena parodo, būtent, kad atskiri mokslai visai nesistengia išaiškinti ne tik savo pagrindų, ne tik to, kuo tie mokslai remiasi, bet jie nepasirūpina kritiškiau susipažinti net su savo objektu. Ir pagrindus, kuriais atskiri mokslai remiasi, ir savo objektus jie dogmatiškai prileidžia, nepasirūpinę net pažinti tai, apie ką jie kalba.

Filosofija, kaip buvo sakyta, nieko nepriima, nieko neprileidžia, ko nėra ištyrusi, ko nėra kritiškai įvertinusi. Tas faktas, kad filosofija visa vertina, visa stengiasi kritiškai ištirti, ir sudaro skirtumą tarp jos ir paskirų mokslų, kurie ir savo objektą ir savo pagrindus priima dogmatiškai, jų kritiškai neįvertinę.

Štai pirmas skirtumas tarp filosofijos ir tarp atskirų mokslų. Tas pirmas skirtumas jau atsako iš dalies į klausimą, ar filosofija yra mokslas. Filosofija nebūtų mokslas, jeigu ji neturėtų savo objekto. Ar iš to, kas aukščiau pasakyta, nebūtų dar paaiškėję, koks yra filosofijos objektas. Filosofijos objektas yra ne kas kita, kaip atskirų mokslų pagrindai: ji tiria atskirų mokslų pagrindus, iš dalies ir jų objektus aiškina. Na, o jeigu jau filosofija turi savo objektą, tai jau aišku, kad ji yra mokslas.

Antras skirtumas tarp filosofijos ir atskirų mokslų eina iš pirmojo skirtumo. Atskiri mokslai, kas kartą labiau besiskaldą arba besispecifikuoją, yra pasiėmę labai specialius objektus, kuriuos ir stengiasi tyrinėti. Bet, kiek labiau įsigilinęs į savo specialų objektą, atskiras mokslas jau beveik nebesantykiauja su tokiu pat specialiu, arba atskiru, mokslu, kaip ir jis pats. Atitrūkęs nuo kitų mokslų, net nuo savo objektui artimų ar net giminiškų, vienas atskiras mokslas pradeda neigti niekinti, kaip praktika užtektinai jau yra parodžiusi, kitą atskirą mokslą. Paneigtasis atskiras mokslas stengiasi tuo pat atsimokėti jį paneigusiam atskiram mokslui: jis paneigia tą mokslą, kurs jį buvo paneigęs. Tuo būdu vieni atskiri mokslai paneigia kitus atskirus mokslus, vienos mokslo šakos sukyla prieš kitas mokslo šakas. Ir taip atskiruose moksluose susidaro chaosas, įvyksta mokslų revoliucija—die Revolution der Wissenschaften, kaip pasakytų neseniai miręs Troeltsch.

Šį chaosą, šią mokslų revoliuciją jau buvo numatęs pozityvizmo tėvas — Augustas Comte. Jis jau stengėsi nurodyti ar sutvarkyti atskirų mokslų hierarchiją, kurioje vieni atskiri mokslai turėjo būti subordinuoti kitiems atskiriems mokslams. Taip subordinuotų mokslų viršūnėje buvo pastatyta sociologija.

Ar reikia sakyti,kad tas sąryšis, kurį stengėsi sudaryti tarp atskirų mokslų Augustas Comte, buvo grynai laukujis: jis atskirų mokslų esmės nelietė, jis iš atskirų mokslų esmės nėjo ir negalėjo eiti, nes Comte, kaipo pozityvistas, tepripažino vien reiškinius arba reiškinių pasaulį. Kas slepiasi už reiškinių, kokia yra reiškinių esmė? — štai klausimai, kurių

ne tik Augustas Comte nesvarstė, bet net jų nesistengė iškelti, išeidamas iš tų pagrindų, kuriuos skelbia pozityvizmas. O grynai laukujai tarp atskirų mokslų ryšiai—yra jokie ryšiai.

Kad ir Augustui Conte mokslų sistemos sudaryti nepavyko, tai vis tik jis turi nemaža nuopelnų. Didžiausias jo nuopelnas — tai jutimas reikalo atskirus mokslus harmonizuoti arba sudaryti atskirų mokslų hierarchiją, arba, dar kitaip išsireiškus, sudaryti atskirų mokslų sistemą.

Čia galėtų būti iškeltas naujas klausimas: kam tokia atskirų mokslų sistema yra reikalinga?

Tokios atskirų mokslų sistemos reikalaute reikalauja du dalykai. Pirmas dalykas, atskirų mokslų sistemos arba sintezės reikalaująs, yra pažįstančiojo subjekto protas. Jo prigimta linkmė, kaip jau buvo anksčiau nurodyta, yra jungti į vieną vienumą tai, kas yra daugeriopa. Žmogaus proto linkmė yra monistinė.

Gal kai kas pasakys: žmogaus protas visos visumos iš karto apimti nebepajėgia. Jis, norėdamas tą ar kitą visumą pažinti, pirmiausia ją suskaldo į dalis. Jei taip, tai jis nėra monistinis arba sintetinis, bet jis greičiau yra analitinis.

Taip, mūsų protas tos ar kitos visumos apimti kartais nebepajėgia; kartais jis tokią visumą, kurios visos apimti nebepajėgia, skaldo į dalis ir stengiasi suskaldytas visumos dalis pažinti, jas išanalizuoti. Bet ar reikia sakyti, kad protas tą ar kitą visumą skaldo į dalis tik dėl to, kad nori visą visumą geriau pažinti. O norint suskaldyta į dalis visuma pažinti, vėl reikia atskiras tokios visumos dalys sudėti, jos į vienumą suvesti. Štai šitame nore suskaldytos visumos dalis vėl į vienumą suvesti ir glūdi pažįstančiojo subjekto pažinimo galių monistinis arba sintetinis pobūdis. Vadinasi, pats mūsų protas reikalaute reikalauja atskirų mokslų vienumos, sintezės arba sistemos.

Antras dalykas, kurs mokslų vienumos, arba sintezės, reikalauja, yra pats pasaulis. Pasaulis yra tam tikra vienuma: jis yra tam tikras organizmas. Ir štai šią didelę vienumą, šį didelį organizmą yra suskaldę į smulkias daleles atskiri mokslai, arba, tiksliau išsireiškus, mūsų protas, iš karto nepajėgiąs visos visumos, viso pasaulio apimti ir suprasti. Bet

tas pats protas, kurs reikalavo, kad pasaulis, kaip tam tikra didelė visuma, būtų į dalis suskaldyta, reikalauja, kad suskaldytos ir pažintos visumos arba pasaulio dalys vėl būtų į visumą suvestos. Ir patsai pasaulis, kaip tam tikras vienetas, kaip tam tikras organizmas, savęs suskaldymo pakęsti negali: jis ilgisi prarastos vienybės. Kas suskaldytam pasauliui gali grąžinti vienybę, arba vienumą? Ne kas kitas, kaip mūsų protas, kurs stengiasi surasti ir pažinti tuos pradus, kurie glūdi visų daugeriopų daiktų pagrinde. Bet tokia mūsų proto arba dvasios pastanga rasti daugeriopumo pradus ir yra ne kas kita, kaip filosofija. Vadinasi, tik filosofija tegali grąžinti suskaldytam pasauliui vienumą. Grąžindama suskaldytam pasauliui vienumą, tai yra, ieškodama daugeriopumo pradų, filosofija tegali sudaryti ir atskirų mokslų sistemą, arba vienumą.

Tas faktas, kad filosofija grąžina ar stengiasi grąžinti prarastą pasaulio vienumą ir kad, grąžindama pasauliui vienumą, ji viena tegali sudaryti ir mokslų sistemą, sudaro antrąjį skirtumą tarp filosofijos ir atskirų mokslų. Atskiri mokslai skaldo pasaulį, kaip tam tikrą visumą, į dalis, o filosofija suskaldytai visumai vėl stengiasi vienybę grąžinti. Atskiri mokslai yra skaldymo, yra smulkinimo kelias. Filosofija yra vienijimo, yra sintetizavimo kelias.

Iš to, kas iki šiol buvo sakyta, jau aiškiai matyti ne tik tai, kad filosofija turi objektą, bet net ir tai, koks yra filosofijos objektas. O filosofijos objektas yra dvejopas: tirti atskirų mokslų pagrindus ir atskirų mokslų duomenis jungti į vienumą.

Kada filosofija tiria atskirų mokslų pagrindus, tai jau aišku, kad ji kai kurių net filosofų buvo ir yra vadinama pradų, arba pagrindų, mokslu: Prienzipienlehre arba net Wissenschaftslehre.

Filosofija, būdama pradų mokslas, arba mokslų mokslas, kaip tik ir turi uždavinio atskirus mokslus sintetinti, sudaryti jų sistemą, arba vienumą.

Ir jeigu jau filosofija tiria atskirų mokslų pradus ir jeigu ji visus atskirus mokslus veda į vienumą arba juos sintetina,

tai jau aišku, kad filosofija turi savo objektą. O turėdama objektą, ji jau yra mokslas.

Kad filosofija, kaip mokslas, skiriasi nuo vadinamųjų atskirųjų mokslų, mes jau turėjome progos nurodyti, kalbėdami arba atsakydami į klausimą, ar filosofija yra mokslas.

Tą patį skirtumą tarp filosofijos ir atskirų mokslų mes turėsime progos pastebėti, atsakydami į antrą klausimą, kurį čia norėtumėme iškelti. Tas antras klausimas yra: koks mokslas yra filosofija?

Į klausimą, koks mokslas yra filosofija, toli gražu ne visų vienaip atsakoma. Ir taip vieni sako, kad filosofija yra specialus mokslus ir, kaip specialus, skiriasi nuo paskirų arba atskirų mokslų tuo, kad filosofija tyrinėja daiktų visumos giliausias priežastis. Kitaip sakant, filosofija stengiasi daiktų pasaulį suvesti į visuotinius arba giliausius pradus. Ji yra pradų mokslas, ir, kaip pradų mokslas, ji skiriasi nuo atskirų mokslų, kurie toli gražu nėra pradų mokslai, nes jie neina taip giliai, kaip filosofija ir netyrinėja pačių giliausių priežasčių tos visumos dalies, kurią tirti yra pasiėmę.

Filosofiją kaip pradų arba kaip giliausių priežasčių mokslą suprato ir šia prasme ją ėmė: E. Commer[1]), Zigliara, Mercier, Stöckel, Lehmen, Reinstadler, Gutberlet, Baumann[2]), Horwicz[3]), Hartsen[4]), Lasarus[5]).

---

[1]) System der Philosophie, Abteil. I, p. 19. Münster 1883;

[2]) Philosophie als Orientierung über die Welt. Skyrius: Begriff der Philosophie. Čia yra pasakyta: „Die Zusammenfassung der allgemeinsten höchsten Sätze aller Wissenschaften... Sie (Philosophie) untersucht die letzten Prinzipien, die einer Wissenschaft zu Grunde liegen... Ihr eigentümliches Merkmal ist das auf die letzten Prinzipien gerichtete Nachdenken". 1872; Cf. Dörring: Über den Begriff der Philosophie pusl. 12, Dortmund 1878.

[3]) „Die Philosophie ist nicht nur eine Wissenschaft neben gleich oder höher berechtigten Wissenschaften, sondern sie ist die Wissenschaft der Wissenschaften, sie ist die Königin der Wissenschaften. Sie ist die Wissenschaft der höchsten Ideen, d. h. die Wissenschaft der höchsten, allgemeinsten, wichtigsten theoretischen. „Aufgaben der Menschheit" (Wesen und Aufgaben der Philosophie von Adolf Horwicz, Berlin, 1876, p. 9).

[4]) „Die Philosophie definieren wir kurzweg als die Wissenschaft der höchsten oder der wichtigsten Wirklichkeiten" (Grundriss der Philosophie von F. A. Hartsen, Nordhausen 1875, pusl. 5).

[5]) Leben der Seele. Cituota iš Dörring, op. cit. p. 14—15.

Siaip suprasta filosofija yra universaliausias arba visuotinis mokslas, kurs, visiems kitiems atskiriems mokslams teikdamas bendriausius principus, arba pradus, juos apima, juos virtualiai suglaudžia.

Filosofija, kaipo visuotinis arba universaliausias mokslas, kurs tiria pačias giliausias visų dalykų priežastis, kurs net kritiškai vertina atskirų mokslų pagrindus ar net ir objektus, aiškiausiai skiriasi nuo atskirų mokslų, kurie tetyrinėja vien artesnes tų ar kitų reiškinių priežastis. Tad filosofija, kaipo giliausias priežastis siekianti, skiriasi nuo atskirų mokslų, kuriems terūpi vien artimiausios tyrinėjamų reiškinių priežastys.

Kiti filosofiją truputį kitaip supranta, negu aukščiau nurodytieji filosofai. Šių filosofų manymu, filosofija tyrinėjanti ne pačias giliausias dalykų priežastis, o tik gilesnes.

Jei taip, tai šiaip suprasta filosofija tesiskiria nuo atskirų mokslų tik tuo, kad atskiri mokslai stengiasi tiriamus reiškinius aiškinti pačiomis arčiausiomis priežastimis, o filosofija siekia kiek gilesnes priežastis. Štai šios kiek gilesnės priežastys, kurias siekia atskiros filosofijos disciplinos, yra tai atskirų mokslų principai, arba pradai. Kitaip išsireiškiant, tie principai, arba pradai, kuriuos dogmatiškai atskiri mokslai priima ir iš kurių jie išeina, yra tai atskirų filosofijos disciplinų tyrinėjami dalykai. Dar kitaip išsireiškiant, filosofijos tyrinėjamas objektas, tai, prie ko filosofija prieina, yra atskiriems mokslams aksiomos, arba neabejotini pradai. Filosofijos tyrinėjami dalykai yra kiek gilesni už atskirų mokslų tyrinėjamus dalykus.

Žinomas filosofijos istorijos autorius, Fridrichas Überwegas, štai kaip apibūdina filosofiją: filosofija, kuo bendriausiai imama, sutinka arba sutampa su atskirais mokslais; jos skirtingasis pažymys yra tas, kad filosofija yra principų mokslas, tai yra, mokslas tų principų, kuriuos ji teikia atskiriems mokslams ir kuriais atskirus mokslus ji jungia į vieną mokslų sistemą[1]).

[1]) Fr. Überweg: Über den Begriff der Philosophie. Zeitschrift der Philosophie und Philos. Critik. von Fichte, Ulrici und Wirth, 1863.V.42. p. 185 ir Geschichte der Philosophie. I.

Nuo ką tik minėto Fridricho Überwego filosofijos supratimo esmingai nesiskiria ir garsaus senovės filosofijos mokytojo, Eduardo Zellerio, filosofijos supratimas[1]). O maždaug taip, kaip filosofiją supranta Zelleris, ją supranta ir Steinthal[2]), Vilhelmas Wundtas[3]), Schliepake[4]), Rabus[5]), Überhorst[6]) ir Fülleborn[7]), kurie visi tvirtina, kad filosofija tyrinėjanti bendresnius dalykus. Kaipo bendresnius dalykus tyrinėjanti, filosofija, visų minėtų filosofų nuomone, esanti atskirų mokslų tarpininkė. Filosofija — tarpininkė, atskirus mokslus jungianti, juos į vienybę vedanti.

Šiaip suprasta filosofija yra universalus arba visuotinis mokslas, kurs aiškiausiai skiriasi nuo atskirų mokslų.

Yra ir tokių filosofų, kuriems filosofija nėra net specialus mokslas: šiems filosofija tėra tik atskirų mokslų kompleksas. Filosofija apima visus mokslus,—tiek gamtos, tiek ir dvasios: jai formaliai priklauso visi proto ir net eksperimentalūs mokslai. Šiaip suprastos filosofijos pats žymiausias atstovas yra Fridrichas Paulsen[8]).

Suglaudę, kas iki šiol pasakyta, matome, jog vieniems filosofija yra mokslas, tyrinėjąs pačias giliausias visumos priežastis; kitiems — filosofija tėra tik mokslas, kurs tyrinėja gilesnes priežastis, ir tretiems — filosofija yra mokslų kompleksas, arba mokslų sistema.

[1]) Ed. Zeller: Über die Aufgabe der Philosophie und ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften. Vortäge und Abhandlungen, 1877 p. 16, 18, 21.

[2]) Steinthal: Die Lehre von dem Zusammenhang und die Einheit alles Wissens vermittelnd. Einleitung in die Psychologie und Schprachwissenschaft. p. 22. C. Dörring, p. 11.

[3]) W. Wundt: Über die aufgabe der Philosophie. Antrittsrede gehalten in Zürich am 31 Oktober 1874; Ef. Döring p. 13.

[4]) Schliepake: Einleitung in die System der Philosophie p. 40. Wiesbaden 1856;

[5]) Rabus: Über das Wesen der Philosophie, p. 15. Speier 1881;

[6]) Überhorst: Der Inhalt der Geisteswissenschaft und der Philosophie die Notwendigkeit der Trennung beider Wissenschaften, p. 8 ir 40, Göttingen 1873;

[7]) „Die Philosophie ist von den Wissenschaften nicht zu trennen, sie kann begrifflich nur bestimmt werden als der Inbegriff wissenschaftlicher Erkenntnis. Alle wissenschaften sind Glieder eines einheitlichen Systems, einer Universitas Scientiarum, deren Gegenstand die gesamte Wirklichkeit ist. Dieses nie vollendete System, an dem die Jahrtausende bauen, das ist die Philosophie. Einleitung. 31 u. 32 Aufgabe, p. 18—19.

Pažinti visumos arba tikrumos pačias giliausias priežastis, pažinti jos gilesnes priežastis arba tik arčiausias — didelis skirtumas.

Filosofijos istorija, nemaža mums padėjusi, kai reikėjo filosofiją nusakyti, manau, padės mums atsakyti į klausimą, kurs minėtų trijų filosofijos supratimų yra geresnis arba mums priimtinesnis.

Filosofijos istorija liudija, jog patys žymiausieji jau senovės, jau viduramžio galvotojai visą protu pasiekiamą pažinimą suvesdavo į filosofiją. Jeigu taip, tai yra, jeigu visi mokslai buvo suvedami į filosofiją, tai jau aišku, kad filosofija nėra vienas koks nors specialus mokslas, bet visų mokslų kompleksas, visų mokslų visuma, kaip yra pastebėjęs Paulsenas.

Tai, kas ką tik pasakyta, tarsi ir patvirtina Platonas, vienas žymiausių graikų filosofų. Platonui vyriausia arba aukščiausia mokslo šaka buvo dialektika, vėliau metafizika pavadinta. Štai šios viršūnės, metafizikos, kiti atskiri mokslai, — kaip pavyzdžiui: aritmetika, geometrija, astronomija, medicina, mechanika, muzika, gimnastika, — tebuvo tik dalys[1]).

Bet, ar reikia sakyti, kad toks filosofijos supratimas, yra labai paviršutiniškas. Kiek labiau į dalyką įsigilinę, lengvai galime pastebėti, kad pats Platonas aiškiausiai skiria filosofiją nuo kitų mokslų, kuriuos mes šiandien vadiname atskirais mokslais. Štai paties Platono žodžiai: „Šį mokslą (dialektiką), kurs kalba apie tai, kas yra, ir tai ne bet kaip, o tikrai yra ir visados tuo pačiu būdu yra, manau, pripažins visi, bent kiek sveiko proto turį, kad jis yra tikriausias už visus mokslus“[2]).

Iš to, kas pasakyta aišku, kad nors, Platono nuomone, visi mokslai priklausė filosofijai, tačiau jis filosofiją išskiria iš kitų visų mokslų, vadindamas ją tikriausiu mokslu. Filosofijai, kaip tikriausiam, o jau tuo pačiu aukščiausiam mokslui, visi kiti mokslai — atskiri mokslai buvo subordinuoti, kaip savo tikslui[3]). Tai, kam kas nors yra subordinuota, ir tai,

[1]) Resp. l. VIII, 5, 21; Symposion 210;
[2]) Phil. 58;
[3]) Resp. l. VII, 534.

kas yra kam nors subordinuota, nėra vienas ir tas pats dalykas, o du skirtingi dalykai. Tikslas yra skirtingas nuo to, kas tam tikslui yra subordinuota. Jei taip, tai jau turėtų būti aišku, kad filosofija, tikslas, Platono buvo skiriamas nuo visų atskirų mokslų, kurie tam tikslui turėjo būti subordinuoti.

Tur būt, nėra reikalo aiškinti, kad atskiri mokslai kalba apie šį regimą pasaulį, kurs nuolat keičiasi ir kurs, kaip nuolat besikeičiąs, negali būti tikro mokslo objektas. Jis tėra tik tariamųjų mokslų objektas. O tikrojo mokslo, filosofijos, objektas yra tai, kas nesikeičia, tai yra idėjų pasaulis.

Bet jeigu idėjų pasaulis, trumpai — idėjos, yra tikrojo mokslo arba filosofijos objektas ir jeigu, iš antros pusės, regimasis arba tariamasis pasaulis yra atskirų mokslų objektas, tai jau aiškus skirtumas tarp filosofijos, turinčios savo objektu pastovias nesikeičiančias idėjas ir atskirų mokslų, kurių objektas, regimasis pasaulis, kurs nuolat keičiasi.

Filosofija, kaipo mokslas, turįs reikalo su pastoviu nesikeičiančiu idėjų pasauliu, ir Platono ir Aristotelio yra vadinama kilniausiu mokslu. Štai šį kilniausią mokslą Aristotelis vadina pirmąja filosofija[1]), išmintimi[2]), dieviškuoju mokslu[3]). Nuo šio dieviškojo mokslo, nuo šios išminties ir pats filosofas yra vadinamas filosofu[4]). Tas kilniausias mokslas vėliau buvo pavadintas metafizika. Greičiausiai Aristotelio pirmąją filosofiją yra pavadinęs metafizika Andronikas Rodietis, kurs 70 metais prieš Kristų tvarkė Aristotelio veikalus[5]). Aristotelio pirmoji filosofija, arba metafizika, kalba apie būtį, kaipo tokią, nuo bet kokios materijos, pažymėtos ar nepažymėtos, atsijusią. Ji ir yra vienintelis mokslas, nes ji tiria būtį ir jos pačias giliausias priežastis, arba pradus[6]).

Pirmais krikščionybės amžiais filosofija labiau turėjo tikybinio pobūdžio. Viduriniais amžiais šalia platonizmo, per neoplatonikus ir Augustiną labai gilias tuomet visa valdančioje Bažnyčioje šaknis įleidusio, pradėjo įsigalėti ir ari-

---

[1]) Meth. l. X, c. VII, 592, 49; ib. l. V, c. I, 535, 20.
[2]) Met. l. I, c. II, 470, 12,
[3]) Met. l. I, c. II, 471, 21.
[4]) Met. I ir II skyrius.
[5]) Ed. Zeller II, 2, p. 80, Anmerk. I.
[6]) Met. l. I, c. 1.

stotelizmas, o kartu su juo ir aristoteliškas filosofijos supratimas.

Naujiesiems laikams prasidėjus, filosofija kas kartą labiau pradeda nustoti savo visnotinumo, arba universalumo. Pranciškus Baconas (1561—1626) jau atidalina nuo filosofijos istorijos mokslus[1]). Kiek vėliau juo seka Kristijonas Wolfas (1679—1754). Apie istorijos ir filosofijos mokslą jis kalba štai kaip: „Pažinimas to, kas yra arba kas tampa, vadinasi istorijos mokslu; o pažinimas priežasčių to, kas yra arba kas tampa, vadinasi filosofišku“[2]). (Cognitio eorum, quae sunt vel fiunt, historica; cognitio rationis eorum, quae sunt vel fiunt, philosophica dicuntur).

Dekarto (1596—1650) ir Newtono (1642—1727) laikais gamtos mokslai dar priklauso filosofijai. Dekartas net savo pagrindinį veikalą, kuriame daugiausia kalba apie gamtos dalykus, pavadino „Principia philosophiae“. O garsiausias Newtono veikalas šiaip įvardytas: „Naturalis philosophiae principia mathematica“. Gamtos mokslus atidalina nuo filosofijos pagarsėjęs Karaliaučiaus filosofas, Emanuelis Kantas, savo išimtinai aprioristine filosofija.

Pasirodžius garsiam Kanto veikalui, vardu „Kritik der reinen Vernunft“, filosofija pamažėli buvo vedama į pažinimo teoriją. Tai gnozeologizmo laikotarpis, kurį kiek vėliau pakeičia išsiplėtojęs psichologizmas.

Gustavas Teichmüleris praėjusio šimtmečio antroje pusėje stengiasi atgaivinti aristotelizmą, ypač platonizmą. Pranciškus Brentano ir Adolfas Trendelenburgas savo „Logische Untersuchungen“ stengiasi sustiprinti ar, geriau pasakius, iš numirusių prikelti aristotelizmą. Popiežius Leonas XIII ragina labiau studijuoti Tomą Akvinietį.

Žymiau pasireiškus neotomizmo srovei, sustiprėja ir aristotelizmas, o stiprėjant aristotelizmui turėjo atgyti ir neoplatonizmas. Trumpai, jau devynioliktojo šimtmečio pabaigoje atgijo senovės graikų filosofija, o su ja ir tų laikų filosofijos supratimas. O Aristotelio ir Platono supratimu, filo-

[1]) De dignitate et augmentis scientiarum II, 1. Conf. Paulsen: Einleitung in die Philosophie, p. 24.
[2]) Cf. Paulsen. Einleitung, p. 26.

sofija yra aukštesnis, kilnesnis mokslas, kurs, tiesa, apima visus kitus mokslus, šiandien atskirais mokslais vadinamus, bet juos apima dėl to, kad filosofija stengiasi tirti pačias giliausias visumos arba tikrumos priežastis. Stengdamosi tirti pačias giliausias visumos priežastis, filosofija rūpinasi kritiškai įvertinti tuos pradus, be kurių joks atskiras mokslas apsieiti negali. Tirdama tokius pradus, be kurių joks mokslas apsieiti negali, filosofija nutiesia pamatus, kuriais remiasi, ant kurių yra pastatyti visi kiti mokslai. Ir filosofija, kaipo atskirų mokslų pamatų, arba pagrindų, mokslas, jokiu būdu negali būti identifikuojama su atskirais mokslais, kurie, į gilesnes net tiriamų reiškinių priežastis neįsileisdami, tenurodo tik arčiausias priežastis tos reiškinių grupės, kurią yra pasiėmusios tirti.

Tirdama net atskirų mokslų pagrindus, filosofija yra universalus arba visuotinis mokslas, kurs, kaipo toks, apima visus atskirus mokslus. Ji apima visus atskirus mokslus, teikdama jiems pagrindus, ir atskirų mokslų išdavinius vesdama į plačią sintezę.

Šia plačia universalia arba visuotine reikšme šiandien supranta filosofiją patys žymiausieji jos atstovai. Jų pastangos grąžinti filosofijai tai, ką ji yra turėjusi senovėje, grąžinti filosofijai tą reikšmę, kurią filosofijai buvo davę Platonas ir Aristotelis, gali būti išreikštos trumpai: atgal prie metafizikos, o per ją — prie religijos.

Čia mes esame išreiškę mintį, kurią nesunku pamatuoti. Ta mintis yra: šiandien aiškiausiai pasukta į metafiziką ir į religiją. Bet jeigu taip yra, jeigu šiandien labai aiškiai pasukta į metafiziką ir religiją, tai klausimas, kokie yra filosofijos ir religijos santykiai? Tuo būdu mes prieiname klausimą: kuo filosofija arba, geriau, metafizika skiriasi nuo religijos?

3.

Filosofija ir religija.

Kalbant apie santykius, tarp filosofinio ir religinio žinojimo esančius, būtinai reikia ką-ne-ką paaiškinti. Kalbėdami apie filosofinį žinojimą, norėtumėm juo labiau suprasti metafizinį žinojimą. Tiesą pasakius, filosofija juk ir yra ne kas kita, kaip metafizika. Atskiros filosofijos disciplinos tėra tik pasiruošimas metafizikai. Metafizika yra filosofija tikra to žodžio prasme.

Aristotelio metafizika, kurią jis pats vadina pirmąja filosofija, baigiasi Absoluto žinojimu, arba Dievo pažinimu. Išeina, kad Dievo pažinimas, kurį vėliau Leibnico mokinys, Kristijonas Volfas, pavadino teodicėja, yra ne kas kita, kaip filosofijos, tikra to žodžio prasme, arba metafizikos, išdavinys: teodicėja buvo tolimesnė metafizikos tęsinys. Ji buvo viena filosofijos disciplina kartu su logika, gnozeologija, psichologija ir kitomis.

Jau ne nuo šiandien filosofijos disciplina teodicėja dažniau ir noriau yra vadinama religijos filosofija. Religijos filosofijos objektas, kaip pats pavadinimas rodo, yra religija: religijos filosofija yra filosofiškas religijos tyrinėjimas. Religija yra imama kaip istorijoje pasireiškęs faktas, kurs yra užtinkamas ir mūsų sąmonės gyvenime. Religijos faktas, istorijoje pasireiškęs ir žmonių sąmonėje gyvenamas, religijos filosofijoje yra filosofiškų tyrinėjimų objektas.

Religijų yra daug. Jos visos gali būti suvestos į dvi pagrindines formas: į natūralinę ir Dievo apreikštą, arba Dievo apreiškimo paremtą, religiją. Tobūliausia apreikštosios religijos pasireiškimo forma yra krikščionybė. Abidvi ką tik paminėtos religijos formos, natūralinė ir apreikštoji religija, yra religijos filosofijos objektas, nes abidvi šiuodvi religijos formos istorijoje yra pasireiškusios; abidvi juodvi žmonių sąmonėje buvo ir yra išgyvenamos. Klausimas: kuo šiaip plačiai suprasta religijos filosofija skiriasi nuo teodicėjos, kuri kitaip yra vadinama natūraline teologija?

Natūralinė teologija, arba teodicėja, iš patyrimo paimtais arba proto argumentais pasirėmus, stengiasi prirodyti Dievo

buvimą, o prirodžiusi Dievo buvimą, protavimo keliu rūpinasi, kiek žmogaus protui prieinama, nurodyti, kokia yra Dievo esmė ir kokie Jo ypatumai. Kur kas platesnis dalykas yra religijos filosofija. Religijos fifosofija stengiasi nurodyti tuos, jei taip galima, visai materialistiškai kalbant, pasakyti, elementus, kurie sudaro religinio fenomeno, arba reiškinio, esmę. Tiesa, religinio reiškinio esmę beanalizuojant, aiškėja, kad religija rodo tą santykį, kurs yra tarp absolučios ir reliatyvios būtybės. Iš religijos sąvokos ir jos esmės paaiškėjus, kad religijoje yra santykis tarp žmogaus ir tarp Absoluto reikia žinoti, ar Absolutas egzistuoja ar ne. Dievo buvimo klausimas yra natūralinis teologijos, arba teodicėjos, klausimas. Vadinasi, religijos filosofija yra kur kas platesnis dalykas, negu teodicėja, arba natūralinė filosofija. Religijos filosofija be Dievo buvimo prirodymo dar rūpinasi nustatyti religinio reiškinio esmę. Religija yra, kaip jau užsiminta, išgyvenimas to santykio, kurs yra tarp žmogaus ir Dievo. Vadinasi, religijos filosofijoje yra dar religinio reiškinio arba santykio išgyvenimas. Šis santykis tarp žmogaus ir Dievo gali būti visai neišgyvenamas teodicėjoje, arba natūralinėje filosofijoje. Santykis tarp žmogaus ir Dievo vargu ar gali būti neišgyvenamas religijos filosofijoje. Neišgyvenamas santykis tarp žmogaus ir Dievo, kurs sudaro kiekvienos religijos esmę, vargu ar galėtų būti analizuojamas religijos filosofijoje. Sunku, o gal ir visai negalima analizuoti to, ko žmoguje nėra; ko jis neišgyvena, ir dėl to visai nežino.

Religijos filosofijos uždavinys yra sąvokomis nusakyti religijos esmę, nurodant tas religinio reiškinio savybes, kurios sudaro tikrą religingumą. Tai, kas dabar pasakyta, tinka ir tiems aktams, kuriais religija reiškiasi. Kas yra religiniai aktai? Kokia jų reikšmė? Kas juose reiškiasi? Štai vėl ištisa eilė klausimų, kurie, tiesą pasakius, priklauso religijos filosofijai, arba, dar tikriau, religijos fenomenologijai, kuri neturi būti suplakama su fenomenologine religijos filosofija. Fenomenologinė religijos filosofija, lygiai kaip ir kitos šiandien filosofijoje pasireiškusios srovės, stengiasi atsakyti į klausimą, į kurį rūpinasi atsakyti ir visos kitos filosofinės

srovės: kas yra religija? Kokia yra religijos esmė? Kokiuose aktuose ji reiškiasi? Kaip kiekvienoje religijoje išgyvenamasai objektas, dievybė, gali būti pažintas? Kokios tos pažintos dievybės ypatybės?

Šalia religijos filosofijos šiandien labai išsiplatinusi yra antra disciplina, kuri trumpai yra vadinama religijos psichologija. Religijos filosofijai labiau rūpi pats religinis aktas, arba religinio akto objektingumas, o religijos psichologijai — religinio akto subjektingumas. Religijos psichologijai rūpi išspręsti klausimai: kaip religija žmogaus dvasioje randasi? kokia rolė priklauso religijai žmogaus gyvenime? kokiuose yra santykiuose religija su kitais žmogaus dvasios veiksmais: su mokslu, menu, morale? ir t. t.

Religijoje, kaip jau buvo paminėta, žmogus pradeda santykiauti su nežemiškomis būtybėmis arba su tokiomis būtybėmis, kurios žemėje gyvena, bet nuo visų kitų daiktų skiriasi, kaip dangus nuo žemės. Klausimas: ar tokios žemiškos ir nežemiškos būybės yra tikros? Nuo tų būtybių, su kuriomis žmogus religijoje santykiauja, tikrumo ar netikrumo juk pareina pati religija. Religinės tiesos klausimas yra centrinis religijos filosofijos klausimas. Religinės tiesos klausimas yra grynai metafizinis klausimas. Šį klausimą rūpinasi tinkamai spręsti religijos kritika arba net ir religijos metafizika.

Religija nėra vien atskiro žmogaus dalykas—ji yra ir visuomenės arba tautos dalykas. Visuomenėje ar tautoje religija pasireiškia tam tikromis formomis, kurios yra tam tikruose santykiuose su kitomis visuomeninio gyvenimo formomis ir visuomenėje esančiomis institucijomis: su šeima, valstybe ir t. t. Apie religiją, kaip apie visuomenės gyvenimo formą, apie jos santykius su kitomis to pat visuomenės gyvenimo formomis bei institucijomis kalba religijos sociologija.

Religijos filosofijai rūpi išspręsti dar vienas klausimas: kaip atsirado religija žmonijoje ar kaip ji išsiplėtojo? Spręsdama klausimus, kaip religija atsirado žmonijoje ir kaip ji išsiplėtojo, religijos filosofija sueina į glaudesnį kontaktą su

religijos arba, geriau, su religijų istorija. Religijos arba ir religijų istorija yra susirūpinusi empirinėmis religijos formomis, žmonijoje pasireiškusiomis. Tas pat dalykas religijos filosofijai rūpi visai kitu atžvilgiu, būtent aksiologišku. Religijos filosofija kreipia akį į tai, kiek kurioje religinėje formoje religijos metafizikos surastas religinis idealas atskirose religijose yra realizuotas (Heinrich Straubinger — Einführung in die Religionsphilosophie. Freiburg im Breisgau 1929).

Religijos filosofija turi būti skiriama nuo religijos mokslo, kurį vokiečiai vadina Religionswissenschaft. Kas yra religijos filosofija, kokie jos uždaviniai, jau buvo nurodyta. Čia tenka trumpai užsiminti, trumpai paaiškinti, kas yra religijos mokslas ir kokie yra jo uždaviniai? Religijos mokslu paprastai yra suprantami visi religijai priklausą tyrinėjimai. Bet dažniausiai religijos mokslu yra suprantami tie religijos tyrinėjimai, kurių objektas yra apreikštos religijos. Religijų mokslas, kaip apreikštų religijų tyrinėjimas, dvejopai gali būti ir faktiškai yra suprantamas—kaip teologija ir kaip apologetika. Teologija stengiasi apreikštos religijos turinį suimti, jį susisteminti ir jį teoretiškai bei praktiškai išplėtoti: iš jo galimas teoretines ir praktines išvadas padaryti.

Apologetikos uždavinys yra natūralinėmis tyrinėjimo priemonėmis prirodyti, kad apreikštoji religija yra pasitikėjimo vertas dalykas. Konkrečiau kalbant, apologetika yra natūralinių priemonių paremtas racionalus prirodymas, kad krikščioniškoji arba katalikiškoji religija yra ne tik galima, bet žmogui naudinga ar net ir reikalinga. Šiam apologetikos uždaviniui religijos filosofija sudaro lyg kad ir pamatą. Mat, religijos filosofija savo religijos tyrinėjimais teikia medžiagos pačiai apologetikai. Apologetikai svarbu prirodyti tam tikros religijos formos, pavyzdžiui, katalikų religijos— tiesa. Religijos filosofijai rūpi nurodyti tuos, jei taip galima pasakyti, elementus, kurie sudaro religinį reiškinį.

Religijos mokslui, kaip jau buvo pasakyta, rūpi apreikštųjų, o dar labiau neapreikštųjų religijų tyrinėjimas. Jei ta ar kita religija bus tiriama jos atsiradimo ir išsiplėtojimo prasme, tai mes turėsime reikalo su religijų istorija. Jei

atskiros religijos bus lyginamos istorijos, psichologijos, sistemos atžvilgiu, tai mes turėsime reikalą su religijų lyginamuoju mokslu, kurį vokiečiai vadina vergleichende Religionswissenschaft. Jei bus tiriamas klausimas, kaip ta ar kita religija atsiranda arba atskiro žmogaus, arba atskirų tautų, arba net ir visos žmonijos sąmonėje, tai mes turėsime reikalą su religijos psichologija. Religijų istorija, palyginamosios religijos ir religijos psichologija tėra tik atskiros religijų mokslo šakos. Religijų mokslo tyrinėjimas niekados neišeina iš religinių faktų ribų. Religijos filosofijai svarbu surasti esminius dalykus kiekviename religiniame reiškinyje. Ji su teologija tik tiek teturi bendra, kad religijos filosofija, betyrinėdama religinių reiškinių esmę, tiria ir apreikštąsias religijas. Teologija, kuri jau prileidžia apologetikos prirodytą apreikštosios religijos tiesą, apreikštąją religiją priima tikėjimu. Tikįs teologo protas nori, kiek tik galima, giliau pažinti apreikštosios religijos turinį. Religijos filosofija tiria apreikštąją religiją taip pat, kaip ir istorijoje pasireiškusias neapreikštas religijas natūraliniu žmogaus protu.

Štai patys svarbieji skirtumai tarp religijos filosofijos ir jai giminiškų religijos mokslų.

Nurodžius skirtumą tarp religijos filosofijos ir jai giminiškų religijos mokslų, mums tenka nurodyti tuos santykius, kurie yra tarp religijos ir filosofijos, arba, tikriau, metafizikos. Klausimas, koks santykis yra tarp filosofijos ir religijos turės būti kiek giliau paliestas ir tai dėl to, kad nuo apšvietimo gadynės, arba, tikriau, jau nuo septyniolikto amžiaus racionalizmo buvo įsigalėjusi nuomonė, pagal kurią tarp filosofijos ir religijos nieko bendra nėsą ir būti negalį. Pagal tą šiandien labai išsiplatinusią nuomonę, religija — aklas tikėjimas, Bažnyčios autoriteto nuomonė, kuri, visai nepatikrinta, yra priimama aklu tikėjimu. To aklo tikėjimo turinys yra toks, kad jo negalima net patikrinti. Nepatikrintinasai tikėjimo turinys prieštaraująs mokslo duomenims.

Šiaip suprastai religijai greičiausiai yra statoma prieš filosofija, kaip laisvas tyrinėjimas, kaip griežtas mokslas,

patyrimų ir logiškų išrodymų paremtas. Jeigu taip yra, jeigu filosofija yra griežtas mokslas, logiškų ir faktiškų duomenų paremtas, ir jeigu religija, iš antros pusės, tėra tik aklas tikėjimas, tik Bažnyčios autoriteto nepatikrinama nuomonė, tai jau aišku, kad tarp filosofijos ir religijos nieko bendra nėra ir būti negali.

Štai šią dar ir šiandien labai įsigalėjusią ir daugelį apkerėjusią nuomonę mes statome prieš antrą nuomonę, kur kas senesnę už ką tik paminėtąją. Pagal šią ankstybesniąją nuomonę, filosofijos ir religijos objektas sutampąs dėl to, kad vienintelis tikras filosofijos objektas esąs Dievas. Filosofija iš esmės yra ne logika, ne pažinimo teorija, bet pažinimas tos priežasties, kuri glūdi už šio regimojo pasaulio ribų. Ta priežastis yra Dievas. Filosofija yra Dievo pažinimas. Taip filosofiją suprato Heraklitas, Platonas, Aristotelis, stoikai ir neoplatonikai. Taip ją suprato vidurinių amžių filosofai. Net naujieji laikai, racionalizmo ir netikėjimo laikai, ir tie filosofiją suprato taip, kaip ją buvo supratę graikų senovės ir vidurinių amžių filosofai. Kad naujųjų laikų filosofai taip pat suprato filosofiją, kaip ją buvo supratę graikų senovės ir vidurinių amžių filosofai, liudija tokie įžymūs vyrai, kaip Malebranšas, Spinoza, Leibnicas, Fichte, Šelingas, Hegelis ir kiti. Šis pastarasis šiaip sako: „die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der Entwicklung der Gedanken über das Absolute; das ihr Gegenstand ist“ (antrojo leidimo pratarmė „Encyklopädie“ 1-er Teil: Die Logik. Hegels Werke. Zweite Auflage, 6-er Band, p. XX).

Kiek pirmoji nuomonė religiją visai atskyrė nuo filosofijos, tiek ši antroji nuomonė religiją ir filosofiją sutapdina. Tas filosofijos ir religijos sutapdinimas eina dviem linkmėmis: vienoje linkmėje religija nori paglemžti filosofiją, o antroje — filosofija religiją. Fideizme, arba tradicionalizme, yra religinio prado įsigalėjimas. Čia filosofinis momentas beveik visai išnyksta: mat, tradicionalizmas visa, neišskiriant ir kalbos, išveda iš apreiškimo. Vadinasi, tradicionalizme savarankiškai filosofijai vietos visai nėra. Tradicionalizme visa yra apreiškimo aiškinimas, o ne filosofijos padarinys.

Priešinga linkme eina antra srovė, kurioje filosofijai įsigalėjus beveik visai išnyksta religija. Rytų religijose filosofija visai buvo absorbavusi religiją. Vakaruose religija buvo filosofijos absorbuota gnosticizme, neoplatonizme, vokiečių idealizme ir kitose į šias panašias šiandien srovėse. Visose čia paminėtose srovėse religija yra įžiūrėjimas arba ryškus įsivaizdavimas. Skirtingos religinės sferos čia nėra, nes ji yra suvedama į įžiūrėjimą arba į žinojimą. Kitaip sakant, religija čia yra tampanti filosofija, arba filosofijos prieangis.

Šiai pažiūrai, kurioje religija yra filosofijos absorbuojama, gali būti priskirta teosofija ir ontologizmas savo vulgaria forma. Visur čia religija pakeista filosofija, nes, pagal šią nuomonę, religija yra svarbiausia filosofijos funkcija.

Aišku, kad toks religijos ir filosofijos suplakimas, arba sutapdinimas, yra jokiu būdu nepateisinamas dalykas. Juk visiems yra aišku, kad religija nėra, kaip filosofija, vien mąstymo funkcija arba vien pažinimas bei žinojimas. Religija yra nauja gyvenimo tikrenybė, kuri formuoja, tvarko visą žmogaus gyvenimą. Religija neklausia, kokia yra pasaulio būtis, koks yra tos pasaulio būties pagrindas. Šie dalykai rūpi filosofijai, arba, tikriau, metafizikai. Religijai rūpi aukščiausias gėris, sielos išganymas. Jei religija būtų vien filosofijos funkcija arba vien mąstymas, tada ji būtų vienų didžiadvasių privilegija. Iš kasdienio gyvenimo žinome, kad didžiadvasiuose kur kas mažiau religijos, kaip kad arčiau gyvenimo stovinčiose ir net beveik visai ar tik mažai tereflektuojančiose masėse. Religija iš savo esmės yra ne tiek mąstymo, kiek meilės ir išganymo dalykas. Ji giliai mokslinį dalykų pagrindimą palieka filosofijai, kurios funkcijų nesiima, bet kurios duomenis ir funkcijas panaudoja. Religingo žmogaus fenomenologija visai kita: ji skirtinga nuo filosofo sielos fenomenologijos. Filosofas yra intelektualiai nusiteikęs. Jis siekia teoretiškai žinoti. Filosofui rūpi pasaulis suprasti ir išaiškinti. Iš regimojo pasaulio į neregimuosius, tai yra, į transcendentinius dalykus jis tik tiek tenueina, kiek to reikalauja pasaulio pažinimas. Kiek filosofas siekia teoretiškų tikslų, tiek religingas žmogus — praktiškų tikslų. Religingam žmogui dabarties gyvenimas tėra tik prieangis, tik laiptai į

kitą geresnį ir tikresnį gyvenimą. Filosofo interesai daugiau imanentinio pobūdžio. Jų pradžia ir galas glūdi šiame pasauly. Religingo žmogaus akys yra nukreiptos į ano pasaulio dalykus.

Filosofija niekada negalėjo, negali ir negalės imtis religijos darbo. Filosofija niekada nieko negarbino ir negarbina; ji nieko neišganė ir, tur būt, neišganys. Vienas daiktų esmių įžvelgimas ir pažinimas nepakeičia ir nepertvarko nei pasaulio nei gyvenimo. Pasaulį ir gyvenimą pakeisti ir pertvarkyti rūpinasi religija.

Iš viso to, kas iki šiol buvo pasakyta, turėtų būti aišku, kad filosofija negali pakeisti ir atstoti religijos. Bet, antra vertus, reikia pastebėti, kad religija negali pakeisti ir pavaduoti filosofijos. Tiesa, religija kalba apie pasaulio ir gyvenimo prasmę. Religijai rūpi pasaulio ir gyvenimo grynai religinė prasmė. Trumpai, filosofija negali būti sutapdinta su religija, taip pat ir religija negali būti suplakama su filosofija.

Ką tik išdėstytoji nuomonė filosofiją ir religiją sutapdina. Iš antros pusės, tarp filosofijos ir religijos, kaip jau buvo pasakyta, yra daromas toks skirtumas, kad tarp tų dviejų žinojimų jau nebelieka jokio sąryšio. Čia filosofija yra statoma prieš religiją. Vadinasi, ši nuomonė skelbia dualizmą. Šis visiškas filosofijos atskyrimas nuo religijos gali turėti dvejopą pamatą — filosofinį ir religinį.

Augusto Comte natūralistiškas pozityvizmas, kaip lygiai ir Feuerbacho, Strausso, Jodlio, Heckelio materializmas, visai neigia religijos metafizinius klausimus. Žinojimo objektas esąs empirinė, tai yra, patyrimui prieinamoji daiktų pusė, laiko ir erdvės teisių valdoma. Visa, kas iš empirijos, arba patyrimo, ribų išeina, priklauso svajonių sričiai. Jei religija nepriklauso juntamajai regimojo daiktų pasaulio pusei, tai aišku, kad ji yra svajonė ir kad ji, kaip svajonė, negali būti filosofijos objektas.

Taip galvoja natūralistiškas pozityvizmas ir materializmas. O Kantu remiąsis agnosticizmas tvirtina, kad religijos klausimai racionaliniu keliu, arba protu, negali būti išspręsti. Čia norima sudaryti skirtingas religinis pažinimas, pagal

kurį religija turinti būti remiama irracionalia mūsų sielos dalimi. Čia metafizikos vietą užima transcendentinė filosofija ar net istorijos filosofija. Ir reikia pasakyti, kad šia linkme eina daug filosofų ir protestantų teologų, kaip pavyzdžiui, Ritschl, Hermann, Troeltsch, Otto ir kiti.

Šioje srovėje yra dar ir antras kelias, einant kuriuo filosofija yra suvedama vien tik į gnozeologiją, arba pažinimo teoriją, bei empirinę psichologiją, o religija yra nukeliama į nekontroliuojamą jausmo, nuotaikos ar vaizduotės sritį. Šioje srovėje, jeigu jau ir yra suteikiama filosofijai teisė kultūros problemoms spręsti, jai jokiu būdu neleidžiama spręsti religinių problemų, nes filosofijai trūkstą kategorijų, kurias ji galėtų pritaikyti religinei sferai. Šiai srovei priklauso Hermano Coheno ir Pauliaus Natorpo tipo Marburgo neokantistai, kurie, tiesa, religiją įtraukia į kultūros procesus, bet į ją žiūri kaip į žmogaus dvasios padarinį. Čia religija yra filosofijos funkcija. O jeigu čia religija tėra tik filosofijos funkcija, tai aišku, kad ji yra suvedama į filosofiją arba su filosofija yra sutapdinama.

Jei pirmasis pamatas buvo filosofinis, tai antrasis yra religinis. Jau viduriniais amžiais (XI amž.) buvo pasireiškus fideistiška srovė, kuri nepripažino jokio sąryšio tarp religijos ir filosofijos. Šis filosofijai labai nepalankus nusistatymas buvo pasireiškęs ir reformacijos laikais. Liuteriui protas nebuvo patikimas vadas religijos dalykuose. Irracionali srovė įsigali protestantizme, ypatingai Martyno Liuterio mintims susikryžiavus su Emanuelio Kanto mintimis. Ši srovė iš tolo laikėsi nuo filosofijos, kuri norinti visa suracionalinti ir, visa beracionalinant, iš religijos padaryti svajonę.

Ką tik pareikštos mintys yra nukreiptos prieš filosofiją. Tiesa, jau pozityvinė filosofija gerokai sparnus apkarpo pačiai filosofijai, savivališkai susiaurindama filosofinę tikrybę. Ji naikina ne tik dvasios savarankiškumą, bet net ir pačią dvasią. O dvasia kaip tik ir sudaro tikrumos patyrimo ir mokslo pamatus. Filosofijai turi rūpėti visa, kas bent kiek tiek tikrybės turi. Na, o religija yra tikriausia tikrenybė. Jei taip, jei religija tikriausia tikrenybė, tai jau aišku, kad ji yra objektas tikrosios filosofijos, kuri pati nenori savęs palaidoti.

Pozityvinė filosofija metafizikos nepripažįsta. Bet metafizikos nepripažįsta ir agnostikinė filosofija. Filosofas pozityvistas ir filosofas agnostikas turi sustoti ten, kur prasideda patys svarbieji klausimai. O patys svarbieji klausimai yra: kokia yra pasaulio ir gyvenimo esmė ir reikšmė? Jei filosofija į šiuos klausimus neatsako, tai juk ji atsisako nuo savo misijos. Atsisakydama nuo savo misijos, filosofija pati save žudo. Vėliau bus nurodyta, kad filosofija savęs nežudo, nes ji neatsisako nuo kiek aukščiau paminėtos misijos. Čia užteks paminėti, kad šiandien filosofija kaskart labiau eina į antropologiją. Ir jei laikotarpis nuo 1922 m. iki maždaug 1926 m. buvo galima pavadinti filosofijos pasisukimu iš subjekto į objektą, tai šių dienų filosofiją drąsiai galima būtų pavadinti pasukimu į žmogų, į antropologiją. Filosofijai kaskart labiau einant į antropologiją, yra nugalimas radikalinis pozityvizmas ir agnosticizmas. Žmogaus linkimas visišką tiesą pažinti atgauna savo teises. O atgijus filosofijai bei metafizikai, kuri jokio klausimo nebijo nagrinėti, prasideda filosofiškas ir metafiziškas religinių klausimų nagrinėjimas. Šiandien aktualūs religijos klausimai tampa metafizikos objektu. Net daugiau, jie tampa kultūros filosofijos objektu. Tikrai. Jei kultūra mes suprantame visas vertybes ir tuos veiksnius, kurie yra reikalingi dvasiai pakelti ir patobūlinti, tai religija tampa svarbiausiu kultūros faktorium. Kultūra, ypatingai svarbiausias jos faktorius, religija, nėra žmogaus dvasios padarinys. Tad ir religijos filosofija negali tvirtinti, kad religija yra žmonijos padarinys. Vadinasi, klysta tie idealistinės filosofijos atstovai, kurie tvirtina, kad religija yra žmogaus dvasios padarinys. Filosofija susiduria su religija, jau kaip su esančia objektyvia vertybe. Ir kaip tokią ją filosofija tyrinėja. O tyrinėdama filosofija savo objekto, šiuo atveju religijos, nekuria ir nenaikina.

Iš viso to, kas buvo pasakyta, turėtų būti aišku, kad filosofijos uždavinys nėra vien nurodyti vietą religijai filosofijos sistemoje, kaip kad norėtų transcendentinės filosofijos atstovai. Filosofijos uždavinys yra objektingai pagrįsti ir kritiškai vertinti religijos objektai. Tiesa, tokius painius klausimus bespręsdama, filosofija sutinka daug kliūčių. Bet tos kliūtys

negali filosofijos nukreipti nuo jos uždavinių. Yra istorijos filosofija, taip pat yra meno, moralės, ūkio, gyvenimo filosofija. Visi čia suminėti filosofijos objektai nėra gamtos mokslų ir matematikos kategorijoms prieinami, bet, vis dėlto, juos filosofija nagrinėja. Metodai paprastai yra pritaikomi objektui. Vadinasi, gamtos metodai negali būti perkelti į grynai dvasinę sritį. Čia tėra galimas tik fenomenologinis nujautimo ir analoginis metodas.

Kad religingas žmogus atmeta bet kokius racionalinius religijos drumstimus, visai suprantamas dalykas. Bet visiškas filosofijos išskyrimas iš religijos būtų ne kas kita, kaip netaikymas religijai kritiško masto. Religija be jokio kritiško masto visai būtų atskirta nuo Logos ir taptų irracionaliu dalyku. Jeigu taip būtų, tai visai nebūtų galima atskirti tiesos nuo netiesos, vertingo dalyko nuo nevertingo. Tada visi religiniai vidaus reiškiniai būtų kontrolės visai nebepasiekiami. Tada vidujė religijos forma visai subyrėtų, ir religija pavirstų kažkokiu chaosu. Šio religinio chaoso būtų galima išvengti, pripažinus religinį Logos. O kartu su religiniu Logos ir religijos filosofija tampa galima.

Filosofija gerai turi nusimanyti, kur jos kompetencija prasideda ir kur ji baigiasi. Jei filosofija griautų religiją, kaip kai kurie sako, tada, tais pačiais motyvais remdamasi, ji turėtų griauti meną, moralę, kultūrą istoriją. Tada turėtų būti uždrausta meno, moralės, kultūros, istorijos filosofija. Bet visi šie dalykai nėra vien proto padariniai. Jie savy turi daug irracionalaus momento. Filosofuodami apie meną, moralę, kultūrą, istoriją, turime turėti meninės, moralinės, kultūrinės, istorinės nuojautos. Iš to, kas ką tik buvo pasakyta, turėtų būti aišku, kad ireligiškumas, kurį Jodlis stato sąlyga religijos filosofijai, turėtų būti atmestas.

Religija labiau yra išgyvenimo dalykas. Bet tas nekliudo filosofiškai religiją nagrinėti. Tiesa, religinis aktas yra subjekte, arba, tikriau, subjekto sieloje. Bet religinis aktas, būdamas subjekto sieloje, turi ir objektyvią linkmę: jis eina į savo objektą. Ir šiaip suprastas religinis aktas, tai yra, religinis aktas savo subjektyvia ir objektyvia prasme imamas, gali būti filosofiško tyrinėjimo objektas. Čia galėtų būti ke-

liami klausimai apie religinio akto esmę, struktūrą, pasireiškimo formas ir t. t. Kiek religinis gyvenimas reiškiasi grynai asmenėmis formomis, tiek jis yra prieinamas tik subjektyviam aprašymui. Bet, kai jis turi ebjektyvią pusę ir kai jis, iš subjekto išeidamas, pradeda reikštis bendromis formomis, tada jis gali būti jau moksliškai konstatuojamas. Toks religinio gyvenimo suobjektyvinimas ir apibendrinimas toli gražu nereiškia to gyvenimo sustingimo ir nepateisinamo sukietėjimo. Jei subjektyvų išgyvenimą visai neatitiktų objektyvus momentas, vienintelis objektyviam tyrinėjimui prieinamas, tada religija tikriausiai taptų svajone, arba iliuzija. Tada apie religiją visai nebūtų galima nė kalbėti, nes tada beveik visai nebūtų galima konstatuoti subjekte tų reiškinių, kurie vadinasi religiniai reiškiniai, arba religija. Subjekto išgyvenamoji religija yra reikalinga racionalaus pagrindo ir filosofiško pateisinimo. Riba, tarp religinio išgyvenimo ir filosofinio pažinimo esanti, turėtų būti liečiama tik su didžiausia pagarba. Darna tarp religinio išgyvenimo ir filosofiško pažinimo tik apytikrė.

Jau buvo sakyta, kad vieni religiją visai sutapdina su filosofija — arba religiją suveda į filosofiją arba filosofiją į religiją; antri filosofiją visai nuo religijos atskiria, filosofiją palikdami proto tyrinėjimų objektu, o religiją nukelia į jausmus; bet yra dar ir treti, kurie tarp filosofijos ir religijos norėtų matyti darnumą ir taiką. Filosofijos ir religijos taikos ir darnumo reikalauja ir filosofija ir religija. Filosofijos ir religijos taikos ir darnumo reikalauja ir pati žmogaus prigimtis. Filosofija privalo religijos tam, kad ji nori apimti visą visumą, visą tikrumą, ypač dėl to, kad religija filosofijos vaizdą pabaigia ir nudailina. Kad ir didžiausia, kad ir genialiausia filosofinė spekuliacija, bet, vis dėlto, ji palieka ištisą eilę nebaigtų ir neišspręstų problemų, ypatingai apie paskutinius gyvenimo prasmės klausimus. Štai šias problemas bespręsdama, religija papildo filosofiją.

Bet ir religija yra reikalinga filosofijos dėl to, kad religija turi būti filosofiškai pagrįsta ir kritiškai įvertinta.

Iš viso to, kas ką tik buvo sakyta, turėtų būti aišku, kad filosofijai yra reikalinga religija, o religijai — filosofija. Tarp

filosofijos ir religijos yra labai glaudus sąryšis, nes filosofija ir religija turi tą patį objektą, kurį nagrinėdamos viena antrą papildo. Toks filosofijai ir religijai bendras objektas pirmiausia yra Dievas. Dievuje, arba Absolute, filosofija mato giliausią pasaulio priežastį, giliausią jo pagrindą. Religija Dievuje mato aukščiausią gyvenimo prasmę, tikriausią tobūlybę, vienintelį išganymo šaltinį. Iš to, kas dabar buvo sakyta, aiškėja, kad filosofijos ir religijos materialinis objektas kryžiuojasi, kitaip sakant, filosofijos objektas eina lygiagrečiai su religijos (Johann Peter Steffes. Religionsphilosophie, 1925. Verlag Josef Kösel).

Kad filosofija eitų kartu su religija ir religija su filosofija, reikalauja žmogaus dvasios vienumas. Žmogaus dvasia esmės atžvilgiu yra monistinė. Ji eina vienybės linkme. O ji, vienybės linkme beeidama, nepakenčia dvilypumo, tarp filosofinio ir religinio žinojimo esančio. Monistinė žmogaus dvasia filosofinį žinojimą glaudžiai sieja su religiniu žinojimu, suprantama, nenaikindama nei vieno nei antro žinojimo.

Filosofinio ir religinio žinojimo varžytynės, ypač pėstynės, nepatinka nė gyvenimui. Ir kiek kartų gyvenime, kaip mokslų ir filosofijos istorija rodo, pradėdavo reikštis nesantaika tarp filosofijos ir religijos, tiek kartų pradėdavo kapituliuoti arba religija arba filosofija.

Čia galėtų būti keliamas klausimas: ar filosofijos objektas yra tas pat asmenis Dievas, Kurio ieško ir religija? Norint į ką tik iškeltą klausimą atsakyti, būtinai reikia prisiminti, kad Dievas esmės atžvilgiu yra nepasiekiamas. Dievas nėra žmogaus protui proporcionalus. Kad tokio nepažįstamo, nesuprantamo Dievo ieško religija — visai suprantama. Bet ar tokio nepažįstamo, nesuprantamo Dievo gali siekti filosofija, kuri visada nori ištirti, išaiškinti? O jei filosofija Jį galėtų ištirti ir išaiškinti, tai ar toks filosofijos ištirtas ir išaiškintas Dievas jau būtų ir religijos Dievas? Ar galima Dievą tikėti ir Jo buvimą įrodyti? Be to, religijos Dievas yra išganymo šaltinis, o kaip toks, Jis yra asmenis Dievas. Ar filosofijos Dievas irgi yra asmenis? Štai visa virtinė klausimų. Jų mes čia neaiškinsime, nes tai mus per daug toli nuvestų. Čia iškeltiems klausimams tirti — mes manome skirti specialią stu-

diją. O dabar tepastebėsime, kad filosofinis arba metafizinis ir religinis žinojimas yra labai giminiški. Filosofinis arba metafizinis pažinimas yra duomenų pažinimas. Jis neaplenkia nė aukščiausio arba tikriausio duomens, būtent Dievo. Vadinasi, filosofinis arba metafizinis pažinimas yra nukreiptas į duomenų pažinimą. Metafizika konstatuoja, kad tikriausias duomuo yra Dievas. Religinis pažinimas yra nukreiptas į patį tikriausią duomenį, į Dievą, jau filosofiškai pažintą. Metafizika siekia pažinti, o religija pažinimą jau prileidžia. Metafizinis žinojimas konstatuoja, kad Dievas yra, kad Jis yra asmuo. Religinis žinojimas nori Dievą asmenį patirti. Metafizika yra statistas. Ji tik konstatuoja, kad ten, danguje, yra Dievas. Religija nori padėti santykiauti su metafizikos konstatuotu Dievu. Vadinasi, metafizika tik pažįsta Dievą, kaip pažintiną Objektą, Jam visai neatsiduodama. Religijoje religingas subjektas atsiduoda Objektui. Metafizika pripažįsta pažįstantį Objektą, Dievą. Religijoje mano aš pradeda santykiauti su dieviškuoju Tu. Filosofijai, arba metafizikai, rūpi *garbintinas Dievas,* o religijai — pats *gerbimas.*

Vadinasi, metafizikos ir religijos pažinimo tendencija yra kaip teisingai pastebėjo Maksas Scheler'is ir Gründler'is, skirtinga. Metafizinis žinojimas baigiasi ten, kur religinis prasideda. Šis pastarasis prasideda nuo religinio pažinimo ir baigiasi religiniu išpažinimu. Bet, jei taip yra, jei metafizinis žinojimas baigiasi ten, kur religinis prasideda, tada reiktų manyti, kad religinis pažinimas jau prileidžia metafizinį žinojimą. Iš tikrųjų taip nėra. Religinis žinojimas iš pat pradžios, jau nuo Dievo minties dingtelėjimo, yra išpažįstąs pažinimas. Tas išpažįstąs pažinimas nėra visai nepareinamas nuo idėjų, kurios metafiziniame pažinime yra įgytos. Bet ir metafizika įgyja savo gilesnį pažinimą tada, kai ji išeina iš religinio pažinimo. Ne mūsų uždavinys čia duoti religinio pažinimo fenomenologiją. Jos neduodami, tepastebėsime, kad išeities punktas filosofiniam arba metafiziniam ir religiniam žinojimui yra analogija entis ir prileidimas: Dievas natūraliai reiškiasi savo kūriniuose. Išeina, kad metafizikoje yra religinių pradų, o religijoje — metafizinių. Metafizika prileidžia Dievo pasireiškimą kūriniuose, o religijai pažinimo pa-

grindas yra analogija entis. O vienam ir antram pažinimui bendras — asmenis Dievas.

Iš viso, kas iki šiol buvo sakyta, turėtų būti aišku, kad metafizika siekia tiesą, kaip faktą, surasti. Tiesos, kaip fakto, perkėlimas į praktikos gyvenimą yra ne kas kita, kaip religija. Religija siekia praktinio santykio su metafizikos pažinta Tiesa. Vadinasi, metafizika ir religija, arba, tiksliau, metafizinis žinojimas, yra glaudžiai susijęs su religiniu žinojimu.

* * *

Kalbant apie filosofiją ir atskirus mokslus, buvo pasakyta, kad šie pastarieji suskaldė tą visumą, kuri vadinasi kosmos, arba, mūsiškai, pasaulis, ir ją, tarpusavy pasidaliję, tiria. Vienas atskiras mokslas tiria vieną visumos, arba pasaulio, dalį, antras — antrą, trečias — trečią ir t. t. Juo toliau, juo labiau visuma, arba pasaulis, yra skaldoma. Atsiranda vis nauji atskiri mokslai, kurie, tam tikrą visumos, arba pasaulio, dalį betyrinėdami, stengiasi ją geriau pažinti. Norėdami geriau pažinti tyrinėjamos visumos, arba pasaulio, daleles, atskiri mokslai stengiasi į jas labiau įsigilinti. Įsigilinimas į atskirų mokslų tyrinėjamos visumos, arba kosmo, daleles ir sudaro tai, kas šiandien net paprastoje, visiems suprantamoje, kalboje yra vadinama mokslų specializacija. Atskiri mokslai specializuojasi, o besispecializuodami dauginasi ir vieni nuo kitų atitolsta. Vieni nuo kitų atitolę, atskiri mokslai vieni kitus pradeda niekinti, peikti, net ir neigti. Nupeiktieji arba ir paneigtieji mokslai tuo pačiu atsimoką tiems atskiriems mokslams, kurie juos buvo nupeikę ar net ir paneigę. Tuo būdu vieni atskiri mokslai sukyla prieš kitus atskirus mokslus ir tai sudaro tą atskirų mokslų būseną, kurią Ernestas Troeltšas buvo pavadinęs mokslų revoliucija. Vadinasi, revoliucija reiškiasi ne tik socialiame ir politiniame gyvenime, bet ji reiškiasi ir mokslų gyvenime. Kaip valstybių vyrai ieško išeities iš socialinių revoliucijų, taip mokslo vyrai ir filosofai ieško išeities iš mokslų revoliucijos. Kokia išeitis iš vienų prieš kitus sukilusių atskirų mokslų? Atskiri mokslai negali atsisakyti nuo specializacijos, toks jų nuo specializacijos atsisakymas būtų pačių mokslų panaikinimas. Vadinasi,

atskiri mokslai nuo specializacijos, nenorėdami patys savęs panaikinti, jokiu būdu atsisakyti negali. Na, o negalėdami atsisakyti nuo specializacijos, jie būtinai turi vieni su kitais kovoti, nes mokslų specializacija juk pagimdė, kaip buvo sakyta, atskirų mokslų revoliuciją. Tad kaip mokslų revoliuciją „numalšinti"?

Į ką tik iškeltą klausimą toli gražu ne visi vienodai atsako. Stefano Georgo mokyklos mokinys Erich von Kahler savo drąsiame veikale: „Der Beruf der Wissenschaft" (Bei Georg Bondi in Berlin, 1926) smarkiai sukyla prieš senąjį mokslą ir jam stato prieš naująjį mokslą. Senojo mokslo, arba, tikriau, senųjų mokslų, pamatai esą išklibinti. Senieji mokslai nuo gyvenimo yra visai atsiję. Racionaliniam mokslų supratimui Erich von Kahler stato prieš gyvenimišką jų supratimą. Atskiri mokslai per toli nuėjo savo specializacijoje; jie visumą, pasaulį, suskaldė į šipulius, bet ir patys į šipulius susiskaldė ir vieni kitų nepakenčia. Vietoj kūdikiško nustebimo, kurs yra, kaip gražiai piešia savo knygoje „Naivität und Pietät" (Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen, 1925) Petras Wust'as, tikrojo žinojimo ir tikrosios išminties pradžia, atskiri mokslai pasaulio kerėjančią kaukę numovė, kosmą nuvainikavo. Senovėje Platonui mokslas buvo kelias į tikrąją būtį, į tikrąjį meną, į tikrąją gamtą, į tikrąjį Dievą, į tikrąją laimę. Trumpai, senovėje mokslas buvo kelias į tikrąjį gyvenimą—į dvasinį, į taurų, į prasmingą gyvenimą. Šiandieną atskiri mokslai nusigyveno. Jie nebepajėgia atsakyti į tuos klausimus, kuriuos Tolstojus vadina vieninteliais svarbiais klausimais: ką mes turime daryti? Kaip mes turime gyventi? Jie net neatsako į klausimą, ar tai, kas mokslo darbo yra vaisius, yra svarbus net žinojimo atžvilgiu; ar tai tikrai svarbu gyviems žmonėms.

Maksas Weber'is (Wissenschaft als Beruf, zweite Auflage, 1921, München, Verlag Duncker u. Humblot) *) tvirtina, kad

*) Makso Weber'io „Wissenschaft als Beruf" yra paskaita, skaityta 1919 metais Münchene. Ji sukėlė didelę audrą Vokietijoje. Pirmiausia į ją atsiliepė Erich von Kahler jau nurodytame veikale. Maksą Weberį pasišovė ginti Arthur Salz, taip pat Georgo mokyklos mokinys, savo veikale „Für die Wissenschaft gegen die gebildeten unter ihren Ver-

ne mokslui spręsti, kas žinojimo atžvilgiu yra vertinga, o kas ne. Mokslas turįs tik faktus teikti. Referato „Wissenschaft als Beruf“ autorius aiškiai skiria mokytojo, kaipo faktų teikėjo, pašaukimą nuo vado pašaukimo. Šio skirtumo nenorėdamas daryti, Erichas von Kahler'is Weber'io mokslo supratime mato „senojo mokslo atsisakymą būti dvasios vadovu žmonijai“. Kahler'o supratimu, mokslas turėtų „duoti linkmę mūsų dvasios gyvenimui“. Moksluose nėra gyvenimo nujautimo, nes jie racionaliai-intelektualiai nusiteikę.

Nesigilindami toliau į Kahlero mintis, mes tepastebėsime tik tiek, kad jo veikalas yra drąsus pasisukimas į graikų senovę, ypač į Platono mokslo supratimą. O Platonui tarp religinio, filosofinio ir mokslinio žinojimo buvo labai glaudus sąryšis. Kitaip sakant, Kahleris mokslinį žinojimą aiškiausiai veda į filosofinį žinojimą, visai nepakęsdamas mokslinio žinojimo izoliacijos.

Kad tikrai mokslinis žinojimas šiandien pradeda ieškoti išganymo filosofiniame žinojime, aiškiai rodo ir antras mėginimas mokslų revoliuciją „likviduoti“. Sis antrasis mėginimas ieško išeities iš mokslų revoliucijos mokyklos reformoje. Čia plačiau nekalbėdami apie mokyklos, ypač aukštosios, reformą (apie tai bus skyrium straipsnis, nors ir ne šiame metrašty), tepastebėsime, kad mūsų laiko mokykla yra per daug nuo gyvenimo atšlijusi. Tai viena. O antra, ji ne visą žmogų laviną, gyvenimui ruošia, o tik jo intelektą. Be to, mūsų laiko mokykla neduoda visiško žinojimo. Ji teduoda tik palaidą, tarpusavy visai nesusietų žinojimų žiupsnį. Vadinasi, pati mūsų laiko mokykla atvedė atskirus mokslus į

ächtnern (Drei Masken Verlag, München, 1921). Į polemiką įsikišo Maksas Scheler'is („Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung“. Schriften zur Soziologie und Weltanschaungslehre, Moralia, Leipzig, 1923. Der Neue Geist Verlag) ir Ernest Troeltsch'as (Die Revolution in der Wissenschaft. Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Gesammelte Schriften, Vierter Band). Pastarasis stengiasi nurodyti tas vokiečių dvasios gyvenimo premisas, kuriomis pasirėmęs Erich von Kahler smarkiai puola senąjį mokslą. O pirmasis, t. y., Maksas Scheler'is, iškelia tuos gerumus ir negerumus, kurie yra Makso Weberio referate „Wissenschaft als Beruf“ ir kurių netruksta Ericho von Kahler veikale „Wissenschaft als Beruf“.

revoluciją. O jeigu ji mokslus atvedė į revoluciją, vadinasi, ji negalvoja — ji serga. Mūsų laiko mokykla reikia gydyti. Bet kaip? Ją reikia gydyti taip, kad joje duodamas palaidas žinojimas būtų susietas, į sistemą suvestas. Tai gali būti tik tada, kada šalia specialinių aukštųjų mokyklų, kaip kad dabar yra ir universitetai, bus dar bendresnio pobūdžio aukštųjų mokyklų, à la Paryžiaus Collège de France, kuriose skaitomieji bendresniojo pobūdžio filosofijos, religijos ir kitų pagrindinių dalykų kursai klausytojams ties tuos pamatus, arba tą platformą, kuria pasirėmus jo atskiri, net specialūs žinojimai, bus jau ne be krikdinami, bet vienijami sintetinami.

Vadinasi, naujame, bendresniame aukštosios mokyklos tipe yra ieškoma išeitis iš savo specializacijoje toli nuėjusių ir tarpusavy susipešusių atskirų mokslų revolucijos. Tos naujojo bendresniojo aukštosios mokyklos tipo pagrinde yra atskirus mokslus vieniją sintetiną dalykai. O tokie atskirus mokslus vieniją sintetiną dalykai, be abejo, yra filosofija. Vadinasi, atskiri mokslai šiandien yra vedami, taip pat ir patys eina, į filosofiją. Iš viso to, kas dabar buvo sakyta, turėtų būti aišku, kad atskiri mokslai, nuo filosofijos atitrūkę, susipešė. O pamatę, kad yra atsidūrę ant bedugnės kranto, atsižada savo išdidumo, atgailuoja ir vėl grįžta į filosofiją, pripažindami jos vadovavimą žinojimo srity. Kitaip sakant, tarp filosofinio ir mokslinio žinojimo yra labai glaudus sąryšis. Mokslinis žinojimas veda į filosofinį žinojimą; o filosofinis žinojimas juk yra ne kas kita, kaip tas vienintelis pradas, kurio filosofija ieško ir be kurio ji būties negali nei suprasti nei išaiškinti. Giliausioji būties priežastis yra Absolutas. „Die Gescihte der Philosophie ist die Geschichte der Entwicklung der Gedanken über das Absolute; das ihr Gegenstand ist" (Hegel—„Encyklopädie). Visa filosofijos istorija —yra Absoluto ieškojimas. O absoluto žinojime glaudžiai susijo filosofija ir religija. Vadinasi, tarp filosofinio arba, tikriau, metafizinio ir religinio žinojimo irgi yra labai glaudus sąryšis.

Darydami galutinę išvadą, matome, kad naujaisiais laikais išskirtas izoliuotas žinojimas — mokslinis, filosofinis arba me-

tafizinis ir religinis — šiandien vėl jungiasi, vėl vienas prie kito glaudžiasi. Šiandien pasireiškė galinga sintezės srovė, kuri turi naujausiais laikais išskirtus žinojimus vėl jungia, vėl sintetina. O trijų atskirų žinojimų—mokslinio, filosofinio arba metafizinio ir religinio — vienijimas, arba sintetinimas, ar nereiškia mūsų laiko minties grįžimą į graikų senovę — į dieviškąjį Platoną ir jo genialųjį mokinį, Aristotelį?

W. SESEMANN

Beiträge zum Erkenntnisproblem III

Das Logisch-Rationale

I. Begriff und Urteil.

1. Ursprung des Logisch-Rationalen.

Unsere bisherigen Untersuchungen*) hatten die Aufgabe die Ursprünge des Logisch-Rationalen zu ermitteln; die Ursprünge, d. h. die Grundmomente, die es allererst konstituieren und zu dem machen; was es ist. Diese Ursprünge liegen, wie wir sahen, in dem Urakt der objektivierenden Erkentnnis**) der aus der unmittelbaren Intuition die in ihr steckende Sachverhalte herausholt und als solche (d. h. seiende) hinstellt. Zu logisch und sprachlich formuliertem Ausdruck gelangt dieser Urakt im Urteil. Im Urteil und mit dem Urteil zugleich konstituiert sich auch der Begriff. Damit ist aber schon der τοπος νοητος gegeben, die gesamte Sphäre des Logisch-Rationalen, der logische Raum, der, gleich dem geometrischen Raum, durch Homogeneität

*) Vrlg. Hum. Mokslų Fakulteto Raštai III. „Rationales und Irrationales".

**) Den Ausdruck „objektivieren" gebrauchen wir hier in dem Sinne von „etwas (ein Seiendes) zum Gegenstand machen, als Objekt setzen". Er hat also mit dem Gegensatz „objektiv - subjektiv" nichts zu tun. In der gegenständlichen Einstellung, die der Erkenntnis eigen ist, wird das subjektiv Seiende ebenso wie das objektiv Seiende zum Objekt. Objektivierende Erkenntnis ist mithin nichts anderes als gegenständliche Erkenntnis. Ihr entspricht als Gegensatz das ungegenständliche Erfassen oder Innewerden, das natürlich nicht gegenstandslos ist — denn es ist ein Erfassen von etwas—das aber durch die gegenständliche Einstellung nicht bedingt wird, also noch diesseits der „Objektivierung" steht. Die Schwierigkeit eine exakte Charakteristik des ungegenständlichen Erfassens zu geben, beruht darauf, dass die Beschreibung und Bestimmung desselben — wie jede begriffliche Beschreibung und Bestimmung — nicht anders als in gegenständlicher Einstellung möglich ist.

ausgezeichnet ist. Diese Homogeneität der logischen Sphäre ist es, die ihren spezifisch-formalen Charakter bedingt, d. h. die sie gegen alle Seinsdimensionen und alle Seinsschichten gleichgültig macht, und die daher alle Seinsunterschiede und Seinsverhältnisse zu Begriffs- uud Urteilsunterschieden und -verhältnissen nivelliert. Als weitere Bestimmungen des Logisch-Rationalen, die sich aus seiner Wesensstruktur ergeben, haben wir erkannt: erstens, die Vorzugsstellung des Allgemeinen (des Eidetischen), die jede Erkenntnis zu einer Erkenntnis durch Allgemeines macht. Ferner, den vermittelten und relationalen Charakter des Logischen, der im objektivierenden Urakt, sofern er Sachverhaltsfeststellung ist, wurzelt. Endlich, die Symmetrie der logischen Gegensätzlichkeit, die aus der Homogeneität des logischen Raumes hervorgeht, und im Unterschied von aller realen Gegensätzlichkeit, ein spezifisches Merkmal gerade des Logisch-Rationalen ausmacht.

Schon diese vorläufigen Bestimmungen des Logisch-Rationalen haben gezeigt, dass es durchaus nicht etwas Einfaches und unmittellbar Begrifflich-Durchsichtiges darstellt, dass es vielmehr ein komplexes Gebilde ist und mannigfache Aspekte aufweist, die zwar innerlich zusammenhängen, aber keineswegs sich auseinander ableiten lassen. Daher die Vielsinnigkeit des Logischen, die zu den verschiedensten, oft weit auseinadergehenden Deutungen Anlass gibt. Diesen Deutungen haben wir nicht im Einzelnen nachzugehen; unsere Aufgabe beschränkt sich darauf, die gegenständliche Einstellung als fundamentale Voraussetzung der logischen Sphäre und als gemeinsame Grundlage ihrer verschiedenen Aspekte zu erweisen. Die Mannigfaltigkeit der logischen Aspekte ist jedoch mit den oben charakterisierten Momenten nicht erschöpft. Wir fahren daher in unserer Beschreibung der logisch rationalen Sphäre fort.

2. Die prädikative Funktion des Begriffs.

Die Herausstellueg von Sachverhalten, die in dem objektivierenden Urakt vollzogen wird, gelangt durch den Begriff in seiner prädikativen Funktion zur Durchführung*); freilich nicht in dem Sinne, dass dieser Akt den Begriff schon zur Voraussetzung hätte. Vielmehr wird der Begriff als logisches Gebilde allererst in diesem Akt erzeugt. Das eigentlich Konstituierende ist daher immer der objektivierende Urakt. Ist aber dieser Akt einmal vollzogen und damit die logische Einstellung gewonnen, so bildet—innerhalb der logischen Einstellung—der Begriff das Grundelement, aus dem sich die gesamte Welt des Logisch-Rationalen aufbaut und zusammensetzt. Im Begriff kommt das Vermittelte und Vermittelnde alles Logischen, sowie der formal-allgemeine Charakter der rationalen Sphäre zu gegenständlichem Ausdruck. Schon in seiner prädikativen Funktion (die bereits in der Erfassung von Sachverhalten—noch ehe sie zur eigentlichen Urteilssetzung ausgereift — wirksam ist) gelangt er zu einer gewissen Selbständigkeit, die den Anlass dafür bietet,

*) Wenn wir die Herausstellung von Sachverhalten, die dem Urteil zugrunde liegt, der ursprünglicher Intuition als zweite obere Stufe der Erkenntnis gegenüberstellen, so soll das nicht besagen, dass die Herausstellung bestimmter Sachverhalte nicht schon in gewissem Masse durch die Intuition vorbedingt und vorbestimmt ist, dass also alle im intuierten Gegenstande liegenden Sachverhalte der Intuition in gleicher weise immanent sind. Die ursprüngliche Intuition ist durchaus nicht reines und den Gegenstand in seiner inneren Mannigfaltigkeit gleichmässig umfassendes Schauen. Sie ist, sozusagen, nicht isotrop, sondern vielmehr perspektivisch, aspektbedingt, und zwar nicht nur in dem Sinne, dass sie den Gegenstand nur einseitig, nicht in seiner ganzen Fülle erfasst, sondern auch in dem Sinne, dass gewisse Sachverhalte in ihr für die Gegenstandserfassung bestimmend sind und im Vordergrunde stehen. Die Intuition steht ja ursprünglich im Dienst des praktischen Lebens, des Wirkens in der Umwelt, des Sich Beschäftigens mit den Umweltdingen. Das Ding wird als ein solches in einem bestimmten „Bewandtniszusammenhang" wahrgenommen (Heidegger). Dieser Bewandtniszusammenhang ist es, der die Wahrnehmungsperspektive des Dinges bestimmt und damit auch die vordergründigen Sachverhalte, die im Urteil herausgehoben und als solche fixiert werden.

ihn zum Gegenstand, zum Thema der Erkenntnis zu machen. Diese Selbständigkeit des prädikativen Begriffes ist freilich zunächst eine durchaus relative. Sie beschränkt sich darauf, dass das im Begriffe Gemeinte als solches herausgehoben wird, und diese Heraushebung sich in der Bezeichnung durchs Wort äussert und verfestigt. Das Ding, der Gegenstand wird als dieser oder jener, als so oder anders seiend bestimmt, (z. B. als Vogel, als Stein). Als Begriff dagegen ist die prädikative Determinante noch nicht selbständig. Das zeigt sich am deutlichsten in den Fällen, wo die Prädikativbestimmung verbal oder adjektivisch ist. „Fliegt, geht, ruht" oder „ist weiss, ist gross, ist rund" sind, wie Pfänder richtig hervorgehoben hat, keine selbständigen Begriffe. Und selbst da, wo das Prädikat substantivisch ausgedrückt wird, ist die Selbständigkeit, genauer besehen, nur scheinbar., jedenfalls nicht ursprünglich. Wenn wir sagen, „das ist ein Vogel, ein Stein", so ist das Prädikat, die prädikative Bestimmung nicht „Vogel" oder „Stein", sondern „Vogel-sein", „Stein-sein".

3. Der Begriff als Urteilssubjekt.

Als Begriff erlangt der Begriff Selbständigkeit erst dann, wenn er aus der Determinante zum Determinandum, d. h. zum Subjekt einer Determination wird. Dieser Übergang vollzieht sich früher oder später, aber ganz notwendig, sofern die weitere Bestimmung des Gegenstandes durch Vermittelung der schon vorliegenden Determination von Statten geht. Das „Dies-da" kommt im weiteren Verlauf der Erkenntnis als „Vogel-seiendes", als „Fliegendes" zu näherer Bestimmung. Ist aber die Determinante in den Determinationsprocess miteinbezogen, so ergibt sich dann bei weiterer Differenzierung des erfassten Inhalts ganz natürlich als neuer Determinationsschritt eine Bestimmung der Determinante selbst d. h. des Vogel-seins, des Fliegens als solchen. So erst kommt es zum Begriff des Vogels, des Fliegens (Fluges) als solchen (im Unterschiede etwa vom Begriff des Fisches, des Vierfüssers oder des Gehens, Schwimmens, Kriechens), d. h. als eines Gegenstandes sui generis. Also erst als selbstän-

diger substantivischer Begriff wird der Begriff zu dem, was er eigentlich (logisch) ist, erst in dieser gegenständlichen Selbständigkeit bekundet er sich als logisches Sein, und damit auch als Objekt der Logik.

Wir sehen also: diese Vergegenständlichung und Thematisierung des Begriffes vollzieht sich, sobald er selbst Grundlage einer Sachverhaltsfeststellung, d. h. letztlich Subjekt einer Urteilssetzung wird. Damit erlangt erst die Erkenntnis volle Entwicklungsfreiheit, sie gewinnt prinzipiell die Möglichkeit ihren Machtbereich über alle nur möglichen Seinsschichten und Seinsdimensionen zu erweitern. Im vergegenständlichten Begriff kristallisiert sich, verfestigt sich allererst die gegenständliche Erkenntnis, im Begriff erreicht sie auch ihren Kulminationspunkt. Es ist daher zunächst und zuvörderst der Begriff, der die Strukturverhältnisse der schon erzeugten, also gegenständlich bestehenden Sphäre des Logischen bestimmt. Das bedeutet aber: die logische Sphäre stellt sich notwendig—als ein Analogon der räumlichen Dingwelt dar. Die Analogie ist nicht bloss eine äussere, zufällige, und entspringt nicht etwa aus einer Schwäche des Denkens, die es veranlasst, nach sinnlichen Stützpunkten zu suchen und insofern alles Nichtdingliche dinglich aufzufassen. Es ist vielmehr eine notwendige, aus dem Wesen der Sache hervorgehende Analogie, d. h. eine Analogie, die in der für die Erkenntnis wesensbedingten Gegenständlichkeit des Begriffes wurzelt. Es verhält sich also nicht so, dass das Denken die Dingwelt zum Vorbild nimmt, um allererst die Begriffswelt aufzubauen. Sondern dingliche Gegenständlichkeit und begriffliche Gegenständlichkeit beruhen letzterdings auf derselben Grundlage: auf der gegenständlichen Einstellung und der entsprechenden gegenständlichen Seinsweise. Die Verdinglichung des Begriffs setzt daher seine Gegenständlichkeit bereits voraus und beruht auf einer Missdeutung derselben, d. h. einer Überspannung der zwischen logischer Begriffswelt und räumlicher Dingwelt bestehenden Analogie. Diese Überspannung aber besteht in der Gleichsetzung von Gegenständlichkeit und Dinglichkeit.

II. Der logische Raum.

1. Unräumlichkeit der Begriffswelt-Nichtausgedehntheit.

Aus dem Gesagten erhellt bereits, wie es zu verstehen ist, wenn wir sagen: die Begriffe sind im topos noetos — mutatis mutandis — ebenso wie die Dinge im Raum. Bedenkt man, dass es bei dieser Analogie nicht auf die Dinglichkeit, sondern auf die Gegenständlichkeit ankommt, so schwindet damit auch der Widerspruch, der zwischen unserer Bestimmung der logischen Sphäre und der üblichen Charakteristik derselben zu bestehen scheint. Die Begriffswelt—sagt man— ist doch vor allem dadurch ausgezeichnet, dass sie allen räumlichen und zeitlichen Bedingungen enthoben ist, dass ihr also Überräumlichkeit und Überzeitlichkeit zukommt. Steht doch die Bedeutung eines Begriffes, eines Urteiles, oder Urteilszusammenhanges als solche dem räumlich-zeitlichen Koordinatensystem völlig gleichgültig gegenüber und wird in ihrem logischen Wesen von demselben in keiner Weise berührt. Die Realisierung des Logischen in einem wirklichen psychischen Erleben kann daher an seinem Sein und Gelten nicht das Geringste ändern. Verliert dieser evidenten wesensnotwendigen Un- oder Überräumlichkeit des Logischen gegenüber die Analogie mit der räumlichen Dingwelt nicht jede wesentliche Bedeutung?

Diese Frage lässt sich nur entscheiden, wenn man sich genaue Rechenschaft darüber gibt, was eigentlich mit der Unräumlichkeit der Begriffswelt gemeint ist. Die Bestimmung der Unräumlichkeit ist negativ, ihre Bedeutung hängt daher davon ab, worauf die Negation eigentlich gerichtet ist: ob sie die Räumlichkeit in ihrer Gesamtstruktur trifft, oder lediglich gewisse Momente an ihr, also eine bestimmte Art von Räumlichkeit. — Nun bezeichnen wir die Begriffswelt als unräumlich, sofern sie als ideale der realen Welt der Dinge entgegengesetzt wird. Das tritt besonders deutlich in der platonischen Philosophie hervor, wo der Begriff des Idealen allererst in prinzipieller Schärfe geprägt wird. Der Gegensatz zur Begriffswelt ist die materielle Welt. Ihr

räumliches Spezifikum ist die Ausgedehntheit. Das Fehlen dieses Momentes ist es, das die Sphäre des Idealen auszeichnet. Die Unräumlichkeit, die ihr zukommt, bedeutet also ihre Nicht-Ausgedehntheit. Mit der Aufhebung der Ausdehnung kommen daher für die Begriffswelt auch alle von ihr abhängigen Bestimmungen der Räumlichkeit in Fortfall; so vor allem alle Messung und auf Messung beruhende exakte Grössenbestimmung. Weder für die Inhalts — noch für die Umfangsverhältnisse der Begriffe gibt und kann es eine bestimmte Masseinheit geben.

Allein mit der Ausdehnung ist die Struktur der Räumlichkeit keineswegs erschöpft. Auch nach Abzug der Ausdehnung bleibt noch eine Reihe von Bestimmungen des Räumlichen übrig, die zusammen eine gewisse einheitliche Mannigfaltigkeit bilden. So das Nebeneinander einer Vielheit von Elementen; dann gewisse Ordnungsrelationen in diesem Nebeneinander, die sich als Dimensionen, Richtungen und gegenseitige Lagebestimmungen manifestieren; endlich die Homogeneität und Kontinuität des Raummediums selbst. — Sehen wir nun die logische Sphäre daraufhin an, so zeigt es sich, dass ihr diese Bestimmungen der Raumlichkeit durchaus nicht fehlen, vielmehr manche von ihnen für ihre Struktur durchaus wesentlich sind, ja, dass sie den eigentlich positiven Kern darstellen, der sich hinter der negativen Charakteristik der Unräumlichkeit birgt.

2. Die positiven Bestimmungen des logischen Raumes.

Einige dieser Bestimmungen haben wir bereits als Wesensmomente des topos noetos kennengelernt. So die Homogeneität der logischen Sphäre, die ihr formales Wesen bedingt und die einheitliche Projektion aller Seinsarten und Seinsdimensionen auf die Ebene des begrifflichen Seins ermöglicht. Damit ist auch schon das Nebeneinander der Begriffe als einer homogenen Mannigfaltigkeit gegeben, sowie die Möglichkeit einer Vielheit von Lagebeziehungen zwischen ihnen. Eine von diesen spezifisch-logischen Beziehungen, die Symmetrie der Gegensätze, ist bereits oben

charakterisiert worden. Allein es lassen sich in der logischen Sphäre zwischen Begriffen auch noch andere Lagebeziehungen aufweisen, die an Dimensions — und Richtungsunterschiede gebunden sind. Sie ergeben sich aus den Umfangs- une Inhalts-relationen der Begriffe. So ist die hierarchische Ordnung eines jeden Begriffssystems, das ein bestimmtes Seinsgebiet umfasst, zweidimensional: die eine Dimension wird durch das Verhältnis der über- und untergeordneten Begriffe,—die Subordination-bestimmt, die andere, ihr korrelative, ist mit der Nebenordnung — der Koordination gegeben. Damit sind jedoch die Richtungsunterschiede in der logischen Sphäre noch nicht erschöpft. Ein und derselbe Begriff kann verschiedenen Begriffssystemen zugehören, die sich durch ihre leitenden, Gesichtspunkte, die Fundamente ihrer Einteilung, unterscheiden. Hier handelt es sich um die gegenseitigen Beziehungen verschiedener Begriffsebenen und Begriffsperspektiven, also um etwas, was einer neuen, dritten Dimension entspräche. — Diese neue Dimension macht sich auch im Verhältnis disparater Begriffe geltend, die verschiedenen Gebietskategorien angehören, denn es setzt das Verhältnis zweier getrennter Begriffssysteme voraus, von denen jedes zweidimensional ist. Immerhin wird auch durch die Disparatheit der Begriffe die Einheit der logischen Sphäre nicht aufgehoben. Auch disparate Begriffe sind eben als Begriffe homogen, liegen in der gleichen Seinsschicht und können stets durch vermittelnde Glieder auf die eine oder andere Weise verbunden werden, ohne dass es nötig wäre, zwecks dieser Verbindung die logische Sphäre zu verlassen. Insofern ist also die Begriffswelt durch ein innerliches Geschlossensein und Zusammenhängen ausgezeichnet, das ein Analogon zur Kontinuität des dinglichen Raumes bildet.

3. Unterschied zwischen dinglichem und logischem Raum.

Freilich darf über diesen, dem dinglichen Raum und dem topos noetos gemeinsamen Zügen die fundamentale Verschiedenheit ihrer Struktur nicht vergessen werden. Im physi-

schen Raum schliesst das Nebeneinaeder von Dingen ihr Ineinandersein aus. Und ein gegenseitiges Durchdringen verschiedener Dinge ist überhaupt nicht möglich. Ganz anders iu der logischen Sphäre. Implikation und Kreuzung heben das Nebeneinanderbestehen der Begriffe nicht auf. Der untergeordnete Begriff steht trotz seiner Unterordnung als selbständige gegenständliche Einheit neben dem übergeordneten Begriff. Und ebenso behält von zwei sich kreuzenden Begriffen jeder trotz der Kreuzung seine Selbständigkeit bei.

Daraus erhellt, dass die Rede vom topos noetos, vom logischen Raum zureichend begründet ist: sie entspringt nicht einer rein äusserlichen Analogie, sondern hat ihren Grund in der Wesensstruktur des Logischen selbst — als einer mehrdimensionalen Mannigfaltigkeit, die von bestimmten Ordnungsrelationen beherrscht wird. Und eben diese räumliche Struktur des Logischen ist es, an der die Gegenständlichkeit der Begriffswelt hängt.

III. Die Statik des Logischen.

1. Die Unbewegtkeit der Begriffswelt. Analogie mit d. Dingwelt.

Besteht nun aber die Analogie zwischen logischer Sphäre und Dingwelt zurecht, so ist eine weitere Frage nicht zu umgehen: bezieht sie sich nur auf die Räumlichkeit der Dingwelt, oder auch auf ihre Zeitlichkeit? Ist es für die Bestimmung des Logischen ausreichend, wenn wir sagen: es ist zeitlos oder überzeitlich? Oder bedarf auch diese negative Bestimmung, ebenso wie die der Unräumlichkeit (Überräumlichkeit) ihrer positiven Ergänzung? Und wenn ja — ist vielleicht auch hier eine Analogie mit der Zeitlichkeit der Dingwelt vorhanden?

Wir werden weiter sehen, dass dies wirklich der Fall ist; dass auch die logische Sphäre durchaus nicht aller Zeitlichkeit fremd ist. Das heisst: die Entzeitlichung des Seins,

welche sich beim Übergang aus der realen Welt in die logische Sphäre vollzieht, ist ebensowenig wie die Enträumlichung eine vollständige und absolute. Auch im Gebiet des Logischen gibt es nicht nur ein Nebeneinander, sondern auch ein Nacheinander, eine logische Zeitlichkeit, in der ein logisches Werden von statten geht.

Allein wenn wir hiervon zunächst noch absehen, so weist gerade die Zeitlosigkeit des Logischen eine gewisse Analogie mit der Struktur der Dingwelt auf. In der natürlichen Weltansicht, herrscht, wie Bergson richtig gesehen hat, der statische Aspekt vor dem dynamischen vor. Die Dinge erscheinen zunächst als ruhende gegenständliche Einheiten, als Substanzen, die ihre ständigen bleibenden Eigenschaften haben, welche mit ihrer Natur, ihrem Wesen notwendig verbunden sind. Und erst an diesen ursprünglich ruhenden, beharrenden Dingen vollziehen sich dann alle möglichen Veränderungen qualitativer und quantitativer Art, die letzterdings auch zu ihrer völligen Vernichtung oder zur Verwandlung in andere Dinge führen können. Gewiss sind Ruhe und Bewegung, Beharrung und Veränderung ihrem Wesen nach korrelativ und immer gegenseitig auf einander angewiesen. Und Ruhe und Beharrung sind daher ebenso zeitlich bedingt, wie Bewegung und Veränderung. Allein das Eigentümliche der natürlichen Weltansicht besteht ja eben darin, dass sie diese Korrelativität und gegenseitige Bedingtheit nicht in ihrer Strenge und Reinheit erfasst, sondern dem statischen Aspekt eine gewisse ontische Priorität zuspricht. Damit erhält aber auch die zeitlose Räumlichkeit einen Vorrang vor der Zeitlichkeit. Und das Ruhen und Beharren erscheint nicht bloss als der zeitliche Gegensatz von Bewegung und Veränderung, sondern gewinnt einen Anstrich von Zeitlosigkeit. — Woraus diese Vorzugsstellung des statischen Aspektes zu erklären ist, und worauf ihre Berechtigung beruhen könnte (wenn sie eine solche hat) ist eine Frage für sich, auf die wir hier noch nicht einzugehen haben. Uns kommt es nur darauf an, die Tatsache solch einer Vorzugsstellung des statischen Aspektes zu konstatieren; diese Tatsache ist aber von der Bergsonschen Interpretation, die

sie aus der Handlungsrelativität unserer Wahrnehmungswelt zu erklären sucht, vollkommen unabhängig.

Auch für die logische Sphäre ist der statische Aspekt der grundlegende und bestimmende. Wir sagen absichtlich: der statische, nicht bloss der überzeitliche. Denn überzeitlich (d. h. der realen Zeit enthoben) kann auch ein dynamischer Aspekt sein, wie es z. B. die Begriffsdialektik zeigt. In der logischen Sphäre, sofern sie in prinzipieller Reinheit genommen wird, gibt es keine „Bewegung" der Begriffe. Die Begriffe sind hier unveränderlich und starr, wie das eleatische Sein *). Sie stellen in sich ruhende gegenständliche Sinneinheiten dar, die ihren bestimmten Inhalt haben, d. h. eine bestimmte Mannigfaltigkeit von Merkmalen, als ihrem Wesen angehörig, umfassen. Darin gleichen sie den Dingen mit ihren beharrenden, ihre Natur bedingenden Eigenschaften. Das Statische, Festgelegte des logischen Begriffs kommt auch in der fixierten Wortbedeutung zu sprachlichem Ausdruck. Das Wort vermag seine soziale Funktion als Mittel der gegenseitigen Mitteilung und Verständigung, des geistigen Verkehrs nur dann zu erfüllen, wenn seine Bedeutung intersubjektiv ist, d. h. für die soziale Gemeinschaft Geltung hat. Sie kann aber diese Geltung lediglich in dem Falle haben, wenn sie einen bleibenden, statischen Aspekt des Gegenstandes darstellt. Diese Statik der Bedeutung ist für den Sinn des Wortes wesensnotwendig **).

2. Analytischer Charakter der Begriffszusammenhänge.

Aus den Begriffen, als in sich abgeschlossenen gegenständlichen Sinneseinheiten gehen Urteile und Urteilszusammen-

*) Im eleatischen Sein ist ja im Grunde nichts anderes als die Sphäre des logischen Seins zur Entdeckung gebracht.

**) Dem widerspricht auch nicht der Umstand, dass Wortbedeutungen häufig schwanken oder sich im Laufe der Zeit ändern. Im Grunde ist das eine ungenaue Redeweise: nicht die Bedeutung als solche schwankt, sondern an das gleiche Wort heften sich verschiedene Bedeutungen. Oder aber eine Bedeutung löst eine andere ab. Jede Bedeutung als solche ist aber etwas rein Statisches, Unbewegliches. (Genaueres über die Bewegnng der Begriffe weiter unten).

hänge durch Verbindung (σύνθεσις) und Trennung (διαίρεσις) hervor*). Die Motivation dieser Trennung und Verbindung kann nun eine verschiedene sein: entweder liegt sie in den Begriffen, die getrennt oder verbunden werden, selbst, oder aber sie fliesst aus einer anderen, ihnen fremden (transzendenten) Quelle hervor. Solch eine begriffsfremde Quelle ist die gesamte, ideale und reale, Erfahrungswelt, auf welche die Begriffe angewandt werden. In ihren Gegebenheiten (Sachverhalten) kann der Hinweis auf die Verknüpfung oder

*) Urteil und Urteilszusammenhang sind hier in ihrer spezifisch-logischen Gestaltung, im rein logischen Aspekt genommen, nicht in ihrer ursprünglichen Bedeutung als Erkenntnisakte, welche die logische Sphäre allererst konstituieren, und insofern selbst von ihr unabhängig sind. Im ursprünglichen Erkenntnisakt sind Begriff und Urteil korrelativ und bedingen sich gegenseitig. Als fertiges logisches Gebilde—also innerhalb der logischen Sphäre — geht der Begriff dem Urteil voraus und dient ihm als Grundlage. Berücksichtigt man diesen Unterschied - zwischen dem Urteil als Erkenntnisakt und seinem logischen Aspekt als Verbindung oder Trennung von Begriffen, so findet damit noch eine andere Frage ihre Lösung, welche die Struktur des Urteils betrifft; besteht das Urteil aus zwei Grundelementen — dem Subjekt und dem Prädikat? Oder muss zu diesen zweien noch ein Drittes hinzukommen — die sogen. Kopula, welche die Urteilsbeziehung zwischen Subjekt und Prädikat stiftet? Gewöhnlich wird in der Logik die zweite Ansicht vertreten und damit begründet, dass weder im Subjekt, noch im Prädikat, noch auch in ihrem blossen Zusammensein ihr logischer Zusammenhang enthalten ist; es müsse daher die Kopula als drittes selbständiges Element anerkannt werden, durch welches dieser Zusammenhang verwirklicht wird.—Andrerseits scheint aber doch die Kopula zum Prädikat zu gehören, sofern das Prädikat erst durch die Kopula zum Prädikat wird, d. h. seine prädikative Funktion als Determinante vollzieht. (Der innerliche Zusammenhang zwischen Prädikat und Kopula kommt auch darin zum Ausdruck, dass die Negation von der Kopula auf den Prädikatsbegriff übergehen kann und umgekehrt). — Beide Auffassungen haben ihre sachliche Berechtigung. Sie gründen aber in verschiedenen Aspekten des Urteils und stehen daher nicht im Widerspruch miteinander. Doch ist die zweite Auffassung als die gnoseologische die grundlegende. Das Prädikat ist als solches ursprünglich Determinante und nicht ein selbständiger substantivischer Begriff; in der Bestimmungsfunktion steckt schon die Hinbeziehung auf das Subjekt: gnoseologisch, als Erkenntnisakt, ist das Urteil wesensnotwendig zweigliedrig; seine Struktur wird durch Sub-

Trennung dieser oder jener Begriffe enthalten sein. Logisch betrachtet, d. h. von Seiten der Begriffe und ihres logischen Bestandes gesehen, sind diese Begriffssverbindungen und-Trennungen etwas Äusserliches, Zufälliges und entbehren jedes rationalen Charakters. Die Urteile, die sie erzeugen, sind bloss empirisch (nicht logisch) motiviert.

Anders steht es, wenn die Motivierung der Begriffsverbindungen und Trennungen in den Begriffen selbst, in ihrem logischen Bestande wurzelt. Dieser Fall liegt da vor, wo der Prädikatsbegriff ein Merkmal oder einen Komplex von Merkmalen des Subjektsbegriffs ausmacht, oder anders ausgedrückt, als Teilinhalt dem Inhalt des Subjektsbegriffs angehört, d. h. wenn das Urteil ein analytisches ist. Das analytische Urteil expliziert lediglich den Inhalt des Begriffes, es geht nicht über ihn hinaus, sondern hebt bloss die Merkmale heraus, die ihm als wesentliche notwendig zukommen, ebenso notwendig, wie die beharrlichen Eigenschaften mit der Natur der Dinge verknüpft sind. Eben darin, dass das analytische Urteil im Begriffe wurzelt und nichts anderes als Begriffsexplizierung oder Begriffs-dekomposition ist, gründet seine eminente logische Rationalität. Gilt der Begriff als eigentliche Substanz der Erkenntnis (was von Sokrates bis Kant in der gesamten spekulativen Philosophie als unanfechtbares Dogma anerkannt wurde), d. h. aber, wird die logische Einstellung als bestimmend für die Erkenntnis betrachtet, so kann das Ideal der Erkenntnis nur in der Rückführung alles Wissens auf analytische Urteile bestehen.

---

jekt (Determinandum) und Prädikat (Determinante) — erschöpfend bestimmt. Logisch betrachtet, sind dagegen beides — Subjekt und Prädikat selbständige gegenständliche Begriffe und bedürfen daher zu ihrer Verknüpfung im Urteil noch eines dritten vermittelnden Elementes — der Kopula. Die in der logischen Sphäre unvermeidliche Vergegenständlichung des Prädikatsbegriffs führt daher dazu, dass in der Gestalt der Kopula die eigentlich prädikative Funktion sich von dem verselbständigten (substantivierten) Prädikatsinhalt abspaltet und als selbständiges drittes Urteilselement neben Subjekt und Prädikat hervortritt.

3. Vorlogischer Charakter des Synthetischen.

Das synthetische Urteil, das nicht durch Begriffsexplikation gewonnen werden kann, ist daher eo ipso nicht logisch begründet, es ist ausserlogischen, irrationalen Ursprungs. Freilich ist damit nicht gesagt, dass es nur dem Bathos der Erfahrung entstammen könne, wie es die gesamte vorkantische Philosophie annehmen zu müssen glaubte; vielmehr kann es auch, wie Kant gezeigt hat, ein vorlogisches sein, d. h. der Konstituierung der eigentlich-logischen Sphäre vorausgehen. Dann ist es eben ein synthetisches Urteil a priori. Als ein solches gehört es nicht mehr der formalen, sonder der transzendentalen Logik an. Die transcendentale Logik ist aber — genauer gesehen — überhaupt keine Logik im strengen Sinne des Wortes. Denn sie beruht auf einer Aufhebung der Voraussetzungen, in denen die eigentliche formale Logik verankert ist; d. h. sie durchbricht den der formalen Logik eigenen statischen Aspekt und entzieht damit auch der Priorität des Begriffes die sachliche Grundlage.

4. Formale und transzendentale Logik.

In der Tat: die transzendentale Logik erforscht die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung. Die Erfahrung ist aber vor allem die wissenschaftliche Erfahrung und noch genauer, die Erfahrung der mathematischen Naturwissenschaft. Jedenfalls hat Kant immer die gegenständliche Erfahrung im Auge. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind mithin auch die Bedingungen der Gegenständlichkeit überhaupt. In diesem Sinne fasst Kant die Kategorien. In ihrer transzendentale Bedeutung, d. h. sofern sie als Kategorien funktionieren, sind die Kategorien selbst keine Gegenstände, sie sind nicht gegenständlich, sondern vor-gegenständlich. Das will ja der Ausdruck transzendental besagen. Als konstituierende Bedingungen der Gegenständlichkeit liegen sie jenseits, oder besser, diesseits der gesamten gegenständlichen Welt. — Wenn es nun richtig ist, dass die logische Begriffswelt eine streng gegenständliche Struktur be-

sitzt, so ist es klar, dass die Kategorien als konstituierende Bedingungen aller Gegenständlichkeit, auch vorlogisch sind. Ursprünglich sind sie daher auch nicht Begriffe, sondern stellen sich bloss als Begriffe dar, sofern sie selbst zum Objekt der (gegenständlichen) Erkenntnis werden. Ihr Begriffs-sein ist also nicht ihre eigentliche, ursprüngliche Seinsweise, sondern ein Abgeleitetes, dem nur eine ratio cognoscendi zukommt. Kant charakterisiert die Kategorien als apriorische Funktionen des Verstandes, schreibt ihnen also eine Spontaneität (Dynamik) zu, die dem Begriff als logischem und daher statischem Gebilde durchaus fremd ist. Und wenn er die formale Logik von der transzendentalen Logik scheidet, wenn er dem obersten Grundsatz aller analytischen Urteile, der die formale Logik beherrscht, den obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile, welchem das Gebiet der transzendentalen Logik untersteht, als etwas prinzipiell Anderes entgegensetzt, so war er durchaus im Recht. Das Mangelhafte seiner Konzeption besteht (abgesehen von der subjektiv-idealistischen Deutung des Transzendentalen) bloss darin, dass er das gegenseitige Verhältnis von formaler und transzendentaler Logik nicht endgültig und eindeutig klargelegt hat. Die transzendentale Logik scheint in seinem System neben der formalen Logik zu bestehen, es scheint also beiden Arten der Logik die gleiche Ursprünglichkeit eigen zu sein. Indessen erfordert es Kants eigene Fassung des Transzendentalen, dass die transzendentale Logik auch als konstitutive Vorbedingung und Grundlage der formalen Logik anerkannt wird. Ist aber die Nebenordnung von transzendentaler und formaler Logik nicht aufrecht zu erhalten, so folgt daraus, dass die transzendentale Logik diese Bezeichnung mit Unrecht trägt; sie ist nicht Logik, weil das Sein, das sie zum Objekt hat, einer anderen, tieferen Seinsschicht angehört, die von der gegenständlichen Rationalität der logischen Sphäre grundverschieden ist. Welcher Art diese tiefere Seinsschicht ist, vermag nur eine ontologisch begründete Erkenntnistheorie zu bestimmen. Jedenfalls ist an der prinzipiellen Scheidung der formalen Logik von dem, was Kant transzendentale Logik nennt, nicht zu rütteln.

Es bedeutet daher keinen Fortschritt über Kant hinaus, wenn neuerdings der Neukantianismus diese Scheidung aufheben zu müssen glaubt; vielmehr werden dadurch Logik und Erkenntnistheorie beide ernstlich gefährdet. Die Erkenntnistheorie, sofern sie sich von den Voraussetzungen der spezifisch- logischen Vergegenständlichung nicht freizumachen vermag; die Logik, sofern eben diese ihr eigentümliche Vergegenständlichung nicht zum Ausdruck kommt und in ihrer fundamentalen Bedeutung für das Wissen verkannt wird*)

5) Das Logisch-Rationale und der Rationalismus.

Nun liegt allerdings der Einwand nahe: Die Fassung, die wir dem Logisch-Rationalen geben, hat freilich existiert. Sie geht auf die Antike (Sokrates, Plato, Aristoteles, Stoa) zurück und ist in der mittelalterlichen Scholastik, besonders aber im Rationalismus des XVII und XVIII Jahrh. zu fast unbeschränkter Herrschaft gelangt. Sie ist jedoch an gewisse historische Bedingungen gebunden, sie ist Erzeugnis und Eigentum einer bestimmten Epoche in der Entwicklung des Erkenntnisproblems und vermag als rein historisches Gebilde auch nur auf historische relative Geltung Anspruch zu erheben. Prinzipiell ist sie durch Kant und die nachkantische Philosophie überwunden worden. Und die Überwindung hat sich ganz natürlich in der Weise vollzogen, dass die historische Bedingtheit und systematische Unzulänglichkeit dieser spezifisch-rationalistischen Auffasung des Logischen aufgedeckt wurde. Darin liegt ja gerade die entschei-

*) Dass Kant selbst das Verständnis für die Verschiedenheit der Seinsweise des Transzendental-logischen und des Formal - logischen nicht gefehlt hat, zeigt wohl am deutlichsten die subjektiv-idealistische Deutung, die er dem Transzendentalen gibt. Die Kategorien sind synthetische Funktionen des erkennenden Verstandes, die aller Gegenständlichkeit vorausgehen und sie allerst konstituieren. Für Kant war eben ein ungegenständliches oder vorgegenständliches Sein nicht anders denn als geistiges, subjektives Sein denkbar; ein Vorurteil, das letzterdings auf die Antike zurückgeht. Zugleich aber ein Motiv, das für die sachliche Würdigung des Kantischen Idealismus von Bedeutung ist.

dende Tat der Kantischen Reform der Logik: die Entdekkung des synthetischen Apriori hat es zur Evidenz gebracht, dass die Fundamente der analytischen Logik für die Begründung der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht zureichen. Alles Positive, was die nachkantische Erkenntnistheorie geleistet hat, läuft lezterdings auf einen weiteren Ausbau, eine tiefere systematische Bestätigung dieser Kantischen Fundamentalthese hinaus. Welche der Grundlehren der formalen Logik man auch nehmen mag, sei es die Begriffs- die Urteils- oder die Schlusstheorie, überall sieht sich eine unvoreingenommene systematische Besinnung veranlasst, über die formallogische Betrachtungsweise hinauszugehen und die Rechtmässigkeit der logischen Formen und Strukturen aus Gründen zu erweisen, die jenseits aller rein analytischen Rationalität liegen. Ist aber die formale, analytische Logik im Grunde ein überwundener Standpunkt, so scheint auch unserm Versuch, das Wesen des Logischen durch seine analytisch- rationale Struktur zu bestimmen, die sachliche Berechtigung zu fehlen.

Darauf wäre zu erwidern. Im Rationalismus sind zwei Dinge zu unterscheiden: erstens, die rationalistische Konzeption der Erkenntnis. Zweitens, die rationalistische Fassung des Logischen. Die erstere, nämlich die Zurückführung der Erkenntnis auf das Rational- logische ist unzulänglich, die letztere dagegen, die auf der Einsicht in den analytisch-statischen Charakter des Logischen beruht, durchaus berechtigt. In der Überwindung der rationalistischen Erkenntnistheorie besteht die fundamentale Errungenschaft der Kantischen transzendentalen Logik, d. i. in der entscheidenden Einsicht, dass das Formallogische nicht ein Unbedingtes und Letztes ist, dass es vielmehr auf einer Grundlage ruht, die erst durch die gegenständliche Einstellung (den objektivierenden Urakt der Erkenntnis) geschaffen wird; und dass diese Grundlage, sofern sie einstellungsbedingt ist, lediglich innerhalb der Grenzen der gegenständlichen Einstellung Gültigkeit beanspruchen kann. Daraus darf aber keineswegs der Schluss gezogen werden, dass das Analytisch- Rationale bloss einen histo-

risch-bedingten Aspekt des Logischen darstellt und ihm jede konstitutive Bedeutung für die gegenständliche Erkenntnis abgeht. Historisch bedingt ist bloss die Überspannung seiner Bedeutung, die Verkennung seiner Abhängigkeit von gewissen sachlich ursprünglicheren, metalogischen Grundlagen. Und selbst diese Überspannung hat ihre tiefer liegenden sachlichen Gründe, d. h. sie ist nur aus dem Wesen des Logischen selbst, aus der Rolle, die es im Aufbau der Erkentnis spielt, zu verstehen. Wie liesse sich die suggestive Kraft des Rationalismus, die ihm durch Jahrhunderte immer wieder die Herrschaft über das philosophische Denken gesichert hat, anders erklären, wenn nicht daraus, dass er sich auf Voraussetzungen stützt, die der gegenständlichen Grundeinstellung eigen sind. Worauf beruht, z. B. die Rechtmässigkeit des Spinozistischen Satzes „ordo et connexio rerum idem est atque ordo et connexio idearum", der die Quintessenz des Rationalismus zu formelhaftem Ausdruck bringt? Wenn logischer Zusammenhang und Dingzusammenhang etwas toto genere Verschiedenes sind, wie gewöhnlich behauptet wird, so bliebe es unverständlich, was den Rationalismus immer wieder zu einer so offenbaren Vergewaltigung der Realität veranlassen konnte. Gewiss ist für die Erkenntnistheorie des Rationalismus sein vorwiegendes Interesse für das Apriorische der Erkenntnis (Notwendigkeit, Allgemeingültigkeit ihrer Grundlagen) entscheidend gewesen. Und dies Interesse ist es, das ihn dazu bringt, in der Vernunft die letzte Quelle aller Erkenntnis anzuerkennen. Allein damit ist das eigentliche Charakteristikum des klassischen Rationalismus noch keineswegs getroffen; dieses liegt vielmehr darin, dass die Vernunft für ihn mit der logischen Ratio zusammenfällt. Die Gewissheit der Erkenntnis gründet leztlich in ihrem analytischen Charakter. Die obersten Grundsätze alles Wissens sind analytische Urteile, deren Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit im Gesetz des Widerspruches wurzelt. Es sind also eigentlich Definitionsurteile, die den Inhalt der Grundbegriffe alles Seins und Erkennens explizieren. Alles Sein und Werden ergibt sich mit zwingender Notwendigkeit aus den Eigenschaften (Merk-

malen) dieser Begriffe und ihren Kombinationen. Die philosophische Grundwissenschaft — die mathesis universalis- müsste daher als ars combinatoria gedacht werden.

In diesen Sätzen kommt der Strukturzusammenhang zwischen realer Dingwelt und logischer Begriffswelt deutlich zum Ausdruck. Das beiden Gemeinsame ist erstens, dass sie von gegenständlichen Einzelheiten oder Diskretheiten (Begriffen, Dingen) ausgehen, die in einem gemeinsamen Medium nebeneinander bestehen, und zweitens, dass alle Beziehungen zwischen diesen Diskretheiten, (respektive ihre Veränderungen) aus den konstanten Eigenschaften derselben (ihrem Wesen) hervorgehen. Mit andern Worten: hier wie da ist der herrschende Aspekt ein gegenständlich statischer und auf eine diskrete, aber zugleich homogene Mannigfaltigkeit bezogen.

6) Das Logisch- Rationale und der Empirismus.

Dass es sich hier um eine Grundeinstellung des erkennenden Bewusstseins handelt und nicht bloss um ein spezifisch rationalistisches Vorurteil, zeigt unter anderem das Beispiel des Empirismus. Trotz seines Gegensatzes zum Rationalismus wurzelt seine Stellung zum Erkenntnisproblem letzterdings in den gleichen Voraussetzungen.

Zwar spricht er der Vernunft die Bedeutung einer souveränen Erkenntnisquelle ab und setzt sie in Abhängigkeit von der Sinnlichkeit. Das analytische Kriterium der Gewissheit, die Widerspruchslosigkeit, besitzt höchstens für eine ideale Wissenschaft Geltung, wie es die Mathematik ist, die es mit rein gedanklichen Gebilden und nicht mit der Wirklichkeit zu tun hat (Hume). Die reale Erkentnis stüzt sich dagegen ausschliesslich auf die sinnliche Erfahrung; sie baut sich aus Impressionen auf, die durch den Bewusstseinsmechanismus der Assoziationen zu mehr oder minder festen und umfangreichen Komplexen verbunden werden. Die Objektivität der Dingwelt und ihre gesetzmässige Ordnung wird auf Gewohnheiten des Bewusstseins zurückgeführt. Trotz dieser

Wendung ins Subjektive und Psychologische bleibt die Grundeinstellung der Humeschen Erkenntnistheorie dennoch eine gegenständliche. Die Struktur der Bewusstseinswelt erscheint als ein Analogon der Dingwelt. Sie ist atomistisch. Ihre letzten Elemente, die Impressionen, sind statische, relativ konstante Gebilde, die, im phänomenalen Raum und der phänomenalen Zeit sich berührend, ähnliche rein äusserliche Verbindungen eingehen, wie die Materiepartikeln in der realen Aussenwelt.

Das Ergebnis dieser unrechtmässigen Übertragung des gegenständlichen Aspekts auf die Bewusstseinssphäre ist eine Verdinglichung und Verfälschung der psychischen Erscheinungen. Insofern ist der Empirimus noch mehr im Grundvorurteil der vorkantischen Philosophie befangen als der Rationalismus: in der dogmatischen Voraussetzung, dass alles Sein und daher alle Erkenntnis nicht anders als gegenständlich sein könne. Dieses Vorurteil ist erst durch den Kantischen Begriff des Synthetischen überwunden worden; mag auch Kant selbst ihn noch nicht in seiner vollen Tragweite ausgewertet haben. Iedenfalls wird aber durch das Prinzip des Synthetischen die rationalistische Gleichsetzung der Begriffe „rational" und „logisch" aufgehoben. Das bedeutet der Übergang von der formalen zur transzendentalen Logik. Der Begriff des Rationalen gewinnt eine neue Bedeutung, die zum treibenden Motiv des nachkantischen spekulativen Idealismus wird.

IV. Das Logisch- Rationale in der formalen Logik.

1) Einleitendes.

Allein trotz dieser Verschiebung im Begriff des Rationalen hat die transzendentale Logik die formale niemals ganz aufgesogen, geschweige denn sie zu ersetzen vermocht. Vielmehr hat die formale Logik ihre Selbständigkeit auch in der nachkantischen Philosophie zu behaupten gewusst; ja sie hat sogar ihre formalistische Grundtendenz um so reiner und

folgerichtiger entfaltet, je strenger ihre Trennung von der transzendentalen Logik durchgeführt wurde.

Ein beredtes Zeugnis dafür liefert die sogen. Logistik oder mathematische Logik. Wie man auch über die Fruchtbarkeit dieser Disziplin und ihre Anwendbarkeit auf die wirkliche Erkenntnis denken mag, eines ist nicht in Abrede zu stellen: die Deutung der Logik als einer begrifflichen Ordnungslehre, die Mathematisierung der Logik, ist gerade das, was dem formalen Wesen des Logisch- Rationalen entspricht, und was auch der Rationalismus, soweit er konsequent in seiner analytisch- logischen Einstellung war, als Erkenntnisideal angestrebt hat: die mathesis universalis als allgemeine Begriffskombinatorik. So wie etwa die Geometrie die systematische Ordnungslehre für die räumliche Dingwelt darstellt, so die Logistik für die natürliche Begriffswelt. Dass hier nicht eine bloss äusserliche Analogie, sondern ein sachlich begründeter Zusammenhang vorliegt, lässt sich aus der Struktur der formalen Logik, so wie sie von Aristoteles begründet und ausgebaut worden ist, erweisen.

Die Aristotelische Logik gipfelt in der Schlusslehre, der Syllogistik. Das treibende Rad im Schluss ist der terminus medius. Er vermittelt den Zusammenhang zwischen Ober- und Unterbegriff; d. h. er ermöglicht die Subsumtion des letzteren unter den ersteren. Die Subsumtion beruht auf dem Verhältnis von Art- und Gattungsbegriff. Dies Verhältnis ist nur unter Klassenbegriffen möglich. Die auszeichnenden Merkmale der klassischen Logik sind mithin folgende: 1) Ihre Grundlage bilden Begriffe und Begriffsverhältnisse. 2) Die Begriffe sind als Klassenbegriffe gedacht. 3) Das Grundverhältnis der Klassenbegriffe ist die Subsumtion (Implikation). Wie lassen sich diese Eigentümlichkeiten aus dem Wesen der formalen Logik erklären?

2) Erkenntnis und Denken.

Wollen wir dieser Frage auf den Grund gehen, so müssen wir auf die Struktur der Erkenntnis in ihrer vollen-

deten Form zurückgehen*). Das Erkennen ist ja nicht nur ein Erfassen von Seiendem, sondern immer auch ein Denken; d. h. es hält die Ergebnisse seiner Intuitionen fest, indem es sie zu gewissen idealen Gebilden formt. Diese idealen Gebilde stehen nun selbst wiederum im Dienst der Erkenntnis, sofern sie ihre Ergebnisse zu repräsentieren vermögen. Die Repräsentation beschränkt sich aber nicht bloss darauf, dass in ihnen das Gewonnene erhalten bleibt, ohne der Hülfe erneuter Intuitionsakte zu bedürfen, sondern sie kommt vor allem darin zum Ausdruck, dass die Erkenntnis an diesen idealen Gebilden, d. h. auf sie gerichtet, sich weiter entfalten, also in dem Erfassen ihres Gegenstandes weiter fortschreiten kann. Eben darin besteht ja die Erkenntnisfunktion des Denkens. Nun vermag das Denken diese Funktion offenbar nur dann zu erfüllen, wenn die repräsentierenden idealen Gebilde (die Objekte zweiter Ordnung) so beschaffen sind, dass sie die Struktur des Seienden als Erkenntnishaltes so oder anders darstellen können.

Alle Erkenntnis ist Erfassen von Sachverhalten. Jeder Sachverhalt ist mehr oder weniger gegliedert; d. h. in ihm erscheint ein Gegenstand (eine gegenständliche Einheit) als so und so bestimmt. Dies Bestimmtsein (So-sein) beruht auf irgend einer Beziehung zu anderen gegenständlichen oder mindestens doch umständlichen Einheiten. — Die idealen Gebilde, welche im Denken die seienden Sachverhalte repräsentieren, sind die Urteile und Urteilszusammenhänge. Die gegenständlichen Einheiten, die sie umfassen, kommen in den Begriffen zur Darstellung. Den Beziehungen der gegenständlichen Einheiten entsprechen daher in den Urteilen und Urteilszusamenhängen Beziehungen von Begriffen. Diese Beziehungen als begriffliche (d. h. als der idealen Sphäre der Denkbilde angehörende) müssen sich aus der Eigenstruktur der Begriffe ergeben.

---

*) Es handelt sich also um Erkenntnis im strengen Sinn, um gegenständliches Erfassen.

3) Inhalt und Umfang des Begriffs. Determinations- u. Implikationsurteil.

Nun lässt sich die Struktur der Begriffe als logischer gegenständlicher Einheiten nicht anders als durch ihren Inhalt und ihren Umfang definieren. Und zwar ist diese Definition ganz unabhängig davon, welches seine Bedeutung als Erkenntnismittel ist, welche gegenständliche Einheit im Seienden er repräsentiert: ob er Ding, Typen, Gestalt- oder Relations- und Gesetzesbegriff ist. In jedem Fall ist er—logisch betrachtet—eine (ideale) gegenständliche Einheit, die sich aus einer Vielheit von Merkmalen zusammensetzt, und die dank diesem ihrem Inhalt in mannigfachen Beziehungen zu anderen homogenen (d. h. die gleiche Struktur besitzenden) gegenständlichen Einheiten steht. Diese Beziehungen sind Inhalts- oder Umfangsbeziehungen. Der Inhalt charakterisiert den Begriff an sich, der Umfang—sein Verhältnis zu den Gegenständen, die er umfasst, in denen er sich konkretisiert oder realisiert, und damit auch sein Verhältnis zu anderen Begriffen. Daraus ergibt sich, dass die Urteile, sofern sie einen Sachverhalt feststellen,—je nach dem ob sie den Inhalt oder den Umfang des Subjektsbegriffs im Auge haben,—Inhalts- oder Umfangsurteile sind; d. h. sie bestimmen entweder den Inhalt oder den Umfang des Begriffs. Im ersten Fall sind sie Determinationsurteile; sie besagen: dem Subjektsbegriff kommen diese und diese Merkmale (Determinationen) zu, oder sie kommen ihm nicht zu. Im zweiten Fall liegen Implikationsurteile vor. Sie definieren den Umfang des Subjektsbegriffs, indem sie sein Verhältnis zu anderen Begriffen angeben (Unter-Über Neben- ordnung, Kreuzung. Disparatheit).

4) Inhalts- und Umfangslogik.

Aus dieser logischen Zweiteilung der Urteile ergibt sich die Möglichkeit eines zwiefachen Aufbaus der Schlusslehre (Syllogistik), je nachdem ob man der letzteren das Schema des Implikationsurteils oder des Determinationsurteils zu Grunde legt. Den ersten Weg hat die klassische Logik ge-

wählt. Sie ist ihrer Grundtendenz nach Umfangslogik. Durch Vermittelung des Mittelbegriffs wird die totale oder partielle Deckung oder Nichtdeckung der Umfänge von Ober- und Unterbegriff erwiesen. Daher rührt die zentrale Stellung, welche die erste Figur in der Aristotelischen Logik einnimmt. Die zwei anderen Figuren werden an ihr orientiert und durch sie begründet, d. h. durch Reduktion auf die ihr eigenen Modi. Die Umfangsverhältnisse treten hier als reine Subsumtionsverhältnisse (positive oder negative) am deutlichsten hervor.

Den zweiten Weg geht die sogen. Inhaltslogik. Am strengsten ist sie neuerdings von Pfänder und von Losskij durchgeführt worden.

Sie stützt sich in der Schlusslehre auf das Verhältnis von Grund und Folge. Das Schema des Schlusses lautet in diesem Fall: Kommt einem Gegenstande ein bestimmtes Merkmal zu, und ist dieses Merkmal notwendig mit dem Sein oder Nichtsein eines zweiten Merkmals verbunden, so ist dieses letztere in derselben positiven oder negativen Weise auch mit dem Gegenstande selbst verknüpft. Die Schlussfolgerung kann sich hierbei gleicherweise in progressiver wie regressiver Richtung bewegen: vom Sein des Grundes zum Sein der Folge; oder vom Nichtsein der Folge zum Nichtsein des Grundes*).

---

*) Der Inhalt des Begriffs (die Gesamtheit seiner Merkmale) darf nicht seinem Gehalt,— seiner Bedeutung — gleichgesetzt werden. Der Inhalt ist daher—logisch gesehen — ebenso formal, wie der Umfang des Begriffs. Die notwendige Verbindung der Merkmale eines Begriffs ist gewiss in dem notwendigen Zusammenhang der in ihnen vermeinten Eigenschaften des Gegenstandes selbst gegründet, besagt aber noch garnichts über Wesen und Weise dieses Zusammenhanges. Sagen wir z. Beisp.: wenn a ist, so ist auch b, d. h. b ist die notwendige Folge von a, so bedeutet das noch keineswegs, dass a wirklich Grund und b wirklich Folge ist. Das Verhältnis kann realiter auch gerade das Umgekehrte d. h. a die Folge von b sein, wenn etwa die Behauptung „wenn a, so b" nicht die ratio essendi, sondern die ratio cognoscendi im Auge hat. — Daraus erhellt, dass das logische Verhältnis von Grund und Folge rein formaler Natur ist, und von dem eigentlicken Gehalt des Seinszusammenhanges, den es repräsentiert, ganz absieht.

Die inhaltliche und die umfängliche Betrachtungsweise der Schlussformen sind durchaus gleichberechtigt. Sie schliessen einander nicht aus, sondern stehen im Verhältnis notwendiger Korrelation, ganz ebenso wie Inhalt und Umfang des Begriffs. Die sachliche Priorität scheint freilich der inhaltlichen Interpretation zu gehören. Denn der Inhalt ist es, der den Begriff als solchen in seinem Ansichtsein definiert. Der Umfang — die Beziehung zu den unterstehenden Gegenständen und zu anderen Begriffen, wird durch den Inhalt bestimmt, nicht umgekehrt.

Trotzdem hat die klassische Logik der Schlusstheorie die Umfangsverhältnisse (Implikationsverhältnisse) zu Grunde gelegt. Es fragt sich daher: woher diese Bevorzugung des Umfangsmomentes? Ist sie aus rein historischen, also sachlich unwesentlichen Gründen hervorgegangen, oder aber steht sie mit der Eigenstruktur des Logischen in innerem Zusammenhang?

5) Die klassische Logik:

a) Das quantitative Moment: Umfangsverhältnis als Verhältnis von Teil und Ganzem.

Tritt man der Frage näher, so zeigt es sich, dass die Umfangsbeziehungen eine Eigenschaft aufweisen, die für die formale Grundtendenz der Logik von grosser Bedeutsamkeit ist, und das ist ihre quantitative Seite. — In der Tat: bei den Umfangsbeziehungen handelt es sich um totale oder partielle Deckung oder Nichtdeckung von Begriffsumfängen. Gehören die Begriffe ein und demselben Begriffssystem an, d. h. lassen sie sich auf Grund ein und derselben Einteilungsprinzipien dem System eingliedern, so zeichnen sich ihre Umfangsverhältnisse durch eindeutige Bestimmtheit aus. Die Begriffsumfänge schliessen einander entweder vollständig aus (als nebengeordnete Begriffe oder als solche, die nebengeordneten Begriffen subordiniert sind), oder aber der Umfang des einen schliesst den anderen vollständig ein. In diesem positiven Fall, den die Subordination darstellt, ist also der eine Umfang immer grösser als der andere; sie

stehen zueinander im Verhältnis von Teil und Ganzen. Dadurch wird auch das Verhältnis der einander ausschliessenden nebengeordneten Begriffe näher bestimmt. Sie bilden verschiedene (elementfremde) Teile des gleichen Ganzen. Und selbst in den Fällen, wo die Deckung der Umfänge beiderseits eine nur partielle ist, wie bei sich kreuzenden Begriffen, (wo also die beiden Begriffe nicht aus der gleichen Klassifikation hervorgegangen sind), beruht die Möglichkeit dieses Verhältnisses darauf, dass die Umfänge der sich kreuzenden Begriffe (nicht elementfremde) Teile ein und desselben Ganzen sind, und das ist der Umfang des ihnen gemeinsamen Gattungsbegriffs.

Das quantitative Moment in der Begriffssphäre besteht also nicht darin, dass hier Grössen vorliegen—die Ausdehnung ist ja dem topos noetos fremd — sondern darin, dass alle Begriffsumfänge, die ein und demselben System angehören, — durchaus homogen sind und sich zueinander wie Teil und Ganzes oder wie (verschiedene) Teile des gleichen Ganzen verhalten.

b) Der Begriff als Und-verbindung der Merkmale.

Mit dieser streng formalen Bestimmung der Umfangsverhältnisse, (als ideal-räumlicher Verhältnisse im oben dargelegten Sinn) geht eine ebenso rein formale Fassung des Begriffsinhalts Hand in Hand. Er erscheint als Zusammenfassung, als summative Einheit einer Vielheit von nebeneinanderstehenden Merkmalen, die durch das blosse „und" mit einander verknüpft sind. Die einzelnen Merkmale werden bloss als Merkmale, nicht ihrem sachlicheu Gehalt nach, genommen; insofern kommt auch ihnen Homogeneität zu. Der innere Zusammenhang der Merkmale, ihr Vereinigt-sein, durch das die gegenständliche Einheit des Begriffs allererst zu Stande kommt, wird hierbei wohl vorausgesetzt, jedoch als ein Vorlogisches, das im Gebiet des Eigentlich-logischen keinen spezifischen Ausdruck findet; daher auch für die logische Reflexion kein Thema für sich bildet. In der logischen Sphäre ist vielmehr die additive „Und"-verbindung, die alle nicht durch die schlichte logische Setzung bedingten

Unterschiede nivelliert, die allein entscheidende. Daher rührt es auch, dass — formal logisch — jeder Begriff durch Hinzufügen neuer Merkmale restringiert (konkretisiert), durch Abziehen von Merkmalen verallgemeinert werden kann; dass also Inhalt und Umfang von Gattungs- und Artbegriffen des gleichen Systems in umgekehrtem Verhältnis zu einander stehen.

c) Die Bedeutung des Klassenbegriffs im Implikationsurteil.

Doch noch ein anderer Umstand ist zu beachten, der für die logische Bedeutung der umfänglichen Betrachtungsweise spricht. Für die Umfangsverhältnisse bildet, wie wir sahen, das Verhältnis von Teil zu Ganzem, oder von Teilen ein und desselben Ganzen, das Grundschema, dem sie sich alle einordnen lassen. Dies Verhältnis setzt die Homogeneität von Teil und Ganzem voraus, d. h. also im gegebenen Fall die Homogeneität der Art- und Gattungsbegriffe, deren Umfangsverhältnisse zur Bestimmung kommen. Das bedeutet: nicht bloss der gleichen Gebietskategorie müssen diese Begriffe unterstehen, sondern sie müssen auch logisch die gleiche Struktur aufweisen. Nun werden die Umfangsverhältnisse von Begriffen in Implikationsurteilen zur Bestimmung gebracht. Es müssen mithinin im Implikationsurteil Subjekts- und Prädikatsbegriff logisch gleichartig gestaltet sein. Bestimmend ist hierbei die Struktur des Subjektsbegriffs. Denn Subjekt kann nur ein selbständiger (substantivischer) Gegenstandsbegriff sein. Das ergibt sich aus dem Wesen des Urteilssubjektes, das ja im Urteil den Gegenstand des zu Grunde liegenden Erkentnisaktes repräsentiert Soll also der Prädikatsbegriff dem Subjektsbegriff homogen sein, so muss er auch selbständiger Gegenstandsbegriff sein. Der Gegenstandsbegriff ist aber eo ipso Klassenbegriff. Mithin kann die Bestimmung von Umfangsverhältnissen nur in Urteilen erfolgen, wo sowohl Subjekt wie Prädikat Klassenbegriffe sind.

Dieser Forderung entspricht nur das Implikationsurteil; nicht aber das Determinationsurteil. Im Determinationsurteil werden dem Subjekt bestimmte Merkmale zu- oder abge-

sprochen. Merkmale aber besitzen als Merkmale an einem Gegenstand, d. h. in ihrer Merkmalsbeziehung zum Gegenstand, keine selbständige, sondern nur eine umständliche Gegenständlichkeit. Als Begriffe stehen sie daher nicht unter der gleichen Gebietskategorie wie der Subjektsbegriff, gehören nicht dem gleichen Begriffssystem an. Im Determinationsurteil sind mithin Subjekts- und Prädikatsbegriff nicht vergleichbar, weil nicht homogen. Sie können nur vergleichbar und homogen gemacht werden durch eine entsprechende Umgestaltung des Urteils: d. h. durch Erhebung des Prädikats zu gegenständlicher Selbständigkeit. Das kann aber nur in der Weise geschehen, dass die Stelle des Prädikats ein substantivischer Gegenstandsbegriff einnimmt, der sich zum Subjektsbegriff wie Gattung zur Art verhält, und der das ursprüngliche Prädikat als spezifisches Merkmal in sich befasst. (Der Mensch ist sterblich — der Mensch ist ein sterbliches Wesen u. s. w.). Das heisst aber: das Determinationsurteil muss zu einem Implikationsurteil, und zwar im gegebenen Fall zu einem Subsumtionsurteil werden, wenn es darauf ankommt, Subjekts- und Prädikatsbegriff homogen und damit auch vergleichbar zu machen.

Die gesamte Schlusslehre der traditionellen Logik hat die Möglichkeit solcheiner Umformung des Determinationsurteils zu einem äquivalenten Subsumtionsurteil zur stillschweigenden Voraussetzung. Es ist das Verdienst Pfänders, dass er diese Voraussetzung ans Licht gezogen und auf ihre grundlegende Bedeutung für die Umfangslogik hingewiesen hat. Das Vorhandensein dieser Voraussetzung spricht aber an sich durchaus nicht, wie Pfänder meint, gegen die Berechtigung der umfänglichen Betrachtungsweise. Ein Determinationsurteil und ein ihm entsprechendes Implikationsurteil sind gewiss nicht gleichbedeutend, aber immerhin logisch äquivalent und das eine kann daher für das andere eintreten. Vom Standpunkt der logischen Theorie ist solch eine Substitution durchaus berechtigt. Ihr kommt es ja darauf an, zu zeigen, wie die Strukturbeziehungen, die zwischen den idealen logischen Gebilden bestehen, bestimmte Seinsbeziehungen repräsentieren und dadurch einen Erkennt-

nisfortschritt ermöglichen. Diese Strukturbeziehungen kommen aber im Implikationsurteil (Subsumtionsurteil) zum einfachsten und klarsten Ausdruck. Denn nur in dieser Urteilsform sind Subjekts- und Prädikatsbegriff homogen und stehen zueinander im Verhältnis von Teil und Ganzem oder von verschiedenen Teilen des gleichen Ganzen. Nicht darin also liegt der Mangel der traditionellen Logik, dass sie von der Substitution des Determinationsurteils durch das Implikationsurteil Gebrauch machte; sondern darin, dass sie sich von dieser Vorauszetzung keine Rechenschaft gab und sie unbegründet hinnahm. Die inhaltliche Betrachtungsweise kann wohl als Korrelat zur umfänglichen hinzutreten, vermag sie aber nicht einfach zu ersetzen. Denken ist — seiner Leistung nach betrachtet — Erkenntnismittel, ideale Technik der Erkenntnis. Eine Technik ist aber um so vollkommener, je einfacher und durchsichtiger ihre theoretischen Grundlagen sind.

Wir sehen also: die Aristotelische Logik ist durchaus im Recht, wenn sie vom Begriff ausgeht und Urteil und Schluss als Begriffsverhältnisse betrachtet. Ebenso berechtigt ist es, dass sie als Grundform des logischen Begriffs den Klassenbegriff betrachtet und daher die Begriffsverhältnisse im wesentlichen auf Subsumtionsverhältnisse (oder besser Implikationsverhältnisse) zurückführt. Alle diese Grundmomente der Umfangslogik ergeben sich aus der formalen Struktur der logischen Sphäre.

6. Formale Logik und Mathematik. Relationslogik.

Aber noch ein Weiteres geht aus den Ergebnissen unserer Analyse hervor: und das ist der innere Wesenszusammenhang zwischen Logik und Mathematik. Wir meinen nicht den Zusammenhang im Sinne der Abhängigkeit der einen Wissenschaft von der anderen; sowie etwa manche Vertreter der Logistik die Logik zu einem Zweige der Mathematik machen wollen. Oder wie andere (Z. B. die Marburger Neukantianer) die Mathematik als angewandte Logik (logische

Methode) betrachten. Es handelt sich hier vielmehr um eine innere Strukturverwandschaft beider Gebiete, um die Gemeinsamkeit ihrer Grundlage.

Beide, Logik wie Mathematik, haben es mit idealen Gegenständen zu tun, die ihre selbständige Gegenständlichkeit einer aus der gegenständlichen Einstellung hervorgehenden Vergegenständlichung verdanken. Und diese Vergegenständlichung verleiht ihnen auch eine analoge Struktur. Die logische Sphäre stellt, wie wir sahen, eine mehrdimensionale Mannigfaltigkeit von gegenständlichen Einheiten dar. Diese Einheiten (die Begriffe) setzen sich aus gewissen homogenen Elementen (den Merkmalen) zusammen und befinden sich dank dieser Zusammensetzung in bestimmten gesetzmässigen Ordnungs—und Implikationsbeziehungen, von denen die letzteren in der Korrelation von Ganzem und Teilve rwurzelt sind. In und mit diesen Beziehungen ist die gesamte Struktur der logischen Welt gegeben.

Ganz analog liegt die Sache in der Mathematik; und zwar nicht nur in der Geometrie, sofern sie Ordnungslehre der räumlichen Dingwelt ist. Das gleiche gilt auch von der Zahlenwelt, besonders wenn wir sie in der verallgemeinerten Gestalt betrachten, die sie in der Mengenlehre gewinnt. Auch die Mengen sind gegenständliche Einheiten, die aus gleichartigen Elementen bestehen und, sofern sie bestimmt sind, diese Elemente in einer bestimmten gesetzmässigen Weise oder Ordnung zusammenfassen (als Reihen). Und auch hier gehen letzterdings die gegenseitigen Beziehungen der Mengen auf das Grundverhältnis von Teil und Ganzem zurück. Die Wesensverwandtschaft mit der formalen Logik wird besonders deutlich, wenn man bedenkt, dass die allgemeine Mengenlehre sich auf die Theorie der wohlgeordneten Mengen stützt; sofern sie nämlich den Zermeloschen Wohlordnungssatz, d. h. die Möglichkeit jede beliebige Menge zu einer wohlgeordneten zu gestalten zur notwendigen Voraussetzung hat. Die Struktur der wohlgeordneten Menge ist aber durch die Diskretheit ihrer Ele-

mente und die Eindeutigkeit ihrer Anordnung bedingt*). Das Nebeneinander gleichartiger diskreter Elemente, die letztlich summativ mit einander verknüpft sind, berechtigt auch hier von einem homogenen Medium, einem idealen Raum zu sprechen, in dem die Zahlen- oder Mengenmannigfaltigkeit befasst ist, und dem sie ihren formalen Charakter verdankt.

Angesichts solch einer Wesensverwandtschaft von Logik und Mathematik, einer Verwandschaft, die sich besonders in der formalistischen Tendenz beider Disziplinen kund gibt, ist es verständlich, dass in der Logistik der Versuch gemacht wird, die Logik analog der Mathematik aufzubauen, d. h. sie in eine Zeichensprache von der gleichen Universalität und Exaktheit, wie sie die Mathematik besitzt, einzukleiden. Die Rolle des leitenden Prinzips fällt hierbei dem Begriff der Relation zu.—Das scheint zunächst ein wesentlich anderer Standpunkt gegenüber der traditionellen Logik zu sein, sofern diese vom einzelnen Begriff ausgeht. Allein in dieser Hinsicht ist der Unterschied mehr ein scheinbarer. Einerseits steht auch in der klassischen Logik, soweit sie nicht durch gewisse metaphysische Voraussetzungen, wie z. Bsp. durch die Lehre von der Substanzialität der begrifflichen Form beeintlusst ist, die Begriffstheorie im Dienst der Schlusslehre; und diese letztere ruht ausschliesslich auf den Inhalts—oder Umfangsrelationen der Begriffe. Der Unterschied besteht also hier bloss darin, das die Logistik nicht bei den spezifisch logischen Begriffsrelationen stehen bleibt, sondern auch alle anderen transitiven Relationen, d. h. alle Relationen, die kraft ihrer Struktur eine Schlussfolgerung möglich machen, auch mitberücsichtigt: also Regeln aufstellt, die sowohl die formalen als die materialen (nicht spezifisch logischen) Schlüsse umfassen. Andrerseits vermag die Logistik in ihrer Betrachtung der schlussfähigen Relationen nicht ohne die Annahme von gewissen gegenständlichen Einheiten (Begriffen. Grössen, Setzungen, Elementen)

*) Die dritte Eigentümlichkeit der wohlgeordneten Mengen — das Vorhandensein eines Anfangsgliedes, kommt beim Vergleich mit der logischen Welt nicht besonders in Frage, da die Begriffe immer nur eine endliche Zahl von Merkmalen umfassen.

auszukommen, welche konstant (statisch) diskret und homogen (in einem homogenen Medium nebeneinander bestehend) gedacht sind. Mögen diese gegenständlichen Einheiten auch nicht besonders thematisch behandelt werden, so sind sie doch immer in den Definitionen und Axiomen ausdrücklich als solche festgelegt oder aber stillschweigend vorausgesetzt (als mit der Grundeinstellung unmittelbar gegeben).

Diese kurzen Hinweise auf den inneren Zusammenhang von klassischer Logik und Logistik genügen bereits, um zu zeigen, dass es immer dieselbe der Logik eigentümliche formal gegenständliche Einstellung ist, aus der ihre neueste Entwicklung, d. i. ihre Umgestaltung zur Logistik und ihre Annäherung an die Mathematik hervorgegangen ist. Näher haben wir auf das Problem der Logistik hier nicht weiter einzugehen*).

7) Verhältnis zum methodischen uud gnoseologischen Gesichtspunkt.

Sehen wir von der Logistik und mathematischen Logik ab und nehmen die Logik lediglich in ihrer gewöhnlichen traditionellen Gestalt, so ist freilich nicht zu leugnen, dass hier die streng formale Tendenz nicht zu konsequenter Durchführung gelangt: die Rücksicht auf das Anwendungsgebiet der Logik, die wissenschaftliche und praktische Erkenntnis, tritt ihr hemmend entgegen. Der rein logische Gesichtspunkt muss sich dem methodischen und eigentlich sachlichen, wenn auch nicht ganz unterordnen, so doch wesentlich anpassen. Für die Begründnung und Darstellung des methodisch- sachlichen Moments reicht aber die umfängliche Betrachtungs-

*) Aus der quantitativen Tendenz der Umfangslogik gehen auch solche Versuche hervor, wie z. B. die Quantifizierung, deren der Subjektsbegriff fähig ist, auch auf den Prädikatsbegriff auszudehnen, oder die Deutung des negativen Urteils als eines positiven mit negativem Prädikatsbegriff (wodurch die Qualitätsunterschiede im Urteil aufgehoben werden) u. ä.

weise nicht aus; es muss auch die inhaltliche Seite des Begrifflichen herangezogen werden; und zwar in seiner Beziehung zu den Voraussetzungen und Prinzipien, welche die logische Sphäre allererst konstituieren. Hier erst tauchen all die fundamentalen Fragen auf, an denen die formale Logik mit vollem Recht vorübergeht, so z. B. die Frage nach den Grundlagen und leitenden Gesichtspunkten der Begriffsbildung, die Frage nach den qualitativen Unterschieden der Begriffsmerkmale (der wesentlichen und unwesentlichen) u.a.m. Werden aber einmal diese Fragen aufgerollt, so ist damit der streng formale Gesichtspunkt durchbrochen, die Logik orientiert sich an den Aufgaben und Zielen der Wirklichkeitserkenntnis und erhält in ihrem Aufbau eine „transzendentale", d. h. eine gnoseologische und ontologische Unterlage.

8) Zusammenfassung.

Das Ergebnis unserer Analyse ist also: die Räumlichkeit (im oben definierten Sinne) gehört zur Wesensstruktur des Logischen, der logischen Rationalität. In der Räumlichkeit ist auch die Bedeutung des quantitativen Moments in der Logik begründet. Es ist zwar nicht dasselbe wie das Quantitative in der Mathematik, aber es entspringt derselben Quelle. Daraus wird daher auch verständlich, warum gerade die mathematische Methode und das Quantitative (die Möglichkeit der Messung) den exakten Naturwissenschaften den Stempel exemplarischer Rationalität aufdrückt.

V. Exkurs: Kritische Analyse der Bestimmung des Logisch- Rationalen in N. Hartmanns „Metaphysik der Erkenntnis".

Die gewonnenen Ergebnisse können wir nun ausnutzen, um einige Schwierigkeiten, die in dem Begriff des Logisch-Rationalen liegen, zu klären. Zunächst mag es scheinen, dass unsere bisherige Untersuchung lediglich zu einer Bestätigung der gewöhnlichen, traditionellen Auffassung des Rationalen, die es mit dem Logischen identifiziert, geführt hat. Insofern sei es ihr auch nicht gelungen, etwas wesentlich Neues zu tage zu fördern. Allein gerade solch eine Identifizierung wäre auf Grund unserer Analyse noch keineswegs berechtigt. Wir haben bloss zu zeigen gesucht: das Formallogische ist eine wesentliche Erscheinungs- oder Abwandungsform des Rationalen. Dass sie aber die einzig mögliche ist, soll damit noch keineswegs gesagt sein. Der eigentliche Schwerpunkt unserer Untersuchung lag aber darin, den Begriff des Logisch- Rationalen zu klären und über seine mannigfachen Bedeutungsmodifikationen Rechenschaft zu geben. Denn über diesen Begriff, so geläufig er auch allen zu sein scheint, herrscht keineswegs vollständige Klarheit, und die Anwendung desselben auf einzelne konkrete Fälle stösst auf ganz unerwartete Schwierigkeiten. Nehmen wir z. B. den Begriff des Logisch- Rationalen, wie ihn N. Hartmann in seiner „Metaphysik d. Erkenntnis" fasst (Kap. 32, a). Hartmann lehnt die hergebrachte Gleichsetzung zwischen Logischem und Rationalem entschieden ab. Denn rational ist — in gnoseologischem Sinn das, was der Vernunft zugänglich ist d. h. das Erkennbare (Intelligible). Nun ist aber „weder alles, was nicht zur logischen Sphäre zählt, unerkennbar, noch ist es ausgemacht, dass alles, was zu ihr gehört, erkennbar wäre"*). Dass dem nicht so ist, zeigt schon der Begriff des mathematisch Irrationalen. — Andrerseits darf aber auch das Irrationale nicht schlechthin dem Unerkennbaren gleichgesetzt werden. Es gibt auch Erkennbares, das irrational ist; so z. B. Farben und Töne, die als

*) Grundzüge einer Metaphysik d. Erkenntnis 2 Aufl. S. 230, 231 ff.

erkennbar gelten dürfen, und doch etwas an sich haben, was sich nicht als rational bezeichnen lässt. Daraus aber folgt, dass es nur eine bestimmte Art von Erkennbarkeit ist, welche die Rationalität ausmacht; am ehesten liesse sie sich als Durchschaubarkeit oder Begreifbarkeit bezeichnen. Zum Begreifen aber bedarf es der logisch reinen idealen, exakten Struktur. „Zur Rationalität im Sinne logischer Rationalität also gehört zweierlei: erstens die Erkennbarkeit und zweitens die logische Struktur. Nur, wo beide Bedingungen erfüllt sind, ist der Gegenstand begreifbar". Machen wir uns klar, was diese Bestimmung der logischen Rationalität sachlich bedeutet. Auf die erste Bedingung des Logisch- Rationalen — die Erkennbarkeit brauchen wir hier nicht weiter einzugehen; denn sie bestimmt den Begriff des Rationalen überhaupt, nicht aber die spezifisch logische Rationalität. Eine besondere Prüfung erforderte freilich die These des Verfassers, dass es auch Logisch-Irrationales gäbe, d. h. solche logische Gebilde, die nicht erkennbar wären; als Beispiel dient das Mathematisch- Irrationale. Darüber soll noch weiter unten die Rede sein, in welchem Sinne diese Irrationalität zu verstehen sei; ob sie, wie es Hartmann zu meinen scheint, mit Unerkennbarkeit einfach zusammenfalle. Ietzt soll uns aber die Frage beschäftigen: was bedeutet die Durchschaubarkeit oder Begreifbarkeit, die Hartmann als Spezifikum des Logisch- Rationalen bezeichnet? Inwiefern kommt z. B. der Farbe, dem Ton diese Begreifbarkeit nicht zu, wohl aber etwa der Zahl, dem Begriff als solchem u. s. w.? Der Verfasser antwortet: es ist die logische Struktur, welche diesen Unterschied hervorbringt. Was ist nun aber mit dieser logischen Struktur eigentlich gemeint? Diese Frage lässt sich nicht ohne eine genauere Präzisierung des Logischen beantworten. Eines ist jedenfalls klar: es handelt sich nicht um die begriffliche Fassung als solche. Sofern wir Farbe und Ton erkennen, haben wir von ihnen ebenso einen Begriff wie von Zahl oder geometrischer Figur. Und dieser Begriff zeichnet sich durch nicht geringere Eindeutigkeit als etwa der Zahlbegriff aus; insofern steht er ihm auch an Klarheit und Deutlich-

keit nicht nach. Man könnte vielleicht auf die grössere Komplexität des Farben- oder Tonbegriffs als Grund seiner geringeren Rationalität hinweisen. Allein auch dieser Hinweis führt nicht auf die richtige Spur. Betrachtet man ein System von einander über- und untergeordneten Begriffen, so müsste man erwarten, dass der einfachste Begriff auch der allerrationalste sei, und dass die Rationalität mit steigender Komplexität immer mehr abnimmt. Das ist aber keineswegs der Fall. Vielmehr erweist es sich, dass gerade der oberste Begriff, welcher der einfachste ist und sich nicht in einer analytischen Definition per genus proximum et differentiam specificam entfalten lässt, als etwas im Vergleich zu den ihm untergeordneten Begriffen Irrationales erscheint Bewegen wir uns im der Begriffspyramide in der Richtung von oben nach unten, so lässt sich wiederum nicht behaupten, dass mit zunehmender Komplexität der Begriffe ihre Rationalität entsprechenderweise abnimmt. Auch ein höchst komplexer Begriff steht einem verhältnismässig einfachen an Rationalität nicht nach, sofern er nur eine eindeutige und erschöpfende Definition seines Inhalts zulässt. Irrationalität macht sich erst da geltend, wo die Zahl der Inhaltskomponenten (Merkmale) des Begriffs durch keine Definition erschöpfbar ist. Das tritt aber ein, sobald er sinnlich- anschauliche Momente in sich aufnimmt. Wir sehen also: Irrationalität kommt sowohl an der oberen, wie an der unteren Grenze der Begriffspyramide zum Vorschein. Gewiss ist die Irrationalität der allgemeinsten Begriffe (Kategorien) und der ἔσχατα εἴδη eine verschiedene; in jedem Fall handelt sich aber um logische Irrationalität, um einen Mangel an logischer Durchsichtigkeit. Was bedeutet nun aber diese logische Durchsichtigkeit? — Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus der vorhergehenden Analyse. Sie besteht in der Fähigkeit des Begriffs seinen Inhalt in einem analytischen Urteil zu entfalten. Denn, erstens: Erkenntnis kommt, wie wir wissen, nur in einer Sachverhaftsfeststellung, d. h. in einem Urteil zu stande. Der Begriff vermag also seine Rationalität nur durch Entfaltung zum

Urteil (d. h. durch Heraushebung der in ihm enthaltenen Sachverhalte) zu bewähren. Dieses Urteil, in dem der Begriff sich auseinanderfaltet, muss nun zweitens ein analytisches sein; es soll ja nichts anderes als den Inhalt des Begriffs explizieren. Sofern aber der Begriff eine zeitlose Gegenständlichkeit mit konstanten Wesenseigenschaften darstellt, so besteht diese Explikation in der Angabe seiner Merkmale. Daher ist ja auch das analytische Urteil — das spezifisch logisch- rationale Urteil (siehe oben S...). Nun können aber in analytischen Urteilen nur komplexe Begriffe zur Entfaltung kommen, d. h. nur solche Begriffe, die über sich einen Oberbegriff haben. Das ist die erste Bedingung. Dazu kommt aber noch eine zweite, nämlich die, dass die Komplexität des Begriffs sich in einer endlichen Zahl von Merkmalen erschöpfe. Anders lässt sie sich in einem analytischen Urteil nicht explizieren (definieren). Der ersten Bedingung genügen die obersten Gattungsbegriffe nicht. Sie sind daher logisch nicht durchsichtig, d. h. keiner analytischen Definition zugänglich. Definierbar sind sie nur durch synthetische Bestimmungen, die über den gegebenen Begriff hinausgehen. Eine jede synthetische Bestimmung liegt aber schon jenseits des Formal- logischen. Oder aber, wenn man sie an sich betrachtet, sind sie nur durch unmittelbare Intuition fassbar, d. h. durch einen vorlogischen Erfassungsakt. In jedem Falle fehlt ihnen die spezifisch logische Rationalität.

Der zweiten Bedingung vermögen wiederum die ἔσχατα εἴδη, die konkreten Begriffe, nicht zu entsprechen. Ihr Erfassen weist auch über das Gebiet des eigentlich Logischen hinaus. Auch die sinnliche Anschauung, die hier in Anspruch genommen wird, ist ein Alogisches (dem Logischen sachlich Vorausliegendes) und insofern Irrationales. Daher rührt auch die Irrationalität solcher Begriffe wie Farbe, Ton, Geruch u. a. Wenn sie auch keine ἔσχατα εἴδη sind, sondern gewisse Gattungen bezeichnen, so schöpfen sie doch ihren Inhalt unmittelbar aus dem Material der sinnlichen Empfindungen (es sind „hyletische" Begriffe). Dagegen sind die rein formalen Begriffe (Begriffe mathema-

tischer, logischer Beziehungen und Gegenständlichkeiten), logisch rational, weil sie allem Inhaltlichen, das jenseits der logischen Sphäre seine Bewährung hat, indifferent gegenüberstehen und letzterdings nichts anderes als Vergegenständlichungen von Gesetzmässigkeiten darstellen.

Wir sehen also: die Rationalität der Begriffe (genauer, der ihnen entsprechenden Wesenheiten) ist durch ihre logische Immanenz (ihr Immanent- sein der logischen Sphäre) bedingt. Die grösste Rationalität besitzen daher nicht, wie man erwarten könnte, die allgemeinsten Begriffe, sondern die Begriffe mittlerer Allgemeinheit, die zwischen zwei irrationalen (oder zum mindesten nicht rein rationalen). Grenzgebieten eingebettet sind: den obersten Allgemeinbegriffen und den untersten ἔσχατα εἴδη. Darin bekundet sich erstens der sekundäre, abgeleitete Charakter der logisch- rationalen Sphäre. Sie wird durch das Irrationale (das logisch- Undurchsichtige) nicht nur in ihren Grenzen bestimmt, sondern setzt dasselbe auch als Grundelement ihrer eigenen Struktur voraus. Jeder logisch- rationale Begriff im oben beschriebenen Sinne, verdankt ja seine Rationalität, eben seiner Zerlegbarkeit in einfachere Merkmals—und Gattungsbegriffe; seine letzten Strukturelemente sind daher notwendig einfache, d. h. aber logisch undurchsichtige, also irrationale Begriffe. Darin liegt durchaus kein Widerspruch*). Denn das Logisch- Rationale ist, wie wir früher**) festgestellt haben, immer ein Vermitteltes, das sich erst im Urteil, im Bestimmungsakt, den das Prädikat am Subjekt vollzieht, konstituiert und zum Ausdruck bringt. So ist auch die Rationalität (Durch-

*) Damit hängt es auch zusammen, worauf Husserl (Ideen zu einer reinen Phänomenologie u. s w. § 125. S. 260 ff.) aufmerksam macht, dass die Klarheit oder Verworrenheit in der logischen Sphäre keineswegs eine entsprehende Klarheit oder Verworreuheit in den ausgedrückten (logisch geformten) Unterschichten voraussetzt. Ebenso wenig wie die logische Rationalität der zusammengesetzten Begriffe durch die Irrationalität ihrer Strukturelemente beeinträchtigt wird, ebenso wenig wird auch die logische Klarheit oder Verworrenheit als solche durch die Klarheit oder Verworrenheit ihrer vorlogischen Unterlagen beeinflusst.

**) Vrgl. Rationales u. Irrationales, Hum. M. Fak. raštai III.

sichtigkeit) der zusammengesetzten Begriffe durch ihre Explizierbarkeit in analytischen Definitionsurteilen vermittelt. — Nur aus diesen Bestimmungen der logischen Sphäre (ihrer Allgemeinheit, Vermitteltheit, ihrem analytischen Charakter) lässt es sich verstehen, warum und inwiefern die logische Struktur (die begriffliche Fassung) eine Wesensbedingung der Rationalität ausmacht.

Freilich sind wir an der unteren Grenze der logisch-rationalen Begriffssphäre auf eine Irrationalität von ganz eigener Art gestossen, die aus den bisherigen Feststellungen nicht unmittelbar hervorgeht und daher noch einer besonderen Betrachtung und Erklärung bedarf: das ist die Irrationalität des Konkreten (Individuellen), das aller logischen Bestimmtheit und Endlichkeit als ein Unendliches, nicht Ausschöpfbares, erschöpfend nicht zu Bestimmendes, gegenübersteht. Es handelt sich hier also um die dem Unendlichen anhaftende Irrationalität. Ihre Analyse soll einer späteren Untersuchung überlassen sein.

VI. Die logische Zeitlichkeit.

1) Unabhängigkeit des Logischen von der realen Zeit.

Im Anschluss an die vorhergehenden Analysen haben wir jetzt das Logisch- Rationale noch von einer anderen Seite zu betrachten. Oben hatten wir versucht, genauer festzustellen, in welchem Sinn die Überräumlichkeit des Logischen zu verstehen ist. Die Überräumlichkeit—so hatten wir gesehen — bezieht sich nur auf den sinnlichen Dingraum (die reale Ausdehnung), schliesst aber durchaus nicht jede Räumlichkeit aus; vielmehr bildet das Nebeneinander der Begriffe in einem homogenen Medium eine notwendige konstituierende Bedingung des logischen Seins. — Diese Eigentümlichkeit der logischen Sphäre drängte uns schon damals die Frage auf: steht es nicht mit der Überzeitlichkeit des Logischen ganz ebenso? Ist vielleicht diese Überzeitlichkeit auch nur eine Zeitlichkeit besonderer Art; so dass die

Entzeitlichung, welche den Übergang von der realen Welt zum logischen Sein charakterisiert, nicht als schlechthinnige Aufhebung der Zeitlichkeit, sondern bloss als Übergang zu einer andersgearteten Zeitlichkeit zu verstehen ist?

Zunächst scheint freilich zwischen Überräumlichkeit und Überzeitlichkeit in der logischen Sphäre keine Analogie zu bestehen. Dem Nebeneinander der Begriffe im logischen Raum entspricht doch wohl kein Nacheinander derselben in einer „logischen" Zeit. Denn in der logischen Sphäre ist der statische Aspekt der herrschende. Die Begriffe sind — ihrem logischen Wesen nach — unveränderlich und keiner Bewegung fähig. Sie sind in sich beruhende gegenständliche Sinneinheiten, die in ganz bestimmten, durch ihr Wesen bedingten und daher gleichfalls unveränderlichen Beziehungen zu einander stehen. Die Sachverhalte, welche das Urteil durch Verbindung oder Trennung von Begriffen zum Ausdruck bringt, bestehen oder bestehen nicht, — ganz unabhängig von aller Zeitlichkeit. Ist damit nicht jede Möglichkeit von einer logischen Zeit sinnvoll zu reden von vornherein ausgeschlossen?

2) Das Dynamische in der Sphäre des Logischen:

a) im analytischen Urteil.

Und doch, tritt man an das logische Sein ganz unvoreingenommen heran, so stösst man auf eine Reihe von Tatsachen, welche ernste Zweifel an der Zeitlosigkeit desselben erwecken. Schon das Wesen des analytischen Urteils, in dem der Inhalt des Begriffs zur Entfaltung gelangt, gibt diesem Zweifel Nahrung. Kommt es hier—logisch gesehen— nur auf das Resultat der Entfaltung — das Entfaltetsein an, oder auch auf die Entfaltung als solche, das Akthafte, Prozesshafte an ihr? Die Frage ist keine müssige Spitzfindigkeit; sie betrifft sogar den Sinn des Logischen selbst. Ursprünglich bildet es doch keine selbstgenugsame Sphäre, sondern steht im Dienst der gegenständlichen Erkenntnis. Das Erkennen aber ist nicht ein Haben oder Be-

sitzen, sondern ein Erfassen, In-Besitznehmen; nicht ein Wissen, sondern ein Übergang vom Nichtwissen zum Wissen; also kein Zustand, sondern ein Akt, oder sogar eine Reihe zusammenhängender Akte, ein Prozess. Mag auch der Akt selbst zeitlich unausgedehnt sein, also sich in einem momentanen Umschlagen des Nichtwissens ins Wissen bekunden, so vermittelt er doch immer den Zusammenhang zweier aufeinander folgender Stadien des Wissens. Insofern ist Erkenntnis notwendig an das zeitliche Nacheinander gebunden. Das bedeutet natürlich nicht, dass der Erkenntnisfortschritt im Nacheinander der Erkenntnisstadien besteht; sondern nur, dass er als Prozess notwendig sich im zeitlichen Nacheinander abwickelt. — Sollte nun dieses zeitliche Moment der Erkenntnis, das doch zu ihrem Wesen gehört, dem logischen Sein ganz fremd sein? und nur der statische zeitlose Aspekt seiner Struktur entsprechen? Es wäre dann nicht zu verstehen, wie sich die logische Begriffswelt den Forderungen der Erkenntnis, sofern sie Prozess ist, anpassen könnte. Wenn wir daher die Frage stellen: ob für die Logik nur der Urteilsinhalt, der in ihm vermeinte Sachverhalt, in Betracht kommt; oder aber auch der Urteilsakt selbst, so sollen damit keineswegs irgendwelche dem Logischen fremde, psychologistische oder subjektivistische Motive in unsere Betrachtung himeingetragen werden. Wir gehen lediglich dem unleugbaren inneren Zusammenhang zwischen Logik und Erkenntnis nach. Halten wir uns der Einfachkeit halber an das rein analytisch explikative Urteil. Besagt es bloss, dass der Sachverhalt „P ist in S enthalten" besteht, oder aber auch dass P als Prädikat aus dem Inhalt von S hervorgeht? dass also die Erkenntnis von S als notwendige Folge die Erkenntnis von P und des Zusammenhanges zwischen S und P ergibt? Hat die Logik es nur auf den ontischen Zusammenhang des in S und P Vermeinten abgesehen, oder auch und vielleicht sogar in erster Linie auf den Begründungszusammenhang zwischen S und P? Dieser Begründunszusammenhang aber besagt niemals bloss ein „Enthalten sein" von P in S, sondern ein Hervorgehen von P als

der Folge aus S als dem Grunde. Gewiss lässt sich der Urteilsbestand auch als rein statischer fassen, allein diese Fassung wird nicht dem Urteil als Erkenntnisakt gerecht. Entweder wird dann die logische Betrachtung rein ontoloschen Gesichtspunkten untergeordnet; das geschieht, wenn der logische Sinn des Urteils bloss als Bestehen eines Sachverhaltes bestimmt wird. Oder aber das Urteil verliert dem Begriff gegenüber alle Selbständigkeit und wird zu einer blossen Hilfsoperation, die den Inhalt des Begriffs deutlich macht (expliziert), degradiert. Der Wesenszusammenhang zwischen Logik und Erkenntnis verlangt aber, dass auch das Urteil als Erkenntnisakt in der Sphäre des Logischen die entsprechende Würdigung finde. Das ist aber nur möglich, wenn als zum logischen Wesen des Urteils gehörig nicht bloss sein statischer Aspekt (das Resultat des Urteilsvollzugs) — die Bezogenheit des Prädikats aufs Subjekt, sondern auch sein dynamischer Aspekt, das Hervorgehen des Prädikats aus dem Subjekt, anerkannt wird. Für die logische Struktur des Urteils ist also der Begründungszusammenhang zwischen Subjekt und Prädikat wesentlich. Der Begründungszusammenhang ist aber nur aus dem dynamischen Aspekt des Urteils verständlich.

b) Im Schluss.

Noch deutlicher und unzweideutiger als am Urteil zeigt sich das am Schluss. — Gewiss ist auch auf den Schluss die statische Betrachtungsweise anwendbar. Blickt man auf die ihm zu Grunde liegenden Sachverhalte, so kann er als notwendiger Zusammenhang dieser Sachverhalte gefasst werden. Oder als Urteilszummenhang, wenn man den Schluss als fertiges Ganzes (als Resultat der Schlussfolgerung) betrachtet, und zwar als einen solchen, der das Enthaltensein der Konklusion in dem Prämissenkomplex (als Ganzem) bedingt. Allein diese statische Betrachtungsweise vermag niemals den Schluss in seinem rein logischen Wesen zu fassen. Der Schluss ist doch eben vor allem eine Schlussfolgerung, ein Hervorgehen oder Fliessen der Folgerung

aus den Prämissen. Die Prämissen gehen der Konklusion voraus, und nur weil sie der Folgerung vorausgehen, besteht zwischen ihnen und der Folgerung ein Begründungszusemmenhang. Das Nacheinander von Prämissen und Konklusion ist ein Wesensmoment des Schlusses als Begründungszusammenhangs und kann in keiner Weise durch ein Zugleichsein ersetzt werden, ohne dass dadurch der Schluss als Schluss zu bestehen aufhörte. Es handelt sich hier nicht um eine ontische Priorität der Prämissen gegenüber der Folge, sondern um eine logische Priorität, um eine Priorität für die Erkenntnis, sofern sie sich vom logischen Begründungszusammenhang leiten lässt. Und diese logische Priorität kann sich nicht anders äussern und verwirklichen als in einem Vorher der Prämissen und einem Nachher der Folge. An diesem Sachverhalt vermag auch die Tatsache nichts zuändern, dass im wirklichen Erkennen die Folge in der Regel antezipiert wird und erst nachträglich die sie begründenden Prämissen aufgesucht werden: dass also hier die Reihenfolge von Prämissen und Konklusion gerade die umgekehrte ist. Logisch gesehen, liegt in diesem Fall eben eine Antezipation vor, also ein Vorausnehmen dessen, was sachlich nachfolgt. Als Folge besteht die Folge, d. h. erhält sie ihre logische Begründung, nur sofern die Prämissen ihr vorausgegangen sind.

[Neuerdings hat N. Losskij in seiner Logik (deutsch, Teubner 1926) das Verhältnis von Grund und Folge als die für das Logische konstitutive Fundamentalrelation der Urteils- und Schlusslehre zu Grunde gelegt. Auf dieser Fundamentalrelation beruht — nach Losskij — die Möglichkeit jedes Urteils und jeder Schlussfolgerung, welcher Art sie auch seien. — Eine solche Deutung von Urteil und Schluss ist durchaus möglich und sachlich begründet, weil das Verhältnis von Grund und Folge ein spezifisch logisches ist. Daraus folgt aber noch nicht, dass jedes Urteil und jeder Schluss ursprünglich, seinem Wesen nach, aus dieser Fundamentalrelation hervorgeht. In der Sphäre des Urteils trifft das nur für das analytische Urteil zu, d. h. für das Urteil, das auch inhaltlich logisch bestimmt ist, wo also die Relation zwischen

Subjekt und Prädikat auf einer rein logischen (formalen) Notwendigkeit (im oben bezeichnet Sinn) beruht. Alle synthetischen Urteile dagegen (und synthetisch sind alle Urteile ihrem Ursprung nach als gegenständliche Formen von Erkenntnis, d. i. Bestimmungsakten),—wo die Beziehung von Subjekt und Prädikat keine formal-logische, sondern eine inhaltliche (schlechthin materiale) ist, können zwar, wenn sie einmal vollzogen sind, im Sinne der Relation von Grund und Folge gedeutet werden, gehen aber ihrem Wesen nach (als Erkenntnis-oder Bestimmungsakte) nicht aus diesem Verhältnis hervor. Das Urteil ist eben ursprünglich (als Urakt der gegenständlichen Erkenntnis) kein logischer, sondern ein vorlogischer Akt, durch den erst die Sphäre des Logischen konstituiert wird. Daher kann er auch in seinen mannigfachen Abwandlungen durch ein Verhältnis charakterisiert werden, das erst in seinem Vollzug begründet ist.

Der Mangel der Losskijschen Konzeption liegt, unseres Erachtens nach, darin, dass sie den logischen Aspekt des Urteils nicht von seinem vorlogischen Wesen unterscheidet.

Was den Schluss betrifft, so sind alle formalen Schlüsse (Syllogismen) im logischen Verhältnis von Grund und Folge fundiert. Anders steht es dagegen mit den materialen Schlüssen. Die Stringenz dieser Schlüsse beruht nicht auf Umfangs- oder Inhaltsbeziehungen von Begriffen, sondern auf Relationen von ganz anderer nicht logischer Provenienz (z. B. auf mathematischen Relationen)].

3) Die positiven Momente der logischen Zeitlichkeit.

Es gibt also eine logische Zeitlichkeit. Und diese Zeitlichkeit hat ebensowenig wie die logische Räumlichkeit die Bedeutung einer bloss äusserlichen Analogie, sondern stellt einen Wesenszug des logischen Begründungszusammenhanges dar. Freilich ist es eine besondere Art von Zeitlichkeit, die sich von der realen oder physikalischen Zeitlichkeit ebenso unterscheidet, wie der logische Raum vom Raum der Geometrie, der Physik und der Wirklichkeit.

Die logische Zeit ist das Nacheinander von Grund und Folge. Das Nacheinander ihrer Momente ist das, was sie mit den anderen Formen der Zeitlichkeit gemein hat, und was sie allererst zur Zeit macht. Die Beziehung zwischen Grund und Folge ist transitiv, aber nicht symmetrisch. Sie ist daher nicht umkehrbar. Die Folge verhält sich zum Grunde nicht ebenso, wie der Grund zur Folge. Aus dem Nacheinander der Momente ergibt sich also mit Notwendigkeit die Irreversibilität der logischen Zeit. Auch darin unterscheidet sie sich nicht von anderen Zeitformen.

4) Unterschied von der realen Zeit.

Dagegen fehlen ihr aber alle anderen Bestimmungen der physikalischen und der realen Zeit. So vor allem die Dauer. Das Nacheinander von Grund und Folge ist dauerlos, ist zeitlich unausgedehnt; ganz ebenso wie alle logischen Gebilde räumlich unausgedehnt sind. Ob eine Schlussfolgerung im wirklichen Denken eine grössere oder geringere Dauer erfordert oder momentan erfolgt, ist für ihr logisches Wesen vollkommen gleichgültig und ändert am Nacheinander von Prämissen und Konklusion garnichts. Das logische Vorher und Nachher lässt sich daher auch in keiner Weise messen oder bestimmen als etwas, das umso und so viel früher oder später statt hat. Diese Dauerlosigkeit ist es in erster Linie, die mit der Überzeitlichkeit des Logischen gemeint wird.

Dazu kommt aber noch ein Weiteres. Den Unterschieden von Vergangeit, Gegenwart und Zukunft steht die logische Zeitlichkeit fremd gegenüber. Der Gegensatz von „es war“ und „es steht bevor“ ist nur da möglich, wo es ein „jetzt“ gibt, gegen welches sich Vergangenes und Zukünftiges abhebt. Was sollte aber das „Jetzt“ in der logischen Sphäre bedeuten; für die der Unterschied von aktuellen und nicht aktuellen Momenten ganz belanglos ist. Aktualität gewinnnen die logischen

Sachverhalte nur für das einzelne Bewusstsein im Moment ihres Erfassens, ihrer empirischen Realisierung im Erkenntnisakt; ihr logisches Ansichsein bleibt aber davon völlig unberührt. Das ergibt sich bereits aus der Dauerlosigkeit der logischen Folge. Vergehen und bevorstehen kann nur das, was entweder selbst dauert oder im Ablauf eines Dauernden auftritt (ein Momentan-ereignis); also das, was ein Früher oder Später ist. Das logische Vorher und Nachher ist aber vom realen Früher und Später ganz unabhängig. In diesem Sinn ist die Dauerlosigkeit der logischen Wahrheiten mit ihrer „Ewigkeit" notwendig verknüpft. Aber diese Ewigkeit ist besonderer Art und darf nicht missverstanden werden (wie es häufig geschieht) als ewige Gegenwart, die nie Vergangenheit wird. Ihr fehlt gerade das entscheidende Merkmal der Gegenwart — die dringliche, lebendige Aktualität. Sie ist daher nichts weniger als das Urbild der realen Zeitlichkeit; sondern lediglich ein verselbständigtes (vergegenständlichtes (Moment an ihr. Diese Vergegenständlichung ist aber gerade durch die Enthebung aus der Aktualität des Realen (Wirklichen) erkauft. Die Aktualität der Gegenwart kommt nur in den Gebieten des organischen, psychischen und geistigen Geschehens zu voller Geltung. In der physikalischen Zeitlichkeit tritt sie in den Hintergrund, trotzdem alles Bestimmen und Errechnen von Vergangenem und Zukünftigem immer ein „Jetzt" zur Voraussetzung hat. Daher verliert auch die Zukunft in der physikalischen Zeitlichkeit ihren spezifischen (mit der Vergangenheit unvergleichlichen) Charakter und wird im Bilde der Vergangenheit gesehen (als ihre blosse Fortsetzung). Auch die Dauerlosigkeit des logischen Seins liesse sich eher als verewigte Vergangenheit (das Abgeschlossensein), denn als ewige Gegenwart charakterisieren.

In dieser Hinsicht besteht gleichfalls eine wesentliche Übereinstimmung zwischen zeitlichen und räumlichen Bestimmungen. In den Gebieten des physischen, organischen und psychischen Geschehens entspricht jedem „Jetzt" ein „Hier" und ist mit ihm unlöslich verbunden (in der „Weltlinie"). In der logischen Sphäre gibt es weder „Hier" noch „Jetzt". Trotz-

dem aber steht die logische Zeit in notwendigem Zusammenhang mit dem logischen Raum. Das Nacheinander von Prämissen und Folge und das Hervorgehen der letzteren aus den ersteren ist nur möglich, sofern es ein Nebeneinander und Aussereinander Begriffseinheiten gibt.

5) Bedeutung der logischen Zeitlichkeit für das Logisch-Rationale.

Für unsere Untersuchung gewinnt das eben charakterisierte Wesen der logischen Zeitlichkeit eine besondere Bedeutung, insofern als erst in der logischen Zeit und dank ihr die logische Rationalität zu voller Entfaltung kommt. Das wird schon am analytischen Urteil deutlich*). Die rationale Struktur des Begriffs, das Enthaltensein der Mannigfaltigkeit der Merkmale, findet erst hier seinen adäquaten Ausdruck; und zwar gerade deshalb, weil hier das Implikationsverhältnis nicht bloss unmittelbar als ein Seiendes (statisches) erschaut wird, sondern die Merkmale mit absolut evidenter Notwendigkeit aus dem Ganzen des Begriffs hervorgehen. Das heisst: der statische Aspekt wird durch den dynamischen ergänzt und dadurch erst in voller Prägnanz fixiert.— Noch schlagender aber lässt sich der unmittelbare Zusammenhang zwischen logischer Rationalität und logischer Zeitlichkeit am Schluss erweisen. Das deduktive Schlussverfahren gilt doch als Muster, als ideales Vorbild aller logischen Rationalität; und gerade das Schlussverfahren hat, wie wir eben gesehen, die logische Zeit zur notwendigen Voraussetzung. Denn wahre Rationa-

*) Wenn wir hiermit die logische Eigenart und Eigenleistung des Urteils (in seiner analytischen Form) anerkennen, so wird damit der (oben gekennzeichnete) logische Primat des Begriffs keineswegs angetastet. Er bleibt prinzipiell bestehen. Durch die Auszeichnung der logischen Bedeutung des analytischen Urteils soll bloss betont werden, dass das Logische ursprünglich im Dienst der Erkenntnis steht und daher auch innerhalb des Logischen die notwendige Beziehung auf die Erkenntnis zum Ausdruck kommen muss. Und das geschieht eben im analytischen Urteil.

lität ist niemals etwas Vereinzeltes, Isoliertes, Ungegliedertes; sondern immer ein Vermitteltes; Vermittelung aber bedarf einer Mehrheit von auf einander bezogenen Elementen (Gliedern), sie ist daher nur an einem gegliederten Ganzen möglich. Das logisch Rationale manifestiert sich in vollendeter Gestalt nicht im einzelnen, für sich bestehenden Begriff, sondern im Begriffszusammenhang. Dieser Begriffszusammenhang aber besteht in der deduktiven Abhängigkeit des Einzelnen (oder weniger Allgemeinen) vom Allgemeinen (Allgemeineren). Erst hier gelangt auch die logische Priorität des Allgemeinen vor dem Einzelnen— dieser Wesenszug der logischen Rationalität — zu deutlicher Ausprägung. Das Einzelne muss aus dem Allgemeinen abgeleitet werden; erst dadurch wird es vor dem logischen Verstande verifiziert und rational begründet. So erklärt es sich, dass alle exakte Wissenschaft (besonders die Mathematik und mathematische Physik), von diesem Ideal logischer Rationalität geleitet, vor allem bestrebt ist, eine deduktiv- analytische Struktur zu gewinnen. Sucht sie doch die Axiome, die ihr zu Grunde liegen, auf eine möglichst geringe Anzahl zurückzuführen, was nur durch eine entsprechende Ausgestaltung ihres Begriffssystems möglich wird. Die „synthetischen" Axiome werden, soweit es im Bereich der Möglichkeit liegt, durch Begriffsdefinitionen (also analytische Urteile) ersetzt. — Es ist daher auch begreiflich, warum die Mathematiker von Fach den Bemühungen der Philosophen (oder philosophisch orientierten Mathematiker) den synthetischen Charakter der mathematischen Grundvoraussetzungen und Grundgebilde (z. B. der Zahl) ziemlich verständnislos, ja sogar abwehrend gegenüberstehen. Das Ideal ihrer Wissenschaft— die logische Rationalität, führt sie gerade in entgegengesetzter Richtung. Das Synthetische im Mathematischen ist vorlogisch und liegt daher ausserhalb ihres Interessenkreises. Damit hängt auch die formalistische Tendenz des mathematischen Denkens zusammen, die dazu führt, dass der Mathematiker meistens auf eine sachliche Begründung seiner Ausgangspunkte (Definitionen, Axiome) und Voraussetzungen gar-

nicht bedacht ist, sondern dieselben als gleichsam rein willkürliche Annahmen hinstellt, aus denen sich ein widerspruchsfreies System von Folgerungen auf streng deduktivem Wege ableiten lässt.

Noch eine Eigentümlichkeit der für den deduktiven Begriffszusammenhang charakteristischen Rationalität sei hier hervorgehoben: der logischen Sphäre ist, wie wir gesehen, der statische Seinsaspekt eigen. In dem deduktiven Nexus scheint nun dieser statische Aspekt in Fluss zu geraten und sich in eine logische Dynamik aufzulösen. Liegt darin nicht ein Widerspruch mit unserer Wesensbestimmung des Logischen? Wir meinen—nicht. Denn sieht man näher zu, so ist die Dynamik der logischen Deduktion eine abgeleitete; sie steht in unmittelbarer Abhängigkeit von der Statik der Begriffswelt und ist nur auf Grund dieser letzteren möglich. Immerhin ist dieses Eindringen des dynamischen Momentes in die logische Sphäre, und zwar gerade an dem Punkte, wo ihre Rationalität zu voller Entfaltung kommt, höchst bedeutsam. Es zeigt, dass die logische Sphäre als solche nicht etwas Selbständiges und Ursprüngliches ist; dass sie daher dort, wo sie unmittelbar in den Dienst der lebendigen Erkenntnis tritt, ihren einseitig statischen Seinsaspekt überwinden und sich der Dynamik der Erkenntnis fügen muss. Doch ist diese logische Dynamik nicht im Stande, die lebendige Dynamik des realen Seins zu erfassen und zu bewältigen; und zwar eben desswegen, weil sie ein blosses Derivat der logischen Statik darstellt. In der Überspannung ihrer gnostischen und ontischen Mächtigkeit und Bedeutsamkeit besteht eines der Grundvorurteile des typisch logischen Rationalismus (z. B. Spinozas).

VII. Die logische Rationalität und die logischen Grundgesetze.

1) Die logischen Gesetze als Bedingung gegenständlicher Bestimmtheit.

Die vorhergehende Analyse hat die Bedeutung logischer Räumlichkeit und logischer Zeitlichkeit klarzustellen gesucht. Die logische Räumlichkeit ist konstituierendes Grundmoment der gesamten logischen Sphäre. Und auch die logische Zeitlichkeit gewinnt konstitutive Bedeutung, sofern die logischen Begriffsbeziehungen unter den Aspekt der Erkenntnis treten. Als konstitutive Momente des Logisch- Rationalen sind sie zugleich Grundbedingungen logischer Gegenständlichkeit. Die logische Rationalität ist in ihrem Wesen durchaus gegenständlich.

Ist nun aber durch logische Räumlichkeit und logische Zeitlichkeit die Struktur des Logischen erschöpfend definiert? Oder weist sie noch andere Grundmomente auf? Darüber gilt es Klarheit zu gewinnen.

Das, was die logische Räumlichkeit (und abhängig von ihr auch die logische Zeitlichkeit) bestimmt, sind die Inhalts- und Umfangsrelationen der Begriffe. Diese Relationen haben also die Begriffe als d i s k r e t e gegenständliche Einheiten zur Voraussetzung. Die Diskretheit ist den Begriffen nicht äusserlich, sondern ist mit ihrem Wesen und ihrer Inhaltlichkeit notwendig verbunden. Durch das, was jeder Begriff ist, unterscheidet er sich von jedem anderen und behauptet sich in seinem Eigensein. Dadurch ist er etwas Bestimmtes, Gegenständliches und für die Erkenntnis Bestimmbares. Die Gegenständlichkeit des Begriffs ist wesensnotwendig mit seiner Bestimmtheit verknüpft. Ein unbestimmter Begriff ist, sofern er unbestimmt ist, kein logischer Gegenstand und daher auch keiner logischen Beziehungen zu anderen Begriffen fähig. Das Gleiche gilt auch für die Begriffsrelationen. Jeder Begriff existiert—als solcher—nur in gewissen Begriffszusammenhängen und Begriffssystemen, in denen ihm ein ganz bestimmter, von allen anderen Begriffen eindeutig un-

terschiedener Ort zukommt. Und nicht anders steht es mit dem zeitlichen Aspekt, in den der Begriff als Glied eine Schlussfolgerung tritt. Auch hier ist seine Stellung innerhalb der Schlusskette durchaus eindeutig festgelegt. Das ist nur möglich, wenn diese Relationen in ihrer Gesetzmässigkeit selbst wohldefiniert, d. h. allseitig bestimmt sind. Was gewährleistet nun die eindeutige Bestimmheit der Begriffe und Begriffsbeziehungen? —

Diese Frage ist von entscheidender Bedeutung für unsere Untersuchung. An der Bestimmtheit des Logischen hängt nicht nur seine Gegenständlichkeit, sondern auch seine Rationalität. Wollen wir uns über die logische Rationalität Rechenschaft geben, so müssen wir die Bedingungen der Bestimmtheit des Logischen ergründen. Damit stossen wir auf das Problem der logischen Grundgesetze (der Denkgesetze). Es gilt also jetzt in Erwägung zu ziehen, was und wie weit die sogen. logischen Gesetze zur Bestimmtheit und damit auch zur Rationalität der logischen Sphäre beitragen. Dass die logischen Grundgesetze — die Fundamentalbedingungen für die eindeutige Bestimmtheit und Gültigkeit aller logischen Gebilde ausmachen, bedarf wohl keines weiteren Nachweises. Diese Frage ist eingehend und wohl mehr oder weniger erschöpfend so wohl früher als auch in neuerer Zeit behandelt worden*).

Der Begriff ist Begriff und gilt als solcher, nur sofern er an sich identisch und widerspruchslos ist. Und ebenso bestehen Urteil und Schluss als logische Gebilde, nur sofern sie sich aus identischen und widerspruchslosen Begriffen zusammensetzen und auch in den ihnen eigenen Synthesen (Urteils — Schlußsynthese) den Gesetzen der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten folgen**).

---

*) In der russischen Philosophie sind besonders Losskij in seiner „Logik“ und S. Frank in seinem „Gegenstand der Erkenntnis“ genauer darauf eingegangen.

**) Vom Gesetz des zureichenden Grundes wird weiter unten besonders die Rede sein, da es unter den logischen Gesetzen eine Sonderstellung einnimmt.

2) Problemstellung: die logischen Gesetze nur Denkgesetze oder auch Seinsgesetze?

Dieser Tatbestand berechtigt uns aber noch nicht zu der Behauptung, dass die genannten Gesetze gerade spezifisch — logische Gesetze sind, Gesetze, die eben lediglich die logische Sphäre auszeichnen und nur für sie wesensnotwendig und bestimmend sind. Die logische Sphäre ist ja in ihren Grundlagen, wie wir gesehen, nicht autonom, sie hat den Urakt der objektivierenden Erkenntnis zur Voraussetzung. Sie ist daher notwendig auch an solche Bedingungen gebunden, die ihrem Wesen nach vor-logisch, also nicht spezifisch- logisch sind. Will man sich in das Wesen und die Bedeutung der sogen. logischen Grundgesetze Einsicht verschaffen, so gilt es offenbar zu allererst die Frage zu lösen: gehören sie der eigentlich — logischen Seinssphäre an oder aber einer tieferen vorlogischen Schicht, so dass ihre Gültigkeit über das Gebiet des Logischen noch weiter hinausreicht? — Es könnte doch sein, dass diese Gesetze nicht nur die objektive gegenständliche Erkenntnis (und damit auch die logische Begriffswelt) beherrschen, sondern überhaupt für alles Bewusstsein und Erfassen konstitutive Bedeutung haben, ja noch mehr, dass sie in der Sphäre des Bewusstseins walten, weil sie Gesetze des Seins überhaupt sind: je nach dem wie die Antwort auf diese Frage ausfällt, wird auch das Verhältnis des Logisch — Rationalen zu den logischen Gesetzen sich verschieden darstellen: entweder sind es eben diese Gesetze, welche die logische Rationalität in ihrer spezifischen Eigentümlichkeit erzeugen; oder aber sie haben mit dieser Rationalität als solcher unmittelbar nichts zu tun; wobei freilich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen bleibt, dass ihnen eine Rationalität anderer (etwa ontischer) Art zukommt.

In der Geschichte der Philosophie und der Logik haben beide angedeuteten Lösungen ihre Vertreter und Verteidiger gefunden. Und zwar ist es der Gegensatz von idealistischer und realistischer*) Weltanschauung, der hier die Schei-

*) Realistisch — hier im weitesten Sinne genommen — als Gegensatz zum Idealismus. Realistisch ist also jede Philosophie, welche die on-

delinie zieht. Das bedeutet gewiss nicht, dass sachlich der Gegensatz von Idealismus und Realismus sich ohne weiteres mit der Alternative dieser Lösungen deckt, dass also die Alternative derselben aus diesem Gegensatz hervorgeht. Wir werden noch weiter unten sehen, dass vor allem dem Realismus (im weitesten Sinne genommen) verschiedene Lösungsmöglichkeiten offen stehen. Allein historisch besteht solch eine Abhängigkeit ohne Frage.

3) Idealistische Lösung. Ihre Unzulänglichkeit.

In neuester Zeit hat die idealistische Deutung die Vorherrschaft geführt. Die logischen Grundsätze werden ja zunächst immer als Denkgesetze bezeichnet. Sie beherrschen das Denken und darum auch die Erkenntnis. (Unter Erkenntnis wird hierbei ausschliesslich die gegenständliche, wissenschaftliche Erkenntnis verstanden). Gelten sie aber für das Denken der Erkenntnis, müssen sie dann nicht auch für das Sein gelten; wie wäre anders die Erkenntnis eine Erkenntnis des Seins! Für den Idealismus geht die Seinsgültigkeit der logischen Gesetze aus ihrer Denkgültigkeit hervor. Das Denken schreibt dem Sein (soweit es erkannt wird) seine Gesetze vor und zu diesen Gesetzen gehören in erster Linie die logischen. In welchem Sinne das zu verstehen ist; ob es sich um einen typischen Bewusstseinsidealismus handelt, dem alle Erkenntnis als durch die Bewusseinsformen bestimmt gilt, oder um den methodischen Idealismus, der vom Sein der wissenschaftlichen Erkenntnis ausgeht und den Gegensatz von Subjektiv- Objektiv ledeglich als kategoriale Demension eben dieser Erkenntnis anerkennt, ist für die Lösung unseres Problems letzterdings nicht von entscheidendem Belang. In keinem Fall sind die logischen Gesetze ursprünglich und wesenhaft Seinsgesetze, sondern kommen dem Sein erst zu, sofern es den

---

tische Priorität des Denkens oder Bewusstseins gegenüber dem Sein leugnet. Welcher Art das Sein ist, wird dadurch keineswegs vorentschieden.

Forderungen der Erkenntnis unterstellt, d. h. der Ordnung und den Gesetzen derselben gemäss verarbeitet wird.

Auf eine sachliche Kritik dieser idealistischen konzeption einzugehen, ist hier nicht der Ort. Ihre wesentlichen Mängel sind gerade jüngst in fast erschöpfender Weise klargestellt worden. Für unsere Untersuchung kommen vor allem zwei Punkte in Betracht, welche an sich schon ausreichen, um sie a limine abzulehnen. Erstens weist sie dem Denken und Erkennen eine Rolle zu, die mit seinem Sinne in Widerspruch steht. Erkenntnis ist ihrem Wesen nach nicht ein Erzeugen und Formen, sondern ein Erfassen dessen, was ihr vorgegeben, was also in seinem Sein vom Erkenntnisakt vollkommen unabhängig ist, mag auch das Erfassen in seiner empirischen Verwirklichung immer mit einem Umformen, Verarbeiten, Ordnen, Vereinfachen u. s. w. verbunden und verquickt sein. So oder anders wird dieser ursprüngliche Sinn der Erkenntnis auch vom Idealismus anerkannt und vorausgesetzt. — Zweitens steht der Idealismus auch mit dem phänomenologischen Befund in Widerspruch. — Ontologisch betrachtet, besagt die idealistische These, dass alles Sein ohne Ausnahme Bewusstsein oder Denken ist. Das heisst alle Arten des Seins, wie sie uns in der schlichten Erfahrung entgegentreten, werden dem Bewusst - sein gleichgesetzt, auf Bewust- sein (Denken) zurückgeführt. Das ist, solange man sich an die Erfahrung hält, eine Verfälschung der Tatsachen, zum mindesten eine petitio principii. Wohl eine der wesentlichsten Einsichten, zu denen sich die moderne Philosophie durchgerungen hat, ist die Einsicht, dass das Sein nicht einschichtig, nicht eindimensional ist, dass daher die Zurückführung aller Seinsarten auf eine einzige empirisch bestimmte Art immer eine willkürliche Konstruktion bedeutet, welche nur durch Vergewaltigung der Tatsachen zu Stande kommen kann. Das materiale Sein, ebenso wie das organische (das Leben), ist in seiner unmittelbaren Erscheinung nichts weniger als Bewusst - sein oder Denken. Und das Gleiche gilt auch vom psychischen Sein, wenn man es nicht von vornherein unrechtmässig mit gegenständlichem Bewusstsein identifiziert. Bewusst- sein als gegenständliches

Bewusst-sein ist ebenso wie die in ihm fundierten Phänomene des Denkens und Erkennens, nur eine Seinsart neben anderen. Eine kritische Lösung der Frage nach dem Gültigkeitsbereich der logischen Gesetze, d. h. eine Lösung, die vor allem den Tatsachen gerecht wird, ohne über die Einheit des Seins eine Vorentscheidung zu treffen, ist daher nur möglich, wenn man sie für jeden Seinsbereich im Besonderen betrachtet. Eine solche Betrachtung wäre im Gegensatz zur idealistischen Konzeption formal-ontologisch, weil sie keinem Seinsgebiet eine sachliche Priorität zuspricht. — Zieht man nun aber weiter in Rechnung, dass Erkenntnis ein Sein ist, das immer schon ein anderes Sein voraussetzt, das selbst nicht Erkenntnis ist, so gewinnt die ontologische Betrachtung einen realistischen Anstrich. Denn das Sein, das der Erkenntnis vorausgeht und ihr zum Vorwurf dient, ist das, was gewöhnlich als reales Sein bezeichnet wird, das Wirkliche in seinen mannigfachen Manifestationen als matheriales (dingliches), psychisches organisches, soziales Sein u. a m. Jedenfalls ist es immer ein zeitliches Sein und zugleich ein Sein, das entweder selbst räumlich ist oder zum Räumlichen*) in notwendiger Beziehung steht. Wenn also Erkenntnis zuallererst Wirklichkeitserkenntnis ist, und wenn sie als Erkenntnis des Seins sich am Sein orientieren muss, so muss auch die Gesetzmässigkeit der Erkenntnis und Erkentnisgebilde, wenn auch nicht mit der grundlegenden Gesetzmässigkeit des realen Seins zusammenfallen, so doch in direkter Abhängigheit von ihr stehn, in ihr gegründet sein. Die logischen Gesetze wären also letzterdings nichts anders als Seinsgesetze oder aber sie stellten eine dem Wesen der Erkenntnis (des Denkens) angepasste Modifikation von Seinsgesetzen dar. Seinsgesetze — verstanden im Sinne von Gesetzen des realen Seins.

Komplizierter liegt die Frage beim idealen Sein. Gewiss besteht es nicht nur durch und im Akt der Erkenntnis, es

*) Zeitlich und räumlich hier im gewöhnlichen Sinn verstanden: als zeitlich dauernd und räumlich ausgedehnt.

ist als Gegenstand sui generis durchaus daseinsautonom und bildet einen Seinsbereich für sich. Immerhin ist hier die Frage nicht abzuweisen: gewinnt es nicht seine Gegenständlichkeit erst durch die gegenständliche Einstellung und ist insofern von ihr abhängig? Für eine Art des idealen Seins,— für das logische Sein haben wir diese Abhängigkeit in den vorhergehenden Untersuchungen nachzuweisen gesucht. Das logische Sein ist ja aber nichts anderes als das gegenständliche Sein der Erkenntnis und Denkgebilde. Es ist also schon von vorn herein in unsere Problemstellung miteinbegriffen. — Was die anderen Arten des idealen Seins anlangt,—das mathematische Sein und alle sonstigen „apriorischen" Strukturen, so können wir von ihnen zunächst absehen, ohne dadurch dem Problem wesentlich Abbruch zu tun. Jedenfalls handelt es sich hier um Gegenstände höherer (zweiter) Ordnung, die nur an Gegenständen erster Ordnung, d. h. an realen Gegenständen aufgewiesen werden können. Erkenntnis des idealen Seins setzt bereits Erkenntnis von realen Sein voraus. Für die Frage nach dem Gültigkeitsbereich der logischen Gesetze kommt daher zuförderst ihre Beziehung zum realen Sein in Betracht.

4) Die traditionelle realistische Lösung. Ihre Mängel.

Die realistische These, welche die logischen Gesetze als Seinsgesetze anerkennt, d. h. als Gesetze, deren Gültigkeit fürs Denken aus ihrer Gültigkeit fürs Sein folgt, ist die ältere, ursprünglichere. Sie ist schon von Aristoteles vertreten worden. Freilich war ihm die realistische Fassung der logischen Gesetze dadurch erleichtert, dass er dem Sein selbst eine logische, (der Form, dem Eidos nach) rationale Struktur zusprach. Aber selbst abgesehen von den historischen Eigentümlichkeiten des Aristotelischen Ontologismus (Realismus), scheint die realistische These durchaus plausibel zu sein. Wenn wir jedem realen Ding eine gewisse Identität zusprechen, wenn wir von der Farbe eines Gegenstandes behaupten,

sie könne nicht in gleicher Hinsicht rot und nicht rot sein oder ihr müsse von den Bestimmungen rot und nicht rot notwendig die eine oder die andere zukommen, so geschieht das nicht deshalb, weil hier ein inneren Denkzwang vorliegt, der jede andere Denkmöglichkeit ausschliesst, sondern weil die angeschauten oder erfassten Sachverhalte selbst in ihrer unmittelbaren schlichten Gegebenheit zur Anerkennung dieser Gesetzlichkeiten nötigen.Das Ding ist eben Ding nur, sofern es einen identischen Kern besitzt, und eine Farbe existiert immer nur als diese bestimmte Farbe, die nichts Widersprechendes in sich enthalten kann, und die von zwei einander widersprechenden Prädikaten notwendig eines in sich verwirklichen muss. Die logischen Gesetze sind also in erster Linie ontische Sachverhaltsgesetze. Ihre Gültigkeit für Begriffe, Urteile und Schlüsse ist eine abgeleitete, in der ontischen Gültigkeit fundierte. Alle logischen Gebilde sind diesen Gesetzen unterworfen, eben weil die von ihnen vermeinten oder intendierten Sachverhalte ihnen folgen. Neuerdings hat daher auch Pfänder in seiner phänomenologisch orientierten „Logik" den logischen Gesetzen eine doppelte Formulierung gegeben; eine ontologische, welche die im Denken vermeinten Sachverhalte betrifft, und eine zweite eigentlich logische, die sich auf Begriffe, Urteile und Schlüsse bezieht.

Darf man nun bei dieser Lösung der Frage stehen bleiben, wenn es sich darum handelt, nicht bloss die rein logische Geltung der Denkgesetze zu begründen, sondern, auch ihre ontische Bedeutung prinzipiell zu klären? Sind wir auf Grund des Gesagten schon berechtigt zu behaupten, dass die logischen Gesetze ganz unmittelbar universale Seinsgesetze sind, die alles Seiende ausnahmslos beherschen?

Das wäre wohl ein voreiliger Schluss. Die Sachverhalte, welche die ontische Gültigkeit der logischen Gesetze erweisen sollen, sind ausschlieslich der Sphäre des dinglichen Seins entnommen. Das dingliche Sein ist aber gegenständlich und an die gegenständliche Einstellung gebunden. Wenn es aber, wie wir zu zeigen versucht haben, auch ungegenständliches Sein gibt, — wie steht es da mit der Gültigkeit der logischen Prinzipien? — Die Frage lässt sich nicht im

voraus entscheiden. — Und dazu kommt noch ein Weiteres. In der natürlichen Weltanschauung herrscht der statische Aspekt vor. Sie hält sich daher vor allem an die Dinglichkeit. Die Grundlage des Seins bilden substanzhafte Dinge mit konstanten materiellen Eigenschaften. Die Vertiefung, welche die natürliche Anschauung durch die wissenschaftliche Erkenntnis erfährt, hebt nun aber die Priorität der statischen Dinglichkeit im Wesentlichen auf. Die wirkliche Welt gilt der Wissenschaft als Welt des Werdens, der Bewegung; das Bleibende, Konstante an ihr ist aus den realen Erscheinungen in ihre allgemeinen Gesetzmässigkeiten und apriorischen Strukturen verlegt; d. h. also in die Sphäre des idealen Seins. Es fragt sich daher: ist die Gültigkeit der logischen Gesetze irgendwie notwendig mit dem statischen Aspekt des Seins verbunden? Oder aber steht sie über dem Gegensatz von statisch und dynamisch? Damit sind wir auf eine Frage gestossen, die in der historischen Entwicklung unseres Problems eine bedeutsame Rolle gespielt hat.

In der Geschichte der Philosophie ist die unumschränkte Allgemeingültigkeit der logischen Gesetze mehrfach prinzipiell angezweifelt worden; sowohl in der Antike, als auch in neuer Zeit. Und zwar nicht bloss von Vertretern des Skeptizismus, sonder vor allem von spekulativen Denkern,— von den Begründern der grossen metaphysischen Systeme, wie es Plotin und seine Schule, im 19-en Jahrhundert Schelling und Hegel gewesen sind. Zwei Probleme sind es, die immer wieder den Geltungsbereich der logischen Gesetze in Frage stellen. Einerseits das Problem des Absoluten in seinen mannigfachen Ausgestaltungen (das Absolute als Gott, als Weltganzes verstanden). Andrerseits das Problem des Werdens (sowohl der Bewegung, als auch der qualitativen Veränderung und Entwicklung). Jeder Versuch das Absolute in den Kategorien der endlichen bedingten Erfahrungsgegenstände zu fassen, erweist sich als undurchführbar; er verwickelt das Denken in unlösliche Widersprüche. Sucht man aber diesen Widersprüchen auf den Grund zu gehen, so manifestiert sich das Absolute als ein Übergegensätzliches, das Widersprechendes nicht von sich ausschliesst, sondern

in sich vereinigt (coincidentia oppositorum). Ebenso setzt auch das Werden jeder von den logischen Gesetzen geleiteten begrifflichen Bestimmung einen unüberwindlichen Widerstand entgegen und scheint in seinem Wesen Widersprechende Momente zu vereinigen. In beiden Fällen sieht sich die philosophische Spekulation auf ein dialektisches Verfahren angewiesen, das ihm durch die Problematik des Absoluten und des Werdens aufgezwungen wird. Alle Dialektik aber beruht auf der Anerkennung der Realität des Widerspruchs, d. h. sie setzt der Geltung der logischen Gesetze zum mindesten gewisse Schranken.

Von all den historisch vorliegenden Formulierungen und Lösungsversuchen der Probleme des Absoluten und des Werdens wollen wir zunächst absehen, sie sind fast ohne Ausnahme metaphysisch zu schwer belastet und mit anderen Problemen zu eng verflochten, als dass sie sich zum Ansatzpunkt für eine Untersuchung des ontischen Gültigkeitsbereichs der logischen Grundgesetze eignen könnten. Besonders sei das Problem der Absoluten ganz ausgeschaltet; erst am Schluss unserer Erörterungen wollen wir darauf zurückkommen. Dagegen soll das Problem des Werdens in den Mittelpunkt unserer Analyse treten. Denn das reale Sein, als zeitliches, ist Werden.

5) Erneuerte Problemstellung: die gnoseologische Seite der Frage.

a) Die logischen Gesetze und die logische Struktur der Erkenntnis.

Wo finden wir aber den geeigneten Ansatzpunkt für eine systematische Betrachtung des Problems? — Nicht um eine getrennte Analyse der einzelnen logischen Gesetze kann es sich handeln. Es gilt den inneren Zusammenhang zwischen ihnen zu wahren, — so wie er in der Erkenntnis der Wirklichkeit immer vorliegt und ihrer Bedeutung entspricht,—und zugleich sich den Ausblick auf ihre konkrete Anwendung, ihre Realisierung offen zu halten. Und das dürfte wohl am besten gelingen, wenn wir davon ausgehen, worin, wie wir

gesehen, die gnoseologische und ontologische Bedeutung der logischen Gesetze besteht; dass sie die notwendigen und zugleich zureichenden Grundbedingungen der eindeutigen Bestimmtheit sowohl des Seins als auch der Erkenntnis bilden. Diesen Satz gilt es nun auf seine Notwendigkeit und Allgemeinheit nachzuprüfen: ist es wirklich wesensnotwendig und ebendeshalb evident, dass alle Erkenntnis und alles Seiende immer ein ganz Bestimmtes und insofern Eindeutiges ist? — Die Frage ist für die Erkenntnis und für das Sein getrennt zu behandeln. Denn wenn es auch prinzipiell richtig ist, dass die Erkenntnis nur insoweit und insofern Erkenntnis des Seins ist, als sie sich am Sein orientiert und nach ihm richtet, so besteht doch — konkret genommen, — keine volle Kongruenz zwischen Sein und Erkenntnis. Und es können daher der Erkenntnis Bestimmungen eigen sein, die keine volle und unbedingte Entsprechung im Sein finden. Für die Struktur der Erkenntnis kommt ja noch ihre Brechung im Medium des erkennenden und in seiner Erkenntnis beschränkten Subjektes in Betracht.

Die Beschränktheit, die hier in Rede steht, ist ja nicht bloss ein Weniger an Erkentnis, sondern zugleich eine gewisse Deformation der Adäquatheit, welche sie, als spezifisch menschliche Erkenntnis, erfährt. Gemeint sind also nicht die einzelnen empirischen Mängel und Unvolkommenheiten der Erkenntnis, sondern die Notwendigkeit dieser Mängel und Unvollkommenheiten, das, was man als ihre apriorische Grundlage bezeichnen könnte. Worin dieselbe besteht, ist das Thema unserer früheren Untersuchungen gewesen: es ist die prinzipielle Einstellungsbedingtheit alles Wissens und Bewusstseins und in Sonderheit die Gebundenheit der Erkenntnis an die gegenständliche Einstellung.

Betrachten wir zunächst die gnoseologische Seite der Frage: Hier gilt es vor allem sich darüber klar zu werden: ist die eindeutige Bestimmtheit ein Wesenszug alles Wissens oder nur der Erkenntnis im strengem Sinne des Wortes? D. h. aber, wie aus den früheren Ausführungen hervorgeht, kommt sie in gleicher Weise dem ungegenständlichen, wie dem gegenständlichen Wissen zu? Die Antwort kann nicht

schwer fallen, wenn man sich nur über den Sinn dieser Unterscheidung genau Rechenschaft abgibt. Das ungegenständliche Wissen oder Bewusstsein ist, wie wir in unseren früheren Untersuchungen zu zeigen gesucht haben, wohl eine selbständige Erkenntnisquelle, bildet an sich aber noch keine Erkenntnis. Es muss erst ins gegenständliche Bewusstsein übersetzt, transponiert werden, um Erkenntnis zu werden. Nur sofern es gegenständlich geworden ist, tritt es sowohl dem erkennenden Subjekt als dem Objekt (dem Sein) als ein Autonomes und für sich Seindes gegenüber. Solange es dagegen ungegenständlich bleibt, steckt es noch in dem unmittelbaren Erlebnissein als inhaerierendes Moment, als Epiphänomen gleichsam, noch jeder realen Selbständigkeit ermangelt und nur in abstrahierender Analyse aus dem realen Erleben herauszulösen ist. Die Bestimmtheit und Eindeutigkeit des reinen ungegenständlichen Wissens (des Erlebniswissens) untersuchen, heisst daher soviel als die Bestimmtheit und Eindeutigkeit des Erlebens selbst einer Prüfung unterziehen. Kommt es uns also auf die Bestimmtheit und Eindeutigkei des Wissens als einer besonderen und autonomen Sphäre an, so kann nur das gegenständliche Wissen, also die Erkenntnis im eigentlichen Sinn in Betracht gezogen werden.

Für die gegenständliche Erkenntnis bedeutet aber eindeutige Bestimmtheit nicht eine Forderung, die an sie von aussen herangetragen wird, sondern eine innere Notwendigkeit, die sich aus ihrem Sinn und ihrer Bestimmung unmittelbar ergibt. Gegenständlich erkennen heisst begrifflich fixieren, in Bedeutungseinheiten, die streng umrissen sind, d. h. einen ganz bestimmten Komplex von Merkmalen umfassen, festhalten. Gegenständliches Erkennen ist, wie wir gesehen, immer ein in die logische Sphäre erhobenes Erfassen. Die logischen Begriffe sind statische Einheiten mit im Prinzip konstanten allseitig abgeschlossenen Grenzen. Nur sofern ihnen diese Bestimmtheit und Abgeschlossenheit zukommt, sind Begriffe und Begriffszusammenhänge überhaupt denkbar, nur insofern vermögen Begriffe die ihnen eigene Erkenntnisfunktion zu erfüllen.

Man bedenke: ein Beweis ist nur schlüssig, ein Begründungszusammenhang nur effektiv, wenn er logisch zureichend ist, d. h. wenn ihm eine immanente Notwendigkeit eigen ist, die jede andere Möglichkeit ausschliesst. Die Eindeutigkeit des Beweises und Begründungszusammenhanges hängt an der Eindeutigkeit der zu Grunde liegenden Begriffsrelationen, also auch an der Eindeutigkeit der einzelnen Begriffe selbst.

b) Die logischen Gesetze und der Erkenntnisfortschritt.

Man wende hiergegen nicht ein: das, was wir als logischen Begriff charakterisieren, sei bloss ein Ideal, dem in Wirklichkeit die wenigsten Begriffe entsprächen. In den meisten Fällen dagegen enthalten sogar die wissenschaftlichen Begriffe eine gewisse Unbestimmtheit und besässen daher durchaus nicht eine absolute Abgeschlossenheit, eine fest umrissene und unveränderliche Grenze. Andernfalls wäre eine Begriffsentwicklung nicht möglich. Und eine solche sei doch eine unbestreitbare Tatsache, ein Phänomen, das mit dem Fortschritt der Wissenschaft organisch verbunden ist. Das ist gewiss richtig; es fragt sich doch aber, in welchem Sinne diese Begriffsentwicklung zu verstehen ist, und ob sie wirklich die eindeutige Bestimmtheit des Begriffs, das Wohldefinierte und Abgeschlossene seines Wesens aufhebt. Die eigentliche Entwicklung des Wissens vollzieht sich in der intuitiven, vorlogischen Schicht der Erkenntnis und zwar in Gestalt neuendeckter Tatsachen oder neu erschlossener Einsichten. In der logischen Sphäre kommt dieser Fortschritt darin zum Ausdruck, dass entweder neue Begriffe geprägt oder schon bestehende ihrem Inhalt nach modifiziert, d. h. durch andere ihnen verwandte Begriffe ersetzt werden. Im einen wie im anderen Fall handelt es sich um streng umgrenzte, eindeutig bestimmte Gebilde. Es ist daher eine ungenaue Redeweise, wenn man von unbestimmten, vieldeutigen Begriffen spricht. Begriffe, soweit sie Begriffe sind, soweit sie logische Formung haben, sind notwendig eindeutig bestimmt und können nur eindeutig bestimmt sein. Unbestimmtheit, Mehrdeutigkeit kann

in dem, was am Erfassen des Gegenstandes (am Wissen) noch nicht begrifflich geformt und fixiert ist. Gewiss sind die meisten Begriffe (selbst die der exakten Wissenschaften) durchaus nicht ideal-logische Begriffe; sie stellen bloss mehr oder weniger vollkommene Annäherungen an das Ideal eines Begriffes dar. Allein ihre Unvollkommenheit bedeutet nicht einen Mangel an Bestimmtheit, überhaupt, sondern lediglich an solch einer Bestimmtheit, die dem vermeinten Gegenstand entspräche. Die Unbestimmtheit besteht also nicht am Begriffe als solchem, sondern offenbart sich erst in seinem Spannungsverhältnis zum Gegenstand. Jede Entwicklungsstufe des gegenständlichen Wissens besitzt daher ihr eigenes Begriffssystem, das, so unvollkommen und unvollständig es auch sein mag — innerhalb seiner eigenen Grenzen durchaus eindeutig bestimmt und wohldefiniert ist *). Und das ist auch nach allem vorher Gesagten nicht anders möglich. Das logische Sein ist ein statisches Sein, das im logischem Raum ruht. Jeder Begriff hat seinen bestimmten logischen Ort. Sofern er ihn aber hat, ist er innerhalb seines Systems etwas durchaus Festes, Konstantes, eindeutig Bestimmtes **).

---

*) Wenn man z. B. behauptet, solche Begriffe wie Materie oder Energie besässen noch keine eindeutige Bestimmtheit, sondern liessen mannigfache Deutungen zu, so heisst das lediglich: der in ihnen vermeinte Gegenstand wird durch sie nicht vollständig umfasst und insofern auch nicht allseitig bestimmt. Dieser Mangel an eindeutiger Bestimmtheit wirkt natürlich auf die physikalischen Theorien nach, welche diese Begriffe (oder besser Konzepte) zur Grundlage haben. D. h. die Theorien brauchen nicht falsch zu sein, aber sie sind jedenfalls logisch nicht zureichend begründet und ausgebaut. Wie dem auch sei, die positive Leistung dieser Begriffe im Begriffssystem der Physik, in der logisch ausgebauten physikalischen Theorie, beruht auf dem, was an ihnen logisch strukturiert, d. h. eindeutig bestimmt ist.

**) Das zeigt besonders deutlich das deduktive Beweisverfahren, wie es in der Mathematik üblich ist. Die Akribie der mathematischen Methode äussert sich ja ganz besonders in dem Bestreben, allen Gr ndprinzipien und Grundvoraussetzungen eine straffe, in sich abgeschlossene logische Struktur zu verleihen, also nur solche Begriffe und Axiome anzunehmen, deren Bedeutung streng umgrenzt und eindeutig definiert ist; mag auch diese eindeutige Bestimmtheit durch eine gewisse Künstlichkeit der Begriffsbildung und einen Mangel an sachlich-intuitiver Einsichtigkeit erkauft werden.

6) Zusammenfassung.

Was die Erkenntnis anlangt, so lautet das Ergebnis unserer Analyse: die logischen Gesetzte gelten für die Erkenntnis, sofern sie selbst gegenständlich ist; wobei gegenständlich nicht in dem Sinne gemeint ist, dass sie ein gegenständliches Sein intendiert, sondern in dem Sinne, dass sie selbst gegenständliche Struktur besitzt. Die gegenständliche Struktur der Erkenntnis ist aber die logische Struktur. Also als ideales logisches Sein untersteht die Erkenntnis den Denkgegesetzen. In diesem Sinne fällt sie aber nicht mit der Erkenntnis als konkretem Ganzen, als lebendigem Erfassen und Wissen zusammen. Vielmehr bildet sie bloss die logisch geformte Oberschicht des konkreten Erkennens, die das Vorhandensein einer vorlogischen intuitiven Grundschicht voraussetzt. Der eigentliche Erkenntnisprozess und Erkenntnisprogress spielt sich zwischen beiden Schichten ab und besteht in ihrer gegenseitigen Wechselwirkung und Befruchtung. Die intuitive Unterschicht ist der Mutterboden, welche der Oberschicht das Material zu neuen Sachverhaltsfeststellungen liefert. Die logisch erfassten Sachverhalte aber wirken ihrerseits differenzierend auf die Unterschicht ein und lösen dadurch die in ihr noch schlummernden Potenzen aus; d. h. sie führen zu einer Erweiterung und Vertiefung der ursprünglichen Intuition. Denn in der Intuition steckt der Gegenstand (das Seiende) selbst; sie ist ja nichts als Erscheinung, Aspekt des Gegenstandes. Und das Inadäquate und Unvollständige dieses Aspekts, dieser Erscheinung treibt die Erkenntnis zu immer neuen Intuitionen, zu immer weiter und tiefer greifenden Differenzierungen und Integrationen. Es ist also immer die Beziehung zur intuitiven Grundschicht, zum Gegenstande selbst, welche in der logischen Oberschicht Wandlungen hervorruft und den Anstoss zu neuen Begriffsbildungen und Begriffsgruppierungen gibt. Nicht aber ist es diese Oberschicht in ihrem Ansichsein, wie sie sich in jeder begrifflich ausgebauten Theorie, in jedem Beweis- und Begründungsverfahren kundgibt. Wir müssen also auch scheiden zwischen dem Begriff in seinem logischen Ansichsein und dem Begriff in seinem Verhältnis zur Intuition, in seiner Geöffnetheit gegen-

über dem intuitiven Erfassen. An sich ist er ein statisches, abgeschlossenes, eindeutig bestimmtes Gebilde. In seiner Beziehung zur intuitiven Grundlage und zum Gegenstande selbst — unabgeschlossen, dynamisch, problematisch. Wollen wir diesen Unterschied auch terminologisch fixieren, so können wir den Begriff in dieser zweiten Bedeutung nicht als Begriff, sondern als K o n z e p t bezeichnen und den Terminus „Begriff" nur für das logische Ansichsein des Begriffs in Ansspruch nehmen. Wir können also sagen: Begriffe sind ideale Gebilde, unveränderlich und keiner Entwicklung fähig; sie sind eindeutig bestimmt und unterstehen in allen ihren Beziehungen den logischen Grundgesetzen. Konzepte dagegen sind Wandlungen unterworfon und können sich entwickeln. Sie gehören der realen Sphäre des Werdens, der werdenden (lebendigen) Erkenntnis an. Ob und inwiefern die logischen Gesetze für sie gültig sind, lässt sich daher nur feststellen, wenn das Verhältnis der Sphäre des Werdens als solcher zu den logischen Prinzipien klargelegt ist.

Iz. Tamošaitis.

Religijos filosofija.

Tempora mutantur et nos in illis. Kinta laikai ir mes kintame. Išlengva verčiasi didelės žmonijos knygos lapai. Jie gana nevienodi. Pažvelgus į dabarties žmonijos knygos išrašytą lapą darosi baugu. Visa, kas dar prieš kelioliką metų atrodė tvirta, nepajudinama — dabar smarkiai susiūbavo, sušlubavo. Susiūbavo, sušlubavo mūsų laiko pati žmonija. Smarkiai pašlijo ir jos istorijos knygos užrašai.

Dabarties istorija — tai ilgų metų kova prieš vieną, visa jungiantį metafizikos pradą. Tikrai. Mokslo srity šiandien matome didžiausią suskilimą, kurį lakios ir labai gilios minties mokslo vyras Ernestas Troeltsch'as vadina mokslų revoliucija. Atskiri mokslai suskilę net iki tiesai pakrinkant. Sveikas arba naturalus žmogaus protas suvarytas į reliatyvumo chaosą, į nepažinimą, į pasąmonę.

Meno srity jaučiamas nepaprastas pakrikimas, šiurpą kelianti anarchija. Mūsų laiko mene paneigtos taisyklės, nuskriaustas grožis. Jame tepalikta ekspresija. O ekspresija — tai juk kiekvieno atskiro menininko sauvalė, tegu ir subjektivizmu vadinama.

Filosofija — taip pat pakrikusi. Teisybė, prasidėjus dvidešimtam amžiui ir pasirodžius Edmundo Husserlio naują gadynę sudarančiam veikalui: Logische Untersuchungen, iš subjekto smarkokai pasukta į objektą. Tiesa, labai moderniu dalyku patapo Pranciškaus Brentano nurodytas sąmonės intencionalumas, bet tas sąmonės intencionalumas vieniems, kaip pavyzdžiui Maksui Šeleriui, eina teocentrine, o kitiems, kaip pavyzdžiui Martynui Heideggeriui, grynai antropocentrine linkme.

Religijoje šalia racionalizmo ir Aristotelio bei Tomo Akviniečio intelektualizmo labai įsigali intuicionizmas ir irracionalizmas, kurs nuo Schleiermacherio jausmais pagrįsto

„tikėjimo mokslo“, per Rudolfo Otto veikalą „Das Heilige“ eina į Karolio Barth'o, Fridricho Gogarten'o, Ed. Thurneysen'o ir Emilio Brunner'o dialektinę arba krizės teologiją, tik malonę tepripažįstančią.

Socialinio ir politinio gyvenimo srity plačiai atidarytos durys spekuliacijai. Socialinio ir politinio gyvenimo srity prasidėjo baisiausia kova tarp darbo ir kapitalo. Darbo ir kapitalo kova socialinėje dirvoje sudaro ekonominį ir tautinį nuomonių skirtumą, kurs eina iki kovos visų prieš visus. O ten, kur eina smarki kova, ten nėra ir negali būti visai kalbos apie būtinai reikalingą autoritetui išlaikyti pagarbumą. Paneigtas autoritetas. Su autoritetu paneigtas ir patsai žmogus. Jis pirmiausia paneigtas suabsoliutintų, stačiai sudievintų žodžių (pažanga, laisvė, lygybė) vardu. Griaunant autoritetą, niekinant žmogų, skelbiama nauja neklaidinga dogma: skelbiamas liaudies sąmonės neklaidingumas. Nusmelktą žmogų — asmenį pakeičia visagalis anonimis skaitmuo. Įsigalėjęs kiekis visai iš gyvenimo išstumia kokį, kultūrą pakeičia civilizacija.

Kai iš romėnų gyvenimo knygos buvo išbraukta kultūra, o jos vietoje įrašyta civilizacija — tuoj pradėta kalbėti apie romėnų pasaulio žlugimą. Be ugnies nėra nė dūmų. Išpranašautas žlugimas — atėjo. Gulielmo Ferrero rašo veikalą ir jį įvardija: ne — antikinės *kultūros*, bet antikinės *civilizacijos* žlugimas.

Ir mūsų gyvenamuoju laiku netrūksta veikalų, taip pat įvardytų, kaip kad plačiai pagarsėjęs Oswaldo Spengler'io „Untergang des Abendlandes“. Aišku, kad ne mūsų temos klausimas: kas pražudė antikinę kultūrą. Ne mūsų uždavinys taip pat smulkmeniškai nagrinėti tas priežastis, kurios žudo vakarų Europą. Bet vis dėlto, nonėdami, kad religijos filosofijos apžvalga būtų labiau suprantama, turime, kad ir kuo bendriausiais bruožais apžvelgti tuos nuo renesanso gadynės einančius amžius, kurie yra atvedę mūsų laiko jei jau ne visą žmoniją, tai bent Europą prie bedugnės kranto.

1.

Tas priežastis, kurios dabarties žmoniją yra atvedusios į stačiai nebeišbrendamą balą, žinomas rusas filosofas ir publicistas Mikalojus Bierdiajevas šiaip trumpai suglaudžia: „kai žmogus atitrūko nuo dvasinio gyvenimo centro, tai jis atitrūko ir nuo gelmių ir perėjo į periferiją. Nutolimas nuo dvasinio centro, darė žmogų vis labiau ir labiau paviršutinišką. Nustojęs dvasinio buities centro, žmogus prarado ir savo dvasinį centrą. Tokia žmogaus esybės decentralizacija sugriovė jo organiškąją santvarką. Žmogus nustojo buvęs dvasinis organizmas. O tada pačioje gyvenimo periferijoje atsirado klaidingų centrų... Dvidešimtame amžiuje Europos žmogus pasirodo humanistinės eros viršūnėje jau visai sunaikintas ir išdūlėjęs. Jis jau nebežino, kur jo gyvenimo centras; jis jau nebejunta po savimi gelmių“ (Sofija, 1923 m. Berlynas, 25 pusl.). O žinomas Tübingeno teologas Karolis Adam'as savo gražiame veikale: „Das Wesen des Katholizismus“ (2. Auflage 1925 m. 20 p.), lyg kad papildydamas Bierdiajevą, nurodo tris etapus, arba tris periodus, kuriuos humanistiškoji žmonija nueina nuo renesanso iki mūsų gyvenamosios gadynės. Štai tie trys etapai arba periodai: šešioliktojo amžiaus „los von der Kirche“ viduju būtinumu atveda į aštuonioliktojo amžiaus „los von Christus“. O aštuonioliktojo amžiaus „los von Christus“ — į devynioliktojo amžiaus „los von Gott“.

Iš renesanso į mūsų gyvenamąją gadynę kelias eina palaipsniui. Pirmiausia atsisakoma ir nusigręžiama nuo Bažnyčios, paskui nuo Kristaus ir pagaliau nuo Dievo. Nuo Dievo atsisakęs devynioliktasai amžius yra aštuonioliktojo amžiaus, atsisakiusiojo nuo Kristaus, logiškasis padarinys. O nuo Kristaus atsisakęs aštuonioliktasai amžius yra nuo Bažnyčios atsisakiusiojo šešioliktojo amžiaus logiškasis padarinys. Jei taip, tai nuo renesanso gadynės einą amžiai sudaro tam tikrą tolydžią vienumą. Ją drasiai būtų galima pavadinti bendru šviečiamosios gadynės vardu. Šviečiamoji gadynė — tai žmogaus dvasios smukimas palaipsniui; tai žmogaus ne-

sulaikomas veržimasis į izoliaciją, į nihilizmą, į dvasinę savižudybę.

Tą dalyką, kurį paprasta žmonių kalba vadina kultūra, sudaro žmogaus dvasia. Kultūra yra žmogaus dvasios kūrybos padaras. Jau Nietzsche visai gerai pastebėjo, kad žmogaus dvasios padarinys — kultūra rodo aiškiausią linkmę į... nihilizmą. Bet šią į nihilizmą einančią Europos kultūros valią pastebėjo ne vienas Nietzsche. Ją pastebėjo ir kiti gilūs ir toli matą ir Europos vakarų ir Europos rytų, gilios išminties vyrai. Ibsen'as, Strindenberg'as, Paul Bourget'as, Levas Tolstojus, Dostojevskis, Bierdiajevas ir kiti.

Save suabsoliutinąs arba save sudievinąs žmogus, nuo Dievo atskilęs žmogus kaskartą labiau patampa gamtos vergas. Prasideda nauja gadynė — viso, kas tik yra sugamtinimo gadynė. Šią gadynę visa norėta sugamtinti. Panorėta sugamtinti net žmogaus dvasia. Begamtinant dvasią, pradėta laikinti visi tie dalykai, kurie iki tol buvo beveik visų laikomi amžinais.

2.

Naujai natūralistinei gadynei galingo impulso duoda anglų filosofai. Jie, giliau nepažindami to galingo sintetinio žinojimo rūmo, kurį buvo sudarę žymiausieji graikų senovės ir viduramžio genijai, nuo jo nusigręžia. Jie nusigręžia nuo linkusio į formalizmą žinojimo ir pasuka į regimąjį pasaulį ir jo duomenis. Pasukimas į gamtą, į jos duomenis kaip ant mielių pakelia tuos mokslus, kurie anksčiau nebuvo atskirti nuo filosofijos ir kurie pastaruoju laiku išdidžiai, gal pasisekimais apsvaigę, pasivadina gamtos mokslais.

Gamtos mokslų atsiradimo ir kilimo gadynėje prancūzas filosofas Renė Descartes, gal apskritai anuomet įsigalinčios skepsies įtakai pasidavęs, pareiškia visišką nepasitikėjimą senovės ir viduramžio filosofija. Senovės ir viduramžių filosofija yra objekto filosofija. Ji yra paremta objektu, arba, kantiškai betariant, kosmologiškąja idėja. Naujai kuriamoji Descartes filosofija yra jau ne objekto, o subjekto, arba,

tiksliau, sąmonės filosofija. Ji yra remiama subjektu, arba subjekto sąmone, arba, dar kitaip betariant, psichologiškąja Kanto idėja.

Iš subjekto sąmonės, vienintelio tikro filosofijos pagrindo Descartes eina į kosmą arba į kosminę buitį, per absoliučią Buitį, per tobuliausiąja idėją, sąmonėje rastą. Laukujai bei vidujai pojūčiai ir protas mus nuolat klaidina, mus nuolat apgaudinėja. Vadinasi, negalima pasitikėti nei laukujais, nei vidujais pojūčiais, nei net protu. Pažįstant tegalima pasitikėti vien tik tobuliausia idėja, nes ji, kaip tobuliausia, negali nei pati klysti, nei kitų klaidinti. Bet tokia tobula idėja, pati neklystanti ir kitų neklaidinanti būtinai turi egzistuoti (turėti buvimą) ir už sąmonės ribų. Jeigu ji tokio buvimo neturėtų, tai ji jokiu būdu negalėtų būti tobuliausia idėja.

Šiandien visiems, šiek tiek su filosofija susipažinusiems, yra labai gerai žinoma, iš kur Descartes paėmė savo filosofijai kertinį akmenį — sąmonę, trumpai suglaustą formuloje: cogito ergo sum. Descartes sąmonė arba jo garsus *cogito ergo sum* yra paimtas iš šv. Augustino *dubito ergo sum.* Šiandien taip pat gerai žinoma, iš kur yra paimtas antras Descartes filosofijos kertinis akmuo. Šiandien yra žinoma, kad Descertes ontologizmas yra paimtas iš šv. Anzelmo ir kitų viduramžio filosofų.

Descartes kaip naujosios sąmonės filosofijos kūrėjo reikšmei kiek mažėjant, labiau pradėta kelti jo dideli nuopelnai gamtos moksluose ir tiksliausiame gamtos moksle — matematikoje.

Descartes kad ir duoda naują filosofijai linkmę, tai vis dėlto jis palaiko ir filosofinę ankstybesnių laikų tradiciją Nuo Parmendo ir Heraklito, Platono ir Aristotelio, Augustino ir Tomo Akviniečio iki Kanto ir Hegelio filosofinė tradicija kelia du pradu: kūniškąjį ir dvasiškąjį. Abudu šiuodu pradu pripažįsta ir Descertas, kad ir jis tąsų kūną visai atskiria nuo netąsios dvasios.

Tiesa, fizinius ir dvasinius reiškinius pripažįsta ir Spinoza. Bet jam fiziniai ir psichiniai reiškiniai yra ne kas kita, o vienos ir tos pačios substancijos du skirtingi pasireiškimo būdai. Spinozos natūralizmas yra visai monistinis (fiziniai ir psichiniai reiškiniai jam yra vienos ir tos pačios substancijos.

pasireiškimo būdai). O kas gi ta mistiškoji Spinozos substancija, kuri taip skirtingai pasireiškia? Į ką tik iškeltą klausimą nerandame atsakymo nei Spinozos, nei naujųjų laikų monistų veikaluose.

Septynioliktojo amžiaus gamtos mokslai yra matematiški-mechaniški. Gamta norima dėsniškai tirti. Dėsniškai aiškinamoji gamta, arba, tikriau pasakius, gamtos mokslai yra Kantui filosofinio žinojimo pavyzdys. Kantas nori sukurti naują filosofinį žinojimą. Ir jį kuria, prieš akis turėdamas gamtos mokslus ir matematiką.

Kanto filosofijos grynai formalinė pusė toliau yra plėtojama jo mokinių, vokiečių idealistinės filosofijos atstovų: Fichtė's, Schelling'o, Hegel'io. Šio pastarojo filosofija jau yra vien dvasios fenomenologija, arba, tikriau, dvasios dialektika.

Nesuskumba gal didžiausias filosofijos istorijoje žinomas dialektikas užmerkti savo kūniškųjų akių ir susmunka, visiškai susmunka jo dvasios dialektika. Jos vietoj atsiranda dvi gimininges srovės. Vieną sudaro labai talentingas Hegel'io mokyklos mokinys vokietis Liudvikas Feuerbach'as, o antrą prancūzas Augustas Kont'as. Jei Hegel'is buvo sukūręs dvasios dialektiką; jei Hegel'iui visos tikrumos pagrindas yra dvasia, kuri tikrumą kuria, tai jo mokiniui Liudvikui Feuerbach'ui visos tikrumos pamatas yra materija. Iš materijos atsiranda visa, kas tik yra. O ir pati dvasia yra materijos padarinys. Tokius dalykus skelbia Fauerbach'o naujaisiais laikais pagimdytas materializmas. Materializmas, ar jis vėlybesnis — Feuerbach'o ar kur kas ankstybesnis — Gassendi ir Gobbes — visada buvo nuolatinis gamtos mokslų sąlygotos filosofijos palydovas.

Materializmas, paneigęs religiją ir filosofiją pats save pakelia į visatavaizdą. Tų pačių pretenzijų reiškia ir Augusto Kont'o sukurtasis pozitivizmas. Šis pastarasis, paneigęs religinį ir filosofinį arba metafizinį žinojimą, kaip kūdikystės sapnus ir jaunystės svajones, apriboja mūsų pažinimą pozityviais duomenimis. Pozitivizmas, ar jis anglų filosofo Dovydo Hume (Jumo), ar prancūzo Augusto Kont'o, ar

anglų Stuarto Mill'o ir Spencerio — vis vien, atmeta metafiziką, nepripažįsta apreikštosios religijos.

Antrosios devynioliktojo amžiaus pusės neokantistai yra linkę į materializmą, arba, tikriau, į pozitivizmą. Antrosios devynioliktojo amžiaus pusės į pozitivizmą orientuotas neokantizmas susiaurina savo mokytojo Emanuelio Kanto filosofiją, ją suvesdamas vien į pažinimo teoriją arba gnoseologiją. Neokantistų siauras gnoseologizmas skelbia griežtą kovą metafizikai. Metafizika, F. A. Langės, žinomo „Geschichte des Materialismus" autoriaus lūpomis betariant, tai tik „sąvokų poezija". Aišku, kad „sąvokų poezija" nėra „tikslus mokslas", kaip kad tuomet jau buvo vadinami atskiri mokslai, ypatingai gamtos mokslai ir matematika. „Tikslus mokslas" nebuvo ne vien tik metafizika, svarbiausioji filosofijos dalis: „tikslus mokslas" nebuvo ir religinis žinojimas, trumpai religija vadinamas.

3.

Pozitivizmas ir jo tolesnė raida — materializmas buvo nepalankūs religijai ir filosofijai. „Tikslaus mokslo" vardu apsišarvavęs pozitivizmas ir materializmas nekentė apreikštosios religijos ir metafizikos. Ir šiedvi neapkenčiamas svarbiausiojo žinojimo sritis atmetė. O ir patys „tikslieji mokslai" nemėgo filosofijos, ypač religijos. Mokslas ir filosofija, ypatingai mokslas ir religija — tai du nesuderinami dalykai; tai ugnis ir vanduo. Ir kadangi taip ekskliuzivistiškai buvo formuluojamas klausimas, tai aišku, kad jį sprendžiant, turėjo laimėti „tikslieji mokslai." Religija turėjo pralaimėti. Ji, kaip pralaimėjusioji, iš žinojimo lauko turėjo išnykti. Jeigu jai žmogaus gyvenime dar ir buvo paliekama vietelė, tai jau ne racionalėje žmogaus gyvenimo sferoje, bet neracionalėje. Religija yra nukeliama į širdį arba į nepastovius, nuolat kintančius jausmus. Tuo būdu tarp religijos ir mokslo įvyksta didelis skilimas. Nutrūkus santykiams tarp mokslo ir religijos, nutrūksta ryšiai ir tarp religijos atstovės Bažnyčios ir mokslo reiškėjų — inteligentų.

Galima drąsiai , nebijant suklysti, pasakyti, kad prasidėjus naujiems laikams prasideda nauja, jau ne be ano, o šio pasaulio evangelija. Nuo pat renesanso gadynės svarbiausias mokslo uždavinys buvo ir yra: atpalaiduoti kūną nuo dvasios. Pozityvūs duomenys, praktiškoji gyvenimo pusė — štai charakteringiausias pozityvių arba „tiksliųjų mokslų" bruožas, arba pažymys. Pozityvūs duomenys ir praktiškoji gyvenimo pusė buvo laikomi vienintele tikrosios egzistencijos baze. Kiek naujausiais laikais nepasitikima filosofija ir religija, filosofijos sistemomis ir Bažnyčia, tiek tais pat laikais pasitikima pozityviais mokslais, orientuotais į praktiškąją žmogaus gyvenimo pusę.

Štai laiko dvasia. Ji, aiškiausiai, nepalanki filosofiniam ir religiniam galvojimui: ji nepalanki filosofijai ir religijai. Žmogaus dvasiai atitrūkus nuo religinio centro ir žmogaus gyvenimui persimetus į periferiją, į paviršių, pats vidujis gyvenimas išblėsta, išaušta.

Prancūzų revoliucija su savo neribotos laisvės šūkiais pastūmėja žmoniją į siaurai politinį laisvosios minties kelią. Ypatingai laisvoji mintis patinka buržuazijai, kurios, rodos vyriausias rūpesnis buvo ir yra — ekonomiškai įsigalėti. Kai iš vienos pusės rados žmonių, kuriems vieninteliai terūpėjo jų ekonomiškieji interesai, tai aišku, kad turėjo atsirasti žmonių, kurie pradėjo rūpintis kitų žmonių materialiniais ir socialiniais reikalais; materialiniais ir socialiniais interesais tų žmonių, kurie savo darbą rinkoje parduoda. Prasideda liberališkai — politinis ir socialinis bruzdėjimas. Ir vienas ir antras eina iš grynai praktiškojo gyvenimo sąlygų. O kad praktiškojo gyvenimo interesai ir rūpesniai, vykstą žmogaus gyvenimo periferijoje, nukreipia žmogų nuo susirūpinimo viduju gyvenimu, tai faktas, apie kurį netenka nė kalbėti.

Prancūzų revoliucija, abstrakčios arba atsijusios aštuonioliktojo amžiaus racionalizmo idėjos, voltairizmas ir politinis liberalizmas tiek išgarbina laisvės sąvoką, kad visur susidaro baisus ir labai pavojingas psichozas: versti, griauti visa tai, kas laisvei pastoja kelią. Bažnyčia yra viena tokia

laisvės trukdytoja. Iš to, kas pasakyta ką tik, išvada savaime prašosi: vadinasi Bažnyčią reikia griauti.

Neribotų laisvių mėgėjas ir gaudytojas — liberalas, begriaudamas Bažnyčią, visai nebetiki jos skelbiamomis dogmomis. Religija anais laikais tik oficialiai tebuvo toleruojama. Faktinai mokslo vardu ji buvo nekenčiama, niekinama, atmetama, voltairiškos pašaipos lydima. Liberalas Bažnyčia ir jos skelbiamuoju mokslu nepasitiki ir netiki. Bet jis Bažnyčios mokslo visai ir nepažįsta. Vienintelis dalykas, kurį jis daugiau ar mažiau pažįsta, yra mokslas. Liberalas tiki mokslu, jis tiki išimtinai nuo mokslo pareinamąja pažanga ir nuostabia tautos valią reiškiamąja daugumo galia arba jėga.

4.

Devynioliktame amžiuje kas kart labiau įsigali pasaulinė prekyba. O pasaulinės prekybos pagrindas tautinė pramonė. Prekybos ekspansija, pramonės intensyvumas, materialaus gerbūvio pakilimas — aišku kad negalėjo būti palankus dvasiniam žmogaus gyvenimui. Praktiškame gyvenime nevaržomi žmogaus niekad nepasotinami norai pradeda teieškoti naudos. Naudos ieškoti — dalykas labai glaudžiai yra susijęs su prekyba ir pramone. Pramonė, norėdama pasaulio rinkoje išlaikyti konkurenciją, pasikviečia į talką techniką, o ši pastaroji — gamtos mokslus.

Aštuonioliktame amžiuje, šviečiamojoj gadynėje siauresne žodžio prasme, vyrauja racionalizmas. Racionalistiniame aštuonioliktame amžiuje visa, net tikruma, apie jos pažinimą visai jau nekalbant, norima išvesti iš proto, iš proto ar sąmonės normų bei formų. Devynioliktame amžiuje įsigali gamtiškas galvojimo būdas. Jam įsigalėjus, nusigręžiama nuo spekuliacijų ir nuo filosofiškai — idealistiško gamtos supratimo. Devynioliktame amžiuje stengiamasi visi daiktai priežastingai ir mechaniškai suprasti ir aiškinti.

Priežastingai mechaniškai gamtos ir visus daiktus suprasti ir aiškinti ėmus vokietis fiziologas Brücke nesigėdi viešai

pareikšti, kad Hegelis — tai „tautinė Vokietijos gėda“. Štai kaip pradedama manyti ir kalbėti apie visą idealistinę vokiečių gadynę. Vadinasi, su Kanto ir pokantine idealistine filosofija tiltai sudeginti. Paneigus idealistinę filosofiją, tenka pagalvoti apie kitą filosofiją. Kaip tik šiuo laiku sudaroma filosofija, panaši į aštuonioliktojo amžiaus apšviečiamąją filosofiją. Būtinų fizinio pasaulio dėsnių valdoma tikruma daro tai, kad dvasios ir sielos gyvenimas yra ne tik kad gamtos kūnų (pasaulio) sąlygojamas, bet net ir sudaromas. Lygiai kaip aštuonioliktame amžiuje prasideda smarki kova prieš sielą. Naujoji filosofija visus sielos veikimus daro pareinamus nuo nervų sistemos ir nuo smagenų.

Darvino ir jo sekėjų, darvinistais vadinamų, mokslas iš organizmų gyvenimo nori visai išvyti tikslingumą. Visas organinis gyvenimas yra suvaromas į žiaurią kovą už būvį. Naikinant organinio gyvenimo tikslingumą, organinį gyvenimą varant į žiaurią kovą už būvį buvo manyta atsipalaiduoti nuo visos priežastingumo ryšių iliuzijos. Darvinizmas tikrąją filosofiją nori pakeisti raidos mokslu.

Žymesnieji gamtininkai nebuvo prisidėję „naująją“ filosofiją sudarant. Jie nuošaliau laikėsi ir nuo darvinizmo raidos mokslo. Bet pusiau inteligentams ir masėms „naujoji“ filosofija ir darvinizmas buvo nauja naujųjų laikų evangelija, prašmatni visatavaizda, sudaryta paskutinio mokslo žodžio. Tos naujos evangelijos ir iš jos išaugusios naujos dogmatikos dar ir šiandien daug kas aklai tebesilaiko. Naujosios evangelijos ir iš jos išdygusios dogmatikos vardu daug kas dar ir dabar moka stačiai demoniškai neapkęsti filosofijos, o ypatingai teologijos ir religijos.

5.

Ne vien iš „naujosios“ filosofijos ėjo tikrosios filosofijos arba metafizikos, teologijos ir religijos neapykanta. Ji ėjo ir iš istorijos mokslo. Tikrame bendrosios arba visuotinosios istorijos moksle vyrauja kultūros ir dvasios tikslai. Šiai istorijai visa kita — tai tik daugiau ar mažiau jai reikalingas

priedas. Šalia šiaip suprastos tikrosios istorijos pradeda atsirasti netikra, labai siaura ir dėl to stipriai šališka istorija. Ji viską smulkina, specializuoja, technikina. Jai visa trupinant, mechaninant, visatos visatavaizda dingsta. Istorija arba pradeda tarnauti politinėms ir patriotinėms idėjoms, arba ji pasiaukoja konstitucijos ir teisės nuostatams aiškinti. Istorijos mokslas, nuo vedamosios bendros idėjos atitrūkęs, susmulkėja ir supraktiškėja.

Ypač pastaraisiais laikais plačiai žinomas filosofas Pranciškus Brentano savo rimtoje studijoje: „Die vier Phasen der Philosophie und ihr Augenblicklicher Stand" užkeldamas pagrindą tvirtina, kad kai tik filosofija nutolsta nuo teoretinio intereso ir pradeda gaudyti grynai praktinius tikslus, tuoj ji pradeda smukti. Praktiškųjų tikslų besigaudančios filosofijos smukimas visada baigiasi skepticizmu. Šios minties toliau neplėtodami pastebėsime, kad ir istorija, nusmukusi nuo savo pamato, teocentrinės idėjos, pradėjo smulkėti, nykti, merdėti. Susmulkėjusioje, nupuolusioje istorijoje įsigali socialiniai ir ekonominiai interesai. Istorija patampa politinių faktų chronologija. Istorijos faktai — tai ekonominių ir techninių priežasčių padariniai. Šiaip suprasta istorija aiškų kad yra priešinga savarankiškam, antgamtiškam religijos mokslui. O ir pačiame religijos moksle įsigali tokia „filosofija", kuri nukreipia net religiją nuo jos centrinės idėjos.

Devynioliktasai amžius ne vien gamtos mokslų, gamtiškojo galvojimo būdo amžius. Devynioliktasai amžius kartu ir įvairiausių teorijų kepimo amžius. Jame pradedamos kiek rimčiau tyrinėti pirminės tautos, jų papročiai, religijos. Atskirų tautų religijos pradedamos būti lyginamos. Tuo būdu sudaromas lyginamas religijų mokslas. Šalia jo atsiranda ir šiaip jau religijos mokslas. Bet devyniolikto amžiaus religijos mokslas yra ne kas kita, o pirminių tautų papročių tyrinėjimas. Svarbiausieji religijos klausimai, būtent religijos esmė ir jos kilmė buvo arba visai apleidžiami arba jeigu jau ir neapleidžiami, tai taip sau aiškinami. Dažniausiai religijos kilmės klausimas buvo aiškinamas labai paviršutiniškai ir stipriai fantastiškai. Religija buvo išvedama arba iš

baimės arba iš vilties. O jos esmę turėjo sudaryti mirusiųjų dvasių kultas.

Toks religijos esmės ir jos kilmės aiškinimas negalėjo teigiamai veikti teologiją. Moksliškoji teologija devynioliktame amžiuje pakyla Schleiermacher'io ir Hegel'io mokyklose. Tübingeno teologiškoji mokykla, Baur'o vedama, ėjo ranka į ranką su ano laiko „filosofija". Baur'o vedamoji Tübingeno mokykla nori moksliškai pagrįsti krikščionybę. Įrodinėdamas krikščionybės kilmę ir jos raidą Baur'as krikščionybėje temato tik tobuliausiai pasireiškiantį pasaulio protą.

D. F. Strausso vardas dar ir šiandien nėra visai užmirštas. Ne visai dar užmirštas jo veikalas: „Leben Jesu". Liudvikas Feuerbachas, kuris mūsų jau buvo minėtas, jaučiasi esąs pašauktas teologijai demaskuoti. Gamta yra amžinai dėsninga kūnų pasaulio valstybė. Mintys ir tikslai tėra vien tik žmogaus smagenyse, bet ne pasauly ir ne tariamame jo pagrinde — dieviškoje buityje. Religija yra ne kas kita, o žmogaus norų bei troškimų perkėlimas į realųjį pasaulį. Pasauly ir jo daiktuose nėra nei plano nei dvasios. Pasaulis ir jo daiktai — vien tik negyva materija. Religinio kliedėjimo (Wahn) pagrindas toli gražu nėra reikalas pasaulį mintimis, arba, geriau, sąvokomis suprasti: jis yra amžinoji žmogaus baimė ir jo širdies viltis. To kliedėjimo aukščiausias laipsnis yra krikščionybė. Ji yra drąsiausias žmogaus pakilimas į tas žmogaus įsivaizduotas laimės dausas, kurių nukėlimas į žemę yra ne kas kita, o Dievo įsikūnijimas. Kristaus į dangų ėmimas yra tai išsvajotas rojus. Stebūklai, tikybos, paslaptys — tai nuolatiniai prieštaravimai. Ir visa tai, kas ką tik sakyta, sudaro krikščioniškosios religijos esmę!

Devynioliktojo amžiaus septyniasdešimtais metais labai Vokietijoje mėgiamas Strauss'as ir Feuerbach'as prisiartina prie populiaraus materializmo ir patampa labai artimi Karolio Vogt'o, Büchnerio ir Maleschott'o kaimynai. Abudu yra didžiausieji Vokietijoje teologijos duobkasiai. Prie juodviejų prisideda Prancūzijoje gabus, įspūdingas ir vaizdingas Ernestas Renan'as, kurs jau iš kitos pusės, būtent iš istorijos smarkiai atakuoja krikščionybę.

Jssy ir Paryžiaus kunigų seminarijos auklėtinis, Renan'as nutraukia ryšius su katalikų Bažnyčia ir patenka į vokiečių „filosofijos" ir „moksliškosios teologijos" įtaką. Istorijos srity jam patinka religijų istorija, ypatingai krikščionybės istorija. Jo gyvenimo darbas — Izraelio (istorija) ir krikščionybės istorija, iki iš jos susikristalizavo katalikybė. Iš šio didžiulio veikalo daugumui tėra žinoma tik viena maža dalelė, būtent — Jėzaus gyvenimas. Renano istorija yra ne kas kita, o istoriškas skepticizmas ir reliativizmas.

Renano įtaka didelė ne vien Prancūzijoje, bet ir Vokietijoje. Daugeliui jis buvo paskutinis ir galutinis mirusios teologijos laidotojas. Ir jau ne vienam rodėsi, kad numirusiai ir palaidotai teologijai nebus lemta atsikelti iš numirusių. Bet taip blogai nebuvo. Sudarytosios fantastingiausios teorijos, „tikslaus mokslo" vardu leidžiamos ir už paskutinį mokslo žodį priimamos — tai vienas dalykas, o augustiniškai nerami žmogaus širdis — visai kitas dalykas. Augustiniškai nerami žmogaus širdis ilgisi tikrosios tikrumos, tikrojo gyvenimo, o ne kad ir gražiausiai sudarytų teorijų.

Iš „moksliškosios teologijos", o ypatingai iš jos kritikos pradėjo rastis naujų daigų, o iš naujų daigų pradėjo dygti naujos religinės problemos. Naujų religinių problemų kėlimas ir sprendimas suteikė kitos šviesos ir pačiai krikščionybei nušviesti. Pats religinių problemų pasiilgimas, jų kėlimas ir sprendimas yra ne kas kita, o reakcija į nutolimą nuo tikrumos ir į nušlijimą į fantastingiausias teorijas. Tai reakcija į mechanišką, technišką, kapitalistišką pasaulį.

Religinės tikrumos pasiilgimas kartu yra ir religinių reformų pasiilgimas. Antroje devynioliktojo amžiaus pusėje neokantizmas, kad ir į pozitivizmą orientuotas, bet vis tik religiją palaiko. Baur'o mokinys Albrechtas Ritschl sudaro teologinę mokyklą. Jos religijos supratimas — psichologiškas evoliucionistiškas, istoriškas. Šia linkme eidamas Ritschl nemėgsta nei panteizmo, nei monizmo. Religija yra jam etinis prigimties pakėlimas. Religija pakelia sielą į laisvės sferą, kuri nepareina nuo aklų gamtos pajėgų, o vien tik nuo šventos Dievo valios.

Ne viena Ritschl mokykla prieš giliai šaknis įleidusią laiko dvasią reiškia tokių pretenzijų. Prieš estetiškai — monistinę Hegel'io filosofiją sukyla neramus danas Kierkegaard'as, kurs ypatingai yra aktualus ir mėgiamas šiandien. Ritschl — protestantiškos bažnyčios žmogus. Jis stengiasi suprasti ir esminę ir praktinę religijos pusę. Jis protestantų bažnyčią atnaujina, o krikščioniškąją kultūrą paskaidrina, pagydo, sustiprina.

Visai kitoks žmogus — danas Kierkegaard'as. Jis nutraukia ryšius su bažnyčia ir su savo laiko kultūra. Jam svarbiausias dalykas — žmogaus išganymas. Jam rūpi ir anuometinio žmogaus palinkimai bei patraukimai. Besirūpindamas žmogaus išganymu ir bekovodamas su anuometine kultūra Kierkegaard'as stengiasi atgaivinti nekompromisinę Biblijos krikščionybę. Tik atgaivinta Biblijos krikščionybė, dano galvotojo nuomone, tegali išganyti į estetizmą linkusį ano laiko žmogų.

Ritschl'is ir Kierkegaard'as, išeidami iš religinių ir etinių motyvų, pačią religiją atpalaiduoja nuo monistinės minties. O kas kartą labiau įsigalįs ir tobulėjąs istorijos mokslas religiją atpalaiduoja nuo religinio ar net ir nuo fantastinio apriorizmo. Religija jau norima išvesti iš istorijos faktų, o ne vien iš konstruktyvios minties. Jau religija nebekonstruojama iš aprioriškų sąvokų; jau giliau siekiama pati tikruma.

Siekiant giliau į tikrumą panorėta geriau pažinti gadynė, kurioje religija atstrado; stengiamasi giliau pažinti religijos autorius arba įsteigėjas. Tikrai. Juk religija nėra minčių sistema. Ji yra dieviškoji tikruma ir, kaip tokia, yra glaudžiai susijusi su dieviškuoju gyvenimu, su savo dieviškuoju įsteigėju ir Jo pranašais bei apaštalais. Religija — tai tikėjimas pranašais ir apreiškimu. Jei taip, tai norint geriau pati religija pažinti, reikia giliau pažinti Kristaus asmuo. Tuo būdu palengvėl susidaro istorinė teologija. Pradedamas tyrinėti senasis ir naujasis įstatymas; krikščionybės pradžia arba pirmykštė krikščionybė, jos raida, katalikybės ir reformacijos istorija.

Istoriškoms studijoms vadovauja Adolfas Harnack'as. Jo Dogmengeschichte yra ne kas kita, o krikščionybės atsiradimas, jos raida ir esmė. Benagrinėjant religijos istoriją, būtinai tenka paliesti klausimas: kokia yra religijos esmė. Esmės klausimas jau ne be istorijos, o filosnfijos klausimas. Religijos esmės klausimas yra religijos filosofijos klausimas.

6.

Religijos esmės klausimas priklauso filosofijai. Religijos klausimus nori pagilinti Eucken'as. Ypatingai jam rūpi sustiprinti religinė visatavaizda. Begilindamas ir bestiprindamas religinę visatavaizdą Euckenas stiprina ir gilina ir pačią asmenybę. Tai daro jis savo veikaluose: „Wahrheitsgehalt der Religion" (1905 m.) ir „Der Sinn des Lebens" (1909 m.).

Euckeno įtaka nemaža. Bet kur kas didesnė Emanuelio Kanto įtaka ne tik filosofijai, bet ir religijai. Kanto autoritetas filosofijai ir per filosofiją religijai buvo devynioliktame amžiuje stačiai slėgiąs, kaip pamatuotai tvirtina savo rimtame veikale Petras Wust'as (Die Auferstehung der Metaphysik. 1920 m.). Ypatingai Kanto autoritetas buvo didelis antroje devynioliktojo amžiaus pusėje ir pačioje dvidešimtojo amžiaus pradžioje.

Teisybė, antros devynioliktojo amžiaus pusės neokantistai per daug siaurai aiškina Kanto filosofiją. Pats Kantas ne kartą yra pastebėjęs, kad jo trilogijoje (Kritik der reinen Vernuntt, Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft) pirmenybė turi priklausyti jo veikalui — Kritik der Praktischen Vernunft, tačiau devynioliktojo amžiaus neokantistai tekomentuoja tik Kanto Kritik der reinen Vernunft. Šį savo mokytojo veikalą siaurai bekomentuodami, jie nukrypsta į fenomenalizmą ir pozitivizmą.

Kiek devynioliktojo amžiaus neokantistai, įsižiūrėję į Kanto Kritik der reinen Vermunft, neigė metafiziką, tiek šiandien patys neokantistai jau labiau pradeda linkti į Kanto Kritik der Praktischen Vermunft. Ir kai 1924 metais Kara-

liaučiuje buvo iškilmingai švenčiamas Kanto jubiliejus, tai ten pagrindinė tema garsiai šiaip buvo formuluojama: Kant als Metaphysiker. 1927 metų keturis kartus per metus einąs filosofijos žurnalas „Blätter für deutsche Philosophie" (Band I, Helf 1, 2 u. 3) deda Hermano Schmalenbacho ilgoką studiją, kuri šiaip yra užvardyta: „Die religiösen Hintergründe der kantischen Philosophie". Ši studija žymiai praplėsta pasirodė ir atskiru leidiniu, bet jau įvardyta kitaip, būtent: „Kants Religion" (Sonderhefte der Deutschen Philosophischen Gesellschaft 1. Berlin, 1929.) Vadinasi, Kanto kriticizme šalia metafizinių motyvų, į kuriuos neseniai tepradėta akys kreipti, pradeda būti pastebimi ir grynai religiniai motyvai. Grynai metafizinius Kanto filosofijos motyvus kelia Heimsoeth'as, Mykalojus Hartmann'as, Martynas Heidegger'is, Arn. Metzger'is, Eugenijus Herrigel'is. Bet ar tik ne aiškiausiai kelia Kanto metafizinius ir religinius motyvus Bernardas Jansen'as savo dviejuose veikaluose: „Wege der Weltweisheit" (1924, Herder, Freiburg im Breisgau) ir „Der Kritizismus Kants" (1925 m. Thealiner—Verlag München—Rom).

Bernardo Jansen'o Kanto filosofijos interpretacija mūsų gyvenamajai gadynei yra labai charakteringas dalykas. Be to, jis labai svarbus ir religijos filosofijai. Tad čia, kad ir labai trumpai, ją ir išdėstysime.

7.

Paulsen'as Kantą vadina, tur būt, ne be pamato, protestantizmo filosofu. (Kantsudien 1900, 1—30). Mokslo atskyrimą nuo religijos Paulsen'as laiko didžiausiu Kanto kritizmo nuopelnu. Gal būt Kantas ir yra protestantizmo filosofas, bet, greičiausia, to protestantizmo, kurs buvo pasireiškęs aštuonioliktojo amžiaus šviečiamojoj gadynėje. Kantas ne be pamato yra laikomas šviečiamosios gadynės filosofu arba, tikriau, šviečiamosios gadynės užbaigėju.

Kanto, kaip šviečiamosios gadynės filosofo kriticizme, Bernardas Jansen'as aiškiausiai įžiūri dvi dalis arba du sparnus: *kritišką nustatymą žinojimui ribų ir voliuntaristinę me-*

tafiziką. Ir vienas ir antras dalykas yra ne kas kita, o šviečiamosios gadynės užbaigimas.

Kanto pažinimo teorija arba gnoseologija nori išlyginti tarpą tarp racionalizmo ir empirizmo esantį. Iš racionalizmo Kantas ima šią tezę: tikras žinojimas arba pažinimas turi pasireikšti visuotinais ir būtinais sprendimais. Protui priklausą ir nuo patyrimo nepareiną sprendimai tėra visuotini arba universalūs ir būtini sprendimai, tai yra visus žmones saistą sprendimai. Vadinasi, filosofinis pažinimas eina iš proto. Iš empirizmo Kantas paima kitą dalyką, būtent: sąvokų pažinimas remiamas pojūčių patyrimu. Tuščios proto formos (šis dalykas yra paimtas iš Dovydo Hume) nėra daiktų atspindys. Joms turi būti duotas juntamasai patyrimas. „Sąvokos, be juntamojo patyrimo, arba momento (Anschauung) yra tuščios". Šiais Kanto žodžiais yra pareikšta empiristinė pažiūra. Iš racionalizmo paimtąją tezę Kantas taip pareiškia: „juntamasis patyrimas arba momentas (Anschauung) be sąvokų yra aklas dalykas". Trumpai: filosofinis pažinimas yra ne kas kita, o dėsningas juntamųjų reiškinių perdirbimas. Dėsningai juntamuosius reiškinius perdirba apriorinės jutimo (Anschauung) ir mąstymo formos. Apriorinės jutimo (Anschaungsformen) formos: laikas ir erdvė, ir apriorinės mąstymo formos, arba dvylika proto kategorijų dėsningai perdirbinėja vien tik iš laukujo pasaulio einančius reiškinius. Apriorinės pojūčių ir proto formos tegalioja tik reiškiniams dėsningai perdirbinėti arba tvarkyti. Bet jos visai negalioja daiktams, kaip kad jie yra savyje (Ding an sich) pažinti. Vadinasi pažinimas baigiasi pažįstančiam subjektui imanenčiu reiškinių pasauliu. Antjuntamųjų, arba transcendentinių objektų pažinimo nėra ir būti negali, nes antjuntamiems arba transcendentiniams objektams pažinti pažįstančiame subjekte nėra apriorinių formų.

Etika yra visos kritiškosios filosofijos centras. Į Kanto etiką įveda jo gnoseologija arba pažinimo teorija. Etikos klausimai — tai šviečiamosios gadynės klausimai. O etikos klausimų kėlimas ir sprendimas yra ryškiausias, kaip sako jau mūsų paminėtas Pranciškus Brentano, folosofijos smukimo pažymys.

Charakteringas Kanto etikos bruožas yra *autonomija*, kuri reiškia ne ką kitą, o atsiribojimą nuo religijos ir nuo Dievo įsakymų bei įpareigojimų. Tai viena. O antra — autonomija — tai formalizmas, tai nepareinamumas nuo empyriškojo pasaulio sąlygų. Charakteringas Kanto etikos bruožas — autonomija šviečiamojoj gadynėje sudarė moralės esmę. Ir jei deizmo vyriausias šūkis buvo: religijos savarankiškumas, tai moderniosios moralinės filosofijos šūkis buvo: moralės arba etikos savarankiškumas. (Falckenberg — Geschichte der neueren Philosophie, 8. Auf. 1921 m. 171 p.)

Autonomingas, nuo Dievo visai nepareinąs žmogus yra paliekamas pats sau. Iš pačiam sau palikto žmogaus Kantas absoliučiai reikalauja, kad aukščiausias gėris būtų realizuojamas.

Tiek etika, tiek Kanto religijos filosofija paėmė iš šviečiamosios gadynės atskirus motyvus ir juos perdirbo į religijos teoriją. Žinoma, pirmas religijos filosofijos klausimas yra Dievo buvimas. Savo pažinimo kritikoje Kantas apie Dievą nieko nežino. Jis taip pat nieko nežino ir apie Jo realų galimumą, o ypatingai apie Jo buvimą. Dievo buvimo Kantui neįrodo anksčiau filosofijoje vartoti argumentai, kuriais Dievo buvimas buvo įrodomas. Žinojimas arba pažinimas baigiasi patyrimo objektais. Kad apie Dievo buvimą Kantas nieko nežino, tai vis tik jis aiškiai pasisako, kad Dievo sąvokoje jokio prieštaravimo nėsą. Iš to paskutiniojo pareiškimo eina labai svarbios išvados, būtent: materializmas, ateizmas ir kitos Dievą anuomet paneigusios doktrinos neturi jokio moksliško pagrindo Dievo buvimui ką primesti. Ir šį dalyką nuolat pabrėžia Kantas savo veikale „Kritik der reinen Vernunft". O į antros šio veikalo laidos pratarmę jis net įrašo žodžius: „ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu machen".

Iš kitos pusės septynioliktojo amžiaus empirizmas, kurs savo apogiejaus pasiekė Dovydo Hume filosofijoje, tvirtino, kad visas proto veikimas yra ne kas kita, o pojūčių patiektos patyrimo medžiagos skaidymas ir telkimas. Tokiai proto rolei esant, aišku, kad Dievo pažinimas yra visai nebegalimas. Šia Dievo nepažinimo linkme ėjo anuomet labai pra-

siplatinęs materializmas ir ateizmas. Iš žinojimo sferos Kantas religiją ištraukia, atpalaiduoja. Bet Dievą atpalaidavus iš materialistinio ir ateistinio žinojimo, arba, gal dar geriau, nežinojimo, savaime kyla klausimas: ar Dievas Kanto kriticizmui vien tik mąstomas idealas, ar transcendentinė buitis? Neradus į ką tik suformuluotą klausimą atsakymo, vis tik reikia manyti, kad Kanto kriticizmui Dievas ne vien mąstomas idealas, bet transcendentinė buitis, nes jo kriticizmas kaip visuma, be tikro Dievo buvimo, visai nebeįmanomas dalykas.

Antras religijos filosofijos klausimas yra nurodyti pasaulio, o ypatingai žmogaus santykius su Dievu. Ir į šį klausimą atsakydamas Kantas yra savo gyventojo laiko kūdikis.

Kartu su moralumo pradu mes patenkame (antrasis Kanto filosofijos sparnas) į grynai antjuntamąją proto sferą. Kategoriškasai imperatyvas apima laisvą valią, tai yra galėjimą naują būseną pradėti iš savęs, jokioms pašalinėms įtakoms arba priežastims neverčiant.

Toliau Kantas be jokių įrodymų reikalauja, kad aukščiausias Gėris būtų realizuojamas. Aukščiausiojo Gėrio realizavimas yra kiekvienos protu apdovanotos buities uždavinys. O šis uždavinys jau veste veda į Dievo buvimą ir štai dėl ko: Aukščiausias Gėris apima tobulą šventumą ir laimę. Tobulas šventumas šiame gyvenime, kur juntamasis pasaulis nuolat riejasi su protiniu pasauliu, yra nebepasiekiamas idealas. Kad jis būtų pasiekiamas būtinai reikia, kad siela galėtų toliau gyventi, kūnui numirus. Reikalavimas, kad siela galėtų toliau gyventi, kūnui mirus, yra praktiškojo proto reikalavimas, arba postulatas. Praktiškojo proto postulatas reikalauja to dalyko, kurį teoretiškasai protas negali įrodyti.

Kadangi joks vidujis, joks analytinis santykis negali išlyginti to tarpo, kurs yra tarp moralinio tobulumo ir fizinių laimės sąlygų, tai savaime turėtų būti aišku, kad tą santykį tegali užpildyti tik be galo tobula buitis. Iš čia eina antras reikalavimas, antras praktiškojo proto pastulatas: buvimas asmeniškos, visa žinančios, visa galinčios, švenciausios, pačios pirminės buities.

Platono, šių metų didžiojo jubiliato šv. Augustino, Descartò, Schelerio kelias į Dievą — toli gražu ne sąvokinis gamtos reiškinių skaidymas, bet morališkų reikalavimų pergyvenimas ir žmogaus širdies į laimę veržimasis... Vadinasi, čia šiltas, turtingas Dievo supratimas.

Aristotelio metafizika yra ne kas kita, o logiška architektonika, nustatytos arba fiksuotos sąvokos. Ji baigiasi gražiai Aristotelio nudailinta viršūne, būtent teologija.

Štai du keliai į Dievą Platono — Augustino ir Aristotelio — Tomo Akviniečio. Klausimas: koks Kanto kelias į Dievą? Kanto kelias į Dievą — nėra Platono — Augustino kelias. Vidujo pasaulio, arba, tikriau žmogaus santykio su Dievu (pergyvenimo) Kanto filosofijoje visai nematyti. Kad ir Kantas buvo auklėtas pietizmo dvasia, tai vis dėlto jis maldą, adoravimą, dėkojimą Dievui laiko visai nereikalingais dalykais. Ko nors prašyti iš Dievo — irgi Kantui nereikalingas dalykas. Išeina, kad kaip šaltą, bet sistemingą Stagiritą, taip lygiai ir Kantą juodviejų sistemų būtinumas, minčių dinamiška eiga palaiko prie Dievo. Čia Kanto ir Aristotelio panašumas. Bet tarp Kanto ir Aristotelio yra ir labai didelis skirtumas. Aristotelio metafizikos viršūnė — teologija — visiškai priklauso mokslui: ji mokslo, tai yra tikrojo pažinimo gražiaušia ir kilniausia pusė; ji tikriausiojo pažinimo centras. Kantui teologija — visai nemokslišKas, tai yra iracionalus dalykas. Kanto Dievo mokslas arba Dievo pažinimas visai yra išskirtas iš mokso, tai yra tikrojo žinojimo srities.

Pagaliau santykiu tarp pasaulio, tikriau, žmogaus ir Dievo — Kantas užbaigia šviečiamąją gadynę. Kanto Dievas — yra aštuonioliktojo amžiaus deistų Dievas. Jis pasaulio gyvenime visai nedalyvauja; pasauliu visai nesirūpina, toli nuo jo kaž kur dausose gyvena. Kanto Dievas nėra Dievas — Kūrėjas. Jis nėra ir pasaullo valdytojas. Jis nėra geras Tėvas arba šventas įstatymų leidėjas.

Bet dar ne čia Kanto religijos filosofijos centras, dar ne čia jos pagrindas. Kanto religijos filosofijos giliausia esmė yra visiškas religijos ir etikos sugretinimas, ar net ir sutapdinimas. Kantui etika visai nepareina nuo religijos. Išeina,

kad Kanto kriticizme religijos filosofijai visai vietos nėra. Ar čia vėl nesireiškia šviečiamoji gadynė?

Septynioliktasai, o ypač aštuonioliktasai amžius — tai antgamtinės religijos susilpnėjimo, ar net jos ir smukimo amžius. Tai religijos neapykantos; tai kovos prieš Bažnyčią amžius. Voltaire, enciklopedistai, materialistai — tai vis aršiausieji Bažnyčios ir jos skelbiamos apreikštosios religijos priešai. Čia reikia pastebėti, kad šio antikrikščioniškojo darbo priešaky stovėjo filosofai. Iš čia aštuonioliktojo amžiaus ir pavadinimas: „siècle de philosophe". Tie septynioliktojo amžiaus filosofai — tai ne filosofai sistematikai, bet populiarūs filosofai.

8.

Religijos filosofijos problemos šiandien labai aktualus dalykas. Vieni filosofai religiją norėtų pagrįsti realiai, arba tikriau, racionaliai. Kiti gi norėtų religiją visai išskirti iš Logo sferos ir ją perkelti į naują, neaiškią, ar net ir tamsią, nesuprantamą pastangų, tai yra valios, ar net ir į jausmų sritį. Tai mėginimas religiją pagrįsti irracionaliai, arba, neracionaliai. Čia norime iškelti dar vieną, tiesa, šiandien labai aktualią religijos filosofijos linkmę. Ši trečioji religijos filosofijos linkmė nori remtis fenomenologine filosofijos srove. Ji vadinasi fenomenologine religijos filosofija.

Visos čia paminėtos svarbiausios religijos filosofijos srovės, lygiai kaip ir tos, kurios čia nėra paminėtos, tarpiškai ar betarpiškai atsiduria Kanto kriticizme. Norime pasakyti, kad beveik visų religijos filosofijos srovių tarpiška ar betarpiška kilmė yra Kanto kriticizmas. Ne dėl kokios kitos, o dėl šios priežasties kiek plačiau (kiek tai šios temos sienose galima) stengėmės nušviesti Kanto kriticizmą. Dėl šios priežasties norėtume kiek plačiau paliesti naują jau pakankamai pasižymėjusio filosofo—Bernardo Janseno veikalą, kurs šiaip yra įvardintas: „Die Religionsphilosophie Kants". (Geschichtlich dargestellt und kritisch-systematisch gewürdingt. Ferd. Dümmlers Verlag. Berlin u. Bonn. 1929). Ber-

nardo Jansen'o veikalo pagrindines mintis kiek smulkmeniškiau atpasakosim, nes jos to vertos. O jos smulkmeniškesnio atpasakojimo vertos dėl ypatingos kaip jau buvo minėta, Kanto svarbos mūsų gyvenamojo laiko religijos filosofijai ir dėl to, kad Janseno: „Die Religionsphilosophie Kants", mūsų giliausiu įsitikinimu, yra geriausias įvadas į Kanto religijos filosofiją.

Kantas pasakė: „Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen". Aš turėjau panaikinti žinojimą, kad tikėjimui vieta būtų suteikta. Ir šis Kanto posakis yra pagrindinė jo filosofijos sistemos tezė. Teoretinė pažiūra arba teoretinis žinojimas ir religinis tikėjimas — tai dvi visai skirtingos sritys. Kad mokslas ir religija eina dviem visai skirtingais keliais; kad religija remiasi alogiškais, neįregiamais, emocionaliniais pamatais ir kad religingumas trykšta iš afektyvių, o ne iš intelektualinių sielos sluogsnių — štai viena Kanto filosofijos pagrindinė mintis. Yra dar ir antra, kuri dar ir šiandien tebegalioja, kaip nepajudinama ir neliečiama dogma: religija nesiremia istoriškais bei pozityviais patyrimo duomenimis. Su šia antrąja teze, sako Jansen'as, krikščionybė laikosi, bet kartu ir griūna (VII).

Šie Jansen'o tvirtinimai aiškiausiai rodo, kad dabartinės religinės filosofijos pačioj pradžioj arba pačioj užuomazgoj stovi Kantas. Jis yra dabartinės religijos filosofijos tėvas. Vadinasi, norint geriau orientuotis šiandien labai aktualiuose religijos filosofijos klausimuose būtinai reikia atgal grįžti į Kantą. Geriau susipažinus su tais prileidimais ir klausimais, kuriuos Kantas kėlė ir kuriuos jis mėgino spręsti, paaiškės ne tik dabarties religijos filosofija, bet ir visa dabarties dvasios mokslų būklė. Kanto kritiškas vertinimas padės geriau orientuotis dabar aiškiai pasireiškusiose dvasios gyvenimo linkmėse.

Jau ne nuo šiandien žinomas savo filosofiniais darbais Bernardas Jansen'as patiekia mums rimtą veikalą apie Kanto religijos filosofiją. Jansen'o veikalas dabarčiai skirtas, svarbus ne vien filosofams tikra to žodžio reikšme, bet ir šiaip jau žmonėms, ne filosofams, kurie gilesnio filosofinio pasiruošimo visai neturi. Visi, kam tik dabartinės dvasios srity

einančios rungtynės yra svarbu pažinti, skaitys rimtą Jansen'o darbą apie Kanto religijos filosofiją.

Jansen'o veikale dvi dalys: istoriška ir kritiškai sistematiška. Istoriškoje dalyje yra aprašomos Kanto filosofinės pažiūros. Tiesa, Jansen'o veikale tepatiektos tik pagrindinės Karaliaučiaus filosofo pažiūros, paremtos gausiomis citatomis' iš jo veikalų paimtomis.

Pirmoje arba ištoriškoje dalyje Jansen'as iškelia tas Kanto mintis, su kuriomis jis nesutinka. Jis jas kritiškai vertina. Tai viena. O antra — Jansen'as drįsta pripažinti tuos dalykus, kurie Kanto religijos filosofijoje yra tikri ir kaip toki' jokio abejojimo nekelia.

Jansen'as išeina iš aštuonioliktojo amžiaus problematikos ir iš intelektualistinės — voliuntaristinės Kanto prigimties. Jansen'as iškelia Karaliaučiaus filosofo pagrindines kriticizmo mintis ir jas nušviečia šviesa iš dviejų šaltinių; intelektualistinio ir voliuntaristinio. Tarp pagrindinių Kanto minčių pati svarbioji, paties filosofo dažnokai kartojamoji yra: autonomingas, jokiems aukštesniems tikslams nesubordinuotas žmogus, arba, tikriau, žmonija.

Vedant paralėlę tarp Kanto prieškritiškojo ir kritiškojo periodo Dievo pažinimo atžvilgiu, būtinai tenka iškelti Karaliaučiaus filosofo pažinimo teorija arba gnoseologija. Kanto gnoseologijai tėra pasiekiamas, jai tėra prieinamas tik reiškinių, o ne daiktų, kaip kad jie yra savyje, pasaulis. Vien reiškinių pasaulį tesiekianti ir tik jį tepažįstanti Karaliaučiaus filosofo gnoseologija visiškai paneigia transcendentinę metafiziką, o kartu su ja ir bet kokį Dievo pažinimą. Kantui Dievas — tai tik reguliatyvus pradas, tai tik idėja, apie kurią teoretinis protas nieko nežino ir negali žinoti. Teoretinis protas net nežino ir negali žinoti, ar Dievą reguliatyvų pradą arba idėją koks realus objektas atatinka, ar ne. Iš to, kas ką tik sakyta, išeidamas, Kantas paneigia visus tuos argumentus, kuriais iki jo buvo įrodinėjamas Dievo buvimas. O prie Karaliaučiaus filosofo Dievo buvimą įrodančių argumentų kritikos Jansen'as neiškenčia nepridūręs pamatuoto, bet daug aštrumo turinčio sakinio: „reta kada tokio didžio filosofas,

kaip kad Kantas, sofistiškiau ir nekritiškiau kritikavo, kaip kad čia (kritikuoja) Karaliaučiaus išminčius“ (29 p.).

Po tokios Kanto nerimtos Dievo buvimą įrodančių argumentų kritikos nieko geresnio jam nebeliko, kaip „praktiškoji etika ir alogiškoji voliuntaristinė metafizika“, sako Jansen'as (51 p.).

Jansen'as kaip ir mūsų gyvenamojo laiko neokantistai pripažįsta, kad Karaliaučiaus filosofas perdėm yra metafizikas. Kanto viso amžiaus filosofinis darbas nėra jo veikalas „Kritik der reinen Vernunf“, bet jo „Kritik der praktischen Vernunt“ (50 p.).

Etika yra Kanto kopernikiškosios, kaip jis pats ją vadina, filosofijos pamatas. Ypatingas jo transcendentalinės filosofijos pamatas yra Dievo buvimo postulatas (35 p.). Kanto kategoriškasai imperatyvas vėl nukelia dvasią į protu suprantamąją (inteligiblen), metafiziškai — transcendentinį pasaulį, kurį visai buvo paneigęs, ir pašalinęs jo teoretinis protas. Kategoriškuoju imperatyvu yra garantuojama idėjoms egzistencija, o postulatams pripažįstamas realus buvimas. Būtina arba objektyvi valia garantuoja moralinės tvarkos realizavimą. Ji garantuoja ir Dievo, kaip aukščiausiojo gėrio teikėjo buvimą. Valia turi norėti Dievo buvimo ir juo tikėti. Tai morališkas, bet ne logiškas reikalavimas. Ir iš to, kas dabar pasakyta, išeinant jau galima suprasti Kanto religijos esmė. Religijos, kaip savarankiško, nuo moralės visai atskirto, nepareinamos vertybės turinčio dalyko Karaliaučiaus filosofui visai nėra. Ji yra Kanto suvaroma į autonomingą moralę. Vadinasi, religija iš principo yra Kanto paneigiama. Ji teturi vertybės tik tiek, kiek ji kelia žmonių, ar, geriau, žmonijos moralinę nuotaiką: ji tėra tik pažinimas visų mūsų pareigų, kaip Dievo įsakymų. Kitaip sakant, jei jau yra galima bet kokia religija, tai nebent tik proto. Bet kokia pozityviai apreikštoji religija, ypač krikščionybė, Kanto griežtai yra atmetama. Pirmoji Jansen'o veikalo dalis baigiasi apžvalga: kaip istoriškai veikė Kanto religijos filosofija.

Antrój veikalo dalyje yra pozityviai statomas tetiškas skolastinės filosofijos rūmas, žinoma, kuo bendriausiais bruožais. Ypatingai yra iškeliama skolastinės filosofijos rea-

listinė pažinimo teorija arba gnoseologija, iš šios pastarosios išauganti metafizika ir jos svarba religijos filosofijai. Iškėlęs skolastinės filosofijos produs, Jansen'as moka į juos įterpti mūsų laiko religijos filosofijos problemą ir ją spręsti.

Realizmas yra pagrindžiamas mąstymo aktų analize. Mąstymo aktų analizėje nurodoma, kad Kanto noumen'ai sutampa su fenomenais ir tai taip, kad paneigus noumen'us, būtinai yra paneigiami ir fenomenai. Tuo būdu būtis, kaip kad ji yra savyje, yra pažįstama. Na, o jeigu jau taip yra, tai aišku, kad fenomenalizmas principiškai yra nuveikiamas; realizmas aiškiai įrodomas ir pažinimo problemos pagrindai išsprendžiami. Pažinimas prasideda juntamuoju tikrumos patyrimu. Iš atskirų daiktų išeidami mes abstrakcijos ir lyginimo keliu įgauname daiktų esmes ir pagaliau pačią būtį. Pati būtis visai sutampa su konkrečiai esančiąja būtimi, nes ji iš šios pastarosios yra paimta ir atitraukta. Iš to, kas ką tik sakyta, eina aiški išvada: abstrakčios esmės ir būtys yra objektyvus ir realus dalykas. Drauge su objektyvia ir realia būtimi mums yra duodamas ir prieštaravimo pradas. Bet būtis dar reikalauja ir pakankamos racijos prado. Iš pakankamos racijos prado savaime randas priežastybės pradas, kaip atskiras, arba konkretus pakankamos racijos prado atsitikimas. Su būtimi realiai yra identiška tiesa ir gėris. Sutapdinęs būtį su tiesa ir gėriu Jansen'as nuveikia tas šiandien dideles mados filosofijos sroves, kurios vertybes visai atskiria nuo būties. Sąmonės būsenų tikruma drauge su priežastybės pradu mums plačiai atveria duris į laukųjį pasaulį. Štai skolastinės filosofijos pagrindai, kuriais yra pagrindžiamas Dievo mokslas. Visų Dievo buvimo įrodymų eiga ta pati. Jie visi yra a posteriori: iš sukūrtų arba sutvertų daiktų einama arba kylama į ens a se.

Kadangi mūsų Dievo pažinimas tėra tik analoginis, dėl to mes ir susiduriam šiame žemiškojo gyvenimo pažinime su daug neaiškumų. Labai svarbus Jansen'o vaikale skyrius taip įvardytas: iracionalumo dalyvavimas religijoje.

Kantas, kaip jau buvo minėta, pozityviai — apreikštąją religiją, kaip protui priešingą, visai atmeta. Jo religija yra proto religija. Ir kai taip yra, tai Jansen'as junta reikalo ir

pareigos įrodinėti, kad apreikštoji religija nėra priešinga protui. Priešingai, kad ji yra aukščiausias ne tik dvasinio, bet ir protinio tobulumo laipsnis,

Jansen'o rimtai pagrįstas veikalas — tai gražus įvadas į Kanto religijos filosofiją. Metafizikos ir religijos klausimai susvyravo-susiūbavo mūsų gyvenamoj gadynėj. Kas iš viso to religinio ir metafizinio pakrikimo gali mus atpalaiduoti? Tik objektyviosios filosofijos pradai, tik platoniškai-aristoteliškai orientuota skolastikos praeitis, sako Jansen'as (116 p.).

9.

Bernardo Jansen'o veikalas; „Die Religionsphilosophie Kants" yra kataliko filosofo įvedimas į Kanto religijos filosofiją. Bet juk Kanto religijos filosofiją stengiasi suprasti ir išaiškinti ne vieni katalikai filosofai. Ją mėgino ir tebemėgina aiškinti ir Karaliaučiaus filosofo šalininkai — pastarojo laiko neokantistai.

Devynioliktame amžiuje stipriausia neokantistų tvirtovė buvo Marburgo mokykla. Tos mokyklos vyriausias vadovas buvo Herman'as Cohen'as. Jis religiją nori pagrįsti apriorizmu paremtąja etika. Kitaip sakant, Herman'as Cohen'as religiją suvaro į etiką ir ją kartu su etika nori pamatuoti.

Kitų pamatų religijai pagrįsti ieško ir kiti neokantistai. Kanto gnoseologiškasai apriovizmas šiems pastariesiems duoda progos ieškoti grynai religiškojo apriovi. Šie pastarieji Kanto apriorizme nori rasti vietos nuo etikos visai nepareinamajai religijai ir ją į trauscendentalinį idealizmą įterpti.

Jau Herman'nas Cohen'as, kurs religiją suvaro į etiką, ieško Kanto transcendentaliniame idealizme vietos religijai. Jau jis ieško religinio apriori. Bet šis jo mėginimas vis dėlto nepasiekia tikslo. Cohen'o religija pagaliau yra suvaroma į etiką. Panašių, kad ir kitoniškus rezultatus prieina antras Marburgo neokantistų tvirtovės vadas — Paulius Natorp'as. Natorp'as savo religijos filosofijai skirtame veikale: „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik" (2 leidi-

mas 1908 m.). Rodos, kad pats pirmasis, kurs ieškojo tikro religiškojo apriori buvo Paulius Natorp'as. Jis jo ieškojo sąmonėje ir iš čia jį, pasigavęs transcedentalinio metodo, išveda. Greičiausia Natorpą veikė Schleiermacher'o religijos filosofija, nes Natorpas tvirtina, kad religija turi būti išvedama iš jausmų. Jausmai, tai religijos buveinė. Jausmas, kuriuo Natorpas remia religiją, nėra tai kokia funkcija, šalia kitų funkcijų, bet visas sielos gyvenimo vidus, tikras sielos savarankiškumas. Pažinimas, valia ir estetiškoji vaizduoklė, palyginti su taip plačiai suprastu jausmu, tėra tik šio pastarojo pasireiškimai. Jausmas visus čia paminėtus dalykus: pažinimą, valią ir estetiškąją vaizduoklę apima savyje. Bet Natorp'o jausmas neturi jokio objekto, nes visa, kas gali būti jo objektu, jau yra kitų galių: pažinimo, valios ir estetiškosios vaizduoklės perdirbinėjama. Jeigu taip yra, tai aišku, kad religijai šalia tiesos, gėrio ir grožio nėra ir negali būti vietos. Religija negali veržtis į transcendentinį pasaulį: ji neturi peržengti žmoniškumo ribų. Ji turi palikti moksle, etikoje, mene; ji turi veikti kultūroj ir žmonijoje, atsisakius nuo visų savo pretensijų į transcendentines sferas kurios visai neveda žmogaus į kultūrą, į moralinį gyvenimą. Transcendentinės sferos žmogaus, arba, tikriau, žmonijos kultūrai ir moraliniam gyvenimui yra visai priešingas dalykas. Religinės pastangos, kurios veržiasi į trancendentinius dalykus, turėtų būti padarytos naudingos žmonijai žemiškąjį gyvenimą gyvenančiai. Vadinasi, apreiškimo religija turi būti perdirbta arba, tikriau, ji turi būti pakeista žmoniškumo, arba humanizmo religija. Apreikštąją religiją pakeičiant žmoniškumo arba humanizmo religija dieviškoji tikruma yra pakeičiama žmoniškumo idėja. Šiaip religiją suprasdamas ir jai ypatingą vietą sąmonėje skirdamas, Natorp'as ne tiek pareina nuo Schleiermache'rio, kiek per Kantą, nuo aštuonioliktojo amžiaus šviečiamosios gadynės, kada religijai tebuvo skirta vien tarnauti moralei ir kultūrai.

Kiek—toliau už Natorp'ą eina Albertas Görland'as savo veikale: Religionsphilösophie als Wissenschalt aus dem Systemgeiste des kritischen Idealismus". (1922) Görland'as mėgina pagrįsti religiją, praplėsdamas kritiškojo idealizmo spiel-

čius sudarytus tik iš pažinimo, etikos ir estetikos. Religija Görland'ui kyla iš abejojimo (Verzweiflung). Žmogus nori nuveikti ir sau vienam pavergti gamtą pažinimu; jis nori pertvarkyti visuomenę pagal moralinę idėją; tai daro etika; žmogus nori, kad tarp jo aš ir visumos būtų sudarytas dernumas (harmonija). Tai turi atlikti menas. Bet žmogus visais dalykais abejoja. Ypatingai jis abejoja tuo darnumu, kurį menas turi sudaryti tarp žmogaus aš ir tarp visumos. Kas gi tada žmogui belieka? Jam tada belieka vien šokti į tuštumą. Vienumoje palikęs žmogus, šokęs į tuštumą durte susiduria su vienumoje esančiu Dievu. Santykiai tarp žmogaus ir Dievo ir sudaro tą tikrumą, kurią Gōrlandas vadina religijos, arba, tikriau, religine tikruma. Santykiai žmogaus ir Dievo niekados negali patapti žmogaus bendravimu su Dievu, nes tarp Dievo ir žmogaus vidury yra dar pasaulis. Pasaulį sistemingai perdirbinėja filosofija. Žmogus susidūręs su pasauliu, arba, tikriau, žmogus, išganymo akimis žiūrėdamas į pasaulį ne sąmoningu pažinimu, bet lyg jutimu išveda, arba sudaro kitą pasaulį, kuris yra trijų kategorijų valdomas, arba subsumuojamas, būtent: kūrimo, mesianizmo ir pašventinimo (Heiligung) kategorijų.

Iš to kas čia pasakyta apie Görland'o religijos filosofiją, turėtų būti aišku, kad jis ją remia, arba tikriau, kad jis religijos šaltinį suvaro ne į mąstymą, ne į valią, ne į jausmą, bet į savarankišką sąmonės funkciją, būtent į nujautimą (Ahnen). Vadinasi, jam religija palieka vien tik subjekte. O tie objektai, į kuriuos Görland'o nujutimas yra atkreiptas, tėra tik šio regimojo pasaulio daiktai. Jų perdirbinėjimas jau priklauso kitoms sąmonės funkcijoms. Iš nujautimo išvestąjai religijai Görland'as prikergia tik šventumą.

Visi nurodytieji religijos esmės supratimai yra be galo svetimi krikščionybei. Tokiais religijos esmės supratimais, aišku, kad negali tenkintis tie teologai, kuriuos filosofija interesuoja. Katalikai teologai ir filosofai nuolat kovojo ir tebekovoja su neokantistais. Tiesa, katalikai teologai ir filosofai atmeta ir patį Kanto kriticizmą, kaip kraštutinį subjektivizmą, kad ir žymus filosofas Erichas Przywara kantizmą norėtų suartinti su tomizmu. Kantizmą bederinant arba be-

taikant su tomizmu, norima patsai Kantas, tam tikru atžvilgiu jis aiškinant priartinti prie krikščionybės. Kur kas toliau šia Kanto su krikščionybe taikymo linkme eina protestantai teologai. Jilius Kaftan's rašo protestantizmo filosofiją. „Eine Apologetik des evangelischen Glauben". (1917). Kaftan'as kelia didelius Kanto nuopelnus, kad jis metafiziką ir absoliutų pažinimą visai sunaikinęs. Tokiu būdu pasisakydamas prieš metafiziką ir filosofiją, Kaftan'as paruošia kelią grynam tikėjimui Absoliutu. Antras Kanto nuopelnas tai praktiškojo proto primatas. Etika tur būt ankstybesnė už pažinimą. Etiškasis religijos typas yra pastatomas protestanto teologo prieš mistiškąjį, prieš kontempliatyvų Dievą pažįstantįjį religijos tipą. Protestantiškasis tikėjimas yra etiškosios veiklos, o ne pasaulio pažinimo linkmėje. Pasaulio pažinimas, vadinasi, ir empyriškieji mokslai Kaftan'ui visai nerūpi. Kad šis apologetiškas tikėjimo kelias yra visiškai sėklus, jau 1920 metais nurodė Henrichas Scholz, beanalizuodamas Kaftan'o aukščiau nurodytąjį veikalą filosofijos žurnale: „Kanstudien" (XXV, 1920, p 24).

Panašiais, kaip Kaftan'as keliais eina ir Wilhelm'as Koppelmann'as veikale: „Das Wesen des Christentums. Eine religionsphilosophische Untersuchung" (1922). Krikščionybės esmė Kappelmann'ui yra protu paremta grynai moralinė sąmonė, kuri aiškiausiai yra įžiūrima Kristaus asmenyje ir Jo moksle. Aukščiausiojo gėrio idėja, Dievo karalystės idėja, moralinių esybių bendruomenės idėja — tai tik Bažnyčios proto idėjos, bet jokios istoriškai esančios Bažnyčios nerealizuotos.

Gerą neokantistų religijos filosofijos kritiką duoda du asmenys: protestantas Kurt'as Kesseler'is savo veikale: „Kritik der neukantischen Religionsphilosophie" (1920) ir katalikas Johannes Hessen'as, Kölno universitete filosofijos profesorius veikale: „De Religionsphilosophie des Neukantianismus (2 aufl. 1924). Abiejuose veikaluose yra išdėstoma ir vertinama ne vien Marburgo, bet ir vadinamosios Badeno neokantistų mokyklos religijos filosofija.

Neokantistas Hans Vaihinger'is svarbiausias Kanto etiškąsias ir religiškąsias idėjas suvaro į fikcijas. Vadinasi, vieni

neokantistai, Kanto vardu prisidengę metafiziką, o kiti—savo mokytojo etiškąsias ir religiškąsias idėjas suvaro į fikcijas. Tokia neokantistų elgsena toli gražu ne vieną filosofą pastūmėjo tyrinėti arba, geriau, ieškoti Kanto kriticizme grynai metafizinių motyvų. Motafizinių pradų Kanto filosofijoje ieško Mikalojus Hartmann'as, Hoemsäth'as, Martynas Heidegger'is, Eugenijus Herrigel'is ir kiti. Jų ieško ir Maksas Wundt'as savo 1924 m. išleistame veikale: „Kant als Metaphysiker". Beieškant metafizinių Kanto kriticizme pradų, buvo jame aptikti ir religiniai pradai. Filosofijos žurnale: „Blätter für die deutsche Philosophie" (1927) Herman'as Schmalenbach'as ieško „religiösen Hüntergründe der kantischen Philosophie". Tų pačių grynai religinių Kanto filosofijos užkulisų beieškodamas Hermanas Schmalenbach'as išleidžia veikalą: Kants Religion" (1929).

10.

Wilhelm'as Windelband'as savo filosofiškuose veikaluose mėgino (Präludien 6 auf. 1919. Einleitung in die Philosophie 1 auf. 1914; 3 auf. 1923; Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie 1916.) filosofiškai pagrįsti vertybių mokslą. Wildelband'ui lygiai kaip ir jo mokytojui Kantui, buvo visai aišku, kad filosofija turi būti subordinuota mokslui. Filosofijos uždavinys yra pačiuose atskiruose moksluose ieškoti pradų, pasirėmus kuriais būtų galima spręsti apie pačių mokslų vertybę. Aprioristinę atskirų mokslų, o jau tuo pačiu ir religijos, konstrukciją Windelband'as atmeta. Jis, reikia atvirai pasakyti, pakyla viršum Kanto, praplėsdamas moksliškojo pažinimo sritį. Kantas kiekviename moksle tik tiek teranda mokslo, arba, tikriau, moksliškumo, kiek jame yra matematikos arba matematiškumo. Kanto pažinimo kritika, sako Windelband'as, tėra tik gamtos mokslas. Visas istorijos mokslas Karaliaučiaus filosofo paliktas visai šaly. Jei taip, tai Windelband'as junta reikalo praplėsti Kanto gnoseologiškąjį gamtos mokslą ir jį papildyti istorijos mokslu. Ištorijos mokslo pradai neturi nutolti nuo gnoseologiškųjų

Kanto gamtos mokslų pradų. Kaip Kanto gamtos mokslų pamate yra pradų sistema, išvesta iš apriorinių kategorijų, nuo patyrimo nepareinamai galiojančių, taip lygiai turi būti ir su istorijos mokslu. Dvasios mokslams reikia aukščiausiųjų prileidimų ir pradų sistemos, arba tikriau, visuotinumo galios turinčiosios vertybių sistemos. Universaliai galiojančios vertybių sistemos dvasios moksluose tas pats uždavinys kaip ir teoretiniame pažinime tyrojo proto pradų sistemos uždavinys. Ta a priori galiojančių vertybių arba normų sistema rasti—štai Winldelbando filosofijos darbo uždavinys. Iš kalno jam visai aišku, kad tokia vertybių ir normų sistema būtinai turi visus žmones saistyti. Ji turi būti statiška, o ne reliatyvi ir dinamiška.

Windelband'o vertybių sistemos schema lygiai tokia pat, kaip kad ir Kanto kriticizmo: mąstymas, valia, jausmas. Ir tvarka ta pati, kaip Kanto: drauge su logiškomis, etiškomis ir estetiškomis vertybėmis baigiasi žmogaus vertybinės veiklos sritis. Klausimas: kuri vieta priklauso religijai Windelband'o vertybių schemoje? Windelbando vertybių jerarchijoje religijai visai vietos nėra. Religija ne Windelbando vertybių schemoje, bet viršūm jos. Šventuoju, sako Windelband'as, laikoma ne visuotinųjų vertybių tam tikra klasė, kaip kad vertybių klases sudaro tiesa, gėris, grožis, bet greičiausia visų ką tik suminetų vertybių santykis su atjuntamąja tikruma. Santykis su atjuntamąja tikruma — štai tas dalykas, kuriuo Windelband'o religijos filosofija skiriasi nuo Marburgo mokyklos neokantistų religijos filosofijos. Religijos kilmė — tai sąmonės antinomija, arba prieštaravimas, kurs yra tarp to, kas yra ir tarp to, kas turi būti; tarp vertybių pasaulio ir tarp būtinų dėsnių valdomojo pasaulio. Net visuomenėje ir čia atskiras asmuo patenka į prieštaravimą, kurs yra tarp atskirų visuomenėje galiojančių normų. Tarp visų normų, kurios empyriniame pasauly žmogų saisto, vyriaujanti norma yra sąžinė. Ji baigiasi aukštesnioje metafiziškoje tikrumoje.

Dar toliau už Windelbandą eina Hugo Münsterberg'as savo veikale: „Philosophie der Werte" (2 aufl. 1921.). Münsterbergo veikale jau visai aiškiai pasireiškia metafizinės

arba dieviškosios vertybės. Jos eina iš to, kad pasaulis pats save turi tobulinti. Daiktų pasauly jau yra kūrimo vertybė; žmonių pasauly — apreiškimo vertybė; subjekto viduje—išganymo vertybė. Aukščiau visų šitų vertybių yra pagrindynės metafizinės vertybės, nuo kurių visos žmonių pasaulio vertybės pareina. Tos aukščiausios vertybės yra: visuma arba tikruma, žmonija ir Dievas. Kaip gyvenimo vertybės — jos yra religijos pagrindas; kaip kultūros vertybės — jos yra filosofijos pamatas. Aukščiau už visas šias vertybės yra visas jas jungiančioji vertybė arba pirminė vertybė. O ta pirminė vertybė yra šventumo vertybė (das Heilige).

Vertybių sistemą mėgina sudaryti ir Henrich'as Rickert'as. (System der Philosophie I. 1921.). Jis skiria šešias vertybių sritis. Kiekvienai sričiai priklauso gėris, tam tikras elgsenos būdas ir ištisa visatavaizda.

Pirmoji vertybių sritis yra logika. Jos vertybė yra tiesa; jos gėris — yra mokslas; žmogaus elgsena — sprendimas; visatavaizda — intelektualizmas. Antra vertybių sritis — yra estetika. Jos vertybė yra grožis; jos gėris — yra menas; elgsena — regėjimas (Anschauung); tamtikra visatavaizda — estetizmas: Trečia vertybių sritis yra mistika; jos aukščiausioji vertybė — neasmeninis šventumas; jos gėris — viso — vienumas; žmogaus elgsena — pastangos sudievėti; visatavaizda — misticizmas. Ketvirta vertybių sritis yra etika. Vyriausia ir aukščiausia jos vertybė — moralumas; jos aukščiausias gėris — laisvų asmenų arba žmonių bendruomenė; siekiama elgsena — autonominga veikla; jos visatavaizda — moralizmas. Penkta sritis — erotika; jos aukščiausioji vertybė — laimė; jos gėris — meilės bendrumas; elgsena — atsidavimas; visatavaizda — eudämonizmas. Paskutinė vertybių sritis yra religijos filosofijos objektas; šios srities vertybė — asmeninis šventumas; gėris — dievų pasaulis; elgsenos būdas — dievotumas; visatavaizda — teizmas arba panteizmas.

Iš to, kas ką tik pasakyta, turėtų būti aišku, kad Rickert'as, lygiai kaip ir Münsterberg'as, pripažįsta religinėms verty-

bėms metafizinę tikrumą, kaip aukštesnę arba kilnesnę tikrumą. Bet ši aukštesnioji tikruma priklauso jau ne be žinojimo, o religijos sferai.

Skyrium nuo visų kitų neokantistų religijos filosofijos atžvilgiu stovi Ernestas Troeltsch'as, nors ir jis savo filosofiniais įsitikinimas priklauso Badeno neokantistų mokyklai. Šalia Kanto groseologiškojo ir Windelbando vertybinio apriori. Troeltschias priima religinį apriori. (Gesammelte Schriften II tomas: Zur religiösen Lage; Religionsphilosophie und Ethik). Troeltsch'o religinis apriori organiškai sutampa su kitais proto apriori. Religinio apriori ypatybė yra: visų pažinimų ir vertybių santykis suabsoliučia Substancija, kurioje ir pasreiškia vidujis visų apriori vienumas.

Iš visų apriori svarbiausias bendrajai sąmonei yra etinis apriori. Jis svarbesnis už logiškąjį ir estetiškąjį. Religijos ir etikos, o jau paskui logikos ir estetikos darnumas sudaro tolimesnį jų galiojimų kriterijų arba tiesos turinį. Religinės idėjos galiojimas gali būti didesnis arba mažesnis. Visa pareina nuo to, kiek ji prisideda prie sąmonės darnumo. Iš religinio apriori Troeltsch'ui atsiveria durys į matefiziką.

Dievas pasireiškia istorijoje. Palaipsniui istorijos raidoje gali būti pažintas ir religijos idealas.

11.

Beveik visi, mūsų iki šiol charakterizuoti filosofai religijos filosofiją nori paremti vienaip ar kitaip suprastu religiniu apriori. Bet yra filosofų, kurie mėgina religijos filosofiją paremti religiniu patyrimu, kurį tiekia dabarties ir praeities religijos. Filosofai, kurie religijos filosofiją norėtų pagrįsti religiniu patyrimu paprastai remiasi religijų istorija, bendruoju religijos mokslu ir religijos psichologija.

Ką tik nurodytu religinio patyrimo keliu mėgino eiti amerikietis psichologas ir filosofas William James (Džems) savo veikale, kurs yra išverstas beveik į visas kalbas. Vokiškai amerikiečio filosofo ir psichologo veikalas šiaip

yra įvardintas: „Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialen und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens. (Deutsche Bearbeitung von Georg Wobbermin 2 aufl. 1914). Toliau už psichinius reiškinius eina Karl'is Jaspers: „Psychologie der Weltanschauungen (3 aufl. 1925). Šia linkme eina ir Georg'as Wobberminas: „Das Wesen der Religion (2 aufl. 1925). Laukujais argumentais religinės tiesos neįrodysi. Ji tegali būti įrodyta tik viduju patyrimu, sako Wobbermin'as. Tad viduju patyrimu Wobbermin'as ir mėgina pagrįsti religiją.

Religinį patyrimą analizuoja Traugott Konstantin'as Oesterreich'as savo veikaluose: „Die Erfahrung des Göttlichen als das Grundproblem der Religionsphilosophie" (Religion und Geisteskultur 4, 1910); „Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem" (1915); Die „Einführung in die Religionspsychologie als grundlage für Religionsgeschichte und Religionsphilosophie (1917).

Patyrimo laikosi Friedrichas Heiler'is: „Das Gebet" (3 aufl. 1926) ir Rudolfas Otto savo labai plačiai pagarsėjusiame veikale: „Das Heilige" (14 aufl. 1926). Savęs sąmonės analizė veda Rudolfą Otto į neracionalų religinį patraukimą, į „numinosen" jausmą. Jį Otto išskiria iš visų „natūralinių" jausmų ir daro religijos filosofijos objektu. Numinose yra esminis šventumo arba das Heiligen momentas. Jis yra kažkoks neaiškus, nesuprantamas, antžmogiškas, nepasiekiamas, paslaptingas dalykas, kurs kaž kaip paslaptingai kartu ir grūmoja ir patraukia.

Rudolfo Otto veikalą: „Das Heilige" kritikuoja Ernest'as Troeltsch'as (Zur Religionsphilosphie. Kantstadien XXIII, 1919 p. 65—76) Juozapas Geyser'is (Intellekt oder Gemüt 1921.), P. w. Schmidt (Menschheitswege zum Gotterkennen 1923) ir Friedrich'as Feigel'is (Das Heilige. Kritische Abhandlung über Rudolf Ottos gleichnamiges Buch 1929).

Iš empyrinės medžiagos sudaryti religijos filosofiją — štai uždavinys, kurį iškėlęs mėgina spręsti savo veikale Heinrich'as Scholz'as: „Religionsphilosophie" (2 aufl. 1922). Kurt'as Kesseler savo veikalu: „Religionsphilosophie" (1927) išeina iš Georg'o Wobbermin'o nurodytojo patyrimo, kurį

drąsiai galima pavadinti psichologizmu, paskui, Dilthey ir Spranger'io supratimo psichologijos sustiprintas, pagaliau baigia religijos fenomenologija. Vadinasi, ta psichologinė religijos tekmė, kurią pradeda Wobbermin'as, įteka į šiandien plačią ir daug ką žavinčią fenomenologizmo upę. Fenomenologistinės upės saltinių reikia ieškoti kur kitur..

12.

Fenomenologinė religijos filosofija pasireiškia dviem pavidalais. G. van der Leeuw'as savo veikale: „Einführung in die Phänomenologie der religion" (1925) stengiasi tirti tuos fenomenus arba reiškinius, kuriems vardas — religiginiai fenomenai. Betirdamas grynai religinio gyvenimo reiškinius arba fenomenus G. van der Leeuw'as įveda į fenomenologinę religijos filosofiją, arba, trumpai — į religiją. Nuo šiaip suprastos religijos fenomenologijos reikia skirti Edmundo Husserlio pradetą filosofijos srovę, kuri irgi yra vadinama fenomenologija. Edmundo Husserlio fenomenologiją, arba esmių įregėjimo (Wesenschau) metodą pats pirmasai Maksas Scheler'is pritaiko tiems reiškiniams tirti, kurie trumpai yra vadinami religiniais reiškiniais. Kitaip sakant, Maksas Scheler'is Husserlio fenomenologiją pritaiko religijos filosofijai. Tai daro savo veikale: Vom Ewigen im Menschen I Band: Religiöse Erneuerung" (Erste auf. 1921, 2 aufl. 1923).

Maksui Scheler'iui fenomenas toli gražu nėra reiškinys, tačiau kas, tai yra tyroji duomenų esmė, kuri yra įgyjama iš empiriškųjų objektų tuo metodu, kurį Husserlis vadina „Einklamerung", ir kuris yra ne kas kita, o neesminių ir atsitiktinų dalykų arba reiškinių išskyrimas, tikriau į skliaustukus paėmimas. Tos esmės, apie kurias čia kalbame, nėra nei universalus, nei individualus dalykas. Esmės negali būti nei nusakytos, nei išvestos, bet tik nurodytos arba net ir įrodytos. Jos yra netarpiški mūsų sąmonės duomenys arba, tyrasis vidujis patyrimas. Esmėse tėra tik tai, kas kiekviename patyrimo akte yra akivaizdu. Kartu su kalba-

momis esmėmis yra ir tų esmių sutapimai. Tuos esmių sutapimus ne mūsų dvasia sudaro. Jie, kaip ir pačios esmės mūsų yra randamos ir įregiamos.

Perkėlę visa, kas čia trumpai pasakyta, į religijos sritį, mes gauname šit ką: religinis aktas visoje savo pilnumoje yra pagaunamas religijos filosofijoje, kaip tam tikra subjektyvaus ir objektyvaus, imanentaus ir transcendentaus dalyko visuma arba, tikriau, vienuma. O jau šitoje pagautoje visumoje arba vienumoje yra įregiama religijos esmė.

Religiniuose tikėjimo aktuose, kurie yra tam tikros rūšies aktai ir kurie, kaip toki, nepriklauso nei proto, nei valios aktams, pasireiškia žmogui kiekviename duotame daikte būtis (das Seiende), kurioje mažų-mažiausia yra dvi determinacijos: absoliutumas ir šventumas. Metafizika ir religija išeina iš dvieję skirtingų netarpiškai pergyvenamųjų aktų. Metafizikos pradžia yra nustebimas tuo, kad vis dėlto kai kas yra. Metafizika klausia, kokia yra kilmė to dalyko, kurs stebina. Pagaliau metafika klausia, kas yra giliausias pasaulio pagrindas.

Religijai gi pirmiausiai rūpi ne absoliučioji tikruma ir jos esmė, bet summum bonum: religijai pirmiausiai rūpi išganymas. Metafizika eina būties (Sein) linkme. Religija eina būties vertybės linkme. Kilniausioje tikrumoje, — o kartu ir aukščiausioje vertybėje — Dievuje — sutampa būtis ir vertybė, metafizika ir raligija. Tas pats Dievas kuriame sutampa būtis ir vertybė, metafizika ir religija, metafizikos intencijoje pasireiškia, kaip ens a se, o religijos intencijoje — kaip summum bonum. Tuo būdu Scheler'is nustato labai glaudų kontaktą tarp religijos ir metafizikos arba filosofijos. Tame kontakte nei religija nepavergia metafizikos, nei metafizika nepanaikina religijos.

Makso Scheler'o religijos filosofiją išdėsto ir kritikuoja S. D. H. Kerlev: „Scheler und die impersonalistische Lebensanschauung“ (1917) ir Juozapas Geyser; „Max Schelers Phänomenologie der Religion“ (1924); „Augustin ung die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart.“ Mit besonderer Berückschichtigung Max Schelers (1923).

Kiek Juozapas Geyser'is, nurodęs šaltinius (šv. Augustiną Gratry), nuo kurių pareina Makso Scheler'io religijos filosofija, ją kritikuoja ir yra linkęs atmesti, tiek Erich'as Przywara savo rimtame veikale: „Religionsbegründung. Max Scheler— J. H. Newman" (1923) stengiasi rasti tuos religijos filosofijos bendrus dalykus, kurie Maksą Scheler'į neatitolina, bet priartina prie skolastinės religijos filosofijos.

Labiau Juozapo Geyser'io pramintais takais eina Heinrich'as Newe: „Die religiöse Gotteserkentnis uud ihr Verhältnis zur metaphisischen bei Max Scheler. Untersucht unter besonderer Berücksichtigung der historischen wie methodisch-erkentnistheoretischen Grundlagen". (1928).

Fenomenologinėjė religijos filosofijoje daugiau metodą kelia Johannes Heber'is: „Die phänomenologische Methode in der Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur Methodologie der Wesensbestimmung der Religion". (1929). Išdėjęs fenomenologinį metodą, pritaikęs jį religijos filosofijai, Heber'is stengiasi jį kritiškai įvertinti. Kritiškai fenomenologinio metodo nevertindamas, jį taiko religijos filosofijai ir toliau jį plėtoja Otto Gründler'is: „Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage" (1922).

Gründlier'iui Dievo pažinimas yra religijos filosofijos objektas. Dievas gali būti pažįstamas tikėjimo aktu. Jei Dievas yra pažįstamas tikėjimo aktu, vadinasi, norint pažinimu pakilti į Dievą, būtinai reikia analizuoti tikėjimo aktą. Jis Gründlerio veikale ir yra fenomenologiškai analizuojamas. Fenomenologiškai išanalizuotu tikėjimo aktu Gründler'is kyla į absoliučiai realią būtį, kaip į aukščiausiąją vertybę. Čia atsidūręs jis skiria aukščiausios vertybės pažinimą nuo nusistatymo jai. Kitaip sakant — Gründler'is aiškiausiai skiria absoliučiai realios būties pažinimą ir santykį su ta būtimi. Čia vėl, nuo eidetiškai įregėto Dievo būvimo Gründler'is skiria faktinojo Dievo buvimo klausimą. Kiek eidetiškai įregėto Dievo buvimas, arba, tikriau, Dievo ypatybės priklauso religijos fenomenologijai, tiek faktinojo Dievo buvimo problema priklauso metafizikai.

Iš bendro religijos fenomeno arba reiškinio išeina,

bekonstruodamas savo religijos filosofiją, ir Johann'as Peter Steffes: „Religionsphilosophie" (1925).

Wilhelm'as Koepp'as, kurs 1930 metais išleido gražią protestantų „dialektinės teologijos" santrauką: „Die gegenwärtige Geisteslage und die „dialektische Theologie", trejetą metų anksčiau išleido kur kas didesnį veikalą, įvardytą: „Panagape. Eine Metaphysik des Chistentums" (1 tomas 1927; 2 tomas 1928). Šiame dideliame, dviejų tomų veikale Wilhelmas Koepp'as išeina iš kritiškos realistinės fenomenologijos, kuria jis perdirbinėja visą patyrimo mums teikiamą tikrumą. Aišku, kad į tą „visą patyrimo mums teikiamąją tikrumą" įeina ir patyrimui prieinamoji religinė tikruma. Protestanto teologo Koepp'o kalbamasai veikalas mums teikia tai, ką teikia ir katalikų filosofų bei teologų, fenomenologijos metodo žiūrinčių veikalai. Koepp'as, lygiai kaip ir katalikai filosofai bei teologai griežtai atmeta neokantistų tvirtinimą, būk metafizika esanti visai perblokšta ir palaidota. Jis, lygiai kaip žymus Münsterio filosofas Petras Wust'as visoje dabarties filosofijoje įžiūri žymes naujos susidarančios metafizikos.

Senasis rymėnų pasaulis mirė, palikdamas didingą neoplatonikų metafiziką. Ar ne reikia laukti, klausia Koepp'as, kad ir dabar mirštantieji vakarai paliks paskutinę didingą metafiziką.

Pradėjęs fenomenologine tikėjimo analize Greifswaldo teologas nueina į transcendentalių dvasios esmių įregėjimą, kuriame Dievas ir žmogus pasijunta esą vienas šalia antro.

Nori Dievą pažinti tradicinės metafizikos gelmėse Adolfas Dyroff'as, Artūras Elfes'as, Karlis Feckes'as, Juozapas Gredt'as, Artūras Schneider'is, Gottlieb'as Söhngen'as labai turiningame sudėtiniame veikale: „Probleme der Gotteserkenntnis" (1928). Šiame giliame veikale paliesti visi tie svarbūs klausimai, be kurių Dievo pažinimas vargu ar būtų įmanomas. Trumpai tepaminėsime tik į sudėtinį veikalą patekusių studijų sąrašą. Gottlieb'as Söhngen'as nurodo santykius, kurie yra tarp naujai pagrindžiamosios (Neubegründung) metafizikos ir Dievo pažinimo; Artūras Schneider'is — tarp

priežastybės prado ir Dievo pažinimo; Adolfas Dyroff'as iškelia ontologiškąjį Dievo įrodymą skolastikoje; Juozapas Gredt'as nagrinėja žmogaus į laimę veržimosis argumentą, kuriuo yra įrodomas Dievo buvimas; Karlis Feckes'as kelia svarbų, šiandien kiek pamirštą analogijos klausimą Dievo pažinime ir nurodo jo metafizinę ir religinę reikšmę; Artūras Elfes'as nurodo tą laipsniškumą, kuriuo eina Dievo pažinimas.

Analogijos problemą Tomo Akviniečio religijos filosofijoje smulkmeniškai nagrinėja Juozapas Habbel'is savo rimtame veikale: „Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin" (1928).

Bendrą religijos filosofijos metodų ir religijos filosofijos sistemų apžvalgą duoda Paulius Gese: „Einleitung in die Religionsphilosophie. Über die Verschiedenen Standpunkte und Methoden zur Erforschung des Wesens der Religion" (1918). Gese skiria keturis religijos filosofijoje vartojamus metodus: 1. istoriškąjį metodą; 2. psichologiškąjį, kurį skirsto į James (Džemso) individualinį-psichologinį ir Wundt'o socialinį-psichologinį; 3. spekuliatyvinį-genetinį; 4. ir spekuliatyvinį-kritiškąjį.

Kur kas naujesnis ir pilnesnis yra Heinricho Straubinger'io: „Eirführung in die Religionsphilosophie" (1929). Straubinger'is, atskyręs religijos filosofijos metodą nuo pagrindinių religijos filosofijos formų, metodą šiaip skirsto: religijos istoriškasis metodas; religijos psichologiškasai; tautų psichologiškasai metodas; fenomenologiškasai; racionalistiškai-kritiškasai ir racionalistiškai-spekuliatyvūs metodai. Tokius nurodo Straubinger'is religijos filosofijos metodus. O svarbiausios religijos filosofijos formos, jo nuomone, yra tokios: materialistiškai-ateistiška; pozitivistiškai-pragmatiška; postulatų ir jausmų teorija ir teistiškai-spekuliatyvinė.

Gerą dabarties religijos filosofijos metodų ir formų arba sistemų apžvalgą duoda ir G. Niemeier'o veikalas: „Die methoden und Grundauffassungen der Religionsphilosophie der Gegenwart" (1930); Ernesto Troeltsch'o veikalų antrasis tomas: „Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik"

(1922); Hanso Leisegang'o. „Religionsphilosophie der Gegenwart“ (1930) ir Juozapo Engert'o: „Studien zur theologischen Erkenntnislehre“ (1926).

13.

Religija gali būti tiriama vienos arba kitos filosofijos sistemos. Iš vienos filosofijos sistemos išeidami, arba vienos filosofijos sistemos laikydamies gausime vieną religijos filosofiją, iš antros — antrą, iš trečios — trečią ir t. t. Vadinasi, tokia arba kitokia religijos filosofija visai pareina nuo tokios arba kitokios filosofijos sistemos. Bet, tur būt, ir be ilgų išvedžiojimų bus visiems aišku, kad tokia arba kitokia religijos filosofija pareina ir nuo tos arba kitos konfesijos. Viena konfesija, išeidama iš tam tikrų filosofinių ir tikybinių nuostatų, sudaro vieną religijos filosofiją, kita — kitą, trečia —trečią. Vadinasi mums, apžvelgusiems įvairiausias religijos filosofijas, pareinančias nuo vienokių arba kitokių filosofijos srovių, dabar reikėtų apžvelgti religijos filosofijas, glaudžiame kontakte esančias su atskiromis konfesijomis arba tikybomis. Kadangi ši religijos filosofijos apžvalga ir taip jau gana ilga išėjo, tai religijos filosofijas, glaudžiame kontakte su atskiromis konfesijomis arba tikybomis esančias mes pasistengsime apžvelgti kitą kartą. Netolimoje ateityje norėtumėm apžvelgti religijos filosofiją judaizmo, katalikybės, ortodoksų bažnyčios, protestantizmo ir anglikonų bažnyčios.