

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 1 (1887)

Artikel: Von dem Seienden
Autor: Kaderávek, E.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761825>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>



VON DEM SEIENDEN.

VON DR. Eug. Kaderávek.



Das Seiende ist, was ist. Das Sein kann aber an dem Seienden betrachtet werden, indem wir davon absehen, ob es möglich oder wirklich ist. So erhalten wir das Seiende überhaupt. Oder wir können im besondern das schlechthin Seiende von dem in einiger Hinsicht Seienden unterscheiden; jenes ist das Wirkliche, dieses das Mögliche. Folglich muß die Möglichkeit und Wirklichkeit des Seienden untersucht werden. Schliesslich weil der Grund des Möglichen die Wesenheit, der des Wirklichen die Wesenheit mit der Existenz ist, werden die Wesenheit und die Existenz Gegenstand unserer Abhandlung sein.

Die Giltigkeit dieser Begriffe und die Richtigkeit dieser Einteilung werden im Verlaufe der Untersuchung einleuchten. Vorläufig möge bemerkt werden, daß die angedeuteten Begriffe im allgemeinen Gebrauche sind, und daß man z. B. die Tugend in Bezug auf die körperliche Gesundheit für schlechthin gut, die Gesundheit aber für relativ gut zu halten gewohnt ist. Indem wir uns also auf die Erfahrung berufen, gewinnen wir einen festen Ausgangspunkt.

I.

Von dem Seienden überhaupt.

Sobald die Vernunft des Menschen thätig zu sein beginnt, ist der Begriff des Seienden überhaupt der erste, welchen sie beim direkten Denken bildet. Wenn sie aber über ihre Denkakte

reflektiert, so ist der Begriff des Seienden überhaupt die höchste und letzte Stufe der die Begriffe verallgemeinernden Abstraktion. Es handelt sich nun darum, diesen Begriff ontologisch zu erklären.

1. Der Begriff des Seienden überhaupt ist allgemein. Denn er kommt allen Dingen zu, mögen sie wirklich oder bloß möglich sein. In seinem Umfange ist jedoch das absolut Nichtseiende nicht eingeschlossen, da dieses eine reine Negation des Seins überhaupt bedeutet. Es kann also das absolut Nichtseiende, welches in gar keiner Beziehung irgend ein Seiendes ist, nicht zugleich ein Seiendes sein. Daher gewinnen wir den Begriff des absolut Nichtseienden nur dadurch, daß wir in unserem Denken das Seiende überhaupt rein negieren; denn während das Seiende in sich erkennbar ist, ist das Nichtseiende nur durch das Seiende erkennbar. Daraus ist aber auch ersichtlich, daß der Begriff des Nichtseienden kein Begriff im eigentlichen Sinne ist, da er jedes positiven Inhaltes entbehrt, daß er von uns nur nach Analogie eines Begriffes gedacht wird.

Jedoch im relativen Sinne kann Position und Negation, Vorhandensein und Mangel des Seins in einem und demselben Seienden vereinigt sein, so daß dasselbe Seiende in einer Hinsicht als seiend, in anderer Hinsicht als nichtseiend, das Nichtseiende in einer Beziehung als nichtseiend, in anderer Beziehung als seiend zu betrachten ist. Ein solcher Mangel ist entweder rein negativ oder privativ. So z. B. ist die Blindheit bei der Pflanze ein negativer Mangel, weil die Natur der Pflanze das Vermögen zu sehen nicht nur nicht fordert, sondern vielmehr ausschließt; bei dem Menschen ist die Blindheit ein privativer Mangel, weil das Sehen zur Vollkommenheit des Menschen gehört. Die Pflanze ist ein lebendes Wesen und insofern ein Seiendes, aber sie hat nicht das Vermögen zu sehen und insofern ist sie ein Nichtseiendes; der blinde Mensch ist als Mensch, als ein vernünftiges Sinneswesen ein Seiendes, aber als blinder Mensch ein Nichtseiendes. Auf ähnliche Weise ist Sein und Nichtsein in einem und demselben Seienden verbunden, das zwar eine vollendete Wesenheit besitzt, aber noch nicht jene Vollkommenheit erlangt hat, welche es haben soll; so ist z. B.

ein Kind als solches ein Seiendes, als zukünftiger entwickelter Mensch ein Nichtseiendes. Ferner muß auch das Accidenz für ein Seiendes betrachtet werden, welches an und für sich, von der Substanz losgetrennt, zu existieren nicht vermag und darum ein Nichtseiendes zu nennen ist, welches aber, insofern es der Substanz inhäriert, ein Seiendes ist. Schließlich hat das geschöpfliche Wesen sein eigenes Sein, ist darum ein Seiendes zu nennen; insofern es aber in notwendiger Beziehung zu einer äußern Ursache steht, zu dem Ideal, nach welchem es geschaffen, der Macht, durch die es hervorgebracht, dem Zwecke, für welchen es bestimmt ist, ist es ein Nichtseiendes, da es, von dem Absoluten losgerissen, kein Sein besitzt.

Daraus ist ersichtlich, daß der Begriff des Seienden überhaupt keineswegs eine absolute Position des Seins, welche jede Negation, jede Beziehung ausschließt, verlangt; nur ein Seiendes, nämlich das absolute Wesen, Gott, ist jedweder Negation, jeder notwendigen, zu seiner Wesenheit gehörenden Beziehung auf ein anderes Seiende bar. Davor aber müssen wir uns wohl hüten, das Seiende überhaupt mit dem absolut Seienden zu verwechseln.

2. Der Begriff des Seienden überhaupt ist ein unumgängliches, notwendiges Prädikat aller Dinge, aber keineswegs der des wirklich Seienden. Denn nur Gott ist notwendig ein wirklich Seiendes, da er als das absolute Wesen keineswegs nicht existieren kann; das geschöpfliche Ding ist aber bedingungsweise ein wirklich Seiendes, weil es einmal nicht existiert hat und nun, da es existiert, auch nicht — existieren kann und einmal nicht existieren wird. Dies kann z. B. von einem jeden bestimmten, individuellen Tiere gesagt werden. Also ist das Seiende überhaupt nicht zugleich absolut.

3. Das Seiende überhaupt ist zwar nicht der Zahl nach Eines, wohl aber ist jedes Seiende seinem Wesen nach Eines, indem es in sich ungeteilt, von allen anderen geschieden ist. Wer diesen Unterschied nicht macht, identifiziert das Seiende überhaupt mit Gott, der im eminenten Sinne durch sich selbst der Natur nach Einer, ein einziger ist.

4. Das Seiende überhaupt ist im logischen Sinne das Einfachste, da dessen Begriff in seinem Inhalte nur ein Merkmal hat, in welchem keine Teile zu unterscheiden sind. Diese logische Einfachheit ist wohl zu unterscheiden nicht nur von der physischen Einfachheit, welche wir z. B. von der Seele aussagen, sondern auch von der metaphysischen, welche dem absoluten Wesen, Gott, eigen ist. Darum ist das Seiende überhaupt mit dem metaphysisch einfachen Wesen, welches nicht bloß nicht aus physisch realen Teilen besteht, sondern in welchem auch keine reale Distinktion zwischen metaphysischen Bestandteilen, wie z. B. zwischen Sein und Dasein, Wesenheit und Attribut, Substanz und Accidenz, Natur und Thätigkeit, obwaltet, nicht zu verwechseln.

5. Das Seiende überhaupt ist unbestimmt. Das menschliche Denken gibt diesem Begriffe einen Inhalt weder aus ihm selbst, noch aus sich selbst, sondern von außen, von den wirklich existierenden Dingen. Als unbestimmt ist das Seiende überhaupt weder ein reines Nichts, ein ganz und gar Nichtseiendes, noch das absolute Wesen. Das reine Nichts ist nicht, kann also auch nicht bestimmt werden. Während ferner das Seiende überhaupt, von dem unser Denken beginnt, weil es logisch durchaus einfach ist, einer Bestimmung entgegen harret und wie wir es denken, auch nur in unseren Gedanken sein kann, und während es durch die Bestimmung das, was es in sich nicht enthält, erst bekommen muß, um in der Wirklichkeit dasein zu können: ist das absolute Wesen, der Anfang und die Ursache der geschöpflichen Dinge, ohne Bestimmung zu denken, insofern wir durch nichts, was wir von ihm denken, sein Wesen begrenzen dürfen, als hätte es nur dieses oder jenes Positive und Vollkommene und kein anderes; jedoch ist das absolute Wesen keineswegs in dem Sinne ohne Bestimmung zu denken, als wenn es der Bestimmtheit gebräche; es muß nicht, um in seiner Eigentümlichkeit für sich und von anderen unterschieden dazusein, etwas, was es nicht hat, erhalten, sondern eben darin besteht seine Eigentümlichkeit und eben dadurch ist es von dem Seienden überhaupt verschieden, daß es die unendliche Fülle

alles Seins ist, der nichts weiter beigelegt, über die hinaus nichts gedacht werden kann, und daß es keine weitere Bestimmung erhalten kann, während das Seiende überhaupt die Leere ist, der nichts beigelegt ist, aber alles beigelegt werden kann. Von dem Seienden überhaupt gelangt unser Denken zum absoluten Wesen, indem es zuerst jenem ersten leeren Begriffe von den wirklich existierenden geschöpflichen Dingen Inhalt gebend diese Dinge begrifflich erkennt, dann aber aus den geschöpflichen Dingen mittelst des Kausalitätsprinzips a posteriori das Dasein ihres Urhebers, der ersten ursachlosen Ursache, erschließt und sein Wesen auf dem Wege der Ursächlichkeit, Verneinung und unendlichen Steigerung bestimmt.

6. Das Seiende überhaupt kann nicht definiert werden. Denn jede Definition geschieht durch Angabe logisch einfacherer, weniger bestimmter Begriffe; der Begriff des Seienden überhaupt ist aber der logisch einfachste, der am wenigsten bestimmte, so daß es keinen einfacheren, weniger bestimmten Begriff gibt. Er bedarf aber auch keiner Definition, da er an sich der klarste von allen ist und zur Erklärung aller übrigen Begriffe dient. Wenn aber eine reale Definition des Seienden überhaupt weder möglich noch notwendig ist, so kann es doch wenigstens dem Namen nach definiert werden. Auch hierin unterscheidet sich das Seiende überhaupt von dem absolut Seienden, weil dieses durch eine reale Definition dem Verständnis nahe gebracht werden kann. Jedoch ist die reale Definition Gottes nur eine analoge; denn Gott kann nicht so definiert werden, wie die geschöpflichen Dinge, nämlich durch Angabe des nächsten Gattungsbegriffes und der spezifischen Differenz, weil er weder als untergeordnet noch als beigeordnet gedacht werden kann. Wie entsteht nun die Definition Gottes? Der Begriff Gottes findet sich bei allen Menschen, deren Vernunftthätigkeit gehörig entwickelt ist, selbst bei jenen, welche seine Existenz leugnen. Alle denken Gott als das höchste Wesen; das ist eine nominale Definition. Von da ausgehend können wir das Dasein Gottes aus unserer äußern und innern Erfahrung mittelst der logischen Gesetze deduzieren; und so kommen wir zur Erkenntnis

Gottes als der ersten Ursache. Die erste Ursache könnte er aber nicht sein, wenn er nicht aus sich wäre. Daraus ergibt sich folgende Definition: Gott ist der aus sich Seiende. Diese Definition hat die begriffliche Erkenntnis der geschöpflichen Dinge zur Voraussetzung und zeigt, was Gott ist und wodurch er sich von den geschöpflichen Dingen unterscheidet; darum ist sie ganz gewiß real. Sie ist aber auch wesentlich, weil darin das konstitutive Prinzip der göttlichen Wesenheit angegeben ist, und weil daraus alle Attribute derselben entwickelt werden können.

7. Der Begriff des Seienden überhaupt ist zwar der allgemeinste; aber er ist weder ein univoker Begriff, d. h. ein solcher, welcher von mehreren Dingen in ganz gleichem Sinne gebraucht und ausgesagt wird, wie z. B. der auf Schildkröten, Krokodile, Schlangen und Echsen bezogene Begriff des Kriechtieres, noch ein äquivokes Wort, wie z. B. das von dem Hahne und dem Franzosen gebrauchte Wort gallus. Er ist vielmehr analog, und zwar insofern als was der gemeinsame Name des Seienden überhaupt aussagt, in allen Dingen wirklich und auf eine weder ganz gleiche noch ganz verschiedene, sondern nur ähnliche Weise ist, insofern als was der gemeinsame Name des Seienden überhaupt aussagt, seiner Natur in jedwedem, aber in Einem mit Vorzug und in den Übrigen mit Abhängigkeit von diesem, und zwar nicht mit jeder beliebigen Abhängigkeit, sondern mit jener, die das Dasein bedingt, sich vorfindet. Diese Analogie heisst *analogia secundum denominationem propriam*. Ferner hat der Begriff des Seienden überhaupt zwar eine Analogie mit einem Gattungsbegriffe und scheint der höchste Gattungsbegriff zu sein, ist aber ein solcher dem Wesen nach nicht, ist von einem eigentlichen Gattungsbegriffe wesentlich verschieden. Denn jeder Gattungsbegriff faßt verschiedene Artbegriffe unter sich, deren jeder aufser dem Gattungsmerkmal eine von diesem verschiedene Bestimmung haben muß; nun gibt es nichts, was aufser den Begriff des Seienden viele; also kann zum Seienden keine von ihm verschiedene Differenz hinzutreten. Darum heisst der Begriff des

Seienden überhaupt transcendent. Somit steht das Seiende überhaupt außer und über aller Gattung. — Auch in diesem Punkte ist das Seiende überhaupt von dem absolut Seienden wohl zu unterscheiden, weil dieses ganz und gar nicht allgemein, sondern auf eine vorzügliche Weise individual ist und insofern transcendent zu nennen ist, als es sachlich und wesentlich von den geschöpflichen Dingen unterschieden und über alles, was außer ihm ist und gedacht werden kann, unendlich erhaben ist.

8. Auf das Seiende überhaupt beziehen sich folgende a priori evidente Grundsätze:

a) Wenn wir nur das Seiende überhaupt in Betracht ziehen, so versteht sich von selbst, daß jedes Seiende das ist, was es ist, d. h. sein eigenes Sein hat. Diesem ontologischen Grundsatz der Identität entspricht der logische Grundsatz: Wenn einem Subjekte eine Bestimmung in einer gewissen Beziehung zukommt, dann muß ihm dieselbe in jener Beziehung, in welcher sie ihm wirklich zukommt, auch im Denken erteilt werden. Dieser Grundsatz ist das höchste Prinzip einer jeden Wissenschaft. Denn von dem Begriffe eines Gegenstandes geht man aus, um seine wesentlichen Eigenschaften und alles, was sonst über ihn gelehrt wird, wissenschaftlich zu begründen. Demnach liegt jeder Beweisführung, die eigentliches Wissen erzeugt, die Wahrheit des Urteiles zugrunde, in welchem von dem Gegenstande des Begriffes die Merkmale, aus denen er besteht, ausgesagt werden: was eben den Grundsatz der Identität, daß die Merkmale dem Begriffe gleich sind, voraussetzt oder einschließt.

b) Stellen wir die Begriffe des Seienden überhaupt und des absolut Nichtseienden zusammen, so ergibt sich der zweite Grundsatz des Widerspruches: Kein Seiendes kann seines eigenen Seins entbehren; denn es kann nicht zu gleicher Zeit und in der nämlichen Beziehung seiend und nicht seiend sein, nicht zu gleicher Zeit und in der nämlichen Beziehung eine Realität einschließen und ausschließen. Kann aber ein und dasselbe nicht zu gleicher Zeit und in der nämlichen Beziehung sein und nicht sein, so ist immer nur das Eine von beiden möglich: entweder

es ist oder es ist nicht; es hat entweder eine bestimmte Realität oder es hat sie nicht. Darum kann man mit dem Grundsatz des Widerspruches den des ausgeschlossenen Dritten verbinden. Jedoch in verschiedener Beziehung kann in einem und demselben Dinge Sein und Nichtsein vereinigt sein; das Positive in dem Dinge ist seine Realität, das Negative der Mangel einer andern Realität. Dem ontologischen Grundsatz des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten entspricht dieser logische Grundsatz: Wenn einem Subjekte eine Bestimmung in einer Beziehung nicht zukommt, so muß ihm diese Bestimmung in der Beziehung, in welcher sie ihm nicht zukommt, auch im Denken abgesprochen und darf ihm nicht zu gleicher Zeit und in derselben Beziehung zugeteilt werden; handelt es sich um eine Bestimmung rücksichtlich eines Subjektes in unserem Denken, so muß diese Bestimmung dem Subjekte im Denken entweder zugeteilt oder abgesprochen werden. Während der Grundsatz der Identität bei direkter Beweisführung das höchste Prinzip einer jeden Wissenschaft ist, bildet der Grundsatz des Widerspruches mit dem des ausgeschlossenen Dritten die Grundlage bei indirekter Beweisführung, welche die Wahrheit der Sache aus der Unmöglichkeit ihres Gegenteils darthut. Denn diese Beweisführung ruht immer auf dem Satze des Widerspruches, weil erst dann die Unmöglichkeit von etwas vollständig nachgewiesen ist, wenn man zur Folgerung geführt wird, daß ein und dasselbe zugleich sein und nicht sein würde. Daraus aber geht hervor, daß der Satz des Widerspruches mit dem des ausgeschlossenen Dritten für den absolut höchsten gehalten werden kann, weil durch ihn auch jene Prinzipien selbst, von denen es keine direkte Beweisführung geben kann, wenigstens indirekt bewiesen werden.

c) Dafür, daß einem Dinge eine Realität zukomme und nicht vielmehr nicht zukomme oder umgekehrt, muß immer ein hinreichender Grund vorhanden sein. Darum ist der Grundsatz des hinreichenden Grundes: „Es gibt nichts ohne hinreichenden Grund“, ein allgemeines Gesetz alles Seienden. Diesem ontologischen Gesetz entspricht das logische Grundgesetz:

Ohne hinreichenden Grund darf man im Denken einem Gegenstande eine Bestimmung weder zusprechen noch absprechen; ist ein hinreichender Grund dafür gegeben, daß eine Bestimmung einem Subjekte zukommt, so muß man sie von ihm aussagen; ist aber ein hinreichender Grund dafür gegeben, daß eine Bestimmung einem Subjekte nicht zukommt, so muß man sie ihm absprechen. Auch das Prinzip vom hinreichenden Grunde ist eine Grundlage der wissenschaftlichen Beweisführung. Denn nur jenes Erkennen kann vollkommen genannt werden und für eigentliches Wissen gelten, durch das die Wahrheit der Sache aus ihrem Grunde erkannt wird; jene Beweisführung ist wissenschaftlich, die, was zu beweisen ist, aus dem Grunde, durch den es ist, darthut.

Diese drei ontologischen Prinzipie sind Grundsätze alles Seienden nicht nur insofern, als das Sein im Sinne von Realität gefaßt wird, sondern auch insofern, als es Existenz bedeutet.

Entsprechen aber wirklich die ontologischen Grundsätze den logischen und umgekehrt? Ganz gewiß. Denn wären die Gesetze unserer Vernunft nicht die der Natur, so würden wir uns vergebens bemühen, sie ihr aufzudringen; wären die Gesetze der Natur nicht in unserer Vernunft, so vermöchten wir nicht sie zu begreifen. Ferner ist unser denkender Geist mit dem Körper zu einem Wesen verbunden, und der Körper gehört zur sichtbaren Natur; folglich muß zwischen dem denkenden Geiste und der sichtbaren Natur eine Harmonie herrschen, welche jenes Entsprechen notwendig mit sich bringt. Was ist aber die Ursache, daß einander entsprechende Gesetze im denkenden Geiste und in der sichtbaren Natur sich vorfinden und daß sie in der intellektualen Erkenntnis sich vereinen? Beide haben eine höhere, gemeinsame Ursache, eine Urvernunft, die zugleich Urkraft ist, mit einem Worte Gott. Übrigens hängt die Frage über die Übereinstimmung der ontologischen Grundsätze mit den logischen mit jener Frage innig zusammen, ob und wie die von uns gedachten Wesenheiten der Dinge den wirklichen Wesenheiten derselben entsprechen. Darüber wird später die Rede sein.

II.

Von der Wirklichkeit und Möglichkeit.

In allen Gebieten des menschlichen Wissens spricht man vom Schlechthinigen und Relativen, von dem, was in sich betrachtet das ist, was es heißt, und von dem, was durch Beziehung auf ein Anderes das ist, was es heißt. Und dies ist ganz natürlich, da die Dinge nicht bloß für sich, sondern auch für einander sind, da sie einen gemeinsamen Ursprung und einen gemeinsamen Zweck haben und bei aller Verschiedenheit unter sich dennoch sich zur Erreichung ihrer eigenen Vollkommenheit wechselseitig unterstützen und in ununterbrochener Wirksamkeit die einen für die anderen thätig sind. So fragt man z. B.: Was ist der Regen an und für sich und was in Bezug auf den Erdboden? Was ist das Urteil an sich und was in Bezug auf den Schluß? Was ist ein Dreieck an sich und was in Bezug auf ein Prisma? Was ist die Psychologie an sich und was in Bezug auf die Pädagogik? Was ist die körperliche Gesundheit an sich und was in Bezug auf die Tugend? Wir können sagen, daß diese Betrachtung allgemein und wesentlich ist. Folglich können wir sie auch auf das Seiende überhaupt ausdehnen und vom schlechthin Seienden oder Wirklichen und vom relativ Seienden oder Möglichen sprechen.

Bevor wir die Wirklichkeit und Möglichkeit untersuchen, möge man uns eine doppelte Bemerkung erlauben. 1. Das Schlechthinige ist mit dem Absoluten nicht identisch. Denn was in einer Ordnung ein schlechthin Seiendes ist, kann in einer andern Ordnung ein relativ Seiendes sein; so z. B. ist die körperliche Gesundheit in der physischen Ordnung schlechthin gut, jedoch in der ethischen Ordnung relativ gut; die Tugend ist in Bezug auf die körperliche Gesundheit schlechthin gut, in Bezug auf Gott relativ gut. Das absolut Seiende ist aber nicht notwendig für etwas anderes, von ihm ist aber alles, was wie immer ist, abhängig; es hat nicht nur das Sein, sondern es ist auch das Sein selbst; es ist das schlechthin Seiende im höchsten Grade, auf unendliche Weise, im umfassendsten Sinne des Wortes.

2. Hat Aristoteles in den Worten *δύναμις* und *ἐντελέχεια* ein Asyl der Unwissenheit eröffnet? Gibt es einen Unterschied zwischen dem Möglichen und Wirklichen? Kann das, was nicht ist, sein, das, was ist, nicht sein? Und in welchem Sinne? Die erste Frage muß verneint, die zweite und dritte bejaht werden. Aristoteles beweist die Richtigkeit seiner Unterscheidung, indem er sich auf die Erfahrung beruft. Es ist nämlich bekannt, daß der Künstler seine Kunst besitzt, wenn er sie auch nicht anwendet; daß er sie nicht verliert, wenn er sie anzuwenden aufhört; daß er sie nicht von neuem erhält, wenn er sie anzuwenden wieder anfängt. Es gibt also ruhende Vermögen, und es muß zwischen dem Vermögen und der ihm entsprechenden Wirksamkeit ein Unterschied bestehen. Ebenso verhält es sich mit dem Vermögen zu sehen, zu hören; wer nicht sieht, könnte sehen, und wer sieht, könnte nicht — sehen.

Mit Aristoteles können wir über das Wirkliche und Mögliche Folgendes aus der Erfahrung entnehmen:

Überall bemerken wir Thätigkeit, d. h. ein Wirken, das Veränderungen hervorbringt, auch bei lebenden Wesen, welche, indem sie auf sich selbst verändernd einwirken, nicht ihrem ganzen Wesen nach dabei thätig und leidend sind, sondern sich wie anderes zu sich selbst verhalten. Dieses Wirken setzt ein Prinzip voraus, ein Vermögen. Wir müssen aber hier ein doppeltes Vermögen unterscheiden: in dem Thätigen das Vermögen zu wirken, d. h. den Grund, weshalb das Thätige auf ein anderes verändernd einwirken kann, und in dem Leidenden das Vermögen zu leiden, d. h. den Grund, weshalb das Leidende die Einwirkung empfangen und verändert werden kann. Dies anzunehmen fordert das Prinzip des zureichenden Grundes. Durch wiederholte Thätigkeit wird das thätige Vermögen, wie die Erfahrung lehrt, vervollkommnet; es ist also auch in Bezug auf das thätige Vermögen das Wirken als Verwirklichung zu bezeichnen, durch welche das Vermögen zum Wirken ausgerüstet wird. Wenn auch jene Verwirklichung in Bezug auf die Thätigkeit, zu der sie ausrüstet, Vermögen ist, so heißt sie doch die erste Verwirklichung, insofern sie das Vermögen

vervollkommnet; dieses Wirken, zu dem das Vermögen ausgerüstet wird, heisst die zweite Verwirklichung. Jene Verwirklichung oder Ausrüstung des Vermögens zum Wirken können wir accidentelle Form, Fähigkeit (habitus) nennen. Neben der accidentellen Form haben wir auch eine substantziale Form des Körpers, welche mit dem Worte Verwirklichung bezeichnet werden kann; derselben entspricht die erste Materie als leidendes Vermögen, als das Bestimmbare, als das Zuverwirklichende. Daß die konstitutiven Prinzipien aller Körper die erste Materie und die substantziale Form sind, wird in der peripatetischen Philosophie a posteriori nachgewiesen. Ich führe als Beispiel solcher Beweise an, daß Einheit und Ausdehnung, Aktivität und Passivität jedem Körper als solchem zukommen; Einheit und Ausdehnung können nicht ein und dasselbe zum Prinzip haben, ebensowenig die Aktivität und Passivität, da Einheit und Ausdehnung eine entgegengesetzte Tendenz haben und Aktivität und Passivität zu einander im Gegensatz stehen; folglich muß die Einheit und Aktivität ein anderes Prinzip haben als die Ausdehnung und Passivität. Endlich muß in allen Dingen, die sein und nicht-sein können, das Dasein als Verwirklichung, die Wesenheit als Vermögen betrachtet werden; darüber wird im dritten Abschnitte gehandelt.

Die Verwirklichung bedeutet also, 1. daß ein Wesen handelt, 2. daß es eine Fähigkeit, wodurch ein Vermögen zum Wirken ausgerüstet wird, besitzt, 3. daß es durch eine Form bestimmt ist, 4. daß es da ist. Dem entsprechend bezeichnet das Vermögen, 1. daß ein Wesen handeln kann, 2. daß es eine Fähigkeit, wodurch ein Vermögen zum Wirken ausgerüstet wird, besitzen kann, 3. daß es durch eine Form bestimmt werden kann, 4. daß es da sein kann. Das erste Vermögen heisst aktiv, das zweite und dritte subjektiv oder rezeptiv oder passiv, das vierte objektiv. Auch die Logik spricht bei den Begriffen von Verwirklichung und Vermögen; denn der Artbegriff besteht aus dem Gattungsbegriffe und dem spezifischen Unterschiede, welche sich zu einander verhalten wie Vermögen zur Verwirklichung, wie Materie zur Form.

Das vierte, objektive Vermögen, schließt in sich die innere und äußere Möglichkeit. Die innere Möglichkeit besteht darin, daß etwas von innerem Widerspruche frei ist, daß etwas gedacht solche Merkmale besitzt, die einander nicht widersprechen; die äußere Möglichkeit besteht darin, daß eine Ursache da ist, welche dieses innerlich Mögliche in die Existenz überzuführen imstande ist. Diese beiden Möglichkeiten verhalten sich zu einander in der Weise, daß die innere absolut, die äußere relativ ist, weil etwas für die eine Ursache äußerlich möglich sein kann, während es für eine andere nicht möglich ist. Ferner ist die innere Möglichkeit metaphysisch, die äußere entweder physisch oder moralisch; physisch möglich ist, was den physischen Gesetzen nicht widerstreitet, was nach physischen Gesetzen geschehen kann, — moralisch möglich, was der allgemein menschlichen Sitte nicht widerstreitet, was nach allgemein menschlichen Sitten geschehen kann. Das objektiv Mögliche ist wohl zu unterscheiden von dem reinen oder absoluten Nichts; denn wiewohl jenes kein real Seiendes ist, so muß es doch als ein ideal Seiendes betrachtet werden. Das reine Nichts ist eine gänzliche Negierung alles Seins und kann nicht an und für sich gedacht werden, das objektiv Mögliche ist aber etwas Positives und kann an und für sich gedacht werden; ein objektiv Mögliches wird von einem andern objektiv Möglichen unterschieden, während es unmöglich ist, ein reines Nichts von einem andern zu unterscheiden; schliesslich kann das objektiv Mögliche in die reale Existenz übergeführt werden, während wir dasselbe von dem reinen Nichts nicht behaupten können.

Zu dem objektiv Möglichen steht das objektiv Unmögliche im Gegensatz. Die innere oder absolute Unmöglichkeit besteht im Nichtvorhandensein der innern oder absoluten Möglichkeit, die äußere oder relative Unmöglichkeit im Nichtvorhandensein der äußern oder relativen Möglichkeit. So wie alles relativ Mögliche absolut möglich sein muß, aber nicht umgekehrt, so ist alles absolut Unmögliche auch relativ unmöglich, aber nicht umgekehrt. Was von der Möglichkeit gilt, kann auch auf die Unmöglichkeit bezogen werden; die absolute

Unmöglichkeit ist metaphysisch, die relative entweder physisch oder moralisch. Ein Maler konzipiert im Geiste eine Idee, welche keinen Widerspruch in sich faßt, und hat auch alle Mittel, dieselbe darzustellen; in diesem Falle sprechen wir von innerer und äußerer Möglichkeit. Jedoch die konzipierte Idee in einer vollkommen adäquaten Weise äußerlich darzustellen ist ihm physisch unmöglich; physisch möglich, aber moralisch unmöglich ist es, ein Bild zu verfertigen, welches das sittliche Gefühl des Zuschauers direkt beleidigen würde. Ferner ist es metaphysisch unmöglich, daß ein Körper ohne Lebensprinzip lebe; physisch unmöglich ist es, daß der Planet sich von seinem Fixstern losreisse; moralisch unmöglich ist es, daß der Mensch seinem Wohlthäter mit schnödem Undank vergelte.

Die objektive Möglichkeit geht in Wirklichkeit über, wenn etwas außer den Verstand, der es denkt, und außer die Ursache, welche es der Potenz nach in sich schließt, versetzt wird, so daß es für und in sich besteht. Über diese Wirklichkeit wird später die Rede sein.

Mit der Unmöglichkeit hängt die Notwendigkeit zusammen, insofern dasjenige notwendig ist, dessen kontradiktorisches Gegenteil unmöglich ist. Ist dieses kontradiktorische Gegenteil unter jeder Bedingung unmöglich, dann ist die Notwendigkeit eine absolute; die Existenz Gottes ist, wie später gezeigt wird, absolut notwendig, da es unter keiner Bedingung möglich ist, daß Gott nicht existiere. Ist aber das kontradiktorische Gegenteil nur unter einer gewissen Bedingung unmöglich, so ist die Notwendigkeit bloß hypothetisch; diese Notwendigkeit kommt den bereits existierenden geschöpflichen Wesen zu. In einer andern Hinsicht wird die Notwendigkeit wie die Möglichkeit eingeteilt in die metaphysische, physische und moralische. Metaphysisch notwendig ist dasjenige, dessen kontradiktorisches Gegenteil innerlich unmöglich ist; so muß der Kreis rund sein. Physisch notwendig ist dasjenige, dessen kontradiktorisches Gegenteil nach physischen Gesetzen nicht geschehen kann; so muß Sauerstoff und Wasserstoff chemisch verbunden Wasser bilden. Moralisch notwendig ist dasjenige, dessen kontradiktorisches

Gegenteil nach allgemein menschlichen Sitten nicht geschehen kann; so muß die Mutter ihr Kind lieben. Mit der Notwendigkeit steht die Zufälligkeit oder Bedingtheit im Gegensatz; denn zufällig ist dasjenige, dessen kontradiktorisches Gegenteil ebensogut möglich ist wie es selbst. Die absolute Notwendigkeit schließt alle Zufälligkeit aus, die hypothetische schließt sie ein, da das hypothetisch Notwendige unter gewissen Bedingungen auch nicht existieren oder anders existieren kann.

Von dem Vermögen und der Verwirklichung gelten folgende Sätze:

1. Das Vermögen kann nur durch die Verwirklichung definiert werden; die Verwirklichung kann gar nicht definiert werden. Denn was sich wesentlich auf etwas anderes bezieht und davon spezifisch bestimmt wird, kann nur durch dieses andere definiert und erklärt werden. Nun aber bezieht sich das Vermögen wesentlich auf die Verwirklichung und wird von derselben bestimmt. Ferner kann der einfachste und darum allgemeinste Begriff nicht definiert werden. Nun aber hat der Begriff der Verwirklichung den weitesten Umfang, weil jedes Seiende entweder als wirklich oder als möglich betrachtet werden muß und weil das Mögliche durch das Wirkliche definiert werden muß. Folglich kann die Verwirklichung nicht definiert werden, sie kann nur durch Beispiele, etymologische Ableitung und Anwendung von Synonymen erklärt werden. Daraus sieht man, daß die Verwirklichung bekannter ist als das Vermögen, daß jene begrifflich früher ist als dieses.

2. Bei jenem Wesen, das einem Wechsel von Veränderungen unterworfen ist, geht das Vermögen der Verwirklichung zeitlich voran; jedoch im allgemeinen ist die Verwirklichung wenigstens der Natur nach früher als das Vermögen. Denn wenn ein veränderliches Wesen von einem Zustande in einen andern übergeht, so muß die Möglichkeit in jenen Zustand überzugehen früher sein als der Zustand selbst. Wenn wir aber das Verhältnis allgemein ins Auge fassen, so geht die Verwirklichung dem Vermögen voran, wenigstens der Natur nach. Denn das Vermögen geht nicht von selbst in

Wirklichkeit über, sondern wird von einem bereits wirklich Seienden in Wirklichkeit übergeführt.

3. Ein Ding ist insofern vollkommen, als es verwirklicht ist, insofern aber unvollkommen, als es zur Wirklichkeit bloß angelegt ist.

4. Die in einer Beziehung reine Wirklichkeit kommt jenem Wesen zu, das in dieser einen Beziehung vollkommen ist.

5. Ein Wesen, welches ganz und gar, in jeder Beziehung wirklich, die mit keinem passiven Vermögen vermischte Wirklichkeit selbst ist, muß für durchaus und absolut vollkommen gehalten werden.

6. Ein Wesen ist insofern aktiv, als es verwirklicht ist, passiv insofern, als es zur Wirklichkeit bloß angelegt ist.

7. Ein veränderliches Wesen besteht aus Wirklichkeit und Vermögen; ein unveränderliches Wesen ist ganz und gar wirklich, in keiner Hinsicht zur Wirklichkeit bloß angelegt. Denn ein Wesen wird insofern verändert, als es in der Wirklichkeit das zu sein beginnt, wozu es vor der Veränderung bloß angelegt war, oder hört in der Wirklichkeit das zu sein auf, was es war, und beginnt, dazu bloß angelegt zu sein, was es in der Wirklichkeit war. Unveränderlich ist aber jenes Wesen, welches irgend eine Verwirklichung weder empfangen noch verlieren kann, welches weder ein passives Vermögen noch eine bloße Anlage zur Thätigkeit besitzt; eine solche Wirklichkeit schließt natürlich die innere Möglichkeit ein. Aus diesem Begriff der Unveränderlichkeit geht hervor, daß ein unveränderliches Wesen eine absolut reine Wirklichkeit ist.

III.

Von der Wesenheit und Existenz.

Die Untersuchung des Seienden überhaupt führt uns zur Wesenheit und Existenz. Denn der Begriff des Seienden überhaupt ist das erste Produkt der Abstraktion, welche durch die Erscheinung zum Grunde derselben

vorzudringen und diesen Grund für sich allein, ohne die Erscheinung festzuhalten sucht, welche den an sich intelligiblen Grund der Erscheinung von dieser Erscheinung lostrennt und ihn so durch sich selbst erkennbar macht. Dieser an sich intelligible Grund der Erscheinung ist die Wesenheit; der Gegenstand aber, welcher dem Sinne erscheint und welchem der an sich intelligible Grund der Erscheinung zukommt, ist ein wirklich existierendes, von unserem Denken unabhängiges Ding. So sind wir zu den Begriffen der Wesenheit und Existenz gelangt. Aber auch dann, wenn wir den unbestimmten Begriff des Seienden überhaupt näher bestimmen, sind wir an die Wesenheit eines wirklich existierenden Dinges angewiesen, weil wir den Inhalt der Begriffe weder aus dem unbestimmten Begriffe des Seienden überhaupt, noch aus uns selbst schöpfen. Überall begegnen wir wirklich existierenden Dingen mit ihren Wesenheiten.

Aber auch im zweiten Abschnitte, wo über Vermögen und Verwirklichung gesprochen wurde, trafen wir die Wesenheit und Existenz. Denn die innere Möglichkeit ist nichts anderes als die ideale Wesenheit eines Dinges, und die äußere Möglichkeit beruht auf der wirklichen Existenz einer Ursache, welche das innerlich Mögliche in die Existenz überzuführen imstande ist.

Folglich sind wir berechtigt, über die Wesenheit und Existenz zu sprechen. Diese Untersuchung wollen wir nun anstellen in der festen Überzeugung, daß es wirklich existierende Dinge gibt, welche ihre eigenen Wesenheiten haben, daß wir die Wesenheiten wirklich existierender Dinge zu erkennen imstande sind und auch einige Wesenheiten wirklich erkennen. Diese Überzeugung kann uns der wirkliche und absolute Zweifel nicht nehmen, weil dieser unnatürlich, widerspruchsvoll und unmöglich ist. Damit ist aber nicht gesagt, daß man einem philosophischen Dogmatismus huldigen soll. Denn wenn auch der Geist des Menschen unter der Wahrheit steht, welche ihn beherrscht und auch gegen seinen Willen gewiß macht, so hat er doch ein ihm natürliches Bedürfnis, was er erkennt,

durch Forschung auf die letzten Gründe zurückzuführen. Darum soll es unsere Aufgabe sein, auf den Grund dieser Gewißheit zu kommen und so dem natürlichen Bedürfnisse unseres Geistes gemäß unsere Erkenntnis zu vervollkommen, ohne die objektive, von unserem Denken unabhängige Wahrheit von dem Resultate unserer Forschung abhängig machen zu wollen.

Was ist also zunächst die Wesenheit? Wesenheit eines Dinges nennen wir den ihm immanenten, dasselbe bestimmenden Grund, durch welchen es das bestimmte Ding ist, das es ist; zur Wesenheit gehört die Einheit aller jener Momente, durch welche ein Ding als das, was es ist, konstituiert wird. Insofern die Wesenheit Prinzip der Thätigkeit ist, heißt sie *Natur*. Wir unterscheiden die reale Wesenheit von der idealen. Jene kommt einem Dinge zu, insofern es an und für sich existiert; diese aber, insofern es gedacht wird. Die reale Wesenheit ist zwar beharrlich, notwendig und unveränderlich, weil sie in dem wirklichen Dinge das Erste und Bleibende ist, das sich nicht ändert, so lange das Ding als das, was es ist, existiert, weil das wirkliche Ding dieselbe haben muß, wenn es das sein soll, was es ist; jedoch ist sie zeitlich, bedingt und veränderlich, weil sie mit dem wirklichen Dinge entsteht und vergeht, mit ihm dessen Zeitlichkeit, Bedingtheit und Vergänglichkeit teilt. Allein von der idealen Wesenheit muß die Beharrlichkeit, Notwendigkeit und Unvergänglichkeit im schlechthinigen Sinne behauptet werden; sogar negativ ewig ist sie, weil sie an keine Zeit, an keinen Ort gebunden ist, von allen zeitlichen und örtlichen Bedingungen absieht.

Wo hat nun die ideale Wesenheit ihren Grund? In sich selbst gewiß nicht, da sie weder aus sich, noch an und für sich existiert. Auch in dem wirklichen Dinge nicht, da es zeitlich, bedingt und veränderlich ist. Auch in unserem Denken nicht, weil, wiewohl wir dieselbe denken, wir uns doch ganz bestimmt bewußt sind, daß wir sie nicht erschaffen, sondern finden, und weil wir selbst zeitliche, bedingte und veränderliche Wesen sind, so daß wir keineswegs Urheber idealer, d. h.

unveränderlicher, notwendiger und negativ ewiger Wesenheiten sein können. Es bleibt uns also nichts anderes übrig als ein absolutes, d. h. unveränderliches, notwendiges und ewiges Wesen anzunehmen, das wirklich existierend die idealen Wesenheiten denkt, nach ihnen wirklich existierende Dinge erschaffen hat und unsere Seele mit einem solchen Erkenntnisvermögen ausgerüstet hat, damit wir aus den wirklich existierenden Dingen seine Gedanken, die idealen Wesenheiten nach Möglichkeit herauslesen.

Zunächst also haben die idealen Wesenheiten ihren Grund im göttlichen Intellekte; weil aber der göttliche Intellekt sachlich von dem göttlichen Wesen selbst nicht verschieden ist, so muß der entfernte Grund der idealen Wesenheiten im göttlichen Wesen selbst gesucht werden. Indem Gott sich selbst denkt, wie er an sich ist, denkt er auch sich selbst, wie er nach außen nachahmbar ist.

Wie werden die idealen Wesenheiten von uns gedacht und wie von dem absoluten Wesen? Der Grund der von Gott gedachten Wesenheiten der Dinge ist die göttliche Wesenheit; der Grund der von uns gedachten Wesenheiten der Dinge sind die wirklich existierenden Dinge und die Gottebenbildlichkeit unseres Geistes. Die göttlichen Gedanken sind adäquate Vorbilder der Dinge, unsere Gedanken unadäquate Nachbilder. Gott sind die individuellen Wesenheiten der Dinge bekannt, uns aber die allgemeinen, denen wir Accidentien hinzudenken. Gott erfafst in einem Gedanken nicht nur seine eigene absolute Wesenheit, sondern auch die Wesenheiten aller relativen, sowohl wirklich existierenden als auch bloß möglichen Dinge; wir denken zwar auch die Wesenheiten nicht bloß wirklicher, sondern auch möglicher Dinge, aber nicht alle, nicht auf einmal, nicht immer unmittelbar. Dieser Unterschied ist begründet einerseits in der absoluten Wesenheit Gottes, anderseits in der Relativität des menschlichen Geistes.

Wie verhalten sich die von uns gedachten Wesenheiten zu den realen Wesenheiten der Dinge? Es scheint, daß unsere Begriffe von den Wesenheiten der wirk-

lichen Dinge den realen Wesenheiten derselben nicht entsprechen, da unsere Begriffe allgemein, die realen Wesenheiten aber individuell sind. Jedoch ist dieser Widerspruch nur scheinbar. Denn wir müssen zwischen dem Inhalte des allgemeinen Begriffes und der Form der Allgemeinheit, welche der Begriff in unserem Denken hat, wohl unterscheiden. Der Inhalt des allgemeinen Begriffes ist objektiv real in allen Individuen, auf welche der Begriff sich anwenden läßt, wohl nicht in der abstrakten Form, in welcher wir ihn denken, sondern als konkretes Sein. Die Form der Allgemeinheit erhält der Begriff erst durch unser Denken, indem wir ihn auf alle Individuen, deren Wesenheit sich in demselben offenbart, beziehen und alle diese Individuen unter demselben zusammenfassen. Die Form der Allgemeinheit, welche der allgemeine Begriff in unserm Denken hat, beruht auf objektiver Grundlage, indem wir nur dann wirkliche oder mögliche Individuen unter dem Begriffe zusammenfassen, wenn wir erkennen, daß der Inhalt des Begriffes in einer Mehrheit von Individuen wirklich ist oder wenigstens wirklich sein kann. Davon, daß wir die Wesenheiten der Dinge allgemein denken, liegt der Grund in der Vereinigung der Seele mit dem Körper; denn infolgedessen stellt sich die Seele die Erscheinungen der Körper unmittelbar und zunächst vor und abstrahiert dann von dem Sinnlichen des Gegenstandes das Intelligible desselben, die Wesenheit, welche den Erscheinungen zugrunde liegt; das Resultat dieser Abstraktion kann nichts anderes sein als eine allgemeine intelligible Vorstellung.

Die Verwirklichung der Wesenheit ist die Existenz. Während die Wesenheit dasjenige ist, wodurch wir auf die Frage antworten, was das Ding ist, bedienen wir uns des Wortes Existenz, um auf die Frage zu antworten, ob es ist. Um den Begriff der Existenz näher kennen zu lernen, wollen wir die realen Wesenheiten der Dinge der uns umgebenden Welt prüfen; dann wollen wir auf die Existenz selbst schließen.

Die realen Wesenheiten der Weltdinge sind, wie wir aus Erfahrung wissen, Veränderungen unterworfen, verursacht und bedingt; als solche setzen sie eine reale

Wesenheit voraus, welche keinen Veränderungen unterworfen ist, welche als die erste Ursache jener von keiner Ursache hervor-gebracht ist, sondern den Grund ihres Daseins in sich selbst hat, welche so existiert, daß sie unter keiner Bedingung nicht existieren kann, d. h. welche notwendig ist. Nach dem Kausalitätsgesetze, welches eine unendliche Reihe von Veränderungen, Ursachen und Zufälligkeiten ausschließt, muß ein solches absolute Wesen, das Gott genannt wird, existieren.

Demnach haben die realen Wesenheiten der Weltdinge ihren Grund in der realen Wesenheit Gottes. Jedoch ist dieser Grund ein entfernter; wenn wir nach dem nächsten forschen, so finden wir ihn in dem freien Willen Gottes.

Wie verhält sich nun die Wesenheit zur Existenz? Es unterliegt keinem Zweifel, daß die ideale Wesenheit sich von der Existenz sachlich unterscheidet, sowie daß der Mensch zwischen der realen Wesenheit und der Existenz einen logischen Unterschied machen kann. Es fragt sich aber, ob der Unterschied nicht nur logisch, sondern auch real oder virtual ist. Um diese Frage zu beantworten, wollen wir, nachdem die reale Wesenheit Gottes bestimmt worden ist, das Verhältnis der Wesenheit Gottes zu seiner Existenz erörtern und dann auf den Unterschied der geschöpflichen realen Wesenheit von der Existenz schließen.

Zwischen der realen Wesenheit Gottes und seiner Existenz besteht kein Unterschied, weder ein realer noch ein virtualer.

Denn 1. wenn etwas in einem Dinge ist, was mit dessen Wesenheit nicht identisch ist, muß es verursacht sein entweder von den immanenten Prinzipien des Dinges oder von einem Dinge, das außerhalb liegt. Dasselbe müßte der Fall sein, wenn wir die Identität der göttlichen Wesenheit mit der Existenz leugnen wollten. Es ist aber unmöglich, daß die Existenz von den immanenten Prinzipien einer Wesenheit verursacht sei; denn kein Ding vermag das Prinzip seiner Existenz zu sein, wenn es eine verursachte Existenz hat. Folglich müßte ein anderes Ding die Existenz verursachen. Das kann aber von Gott nicht gesagt

werden, weil er die erste bewirkende, ursachlose Ursache ist. Folglich muß die Wesenheit Gottes mit seiner Existenz identisch sein.

2. Die Existenz verhält sich zu der realen Wesenheit wie die Verwirklichung zum Vermögen. In Gott ist aber nichts bloß angelegt; alles ist in ihm aktuell, er ist die mit keinem passiven Vermögen vermischte Aktualität. Folglich ist in ihm die Wesenheit von der Existenz nicht verschieden.

3. Was Sein hat und nicht Sein ist, ist ein Seiendes durch Mitteilung. Gott aber hat nicht bloß Sein, sondern ist das Sein selbst; d. h. er hat seine Wesenheit aus sich, er ist sich seine eigene Wesenheit. Wenn nun die Existenz mit der Wesenheit nicht identisch ist, so ist er ein Seiendes durch Mitteilung. Dann ist er nicht das erste Seiende. Er ist aber wenigstens der Natur nach, wenn nicht zugleich der Zeit nach, das erste Seiende. Folglich ist seine Wesenheit mit der Existenz identisch.

Was das Verhältnis zwischen der geschöpflichen realen Wesenheit und der Existenz betrifft, behaupten einige, daß der Unterschied nicht bloß virtual, sondern auch sachlich ist, während andere ihn bloß für virtual halten.

Die Verteidiger des realen Unterschiedes argumentieren folgendermaßen: Gott allein ist als ein Seiendes das metaphysisch einfachste Wesen, indem er das Sein selbst ist, indem seine Wesenheit mit der Existenz identisch ist. Dem geschöpflichen Wesen kommt aber diese Einfachheit, diese reine, lautere Wirklichkeit, nicht zu; es besteht als Seiendes aus Vermögen und Wirklichkeit. Das Vermögen ist, wenn das Seiende in Betracht kommt, die reale Wesenheit, die Wirklichkeit ist die Existenz. Nun aber unterscheidet sich das Vermögen von der Wirklichkeit sachlich, somit auch die reale Wesenheit von der Existenz. Die virtuelle Unterscheidung reicht nicht hin, um das veränderliche, hervorgebrachte und bedingte Wesen von dem unveränderlichen, ursachlosen und notwendigen Wesen scharf zu trennen, so daß die Gefahr nicht ausgeschlossen ist, das relative Wesen mit dem absoluten zu verwechseln. Und fürwahr ist der Unterschied zwischen dem relativen und absoluten Wesen ein durch-

greifender; er muß angenommen werden, wenn wir beide Wesen als Seiende betrachten, weil diese Betrachtung den Grund eines jeden andern Unterschiedes betrifft. Zwar ist es schwierig, ja sogar unmöglich, sich von dieser metaphysischen Zusammensetzung aus zwei sachlich verschiedenen Teilen eine sinnliche Vorstellung zu machen; jedoch kann uns dieser Umstand nicht hindern, etwas als wahr anzunehmen, wofür der denkende Geist triftige Gründe findet. Das Meiste, was in der menschlichen Wissenschaft vorkommt, ist von der Art, daß wir uns davon keine sinnliche Vorstellung machen können; trotzdem halten wir es für wahr.

Die Verteidiger des nur virtualen Unterschiedes argumentieren wieder so: Die reale Wesenheit, welche ein wirklich existierendes Ding hat, und welche von der objektiv möglichen, idealen Wesenheit wohl zu unterscheiden ist, muß etwas Wirkliches, Aktuales enthalten, wodurch sie eben eine reale Wesenheit ist, und was von ihr selbst nicht verschieden ist. Dieser Seinsgrund ist identisch mit der Existenz; denn diese bewirkt, daß das objektiv Mögliche wirklich wird. Nur so kann die reale Wesenheit von der objektiv möglichen unterschieden werden. Ferner wenn die reale Wesenheit real oder wirklich ist, so ist sie in der Wirklichkeit; aber in der Wirklichkeit sein heißt soviel als existieren. Bei der geschöpflichen Wesenheit unterscheidet sich also die Existenz nicht sachlich von der realen Wesenheit, sondern bloß virtuell, insofern als das geschöpfliche Wesen das Sein durch Mitteilung besitzt und darum auch nicht existieren muß, während Gott so existiert, daß er keineswegs nicht existieren kann. Schließlic müßte man die reale Wesenheit als für sich bestehend und die Existenz als hinzutretend denken; dies ist aber unmöglich.

Diese zweite Ansicht stützt sich auf scheinbare Gründe. Denn 1. wirklich kann die reale Wesenheit in einem doppelten Sinne heißen. Entweder ist sie schlechthin wirklich, wenn man sie mit der idealen Wesenheit vergleicht, oder relativ wirklich, wenn man sie auf die Existenz bezieht. Im zweiten Falle ist sie ein subjektives oder rezeptives oder passives Vermögen, welches durch die Existenz verwirklicht wird. Dieser

Unterschied wird von den Verteidigern der zweiten Ansicht nicht festgehalten.

2. Wenn die reale Wesenheit von der Existenz sachlich unterschieden wird, wird sie nicht für identisch mit der idealen Wesenheit erklärt. Denn diese ist ein bloß objektives Vermögen, jene ein subjektives Vermögen, welches die Existenz wie eine Form in sich aufnimmt, um als Seiendes vollendet zu sein.

3. Die reale Wesenheit hat einen ihr eigenen Seinsgrund, durch welchen sie sich vom Nichts und darum von der objektiv möglichen Wesenheit, welche physisch ein Nichts ist, unterscheidet. Daraus aber folgt noch nicht, daß sie mit der Existenz identisch ist. Denn die Existenz bedeutet Verwirklichung; zwischen der Verwirklichung und dem physisch Nichtseienden steht das subjektive Vermögen; die ideale, objektiv mögliche Wesenheit ist ein physisch Nichtseiendes, die reale Wesenheit ein subjektives Vermögen.

4. Was eigentlich hervorgebracht wird und durch Hervorbringung aus dem Zustande der objektiven Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeht, ist weder die reale Wesenheit allein, noch die Existenz allein, sondern ein Ding, welches aus dem subjektiven Vermögen oder der realen Wesenheit und aus der Verwirklichung oder Existenz besteht. Ähnlich verhält es sich mit den zwei konstitutiven Prinzipien des unorganischen Körpers, nämlich der ersten Materie und der substantialen Form. Die erste Materie ist das Bestimmbare, die Potenz, die Form aber das Bestimmende, die Verwirklichung. Keines von beiden, weder die erste Materie allein, noch die Form allein ist Körper; dieser resultiert erst aus der Einheit beider. Keines von beiden hat ein eigenes Fürsichsein; die Form des Körpers hat ihr Sein nur in der Materie und die Materie kann nie ohne Form sein.

5. Die reale Wesenheit und die Existenz werden von den Verteidigern des realen Unterschiedes nicht so gedacht, als ob die eine von der andern getrennt bestehen könnte. Eine formale Wirkung kann in einem Subjekte nicht übrig bleiben, wenn die Form entfernt wird. Existieren ist aber eine formale Wirkung der Existenz, welche bloß an einer realen Wesenheit ausgeübt

werden kann. Somit kann weder die reale Wesenheit von der Existenz, noch die Existenz von der realen Wesenheit als wirklich getrennt gedacht werden. Diese richtige Ansicht läßt sich mit einer andern nicht minder richtigen Ansicht vereinbaren. Soll nämlich ein Ding existieren, so reicht es nicht hin, daß es als eine subjektive Potenz außer der Ursache bestehe; es muß als etwas Wirkliches, als ein vollendet Seiendes außer der Ursache bestehen, mag es die Verwirklichung erhalten oder an und für sich verwirklicht sein. Jenes Wesen, dessen Wesenheit an und für sich verwirklicht ist, ist Gott; hingegen erhält die geschöpfliche reale Wesenheit ihre Existenz, weshalb das geschöpfliche Wesen als zusammengesetzt aus Wesenheit und Existenz zu denken ist.

6. Das geschöpfliche Ding besitzt die reale Wesenheit ganz von der Zeit an, wo es hervorgebracht ist, weil sie unteilbar ist; jedoch kommt demselben die ganze Existenz nicht in derselben Weise zu, weil sie sich so zu sagen über die successive Dauer ausbreitet. Dieser Umstand könnte nicht begriffen werden, wenn der Unterschied nicht sachlich wäre.

7. Endlich ist, wie bereits erörtert worden, der reale Unterschied zwischen Gott und den geschöpflichen Dingen illusorisch, wenn die reale Wesenheit dieser Dinge sich nur virtuell von der Existenz unterscheidet. Zwischen Gott und den geschöpflichen Wesen ist in jeder Hinsicht ein sachlicher Unterschied, also auch wenn wir Gott und das Geschöpf als Seiende betrachten.

Daraus folgt, daß die Gründe, welche die Verteidiger des virtuellen Unterschiedes vorbringen, nicht stichhaltig sind.

Somit ist der reale Unterschied positiv und negativ erwiesen.

