

P
A
N

11259

Stephan Leo von Skibniewski

11259

Stephan Leo von Skibniewski

Dr. theol. und jur. can.

KAUSALITÄT

1930

Verlag von Ferdinand Schöningh, Paderborn

STEPHAN LEO VON SKIBNIEWSKI

Dr. theol. und jur. can.

KAUSALITÄT

11259

1930

Verlag von Ferdinand Schöningh, Paderborn

11259



Imprimatur.

Paderbornae, d. 8 m. Maii 1930

Vicarius Generalis.
Gierse.

PAN 11259



K
18.12.50
A. 869

Druck von Ernst Knoth, Melle i. H.

Vorwort.

In seiner Schrift „Das Kausalprinzip“ (Augsburg 1928) versucht Dr. Joh. Hessen, ao. Professor an der Kölner Universität, das Kausalprinzip als Postulat zu erweisen. —

Fachlicherseits wurde ihr meines Wissens rücksichts- und maßvolle Beurteilung zuteil, obwohl es — nach der treffenden Bemerkung Universitäts-Professor Dr. B. Franzelin's S. J. — nicht möglich sei, in einem einzigen Aufsätze alle in ihr „enthaltenen Irrtümer eingehend zu widerlegen. Dazu müßte man ein eigenes Buch schreiben, wofür schon aus dem Grunde keine Notwendigkeit besteht, weil ein Großteil der Hessen'schen Entgleisungen von scholastischen Autoren bereits im voraus direkt oder indirekt zurückgewiesen wurden“ („Sind die Grundlagen unserer Gotteserkenntnis erschüttert?“, Wien 1929, S. 6). —

Zwecks Aufklärung weiterer beteiligter katholischer Leserkreise beflöße ich mich, in aller Kürze im Folgenden ihren logischen Wert, zugleich ihre theologische Bedeutung darzulegen. —

In abwartender Zurückhaltung, die ich mir auferlege, nehme ich vorläufig Anlaß, einige Hauptpunkte thomistischer, resp. scholastischer, Kausal-Doktrin in allgemeinsten Umrissen in Vergleich zu stellen. —

Mai 1930.

Am Rhein.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort	3
I. Kap. Einleitung	7
II. Kap. Persönliches zu Prof. Hessen's Schrift	11
III. Kap. Allgemeine Anlage der Hessen'schen Schrift	17
IV. Kap. Das thomistische Kausalprinzip in Hessen's Darstellung	25
V. Kap. Die obersten Denkprinzipien	58
VI. Kap. Die Kausaldefinition	78
VII. Kap. Das Kausalprinzip	90
VIII. Kap. Hessen's Kausalprinzip als Postulat	118
Personal-Register	126

NB.: Die im Texte angeführten Seiten-Angaben beziehen sich auf Prof. Hessen's Schrift „Das Kausalprinzip“. —

I. Einleitung.

„Ratio illa in causa contenta, cur causatum vel simpliciter existat, vel tale existat, est illud ipsum, quod causalitatem appellarunt Scholastici“ (Christ. Wolff: „Ontologia“, Francofurti 1730, pg. 653).

Blaise Pascal's Meisterfeder entstammt der bekannte Gedanke, Gott habe die Einrichtung des Gebetes getroffen, um seinen Geschöpfen die Würde der Kausalität (la dignité de la causalité) mitzuteilen (Oeuvres XIII, Pensées II, Paris 1925, S. 408, in der Folge „Les Grands Ecrivains de la France“). Weniger bekannt, aber gewiß nicht weniger geistvoll sind andernorts seine Ausführungen über die Kausalität, im Laufe derer er Augustinus vorwirft, den subjektiven Unsicherheits-Faktor der Leidens-Psychologie im Hinblick auf Verdienst zwar festgestellt, aber seinen tiefsten Grund, das Moment der Gegensätzlichkeit nicht gebührend aufgezeigt zu haben, das er règle des parties nennt. In demselben Zusammenhange bemängelt er am Moralphilosophen Montaigne, die Sitten und Gewohnheiten der Menschheit zwar verzeichnet, aber ihre Ursachen nicht gewürdigt zu haben. Er schließt daraus, daß diesen Personen kein genügender Sinn für Ursächlichkeit innewohne, sie verhielten sich im Vergleich zu denen, die die Ursächlichkeit wahrnahmen (qui ont découvert les causes) wie Leute, die nur über Augen verfügen, zu denen, die auch Geist hätten, weil die Wirkungen sinnfällig, die Ursachen dagegen nur dem Geiste zugänglich seien. Denn — meint er — wenn auch diese Wirkungen nur geistig feststellbar seien, so verhielte sich ein solcher (d. h. kausal unempfindlicher) Geist zum kausal empfindlichen Geist (cet esprit à l'égard de l'esprit qui voit les causes), wie die Sinne gegenüber dem Geiste (S. 157). So regt Pascal die interessante Frage von der kausalen Veranlagung des menschlichen Geistes an und der unabsehbaren Man-

nigfaltigkeit ihrer Abstufung. Will man sich über die Bedeutung derselben bei Pascal klar werden, so gilt es, sich die beiden in Betracht kommenden Elemente zu vergegenwärtigen: einerseits das bloße faktische Aufeinander der Erscheinungen, das Post-hoc, die Erscheinungs-Kontinuität gleichsam als Materie, — andererseits das Auseinander derselben, das Propter-hoc, die Erscheinungs-Kausalität gleichsam als Form. Worin besteht nun nach Pascal die individuelle kausale Veranlagung? — Sie besteht in einer natürlichen Fertigkeit, in einem angeborenen Scharfsinn und unbewußter Empfindlichkeit, die kausalen Zusammenhänge im stummen, trägen Ablauf der Ereignisse und Erscheinungen zu entdecken, herauszufühlen, sie plastisch hervorzuheben, sie auch dort zu erraten, wo sie der Allgemeinheit verborgen, vielleicht unverständlich erscheinen. —

Da diese psychischen Zustände und Anlagen begreiflicherweise die individuelle Denkweise durchdringen, hat es keinen Zweck, sie gesondert für sich außerhalb der philosophischen Systeme, in deren Rahmen sie sich bis zu ihrer vollen logischen Geltung auswirken, zu behandeln. Wir müssen es uns versagen, mehr als die äußersten Extreme der beiden Lager, Empirismus und Rationalismus, in knappen Stichworten zu kennzeichnen. Am äußersten Flügel des ersteren finden wir als Vorläufer des Positivismus Dav. Hume mit seiner programmatischen Formel „contiguity and succession“, Kontinuität und Abfolge, — sonst vermag er am Kausalitäts-Verhältnis nichts weiter zu unterscheiden („I find I am stop short, and can proceed no farther in considering any single instance of cause and effect“), — Bewegung des einen Körpers wird angesehen als Ursache der Bewegung eines anderen („Motion in one body is regarded upon impulse as the cause of motion in another“), — es sei vergeblich, sich darüber noch weiter abzuquälen („’Tis in vain to rack ourselves with farther thought and reflexion upon this subject“. — „The Doctrine of Causality“, pg. 194, in der „Bibliotheca Philosophorum“ Vol. VII. Leipzig 1913). Der offizielle Begründer des Positivismus Aug. Comte erklärt jeden Kausalbegriff als unwissenschaftlich, er kennt nur das Nachfolge- und Ähnlichkeits-Verhältnis („relations constantes de succession ou de similitude“, — „Cours de Philosophie positive“ I. Bd.). Daß in stofflicher Realität Kausalität ohne Bewegungs-Kontinuität aufgefaßt werden kann, scheint in neuester Zeit z. B. Prof. Dr. Sawicki

zu vertreten: „Die ursprüngliche Bewegung selbst kann nicht von einem Körper auf den anderen übergehen, sie kann in diesem nur eine neue Bewegung hervorrufen“ („Die Gottesbeweise“, Paderborn 1926, S. 49), also auch nicht von Atom zu Atom. Im extremen Gegensatz zum positivistischen Empirismus wird der orthodoxe Kantianismus um ein gutes Stück von der Marburger Schule der Neu-Kantianer mit ihrem aprioristischen idealistischen Rationalismus überflügelt. Ihre These lautet: „Nur das Denken kann erzeugen, was als Sein gelten darf“ (Cohen, H.: „Logik“ 1902, S. 67), Kausalität ist ihr nur eine logische Funktion (vgl. damit die Definition Hume's: „We define the cause to be an object precedent and contiguous to another, and so united with it in the imagination, that the idea of the one determines the mind to form the idea of the other, and the impression of the one to form a more lively idea of the other“. A. a. O. pg. 222). —

Aus dieser stichwörtlichen Skizze erhellt bereits zur Genüge, wie sehr das Kausalproblem besonders in den letzten Jahrzehnten als Schlüssel-Moment der Philosophie empfunden, als *cause célèbre* derselben behandelt wird, die *Maine de Biran* nicht mit Unrecht als *le pivot, sur lequel s'appuie toute la science des principes* bezeichnete. Gleichsam eine Mittelstellung unter obigen Extremen hält der gemäßigte Rationalismus, hält *Thomas von Aquin*. Er verteidigt die Realität der Kausalität ebenso wie die der Kontinuität, wendet sich aber mit aller Entschiedenheit gegen ihre Verwechslung und Verquickung. Seine Lehre findet sich in seiner „*Summa contra Gentiles*“ (II. 37) kurz zusammengefaßt: „*Fieri non simul est causa esse rei, in his quae per motum fiunt, in quorum fieri successio invenitur; in his autem quae non fiunt per motum, non prius est fieri quam esse*“, — das Werden sei nicht zugleich auch Ursache des Seins in denjenigen Dingen, die durch Bewegung entstehen, in deren Werden eine Aufeinanderfolge stattfindet, — mit anderen Worten: Bewegung ist nicht Ursache, Kontinuität nicht Kausalität. Notwendigerweise müsse es über allen Ursachen eine geben, die das Sein vermittelt, ergänzt er (*Sum. c. Gent. II, 15*): „*Omnibus autem commune est esse. Oportet igitur quod supra omnes causas sit aliqua causa, cuius sit dare esse*“. Kurz: es gibt zwei voneinander verschiedene reale Entstehungsweisen: Bewegungs-Kontinuität und Kausalität. Nur durch reinliche und klare Unterscheidung kann der Kausalbegriff und als dessen Kern die Kreation in ihrem

wahren und innersten Wesen verstanden werden, und als solcher tritt er als Grundstein in das Gebäude der christlichen Philosophie ein. —

In schier unübertrefflicher Klarheit verkündet ein Weiser unserer Tage der Mitwelt diese Wahrheit, — je vereinsamer, umso edler ertönt diese Stimme aus Laienkreisen in der Einöde moderner Geisterwelt: „Die christliche Idee ‚der Creatio ex nihilo‘, die seit langem der modernen Vernunft als ein Skandal des Denkens erscheinen wollte, ist gewissermaßen der feinste Prüfstein für die Reinheit des christlichen Gottesbegriffes und das beste Zeichen für die Höhe der Abstraktion, die der mittelalterlichen Philosophie zu ersteigen vergönnt gewesen ist. Mit der Schöpfungsidee steht und fällt der christliche Theismus und, so darf man hinzufügen, mit ihr steht und fällt schließlich der Wahrheitswert einer jeden Philosophie überhaupt. Jeder Abfall von dieser Idee hat schon als ein Absinken von der eigentlichen Höhe geistesmetaphysischer Betrachtung zu gelten, als ein Abgleiten in die Tiefen des Naturalismus“ (Dr. Peter Wust: „Die Dialektik des Geistes“. Augsburg 1928. S. 100). —

Dieser aufrechten Losung ist nichts hinzuzufügen. Je gewaltiger, je gigantischer sich vor den Augen der wahrheitsdurstenden Menschheit der Filigran-Bau der aristotelisch-thomistischen Philosophie aus den Nebeln der Vergessenheit herauszurecken beginnt, um so auffallender wirkt die Bestätigung seiner vor Jahrhunderten, resp. Jahrtausenden, bis in die zartesten Einzelheiten vorgespinnenen Folgerungen durch die naturwissenschaftliche Empirik der Gegenwart, sei es z. B. betreffs der Kreisbewegung der stofflichen Ur-Partikeln (Thomas Aquin.: „De Coelo“ I. 10, — vgl. Rolfe s, E.: „Gottesbeweise“, Limburg 1927, S. 100 ff.), sei es in der Andeutung der Sonnen-Energie: „... ex motu solis inferiora corpora necessario immutantur“ (Sum. c. Gent. II, 29; — diese Wendung innerhalb der Naturwissenschaft hatte bereits in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts z. B. in seiner preisgekrönten Schrift „Natur, Vernunft, Gott“, Regensburg 1883, Dr. Cesl. Mar. Schneider festgestellt). Während die Schola das ihr anvertraute Wissenschafts-Palladium mit begreiflicher Liebe und Sorgfalt pflegt und hütet, regen sich gegnerische Mächte. Es wäre unverzeihliche Illusion, sich über ihre Leistungsfähigkeit in spekulativer Psychologie und Sophismatik einer Täuschung hinzugeben, wie zwerghaft auch ihre

Geschäftigkeit sich ausnimmt, mit der sie der reifenden Einsicht der Allgemeinheit durch Ablenkungsversuche auf Zweideutigkeiten und Nebensächlichkeiten zuvorzukommen eilen, — wie widerlich ihre Emsigkeit erscheinen mag, sich gegenseitig in Schaffung von Voraussetzungslosigkeiten unterbietend die Gottesbeweise, diese Ehrendomäne menschlicher Vernunft, in Gottlosigkeits-Beweise zu verkehren, — wie spukhaft auch ihre Anstrengungen anmuten, in gemilter Wissenschaftlichkeit geistlosesten Irrtümern unmerklichen Rückhalt zu bieten. —

Der geniale Autodidakt Giovanni Pico della Mirandola (gest. 1494) hatte einstens im 15. Jht. den Wahrspruch verkündet: „Philosophia veritatem quaerit, Theologia invenit, Religio possidet!“ — Möge er auch heute noch jenen Geistesströmungen ein warnendes Metanoieite, einen Appell zur Besinnung bedeuten, die den Ehrgeiz ihrer Wissenschaft darin erblicken, in fraglose, lückenlose Sachverhalte Fragezeichen hineinzudeuten, oder Oxy-mora als Weisheiten zu feiern. —

II. Persönliches zu Prof. Hessen's Buch.

Ich gestehe, auf Prof. Hessen's Buch „Das Kausalprinzip“ durch eine eigentümliche Verkettung von Umständen aufmerksam gemacht worden zu sein. In der Literarischen Beilage der Kölnischen Volkszeitung vom 24. Januar 1929 hatte Prof. Hessen in Form einer Besprechung meines kurz zuvor erschienenen Buches „Theologie der Mechanik“ seinen Bann gegen meine Wenigkeit geschleudert. Gern und rasch hatte ich mich in dieses Schicksal zurechtgefunden, das mich nicht gerade in schlechte Gesellschaft versetzte. Ich widerstehe nicht der Versuchung, seinen betreffenden Wortlaut hier wiederzugeben: „Die Schrift (gemeint ist mein Buch) gilt dem Nachweis, daß die Gedankengänge der modernen Mechanik ‚in die Ideenwelt der katholischen Theologie einmünden‘, daß die Lehre vom Welterschöpfer, Weltanfang und Weltende mit den Lehren der modernen Mechanik nicht nur in keinem Widerspruch steht, sondern sich auf letztere stützen kann. Einen solchen Nachweis kann nur versuchen, wer nicht sieht, daß

Religion und Naturwissenschaft sich gar nicht direkt berühren, sondern daß zwischen beiden das Gebiet der Philosophie, genauer der Metaphysik liegt. Wer diese Sonderung der Gebiete vorgenommen hat, die heute zum Abc der Philosophie gehört, wird weder am Titel noch am Inhalt dieser Schrift Gefallen finden. Wer so wenig ehrfürchtig der ungeheuren Geistesarbeit der modernen Naturwissenschaft gegenübersteht wie der Verfasser, wer diese nur in einer apologetisch-polemischen Haltung sehen und würdigen kann, wer dabei selber auf einem so primitiven philosophischen Standpunkt steht, daß er von der Naturwissenschaft (statt von der Metaphysik) einen Gottesbeweis verlangt, daß er den Beweis aus der Bewegung, der für jeden ernst zu nehmenden Philosophen undiskutierbar geworden ist, sowie die längst abgetane Konkordanztheorie in der Hexaëmeronfrage verteidigt, sollte über das Verhältnis von Religion und Naturwissenschaft im Interesse beider lieber — schweigen.“ Zwecks entsprechender Bewertung dieser Art von Rezensionen erscheint die Erinnerung angezeigt, daß der Titel meines Buches nicht etwa „Religion der Mechanik“, sondern „Theologie der Mechanik“ gelautet hatte und ich mich in demselben ausschließlich auf natur-theologischem Gebiete bewege und auf natur-theologische Erkenntnisse (z. B. auf S. 155) berufe. Prof. Hessen vertauscht ohne weiteres, als ob selbstverständlich, auf Grund ihrer Sinnesverwandtschaft die beiden Begriffe von Theologie und Religion und richtet kühn gegen die mir so unterlegte Fiktion den Hauptstoß seiner Kritik, wobei es von Wichtigkeit ist, festzustellen, daß er an dieser Stelle offenbar ein gegenseitiges Verhältnis dieser beiden Begriffe anerkennt und voraussetzt, widrigenfalls sein Gedankengang überhaupt unverständlich bliebe. Um noch die weitere Tragweite seiner Erklärung zu beurteilen, muß hervorgehoben werden, daß ich nicht nur durch den Titel meines Buches, sondern auch wiederholt in dessen Verlaufe (z. B. auf S. 64 und 185) gegen die Fassung des vermeintlichen Gegensatzes als „Religion und Wissenschaft“ Stellung genommen hatte, somit der mir gemachte Vorwurf nicht nur völlig unbegründet war, sondern mir die Ansicht, die ich selbst bekämpfte, zuschrieb. Ferner war es mir geradezu ein Herzensbedürfnis gewesen, an verschiedensten Stellen des Werkes Worte aufrichtigster Anerkennung für Vertreter der modernen Naturwissenschaft und ihre gewaltigen Leistungen einzuflechten (so auf

S. 40, 121, 192 u. a.), auch in Fällen unvermeidlicher Polemik eine unvergleichlich konziliantere Tonart anzuschlagen, als es z. B. folgende ist: „Leider fehlt den von der Naturwissenschaft herkommenden Forschern meistens jenes Maß von philosophischer Bildung, das die notwendige Voraussetzung für die fruchtbare Erörterung metaphysischer Probleme ist“ (folgen Verwahrungen gegen „hochklingende Titel“, „philosophische Naivitäten und Trivialitäten“ ...) und die von niemandem anderen als ... Prof. Hessen selbst stammt („Kausalprinzip“, Einleitung, S. 12). Wie sehr ich für sachliche Vorhalte zugänglich und aufrichtigst erkenntlich gewesen wäre, so lebhaft bedauere ich, vermuten zu müssen, daß es mit den übrigen Ausstellungen Prof. Hessen's an meiner Arbeit ähnliche Bewandnis hat: durchwegs erscheinen sie als Vorwand für eine Gegnerschaft, die einer anderen allgemeineren Adresse gilt. Wenn auch in diesem besonderen Falle eine Vergeltung mit gleicher Münze vielleicht angezeigt erscheinen konnte und nicht mehr als paar Federstriche gekostet hätte, so lag und liegt mir der Revanche-Gedanke in gleichem Tone völlig fern. Schon in dieser Leistung Hessen's verrieten mir die Wendungen von „primitiven“ Standpunkten, von „erstzunehmenden“ Philosophen, von der „längst abgetanen“ Konkordanz-Theorie usw. eine gewisse Unselbständigkeit. —

Nachdem ich bei der Redaktion des Blattes Vorstellungen erhoben und die Vermutung geäußert hatte, daß mein „Kritiker“ das Buch unmöglich durchgelesen, geschweige denn verstanden haben konnte, rechtfertigte sich durch deren Vermittlung Prof. Hessen mit folgendem privatem Schreiben vom 27. Febr. 1929, das in seiner Gänze hier angeführt werden möge, schon mit Rücksicht auf seine wissenschaftlichen Konsequenzen: „Nach Herrn Dr. v. Skibniewski führt die Metaphysik den Gottesbeweis aus der inneren, die Naturwissenschaft den aus der äußeren Erfahrung. Daraus, daß ich den Gottesbeweis als Aufgabe der Metaphysik und nicht der Naturwissenschaft hinstelle, schließt er dem entsprechend, daß ich einen Gottesbeweis aus der äußeren Erfahrung ablehne und so in Gegensatz zum Vaticanum trete. Als ob nicht jeder Gottesbeweis, auch der äußeren Erfahrung, Sache der Metaphysik ist! Wie kann denn die Naturwissenschaft, deren Gegenstandsgebiet die Erscheinungswelt ist, einen Gottesbeweis führen, d. h. den übersinnlichen Weltgrund erschließen? Sie kann das empirische Material dazu bereitstellen,

aber den Beweis führen kann nur die Metaphysik als die Wissenschaft vom Übersinnlichen, von dem, was hinter den Erscheinungen liegt. Die Gottesbeweise werden ja auch tatsächlich in der Metaphysik geführt, und zwar in jenem Teile der speziellen Metaphysik, der „natürliche Theologie“ heißt. Was den „Beweis aus der Bewegung“ angeht, den Herr v. Skibniewski am Schlusse seiner Zuschrift berührt, so muß dieser, wenn nicht früher schon, so doch jedenfalls seit Erscheinen des Buches von Sawicki (Theologie-Professor und Domkapitular) „Die Gottesbeweise“ als endgültig erledigt angesehen werden.“ Diese Darstellung ist teils unrichtig, teils widerspruchsvoll: unrichtig, weil die Fachwissenschaft der Beweisführung die Logik ist, sie ist es, die das innerhalb der einzelnen Wissenschafts-Gebiete bereitgestellte Material zu Urteilen, Schlüssen, Beweisen ordnet, — als reine Methodenlehre wird sie in jedem wissenschaftlichen System notwendigerweise vorausgesetzt und verwertet, in der Metaphysik, wie in der Naturwissenschaft, — nicht also der Metaphysik Aufgabe ist es, das bereitgestellte empirische Material zu Beweisen zu verarbeiten, sondern der Logik; — widerspruchsvoll, weil bei Vergleich der beiden Hessen'schen Erklärungen ein Selbstwiderspruch zum Vorschein kommt: während die erste, wie bereits oben dargelegt, die Unterordnung der Natur-Theologie unter den allgemeinen Begriff der Religion zur Voraussetzung hatte, wird in der zweiten die Natur-Theologie formell der Metaphysik unterstellt, wodurch sie nach seiner ersten Erklärung in unmittelbare Nachbarschaft der Naturwissenschaft rückt, was er doch selbst bestreitet. Dieser Selbstwiderspruch gewinnt an Auffälligkeit, wenn man andere Schriften Hessen's zur Ergänzung heranzieht.

In seiner „Erkenntnistheorie“ (Berlin/Bonn 1926) verkündete er nämlich (auf S. 143) ihr Schluß-Ergebnis: „Allen Versuchen gegenüber, Religion und Philosophie, Glauben und Wissen zu verquicken, muß mit allem Nachdruck betont werden, daß die Religion ein völlig selbständiges Wertgebiet ist. Sie ruht nicht auf einem anderen Wertgebiet, sondern steht ganz auf eignen Füßen. Sie hat ihre Geltungsgrundlage nicht in der Philosophie und Metaphysik, sondern in sich selber, und zwar in der dem religiösen Erkennen eigentümlichen unmittelbaren Gewißheit. Die Anerkennung der erkenntnistheoretischen Selbständigkeit der Religion hängt somit von der Anerkennung eines besonderen religiösen Erkennens ab. Indem wir bei der Behandlung des

Intuitionsproblems ein solches Erkennen, das wir näherhin als ein unmittelbares, intuitives Erkennen charakterisierten, herausstellten, legten wir die erkenntnistheoretische Grundlage für die hier behauptete und verteidigte Selbständigkeit der Religion.“ —

Bringt man diese so selbstbewußt vorgetragene Ansicht Prof. Hessen's mit seinen oben angeführten Äußerungen in Vergleich, so ergeben sich folgende lehrreiche Feststellungen:

im J. 1926 stellt er ausdrücklich jeden Zusammenhang zwischen Religion und Metaphysik, resp. Philosophie, in Abrede, —

am 24. Januar 1929 setzt er denselben wieder voraus und bringt Theologie mit Religion in Verbindung, —

am 27. Februar 1929 unterstellt er Theologie der Metaphysik (Aristoteles hatte beide identifiziert, — Petrus Damianus bekanntlich die Philosophie als „ancilla Theologiae“ bezeichnet), —

im J. 1928 erklärt er auf S. 200 seines „Kausalprinzips“ den Selbstwiderspruch als „Preisgabe des Denkens“.

Wir wollen hier am Ausgangspunkte unserer Ausführungen nicht weiter auf der heiklen Erörterung der sich aufdrängenden Schlußfolgerungen bestehen und bedauern nur die Selbstlosigkeit, mit der Prof. Hessen das Pathos seiner Erklärungen durch ihren inneren Wert in Mißkredit bringt. —

Ohne uns mit dem vorliegender Arbeit ferneliegenden Intuitionsproblem etwa befassen zu wollen, verdient hier nebenbei gleich vermerkt zu werden, daß Dietrich Kerler, dessen Autorität als „scharfen Denkers“ Prof. Hessen so hoch einschätzt, daß er sie für den entscheidenden Augenblick seiner Argumentation als ausschlaggebende einsetzt (wie unten hervorgehoben werden wird), für Intuition folgende Bewertung übrig hat: „... Es könnte ja freilich sein, daß die Intuition zur Wahrheit führt. Aber das ist eine vage Möglichkeit, mit der dem Denker nicht gedient ist“ („Der Denker.“ Eine Herausforderung. Ulm 1920. S. 13). Wir ergänzen aus dem jüngsten Werke Prof. Geysers, dessen Autorität wir vorziehen möchten: „Auf eine ‚Intuition‘ aber sich als Quelle des Glaubens an dieses allgemeine Prinzip (näml. vom zureichenden Grunde, — es sei auf den betreffenden Zusammenhang verwiesen) zu berufen, ist der Weg derer, die zu Worten ihre Zuflucht nehmen, wo ihnen die Begründungen

fehlen“ („Das Prinzip vom zureichenden Grunde“, Regensburg 1929, S. 112). —

Die Kompetenzfrage der Wissenschaften zur Führung der Gottesbeweise hat seit Jahrhunderten die Geister beschäftigt. In klarer peremptorischer Weise hat sie Thomas von Aquin entschieden, indem er mit nicht mißzuverstehendem Hinweis auf den kineseologischen Gottesbeweis erklärt: „... etsi Deus sensibilia omnia et sensum excedat, eius tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt; et sic nostrae cognitionis origo in sensu est, etiam de his quae sensum excedunt“ (Sum. c. Gent. I, 12), von diesem Gesichtspunkte aus weist er der „scientia naturalis“ als Wissenschaft der „substantia sensibilis“ die Beweise aus der Sinneswelt als selbstverständlich zu, während er für die Kausalbeweise die ars demonstrationis für zuständig hält, „quae ex effectibus causas concludere docet“. Auch den Satz von der Final-Ursächlichkeit der Natur bezeichnet Thomas ausdrücklich als „propositio maxima et fundamentum in hac scientia (scil. naturali) et in scientia divina“ (vgl. darüber Rolfes, E.: „Die Gottesbeweise usw.“, Limburg 1927, S. 151). Tatsächlich sind es auch zu allen Zeiten eminente Vertreter der Naturwissenschaft gewesen, die mitunter die klarsten und überzeugendsten Formen dieser Beweise entwarfen, — man denke an die Bridgewater-Treatises für ihre Zeitperiode. Auch faßt Sawicki, Theologie-Professor und Domkapitular, den Eindruck des seinerzeitigen Entropie-Beweises „wie ein Ergebnis der Naturwissenschaft selbst“ auf („Gottesbeweise“, Paderborn 1926, S. 129). In seinem bekannten Buche „Die Gottesbeweise“ (Paderborn 1909, S. 1) beklagt K. Staab die Mißachtung naturwissenschaftlicher Leistungen seitens der Philosophie und hebt unter Zugrundelegung einer überaus reichhaltigen Literatur ausdrücklich (auf S. 61) die Einteilung der Gottesbeweise in metaphysische, physische und moralische als die „gewöhnliche“ hervor, — unter den physischen zählt er an erster Stelle den Bewegungs-Beweis auf (vgl. hierzu noch Lehmen, A.: „Theodizee“, 25—26, Freiburg 1906, Hontheim, J.: „Institutiones Theodicae“, Freiburg 1893, 65 und Boedder, B.: „Theologia Naturalis“, Friburgii 1895, 23 u. a.). —

Die Reversibilität des gegnerischen Einwurfes ist übrigens einleuchtend: wie kann die Metaphysik als Wissenschaft vom Außersinnlichen das empirische Beweismaterial zusammentragen,

auf seine Schlußfähigkeit hin abschätzen und ausdeuten, das auf den Ausgangspunkt der sinnfälligen Natur einzustellen ist? — denn, wenn auch die zu erschließende persönliche Ur-Intelligenz selbst außersinnlich ist, so kann der Beweis doch nur durch die Logik der für die Beweis-Elemente zuständigen Wissenschaft unternommen werden, wie es Thomas mit unwiderstehlicher Klarheit oben dargetan hat. Der Logik als Methodenlehre darf und kann keine Wissenschaft entbehren, die Naturwissenschaft ebensowenig als die Metaphysik. —

In meiner Vermutung, die bei Besprechung meines Buches sowie in seinen früheren Schriften vertretenen Ansichten Prof. Hessen's in seinem „Kausalprinzip“ wiederzufinden, bin ich nicht getäuscht worden. Die Ergebnisse meiner diesbezüglichen Untersuchung habe ich in folgenden Kapiteln niedergelegt. —

III. Allgemeine Anlage des Hessen'schen Buches.

Die Austragung obiger Auseinandersetzung darf jedoch keinerlei Ressentiment für unsere Besprechung und Beurteilung Prof. Hessen's Buch „Das Kausalprinzip“ (Augsburg 1928) hinterlassen, der wir uns nunmehr in möglichst objektivem Sinne gerecht zu werden vornehmen. —

Ob es seinen Titel zu Recht trägt, könnte bezweifelt werden, da es sich nicht etwa auf Erörterung des Wesens und der Fassung eines gegebenen Kausalprinzips als solchen, wie man annehmen würde, beschränkt noch auch begreiflicherweise beschränken kann, sondern das gesamte Kausalproblem seiner ganzen Ausdehnung nach aufrollt, wie sehr auch die Formulierung seiner Elemente verhältnismäßig in den Hintergrund gedrängt wird. Wenn auch gewiß nicht unabsichtlich, so bleibt doch die Wahl des Titels für uninteressierte Leser nebensächlich. —

In mancher Beziehung versteht das Buch sich die Zustimmung und sogar gewisse Sympathie des Lesers zu gewinnen. Vor allem verdient hervorgehoben zu werden die fließende, gewandte, auch über schwierigere Momente im allgemeinen leicht hinwegtäuschende Darstellungsweise, — dann eine dialektisch-

kritische Veranlagung, die — sofern nicht durch Vorurteile behindert — gelegentlich der Zergliederung gegnerischer Einwände mitunter treffende Beobachtungen ermöglicht und bei Um- und Ausdeutung der begreiflicher Weise nicht erschöpfenden Literatur zwecks Anpassung an die jeweilige Lage gute Dienste leistet, — als besonders wohltuend empfindet schließlich der Leser die unleugbare eklektische Begabung des Verfassers, fremde Ansichten in leichtverständliche und anregende Formen zu kleiden. —

Demgegenüber versagen die Fähigkeiten des Autors durchwegs, so oft an ihn die Aufgabe eigener selbständiger positiver Aufbau-Arbeit herantritt. Ganz auffallend ist seine Unbeholfenheit z. B. bei Bildung seiner Kausaldefinition, bei Auswertung und Anwendung seines Kausalprinzips, bei Ermittlung des ihm notwendigen Postulats-Begriffes usw., worauf noch zurückzukommen sein wird. Neigung zu selbstbewußtem kategorisierendem Pathos verleitet ihn, diese schwächsten Stellen seiner Argumentation durch Steigerung der Emphase zu stützen, wodurch sie dem Kritiker nur um so kenntlicher erscheinen. —

Vielversprechend wirkt auf den ersten Blick die Inhalts-Angabe (auf S. 7). Bei näherer Untersuchung erweist sie sich aber als unlogisch und trügerisch, da der dritte als positiver angekündigte Teil des Buches weit überwiegend nur die Fortsetzung des kritischen Teiles bildet (darunter einen sogar formell wieder der Kritik gewidmeten Abschnitt aufweist), sowie auch der erste als historischer überschriebene Teil im Grunde eine kritische Erörterung philosophischer Systeme bietet. Somit wäre eigentlich das ganze Buch als, wie wir sehen werden, sehr einseitiger, unvollständiger, kritischer Essay über das Kausalprinzip im Laufe der Zeiten im Sinne des traditionellen Historismus der letzten Jahrzehnte zu werten, denn sein sonstiger Ertrag gründet sich auf die in den „Vorbereitenden Erörterungen“ ganz flüchtig, ungenügend und unrichtig umschriebenen und verstandenen Elemente der Kausallehre. Er ließe sich kurz in paar Seiten zusammenstellen und setzt auf unbewiesenen Prämissen fußend wertloses Material ab. Die Methode Hessen's, gegnerische Ansichten (wie z. B. Sigwart's und Geyser's auf S. 194 oder Franzelin's und Geyser's auf S. 176 ff.) einander gegenüberzustellen und sich durch salomonischen Schiedsspruch der eigenen Beweis-pflicht zu entziehen, kann nie einen Beweis ersetzen und verrät ausgesprochenes Anlehnungs-Bedürfnis. —

Der Verfasser, der den „apologetisch-polemischen Standpunkt“ anderen mit Vorliebe zum Vorwurf macht, verfällt bereits in der Einleitung in die persönliche Note, die nunmehr wie ein roter Faden das ganze Elaborat bis zur letzten Zeile durchzieht und es in den Augen jedes vorurteilslosen Lesers zu einem Tendenzwerk herabsetzen muß. Diese Voreingenommenheit richtet ihre verhüllten und unverhüllten Spitzen letzten Endes wiederholt gegen das katholische Dogma und seine philosophischen Voraussetzungen, ohne zu bedenken, daß eine derartige Befangenheit notwendigerweise Rückschlüsse auf Dogmatismus auf seiten des Autors selbst nahelegt, sowie auf Verständnislosigkeit für freie katholische Überzeugung. Da er sich vielleicht dadurch im vorhinein eine Superiorität zu sichern glaubt, muß festgestellt werden, daß Beweise ganz anderer Art in der Philosophie entscheidend wirken. —

Sein Verhältnis der Scholastik gegenüber ergibt sich z. B. aus folgenden Stellen, für deren Auswahl hier nicht so sehr die einzelnen Sachverhalte, als die darin zum Ausdruck gelangende Voreingenommenheit und Animosität des Schreibers maßgebend war:

auf S. 11, bereits in der Einleitung, bricht die Gesinnung des Verfassers durch: „Einen Hauptanteil an diesen Erörterungen über das Kausal-Problem hat die neu-scholastische Richtung. Sie, die früher ganz unbekannt und gänzlich verachtet war, genießt auch heute noch bei den meisten Philosophen der Gegenwart nur geringes Ansehen. Sie gilt als ‚dogmatisch gebunden‘ und darum als unkritisch. Das ist sie auch zu einem großen Teil“;

auf S. 151 können die an die Adresse der Scholastik gerichteten Phrasen wie „scholastisch-formalistischer Denkweise“, von „Splittern im gegnerischen, Balken im eigenen Auge“, sowie die Vorführung seines Gegners, Professors Dr. Bernh. Franzelin, als „an der Frage auf das stärkste interessierten, nicht nur theoretischen, auch praktischen Theologen und Seelsorgers“ nur den Eindruck einer *captatio benevolentiae* eines dem entsprechend gedachten Leserkreises hervorrufen;

auf S. 229 reagiert er mit auffallender Empfindlichkeit auf die Ausführungen des Theologie-Professors, seither Bischofs,

A. Gisler gegen den Modernismus, die er mit unverkennbarer Rancune als „emphatische Wendungen“ erscheinen läßt, und unterläßt es nicht, in demselben Zusammenhange dem bekannten Theologen S. J. P. Viktor Cathrein die Belehrung zu erteilen, daß „er gar nicht in die Tiefe und Tragweite des Problems eingedrungen sei“ . . .

auf S. 273 wirft er dem Universitäts-Professor G. Wunderle eine „völlig verfehltete Begründung des Kausalprinzips“ und ein „völliges Mißverstehen der phänomenalistischen Erkenntnislehre Kants“ vor. (Der Fall gestaltet sich besonders frappant wegen der offenkundig oberflächlichen und irrtümlichen Behauptung Hessen's, als ob „etwas Ideales, Bewußtseinswirkliches . . . nicht aufhören oder unterbrochen werden könnte“! es folglich nach Kant's Ansicht nicht Änderungen unterliegen könnte, — man vergleiche demgegenüber die Stelle (Kritik der Reinen Vernunft, 2. Teil der transzendentalen Elementarlehre, 2. Abtl., 2. Buch, 1. Hauptstück, Leipzig 1906, S. 360), „das Bewußtsein hat jederzeit einen Grad, der immer noch vermindert werden kann . . .“, — oder daß es folglich keine Erkenntnis eigener Sophistikation gebe und der Mensch zeit lebens nach Art etwa einer Zwangsneurose an einen Wahn gekettet wäre, — hier vergleiche man die Bemerkung aus dem Abschnitt „von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft“ (Leipzig 1926, S. 369), in der Kant zugibt, daß der „Weiseste . . . nach vieler Bemühung den Irrtum verhüten“ kann, was offenbar eine Erkenntnis desselben voraussetzt.) —

auf S. 276 erhält Christ. Schreiber (gemeint ist der Bischof von Berlin) die Nota, daß für sein Prinzip „leider jede Spur eines Beweises fehlt“, infolgedessen seine „Gottesbeweise in der Luft schweben“, —

auf S. 283 findet sich folgendes Glaubensbekenntnis, daß „die Idee eines persönlichen Gottes niemals auf dem Wege einer rein ontologischen Betrachtungsweise gewonnen, nie aus dem Begriff des ens a se hergeleitet werden kann“, daran knüpft sich die Bemerkung: „Daß die Neu-Scholastik diesen Sachverhalt nicht sieht, liegt in ihrem Unvermögen begründet, die verschiedenen Gegenstandsordnungen, ins-

besondere die Wert- und Seins-Ordnung auseinanderzuhalten. Diese mangelnde Differenziertheit des philosophischen Bewußtseins ist für die mittelalterliche wie für die neuzeitliche Scholastik in gleichem Maße charakteristisch. Vgl. dazu mein Buch: Die Weltanschauung des Thomas von Aquin 115ff. Die Kritik, die das Buch von neuscholastischer Seite erfahren hat, ist die beste Bestätigung für das Gesagte.“ Daran schließt sich eine Ablehnung des Gottesbeweises aus dem ontologischen Prinzip vom zureichenden Grunde mit der Schlußfolgerung: „Kritiker, die philosophische Meinungen mit theologisch-dogmatischen Mitteln zu bekämpfen belieben — Nietzsche würde sie eines unreinen Denkens bezichtigen —, mögen diesen Satz sowie die Schlußbemerkung zu diesem Kapitel im Interesse einer sachlichen Auseinandersetzung wohl beachten und sich dauernd gegenwärtig halten.“ —

Zieht man in Betracht, daß obige Zitate sich selbst auf beweislose Erwägungen, ja teilweise auf in der Einleitung programmatisch verkündete Vorurteile gründen, — vergleicht man hiermit die nicht christlich orientierten philosophischen Systemen gespendete Anerkennung (z. B. auf S. 280 f. mit Nachdrücklichkeit für die „tiefen, gründlichen, großen Denker des Pantheismus“), so gelangt man unvermeidlicherweise zur Einsicht, deren Nachweis obige Zusammenstellung bezweckte, daß hier nicht nur etwa der scholastischen Philosophie, sondern überhaupt dem katholischen Lehr-Standpunkt kein sachlich denkender Gegner erstanden ist. Wes Geistes seine Erzeugnisse sind, möge seine dem obersten katholischen Lehramt gegenüber bezogene Haltung erweisen. Da er sich bedenkenlos auf seine zensurierten Bücher beruft (so auf S. 5, 47, mit besonderer Hervorhebung auf S. 283), können wir nicht umhin, ihm in dieser Beziehung zur Abrundung des Überblickes zu folgen. Nachdem er die zur Umkehr zur wahren Philosophie auffordernden päpstlichen Veröffentlichungen der letzten Päpste besprochen, sowie der von Pius XI. ausgegebenen Parole „Ite ad Thomam“ ausführlich gedacht hatte, beantwortet er sie mit folgenden Worten („Die Weltanschauung des Thomas von Aquin“. Stuttgart 1926. S. 6): „Freilich sind auch innerhalb des Katholizismus nicht alle Geister geneigt, in den allgemeinen Panegyrikus miteinzustimmen. Wie sich im dreizehnten Jahrhundert

die Anhänger des Augustinismus als Gegner der thomistischen Richtung fühlten, so gibt es auch heute katholische Philosophen, die der neuthomistischen Bewegung kühl oder gar ablehnend gegenüberstehen.“ Wen er unter diesen „katholischen“ Philosophen versteht, das bekennt er unzweideutig (auf S. 166 derselben Schrift): „Dagegen vermögen wir diese Losung („Zurück zu Thomas von Aquin“) nicht zu akzeptieren, wenn damit eine Übernahme bestimmter Lehren des Aquinaten gemeint ist. Und zwar müssen wir sie auch dann ablehnen, wenn sich diese Übernahme auf die Grundlagen seines Systems beschränken soll. Denn, wie wir gesehen haben, halten diese Grundlagen vor den kritischen Fragestellungen unseres heutigen philosophischen Bewußtseins nicht stand. Unsere Aufgabe kann darum nicht die sein, auf diesen Fundamenten weiterzubauen, sondern sie neu zu legen.“ —

Hessen's Auflehnung betrifft nicht allein etwa die Methode oder untergeordnete Einzelheiten thomistischer Anschauungen, sie richtet sich direkt und formell gegen die Grundlagen des katholischen Dogmas, was folgende Gegenüberstellung veranschaulichen dürfte:

Papst Pius X. in seiner Enzyklika „*lucunda sane*“ vom 12. März 1904: „... *incredibili temeritate, contra prima rationis iudicia, repudiatur invicta illa argumentandi vis, qua ex effectibus causa colligitur, id est Deus eiusque attributa, nullis circumscripta limitibus.*“ („Mit unglaublicher Verwegenheit, im Widerspruch zu den grundsätzlichen Urteilen der Vernunft, wird jene unbezwungene Beweiskraft verschmäht, mit der aus den Wirkungen die Ursache erschlossen wird, d. h. Gott und seine Eigenschaften, durch keine Schranken umgrenzt.“)

Dr. Johann Hessen, Priester der Diözese Münster, in seiner Schrift „*Die Weltanschauung des Thomas von Aquin*“ (wie oben) S. 142: „Diese Erkenntnis, die Lotze hier (gemeint ist Lotze's axiologischer Standpunkt in den „Grundzügen der Logik und Enzyklopädie der Philosophie“ 5. Aufl. Leipzig 1912. 124) ausspricht, fehlte dem Aquinaten. Denn sonst hätte er das „erste unbewegte Bewegende“ und die „erste Ursache“ nicht ohne weiteres mit Gott identifizieren können. Eine solche Gleichsetzung kann nur der vornehmen, der nicht sieht, daß die Gottesidee nicht bloß der (kosmologischen) Seinsordnung, sondern auch der (ethischen) Wertordnung angehört und daß gerade dieser Wertcharakter für den theistischen

Gottesbegriff von fundamentaler Bedeutung ist.“ (Hierauf schließt er sich der Ansicht von H. Scholz, „Religionsphilosophie“, Berlin 1921. 470 gegen Thomas an.)

In seinem Buche „Das Kausalprinzip“ (wie oben) S.127: „Wie wenig übrigens der Satz, daß etwas aus dem Nichts entsteht, absurd ist, mag man schon daraus ersehen, daß ein so scharfsinniger Denker wie Dietrich Kerler ihn in aller Form vertritt. „Die Entstehung aus dem Nichts, die Lotze für undenkbar hält . . . ist nichts Rätselhaftes und Abenteuerliches, vielmehr ist sie Faktum und das Alltägliche.“ („Weltwille und Wertwille“, Leipzig 1925, 85 f. — Vermittlungsversuche wie der Isenkrahe's in seinem Buche „Über die Grundlagen eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises“, Kempten 1915, S. 271 f. laufen dem Sinn, der Anlage und der Absicht der päpstlichen Kundgebung vom 1. September 1910 zuwider.)

Papst Pius X. in seinem Motu Proprio „Sacrorum Antistitum“ vom 1. September 1910 in der Vorschrift des Antimodernisten-Eides: „Ac primum quidem Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine per ea quae facta sunt, hoc est per visibilia creationis opera, tamquam causam per effectus, certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse, profiteor.“ („Zunächst bekenne ich, Gott, aller Dinge Ursprung und Ziel, kann mit dem natürlichen Lichte der Vernunft durch das, was gemacht worden ist, das ist durch die sichtbaren Werke der Schöpfung, als Ursache durch die Wirkungen, mit Gewißheit erkannt und somit auch bewiesen werden.“ (Nach Lennerz, H.: „Natürliche Gotteserkenntnis“, Freiburg 1926, S. 199, — Prof. Mausbach: „ . . . wie die Ursache durch ihre Wirkungen sicher erkannt, ja auch bewiesen werden kann.“ — „Der Eid wider den Modernismus und die Theologische Wissenschaft“, Köln 1911, S. 77 f.)

Papst Pius XI. in seiner Enzyklika „Studiorum ducem“ vom 29. Juni 1923: „Quibus autem argumentis Thomas Deum esse docet eumque unum esse ipsum ens subsistens, ea sunt hodie quoque, sicut aevo medio, omnium firmissima ad probandum: iisdemque liquido confirmatur

auf S. 288: „Wer ferner des Menscheistes Größe und der eigenen Seele Heil an die kausale Beweisbarkeit des Daseins Gottes geknüpft sieht, der wird dem schwerlich beipflichten, der die Grundlagen eines solchen Beweises als nicht tragfähig erwiesen zu haben glaubt.“¹⁾

¹⁾ Vgl. hierzu neuerdings die Literar. Blätter der Köln. Volksztg. vom 23. Mai 1930, Nr. 53.

Ecclesiae dogma in Concilio Vaticano sollemniter enuntiatum, quod Pius X. praeclare sic interpretatur: Deum rerum omnium principium et finem naturali rationis lumine per ea quae facta sunt, hoc est per visibilia creationis opera tamquam causam per effectus certo cognosci adeoque demonstrari etiam posse.“ (Übersetzung von H. Lennerz, a. a. O. S. 200: „Die Beweise, mit denen Thomas das Dasein Gottes gelehrt, sowie daß er allein das subsistierende Sein selbst ist, sind wie im Mittelalter, so auch heute unter allen die beweiskräftigsten: und sie sind eine klare Bestätigung des **Dogmas der Kirche**, das auf dem Vatikanischen Konzil feierlich ausgesprochen worden ist, und das Pius X. vortrefflich so erklärt hat: Gott, aller Dinge Ursprung und Ziel, könne mit dem natürlichen Lichte der Vernunft durch das, was gemacht ist, das ist, durch die sichtbaren Werke der Schöpfung, als Ursache durch die Wirkungen, mit Gewißheit erkannt und somit auch bewiesen werden.“)

In den nachfolgenden Abschnitten vorliegender Arbeit sind wir sorgfältig bedacht, von einer Stellungnahme in den zwischen Prof. Franzelin und Dr. Hessen schwebenden Fragen abzusehen, um die Aufmerksamkeit des fachlichen Publikums nicht von der lichten, überzeugenden Stringenz der Franzelin'schen Argumentation abzulenken.

IV. Das thomistische Kausalprinzip in Hessen's Darstellung.

Die Ausführungen unseres vorigen Kapitels galten dem Nachweis, daß vom „Kausalprinzip“ Hessen's eine sachlich wissenschaftliche Erörterung des Problems schwerlich zu erwarten sei. Man dürfte denn auch kaum fehl gehen, wenn man als dessen Grundmotiv die Hessen'sche Intuitions-These annimmt. Daran wird sich nichts geändert haben, wohl aber in der Wahl des Beweisversuches, an die Stelle des direkten tritt nunmehr der indirekte: ist einmal das Kausalprinzip als Haupthindernis zu Fall gebracht, dann stünde seiner Intuitions-Theorie kaum etwas mehr im Wege. Das ist der Sinn des Buches (vgl. hiezu Hontheim, J.: „Theodicaeae Institutiones“, Freiburg i. B. 1893, pg. 29: „Immediata Dei intuitio menti humanae non est naturalis“). —

Bezeichnend ist die Methode, mit der Prof. Hessen dem hl. Thomas v. Aquin das Bekenntnis zu seinem eigenen Kausalprinzip als oberstem, unmittelbar evidentem, angeborenem Erkenntnis-Gesetze (hier also nicht Denkgesetze) abzugewinnen sucht. Im Folgenden eine kritische Skizze:

Auf S. 54 leitet Prof. Hessen seine diesbezüglichen Ausführungen mit der unvermittelten apodiktischen Behauptung ein: „Zu den obersten Prinzipien der Erkenntnis gehört nach Thomas auch das Kausalprinzip“, — einige Zeilen weiter nach Anführung von paar angeblichen „Axiomen“, auf die noch später zurückzukommen sein wird, widerspricht er sich selber durch folgendes charakteristische Geständnis: „Es mag nun zunächst Wunder nehmen, daß Thomas keins von diesen Axiomen bei der Aufzählung der prima principia nennt.“ Wer nun folgerichtig glauben würde, daß Thomas, nachdem er keines der Kausal-„Axiome“ unter den prima principia aufzählt, auch selbstverständlich das Kausalprinzip im Hessen'schen Sinne und seiner Form nicht als solches anerkannte, wird durch folgendes wörtliche Argumentum ex silentio überrascht (S. 55): „Aber hier darf man nicht übersehen, daß unser Scholastiker nirgendwo eine vollständige Zusammenstellung der obersten Prinzipien gibt und geben will.“ Nachdem er das nicht tut, — argumentiert weiter Hessen —, muß man annehmen, daß er es trotzdem meint! (Mit gleichem Rechte könnte man dem Aquinaten z. B. auch schon als Prinzip der Körperlichkeit Schwefel, Salz und Quecksilber nach Para-

celsus († 1541) zuschreiben, da er es ja auch nicht erwähnt). Um den klaren Sachverhalt in sein Gegenteil umzudeuten, greift Hessen nach einem in gar keinem Zusammenhange hiermit stehenden Zitat: „Daß er faktisch doch das Kausalprinzip zu den *prima principia per se nota* rechnet, zeigt vor allem eine Stelle in seinem Kommentar zur Aristotelischen Metaphysik. *Illa scientia*, so heißt es in der Einleitung, *maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalia versatur. Quae quidem sunt ens et ea, quae sequuntur ens: ut unum et multa, et potentia et actus.* Danach gehört also auch der Satz über das Verhältnis von Potenz und Akt zu den allgemeinen und obersten Prinzipien. Ist dem aber so, dann zählt auch das andere Axiom dazu.“ Daß der aristotelischen Philosophie das Kausalgesetz im allgemeinen bekannt war, wird selbstverständlich nicht bestritten, daß es als *principium per se notum* in der Hessen'schen Form Geltung gehabt haben soll, müssen wir entschieden in Abrede stellen, bemerkt doch auch Brentano „Aristoteles spricht aufs klarste das allgemeine Kausalgesetz aus (Eth. Nicomachi X, 4). . . . Ja, er kennt auch den Leibnitz'schen Satz der *ratio sufficiens* in seinem doppelten Sinne. . . . Eine andere Frage aber ist die, ob er uns als notwendig von vorneherein einleuchtet oder ob wir wegen Mangels der dazu erforderlichen Anschauungen viel mehr auf den Weg der empirischen Bewährung verwiesen sind“ (Fr. Brentano: „Aristoteles und seine Weltanschauung“, Leipzig 1911, S. 39). —

Ganz abgesehen davon, daß Hessen drei Formulierungen des Kausalprinzips aus Thomas angeführt hatte, und es nun nicht recht verständlich ist, welche zwei er darunter als „Axiome“ betrachtet, widerspricht seine Auslegung dem *sensus obvius* der angeführten Stelle, diese verfolgt nämlich im Kontext folgenden Gedanken: Jene Wissenschaft sei vorzugsweise als geistig anzusehen, die sich mit den allgemeinsten Grundbegriffen befaßt, dazu gehören das Sein und das (d. h. diese Begriffe), was zum Sein in Beziehung steht, wie der Einheits- und Vielheits-Begriff, der Potenz- und Aktualitäts-Begriff. In diesem Zusammenhange ist im besagten Kommentar nur erst einleitend von *principia* als Grundbegriffen die Rede, diese *Principia* nennt er ausdrücklich an einer anderen Stelle (Sum. Theol. I, 2, 1: „*Ens et non-ens, totum et pars et similia*“) als *termini* im Verhältnis zu den „*principia demonstrationum*“, d. h. den Grundsätzen, die er gleich

auch erläuternd als „propositiones per se notae“ bezeichnet (bei Aristoteles *Προτάσεις ἀμεσοί*). Hessen verwechselt hier offenbar an dieser Stelle Grundbegriffe mit Grundsätzen. Daß diese Grundbegriffe miteinander in Verbindung gebracht, Grundsätze ergeben können, spricht Thomas an anderer Stelle ganz klar aus: „... primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexae ut dignitates sive incomplexae, sicut ratio entis et unius et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit“ (Quaest. de Verit. 11, 1 c). Hiemit ist aber doch nicht gesagt, daß eine jede beliebige Verbindung (complexus) von Grundbegriffen einen Grundsatz, ein principium demonstrationis, ergeben muß. „Dignitates“ bedeutet nämlich die wörtliche Übersetzung des griechischen ἀξιώματα, auf deutsch Grundsatz, Axiom, — der Name ἀρχή dagegen ist bei Aristoteles einer der vieldeutigsten, im allgemeinen bezeichnet er damit den Gegenstand, von dem man etwas erkennen möchte, also Ausgangspunkt, Prinzip (vgl. Geysler, Jos.: „Die Erkenntnistheorie des Aristoteles“, Münster i. W. 1917. S. 211 und 222).

Eine Ergänzung zu diesem Irrtum Hessen's sollte freilich seine folgende Unkonsequenz schaffen: Nachdem er in korrekter und unanfechtbarer Weise den Sinn des Aquinaten beim Unterscheiden des habitus principiorum speculabilium vom habitus principiorum operabilium in folgenden Worten dargelegt: „Thomas will damit ausdrücken, daß die Seele eine natürliche Disposition, eine Fertigkeit für die Erkenntnis der ersten Prinzipien besitzt“ (S. 48), vollzieht er unmerklich im darauffolgenden Satze eine Schwenkung, die trotz ihrer Unscheinbarkeit den ganzen Sinn des vorangehenden Gedankens gefährdet, indem er statt „Erkenntnis“ in der Bedeutung von Erkenntnis-Akt den Ausdruck „Kenntnis“ als Kenntnis-Inhalt einsetzt und (trotz Versicherung desselben Sinnes) diese letztere Kenntnis als „uns angeboren, uns eingepflanzt, uns innewohnend“ von Thomas bezeichnet auslegt. Als Belege führt er fast dieselben Texte des Aquinaten an, die seinerzeit auch von C. Ubaghs in seiner „Psychologie“ (Kap. I, § 1) zum Beweise der „eingeborenen Ideen“ bei Thomas ins Feld geführt wurden, auch die aber nur, sofern sie diese Zweideutigkeit begünstigen, so „Cognitio (principiorum) est nobis innata“ (De Verit. Qu. 10, a. 6), — die Stelle lautet dagegen in ganz eindeutiger Weise: „Prima principia,

quorum cognitio (die ersten Prinzipien, die also nicht selbst, sondern deren Erkenntnis, nicht Kenntnis-Inhalt) est nobis innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis“; — daß dies faktisch der Sinn der Stelle ist, ergibt sich klar aus dem Nachsatz: „unde secundum quod per eas de aliis iudicamus, dicimur iudicare de rebus per rationes immutabiles vel (per) veritatem increatam“, also „nach unabänderlichen Weisen, Methoden, Richtlinien“. Weiter zitiert Hessen kurz: „Principia . . . nobis naturaliter indita“ (Sum. Theol. I. 79, 12), dagegen lautet diese Stelle im Zusammenhange: „Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum“, — der Sinn geht dahin, daß die ersten Prinzipien nicht etwa ein gegebenes, uns angeborenes Erkenntnisobjekt der Denk-Fähigkeit bilden, sondern das stets gleiche Ergebnis einer uns innewohnenden eigenen geistigen Handlungs-Fertigkeit, Geläufigkeit, eines uns eingegebenen Habitus darstellen, den er intellectus principiorum, Prinzipien-Verständnis nennt (vgl. den aristotelischen νοῦς τῶν ἀρχῶν bei Thomas Kommentar zur Nikomachischen Ethik VI, 5a). Der dritte der angeführten Texte steht eigentlich in keinem Zusammenhange mit dem hier in Betracht kommenden Thema, weil er ex professo nicht die Disposition, die Fertigkeit, den Habitus zum Erkenntnis-Akt, also nicht die Erkenntnis-Technik, sondern in erster Linie die Gegenstands-Lehre der Erkenntnis im Auge hat, nachdem die Wissenschaften, deren Elemente, Samenkörner, er erwähnt, Systeme von Erkenntnis-Inhalten sind. Gleichwohl, richtig verstanden, wird auch hier der Erkenntnis-Akt als Samenkorn der Wissenschaften vorausgesetzt, allerdings nicht in der einseitigen Färbung, die ihm Prof. Hessen zu geben sucht, indem er ihn folgendermaßen zusammenhanglos hinstellt: „Praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina“ (De Verit. 11, 1), denn Thomas setzt gleich ergänzend hinzu: „scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas . . . quae statim intellectus apprehendit“, also ausdrücklich conceptiones nicht conceptus, d. h. erste Auffassungsweisen, natürliche Erkenntnis-Methoden (nämlich die Anlage des Erkenntnis-Aktes zur Wiederholung derselben Relativierung, d. h. bei bestimmten wiederkehrenden Anregungen, Anlässen, stets wieder dieselben entsprechenden Beziehungen und Vergleiche her-

zustellen), als die Wissenschaft anleitende Keime, Samenkörner, die notwendigerweise vom intellectus agens wahrgenommen, d. h. eingeschlagen werden, um die von der sinnfälligen Außenwelt abstrahierten species zu Kenntnis-Inhalten zu gestalten. Freilich muß sich jede Wissenschaft auf gewisse Elementar-Kenntnisse zurückführen lassen, ihre tiefsten Keime, Samenkörner praeexistieren aber in der Erkenntnis-Tätigkeit, die eine besondere Art der uns angeborenen Denk-Tätigkeit darstellt, wie unten ausführlicher dargelegt werden wird. Ausdrücklich erklärt denn auch Thomas die gesamte Rolle der species intelligibiles für den Erkenntnis-Akt als „quo“ im Gegensatz zum „quod“: „Et ideo dicendum est, quod species intelligibiles se habent ad intellectum, ut quo intelligit intellectus“ (Sum. Theol. I, 85, 2c). Daß der Prinzipien-Inhalt — sagen wir: das Ganze sei größer als sein Teil — von der Ausübung und der Art des Erkenntnis-Aktes abhängt, erläutert der Aquinate durch das Beispiel der Nacht-Eule, die das klare Sonnenlicht nicht wahrzunehmen vermag, weil sie des entsprechenden Wahrnehmungs-Aktes nicht fähig ist: „Et sic fit, ut ad ea, quae sunt notissima rerum, noster intellectus se habeat, ut oculus noctuae ad solem“ (Sum. c. Gent. I, 11). Jeder Unsicherheit und Zweideutigkeit in der Auslegung obigen Textes setzt übrigens Thomas selbst eine Schranke, indem er formell die Tätigkeit des intellectus agens als Prinzip jeder Wissenschaft erklärt: „Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quaedam universalia principia omnium scientiarum“ (Sum. Theol. I, 117, 1c — vgl. I, 84, art. 3, art. 4, art. 5, auch qu. 88, 3; Sum. c. Gent. 2, 82; Quodlib. I, 1; De Anima a. 7; De Veritate 8, 7 ad 6; De Virtutibus 1, 8). Trotzdem scheint Prof. Hessen ohne weiteres beim Aquinaten die Ansicht vom Angeborensein der Prinzipien-Inhalte durchwegs vorzusetzen, u. zw. in schroffem Widerspruch zu den Grundlagen aristotelischer Philosophie, die die Prinzipien-Inhalte als angeboren ablehnte (vgl. Geysler, J.: „Die Erkenntnistheorie des Aristoteles“, Münster i. W. 1917, S. 230).

Nebenbei sei bemerkt, daß die Auffassung der Kenntnis-Inhalte als angeboren seit den ersten christlichen Jahrhunderten mißverständlicher- und mißbräuchlicher Weise in der Ausdrucksweise besonders der griechischen Kirchenväter γῶσις ἐμφυτός, αὐτομαθής, ἀδίδακτος, αὐτοδίδακτος, σύμφυτος eine Stütze zu fin-

den glaubte, obwohl diese von ihren Schöpfern in ganz verschiedenem Sinne verstanden wurde, besonders in Anwendung auf die Gottesidee γνώσις τοῦ εἶναι θεόν (vgl. z. B. hierzu die Rede des hl. Joannes Damascenus über die Bilder Or. I, n. 11 und sein Werk „De Fide Orthodoxa“ L. I, c. 1). Im Gegensatz zur Intuitions-Theorie lehrt der Aquinate in nachweisbarer Anlehnung an Joannes von Damaskus, daß die Ideen nur deshalb als angeboren bezeichnet werden können, weil eben das Denkvermögen dem Menschen angeboren ist (vgl. darüber z. B. Stahl Ign.: „Die Natürliche Gotteserkenntnis aus der Lehre der Väter“, Regensburg 1869, S. 87 ff.). —

Um Thomas als Gewährsmann und Wegbereiter seiner Kausaltheorie vorführen zu können, schreibt ihm Hessen in der Folge die Meinung zu, für die Principia per se naturaliter nota unmittelbaren Evidenz-Charakter auf Grund ihres analytischen Charakters zu beanspruchen: „Worauf aber beruht dieser ihr unmittelbarer Evidenz-Charakter? — darauf ist im Sinne des Aquinaten zu antworten: er beruht auf dem analytischen Charakter jener Sätze“ (S. 49). Nun vertritt aber Thomas an der angerufenen Stelle (Sum. Theol. I, 2, 1c), wie sich jedermann leicht überzeugen kann, den diametral entgegengesetzten Standpunkt, indem er an Beispielen darlegt, daß der analytische Charakter eines Satzes nicht ohne weiteres für unmittelbare Evidenz ausreiche, da Evidenz relativ sei, — er besitze Evidenz in diesem Sinne nur in solchen Sätzen, „quorum termini sunt quaedam communia, quae nullus ignorat, — sicut patet in primis demonstrationum principii“. Demnach bleibt die Frage nach wie vor offen und wäre in jedem einzelnen Falle nachzuweisen, ob es sich um ein primum demonstrationum principium handle! —

Zur angeblichen Formulierung des Kausalprinzips als solchen durch Thomas übergehend verfällt, wie bereits erwähnt, die sonst so klare und fließende Darstellungsweise Hessen's in auffallende Verworrenheit. Einige Grundzüge seiner Argumentation scheint Hessen der Arbeit Dr. G. Schulemann's: „Das Kausalprinzip in der Philosophie des hl. Thomas v. Aquin“ (in den „Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“, XIII, 5, Münster i. W. 1915, — vgl. S. 6 ff.) kritiklos entlehnt zu haben, ohne zu bedenken, das, was im Jahre 1915 behauptet werden durfte, in einer Fach-Arbeit über dieses Thema im Jahre 1928 angesichts der

indes gewonnenen Einblicke naturwissenschaftlichen Charakters überholt und anachronistisch erscheint, auch indirekt zu überraschender Bestätigung gewisser thomistischer Standpunkte führen muß. Es sei hier z. B. betreffs des Continuum's (folglich auch des Wesens der Bewegung) auf Prof. Smiles (Universität London) über die „Chemische Konstitution und physikalischen Eigenschaften“ (Dresden-Leipzig 1914), über die Vibrations-Sphären der Moleküle, oder auf die Arbeiten J. Traube's über das Kovolumen der Atome (Ber. d. Deutsch. Chem. Ges. 40, 130, 723f. 1907) verwiesen, die das Bewegungs-Problem, somit den Bewegungs-Beweis auch bei Thomas in ganz neuem Lichte erscheinen lassen. Besteht ja doch die Aufgabe der Philosophie „zu untersuchen, wie es mit der Wahrheit stehe — „qualiter se habeat veritas rerum“, nicht aber Meinungen von Philosophen zu registrieren und zu prüfen „quid homines senserint“ (Thomas v. Aquin: „De Coelo“ 1, 22). —

Hessen spricht von drei Formulierungen des Kausalprinzips, kurz darauf von zwei Axiomen, ohne Angabe, welche von den drei Formen er als Axiome (die Verwendung dieser Bezeichnung ist hier somit unverständlich, denn Axiome, die sich nur durch Formulierung unterscheiden, bleiben immer nur ein Axiom) betrachtet, — hier sein Wortlaut: „Das Kausalprinzip formuliert er (Thomas): ‚Omne quod fit, habet causam‘. Diese Formulierung ist aber nicht die gewöhnliche. Dort, wo der Aquinate sich des Kausalprinzips bedient, so vor allem bei seinen Gottesbeweisen, gibt er ihm eine andere aristotelische Prägung. Er bringt es dann auf die Form: ‚Omne quod movetur, ab alio movetur‘. Da ‚bewegen‘ hier soviel bedeutet wie etwas aus der Potenz in den Akt überführen, so kann der christliche Aristoteliker dem Gedanken auch die Fassung geben: Non reducitur quod est in potentia in actum, nisi per id quod est in actu. ‚Nichts Mögliches kann in die Wirklichkeit übergeführt werden außer durch ein Wirkliches‘. In der Gestalt dieser beiden Axiome tritt uns das thomistische Kausalprinzip zumeist entgegen“ (S. 55). Nun fragt es sich, welche zwei von den drei Formen meint Hessen mit den „beiden“ Axiomen? — Da die zweite und dritte eigentlich nur Varianten darstellen, beziehen wir die erste „Axiom“-Bezeichnung auf das erste Zitat „Omne quod fit, habet causam“. Dieser Gedanke tritt zuerst im Timaios des Plato (28 A) auf und wird von Abaelard (Theol. christ. I c 2 und V.) in folgender Form

überliefert: „Omne quod gignitur, ex aliqua causa necessaria gignitur“. Was Thomas unter „causa“ hier versteht, meint Hessen, sei das „worauf etwas mit Notwendigkeit folgt“, er verweist hierbei ausschließlich auf die eine Stelle in der Sum. Theol. 1/II 75, 1. Nun behandelt aber der betreffende Artikel die ihm als Aufschrift vorgesezte Frage: „Utrum peccatum habeat causam“, und enthält den von Hessen als Definition zitierten Passus in folgendem lateinischen Wortlaute: „Causa est, ad quam de necessitate sequitur aliud“ und zwar in einem der Einwände (ad 2. praeterea), die sich bekanntlich Thomas selber zu stellen pflegt, um durch ihre Entkräftung seine jeweilige These um so deutlicher herauszustellen, resp. hier den freien Willen als Bedingung der Sünde zu erweisen. Thomas widerlegt selber in der Folge diese Definition als unzutreffend mit folgendem Hinweise: „Ad secundum dicendum, quod si illa definitio causae universaliter debeat verificari, oportet ut intelligatur de causa sufficienti et non impedita“, d. h. mit anderen Worten: sollte jene Definition Anspruch auf allgemeine Gültigkeit erheben, so könnte sie jedenfalls nur von einer zureichenden und unbehinderten Ursache ausgesagt werden (unter Behinderung kommt hier der Wille in Betracht „provenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate“). Professor Hessen legt offenbar eine von Thomas abgelehnte Definition Thomas selber in den Mund! — Der Fall gestaltet sich umso bezeichnender, als auch schon bei oberflächlicher Vertrautheit mit der Summa Theologica für die in Betracht kommende Frage Quaestio 44 desselben Teiles einzig zuständig erscheinen muß, die den ausdrücklichen Titel führt: „De omnium entium prima causa“. Anschließend muß übrigens vermerkt werden, daß der von Hessen als thomistisches Kausalprinzip ausgegebene Satz „Omne quod fit, habet causam“ (S. 55) nichts weniger als etwa die Bedeutung „Jedes Geschehen muß eine Ursache haben“ — quod accidit, habet causam — beinhaltet, sondern wörtlich das Passivum von facere also eine bewußte Tautologie beabsichtigt: Was gemacht, verfertigt ist, hat seine Ursache, — im Sinne: Wenn man etwas als gemacht, verfertigt erkannt hat, so muß man auch selbstverständlich eine Ursache dessen anerkennen, „quia facere et fieri important habitudinem causae ad effectum et effectus ad causam“ — sagt Thomas ausdrücklich (Sum. Theol. I, 45, 2 ad 2—um, vgl. Isenkrahe, a. a. O. S. 271). Hessen fühlt deutlich die Schwäche seiner Behauptung und läßt sie in der Bemerkung

durchblicken, obige Formulierung des Kausalprinzips sei bei Thomas „nicht die gewöhnliche“! —

Als zweites „Axiom“ bezeichnet Hessen das angebliche Kausalprinzip in folgender Formulierung: „Omne quod movetur, ab alio movetur“. Der Vergleich der beiderseitigen Original-Texte dürfte den Sachverhalt klarstellen, — er läßt sich dahin zusammenfassen: Thomas hat die Bewegung nicht nur nie als Kausation aufgefaßt, wie ihm Hessen zuzuschreiben versucht, sondern verwahrt sich im Gegenteil formell aufs Nachdrücklichste gegen diese Verwechslung. Den Übergang zur Behandlung des angeblich zweiten „Kausal-Axioms“ seitens des Aquinaten stellt Hessen durch die irreführende Wendung her „Ist dem aber so, dann zählt auch das andere Axiom dazu“ (nämlich zu den allgemeinsten und obersten Prinzipien). Dem ist aber nicht so, denn Thomas rechnet nirgends das Verhältnis von Potenz zu Akt zu den obersten Prinzipien, sondern nur Potenz und Akt zu den Grundbegriffen, — folglich zählt auch das andere „Axiom“ nicht dazu. Diese Phrase wäre also hinterhältig, sofern sie den Anschein erwecken sollte, als ob Hessen's „erstes Axiom“ wenigstens implizite von Thomas als oberstes Prinzip anerkannt sei.

Hessen fährt im Anschluß an diese Stelle (auf S. 55) seines Buches fort: „Denn dieses (nämlich „Axiom“) drückt denselben Gedanken nur mit anderen Worten aus (für *movere* ist bei dem zweiten Axiom die Definition: *educere aliquid de potentia in actum* eingesetzt). Der einzige Unterschied besteht darin, daß der zweite Satz noch den weiteren Gedanken hinzufügt, daß jenes *aliud* ein *ens in actu* sein muß“. So Hessen. —

Demgegenüber vertritt Thomas tatsächlich den der Hessen'schen Darstellung diametral entgegengesetzten Standpunkt: er faßt den Bewegungs-Begriff nicht kausal auf, — er versteht den Satz „*omne quod movetur, ab alio movetur*“ nicht in kausalem Sinne, — er betrachtet den Bewegungs-Beweis nicht als einen kausalen. In diesen drei Stufen wollen wir nun kurz und bündig unseren Gegenbeweis unternehmen:

I. Thomas faßt den Bewegungs-Begriff nicht kausal auf, d. h. er setzt seine Definition „*educere de potentia in actum*“ nicht einem *causare* oder *producere actum* (*scil. actualitatem*) gleich, denn nach seiner Auffassung betrifft die Kausation unmittelbar und in erster Linie das Substrat, die *Materie*, — die Form aber nur mittelbar, soferne sie der *Materie* inhäriert, die im reinen abstrakten Bewe-

gungs-Begriffe nicht berücksichtigt wird. Da Thomas die Creation als Kausation in eigentlichem Sinne versteht, der somit für die Wortbedeutung grundlegend und beim Wortgebrauch maßgebend ist, dürfte seine folgende Erläuterung den Sachverhalt ohne weiteres klären: „. . . Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse et est subsistens in suo esse. . . . Sicut igitur accidentia, et formae et huiusmodi quae non subsistunt, magis sunt coëxistentia quam entia; ita magis debent dici concreata quam creata. Proprie vero creata sunt subsistentia“ (Sum. Theol. I, 45, 4, — vgl. Opusc. Theol. w. u. Cap. 99 und Sertillanges A.—D.: „La Notion de la Création“ in der Revue Thomiste, Janv.—Févr. 1930, pg. 48). Handelt es sich also um Verursachung der Aktualität, dann ist das Substrat derselben selbstverständlicherweise in der Verursachung einbegriffen („Cum Deus ipse sit causa prima . . . non igitur praeexistit materia ad suam actionem“, — „Opusc. Theol.“, Tom. II. Parisiis 1927, Cap. 69, pg. 38.), — handelt es sich dagegen um Bewegung, d. h. um Überführung aus Potenz in Aktualität, dann wird das Substrat selbstverständlicherweise als bereits vorhanden vorausgesetzt¹⁾. —

II. Thomas versteht den Satz „Omne quod movetur, ab alio movetur“ nicht in kausalem Sinne, denn er nimmt ausdrücklich als unmittelbare Voraussetzung der Bewegung neben der Möglichkeit einer Ursache auch die eines instrumentum movens motum an: „Est enim ratio instrumenti quod est movens motum“ (Sum. Theol. III, 62, 1), folglich ist das „aliud“, der unmittelbare Bewegter, nicht eindeutig kausal festgelegt. Wäre obiger Satz ausschließlich als Kausalsatz anzusehen, dann müßte eine andere als ursächliche unmittelbare Voraussetzung von vornherein ausgeschlossen sein. Daß aber der Doctor Angelicus diesen Satz im Zusammenhang des Gottesbeweises überhaupt nicht kausal, sondern nur instrumental verstanden wissen wollte, erweist seine Begründung in den „Opuscula Theologica Genuina“ (Herausgeg. durch P. P. Mandonnet, T. II, Parisiis 1927, Cap. 3, pg. 3), in denen er den Bewegungs-Beweis als einzigen Gottesbeweis dort kurz zusammenfaßt: „Cum enim omne quod movetur ab aliquo,

¹⁾ Ganz klar verkündet es Thomas in seiner Sum. c. Gent. II, 17: „Motus enim omnis, vel mutatio, est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi. In hac autem actione (scil. creatione) non praeexistit aliquid in potentia, quod suscipiat actionem. Igitur non est motus neque mutatio“. Die causae sensu improprio wirken bestimmend auf die Verhältnisse des Bewegungs-Ablaufes, nicht aber auf das Wesen der Bewegung, vgl. unten.

sit quasi instrumentum quoddam primi moventis, si primum movens non sit, quaecumque movent instrumenta erunt. Oportet autem si in infinitum procedatur in moventibus et motis, primum movens non esse, igitur omnia infinita moventia et mota erunt instrumenta. **Ridiculum est autem etiam apud indoctos, ponere instrumenta moveri non ab aliquo principali agente**“ . —

III. Thomas faßt den Bewegungs-Beweis überhaupt nicht als einen kausalen Beweis auf, denn er knüpft seine Stringenz an zeitlichen Ablauf im Gegensatz zu Kausalität, deren Beweiskraft er in naturhaftem, wesenhaften Vorrang der Causa erblickt. Bezeichnet er doch ausdrücklich die zeitliche Meßbarkeit als wesentliches Merkmal der Bewegung: „Proprium est motus, tempore mensurari“ (z. B. im Lib. Perihermeneias Arist. I, 5b) oder „successio enim non invenitur nisi in illis, quae sunt aliquid motui subiecta“ . („Opusc. Theol.“ w. o. Cap. 8, pg. 5) in formellem Gegensatz zu Kausalität: „Non enim semper necessarium est, ut causa causatum praecedat tempore, sed quandoque sufficit, quod praecedat natura“ (Script. in Sentent. Libr. III. 18, 1, 3 ad 3—um). Auf diesen Umstand hätte schon eine Bemerkung Fr. Brentano's für die aristotelische Vorlage aufmerksam machen müssen: „Nach Aristoteles enthält der Begriff der wirkenden Ursache nicht den eines zeitlichen Antecedens“ („Aristoteles und seine Weltanschauung“, Leipzig 1911, S. 77). —

Da Professor Hessen wahrlich nicht vereinzelt mit seiner kausalen Auffassung des thomistischen Bewegungs-Beweises dasteht, muß bereits an dieser Stelle mit allem Nachdruck ihre Irrtümlichkeit durch den Hinweis auf eine grundsätzliche, gleichsam programmatische Erklärung des Aquinaten betont werden: „Manifestum est enim, quod omne corpus motum ab intellectu est instrumentum ipsius“ (w. o. „Opuscula Theol. Gen.“ Cap. 171, pg. 120), warum? — quia agit virtute alterius! — Angesichts der Klarheit des Sachverhaltes ist die Möglichkeit eines Zweifels, geschweige denn eines Widerspruches, unverständlich. —

Schon aus obigen skizzenhaft zusammengestellten drei Punkten läßt sich ermessen, wie viel Wagemut dazu gehört, die Unterscheidung zwischen Ursache und Bewegung bei Thomas zu ignorieren. Mit Rücksicht auf die Wichtigkeit des Gegenstandes sei es aber gestattet, auf diese Lehre des Aquinaten ausführlicher einzugehen. Bereits einleitend stellt Thomas in grundsätzlicher Weise in seiner Sum. c. Gent. (I, 1) den prinzipiellen Unterschied

zwischen dem „*primus auctor*“ einerseits und dem „*primus motor*“ andererseits fest: „*Finis autem ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus*“. Unter *auctor* versteht er *causator* und bestimmt das Wesen der *causa*: „*nihil potest esse causa, nisi in quantum est ens*“ (Sum. Theol. I, 49, 1 c), das Sein kann nur die Grundlage des Kausalbegriffes liefern. Die Ursache kann sich nach Thomas der Bewegung bedienen: „*causa efficiens, quae agit per motum, de necessitate praecedat tempore suum effectum*“ (Sum. Theol. I, 46, 2 ad 1—um), dadurch veranschaulicht er den Unterschied der beiden Begriffe, indem er für Bewegung Zeit in Anspruch nimmt, während Kausierung an sich keiner solchen bedarf, was sich aus dem Nachsatz ergibt: „*Sed si actio sit instantanea et non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto, duratione . . . Unde dicunt quod non sequitur ex necessitate, si Deus est causa activa mundi, quod sit prior mundo duratione; quia creatio, qua mundum produxit, non est mutatio successiva*“. Thomas versteht unter *creatio* das Ur-Schema der *causatio*, der Verursachung, er sagt: „*Et hanc quidem emanationem (scil. totius entis a causa universali, quae est Deus) designamus nomine creationis*“ (Sum. Theol. I, 45, 1 c). Den Grund der Verwechslung der Bewegung mit Verursachung erklärt Thomas im weiteren Verlaufe durch Hinweis auf die menschliche Auffassungsweise: „*Creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius . . . sicut in motibus secundum quantitatem et qualitatem*“. Er erläutert es in eingehendster Weise: „*Cum actio et passio convenient in una substantia motus, et differant solum secundum habitudines diversas, oportet quod subtracto motu non remaneant nisi diversae habitudines in creante et creato. Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, creatio significatur per modum mutationis. Et propter hoc dicitur quod creare est ex nihilo aliquid facere; quamvis facere et fieri magis in hoc convenient quam mutare et mutari; quia facere et fieri important habitudinem causae ad effectum et effectus ad causam, sed mutationem ex consequenti*“ (Sum. Theol. I. 45, 2 ad 2—um); so stellt Thomas die Bewegung der Verursachung gegenüber, deren vollkommensten Typus er, wie gesagt, in Erschaffung, Schöpfung, erblickt. Die Ordnung der Ursachen deutet er in Folgendem an: „*Oportet*

omnes causas inferiores agentes reduci in causas superiores, sicut instrumentales in primarias: omnis autem alia substantia praeter Deum est causata in quantum habet esse causatum ab alio, ut supra (c. 15) probatum est. Impossibile est igitur quod sit causa essendi, nisi sicut instrumentalis, et agens in virtute alterius“ (Sum. c. Gent. II. 21, vgl. auch II. 17: „Quod creatio non est motus neque mutatio“.). Thomas baut diesen Unterschied noch weiter aus: „Creatio ponit aliquid in creato secundum relationem tantum; quia quod creatur non fit per motum, vel per mutationem . . . Sublato autem motu ab actione et passione nihil remanet nisi relatio. Unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad creatorem, ut ad principium sui esse; sicut in passione, quae est cum motu, importatur relatio ad principium motus“ (Sum. Theol. I. 45, 3c), d. h. mit anderen Worten, Verursachung bedeute das Verhältnis zum Seins-Ursprung, Bewegung dagegen das Verhältnis zum Bewegungs-Anfang. An diese elementare thomistische Unterscheidung glaube ich nun auch bei Prof. Geysler einen Anklang in folgender Satzwendung seines Buches „Das Prinzip des zureichenden Grundes“ (Regensburg 1929, S. 133) herauslesen zu dürfen: „. . . es ist nicht apriorisch auszuschließen, daß von seiten der endlichen Dinge eine gewisse Mitwirkung mit der primären causalitas divina stattfindet“.

Faßt man den Unterschied der beiden Begriffe nochmals kurz zusammen, so ist ihnen logischerweise ihr eigentlichster, wörtlichster Sinn zugrunde zu legen: Verursachung in eigentlichem Sinne ist Kreation, Schöpfung („ . . . creare illi causae convenit, quae aliam universaliorem non praesupponit“, — „Opusc. Theol.“ w. o. Cap. 70.), sukzessions- und folglich auch zeitlos, aus absolutem Nichts durch absolute Potenz in Aktualität mündend, producere ex nihilo! — Bewegung in eigentlichem Sinne als Stoff-Bewegung, ihrem Wesen nach sukzessiv und zeitlich, von relativer Potenz zu relativer Aktualität fortschreitend, educere de potentia in actum! — Verursachung in eigentlichem Sinne, also Kreation, ist also ihrem Wesen nach Einstellung in die Idealitäts- oder Realitäts-Ordnung, — Bewegung in eigentlichem Sinne dagegen Ablauf innerhalb der Materialitäts-Ordnung: „extrema motus (vel mutationis) cadunt in eundem ordinem“ (Sum. c. Gent. II, 17). Der Ausgangspunkt des Kreierten ist das absolute Nichts, für das es weder Vorstellung noch Beschreibung in menschlicher Sprache gibt, denn es als „Superlativ passiver Potenz“ zu bezeichnen, wäre

immer noch zu viel gesagt, — der Ausgangspunkt der Bewegung muß dagegen immer schon in relativer Potenzialität gegeben sein, welcher die unendliche Teilbarkeit des Stoffes das Substrat liefert „omne autem corpus est in potentia; quia continuum, in quantum huiusmodi, divisibile est in infinitum“ (Sum. Theol. I, 3, 1 c), an welche Rolfes E. folgende Ergänzung knüpft: „Die Teilbarkeit ist (nämlich) die Kehrseite der Zusammensetzung. Die Stoffteile haben nun sozusagen nur in der Zusammensetzung Wert und Geltung, denn nur so kommen sie zu einem entsprechenden Wirken. Demnach hat der Stoff keine sich selbst genügende Wirklichkeit“ („Die Gottesbeweise bei Thom. u. Arist. Limburg 1927, S. 109, — hierzu „Opusc. Theol.“ w. o. Cap. 171, vgl. damit den Standpunkt Bonaventura's und Alexanders von Hales bei Bissen, J. M.: „Les Idées Exemplaires en Dieu“, Paris 1927, pg. 100 f.).

Analog zur Verursachung hatte nämlich Thomas mit Nachdrücklichkeit und Schärfe Bewegung in eigentlichem und uneigentlichem, d. h. übertragenem Sinne unterschieden, — den *motus proprie acceptus* im Gegensatz zum *motus affectionum et etiam cogitationum*, d. h. die stoffliche zur geistigen Bewegung (hierzu Rolfes, E.: „Gottesbeweise“, w. o. S. 62 ff.). Worin aber erblickt er das Wesen der stofflichen Bewegung, die uns hier ausschließlich beschäftigen soll? — „In motu proprie accepto est duo reperire, scilicet continuitatem et successionem: et secundum quod habet continuitatem, sic proprie mensuratur per locum, quia ex continuitate magnitudinis est continuitas motus . . . secundum autem quod habet successionem, sic proprie mensuratur per tempus“ (I. Sentent, dist. 8, 3, 3, 3). Kennzeichen der eigentlichen, d. h. der stofflichen, Bewegung gilt dem Aquinaten also ihre Kontinuität¹⁾ (d. h. der Zusammenhang der Fortpflanzung), mit größtem Nachdruck wiederholt er es nochmals (ad 3—um): „Nullus alius, motus est simpliciter continuus nisi motus localis!“ (sicut Comentator, d. h. Averrhoes, probat in VIII. Physic. [text. IV.]). Die Kontinuität der Bewegung hält er für maßgebend für ihre Einheit: „Quaecumque requiruntur ad continuitatem motus, requiruntur ad eius unitatem. Ad continuitatem autem motus requiruntur tria: quorum primum est unitas speciei. Non enim

1) In diesem Sinne und Zusammenhange findet sich die Kontinuitätsbezeichnung bereits in der klassischen Latinität, so bei Varro, *De Lingua Latina* 7, 107 für eine ununterbrochene, zusammenhängende Reihe von Zeitteilen.

omnis motus potest continuari omni motui . . . Secundo requiritur ad continuitatem motus quod sit unius subiecti . . . Tertio requiritur ad continuitatem motus et unitatem quod sit unus tempore ad hoc quod non interveniat aliqua immobilitas vel quies“ (5. Physic. 7a). Diesen Zusammenhang, diese Stetigkeit, in der Fortpflanzung der Bewegung, die also Thomas als wesentliches Merkmal der Einzelbewegung lehrt, hat die moderne Naturwissenschaft auf die Gesamtbewegung im stofflichen Universum ausgedehnt, indem sie ihre Unaufhaltsamkeit und Unvergänglichkeit im Stoffe feststellte (vgl. hierzu meine „Theologie der Mechanik“, S. 111 ff., 84f.). Angedeutet, ja, implicite enthalten war sie bereits im ersten Hauptsatz der Thermodynamik unter Konstanz der Energie (ebend. S. 82, 118).

Wie stellt sich aber Thomas das Verhältnis von Kausalität zu Bewegungs-Kontinuität vor? — Er versteht sie als von einander wesentlich verschiedene und unabhängige, jede in ihrem Bereiche selbständige, jedoch gegenständlich vereinbare Relationen, und zwar Kausalität als allgemeine, peremptorische Relation jeder Wirklichkeits-Ordnung zum gemeinsamen Ursprung, — Bewegungs-Kontinuität als besondere, eigene Relation innerhalb der Materialitäts-Ordnung, wie z. B. Vaterschaft und Wohltäterschaft ihrem Wesen nach verschiedene, aber vereinbare Relations-Begriffe darstellen. Weil diese beiden Relationen ihrem Wesen nach voneinander verschieden sind, ist, wie angedeutet, jedes Glied der untergeordneten Kontinuitäts-Relation auch einer Relativierung in übergeordneter Kausalitäts-Richtung fähig. Von diesem Gesichtspunkte aus kann z. B. die Bewegung des Stockes durch die Hand und des Steines durch den Stock einmal als Kausalreihe (Sum. Theol. I, 46, 2 ad 7—um), ein anderesmal als Bewegungs-Kontinuität (ibid. I, 2, 3c) gewertet werden. Faktisch kreuzen sich diese beiden Relationen in jedem Staubkörnchen des Weltstoffes, — ja, sie ergänzen sich gegenseitig zum formalen Bewegungs-Sinn, wie es Thomas in seiner Analyse desselben (Physicorum lib. III. Lect. 5, ed. Parm pg. 303b) nachweist, indem er zum ontologischen objektiven Bewegungs-Element das logische subjektive hinzutreten läßt: — „ . . . ratio motus completur, non solum per id quod est de motu in rerum natura, sed etiam per id quod ratio apprehendit“. Das erste, ontologische, Moment bestimmt die Art der Bewegung nach dem Endziel, auf das sie sich richtet „quantum igitur ad id

quod in rerum natura est de motu, motus ponitur per reductionem in illo genere quod terminat motum“, — es ist die Bewegungs-Kontinuität in ihrer Zielstrebigkeit. Das zweite, logische, also von außen angedachte, Moment stellt erst die Kausal-Relation her: „quantum ad id, quod ratio comprehendit circa motum, scilicet esse medium quoddam inter duos terminos, sic iam implicatur ratio causae et effectus; nam reduci aliquid de potentia in actum non est nisi ab aliqua causa agente“ (vgl. hierzu die interessante Untersuchung von Prof. A. D. Sertillanges: „Note sur la nature du mouvement d'après St. Thomas“ in der Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, T. XVII, Avril 1928, pg. 235). Mit anderen Worten: der Sinn — ratio — der Bewegung (nicht zu verwechseln mit dem Begriff der Bewegung), d. h. ihr Verständnis, verlangt, daß außer dem natürlichen Vorgang, dem *reduci e potentia in actum*, noch seine Ursache in Betracht gezogen werde, gleichsam als Vervollständigung, *ut compleatur ratio motus*. Klarer kann doch wohl der Unterschied zwischen der Bewegung selbst einerseits und ihrer Ursache andererseits nicht hervorgehoben werden. Worin besteht aber der innere Mechanismus der Bewegung, des *educi de potentia in actum*, als natürlichen Vorganges? — darauf antwortet Thomas: *movere motum est ratio instrumenti* (Sum. Theol. III. 62, 1: „Est enim ratio instrumenti quod sit movens motum, creatio autem non est motus“), d. h. Bewegung zu bewegen, fortzupflanzen, liegt im Wesen des Instruments, des Werkzeugs. Nun läßt sich nicht mehr leugnen: der innere Mechanismus der Bewegung als natürlichen Vorgangs ist nach Thomas ein rein instrumentaler. Zu seiner Verständnis diene die Feststellung, daß die Rolle des Werkzeugs eine dreifache Auffassung zuläßt, denn entweder kann dessen Tätigkeit schon als Wirkung der Ursache betrachtet werden, — oder kann sie gegenüber der Wirkung als *causa instrumentalis* gelten, — oder schließlich als den beiden anderen Bestandteilen der Relation gleichgeordnetes Element aufgestellt werden. In diesem letzteren Sinne kommt sie nun bei Thomas in Betracht, wie z. B. aus jener alten Übersetzung des aristotelischen Textes zu entnehmen ist: „Tria enim est necesse esse: quod movetur, et movens, et quo movet . . .“ (zitiert bei P. Aug. Daniels: „Geschichte der Gottesbeweise“, Münster 1909, S. 54).

Vergegenwärtigt man sich nun jene bedeutende Stelle aus der Sum. c. Gent. II, 6: „quanto causa est altior, tanto ad plura

virtus eius extenditur. Esse autem est universalius quam moveri . . . Oportet ergo quod supra causam quae non agit nisi movendo et transmutando, sit illa causa quae est primum essendi principium . . . Deus igitur non agit tantummodo movendo et transmutando“, so ergeben sich deutlich zwei Gedankenfäden, der eine betrifft die Kausal-Reihe, die von dem primum essendi principium ausgeht, — der andere die Bewegungs-Reihe, quando Deus agit tantummodo movendo et transmutando, die aber auch in einer Ursache ihren Angelpunkt findet: „Primum autem movens, in quolibet ordine motuum, est causa omnium motuum, qui sunt illius ordinis“ (Sum. c. Gent. II, 6), woraus folgt, daß Thomas einen selbstständigen ordo motuum genau vom ordo causarum efficientium (Sum. Theol. I, 2, 3c) unterscheidet und daß Bewegung in ihrem Ursprung als solche kausiert, verursacht, erschaffen worden ist.

Es ist nun klar, daß der ohne nähere Erklärung aufgestellte Satz „Omne quod movetur, ab alio movetur“ der einen oder der anderen Reihe entnommen sein kann: der Kausalreihe, insoferne das aliud, a quo movetur, den Schöpfer, causator, dieser Bewegung bezeichnen, — oder der Bewegungs-Reihe, insoferne es das instrumentum movens hunc motum betreffen kann. Jedenfalls dürfte dieser Satz auch außer Kontext nicht ohne weiteres zugunsten der Kausalreihe in Beschlag genommen werden. Erwägt man aber, daß Thomas die causa movens oder efficiens motum genau kennt und würdigt, seinen ersten Gottesbeweis formell ex parte motus gegenüber dem nächst folgenden ex ratione causae efficientis (in sensibilibus), mit dem er sonst logischerweise zusammenfallen würde, ankündigt, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß er den GRUNDSATZ „OMNE QUOD MOVETUR, AB ALIO MOVETUR“, NICHT KAUSAL, SONDERN INSTRUMENTAL IN DIESEM ZUSAMMENHANGE ANZUWENDEN, ALSO NICHTS WENIGER ALS EINEN KAUSALSATZ ZU STATUIEREN BEABSICHTIGTE. — Diese Unterscheidung der beiden Beweiswege deutete laut Albertus Magnus schon Augustinus unter Hinweis auf den Philosophen Apuleius mit den Worten an: „Deus est anima motu et ratione mundum gubernans“ (Sum. Theol. I, 3, 18). —

Was bildet aber den Hauptunterschied zwischen beiden Auffassungen des thomistischen kinesiologischen Gottesbeweises? — Der Hauptunterschied äußert sich darin, daß die kausale Auf-

fassung die Bewegung des Stoffes in eine Reihe einzelner Kausal-Phänomene aufzulösen bestrebt ist, während instrumentale Auffassung sie zu einer Einheit zusammenfaßt. So muß die erstere nach dem thomistischen Wortlaute (Sum. c. Gent. I, 13) infolge eben ihrer Anwendung auf Bewegung des Stoffes „... omne quod movetur est divisibile et corpus . . .“ an der unendlichen Teilbarkeit des Stoffes scheitern, denn die dadurch unerlässlich gewordene Verteilung und Vervielfältigung der Kausal-Tätigkeit innerhalb begrenzter, endlicher Zeiteinheiten, deren sie in dem Falle erfahrungsgemäß bedarf, erweist sich als unmöglich „ergo omnia illa infinita moventur tempore finito. HOC AUTEM EST IMPOSSIBILE“, so ist denn die Auffassung der Bewegung als Ursachen-Reihe mit dem Begriffe eines stofflichen Continuum unvereinbar. Demgegenüber gründet sich die zweite nämlich instrumentale Auffassung auf folgende, von uns bereits zitierte, Erwägung: „quaecumque requiruntur ad continuitatem motus, requiruntur ad eius unitatem“, — an diese schließt sich nunmehr sinngemäß der Gedanke: „Quum ergo omnia praedicta moventia et mota sint corpora, ut probatum est, oportet quod sint quasi UNUM MOBILE PER CONTINUATIONEM“, wie es die Erfahrung bestätigt. Der Kontinuitäts-Begriff widerstrebt nämlich der Analyse des Fortpflanzungs-Elements, d. h. des inneren Bewegungs-Mechanismus. Klarer könnte wohl kaum der Kontinuitäts-Charakter dieses Gottesbeweises im Gegensatze zum Kausal-Charakter der übrigen Gottesbeweise hervorgehoben und dargelegt werden. Die Auffassung der Stoff-Bewegung als einheitlichen Werkzeugs widersteht, was hier gleich vorweg genommen zu werden verdient, dem eventuellen Einwurfe einer vermeintlichen Tautologie, — analog zum Wirkungs-Begriffe in seinem Verhältnis zur Ursache beinhalte auch der Werkzeugs-Begriff schon einen Handhaber, — denn mehr als die eigene Unzulänglichkeit, resp. Unselbständigkeit, zu eigenmächtigem Wirken und passive Eignung zu ganz bestimmten Zwecken ist schwer aus ihm herauszulesen. Allerdings bedarf Bewegung als adäquater Ursache eines Schöpfers, doch kommt dieser in diesem Gottesbeweise gar nicht in Betracht, — denn hier handelt es sich ausschließlich um den Handhaber des einheitlichen Bewegungs-Instruments, um den *movens principalis* oder *primo-motor*, und darin liegt eben der Vorteil dieses Gottesbeweises vor den vier übrigen kausalen, der

ihn als *via prima et manifestior* (Sum. Theol. I, 2, 3) erscheinen läßt. Diesen *Movens principalis* setzt denn auch Thomas in der dritten Begründung des Untersatzes nunmehr formell ein, indem er ausdrücklich betont, daß dabei nur die Anordnung eine Änderung erfahre, in folgendem Wortlaute: „*Tertia probatio in idem redit, nisi quod est ordine transmutato, incipiendo scilicet a superiori et est talis* (Phys. VIII. t. 35): *Id quod movet instrumentaliter, non potest movere, nisi sit aliquid quod principaliter moveat. Sed si in infinitum procedatur in moventibus et motis, omnia erunt quasi instrumentaliter moventia, quia ponerentur sicut moventia mota; nihil autem erit sicut principale movens; ergo nihil movebitur*“. Prof. Sertillanges *Ord. Praed.* erläutert in seiner trefflichen Studie über die Schöpfung den Sinn des Englischen Lehrers: „*La succession ou continuation est uniquement dans l'effet!*“ („*La Création*“ in der *Revue Thomiste* 33. Jhrg. *Nouv. Sér.* I, 11. Nr. 50 von März/April 1928. Pg. 104). Damit ist keineswegs die Möglichkeit der bewegungslosen Kausation seitens Gottes auch in der Stoff-Welt gelegnet, wie sie die Erhaltung darstellt, die deshalb vom letzteren Autor als *création continuée* „die sich wiederholende Schöpfung“ bezeichnet wird, und von Descartes einst mit lapidarer Kürze festgestellt wurde: „*non minor causa requiritur ad rem conservandam, quam ad ipsam primum producendam*“ („*Meditationes*“, Amstelodami 1654, pg. 88). Der enge Rahmen vorliegender Arbeit hindert uns leider, den Spuren obiger Auffassung in den Kommentarien nachthomistischer Zeiten nachzugehen. —

Aus obiger Darstellung folgt jedoch schon zur Genüge, daß Thomas das Wesen der Bewegung nie als Verursachung verstanden hat. Durch Hinweise auf die ausgesprochen rein physikalischen Erscheinungen des Feuers und der Erwärmung (z. B. Sum. Theol. I, 2, 3), durch seine Anlehnung an die Physik des Aristoteles als Lehre des Naturhaften, gibt er zu verstehen, daß er Bewegung *proprio sensu* nur als Verschiebung eines stofflichen Verhältnisses, als mechanische Aufeinanderfolge, als Ablauf einer materiellen Ordnung, — mit einem Worte als rein naturwissenschaftliches Problem betrachtet (vgl. meine Definition des Bewegungs-Begriffes „*Theol. d. Mechanik*“, S. 18). Er verkündet diesen seinen Standpunkt formell in einer jeden Zweifel ausschließenden Weise, indem er die Bewegung als Problem der Naturwissenschaft ausdrücklich der Kausalität als Problem der

Philosophie gegenüberstellt und den alten Naturforschern (*primi naturales*) vorwirft, diesen Unterschied übersehen, falsch aufgefaßt und bezeichnet zu haben: „In hac autem processione totius entis a Deo non est possibile fieri aliquid ex aliquo alio praeiacente; non enim esset totius entis creati factio. Et hanc quidem factionem non attigerunt primi naturales, quorum erat communis sententia, ex nihilo nihil fieri; vel si iam attigerunt, non proprie nomen factionis ei competere consideraverunt, quum nomen factionis motum vel mutationem importet. In hac autem totius entis origine ab uno primo ente, intelligi non potest transmutatio unius entis in aliud; propter quod nec ad naturalem philosophum pertinet huiusmodi rerum originem considerare, sed ad philosophum primum, qui considerat ens commune et ea quae sunt separata a motu“ (Sum. c. Gent. II, 37). Zu Thomas Zeiten wurde die Naturwissenschaft als Teil der Philosophie aufgefaßt, woraus sich ergibt, daß er unter „philosophus naturalis“ den Naturwissenschaftler in unserem heutigen Sinne meint. Das erhellt auch mit voller Eindeutigkeit aus einer anderen Stelle, an der er die „scientia naturalis“ als Wissenschaft von der „substantia sensibilis“ in der Ordnung der Wissenschaften aufzählt „ex ipso scientiarum ordine“, und zwar in unverkennbarer Bezugnahme auf den kinesiologischen Gottesbeweis (im folgenden Artikel), den er am Schlusse desselben Kapitels mit folgenden Worten als naturwissenschaftlich kennzeichnet: „etsi Deus sensibilia omnia et sensum excedat, eius tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt; et sic nostrae cognitionis origo in sensu est, etiam de his quae sensum excedunt“ (Sum. c. Gent. I, 12). Diesen Beweisweg unterscheidet er formell von der *ars demonstrationis*, „quae ex effectibus causas concludere docet“. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß er die Durchführung des Kausalitäts-Beweises ebenso als Aufgabe des Philosophen, denn die des Bewegungs-Kontinuitäts-Beweises als Aufgabe des Naturgelehrten, folglich der naturwissenschaftlichen Logik, stets betrachtet hat. So stellt es denn auch Universitäts-Professor Dr. J. Müller außer allen Zweifel: „Der hl. Thomas hat seine Beweisführung wohl im ersten (physischen) Sinne aufgefaßt: spricht er ja von sinnfälliger Bewegung, und auch die Beispiele sind der materiellen Welt entnommen“ („Der Gottesbeweis aus der Bewegung“ in *Ztschr. f. kathol. Theologie*, Innsbruck 1897, S. 646, — übrigens wird vielleicht zu wenig beachtet, daß Thomas

in dem unmittelbar anschließenden Beweis aus der Wirkursache die Wendung „in istis sensibilibus“ gebraucht, was nur zu erklären ist, wenn er im vorhergehenden Abschnitt dieselben „sensibilia“ gemeint hatte). —

An Bemühungen, diese Verschiedenartigkeit der Beweiswege in möglichst augenfälliger Weise herauszustellen, hat es bereits in den Werken der Kirchenväter nicht gefehlt. Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit beleuchtete sie z. B. Gregor v. Nazianz (Or. 28., al. 34, sive Theol. 2. ed. Bill. pg. 539), indem er einerseits den Bewegungs-Beweis als den der äußeren Wahrnehmung aus der Sinneswelt ὄψις bezeichnet, andererseits den Kausalbeweis als den der inneren Wahrnehmung aus der Naturgesetzlichkeit φυσικὸς νόμος charakterisiert. Der erstere ziehe die Schlußfolgerung aus dem dem Beobachter entgegenleuchtenden Augenschein der Natur ἡ μὲν (ὄψις) τοῖς ὁρωμένοις προσβάλλουσα (die Wahl seiner Ausdrücke ist von ungewöhnlicher Wichtigkeit: „aus den, um mich so auszudrücken, scheinbar ohne Bewegter bewegten und getragenen Dingen, καὶ ἀκινήτως, ἵνα οὕτως εἶπω, κινουμένοις καὶ φερομένοις“), — der letztere dränge zum Syllogismus aus der Wahrnehmbarkeit und Ordnung der Dinge auf ihren Urheber ὁ δὲ (φυσικὸς νόμος) διὰ τῶν ὁρωμένων καὶ τεταγμένων τὸν ἀρχηγὸν τούτων συλλογιζόμενος. Erwägt man somit die in der Tradition der Kirche so tief verankerte Unterscheidung der beiderseitigen Beweisgrundlagen und Beweiswege, so läßt sich die Oberflächlichkeit und Voreiligkeit derer ermessen, die einem Verzicht auf den Bewegungs-Beweis das Wort leihen. —

Aristoteles legte seinem Beweis den Begriff der Änderung μεταβολή, (also resp. auch „Evolution“) zu Grunde, deren er drei Arten unterscheidet: die örtliche Bewegung φερά, die qualitative Veränderung ἀλλοίωσις und die quantitative Bewegung αὔξησις καὶ φθίσις — dem gegenüber unterscheidet Thomas motus von mutatio, die er gewöhnlich nebeneinander aufzählt, und führt den Beweis aus dem physikalischen motus. Die Verwechslung mit geistiger Bewegung zeitigte den völlig unhaltbaren Einwand seitens Wilhelm's von Ware, des Lehrers von Duns Scotus, „. . . Sed revera illa via de se non valet, quia per illam probationem posset probari quod angelus non moveret se nec voluntas esset movens se ipsam“ und wurde von Anselmus v. Canterbury als instrumentum se ipsum movens verstanden,

also zwar unrichtig, aber immerhin in instrumentalem Sinne (vgl. Daniels Aug.: „Geschichte der Gottesbeweise“, Münster 1909, S. 91). Die Unklarheit der dem aristotelischen Beweise zu Grunde liegenden Termini war der hauptsächlichste Grund seiner Verarbeitung in kausalem Sinne, so von Vincenz v. Beauvais, Heinrich v. Gent, Albert dem Großen (vgl. Grunwald, Georg: „Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter“ in den Beiträgen zur Gesch. d. Philos., Münster 1907, Bd. VI., H. 3), abweichende Ansätze wie von Adelhard von Bath wurden kaum beachtet (Näheres bei Baeumker, Clem.: „Witelo“ in denselben Beiträgen Bd. III, H. 2, S. 322). Doch darf weder dieser Umstand noch die bekannte Stellungnahme eines Scotus (II. Sent. 3, 7, — Op. Omn. Paris 1895, XII., pg. 166) und Suarez u. a. (vgl. Rolfes, a. a. O. S. 57f.) neuzeitliche Einsichten verhindern. Tiefste Quelle des Aporems bildet der doppelte — kausale und instrumentale —, dem Bewegungs-Begriffe innewohnende Sinn und dessen scheinbare Eignung, beiden Beweisen als Substrat zu dienen. Grundsätzlich kann auch kein Widerspruch zwischen beiden gleichzeitigen Beweisverfahren geltend gemacht werden, allerdings belasten die im Laufe der Zeit erhobenen Einwände eher die kausale Auswertung des Beweis-Stoffes. Da nämlich das Aktivum des Zeitwortes „bewegen“ keinen ausgesprochenen, eindeutig instrumentalen Sinn ergibt, (wie z. B. „gebrauchen“, „handhaben“, „vermitteln“), wird es kausal im Sinne von „Bewegung verursachen“ verstanden und ausgelegt, folglich der Beweger „movens“ oder „motor“ als Erzeuger, Ursache der Bewegungs-Erscheinung, resp. Bewegungs-Folge, causa movens im Sinne von causa efficiens motum verstanden und verwendet, — das auf dieser Grundlage aufgebaute Beweisverfahren trägt als Schluß ex effectu in causam, den Charakter eines Kausalbeweises und wird demgemäß ohne weiteres den kausalen Gottesbeweisen zugezählt. Bisweilen wieder wird ausschließlich das Consecutivum der Bewegung ins Auge gefaßt, nämlich die Zeitfolge, und aus dem zeitlichen Consequens auf das zeitliche Antecedens geschlossen, was in letzter Instanz zu einem unpersönlichen Weltgrund, eigentlich Abgrund, einem Nichts von Bewegungs-Stoff führt; — in beiden Fällen wird der persönliche Charakter des ersten Bewegers erst hinzugedacht resp. besonders erschlossen. Schließlich läßt sich noch eine mittlere ebenso irrige als unbewußte Auffassung des Bewegungs-Beweises feststellen: wäh-

rend das aktive „movere“ kausal verstanden wird, wird seinem Passivum eine instrumentale Bedeutung unterlegt, was offenbar wird, sobald man statt „bewegen“ z. B. das instrumentale „Handhaben“ einsetzt. Dann ergibt der Vordersatz (nach der Sum. c. Gent. 13) „Omne quod movetur, ab alio movetur“ den Sinn „Alles, was gehandhabt wird, wird von einem anderen gehandhabt“, — im Mittelsatz „Si autem movetur, ergo ab alio movente movetur“ wird trotz des scheinbar gleichen Ausdrucks „movere“ eine unbewußte Umdeutung vorgenommen, etwa im Sinne „Wenn es aber bewegt wird, wird die Bewegung von einem anderen Beweger hervorgerufen“ statt „wenn es aber gehandhabt wird, wird es von einem anderen (gehandhabten) Handhaber gehandhabt“. Im Schlußsatz wird dann auf die erste Ursache der Bewegung statt auf den ersten Handhaber geschlossen. Dieser Fehlschluß, der in Äquivokation des Mittelbegriffes seinen Grund hat, wird in der Logik als quaternio terminorum gekennzeichnet. Allen diesen mißverständlichen Auffassungen gegenüber wurde durch obige Darlegungen ersichtlich, daß Thomas seinen Bewegungs-Beweis ausschließlich nur in instrumentalem Sinne verstanden wissen will, d. h. die Bewegung als instrumentales Mittel, als Werkzeug, somit das jeweilige „Motum“ (das Bewegte) als Bewegungs-Glied nicht als besondere Bewegungs-Erscheinung ins Auge gefaßt hat. Die Schlußkraft des Beweises ist folglich, wie bereits betont, in thomistischem Sinne keine kausale (ebensowenig, als es jemandem einfallen könnte, den Schlüssel als Ursache des Tor-Öffnens zu bezeichnen), sondern eine diesem Beweise eigene und ausschließlich vorbehalten instrumentale: aus der Wirksamkeit der Bewegung nicht auf sie als Ursache, sondern als Werkzeugs auf den Erst-Beweger als Handhaber. Die Überlegenheit dieses Beweisverfahrens liegt darin, daß er unmittelbar einen Intellekt erschließt, denn wie in anderen Belangen, so hat auch diesbezüglich die neuzeitliche Naturwissenschaft die thomistische Denkweise bestätigt und vervollständigt, indem sie die Materie auf Wirbel-Bewegungen der Elektrone um den Atomkern (Proton) zurückführt und die Mannigfaltigkeit der Formen in der stofflichen Realität als Bewegungs-Kombinationen erkannte, somit die Bewegung als Universal-Werkzeug zur Erzeugung der Objekte der äußeren Wahrnehmung erwiesen hat, deren Handhaber notwendigerweise nur ein allmächtiger Intellekt sein kann, der der

Bewegung ihre Gesetze und mittels derselben das Universum hervorbrachte. —

Einen ausgesprochen psychologischen Charakter nimmt aber der kinesologische Beweis an, wenn auf Grund der modernen Forschungs-Ergebnisse in experimenteller Psychologie die Vermittlungs-Rolle der Bewegung beim Zustandekommen der inneren und äußeren Wahrnehmung des Menschen ins Auge gefaßt wird. Die auf Bewegung von Ur-Partikeln beruhenden chemischen Gehirn-Vorgänge und Reaktionen des Nerven-Systems liefern nämlich das Deutungs-Substrat, aber auch eine Begleit-Bedingnis für die Tätigkeit des intellectus agens. „Die astronomische Kenntnis des Gehirnes, die höchste, die wir davon erlangen können, enthüllt uns darin nichts als bewegte Materie“, — stellt E. Du Bois-Reymond fest („Über die Grenzen der Naturerkenntnis“, Leipzig 1872, S. 25), und ergänzend schließt sich die Erläuterung des Basler Universitäts-Professors und Psychologen Gust. v. Bunge an, der die Beschränktheit unseres Erkennens darauf zurückführt, „daß wir zur Beobachtung der belebten und der unbelebten Natur immer nur ein und dieselben Sinnesorgane benutzen, welche gar nichts anderes perzipieren, als einen beschränkten Kreis von Bewegungs-Vorgängen. Eine Bewegung ist es, welche durch die Fasern der Sehnerven dem Gehirn zugeleitet, unserem Bewußtsein als Licht und Farbe sich ankündigt, eine Bewegung ist es, die durch Vermittlung der Gehörnerven unserem Bewußtsein als Schall erscheint, Bewegungen und nur Bewegungen veranlassen alle Geruchs- und Geschmacks-, alle Temperatur- und Tastempfindungen . . .“ („Lehrbuch der Physiologie“, Leipzig 1905, S. 2). Erwägt man nun die Einschränkung und Beschaffenheit der menschlichen Erkenntnisfähigkeit in ihrer Abhängigkeit und Bedingtheit durch stoffliche Bewegung, dann gestaltet sich der Schluß auf den ersten Bewegter als Schluß auf den Handhaber und Bemesser des menschlichen Erkenntnis-Instruments und inter-intellektuellen Verständigungsmittels der Menschheit (vgl. „Theologie der Mechanik“ S. 171 ff.), also auf den höchsten allmächtigen Intellekt, denn nur ein solcher könnte die Macht der Einschränkung und Bemessung der Erkenntnismittel bestimmen. —

Die Ausgestaltungen des thomistischen Bewegungs-Beweises verraten eine unleugbare teleologische Richtung, denn ohne Absicht, Berechnung, Planmäßigkeit (contrivance) können unmög-

lich aus einer einzigen Bewegungs-Einrichtung, also mittels desselben einzigen Werkzeugs, sich so mannigfaltige, zugleich regelmäßige Typen von leblosen und lebenden Stoffkomplexen ergeben. Bedeutsam erscheint also in diesem Zusammenhange die Erklärung des Aquinaten, daß der formelle teleologische Gottesbeweis nicht von ihm, sondern vom Damascener stamme.

So zeigt sich als Schlußergebnis unserer Untersuchung in unserem Verzicht auf die kausale Auffassung des Bewegungs-Beweises die überraschende Tatsache einer Übereinstimmung mit Prof. Hessen. —

Zum Bewegungs-Beweis des Aquinaten bildet seine Ansicht von der spekulativen Möglichkeit eines ewigen Weltalls keinen Widerspruch, setzt er sich ja doch selber gegen eine derartige Zumutung zur Wehr: „Deus est prior mundo duratione. Sed ‚prius‘ non designat prioritatem temporis, sed aeternitatis“ (Sum Theol. I. 46, 1 ad 8—um, in demselben Sinne ad 6—um und ad 10—um, — vgl. hiezu auch ibidem art. 3 ad 2—um). Er erschließt die Notwendigkeit eines ersten Bewegers vom Standpunkt der Zeit, nicht der Ewigkeit: „Primum mobile . . . incepit esse, cum prius non fuisset . . . nos autem ponimus, ex quo mobilia inceperunt, semper fuisse motum“ (Sum. Theol. I. 46, 1 ad 5—um; die Conclusio des Artikels lautet: „Non est necessarium mundum semper fuisse“). Analog zur unendlichen Teilbarkeit des Stoffes versteht er die Zeit als unendlich vertiefbar, endlich ist sie immer nur für die Tiefenlage, in der sie jeweils durchlebt wird „sicut artifex agit multis martellis per accidens“ (Sum. Theol. I. 46, 2 ad 7—um), wie der Künstler durch viele Hammerschläge einen einzigen Hammerschlag ersetzt („ut puta si omnes causae quae in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causae, sed earum multiplicatio sit per accidens“, ibid.). Interessant würde sich die Erörterung der entgegengesetzten Richtung gestalten, nämlich der Zusammenfassung der immer schon durch das Bewußtsein des sie durchlebenden Wesens gleichsam auseinandergereichten Zeit-Atome. Sie muß notwendigerweise in die Unterscheidung zwischen objektivem und subjektivem Zeitbegriff einmünden, denn subjektiv durch Einführung des psychologischen Momentes erweist sich die Zeit als reine maßenheitliche Relativierung eines Bewegungs-Komplexes, daher die Bemerkung des Aquinaten: „Si non esset anima, non esset tempus“ (I. Dist. 19, 2, 1), so durchlebt ein

Mikrob die Sekunde tiefer, inhaltsreicher, als der Mensch, — dagegen objektiv schrumpft sie zusammengefaßt auf ein Nichts zurück, daher die treffende Erwägung des hl. Augustin, die Braig folgendermaßen wiedergibt: „(Es) darf doch mit Augustinus gefragt werden: gab es ein Dann, als es eine Zeit noch nicht gab? Was sind die unendlich viel möglichen ‚Momente‘? — Zeit-Atome? Eine leere Zeit vor der zeitlichen Welt ist gar nicht! Teile der Ewigkeit? Die Ewigkeit hat keine Teile!“ (Braig, C.: „Gottesbeweis oder Gottesbeweise“, Stuttgart 1888, S. 33). Thomas hatte bekanntlich die Anschauung von der Unbeweisbarkeit des Weltanfanges aus der arabischen Philosophie, aus Moses Maimonides, geschöpft. Die antiken Philosophen hatten mit Ausnahme von Plato die Welt als ewig gelehrt, weil sie sich zur Auffassung des jüdischen Schöpfungs-Begriffes nicht aufzuschwingen vermochten. Der Lehrer des Aquinaten, Albertus Magnus, war dieser Ansicht mit aller Entschiedenheit entgegengetreten (Sum. Theol. II. 1, 4, 2, 5, 1, 1). Zu den schärfsten Gegnern der thomistischen These gehörte bekanntlich Bonaventura: „Dicendum, quod ponere mundum aeternum esse sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem: et adeo contra rationem, ut nullam philosophorum quantumcumque parvi intellectus crediderim hoc potuisse. Hoc enim implicat in se manifestissimam contradictionem“ („In libr. Sent.“ I. 1, 1, 2)¹⁾. Ihrem geistigen Anführer schließt sich die ganze Franziskaner-Schule an, — auch der dem Aquinaten so nahestehende Heinrich v. Gent („Quodlib.“ 9, 17). Stöckl erklärte einmal unumwunden, man könne „ein ganz guter Thomist sein, ohne die Maimonidische Ansicht von der Möglichkeit einer ewigen Welt anzunehmen“

¹⁾ Wir schulden allerdings der Sachlichkeit, zugleich zu betonen, daß die Auslegung dieses Ausspruches Bonaventuras als gegen Thomas gerichtet auf schwere Bedenken stößt. Dieselben in übersichtlicher Weise zusammengefaßt zu haben, gebührt das erste Verdienst dem Hochwürdigsten Erzbischof Th. Esser Ord. Praed. („Die Lehre des Hl. Thomas bezüglich der Möglichkeit einer Ewigen Welterschöpfung“ im Jhrb. f. Philos. u. Spek. Theol. Paderborn 1891. S. 129 und 298, vgl. auch S. 373), dem dieses Andenken in Dankbarkeit gewidmet sei, obwohl, wie aus Obigem erhellt, wir uns dem Ergebnis seiner Ausführungen nicht restlos anschließen: „In hac celebri diputatione innumerae gravissimorum Theologorum circumferuntur sententiae“ — sagt eben Banez (Comment. in I. p. Sum. 46, 2).

(„Katholik“, Mainz 1883, S. 361). Wir möchten die uns hier nur nebenbei angehende Kontrovers mit der Bemerkung P. Ans. Rohner's beschließen: „Nicht um der geschichtlichen Verhältnisse willen, sondern der spekulativen Gründe wegen, die auch heutzutage noch ihre Kraft besitzen, setzt sich der hl. Thomas in Gegensatz zu Albertus Magnus und seiner Zeit“ („Das Schöpfungsproblem“, Münster 1913, S. 138). Eine auffallende Bestätigung dieser Worte liefert die moderne Wissenschaft (vgl. das Einstein-Minkowski'sche Weltbild). Immer deutlicher scheinen sich die Umriss einer Verständigungs-Brücke zwischen der neuzeitlichen Algorhythmik zurück zu Thomas abzuheben. Einen bemerkenswerten Beitrag liefert ein soeben erschienener Artikel von P. Ternus S. J. („Ein Brief Georg Cantor's an P. J. Hontheim S. J.“ in der „Scholastik“, Freiburg 1929, S. 561), in dem Cantor die Versicherung abgibt: „... ich halte nicht nur mit allen christlichen Philosophen den zeitlichen Anfang der Schöpfung aufrecht, ich behaupte auch mit ihnen, daß diese Wahrheit mit bloßen Vernunftgründen bewiesen werden kann. . . . Die Statuierung aktual unendlich großer, sog. transfiniten, Zahlen hat nicht zur Folge, daß man auf den rationalen Beweis für den zeitlichen Weltanfang zu verzichten hat“ (vgl. Sertillanges in der Revue Thomiste, 33. Jrg., Nouv. Série, T. XI. Nr. 50, Mars-Avr. 1928, pg. 105, dagegen Pègues Thom.: „Comment. Franç. de la Somme Théol.“ Toulouse 1907, I. 99 ff.). —

Die thomistische Lehre vom Verhältnis der Kausalität zu Bewegungs-Kontinuität, wie sie oben entwickelt wurde, ermöglicht die richtige Beurteilung desselben und Einschätzung beiderseitiger Rollen in der „Selbstbewegung“ der Lebewesen in christlichem Sinne nach dem Grundsatz, daß sich die Kausalität nach Maßgabe des Bewußtseins steigere. Es wäre verfehlt, ihr etwa den Grundsatz der französischen Occasionalisten unterschieben zu wollen „si l'on vouloit trouver la véritable cause, il faudroit toujours remonter à Dieu“ (Gér. de Cordemoy: „Six Discours sur la Distinction du Corps et de l'Ame“, Paris 1704, pg. 70), denn sie bezieht ihn auf die Bewegungs-Kontinuität, deren erste Ursache Gott ist ohne die übrigen Kausalitäts-Beziehungen auszuschließen. „... quia sic subtraheretur ordo causae et causati a rebus creatis . . .“ sagt Thomas (Sum. Theol. I. 105, 5 c). In diesem Sinne sind auch folgende Leitsätze der Occasionalisten noch mit ihr vereinbar: „En effet on ne peut connoître la nature,

sans avoir connu le mouvement; et vous voyez que nous n'avons pû connoître le mouvement, que nous n'avons reconnu la divine puissance qui le cause" (ebend.), und ferner unter demselben Vorbehalt: „. . . nous sommes parvenus à ce premier Esprit; et nous avons été obligez, non seulement d'avouer qu'il a commencé le mouvement, mais nous avons évidemment reconnu qu'il le continue" (ebend.). Eine Richtlinie zur richtigen Auffassung dieses Gedankens liefert Thomas in der Folge seines obigen Zitats: „Nam primum agens movet secundum ad agendum; et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa omnium actionum agentium“ (vgl. „Opusc. Theol.“ w. o. Cap. 103, pg. 67 und Cap. 130, pg. 88). Es handelt sich um die These, die gelegentlich auch Braig in folgendem Wortlaute einschärft, „daß auch der endliche Geist rein von sich aus eine Bewegung nicht anzufangen vermag, und daß ihm dessenungeachtet das Merkmal der Geistigkeit verbleibt“ („Gottesbeweis oder Gottesbeweise?“, Stuttgart 1888, S. 32) und die auf die Feststellung hinausläuft, daß nach Maßgabe des Einheits-Bewußtseins den Lebewesen nur die Ursächlichkeit betreffend den Zeitpunkt der Bewegungs-Umsetzung, die Bewegungs-Art und die Bewegungs-Richtung überlassen ist, nach denen sie das übernommene Bewegungs-Quantum weitergeben. In vollem Umfange wird diese Lösung des Aporems durch die Einsichten der modernen Naturwissenschaften bestätigt: da jede lebende stoffliche Einheit durch ihre Herkunft, Ernährung, Atmung usw. nur das Ergebnis von Stoff im Sinne der *Materia Secunda* (vgl. meine „Theologie der Mechanik“, S. 29), atomal bewegtem Stoff, ist und immer wieder durch Stoff Bewegung aufnimmt, ist sie nicht der *principaliter movens*, da doch in allen ihren Bestandteilen Bewegung bereits ursprünglich vorhanden war, auch nicht in dem Sinne, als ob sie aus unbeschränkter Initiative die vorhandene atomale Bewegung in eine andere transversalere umzusetzen imstande wäre, da sie an die Richtlinien ihrer nunmehrigen Natur wesenhaft gebunden ist, die also als *principalis movens* ihr gegenüber erscheint. Das gilt auch bezüglich der vegetativen Funktionen des menschlichen Körpers, von denen Cordemoy meint: „. . . notre volonté ne donne pas le mouvement à ces particules . . . et même elle n'est pas la maitresse de leur route“ (ebend., S. 66). —

Doch nicht nur im ontologischen Sinne beschränkt die

instrumentale Auffassung der Bewegung den Spielraum der Kausalität auf die Intellekte, — im Sinne von Handhabung wird auch schon logischerweise der innere Widerspruch eines stofflichen Selbstbewegers aufgedeckt, den ein sich selbst handhabendes Werkzeug bedeuten würde. —

Auf Grund obiger Erörterung dünkt es uns nun als Entstellung eines klaren Sachverhaltes, wenn man ein thomistisches Bewegungs-Axiom als Kausalprinzip des Aquinaten ausgibt, in einem „Das Kausalprinzip“ überschriebenen Buche Elemente der Kausallehre mit denen der Bewegungslehre verwechselt, den Gottesbeweis aus der Bewegung für einen Kausalbeweis gelten lassen will. Zu welchen Auswüchsen übrigens diese mangelnde Unterscheidung führen muß, ersieht man aus einer gelegentlichen Schlußfolgerung bei Prof. Alb. Lang („Das Kausalproblem“, Köln 1914, S. 28): „Und zuletzt möchten wir noch daran erinnern, daß die positiv-christliche Theologie in der tatsächlichen Existenz des Wunders eine ihrer Voraussetzungen sieht. Wunder aber sind Durchbrechungen des natürlichen Kausalnexus. Wenn also das Kausalprinzip im Sinne einer unabänderlichen Naturgesetzlichkeit a priori feststände, so wären Wunder unmöglich und mithin die Grundlagen des positiven Christentums erschüttert. Diese letzte Antinomie wollen wir in die Formel kleiden: Wunder oder Wissenschaft!“ —

Unter diesen besonderen Umständen wirkt es teils höhnisch, teils launisch, wenn Hessen den Kirchenlehrer, den er ablehnt und nicht verstanden hat, mit auffallender Beharrlichkeit als „unsern Scholastiker“ anführt oder angesichts der für seine Anschauungen sich begreiflicherweise ergebenden Schwierigkeiten auf den Ton gleichsam nachsichtiger Bevaterung verfällt. Hier ein paar Proben:

auf S. 56: „Thomas betrachtet demnach das Kausalprinzip als ein *primum principium per se notum*. Damit scheint es nun freilich nicht in Einklang zu stehen, daß er bei der Darlegung der Gottesbeweise das Axiom: *Omne quod movetur, ab alio movetur*, zu beweisen sucht . . .“ (Faktisch betrachtet aber Thomas dieses „Axiom“ gar nicht als Kausalprinzip!)

auf S. 56 unten: „Dabei kommt es freilich unserem Scholastiker nicht zum Bewußtsein, daß er in seiner Argumen-

tation die stillschweigende Voraussetzung macht, daß der Übergang aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überhaupt durch etwas erfolgt.“ (Hessen übersieht indessen selber, wie gesagt, daß es sich im kineseologischen Gottesbeweis nicht um den Wirkungs-, sondern um den Instrumental-Charakter der Bewegung, — nicht um ihre Verursachung, sondern um ihr Wesen, — nicht um einen Kausalitäts-, sondern einen Kontinuitäts-Beweis handelt!)

auf S. 57: „Die Argumentation des Aquinaten beruht demnach auf einer ihm selber nicht zum Bewußtsein gekommenen und darum auch nicht weiter begründeten Voraussetzung und kann infolgedessen auf den Charakter eines Beweises keinen Anspruch erheben. Wie weit Thomas selber in ihr einen Beweis erblickte, ist schwer zu sagen.“ Nun ist es aber gar nicht schwer zu sagen, wie weit Thomas selber in seiner Argumentation einen Beweis erblickte, denn er verkündet laut und aufrecht: „*Respondeo dicendum quod Deum esse, quinque viis probari potest. Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus*“. (Sum. Theol. I. 2, 3.)

auf S. 57 weiter: „Uns genügt hier die Feststellung, daß es sich, vom Standpunkt des Aquinaten aus gesehen, nur um einen indirekten Beweis handelt. Mit dieser Tatsache ist nämlich die andere, daß Thomas das Kausalprinzip zu den *principia per se nota* rechnet, sehr wohl vereinbar“, — so Hessen. Auch hier wieder ist die Voraussetzung unrichtig, als ob Thomas den gemeinten Satz als Kausalprinzip aufgestellt oder anerkannt hätte, der nichts weiter als das Wesen der Bewegungs-Kontinuität kennzeichnet und im Zusammenhange des kineseologischen Gottesbeweises mit Kausalität gar nichts zu schaffen hat. Ob das eigentliche thomistische Kausalprinzip ein *principium indemonstrabile per se notum sei*, soll weiter unten den Gegenstand besonderer Untersuchung bilden. —

Es hieße, sich dem Achselzucken eines Verständnislosen aussetzen, wollte man hier am Schlusse einer flüchtigen Zusammenfassung eines thomistischen Gedankenganges dem Verfasser des „Kausalprinzips“ den bekannten Ausspruch des Dominikaner-Generals Franciscus Sylvesteris de Ferrara entgegenhalten: „Nun-

quam Thomam Aquinatem conveni, quin abierim doctor eiusque amantior“ („Comment. in IV. Libr. c. Gent. St. Thomae“. Epist. Nuncup.). Da des Aquinaten Kausallehre ex professo in seiner Summa Theologica ihre Entfaltung findet (u. zw. in der Pars prima), so scheint es angezeigter, dem Leser zur freien Beurteilung folgende Parallele mit der Ansicht eines der bedeutendsten Thomas-Kenner der Gegenwart vorzulegen, in der ihr Verständnis von ihrem Studium als abhängig bezeichnet wird:

Dr. Joh. Hessen (Univers. Köln): „Blicken wir auf unsere Erörterungen zurück, so ergibt sich uns, daß Thomas weder das religiöse noch auch das ethische Wertgebiet in seiner Eigenart und Selbständigkeit erkannt hat. Wie das Logische, so erscheint auch das Religiöse und Ethische bei ihm noch mit dem Metaphysischen verquickt. . . . Aus all dem erhellt für jeden unbefangenen und unparteiisch Urteilenden die Unmöglichkeit, die philosophische Entwicklung auf den Standpunkt des dreizehnten Jahrhunderts zurückzuschrauben. Das ist auch nicht in dem Sinne möglich, daß man lediglich die Grundlagen des thomistischen Systems erneuert. Denn gerade diese Grundlagen . . . haben sich als unzugänglich erwiesen. Wir können also nicht auf diesen Grundlagen weiterbauen, sondern müssen sie von Neuem legen, wenn wir wirklich wissenschaftliche Philosophie treiben wollen.“ („Die Weltanschauung des Thomas von Aquin“ wie oben, S. 150.)

Professor Mart. Grabmann (Univers. München): „Es ist dieses scholastische Monumentalwerk eines von jenen seltenen Büchern, für welche das Verständnis und die Liebe in dem Maße sich steigern, in welchem man sich in hingebendem Studium mit ihnen beschäftigt,“ — somit ist der Mangel an Vertrautheit mit der thomistischen Philosophie die gewöhnliche Ursache ihrer Unterschätzung; er zitiert die Worte Kleutgen's: „Nicht durch eine flüchtige Lesung, sondern durch anhaltendes Studium wird seine Tiefe erkannt.“ „Was aber diese Eigenschaft um so bewunderungswürdiger macht, eben dies ist es, was sie den Augen vieler verbirgt: die Tiefe des Gedankens ist beim hl. Thomas mit der größten Einfalt und Kürze der Darstellung verbunden.“ („Einführung in die Summa Theologiae des Hl. Thomas v. Aquin“, Freiburg 1928, S. 108 ff.)

Wir enthalten uns jeden Kommentars. —

Den Vorwurf aber, daß Thomas „weder das religiöse noch das ethische Wertgebiet in seiner Eigenheit und Selbständigkeit

erkannt hat“, können wir nicht hinnehmen und unterbreiten im Folgenden die axiologischen Beweise bei Hessen und Thomas der Beurteilung der fachlichen Öffentlichkeit:

Dr. Hessen im „Kausalprinzip“ (S. 283): „Persönlichkeit ist wertverwirklichende Kraft, Durchdringung von Wert und Sein, Begegnung der beiden großen Reiche, zwischen die der Mensch als Naturwesen gestellt ist. Wenn wir darum Gott als Persönlichkeit bezeichnen, dann meinen wir wahrlich mehr und Wesentlicheres als selbstständiges Fürsichsein, Selbstbewußtsein und Selbstmacht; wir wollen dann zutiefst den Gedanken ausdrücken, daß in ihm Wert und Sein, Idee und Wirklichkeit zur Deckung kommen, die Fülle der Werte zugleich lebende Wirklichkeit ist, eine unendliche Wertrealität vorliegt.“ Auf S. 282 verlangt er zu diesem Zweck den Beweis Gottes als Summum Bonum, nicht aber als ens realissimum, denn Gott sei „nicht bloß höchste Wirklichkeit, sondern auch oberster Wert“. —

Thomas v. Aquin widmet dem Beweis der Bonitas Divina außer gelegentlicher Nebenbeweise eine volle Quaestio, darunter einen ganzen Articulus „Utrum Deus sit summum Bonum“ (das wertvollste Gut) in der Sum. Theol. (I. 6, 2), ebenso ein Kapitel in Summa c. Gent. (I, 41), unter den vier angeführten Beweisen seien zwei folgende erwähnt: „id quod per essentiam dicitur, verius dicitur quam id quod est per participationem dictum. Sed Deus est bonus per suam essentiam, alia vero per participationem; est igitur ipse summum bonum.“ Der zweite Beweis: „quod est maximum in unoquoque genere est causa aliorum quae sunt in illo genere; causa enim potior est effectu. Ex Deo autem omnia habent rationem boni; est igitur ipse summum bonum.“ — Faßt man das Wertvollste als nobilissimum auf, so sei hier noch folgender Nebenbeweis angeführt: „Deus est id, quod est nobilissimum in entibus. Impossibile est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus. Quia corpus aut est vivum aut non vivum. Corpus autem vivum manifestum est quod est nobilius corpore non vivo . . . Illud autem per quod vivit corpus, est nobilius quam corpus“ (Sum. Theol. I. 3, 1 c). —

Obiges Versuchs-Beispiel eines axiologischen Beweises seitens Hessen's enthebt uns wohl der Notwendigkeit seiner weiteren

ernstlichen Beachtung, kann es sich ja doch folgender Alternative in seiner Voraussetzung nicht entziehen: entweder wird ein realer, seiender Wert bewiesen, dann wird unvermeidlicherweise seine ontologische Bewiesenheit vorausgesetzt, — oder wird ein Wert als imaginär, nicht real bestehend, bewiesen, dann darf er auch nicht als real bewiesen behauptet werden. Dem gegnerischen Verfahren kann hier also zusammenfassend nur die Bedeutung eines gegen die vom Aquinaten vorgenommene Scheidung der Beweismomente erhobenen — wie man sieht, ziemlich harmlosen — Einwandes beigemessen werden. Betreffs der Stringenz eines selbständigen axiologischen Beweises haben die neu-scholastischen Untersuchungen den Standpunkt Hessen's längst überholt. Ihr Ergebnis verkündet in seiner bemerkenswerten Abhandlung der Freiburger Universitäts-Professor M. de Munnynck („Essay sur le Principe de Causalité“ in der Zschr. der Washingtoner Universität „The New Scholasticism“, July 1929, Baltimore, pg. 288): „C'est à ces erreurs qu'on aboutit lorsqu'on s'enferme dans une vue trop étroite, en séparant les valeurs de l'ordre ontologique. . . . Dieu prouvé comme Etre est par là même prouvé comme Bien, comme Valeur absolue et source de toute valeur“ (Zu derartigen Irrungen führt eine Engstirnigkeit, die die Wertordnung von der ontologischen Ordnung zu trennen sucht. . . . Gott als Sein erwiesen ist dadurch selbst als Gut, als absoluter Wert und Quelle allen Wertes erwiesen). Zu einem ähnlichen Ergebnisse gelangt in einem Aufsätze „Beiträge zur Klärung des Kausalproblems“ („Theologie und Glaube“, Jrg. 1930, S. 316) Dr. Fel. Budde, indem er (auf S. 331) seine Befürchtung betreffs der Weiterentwicklung der axiologischen Theorie damit begründet, daß „die Wertordnung die Seinsordnung zur Voraussetzung hat und jede Erschütterung der kausalen Beziehungen in der Seinsordnung auch die Wertordnung in Mitleidenschaft ziehen wird“ (S. 331). — Die breite Öffentlichkeit, der die Stellungnahme der katholisch-kirchlichen Behörden entgangen war, ließ sich begreiflicherweise zu irriger Auffassung der Sachlage verleiten, wie es folgender Satz beweist: „Daß das aristotelisch-scholastische System eines Thomas von Aquin unzureichend ist, erkennt man heute sogar im Lager der kirchlichen Philosophie, wie das Thomasbüchlein von Johannes Hessen deutlich macht“ („Grundwissenschaft“, Bd. IX, Heft I, 1929, S. 122, — ähnlich auf S. 96). —

In einem seiner obigen Zitate hat uns Prof. Hessen neue Grundlagen der „wirklich wissenschaftlichen Philosophie“ in Aussicht gestellt, — wir wollen diese nunmehr einer sachlichen Prüfung unterziehen. —

V. Die obersten Denkprinzipien.

Mit aner kennenswertem Elan unternimmt Prof. Hessen die Erklärung der Selbstbegründung der obersten Erkenntnis-Prinzipien vom Ausgangspunkt der Polarität der menschlichen Erkenntnis (auf S. 189 ff.). Seine Antithetik bewegt sich zwischen der Erfahrung (d. h. Wahrnehmung), dem konkreten, individuellen, empirischen Erkenntnis-Inhalt einerseits, — und der abstrakten, allgemeinen, rationalen Erkenntnis-Form andererseits. Knapp vor der endgültigen Entschleierung der eigentlichen, tiefsten Gegensätzlichkeits-Pole hält er bezeichnenderweise inne und verlegt sich auf Untersuchung der einander gegenüberstehenden philosophischen Systeme. Wenn er nochmals (auf S. 192 f.) den Bewußtseins-Gegebenheiten¹⁾ die obersten Denkgesetze entgegenhält, so tritt nunmehr ihr Sinn als reiner Notions- und Deutungs-Gesetze in Hessen's Anwendung deutlich in Erscheinung, entspricht somit keineswegs der von ihm entworfenen Beschreibung „als Formulierungen der Wesensgesetzlichkeit des Denkens“ (S. 201), was sofort Anlaß zu folgender Verwechslung gibt. Hessen führt die Selbstbegründung der obersten Denkprinzipien auf den Selbstwiderspruch zurück, in dem er die Preisgabe des Denkens überhaupt erblickt. Seine Argumentation ist folgende: „Wenn ich bestreite, daß jedes Urteil, um wahr zu sein, eines zureichenden Grundes bedarf, dann tue ich das doch nur, weil ich einen triftigen Grund zu dieser Behauptung zu

¹⁾ Welcher Kritik und Ablehnung Hessens Auffassungs- und Ausdrucksweise in gewissen Kreisen begegnet, möge folgendes Urteil veranschaulichen: „Der Satz: die Gegenstände sind uns als Bewußtseins-Inhalte gegeben! ist — so wird man abschließend sagen dürfen — eine höchst mangelhafte und irreführende Darstellung des wahren erkenntnistheoretischen Sachverhaltes“ (Heuer, Wilh.: „Warum“, Heidelberg 1929, S. 320).

haben glaube. Ich leugne also den Satz vom zureichenden Grunde und setze ihn faktisch doch bei meiner Leugnung voraus. Auch hier liegt also derselbe Widerspruch, dieselbe Preisgabe des Denkens vor“ (S. 201). Der Verfasser schließt aus dem Widerspruch der Erkenntnis-Inhalte auf die Preisgabe der Denktätigkeit, er verwechselt trotz genauer Kenntnis der Unterschiede Denken $\varphi\rho\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$, $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ mit Erkennen $\gamma\acute{\iota}\gamma\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu$, wie bereits früher (auf S. 192), als er die „zwei selbständigen Ausgangspunkte der Denkbewegung zwei Arten von Erkenntnis-Prinzipien“ gleichstellt. Es liegt offenbar Heterozetese vor. Eine Folge dieses Irrtums ist die weitere Verwechslung von Erkenntnis-Prinzipien mit Denk-Prinzipien, — finden wir doch in dem „Die Erkenntnisprinzipien“ überschriebenen Kapitel unterschiedslos Denkgesetze, Denkprinzipien und Erkenntnisprinzipien kunterbunt miteinander vermengt. Eine genauere Unterscheidung zwischen Denk-Tätigkeit und Erkenntnis hätte, nebenbei gesagt, auch Isenkrahe viele überflüssige Schreiberei ersparen können („Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises“, Kempten 1915, z. B. S. 146). —

Es mag dahingestellt bleiben, ob die Antithetik Hessen's glücklich durchgeführt ist, ob die Polaritäts-Reihen logisch eingehalten werden, ob seine „Bewußtseinsgegebenheiten“ (S. 192), die er an die Erkenntnis-Inhalte reiht (S. 189), der Erkenntnis-Form entgegengehalten werden können, denn wie kann eine Bewußtseins-Gegebenheit ohne Form bestehen? — ob hier nicht etwa eine Entgleisung ins Psychologische vorliegt? — Wie immer dem auch sei, wurzelt zweifellos der Irrtum Hessen's in vorzeitigem Abbruch seiner Antithetik. Die Fortführung, Vervollständigung und Erweiterung seiner Polaritäts-Reihen hätte ihn logischerweise auf Seite des unmittelbar gegebenen, konkreten, empirischen Inhaltes zur Aufdeckung eines absolut ruhenden, unwandelbaren, auf Statik beruhenden Poles („aliquid quasi materia“) führen müssen, der die ihm gebotenen Eindrücke aus stets gleichbleibender Perspektive in sich aufnimmt, den intellectus possibilis, — auf der Gegenseite zu einem Pole wesenhafter Tätigkeit auf dynamischer Grundlage („aliquid quasi causa efficiens“), der sie in unerschöpflicher, spontaner Sinnigkeit in Bewußtseins-Fakte umsetzt, den intellectus agens (Sum. c. Gent. II. 78). Gegen diese Erklärung wurde eingewendet, daß in Form von intellectus agens und possibilis dem Menschen zwei In-

tellekte zugeschrieben werden. Dieser Einwand richtet sich jedoch eigentlich nur gegen die Wahl der Bezeichnungen und erweist sich als Wortspiel und seichte Persiflage, — die Sachlage bleibt davon unberührt: der intellectus possibilis ist die virtus receptiva intellectus (vgl. z. B. Sum. Theol. I, 79), — der intellectus agens dagegen die Vergegenwärtigungs- und Aktualisierungs-Fähigkeit (ebend. 4 ad 4-um). Mit unübertrefflicher Klarheit erklärt Thomas in seinen Theologischen Opuskeln (Cap. 83, — in der Pariser oben bereits zitierten Ausgabe auf S. 47): „Sic igitur ad intelligendum primo necessarius est nobis intellectus possibilis, qui est receptivus specierum intelligibilium; secundo intellectus agens, qui facit intelligibilia actu. Cum autem intellectus possibilis iam fuerit per species intelligibiles perfectus, vocatur intellectus in habitu, cum species intelligibiles iam sic habet ut eis possit uti cum voluerit, medio quodammodo inter potentiam puram et actum completum. Cum vero praedictas species in actu completo habuerit, vocatur intellectus in actu. Sic enim actu intelligit res, cum species rei facta fuerit forma intellectus possibilis“ (vgl. c. 80, 85 und 88, — Sum. Theol. I, 84, 6c). —

Stellt man den Hessen'schen Polaritäts-Gedanken auf seine breiteste elementare Basis, dann erscheinen als Gegen-Partner Seele und Leib, — einerseits der Geist als individuelles Zentrum der Ruhe, des unbeirrbar Sich-gleich-bleibens, eingestellt auf ein stillstehendes Jetzt, das Nunc stans, andererseits Gehirn und Nerven-System als Bewegtheits-Focus, der ihn in der ihm wesentlichen Erkenntnis-Ausübung auf den Weg der Bewegung, das Nunc fluens zwingt, auf Bewegung nicht nur ausnahmslos als äußeres Wahrnehmungs-Objekt, sondern auch als ausschließliches Wahrnehmungs-Werkzeug für seine innere Erfahrung. Man wäre versucht, von unerträglicher Zwangslage zu sprechen: das Ich, das seinen Schwerpunkt im ewig stabilen Gleichgewicht der geistigen Seelen-Natur hat, sieht sich zur Ausübung seiner Wesens-Tätigkeit an ein ihm völlig wesensfremdes, elementar heterogenes Werkzeug, das Gehirn, angewiesen. Diese geistige Betätigung mittels stofflichen Gehirns verstehen wir unter Denken. Die Wesens-Gesetzlichkeiten der so eingeschränkten geistigen Erkenntnis-Fähigkeit müssen unvermeidlicherweise dieses doppelte Element unwillkürlich zum äußeren Ausdruck bringen, folglich die Beziehung von Geist zu Stoffbewegung in einer ihr eigenen Kombination, d. h. ab-

soluter Ruhe und anhaltenden Wechsels offenbaren. Der Wahrnehmungs-Akt des ersteren besteht, wie gesagt, in gleichzeitiger, bewegungsloser Simultan-Übersicht: dem Schauen, — durch Einkörperung in Bewegungs-Stoff wird ihm Vereinzeln des Objekts sowie kontinierte Sukzession aufgenötigt. So ergibt sich Übergang von Wahrnehmung zu Wahrnehmung, von Begriff zu Begriff, von Urteil zu Urteil als unvermeidliches Mittel, zu einer Erkenntnis zu gelangen. Gutberlet erläutert und dehnt diesen Zustand auch auf andere erschaffene Geister aus: „Gilt dasselbe auch von einem reinen Geiste, der an keinen Körper, wie unsere Seele, gebunden, ohne Sinneswahrnehmungen seine Ideen in sich haben muß? Allerdings, wenn derselbe in seinem Denken der Veränderung unterliegt. Freilich, wenn er ohne Veränderung das ganze unendliche Reich der Wahrheit, welches jedem Geiste Gegenstand der Erkenntnis ist, erfaßt, dann ist er von jedem äußeren Einflusse unabhängig. . . . Treten aber die Gedanken nach und nach ins Bewußtsein eines Geistes, so ist sein Denken nicht von äußerem Einflusse unabhängig“ („Apologetik“, I. Bd., Münster 1888, S. 157f.). Dadurch erscheint aber der ursprüngliche simultane rein-geistige Erkenntnis-Akt als zergliedert und in eine Reihe von Zwischen-Akten aufgelöst. Ja, es ergibt sich der nunmehrige menschliche, unmittelbare, formelle, eigentliche Erkenntnis-Akt im Verhältnis zu diesen seinen Denk-Voraussetzungen als Eventualfall. Zum weitaus überwiegenden Teile bildet nämlich das erkenntnislose Denken — einem Leerlauf vergleichbar — die Tätigkeit des menschlichen Denk-Mechanismus.

Wie dem reinen Geiste das Erkennen, so ist dem Menschen das Denken angeboren. Während sich nun die Psychologie mit dem denkenden Subjekt in seiner Gesamtheit, dem Komplex seiner stofflich-geistigen Zusammenhänge befaßt, hat die Logik, als Lehre aufgefaßt, das Denken allein zum Gegenstande, d. h. die Seelentätigkeit, die die gesamte innere und äußere Wahrnehmung, das ganze Empfindungs- und Vorstellungs-Material wahrnimmt (Denken in uneigentlichem Sinne) und nach den ihr naturhaft innewohnenden Gesetzmäßigkeiten verarbeitet (Denken im eigentlichen Sinne, vgl. damit die Definition: „*Scientia directiva ipsius actus rationis*“). In diesem letzteren weitesten Sinne verstanden läßt sich das Denken einteilen: einerseits in Erkennen, andererseits in Denken im engeren Sinne, welchem dann der ganze Umfang dieser Seelentätigkeit außer eben dem Erkennen zufällt

(Honecker, M. faßt in seiner „Logik“ [Freiburg 1927, S. 16] das erstere als statisches oder Denken in eigentlichem Sinne, das letztere als dynamisches oder Denken in uneigentlichem Sinne auf). Das Cognosco verhält sich somit zum Cogito im weiteren Sinne wie das Besondere zum Allgemeinen: jedes Erkennen muß ein Denken, nicht aber jedes Denken ein Erkennen sein. Es mag zugegeben werden, daß beide Begriffe in ihren mannigfaltigen Anwendungen und in Einzelfällen nicht immer jene augenfällige Unterscheidung aufweisen. Als zu derselben Kategorie von Relations-Begriffen gehörig, beinhalten sie Beziehungen einer Seelen-Funktion zu ihrer Bestimmung, ihrem Zweck, ihrem Objekt, doch läßt sich auch darin ein Unterschied der Abtönung bemerken. Beim Denken ruht der Schwerpunkt auf der Funktion, der Nebenton auf ihrem Objekt, umgekehrt beim Erkennen. Beim Denken handelt es sich demgemäß in erster Linie um die Richtigkeit der Funktion, also der Denk-Formen, aus denen sich automatisch ein richtiger Schluß ergeben muß, — dagegen handelt es sich beim Erkennen um die Wahrheit, das Objekt, das eine Ermittlungs-Funktion voraussetzt. Unter Wahrheit, die ebenfalls einen Relations-Begriff darstellt, wird die Übereinstimmung eines angenommenen subjektiven mit einem objektiven Sachverhalt verstanden (*veritas est adaequatio intellectus et rei*). Wissenschaftlich aufgefaßt ist Denken im eigentlichen, engeren Sinne jede Herstellung einer Urteilsfolge, Erkennen ein formell auf Ermittlung der Wahrheit gerichtetes Denken, also die Ausübung einer Wahrheits-Feststellung¹⁾. Dieser Auffassung entsprechend müssen die für das Denken in weiterem Sinne geltenden Grundsätze, als für das Allgemeine auch für das Besondere, das Erkennen, ihre Geltung behalten, nicht aber umgekehrt können Regeln des Erkennens auf das Denken angewendet werden. Was ist nun ein Prinzip? — Prinzip ἀρχή hat in der Logik die Bedeutung eines richtunggebenden Ursprungs-Satzes. Bringen wir nun diesen Prinzips-Begriff mit den obigen Umschreibungen von Denken und Erkennen in Verbindung, so ergibt sich klar der Unterschied zwischen Denk-Prinzipien und Erkenntnis-Prinzipien, auf den es hier ankommt. — Denk-Prinzipien sind richtunggebende Ursprungs-Formeln

¹⁾ Vgl. Brinkmann, J.: „Wir verstehen unter Erkenntnis das mit Seins-evidenz verbundene Innewerden eines wenigstens aktranzendenten 'Ansich'“ („Zur rationalen Begründung der philos. Grundgewißheiten“ im Philos. Jahrb., Fulda 1927, S. 250). —

für die Herstellung von Urteils-Reihen. Ihr Wesen und ihre Reihenfolge bestimmt die Natur der Denkfähigkeit. Zum Wesen eines obersten Denk-Prinzips gehört also der Ursprungs-Charakter, d. h. ein naturnotwendiger Denk-Inhalt, ein So-sein-müssen und Nicht-anders-sein-können, mit anderen Worten ein denktechnisch bedingter Denk-Inhalt. Denk-Prinzipien spielen folglich die Rolle von absoluten Ausgangs-Formeln für jedes Denken. —

Erkenntnis-Prinzipien sind richtunggebende Ursprungs-Formeln für das auf Ermittlung der Wahrheit gerichtete Denken, — also für die auf Ermittlung der Wahrheit herzustellende Urteils-Folge. Da unter Wahrheit, wie festgestellt, die Übereinstimmung eines angenommenen mit einem objektiven (realen oder idealen) Sachverhalt zu verstehen ist, kommt es bei Aufstellung von Erkenntnis-Prinzipien auf den Sinn der Sachverhalte, d. h. auf ihre Begreiflichkeit und Deutung, an. So sind Erkenntnis-Prinzipien ihrer Anlage nach nur relative Ausgangsformeln, u. zw. nur für formelle Erkenntnis, also Deutung, demnach Deutungs-Regeln. —

Diesen Unterschied von Erkenntnis-Prinzipien zu Denk-Prinzipien könnte man als den von Verstandes-Grundsätzen zu Vernunft-Grundsätzen (*principia intellectus* — *principia rationis*) verstehen, wollte man auf die Stelle bei Thomas Bezug nehmen: „*Intellectus enim nomen sumitur ab intima penetratione veritatis, nomen autem rationis ab inquisitione et discursu*“ (Sum. Theol. II. II. 49, 5 ad 3—um). —

Das Identitäts-Prinzip, in dem derselbe Begriff als Subjekt und Prädikat, als *terminus a quo* und *terminus ad quem* figuriert, ist notwendigerweise erste organische Betätigung eines geistig-stofflichen Gebildes der beschriebenen Art, ein denktechnisch bedingter Denk-Inhalt, das Bewußtwerden seiner Eingeschränktheit, der erste Bewußtseins-Akt. Der Erläuterung dieses Gedankens diene folgende Ausführung: der doppelten, der menschlichen Natur eigenen, inneren und äußeren Erfahrung entsprechend tritt es in zweifacher Ur-Form auf, der reflexiven: „Ich bin Ich“ (Fichte, J. G.: „Grundlagen der Ges. Wissenschaftslehre“, Tübingen 1802, besonders S. 8 ff.), und der transitiven „A ist A“. Es wird zu wenig beachtet, daß das Identitäts-Prinzip durch Sukzession einen Ruhe-Zustand auszudrücken bestimmt ist: ein Ding A, das auch nur um ein minimalstes Zeit-Teilchen vorgeschritten ist, ist im eigentlichen, strengen, wörtlichen Sinne nicht mehr das frühere A, weil es sich, wenn auch nicht in wahr-

nehmbarer Weise in seinen äußeren und inneren Beziehungen verrückt und geändert haben muß, — die Identitäts-Feststellung setzt somit ein Gleich-geblieben-sein voraus, das in der materiellen Realität nicht zutrifft und nie — als ihrem Stoff-Bewegungs-Wesen widersprechend — zutreffen kann. Das Identitäts-Prinzip gilt in wörtlichem Sinne nur vom absoluten Stillstand des ins Auge gefaßten Sachverhaltes. Wäre der nunmehr Urteilende ebenfalls in ungestörter Ruhe begriffen, so müßte es auf einen Wahrnehmungs-Akt zusammenschrumpfen: die Denk-Bewegung entfaltet ihn zu einem Urteil. Seine Voraussetzung steht ihrem Wesen nach in schroffem Widerspruche zum Zeitwandel, zum zeitlichen Ablaufe vom Augenblick der Subjekts-Wahrnehmung bis zum Augenblick der Prädikats-Feststellung. Indem der Identitäts-Satz so durch seine Voraussetzung und seine Bestimmung die rein geistige Auffassung der zeitlichen Ruhe zum Ausdruck bringt, zugleich aber durch seinen Inhalt und seine Technik den Bewegungs-Charakter zur Schau trägt, stellt er die erste elementare Relativierung (d. h. Bewerkstelligung der ersten Relation) seitens der menschlichen Denkfähigkeit, eine prinzipielle Äußerung der organischen Wesensgesetzlichkeit der durch Geist und Stoff bedingten menschlichen Denk-Einheit, und bildet so notwendigerweise ihr höchstes „oberstes“ Denkprinzip, dessen Inhalt durch seine Denk-Technik gegeben erscheint, also zugleich das oberste Denk-Inhalt-Gesetz. Bildlich betrachtet bedeutet er eine spontane Zurückbeugung des an Stoff-Bewegung gefesselten Geistes in sein eigenes Element der Bewegungs-, somit Zeitlosigkeit und absoluter Ruhe, die wir . . . Ewigkeit nennen. Diese Anwendung von Ewigkeits-Verhalten auf Zeitlichkeit, gedeutet als Sehnsucht nach Rückkehr in die ewige Heimat, legt einem zeitgenössischen französischen Philosophen das Schlagwort des *retour éternel* nahe, — bei Abel Rey, Professor an der Pariser Sorbonne, begegnen wir nämlich folgendem Gedanken: „L'idée de retour éternel ne serait-elle pas une simple conséquence du principe d'identité? Enfermer tout un processus matériel dans un cycle fermé n'est-ce pas en somme réaliser l'identité successive de tous les états qu'il a traversés, depuis l'état originaire, qu'il finit par retrouver? Le cycle ce n'est pas seulement la stabilisation de l'instable, c'est encore l'identification du changeant, la réduction du devenir à l'être“, — kurz: das Identitäts-Prinzip beinhaltet die Zurückführung des Werdens auf das Sein

(„Le Retour Eternel et la Philosophie de la Physique“, Paris 1927, pg. 276). —

Während so das Identitäts-Prinzip die Gegensätzlichkeit von Geist und Stoff, Seele und Gehirn, Ruhe und Bewegtheit als Wesensgesetzlichkeit der menschlichen Denk-Fähigkeit zum Ausdruck bringt, verlangt ihre andere Natur-Eigenheit nach Vereinzelung ihres Objektes: „omnis nostra cognitio a sensu incipit, qui singularium est“ (Sum. c. Gent. II, 37). Sie findet ihren Ausdruck im Satz vom Widerspruch, den seinerzeit der Aquinate in folgende Form gekleidet hatte: „Contrariae opiniones SIMUL EIDEM inesse non possunt“ (Sum. c. Gent. I, 7, 4), und mit größtem Nachdruck fügt er hinzu: „. . . omnia principia reducuntur ad hoc sicut ad primum“ (Sum. Theol. II/II-ae 1, 7, — vgl. hierzu Garrigou-Lagrange: „Dieu, Son existence“, Paris 1915, pg. 149 ff.). — Die denkende Einheit offenbart sich in Eingeleisigkeit der Denktätigkeit. Es mag umstritten sein, ob der einzelne Gedankenfaden nicht immer ein Gedanken-Bündel umfaßt, soviel ist sicher, daß es sich stets nur um eine Zusammenfassung paralleler Fäden handeln kann, „intellectus quidem potest simul multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum“ (Sum. Theol. I, 85, 4c). Eine gleichzeitige Setzung und Nicht-Setzung eines Denk-Aktes ist ebenso undurchführbar und unfaßbar für die menschliche Denk-Fähigkeit als gleichzeitige Bejahung *κατάφασις* und Verneinung *ἀπόφασις* desselben Denk-Inhaltes, was zu folgender Fassung des Prinzips drängt: „Zwei einander kontradiktorisch entgegengesetzte Urteile können nicht gleichzeitig von derselben Denk-Fähigkeit gebildet werden“. Wenn auch unvermeidlicherweise diese Formulierung als erkenntnisinhaltlich aufgefaßt werden kann, so richtet sich in erster Linie doch ihr Sinn auf das Denktechnische und besagt, daß zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Urteile wesentlich verschiedene Denk-Akte erfordern, weil sie gleichzeitig nicht gebildet werden können, was der Einheit des Denk-Organes und der folgenden Einheit seiner Denk-Tätigkeit widerspricht, — oder mit anderen Worten, verschiedene Denk-Inhalte können nur insofern unter einem einzigen Denk-Akt gleichzeitig mitgeführt werden, als sie dessen Einheit verträgt. Das ganze Schwergewicht des richtig verstandenen und formulierten *Principium Contradictionis* liegt demnach auf der Einzigkeit und Gleichzeitigkeit des Denk-Aktes.

Mittelbar reicht seine Bedeutung inhaltlich noch viel weiter zurück, denn sein Wahrheits-Anspruch und Wahrheits-Zweck verlangt über die zufällige momentane Gleichzeitigkeit hinaus nach peremptorischer Gültigkeit, d. h. nach endgültigem Ausschluß des Widerspruches, — der nachfolgende Widerspruch-Akt käme der Aufhebung seines Wahrheits-Gehaltes gleich, — also nach uneingeschränkter, ewiger Gleichzeitigkeit. So ist letzten Endes auch dieses oberste Denk-Prinzip in der Ewigkeit als seinem Hintergrund verankert. — Prof. Hessen formuliert dem gegenüber den Satz des Widerspruches (auf S. 200) folgendermaßen: „Zwei einander kontradiktorisch entgegengesetzte Urteile können nicht beide wahr sein“. Diese Fassung als reines Deutungsgesetz stellt ausschließlich den inhaltlichen Widerspruch zweier kontradiktorisch entgegengesetzter Urteile fest ohne Rücksicht auf Gleichzeitigkeit noch auf Herkunft, also ohne Richtungs-Präzision, d. h. er behauptet lediglich die inhaltliche Unverträglichkeit zweier kontradiktorischer Urteile, auch wenn sie durch Jahrhunderte getrennt sind und durch verschiedene Personen geäußert werden. Dadurch erscheint erstens der Satz vom Widerspruch inhaltlich entwertet, denn um sich seiner eigenen Waffen zu bedienen, galten die Behauptungen „die Sonne dreht sich um die Erde“ und „die Sonne dreht sich nicht um die Erde“ zu verschiedenen Zeiten nicht nur als wahr, sondern sogar als evident (S. 196). Ferner betrifft diese Formulierung keine Wesensgesetzlichkeit der Denk-Fähigkeit, da der inhaltliche Widerspruch seitens verschiedener Personen zu verschiedenen Zeiten überhaupt in diesem Zusammenhange belanglos erscheint, noch viel weniger als „oberstes Denk-Prinzip“ in Betracht kommt. —

Es ist schwer zu entscheiden, welchem der beiden obersten Denk-Prinzipien der natürliche und logische Vortritt gebührt, jedes der beiden kann sich in seiner Ordnung auf beachtenswerte Gründe berufen. Soviel darf als unbestreitbar angesehen werden, daß jedem von beiden nicht nur seiner Anlage, seiner denktechnischen Struktur und seinem Inhalte nach, sondern vor allem durch seine unmittelbare Anlehnung an den elementaren, außerweltlichen Stillstand axiomatischer Charakter innewohnt, worin eine grundsätzliche Wesensgesetzlichkeit menschlicher Denk-Fähigkeit zum Ausdruck gebracht wird. Besonders hervorgehoben zu werden verdient hier noch der Unabänderlichkeits-

Charakter der beiden obersten Denkprinzipien, — er ist nicht etwa als Folge ihrer überragenden Geltung aufzufassen, sondern bildet im Gegenteil ihr innerstes, auf die Unabänderlichkeit des Ewigen gegründetes Wesen. —

Da im vorliegenden Zusammenhange nur von Denk-Prinzipien im strengen Sinne des Wortes die Rede ist, sofern sie Wesensgesetzmäßigkeiten menschlicher Denkfähigkeit zum Ausdruck bringen, würde es sich erübrigen, das an dritter Stelle gewöhnlich angeführte Gesetz vom zureichenden Grunde hier zu erörtern, wenn es auf Hessen's Fassung und Anwendung angewiesen wäre. In solcher qualifiziert es sich eher als Erkenntnis-Prinzip. Da durch den von ihm (auf S. 201) vorgeführten Selbstwiderspruch seine Denk-Möglichkeit erwiesen ist, erscheint durch ihn nicht die menschliche Denk-Tätigkeit überhaupt, sondern lediglich eine Erkenntnis bedingt, also der Satz selbst als ratio cognoscendi. Da die Denk-Tätigkeit, also auch Denk-Abfolge, dem Menschen angeboren sind, liegt es nicht in dessen Macht, jeweils zu untersuchen, ob für das zu Denkende ein zureichender Denk-Grund vorhanden sei, noch sich vorzunehmen, nur das zu denken, wofür ein Denk-Grund zureicht. Ein zureichender Denkgrund kann folglich nicht eher als solcher wirken, bevor er als solcher erkannt ist, — sonst figuriert er als einfaches Antecedens. Als Erkenntnis-Prinzip hat es die Ermittlung der Wahrheit, somit die Übereinstimmung eines angenommenen mit einem objektiven Verhalte zum Gegenstande, müßte folglich in ontologischer Ordnung volle Geltung behaupten. In dieser steht nun das Verhältnis des „Grund“-Begriffes zu dem der Ursache und dem des Antecedens in Frage. Es wäre einer eingehenderen Untersuchung wert, ob hier nicht im Gegensatz zum Kausalverhältnis etwa oft unbewußt die Empfindung des Kontinuitäts-Verhältnisses um adäquaten Ausdruck ringt, dessen Sinn ungefähr auf folgende Tautologie auslaufen müßte: „Jedem Consequens entspricht ein Antecedens“. Sieht man von dieser Bedeutung ab, so erübrigt nur noch das Verhältnis des „Grundes“ zur Ursache. Da der Grund — sollte er weder als Antecedens noch als Ursache aufgefaßt werden — in der ontologischen Ordnung ein unverständliches Zwitterding darstellt, wird versucht, ihn als Gattungsbegriff der Ursache hinzustellen, doch scheidert diese Lösung an der Frage nach den anderen Disiunktions-Gliedern, — vielmehr scheint der Ursprungs-Begriff als Gattungsbegriff beider be-

rechtigt, wenn dem Grundbegriff ein ihn von der Ursache unterscheidendes Criterium stichhältig nachgewiesen werden könnte, jedenfalls müßte die ratio essendi obiectiva von der ratio essendi subiectiva (wie sie sich dem beobachtenden Intellekt darstellt) und beide von der ratio cognoscendi genau unterschieden werden. So bildet das Verhältnis des Satzes vom zureichenden Grunde zum Kausalprinzip eines der umstrittensten Probleme und hängt begrifflicherweise in erster Linie von der Formulierung beider ab (vgl. Prof. Geysler: „Das Prinzip vom Zureich. Grunde“, Regensburg 1929, S. 55). —

Man kann sich dem Eindruck kaum verschließen, daß die bekannte Fassung Christ. Wolff's: „Alles, was ist, hat seinen zureichenden Grund, warum es viel mehr ist als nicht ist“ — *cur potius sit quam non sit* („Vernünft. Gedanken von Gott“, Halle 1751, § 928, 30, S. 574, — vgl. Hontheim, J.: „Theodicaea“, Freiburg i. B. 1893, pg. 69) — und trotz Wolff's Verwahrung in seiner „Ontologie“ (§ 71) viele andere mit ihr eigentlich nur eine Abwandlung des Kausalprinzips darstellen, denn das warum etwas viel mehr ist als nicht ist, ist seine Ursache, wobei allerdings zu bemerken wäre, daß der deutsche Begriff „Grund“ sich mit dem lateinischen „ratio“ (und dem französischen „raison“) nicht vollkommen deckt. J. Brinkmann distinguirt deshalb mit Recht den Grundfolgesatz („Alles Sein ist Folge eines Grundes“) vom Ratio-Satz („Alles ist restlos von der Vernunft erklärbar“, *Philosoph. Jrb.* 1927, S. 134 f.). Ontologisch ist kein Unterschied einzusehen zwischen *causa sufficiens* und *ratio essendi sufficiens*, beide rücken das Moment der Suffizienz, der Determination, der Zureichung in den Vordergrund. Als Erkenntnisprinzip muß sich der Satz vom zureichenden Grunde naturnotwendigerweise in dieser Fassung auf die ersten beiden Denkprinzipien zurückführen lassen und hat Prof. Willems vollkommen recht, wenn er wiederholt betont: „... indessen glauben wir, daß dasselbe (Gesetz vom zureichenden Grunde) vom Gesetz des Widerspruches reell nicht verschieden sei, sondern eine spezielle logische Umformung desselben darstellt“ („Die obersten Seins- und Denkgesetze nach Aristoteles und dem hl. Thomas v. Aquin“ im *Philos. Jahrb.* Fulda 1902, Bd. 15, S. 31), und etwas weiter: „Wir haben ... gezeigt, daß der Satz vom zureichenden Grunde, wenn man die einzelnen Arten seiner Anwendung betrachtet, auf das Gesetz der Identität oder des Wider-

spruches zurückweist“ (w. o. S. 33, — vgl. Gredt, J.: „Elementa Philosophiae“ Bd. II, Freiburg i. B. 1926, S. 149, und Sladeczek, Fr.: „Das Widerspruchsprinzip und der Satz vom zureichenden Grunde“ in „Scholastik“ 1927, S. 1). Freilich führt in obigen Formulierungen der Satz vom zureichenden Grunde zu einem Konflikt mit der Willensfreiheit über den Weg seiner Leibnitz'schen Auffassung als principium melioris, was denn auch Willems sofort aufzeigt: „Wird aber der Satz vom zureichenden Grunde so weit ausgedehnt und so erklärt, wie Leibnitz es tut, so ließe sich nicht mehr begreifen, wie es einen Irrtum, ja, wie es eine Sünde geben könne, da ja alle diese Tätigkeiten einen zureichenden Grund haben, u. zw. durch die vorausgehenden Zustände notwendig bedingt und im Vergleich zu allen anderen möglichen die besten sein sollen. Zugleich ist klar, daß mit diesem System die Freiheit Gottes und des Menschen nicht mehr aufrecht erhalten werden kann“ (w. o. S. 33). Hiezu wäre zu bemerken, daß die Schola stets in der Willensfreiheit das formale, d. h. intellektuelle, Element der aristotelischen προαίρεσις als vorherrschend betont hat (vgl. Prof. M. Wittmann's „Die Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas v. Aquin“ im Philos. Jahrb. Fulda 1927, S. 174f.).

Einem Konflikt mit der christlichen Auffassung der Willensfreiheit als „*facultas voluntatis, vi cuius non est determinata ad unum quid, nec ab extrinseco nec ab intrinseco, sed positus omnibus ad agendum requisitis agere potest vel non agere*“ suchte Leibnitz durch Behauptung einer „Kontingenz“-Freiheit auszuweichen: „Il y a donc une liberté de contingence ou en quelque façon d'indifférence, que rien ne nous nécessite pour l'un ou pour l'autre partie“ — die Möglichkeit eines psychologischen Gleichgewichtes weist er entschieden zurück: „mais il n'y a jamais d'indifférence d'équilibre, c'est-à-dire où tout soit parfaitement égal de part et d'autre, sans qu'il n'y ait plus d'inclination vers un côté“ („Essais de Théodicée“, Lausanne 1760, T. I, § 46, pg. 534), — ausschlaggebend ist ihm also der Unterschied zwischen inclination und nécessité. Was schließt aber Leibnitz aus seiner Leugnung der indifférence d'équilibre? — „. . . je ne crois pas qu'on choisisse jamais quand on est absolument indifférent“! (w. o. T. II, § 303, pg. 280). Da nach Zusammenstellung obiger Zitate der Mensch gegen seine Neigung die Wahl treffen könnte, so ergibt sich, daß der Mangel

an zureichendem Grunde, nämlich die Willens-Freiheit, zureichender Grund der Wahl wäre, — d. h. die *liberté de contingence* als *raison déterminante*! — Prof. Geysler versteht die Ausführungen Leibnitzens aus seiner *Monadologie* (§§ 31 und 32) und aus der *Theodicee* (I. § 44) mit der lakonischen Klausel: „Alle diese Sätze sind höchst beachtenswert, zeigen aber nirgend die entsprechende zureichende Begründung des Prinzips“ („Das Prinzip des zureich. Grundes“, Regensburg 1929, S. 82), — eröffnet aber die Forderung nach zureichender Begründung des Prinzips vom zureichenden Grunde nicht einen unabsehbaren Rattenschwanz von zureichenden Begründungen weit über menschlichen Horizont hinaus, und wie würde sich dieser mit seinem Charakter als obersten „Denk-Prinzips“ vertragen? —

Ohne uns bei dieser für unsere Zwecke nebensächlichen Frage länger aufhalten zu können, verzeichnen wir in der Fortsetzung des letzten Leibnitz'schen Zitates ein wertvolles Moment für unsere oben getroffene Unterscheidung zwischen Denk- und Erkenntnisprinzipien: er bezeichnet die Wahl im Gleichgewichtszustande als Zufall ohne zureichenden Grund „*un tel choix serait une espèce de hasard, sans raison déterminante, tant apparente que cachée . . .*“, — er nennt sie einen Zufall, der nie in der Natur vorkommt, „*mais un tel hasard, une telle casualité absolue et réelle, est une chimère qui ne se trouve jamais dans la nature*“ und nun schließt er, der Schöpfer gleichsam des Prinzips, mit der hochwichtigen Feststellung, daß nur die Unkenntnis der Ursachen diesen Zufall, den scheinbaren Mangel an zureichendem Grunde, verursacht: „*Tous les sages conviennent que le hasard n'est qu'une chose apparente, comme la fortune: c'est l'ignorance des causes qui le fait*“ (w. o.). Daraus folgt nicht nur die Gleichstellung des Grundes mit der Ursache, sondern auch die Bestimmung des Wesens des Prinzips vom zureichenden Grunde als Erkenntnis-Prinzips, nachdem die Unkenntnis es sei, die seine Anerkennung verhindere. Das Prinzip vom zureichenden Grunde ist also kein Denkprinzip, sondern ein Erkenntnis-Prinzip, denn „Grund ist alles das, wodurch etwas erkannt wird, oder erkannt werden kann“ (*ratio cognoscendi*), wie Pesch sich ausdrückt („*Institutiones Logicales*“, T. III n. 1236). Im Verhältnis zur Kontinuität des Weltablaufes nimmt es einen aposteriorischen Standpunkt ein, weil es sie zum mindesten voraussetzt. Es als Denkprinzip zu bezeichnen ist Folge mangelnder

Einsicht in die wesentliche Verschiedenheit zwischen der Kontinuität des Denkvorganges und der Kausalität des Erkenntnis-Aktes, die Prof. Geysler folgendermaßen würdigt: „... Um sicher urteilen zu können, müßten zuerst die verschiedenen Arten der Denk- und Erkenntnis-Akte voneinander genau unterschieden werden. Dann würde man bald sehen, daß keineswegs bei allen ein Verursachtwerden durch unser Ich wahrgenommen wird. Nur in gewissen Fällen konstatieren wir einen Einfluß unseres Willens. Dagegen sind die sinnlichen Wahrnehmungen einfach da und können nur auf Grund von Denken auf das Ich als ihre Ursache zurückgeführt werden“ („Das Prinzip vom zureich. Grunde“, Regensburg 1929, S. 79). —

Von obigen Formen des Satzes vom zureichenden Grunde grundsätzlich abweichend ist folgende: „Alles, was Dasein hat, besitzt alles zum Dasein Erforderliche; alles, was ein bestimmtes Sosein hat, besitzt alles zu diesem Sosein Erforderliche; alles, was erkannt wird, besitzt das zu seiner Erkenntnis Erforderliche“. Es mag dahingestellt sein, ob diese Fassung noch unter dem Namen eines Satzes vom zureichenden Grunde, den sie weder erwähnt noch behandelt, in Betracht kommen kann, denn das Erforderliche ist nicht gleichbedeutend mit dem Zureichenden, obgleich es sachlich zusammenfallen kann. Sie läßt sich auf die gewiß wertvolle Tautologie reduzieren: „Jedes Dasein (Sosein, Erkenntnis-sein) ist das Ergebnis seiner Erfordernisse, — ist Resultante seiner Komponenten“. Also etwa ein Satz „von der notwendigen Voraussetzung“, insofern sich das Ergebnis einstellen muß, wenn alle seine Erfordernisse erfüllt sind. Auf die Denktätigkeit angewendet, erschiene er in folgender Form: „Alles, was gedacht ist, besitzt alles zu seinem Gedachtsein Erforderliche“. Von seiner psychologischen Bedeutung muß hier begreiflicherweise abgesehen werden, — seine rein logische Auffassung stellt seine eminente Wichtigkeit als Denkprinzip in helles Licht, da es sowohl unserer Definition als richtunggebender Ausgangsformel entspricht, als auch einen denktechnisch bedingten Denkinhalt aufweist. Seine Erörterung wollen wir einem besonderen Aufsätze vorbehalten. —

Ausnahmslos lassen sich alle übrigen Denkgesetze derselben Ordnung als Varianten, Umsetzungen (in die Gegenstands- und Bedeutungs-Lehre), dialektische Ableitungen oder inhaltliche

Folgerungen auf die ersten zwei Denkprinzipien zurückführen, wie sehr sie auch eine relativ beherrschende Stellung innerhalb eigener wissenschaftlicher Geltungsbereiche oder Systeme zu behaupten scheinen. Vom sog. „Princip“ exclusi tertii berichtet es wieder Prof. Willems unter Berufung auf Überweg: „Nicht ohne Grund hält daher Überweg den Satz des ausgeschlossenen Dritten für reell identisch mit dem des Widerspruches, als eine besondere Form desselben, als Prinzip der kontradiktorischen Disiunction (System d. Logik, § 79). Von demselben Gedanken waren wohl Thomas v. Aquin und Aristoteles beherrscht, wenn sie beide unseren Satz im unmittelbaren Anschlusse an die Entwicklung des Prinzips vom Widerspruch gleichsam als Corollar behandeln“ (w. o. S. 38f.).

Die Umsetzung der logischen Sukzession, die ein ausschließlich geistiges Wahrnehmungs-Objekt in der absoluten Präsenzialität der Ewigkeit darstellt, in zeitliche Sukzession von Subjekt zu Prädikat im menschlichen Urteil verrät das Wesen und die Richtung der Denk-Technik, — der menschlichen Logik als *ars cogitandi*, Methodenlehre des Denkens, welche also wohlgermerkt keineswegs etwa die psychologischen Ablaufs- und Abhängigkeits-Gesetze des Denk-Erlebnisses umfaßt (vgl. Husserl, E.: „Logische Untersuchungen“ I.). Das Bewußtsein der seinem Denken wesentlich innewohnenden Logik im Sinne von logischer Systemisierung kann der Mensch nicht verleugnen, ohne sich zugleich unfähig zu zu erklären, auch nur einen Gedanken zu fassen, ein Urteil zu bilden, einen Satz zu klittern. Wie er sich selbst als Teil des Universums fühlt und erkennt, so muß auch seine Logik ein Glied der Universums-, sagen wir, Weltalls-Logik darstellen, ihre Richtung kann sie nicht anderswoher als nur aus der Weltalls-Logik empfangen haben. Sie ist sich selber Beweis einer bestehenden Weltalls-Logik, d. h. daß im Weltall nicht nur eine Logik herrscht, sondern daß es ihre dieselbe Logik ist, die da herrscht, sonst wäre kein Grund vorhanden, warum seine Logik so beschaffen wäre, wie sie ist. Diese konnte das Weltall nur bei seiner Erschaffung mitbekommen haben, weil sonst kein Ursprung für sie erfindlich ist. Aus der Logik des Schöpfungs-Gegenstandes weist der Schluß auf die Logik des Schöpfungs-Aktes, — aus diesem auf die des Schöpfers selbst, der sich somit als Ur-Quell der Logik enthüllt. Hierbei ist die Gefahr eines *circulus vitiosus* ebenso ausgeschlossen, wie es die Bedachtnahme

auf den Verfasser sein kann, wenn man die Logik seines Buches fortspinnt.

Das ist auch der eigentliche Sinn der rationes aeternae, der ewigen Methoden, die menschlicher Wahrheits-Erkenntnis zu Grunde liegen. Wenn auch seltener, so hat diese Auffassung doch bereits in Kreisen moderner katholischer Philosophie und Theologie Beachtung und Würdigung gefunden. In seinem ausgezeichneten Bändchen über den „Göttlichen Grund menschlicher Wahrheits-Erkenntnis“ (Münster i. W. 1924, S. 87) spricht Prof. Grabmann in Besprechung der Ausführungen P. Ign. Jeiler's über die augustinisch-franziskanische Illuminations-Theorie folgenden Gedanken aus: „Vor allem müssen wir untersuchen, ob die thomistische Lehre, die diesen unmittelbaren Kontakt des Menschengeistes mit dem ungeschaffenen Licht, mit den rationes aeternae nicht kennt, auch die Ewigkeit, Notwendigkeit, Unveränderlichkeit unserer obersten Begriffe und Prinzipien und die Entstehung der Begriffe von rein geistigen Objekten erklären könne. Ich glaube dies bejahen zu dürfen“ und verweist auf die diesbezüglichen Ermittlungen P. Garrigou-Lagrange's („Dieu, son Existence et sa Nature“, Paris 1920, pg. 185 ff.) und P. Alb. Lepidi's (in dessen „Elementa Philosophiae Christianae“ II. Parisii-Lovanii 1877, pg. 40 ss.). Noch deutlicher wurde die obige Auffassung von M. J. Scheeben zum Ausdruck gebracht, indem Gott als „Urtypus aller Dinge das oberste Maß derselben“ und aller Regeln und Gesetze ist, „nach welchen die Wahrheit ihres Wesens und ihrer Vollkommenheit bemessen und beurteilt werden muß („Handbuch der katholischen Dogmatik“ I., Freiburg 1873, 580). In beredter Weise findet sich derselbe Gedanke ausgestaltet bei Prof. Geysler (in seiner „Grundlegung der Logik und Erkenntnislehre in positiver und kritischer Darstellung“, Münster i. W. 1919, S. 71): „... dem Denken ist es nur dann möglich, die Natur zu erkennen, wenn und insoweit es in der Natur logisch zugeht, d. h. wenn die Natur ihren Ursprung im Denken hat. Diese logische Bedingung der Erkennbarkeit der Natur bedeutet aber nicht, daß es das menschliche Denken sein müsse, aus dem sie entspringe. Dazu genügt vielmehr, daß irgendein dem wissenschaftlichen Denken vorausgehendes, an die gleichen höchsten Gesetze gebundenes Denken in diesem schöpferischen Verhältnis zur Natur stehe. Selbstverständlich kann nur das göttliche Denken als dieses naturschaffende Denken in Be-

tracht kommen“. Andererseits wurde die Logik in der Schöpfung „als logische Immanenz alles Seienden“ gekennzeichnet, was jedoch nur in obigem Sinne verstanden werden darf. Obige Erörterungen hervorragender katholischer Denker führen aber notwendigerweise zur Ermittlung und Festlegung einer technischen Bezeichnung für jene ewigen Denkweisen, nach denen sich das Weltgeschehen abwickelt, sowie der ihnen zu Grunde liegenden Gesichtspunkte und Methoden. Es sind dies die „rationes aeternae“, deren Verständnis und Auslegung in der katholischen Theologie die tiefsinnigsten Betrachtungen veranlaßte. In unvergleichlich klarer, prägnanter Weise finden wir ihr Problem durch Thomas gelöst: „Cum ergo quaeritur, utrum anima humana in rationibus aeternis omnia agnoscat, dicendum est, quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter“ (Sum. Theol. I, 84, 5c, vgl. Sum. c. Gent. III, 47). Grundsätzlich stellt er also ein doppeltes Verhältnis der ewigen Denkweisen zur menschlichen Denk-Fähigkeit fest. An zweiter Stelle schildert er sie als Erkenntnis-Richtlinien, die gleichsam wie das Sonnenlicht der Seele die Weitsicht vermitteln: „Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio: sicut si dicamus, quod in sole videntur ea, quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere, quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis; per quarum participationem omnia cognoscimus: ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud, quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae“, — das Verstandes-Licht stellt also jene Anteilnahme am ewigen Lichte dar, in dem die Analogie zu den ewigen Denkweisen enthalten ist. Auf Grund dieser Aufklärung schreiten wir zum Verständnis jener bei Thomas so oft wiederkehrenden Satzwendung „iudicare per veritatem aeternam (increatam)“ (z. B. „De Verit.“ 10, 6), die die Richtung der ewig wahren Methoden angibt. Ausschlaggebend ist für die Auffassung dieser Formel die Präposition „per“ im Gegensatz zu einem etwaigen haurire ex veritate aeterna, das die Wahrheits-Quelle als allumfassendes Wahrheits-Behältnis erkenntnis-inhaltlich beschreiben würde. Übrigens gilt für beide Auffassungs-Arten ein Grundsatz des Aquinaten, der sich in verschiedenen Formulierungen an verschiedenen Stellen seiner Werke feststellen läßt: „Omne quod agit per intellectum, repraesentat speciem sui intellectus in re facta; sic enim agens sibi per artem facit simile. Deus autem fecit

creaturam ut agens per intellectum, et non per necessitatem naturae. . . . Species igitur intellectus divini repraesentatur in creatura per ipsum facta“ (Sum. c. Gent. II, 45). Abbild (species) des göttlichen Intellekts sind nicht nur die Wahrheits-Inhalte, sondern auch die Wahrheits-Ordnungen, somit auch die ihnen zu Grunde liegenden Erkenntnis-Methoden. —

Wir haben oben die zweite Deutung der rationes aeternae, die Thomas an dieser bedeutungsvollen Stelle anführt (Sum. Theol. I, 84, 5c), dem Bedürfnis unseres Gedankenganges entsprechend an erster Stelle betont. Umgekehrt hatte Thomas die erkenntnis-inhaltliche Rolle der rationes aeternae in der menschlichen Erkenntnis als offenkundiger und leichtverständlicher zuerst dargelegt und sie einem Spiegel verglichen: „sicut aliquis videt in speculo ea, quorum imagines in speculo resultant“. Die Entfaltung dieses Gedankens findet sich beim Doctor Angelicus unter ausdrücklicher Anführung des Satzes vom Widerspruch: „Intellectus noster cognoscit ens et ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia“, — d. h. auf diesem Erkenntnis-Akt beruht die Kenntnis der ersten Prinzipien, — „ut non esse simul affirmare et negare, et alia huiusmodi“, wie z. B. daß es nicht möglich sei, zugleich etwas zu bejahen und verneinen (Sum. c. Gent. II, 83; vgl. auch Sum. Theol. I. II-ae, 94, 2). Paar Zeilen zuvor hatte er die Grundwahrheit verkündet: „Non est eadem scientia apud omnes de conclusionibus, sed solum de principiis. Patet igitur quod cognitio principiorum est nobis naturalis“, daß die Einsicht in die Prinzipien uns natürlich d. h. wesensgesetzmäßig inne-wohnt, — „non autem conclusionum . . . Non ergo conclusionum scientia est in nobis nisi ex principiis acquisita“, — die Kenntnis der Schlußfolgerungen kommt uns nur aus den Prinzipien zu. Mit peinlicher Sorgfalt unterscheidet er somit den Erkenntnis-Akt cognitio vom Kenntnis-Inhalt, der scientia, notitia. Erkenntnis basiert auf Bewußtsein der Wahrheit (veritas logica), dessen erste Voraussetzung die Übereinstimmung des letzten Wahrheitsgrundes mit dem letzten Wirklichkeitsgrunde (veritas ontologica) bildet, — Thomas sagt: „verum ipsum cum ente converti necesse est“ (Sum. Theol. I. 16, 3 concl.) oder, wie er sich anderswo (Com. in Arist. Physic. Libr. VIII. lect. 3 versus finem) ausdrückt: „Eadem est dispositio rerum in esse et in veritate“. Dieser Rückhalt wäre aber hinfällig und unzuverlässig, wenn er

nicht ewig und unabänderlich wäre, was einen grundsätzlichen Leitgedanken der aristotelischen Philosophie bildet: „Wir alle nehmen — wenn wir das Genaue feststellen wollen — von dem, was wir wissen, an, daß es sich nicht anders verhalten könne. . . . Also ist der Gegenstand des Wissens aus Notwendigkeit und folglich ewig; denn das, was einfachhin aus Notwendigkeit ist, ist alles ein Ewiges, und das Ewige ist ungeworden und unvergänglich“ (Prof. Jos. Geysler: „Die Erkenntnistheorie des Aristoteles“. Münster i. W. 1917, S. 203). Thomas schärft die Unterscheidung zwischen der Wahrheit als Gegenstand und in der Auffassung der Seele ein, im letzteren Sinne sei die Wahrheit nicht ewig, wohl aber im ersteren, denn es sei offenbar, daß „species intelligibiles, quibus anima nostra intelligit veritatem de novo nobis advenire ex phantasmatis per intellectum agentem. Unde non potest concludi quod anima sit aeterna, sed quod veritates intellectae fundentur in aliquo aeterno“, d. h. daß die erkannten Wahrheiten auf Ewigem beruhen, — „fundantur autem in ipsa prima veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis“, also sie gründen sich in der ersten Wahrheit als in einem all-umfassenden Ur-Grund aller Wahrheit. Das menschliche Denken erscheint somit als nichts anderes denn endliches Nachdenken ewiger, göttlicher Ideen. Dieser Wahrheitsgrund ist nämlich nach Thomas die Wahrheit des göttlichen Intellekts: „Veritas intellectus divini, secundum quam res naturales dicuntur verae, quae est omnino immutabilis“ (Sum. Theol. I, 16, 8c, — vgl. I, 84, 5 und Sum. c. Gent. 3, 47). Es wäre müßiges und eitles Beginnen, der thomistischen Erkenntnis-Theorie die augustinisch-franziskanische in ihren Vertretern Bonaventura, Matth. von Aquasparta u. a., die einen unmittelbaren Kontakt des menschlichen Denkens mit dem unerschaffenen göttlichen Lichte verfochten, als grundsätzlich unvereinbar entgegenzustellen, denn dem gemeinsamen Gegner gegenüber stimmen beide Richtungen im großen Hauptgedanken überein, daß — wie Prof. Grabmann ausdrücklich hervorhebt — „unser Intellekt eine Teilnahme am göttlichen Intellekt ist und daß auch das Seiende, das Objekt unseres geistigen Erkennens Nachbild göttlicher Ideen ist und dadurch Leuchtkraft für unseren Intellekt besitzt“, daß folglich „in Gott der letzte Grund alles Wahrheitserkennens sei“ (a. a. O. S. 90). Dieser Gedankengang führt auch letzten Endes zur Lösung der Frage nach dem letzten Grunde der Gewißheit,

denn Thomas faßt sie in zweifacher Weise auf als essentiell oder partizipativ (analog hiezu Prof. Geysler physisch und metaphysisch, — Das Prinzip vom zureich. Grunde, Regensb. 1929, S. 81): „Certitudo invenitur in aliquo dupliciter; scilicet essentialiter et participative. Essentialiter quidem invenitur in vi cognoscitiva. Participative autem in omni eo, quod a vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum. Secundum quem modum dicitur quod natura certitudinaliter operatur, tamquam mota ab intellectu divino certitudinaliter movente unumquodque ad suum finem“ (Sum. Theol. II, II-ae, 18, 4: „De Certitudine spei“). Also auch die Gewißheit findet ihren letzten Rückhalt im göttlichen Intellekt, insoferne er naturhaft das Geschöpf an sein Ziel weist (vgl. Lercher, Ludw.: „Über die Gewißheit der natürlichen Gotteserkenntnis“ in der Zschr. f. kath. Theologie, Innsbruck 1898, S. 108 und 210)¹⁾. —

Das sind die wahrhaft katholischer Denkart wohlvertrauten, zahlloser Abtönungen fähigen Richtlinien, denen seit Jahrhunderten unabsehbare Scharen tiefster Denker zu folgen als richtig befanden. —

Nichts anderes als übertriebenes Sicherheitsbedürfnis und Selbsttäuschung bedeuten angesichts dessen die Bemühungen gewisser Apologeten, für die Geltung der Vernunft in der Weltordnung die Notwendigkeit eines besonderen (übrigens bedeutungslosen, weil unwillkürlichen und unerläßlichen) Vertrauensaktes zu beweisen, ohne zu bedenken, daß sie zu diesem Beweise jene Vernunft in Anspruch zu nehmen angewiesen sind, der dieses Vertrauen zgedacht ist, — ein Schulbeispiel einer *petitio principii*. —

Nicht ganz so Prof. Hessen. Als letzten Grund der Gewißheit führt er ein *Novum* ein, das es aber nur dem Namen nach ist: „Die religiöse Haltung dem Dasein gegenüber“, er erklärt sie als „religiösen Glauben“, als „tiefsten Kern des Glaubens an den Sinn des Daseins“. Im Grunde ist sie von derselben Art, die er anderen zum Vorwurf macht (S. 197): ein Psychologismus! (Vgl. S. 204.)

¹⁾ Betreffs der Evidenz-Frage sei auf Brinkmann's Ausführungen im *Philos. Jahrb.*, Fulda 1927, S. 259 ff. verwiesen, denen wohl nichts hinzuzufügen ist. —

„Rationis usus fidem praecedit“ war allen diesen Tageslosungen gegenüber die klare unveränderte Lehre der katholischen Kirche, die sie auch denen furchtlos entgegenhielt, die „sibi philosophorum nomen arrogare non dubitant“ (vgl. Pius IX. Enzyklika „Qui pluribus iam abhinc annis“ vom 9. Nov. 1846).

VI. Die Definition der Ursache.

Nach Feststellung der Denk-Grundlagen scheint uns hier der logischen Reihenfolge nach die sinngemäße Stelle zur Einschaltung der Erörterung über die Kausal-Definition. Gewiß nicht ohne Berechnung finden wir sie in Hessen's Buche (statt auf S. 204) an den Anfang des Buches in seine Einleitung verlegt, obgleich dadurch der Eindruck einer Überrumpelung des über die Bedeutung ihres Wortlautes noch nicht orientierten Lesers hervorgerufen werden könnte. Da aber im übrigen Verlaufe der Arbeit keine andere Formulierung der Kausaldefinition zu finden ist, muß diese als letztes und endgültiges Ergebnis, zugleich als zweifellos wohlüberlegter Grundstein und entscheidendes Leistungs-Moment der Hessen'schen Kausal-Philosophie hingenommen werden. —

Da wir eine ausführlichere Stellungnahme in der Kausalitäts-Kontroverse einem späteren Augenblick vorbehalten wollen, sei im Folgenden zwecks Veranschaulichung des Gegensatzes in bündigen Zügen der Standpunkt des Aquinaten skizziert. Grundsätzlich erscheint ihm — abweichend z. B. von Suarez („non inquirimus an causa sit, quia nihil est per se notius“, — Disp. 12, sect. 1,) — eine Definierung der Ursache für durchführbar, erwähnt er doch ausdrücklich ihre Möglichkeit gelegentlich der Kausalitäts-Beweise in folgendem Zusammenhange: „cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae ad demonstrandum causam esse“ (Sum. Theol. I. 2, 2 ad 2—um). Thomas zählt somit keineswegs den Kausal-Begriff zu den obersten metaphysischen undefinierbaren Begriffen, wie z. B. den der Einheit, Vielheit usw., — er enthält sich aber trotzdem durchwegs einer formellen Real-Definierung derselben. Man

wäre zwar an verschiedenen Stellen seiner Werke versucht, eine solche herauszulesen (so z. B. Sum. c. Gent. II, 15 als „*principium essendi*“ oder „*esse determinans aliud ad unum*“, ferner II, 6 u. a.), doch erscheint es ratsamer, davon abzusehen, angesichts der Erwägung, daß Thomas immer wieder mit größtem Nachdruck den Kausal-Charakter in Gott und in den Geschöpfen als verschieden, andersgeartet, vorhanden feststellt und betont. Die betreffenden Stellen lauten unzweideutig: „*forma effectus in causa excedente invenitur quidem aliquid, sed secundum alium modum et aliam rationem, ratione cuius causa aequivoca dicitur*“ (Sum. c. Gent. I, 29), — „*de Deo et rebus aliis nihil univoce (d. h. im gleichen Sinne) dici potest*“ (ebend. I, 32), — maßgebend ist der Leitsatz „*quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de Deo et rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius: unde et nominari dicitur a suis causatis*“ im Kapitel „*Quod ea quae dicuntur de Deo et creaturis analogice dicuntur*“ (Sum. c. Gent. I, 33 — vgl. Brockhoff, Jos.: „Die Lehre des hl. Thomas von der Erkennbarkeit Gottes“ im Jahrb. f. Philos. und spekul. Theologie, Paderborn 1891, S. 454)¹⁾. —

Will man trotz der durch Thomas offen verkündeten Verschiedenheit des Kausalbegriffes bei Gott und Mensch auf eigene Gefahr und Verantwortung die ihm vorschwebende Kausaldefinition in ihren extremsten Umrissen zu eruieren versuchen, so empfiehlt sich vorerst aus seiner Verwendung die Feststellung seines Umfanges, aus dem schrittweise die wesentlichen Merkmale dann gewonnen werden können, die zur Synthese des Begriffs-Inhalts erforderlich erscheinen. Thomas kommt uns insofern entgegen, als er einerseits unverhohlen das Genus proximum seines Kausalbegriffes kundgibt: „*nihil potest esse causa nisi in quantum est ens*“ (Sum. Theol. I, 49, 1 c), also das Sein in reduplikativem Sinne, — andererseits bei Erörterung des Kausalgehaltes des sehr umstrittenen Extremfalles der *causa instrumentalis* (die er deutlich vom *Instrumentum* als solchem begrifflich unterscheidet) die *Differentia specifica* bis ins Detail zu untersuchen sich bemüht sieht. Im Gegensatz zu anderen Scholastikern, wie z. B. Caie-

¹⁾ Vgl. diesbezüglich die treffliche Studie Professors K. Feckes: „Die Analogie in unserem Gotterkennen“ in den „Problemen der Gotteserkenntnis“, Münster 1928, S. 132, besonders S. 152 ff. —

tanus, Bannez, Sylvius u. a. verfiht er nämlich die Unmöglichkeit einer Übertragung der Schöpfungs-Fähigkeit seitens Gottes an ein Geschöpf und fährt dann fort: „hoc esse non potest: quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si enim nihil ibi ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum“ (Sum. Theol. I, 45, 5 c). Aus seinen Distinctionen in demselben Kapitel ergibt sich das ens insofern als causa, als es etwas überhaupt hervorbringt oder hervorbringen will und kann, qua producens oder qua productivum. Setzt man nun das Genus proximum „Ens“ mit der Differentia specifica „quatenus productivum“ zusammen und präzisiert den Sinn der letzteren durch das für die causa instrumentalis als unerläßlich erkannte Mindestmaß der Mitwirkung „dispositive per aliquid sibi proprium“, so läßt sich die Definition des Kausalbegriffes im weitesten Sinne des Doctor Angelicus etwa in folgendem Wortlaut rekonstruieren: „CAUSA EST ENS QUATENUS PROPRIA VIRTUTE PRODUCTIVUM SALTEM DISPOSITIVE.“

Aus Scheu vor Beeinträchtigung des überaus bedeutsamen und empfindlichen lateinischen Wortsinnes sei von einer deutschen Übersetzung hier Abstand genommen, sie bleibe dem privaten Interesse überlassen. Aus dieser Definition der Ursache folgt die Umschreibung ihrer Wirksamkeit, des causare, logischerweise als „producere propria virtute saltem dispositive“. Nach den Grundsätzen der aristotelischen Philosophie kommt den Definitionen $\delta\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\iota$ (neben den Axiomen) an erster Stelle Unbeweisbarkeit zu (vgl. Prof. J. Geysler: „Die Erkenntnistheorie des Aristoteles“, Münster i. W. 1917, S. 220), d. h. es läßt sich aus allgemeineren und höheren Erkenntnissen keine deduktive Ableitung mehr für diese Real-Definition herstellen. Des Gattungsbegriffes „principium“ bedient sich Thomas nur zur impliciten Andeutung einer Nominal-Definition in seiner Erklärung des Trinitäts-Verhältnisses: „Principium communius est quam causa; sicut causa communius est quam elementum. Primus enim terminus, vel etiam prima pars rei, dicitur principium, sed non causa . . . Hoc nomen causa, videtur importare diversitatem substantiae, et dependentiam alicuius ab altero, quam non importat nomen principii. In omnibus enim causae generibus semper invenitur distantia inter causam et id cuius est causa, secundum aliquam perfectionem,

aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his quae nullam huiusmodi differentiam habent, sed solum secundum quendam ordinem. Sicut cum dicimus punctum esse principium lineae“ (Sum. Theol. I. 33, 1 ad 1—um; vgl. damit Christ. Wolff's ontologische Auffassung des Prinzips als „il quod in se continet rationem alterius“, „Ontologia“, Frankfurt 1730, pg. 645). —

Angesichts der von Thomas so nachdrücklich vorausgesetzten Verschiedenartigkeit des Kausalbegriffes in seiner Anwendung auf Gott und Mensch gewinnt nun seine grundlegende Unterscheidung in eigentlichen Sinn, *sensus proprius* als *creare*, und uneigentlichen Sinn, *sensus improprius* als *facere*, an Bedeutung. Als Basis diene seine Feststellung: „*Creare est proprie causare sive producere esse rerum*“, eine Analogie im Kausalverhältnis findet er anschließend beim Menschen nur in der Erschaffung eines Kunstwerkes, selbstverständlich sofern *causa exemplaris* in Betracht kommt: „*Deus est causa rerum per suum intellectum, et voluntatem, sicut artifex rerum artificiarum*“ (Sum. Theol. I. 45, 6c). Einer oberflächlichen Beurteilung erscheinen allerdings die von Gott erschaffenen Dinge, als ob sie nach Menschen-Art verfertigt wären: „*Patet quod res creatae sunt a Deo sicut factae*“, bei welcher Gelegenheit der Unterschied zwischen beiden Art-Begriffen der Verursachung, *causatio*, festgelegt wird: „*Factibilium autem ratio est ars, sicut philosophus dicit. Comparantur igitur omnes res creatae ad Deum sicut artificiatum ad artificem. Sed artifex per ordinem suae sapientiae, et intellectus artificiatum in esse producit; ergo et Deus omnes creaturas per ordinem sui intellectus facit*“ (Sum. c. Gent. II. 24). Wie sehr er aber den eigentlichen Sinn der Kausation in Kreation erblickt, ergibt sich aus folgender bedeutsamen Äußerung: „*Creari est quoddam fieri. Fieri ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse: quod quidem convenit proprie subsistentibus*“ (Sum. Theol. I. 45, 4). Da es sich an vorliegender Stelle unserer Arbeit wohl-gemerkt nicht um selbständige Erforschung eines Sachverhaltes handelt, sondern ausschließlich um Feststellung der Ansicht des Aquinaten (die in der Geschichte besonders der neuzeitlichen Scholastik reichlich Gegnerschaft gefunden hat), kommt es auf sein *fundamentum disiunctionis* an, somit auf das Verständnis des oben zitierten Satzes: „*creare est proprie causare sive producere*

esse rerum“. Dieser könnte nämlich in doppeltem Sinne aufgefaßt werden, entweder *creare est producere esse rerum*, und deswegen sei es *proprie causare* (Erschaffung bedeutet Seins-Erzeugung, und deswegen sei es in eigentlichem Sinne Verursachung), — oder *creare* bedeute in eigentlichem Sinne *causare* und dieses letztere *causare* sei *producere esse rerum* (Verursachung bedeutet Seins-Erzeugung und deswegen sei Erschaffung ihr eigentlicher Sinn). Bedenkt man die Entschiedenheit und Nachdrücklichkeit, mit der Thomas die Verschiedenheit des Kausalitäts-Begriffes betont, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß er faktisch einen doppelten eigentlichen und uneigentlichen Sinn der Kausation im Auge hatte. Die für diese Unterscheidung maßgebende klassische Stelle ist bereits oben hervorgehoben worden: „In . . . processione totius entis a Deo non est possibile fieri aliquid ex aliquo alio praeiacente; non enim esset totius entis creati factio“ (Sum. c. Gent. II. 36), beim Hervorgehen eines Seins in seiner Ganzheit aus Gott handelt es sich nicht um Verfertigung aus Vorhandenem, denn es läge sonst keine Verfertigung der Ganzheit vor. Daraus ergibt sich ein nicht mißzuverstehender Fingerzeig für die Auslegung der zweifelhaften Stelle: Kausation wird eingeteilt in Kausation in engerem, eigentlichen Sinne, d. h. Kreation als Daseins-Erzeugung, und Kausation in weiterem uneigentlichem Sinne als Soseins-Erzeugung. Das Kriterium dieser Unterscheidung erläutert Thomas folgendermaßen: „Esse autem simpliciter per creationem causatur, quae nihil praesupponit, quia non potest aliquid praeexistere quod sit extra ens simpliciter: per alias autem factiones fit hoc ens vel tale: nam ex ente praeexistente fit hoc ens vel tale. Ergo creatio est propria Dei actio“ (Sum. c. Gent. II. 21). Das bedeutet: Kreation erzeugt das Dasein, alle übrigen Arten des *facere* bewirken ein *Sosein*. Der Einteilungsgrund der Dichotomie ist klar, er beruht im Antecedens des Kausierten. Erfolgt die Kausation aus dem Nichts, dann ist sie im eigentlichen Sinne zu verstehen und heißt Kreation:

„CREARE EST EX NIHILO ALIQUID FACERE“
 (Sum. Theol. I. 45, 2 ad 2—um); erfolgt sie dagegen aus vor-existentem Stoffe, dann ist die Kausation in uneigentlichem Sinne zu verstehen: „nos tamen sub quadam similitudine etiam ad illam originem nomen factionis transferimus, ut dicamus facta ea quorumcumque essentia vel natura ab aliis originem habet“

(und paar Zeilen später fügt er hinzu: „*creatio mutatio dici non potest nisi secundum metaphoram*“, Sum. c. Gent. II. 37) und wird nach den bekannten vier anderen thomistischen Gesichtspunkten qualifiziert, als *causa materialis, formalis, efficiens et finalis*. Plato hatte bekanntlich fünf Arten von Ursachen unterschieden: *ex quo, a quo, in quo, ad quod et propter quod*. Der Entwicklungs-Gang des Kausalbegriffes bei Thomas stellt ein klassisches Muster logischer Denk-Kunst dar. —

Mit dieser Entfaltung und Formung des Kausalbegriffes beim Kirchenlehrer, den er geringschätzend aburteilte, wollen wir nunmehr die Vorgangsweise von Professor Johann Hessen selbst in Parallele stellen. Bereits in der Veranlagung der Argumentation offenbart sich ein Gegensatz: während Thomas mit Rücksicht auf die Schwierigkeit, die dem menschlichen Intellekt die Inhalts-Abstraktion aus dem Umfange auch der geläufigsten Begriffe oft bietet, sich ohne weiteres des Kausalbegriffes, unter Hinweis auf dessen Verständlichkeit aus seinen Wirkungen, bedient und erst nach Erschließung der *Causa prima et universalis* den Kausalbegriff erweitert und vertieft, — schlägt Hessen den entgegengesetzten Weg ein, indem er seinem Beweisgange eine Kausaldefinition zu Grunde zu legen sucht. Schon bei der Inangriffnahme dieser Aufgabe fallen Unkonsequenzen auf: so sucht er den Kausal-Begriff an einem Beispiel zu verdeutlichen, das in erster Linie unmittelbar in der Realität die thermo-mechanische Bewegungs-Kontinuität veranschaulicht („die Sonne wärmt den Stein“) und erst mittelbar in kausalem Sinne ausgedeutet werden kann; er setzt sich zugleich auch dem Vorwurf eines *circulus* aus, indem er die Realgeltung des Kausalbegriffes, die er auf S. 226 f. einer Lösung zuführt, bereits auf S. 16 vorwegnimmt (abgesehen von der sich in Widersprüchen äußernden Unbeholfenheit der Erläuterungen: auf S. 16: „Dieses Urteil stützt sich auf die Erfahrung“, — auf S. 17: „schöpfen wir den Kausalbegriff nicht aus der Erfahrung“, — paar Zeilen weiter: „gleichwohl stützt sich unser Denken, wenn es den Kausalbegriff bildet, auf die Erfahrung“). Als Ausgangspunkt wählt er (auf S. 16) den Fall der äußeren Erfahrung, obgleich Beispiele aus der inneren Erfahrung (wie auf der nächsten S. 17) sich als zweckentsprechender und näherliegend erweisen, — schon bei diesen ersten Ausführungen drängt sich die Frage auf, welches Publikum eigentlich das Buch voraussetze, da es einem fachlich

philosophisch gebildeten Leser-Kreis offenbar doch teils zu viel, teils zu wenig zumute, dieses Bedenken wird im Verlaufe des Buches noch wiederholte Male rege (z. B. auf S. 279).

Nach paar einleitenden Zeilen erklärt Hessen formell „den Begriff der Ursache definieren zu können“. Von einer Definition im strengen Sinne einer Wesens-Bestimmung durch Gattung und Merkmal oder auch nur aller wesentlichen Merkmale des Begriffs-Inhaltes, die den Ehrgeiz philosophischer Routine bilden sollte, ist aber keine Rede. Es handelt sich um eine Beschreibung, sie lautet: „Ursache ist ein Sein, von dem ein reales Müssen ausgeht, ein Sein, das ein anderes reales Sein notwendig macht, das bewirkt, daß ein bestimmtes Geschehnis eintritt“ (S. 16). —

Durch Vorführung einer Beschreibung statt einer Definition gibt Hessen entgegen seiner Zusage grundsätzlich zu, daß er eine Definition im strengen Sinne des Wortes nicht zu bieten vermag. Doch auch für Definitionen im weiteren Sinne gelten die allgemeinen Definitions-Regeln. Als Stilübung erinnert sie im Rhythmus lebhaft an die bekannte französische Leibnitz'sche Formel vom zureichenden Grunde. Trotz der Emphase, mit der sie verkündet wird, entbehrt die Hessen'sche Umschreibung jeder dialektischen Fassung. Wir haben es mit drei scheinbar parallelen Sätzen zu tun, die jeder dialektischen Zusammenstellung teils inhaltlich, teils formell widerstehen. Der Versuch, sie in eine ihrer Bestimmung entsprechende gemeinsame prädi-kativ-kopulative Urteils-Form zu bringen, etwa wie: „Ursache ist ein Sein, das sowohl ein reales Müssen, als ein reales Sein, als auch ein bestimmtes Geschehnis bewirkt“ offenbart einerseits eine katastrophale Abundanz an „Realem“ und „Müssen“, andererseits die Disparität und Heterogenität der Prädikats-Notionen, die sich, statt gegenseitig auszuschließen und zu ergänzen, durchkreuzen: ist das „reale Sein“ im „realen Müssen“ eingeschlossen, dann erübrigt sich seine besondere Aufzählung, — ist es aber nicht einbegriffen, dann ist nicht erfindlich, was das „reale Müssen“ sonst für eine Bedeutung hier bezweckt; — ebenso unverständlich ist das Verhältnis vom „bestimmten Geschehen“ zum „realen Müssen“, denn ist das bestimmte Geschehen real, dann ist es im „realen Müssen“ bereits enthalten, im Gegenfall ist die Betonung des „Realen“ überhaupt überflüssig, ganz abgesehen, daß bei einem realistisch orientierten

Philosophen das Geschehen nur Bewegung, Bewegung nur Form, Formwechsel nur Abwicklung von Erscheinungen des materiellen Seins bedeuten kann.

Die andere noch in Betracht kommende prädikativ-disiunktive Urteils-Form ergäbe folgendes Gebilde: „Ursache ist ein Sein, von dem entweder ein reales Müssen ausgeht, oder das ein anderes reales Sein notwendig macht, oder bewirkt, daß ein bestimmtes Geschehnis eintritt“. Diese Art der Zusammenfassung stellt die Unzulänglichkeit der einzelnen Disiunktions-Glieder in grelles Licht. Wir wollen sie nun der Reihe nach auf ihren Wahrheits-Gehalt untersuchen.

Einleitend die Frage: was versteht Prof. Hessen unter „real“? faßt er nach dem Vorbild gewisser Scholastiker das Reale als Gegensatz zum Idealen (Ideellen) auf, dann schließt er in seiner Formel die Kausalität der Ideen aus, — versteht er darunter den Gegensatz zum Irrealen, dann ist seine so auffallende Betonung in Verbindung mit dem Sein unverständlich und überflüssig, denn was nicht sein kann, kann auch nicht verursacht werden. —

Und nun die einzelnen Disiunktions-Glieder. Das erste von ihnen lautet: „Ursache ist ein Sein, von dem ein reales Müssen ausgeht“. Was bedeutet ein „reales Müssen“? — Hat man sich darunter einen „realen Zwang“ vorzustellen, dann genügt ein solcher allein zur Begründung des Kausal-Charakters nicht, sofern ihm kein Gegenstand zur Zwangs-Ausübung geboten wird, wie sehr er auch der vermeintlichen „Ursache“ innewohnen mag. — Und dann sein „Ausgehen“ aus der „Ursache“. „Ausgehen“ ist dem lateinischen „emanare“ nicht gleichzustellen: während beim emanare ein gleichsam ununterbrochenes Ausscheiden des immer wieder Vorhandenen bei unversehrt bleibendem Emanator angedeutet wird, beinhaltet „ausgehen“ nichts weiter als die faktische, restlose Abscheidung des Ausgegangenen. Nach dieser Aufklärung besagt also das obige Urteil, daß das Müssen entweder im bereits ausgegangenen Realen enthalten sei oder daß es an dem Vorgange des „Ausgehens“ selbst hafte. Im ersten Falle erscheint es aber für den Charakter der Ursache belanglos, ob die Wirkung, vielleicht auch aus anderweitigen Gründen oder Rücksichten, zum Zentrum einer Muß-Relation gestaltet wird, — im zweiten wird offenbar das Ausgehen selbst zur Ursache, nicht aber das Definiendum, d. h. jenes Sein, aus dem es

seinen Anfang nimmt. So scheint es sich auch tatsächlich zu verhalten, denn nicht das erzeugende Individuen-Paar ist z. B. die nächste Ursache in strengem Sinne des gezeugten Lebewesens, sondern sein „Ausgehen“, d. h. der Naturtrieb, der es zum Erzeugen zwingt. Dem Sein, aus dem das neue Lebewesen hervorgegangen ist, gebührt der Charakter einer *causa instrumentalis*, so versteht sie auch Thomas, „*non enim hic homo potest esse causa naturae humanae absolute, quia sic esset causa sui ipsius; sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato*“ (Sum. Theol. I. 45, 5 ad 1—um). Es widerspricht jedoch den elementarsten Grundsätzen der Logik überhaupt, den uneigentlichen Sinn eines Begriffes (in diesem Falle eine *causa sensu improprio*) an Stelle seines eigentlichen Sinnes (also statt der *causa sensu proprio*) definieren zu wollen. Bei leblosen Dingen läge vielleicht hier eine Art Umschreibung der Bewegungs-Kontinuität vor, nämlich ein reales Müssen der Bewegungs-Fortpflanzung. Zur Rechtfertigung der Aufnahme dieser Notwendigkeits-Beziehung in seine Kausaldefinition vermag Hessen nichts anderes anzugeben als (auf S. 255) ausschließlich Folgendes: „Einer Ursache gegenüber, die unter denselben Umständen bald so, bald anders wirkte, würde immer die weitere Frage entstehen, aus welcher Ursache sich die veränderte Wirksamkeit erkläre“. Es ist aber kaum glaubhaft, daß er angesichts der Notwendigkeit bestimmter gleicher Wirkungen aus einer und derselben Ursache sich nicht vor die analoge Frage gestellt sehen sollte, aus welcher Ursache sich denn immer wieder die Gleichartigkeit in den Wirkungen erklären lasse. Zusammenfassend ist somit festzustellen, daß der Versuch, die Ursächlichkeit im allgemeinen durch dieses einzelne Disiunktions-Glied zu erfassen, als undurchführbar zu betrachten sei. Den Fehler offenbart am klarsten die Gegenfrage: hat das, was kein „reales Müssen“ bedeutet (z. B. das Ideelle), keine Ursache? — Die Definition ist zu eng! — Dieselbe Einsetzung der Notwendigkeits-Beziehung entkräftet auch den kausalen Sinn des zweiten Disiunktions-Gliedes: „Die Ursache ist ein Sein, das ein anderes reales Sein notwendig macht“. Der Schwerpunkt dieser ungewöhnlichen Formulierung fällt der auffälligen Wendung „notwendig macht“ zu. Wenn auch der Sinn dieses Satzes hier nur das Dasein zu betreffen scheint, so könnte dem Wortlaute nach die Soseins-Ursache inbegriffen sein, wenn auch nicht besonders erwähnt. Jedenfalls

kommt das Notwendigmachen nicht einer eminenten, formaliter oder virtualiter vollziehbaren Erzeugung gleich, die zur Bildung des Kausalbegriffes ausschließlich maßgebend sein kann (vgl. hiezu auch Prof. J. Müller: „Der Gottesbeweis aus der Bewegung“ in Ztsch. f. kath. Theol. 1897, S. 651). Dieses Disiunktions-Glied ist für sich allein also auch zu eng, weil es nur für eine Notwendigkeits-Beziehung eine Ursache statuiert, — andererseits zugleich zu weit, weil es schon für ein „Notwendig-machen“ eine solche verlangt, ohne die Erzeugung abzuwarten. — Das dritte Disiunktions-Glied „Ursache ist ein Sein, das bewirkt, daß ein bestimmtes Geschehnis eintritt“ erweist sich bereits auf den ersten Blick als für sich allein zu eng, weil es von Seins-Bewirkung absehend einerseits die Verursachung nur auf ein „bestimmtes“ Geschehnis einschränkt (als ob ein unbestimmtes Geschehnis keiner Ursache bedürfen würde und die Kausabilität eines Ereignisses von seiner Bestimmbarkeit abhinge), andererseits nur auf den Eintritt desselben, also auf den Anlaß (*causa occasionalis*). —

Zusammenfassend läßt sich nunmehr feststellen, daß beide einzig möglichen Versuche, die Definition Prof. Hessen's sei es als einheitliches, sei es als disiunktives Gebilde gelten zu lassen an ihrem Aufbau und ihren inneren Widersprüchen scheitern müssen. Einer wissenschaftlichen Prüfung hält sie also nicht stand und ergibt überhaupt keinen strengen Sinn. Das Bestreben der Ad-hoc-Klitterung einer Muß-Ursache trägt sie allerdings ziemlich unverhohlen zur Schau und gemahnt den Leser an das klassische Wort Alex. Pope's:

„In ev'ry work regard the writer's end,
Since none can compass more than they intend“

(„Essay on Criticism“).

Als grundsätzliches Hindernis aller Bemühungen Hessen's um eine Kausaldefinition erweist sich sein Mangel an Unterscheidung zwischen Kausalität und Kontinuität, folglich seine Auffassung der zeitlichen Folge als wesentlichen Merkmals von Kausalität in Übereinstimmung mit Kant's „Kritik der reinen Vernunft“ (II. Analogie, Leipzig 1906, S. 225) und im Gegensatz z. B. zu H. Reichenbach's „Philosophie der Raum-Zeit-Lehre“, so wenn er (auf S. 17) der Kausalität als Auseinanderfolge die Kontinuität als Aufeinanderfolge gegenüberstellt, oder (auf S. 235) als „einzig mögliche Verknüpfungs-Arten in einer sinnlichen

Welt“ die Dichotomie (!) einer rein zeitlichen und kausal-zeitlichen Verknüpfung zu beweisen sucht. Daß die logische Wirkung bisweilen auch als zeitliches Antecedens in den menschlichen Gesichtskreis eintreten kann, veranschaulicht in geistreicher Weise an der Kausalität in eigentlichem Sinne, d. h. der Kreation, Professor A. D. Sertillange in seinem lehrreichen Aufsatz „La Création“ („Revue Thomiste“, 33. Jrg. Nouv. Sér. T. IX. No. 50, Mars/Avril 1928, pg. 105): Die Kreation statt Zwischenglied (Mittelding — intermédiaire) zwischen Gott und Geschöpf zu sein, wie man anzunehmen geneigt sei, ist ihrem Wesen nach dem Erschaffenen nachgeordnet (postérieure), — ist denn nicht auch der Relations-Begriff notwendigerweise seinen Bestandteilen nachgeordnet? — oder ein Attribut seinem Subjekt? — „Le monde créé est d'abord le monde; il est créé ensuite. Ensuite, dis-je, non d'une suite temporelle, évidemment, mais dans l'ordre des pensées et des dépendances d'être“ (vgl. desselben Verfassers „La Notion de la Création“ in Revue Thomiste, Janv.-Févr. 1930, pg. 48). Der betreffende Text des Aquinaten ist uns bereits begegnet, er lautet: „Non enim semper necessarium est, ut causa causatum praecedat tempore, sed quandoque sufficit, quod praecedat natura“ (Script. in Sentent. Libr. III. 18, 1, 3 ad 3—um, — vgl. hiezu „De Principio Naturae“ und „In Libr. Sentent.“ II. 1, 1, 1 c). Der gegenteiligen Ansicht liegt mangelnde Unterscheidung zwischen dem Ding an sich und demselben als Ursache zu Grunde, denn nur erst in Betracht auf die Wirkung wird es zur Ursache, also muß — allgemein gesprochen — die Wirkung zuerst vorgefallen sein, damit es eine Ursache gebe. In der modernen Philosophie nimmt auf ganz vom thomistischen Standpunkt unabhängigen Wege diese Einsicht zu, so erklärt unumwunden der Tübinger Professor T. K. Österreich: „Betrachtet man das Naturgeschehen irgendwie als bedingt durch eine höhere Potenz, so verliert die Annahme, daß zwischen (scheinbarer) Naturursache und (scheinbarer) Wirkung Zeit verstreicht, auch vom Standpunkt der Annahme evidentieller Einsicht in die Notwendigkeit unmittelbarer zeitlicher Kontinuität zwischen Ursache und Wirkung das Anstößige. Solche Kontinuität würde dann zwar zwischen göttlichem Willensakt und materieller Wirkung bestehen, der kausale Zusammenhang zwischen materieller Ursache — sie wäre gar keine solche — und materieller Wirkung wäre aber nur scheinbar und ließe deshalb

sehr wohl einen zeitlichen Abstand zu“ („Das Problem der räumlichen und zeitlichen Kontiguität von Ursache und Wirkung“ in „Kantstudien“, Jrg. 1929, S. 129). —

Eine wesentliche Bedingung für die Richtigkeit jeder Definition besteht darin, daß das Definiens dem Definiendum adäquat sei, was durch *conversio pura* jederzeit nachprüfbar erscheint. Die Vornahme derselben an der Hessen'schen „Definition“ zeitigt die Feststellung, daß die freien Ursachen durch ihren Wortlaut nicht einbegriffen sind, sie sich also diesbezüglich als zu eng erweist. Da sein Kausalprinzip die Verallgemeinerung seiner Kausaldefinition bezweckt (S. 18), wirkt sich in ihm diese Eigenschaft derselben in ihrer ganzen Tragweite aus. Hessen glaubt ihr durch nachträgliche Erklärung seines Kausalprinzips als Postulat Rechnung tragen zu können: „Wer diesen (Postulats-Charakter des Kausalprinzips) nicht anerkennt, kann die Willensfreiheit nur dadurch retten, daß er die Notwendigkeitsbeziehung aus dem Kausalbegriff entfernt. Das bedeutet aber nichts anderes als eine Zerstörung des wissenschaftlichen Kausalbegriffes“ (S. 265). Er feiert seinen Schachzug in gleichem Atem als Stärke seiner Position. Abgesehen von der Unzulässigkeit, den Kausalbegriff in deterministischem Sinne ohne weiteres als den *par excellence* wissenschaftlichen zu erklären, da er in zunehmendem Maße von Vertretern der modernen Naturphilosophie (man denke an Driesch, Bergson, Becher, die Verfechter des Vitalismus, neuerdings auch Dr. Al. Wenzl in seiner bemerkenswerten Arbeit „Das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart“, Leipzig 1929, S. 94, 118, 133) abgelehnt wird, liegt hier neuerlich ein Selbstwiderspruch vor, denn wer „die Möglichkeit der Willensfreiheit“ retten zu müssen und gerettet zu haben glaubt, erkennt faktisch ihren kausalen Charakter an. Indem Prof. Hessen einerseits sich zur Behauptung berechtigt fühlt: „Uns war die Rettung der Willensfreiheit möglich“ (S. 265), — andererseits durch seine Definition von vornherein die Freiheit der Ursache ausgeschlossen hat, offenbart er nicht nur selber ihren Hauptfehler, sondern bietet auch zugleich das Schauspiel einer unvermittelten Kollision zweier unabhängig voneinander, incohärent, geführten Gedankengänge als Muster der Incohärenz, der Lachelier seinerzeit seine geflügelte Kritik zugebracht hatte: „L'incohérence au dehors, c'est la folie au dedans!“ (bei Gabr. Séailles: „La Philosophie de Jules Lachelier“, Paris 1920, pg. 19). —

Mit Rücksicht auf die von P. Sladeczek bereits gegen die Hessen'sche Kausaltheorie puncto ihres Verhältnisses zur Willensfreiheit ausführlich erhobenen Bedenken („Scholastik“, Freiburg 1929, IV. Jrg., S. 589) enthalten wir uns hier einer ferneren kritischen Verfolgung dieses Moments seiner Veröffentlichung. —

VII. Das Kausalprinzip.

Zu den verworrensten Stellen des Buches Hessen's gehören die Aufschlüsse über das Verhältnis seines Kausalbegriffes zur inneren Erfahrung. Die Entstehung der Ideen zieht er überhaupt nicht in den Kreis seiner Betrachtung. An das menschliche Ich als „Urheber bestimmter Vorgänge“ anknüpfend erklärt er: „Das soll freilich nicht heißen, daß uns der innere Kausalnexus, das Hervorgehen der Wirkung aus der Ursache in der inneren Erfahrung gegeben sei. Das ist nicht der Fall“ (S. 17). Durch diese Ausschließung idealer Kausal-Vorgänge und Einschränkung der Kausalität auf die Sphäre der Realität verlegt er sich selber den Zutritt zum Ursprungs-Verständnis des Kausalbegriffes, der in die Sphäre reiner Idealität führt (vgl. J. Brinkmann im Philos. Jrb. 1927, S. 276), wobei hier unter „Idealität“ die den menschlichen Ideen eigene, besondere, relative Tatsächlichkeit verstanden ist. Den Kausalbegriff stellt er als „schöpferisch hervorgebracht“ hin (S. 18). Hier scheint eine Verwechslung vorzuliegen, der schöpferischen Erzeugung der Relations-Glieder, mit der des Relations-Begriffes, der keiner „schöpferischen“ Hervorbringung in gleichem Sinne bedarf, weil er eine Vergleichs-Tätigkeit zusammenfaßt und stets von seinen Relations-Gliedern abhängig bleibt. Hessen's ungewöhnliche Redewendung von „Hinblick“ und „Anleitung“ auf die innere, resp. äußere, Erfahrung ist zu unbestimmt, zu wenig technisch eindeutig festgelegt, um wissenschaftliche Ausdeutung zu beanspruchen (vgl. Kaderavek, E.: „Wie unterscheiden sich die Begriffe von anderen Erkenntnisakten?“ im Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. 1891, S. 484 ff.). Vergleichen wir in Kürze den Entwicklungsgang des Kausal-

Begriffes bei Thomas von Aquin. Grundsätzlich stellt er fest: „Omnis nostra cognitio a sensu incipit, qui singularium est“ (Sum. c. Gent. II. 37). Für die Aufnahme der sinnfälligen Formen ohne ihre Materie durch die seelische Wahrnehmung hatte bekanntlich Aristoteles ein klassisches Bild geliefert: „. . . wie das Wachs das Zeichen des Siegelringes ohne das Erz oder Gold des Ringes empfängt“ (Prof. J. Geysler: „Die Erkenntnistheorie des Aristoteles“, Münster i. W. 1917, S. 237). Die species intelligibiles verhalten sich also stets als „quod“, nicht als „quod“ im Erkenntnis-Akt, — als Mittel, nicht als Objekt (Sum. Theol. I. 85, 2c). Thomas fährt fort: „Est in natura animae intellectivae aliquid quasi materia, quod est in potentia ad omnia intelligibilia, quod dicitur intellectus possibilis, et aliquid quasi CAUSA EFFICIENS, quod facit omnia in actu, et dicitur intellectus agens“ (Sum. c. Gent. II. 78). Durch diese Analyse ist die Kausalfähigkeit des menschlichen Intellekts, die sich z. B. in Begriffs-Erzeugung, Herstellung von Urteilen, Hervorrufung von Ideen, Vorstellungen, kurz im Ersinnen äußert und dem menschlichen Willen die causa exemplaris liefert, mit aller wünschenswerten Deutlichkeit verkündet. Diese freie Schöpfungs-Fähigkeit bildet die letzte Grundlage der Freiwilligkeit, Verantwortlichkeit und Schuldbarkeit der Sünde, — denn Thomas definiert ihr Hauptelement das liberum arbitrium als liberum de voluntate iudicium (oder iudicium de actione propria, vgl. Prof. M. Wittmann's „Die Lehre von d. Willensfreiheit bei Thomas v. Aquin“ im Philos. Jrb., Fulda 1927, S. 296 ff.). Der inhaltliche Gegensatz zwischen dem vorangegangenen Nichts und der darauf folgenden Vorstellung (resp. Urteil) bietet dem Kausalbegriff die erste ursprüngliche und vollkommenste Unterlage. Der nachfolgende konkretere sinnfälligere Gegensatz zwischen vorschwebender Idee und ihrer stofflichen Nachbildung bildet das gewöhnliche Substrat des unvollkommeneren, weil nicht mehr in seiner ursprünglichen reinen Idealität erscheinenden Kausalbegriffes. Durch den ersten dieser beiden Vergleiche wird der Künstler als Schöpfer seines Kunstwerks hingestellt und in Analogie zum göttlichen Schöpfer gebracht: „Deus est causa rerum per suum intellectum“, die geistige ideelle Schöpfungs-Tätigkeit wird offenbar nicht ohne Grund und Absicht an erster Stelle angeführt, „et voluntatem, sicut artifex rerum artificiarum“ (Sum. Theol. I. 45, 6c). Dieser in der christlichen Theologie

traditionelle Vergleich der schöpferischen Macht Gottes mit der des menschlichen Intellekts (vgl. Schell, H.: „Gott und Geist“, I. Bd. S. 214 f., Paderborn 1895, und Schill, A.: „Theolog. Prinzipienlehre“, Paderborn 1895, S. 71 f.), veranschaulicht am Vorbild des Künstlers, findet sich schon z. B. bei Isidor v. Sevilla in folgender Variation eines Augustinischen Motivs: „interroga omnia et vide si non sensu suo tamquam tibi respondent, Deus fecit nos. Haec et philosophi nobiles quaesierunt, et ex arte artificem cognoverunt“ (Sermo 141 c. 2; Migne Patr. Lat. 38, 776), — oder „Cur enim attendat opera et non quaerat artificem? — Attendis terram fructificantem . . . et non quaeris tanti operis artificem?“ (Sermo 197; Migne w. o. 1022). Ebenso findet sich die nachdrücklichste Betonung dieser schöpferischen Veranlagung des menschlichen Intellekts auch in den Werken der griechischen Kirchenväter, gewöhnlich im Zusammenhange mit der sich aus ihr ergebenden Schlußfolgerung auf die Schöpfermacht Gottes, so z. B. bei den beiden Zeitgenossen Athanasius († 373) und Basilius († 379). Auf diese ist die tiefsinnige Stelle aus dem Athanasianischen Λόγος κατὰ Ἑλλήνων (n. 30) zu beziehen, an der ausgeführt wird, daß es zur Erkenntnis Gottes der Erkenntnis unserer eigenen menschlichen Natur bedarf („Πρὸς δὲ τὴν ταύτης ἀληθείας γνῶσιν καὶ ἀκριβῆ κατάληψιν οὐκ ἄλλων ἐστὶν ἡμῖν χρεῖα, ἀλλ’ ἡμῶν αὐτῶν“), denn „wenn jemand fragen sollte, welcher der Weg zur Erkenntnis Gottes sei, antworte ich, es sei jedermanns Seele und ihr Intellekt“ („φημι δὲ τὴν ἐκάστου ψυχὴν εἶναι καὶ τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν“), nicht außerhalb und ferne von uns führt der Weg der Gottes-Erkentnis, sondern „er ist in uns, und von uns selber aus ist es möglich, seinen Ursprung zu finden“ („ἀλλ’ ἐν ἡμῖν ἐστὶ καὶ ἀφ’ ἡμῶν εὐρεῖν τὴν ἀρχὴν δυνατόν“, vgl. auch n. 3). Denselben Gedanken deutet Basilius in seiner an psychologischen Tiefblick überaus reichen Homilie „Πεζόσεχε σεαυτῶ“ („Beobachte dich selbst“, z. B. n. 7).

Prof. Hessen scheint es gar nicht zu Bewußtsein zu kommen, daß er belastet mit dem Phantom seiner Kausaldefinition in die Erörterung des Kausalprinzips eintritt. Indem er ohne irgendwelche Aufklärung nur das dritte Disiunktions-Glied derselben zur Formulierung seines Kausalprinzips herausgreift, beweist er, den Zusammenhang mit ihrem Gesamtinhalt aus den Augen verloren zu haben. Sein Kausalprinzip gestaltet er folgendermaßen: „Jedes Geschehen, jede Veränderung hat seine Ursache“ und

bestimmt dessen Zweck ausschließlich und ausdrücklich in der Behauptung „der universellen Geltung des Kausalbegriffes“ (S. 18). Mit größtem Nachdruck drängt sich hier die Frage auf, warum die beiden anderen Glieder seiner Definition in seinem Kausalprinzip nicht zum Ausdruck gelangen? — Das zweite Disiunktions-Glied der Kausaldefinition lautete z. B., wie erinnerlich: „Die Ursache ist ein Sein, das ein anderes reales Sein notwendig macht“ und wird nach Bedarf wieder eingesetzt (so auf S. 207: „Es [das Kausalprinzip] bezieht sich ja seinem Sinn und Wesen nach auf reale Gegenstände, auf das wirkliche Sein und Geschehen“). Zudem wird auch der Wortlaut des Kausalprinzips dem jeweiligen Kontrovers-Stadium entsprechend variiert, so auf S. 153: „Das Kausalprinzip lautet: ‚Alles, was entsteht, hat eine Ursache‘“ oder auf S. 264: „Jedes Geschehen oder Entstehen fordert eine Ursache“. — Solange die in Frage kommenden Elemente des Sachverhaltes nicht eindeutig umrissen feststehen, erscheint es müßige Wortklauberei, sich mit dem Verfasser über den analytischen oder synthetischen Charakter seines Kausalprinzips auseinandersetzen zu wollen. Wenn Hessen in Durchführung seines ausschließlich auf einen vagen Realitäts-Begriff eingestellten Kausalprinzips in Verlegenheit und Widersprüche mit sich selber gerät, indem er z. B. in demselben Absatze (S. 207) einige Geisteswissenschaften (Mathematik, Logik, Ethik usw.) von seiner allgemeinen Regel ausnimmt, um sie paar Zeilen später implicite als Geisteswissenschaften doch wieder einzubeziehen, so ist das seine Sache. Begreiflicherweise kann das Kausalprinzip nicht in Wissenschaften Anwendung finden, die sich ihrem Wesen, ihrer Bestimmung und Aufgabe nach nicht mit Seins-Ursachen befassen, sondern Schemen-Lehren darstellen wie die Mathematik. —

Grundsätzlich muß aber festgestellt werden, daß es nicht angeht, aus dem gewaltigen Komplex der zu einem System geordneten Kausalsätze einen einzelnen aus seinem Zusammenhange willkürlich herauszugreifen und in allen Tonarten als Kausalprinzip zu feiern, wie unbestritten auch seine Gültigkeit in dem ihm zukommendem Sinne und Bereiche bleiben mag. Hiezu betont Schulemann: „Die mannigfaltigen Beziehungen zwischen den Einzeldingen des Weltganzen knüpfen und lösen sich nach bestimmten Regeln, und so erscheint das Fortschreiten des allgemeinen Werdeprozesses als einer gewissen, wenn auch

komplizierten Gesetzlichkeit unterworfen, deren allgemeinsten Ausdruck das Kausalprinzip ist, das sich aber bei näherer Betrachtung aus einer Fülle von Einzelregeln zusammengesetzt zeigt“ („Das Kausalprinzip in der Philosophie des Hl. Thomas von Aquin“, Münster i. W. 1915, S. 16). Solcher Einzelregeln können viele dem Hessen'schen „Kausalprinzip“ als gleichgeordnet an die Seite gestellt werden: das bei Thomas wiederholt vorkommende (z. B. Sum. Theol. I. 3, 2c) „Unumquodque agens agit per suam formam“, „Posita causa ponitur effectus“ (Sum. c. Gent. III. 94), „Ex nihilo nihil fit“ (Sum. c. Gent. II. 34 und 37; „Philosophorum communis positio“ nennt er sie), „Omne quod convenit alicui quod non est de essentia eius, convenit ei per aliquam causam. Ea enim, quae per se non sunt unum, si coniunguntur, oportet per aliquam causam uniri“ (Sum. c. Gent. I. 22; — Schulemann legt diesem Satze ganz besondere Wichtigkeit bei, a. a. O., S. 40 ff.), dann besonders im „Comment. in Libr. de Causis“: „Effectus causae secundae reducitur in causam primam“, „Causa excedit effectum“ (Sum. c. Gent. II. 45), „Causis debent proportionaliter respondere effectus — Effectus causis suis proportionati sunt“ (Sum. c. Gent. II, 15) oder bei Alanus ab Insulis („De Arte Fidei“ I, 8): „Nihil est causa sui“ und viele andere, bei denen sich streiten ließe, ob sie analytischen oder synthetischen Charakters seien. —

Da Hessen's Kausalprinzip sich in seinen zahlreichen Variationen stets auf seine bereits als ungültig erwiesene Kausaldefinition gründet, verlohnt es sich nicht, bei seiner Erörterung länger zu verweilen. Mit welcher beispiellosen Leichtfertigkeit und Oberflächlichkeit er aber über die wichtigsten, ausschlaggebenden Momente des Kausal-Problems hinwegzutäuschen versucht, illustriert seine Behandlung der Realgeltung des Kausalprinzips. Er erledigt sie durch Vorführung eines Zitats aus R. Eisler, dem er die Bemerkung beifügt: „Worin das Sosein dieses Sachverhaltes näherhin besteht, darüber können wir nichts ausmachen. Alles, was wir darüber sagen können, ist dies: Jener Sachverhalt stellt sich uns, in die Sprache unseres Bewußtseins übersetzt, als Kausalität dar“ (S. 226). Auf Grund einer derartigen Banalität schreitet er zur kühnen Behauptung ihrer Sicherstellung: „Damit ist aber ihre (näml. der Kausalität) Realgeltung im Prinzip sichergestellt“ (S. 227, vgl. hiezu sein formelles Bekenntnis zum Realismus auf S. 263). Das ist alles,

was er zum Nachweis seines Kausalprinzips als obersten Erkenntnis-Prinzips vorzubringen vermag, obwohl Erkenntnis auf Ermittlung der Wahrheit, diese auf Übereinstimmung zwischen subjektiven und objektivem Sachverhalt beruht, was nachzuweisen gewesen wäre, wie es ihm Prof. Franzelin deutlich vorhält. —

Dieser mangelhaften Begründung entspricht auch das Maß der Überzeugung, das Prof. Hessen seinem eigenen Kausalprinzip entgegenbringt. Seine unter dem Titel „Kausalprinzip“ entwickelte Theorie ist nämlich wenig kausal: er billigt die ursachlose Entstehung aus dem Nichts „als Faktum und Alltägliches“ (S. 127), — er erklärt „den Gedanken eines ursachlosen Entstehens als möglich“ und betrachtet es als nicht ausgeschlossen, daß „uns in der realen Ordnung der Dinge ein solches Entstehen begegnet“ (S. 227, vgl. auch S. 157), — er rühmt sich die Grundlagen des kausalen Gottesbeweises „als nicht tragfähig erwiesen zu haben“ (S. 288). Man wäre nach all dem versucht zu fragen, warum er denn eigentlich auf Grund der Begreifbarkeit alles Geschehens (S. 264) noch ein Kausalprinzip zu postulieren braucht, nachdem er nichtkausales Geschehen begreiflich zu finden scheint. Seine Theorie bedarf keines persönlichen göttlichen Schöpfers, und man beginnt zu ahnen, warum er für den Pantheismus so viel Verständnis aufbringt. Wenn er als katholischer Priester beim täglichen hl. Meßopfer die Worte „Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae, visibilium et invisibilium omnium“ verkündet, so erscheinen sie für seine Theorie als etwas gratis superadditum, freiwillig Hinzugefügtes, denn ohne Ursache, ohne Schöpfer hätten die Naturgesetze, hätte nach seiner Ansicht Himmel und Erde gleichwohl zustande kommen können. Er erklärt die All-Ursache, Gott, nicht „streng“ beweisen zu können, — wenn er dessen Existenz annimmt, so geschieht es auf Grund „seines religiösen Glaubens an den Sinn des Daseins“ (S. 204), auf Grund genau desselben unbeweisbaren „unmittelbaren intuitiven Erkennens“, das er in seiner kirchlicherseits verurteilten „Erkenntnistheorie“ (S. 143) vertreten hat. Wie er sich das Verhältnis eines solchen nur intuitiv erkannten Gottes gegenüber der von ihm als ursachlos entstanden geschilderten Natur vorstellt, — wie er dessen Allmacht mit dem von ihr unabhängigen Naturgeschehen vereinbart, läßt er unbeantwortet. Restlose Aufklärung könnte ihm darüber schon der Heide Lucretius Carus geben: „Nullam rem e

nihilo gigni; nam si de nihilo fierent, ex omnibus rebus omne genus nasci posset“ („De Rerum Natura“, I. 150, 159sq., Londinii, 1754, pg. 12). Die Polemik darüber, ob im Rahmen des gewiß keine Wissenschaftlichkeit beanspruchenden Sprachgebrauches sich aus den Begriffen des Entstehens (resp. des oriri) dasjenige Antecedens heraushören läßt, welches man unbewußt und unwillkürlich hineingedeutet hatte, ist ebenso aussichts- als belanglos (im Anschluß sei hier summarisch auf die Ausführungen Isenkrahe's verwiesen in seiner Abhandlung „Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises“, Kempten 1915, besonders S. 32ff. und 46ff.). Man kann sich oft des Gefühls gewisser Anklänge an das „System der deduktiven und induktiven Logik“ von John Stuart Mill kaum erwehren, der Professor Léon Brunschvicg von der Pariser Sorbonne die Erinnerung widmet: „L'Examen de la doctrine de Mill laisse subsister un certain malaise. Comment concevoir qu'un auteur ait mis tant de soin à se refuter lui-même?“ („L'Expérience Humaine et la Causalité physique“, Paris 1922, pg. 77). So enthält nun das Kapitel „Die Realgeltung des Kausalprinzips“ (S. 225—231) den Hauptgedanken des Buches Hessen's. Er gipfelt in folgenden Sätzen: „Nun wissen wir aber, daß das Kausalprinzip kein analytischer Satz ist. Im Begriffe des Entstehens ist das Merkmal der Ursächlichkeit nicht enthalten. Der Gedanke eines ursachlosen Entstehens ist also möglich. Es ist nicht absolut ausgeschlossen, daß uns in der realen Ordnung der Dinge ein solches Entstehen begegnet. Damit ist aber gesagt, daß sich die Realgeltung des Kausalprinzips nicht mit Sicherheit behaupten, nicht streng beweisen läßt“ (S.227). Zwecks Bewertung dieser Behauptungen ist aber zu bedenken, daß ihnen immer der Hessen'sche, oben bereits erschöpfend beleuchtete, als unhaltbar erkannte, problematische Kausalbegriff zur Unterlage dient, der in seiner widerspruchsvollen Fassung nicht einmal als Muß-Ursache im Sinne eines zeitlichen Antecedens in Betracht gezogen werden kann, — ferner daß „sein“ Kausalprinzip im Sinne seiner eigenen Erklärung (S. 18) nur als Verallgemeinerung desselben angeblichen Kausalbegriffes aufzufassen sei. Vom dialektischen Standpunkt könnte man somit auch obige ganze Satzfolge mit einem glatten „Transeat“ erledigen: es kann uns gleichgültig sein, ob Hessen seinen Kausalsatz oder „sein Kausalprinzip“, wie er es zu bezeichnen beliebt, als nicht realgültig, nicht analytisch, nicht

streng beweisbar befindet, — sein eigenes Erzeugnis als Totgeburt feiert, — ob er im Begriffe des Entstehens das Merkmal „seiner“ Ursächlichkeit nicht wieder finden kann; — es wirkt erheiternd, wenn er den Gedanken eines Entstehens ohne „seine“ Ursache für möglich hält, — fast tragisch, wenn er „ein solches Entstehen in der realen Ordnung der Dinge für nicht absolut ausgeschlossen“ erachtet! —

Eine Quelle von Mißverständnissen, zugleich Haupthindernis einer einvernehmlichen Lösung bildet die Unklarheit im Gebrauch der gegenwärtig als „Kausalprinzip“ populärsten Stichformel: „Jedes Geschehen hat seine Ursache“. Professor Hessen bezieht (auf S. 18) das Geschehen auf eine Veränderung, ein Werden, — (auf S. 207) im Laufe seiner Arbeit dehnt er sein Kausalprinzip jedoch auf das „wirkliche Sein und Geschehen“ aus. Demgegenüber muß nachdrücklichst betont werden, daß der wesentliche Sinn des „Geschehens“ nur Wahrnehmbares und Konkretes betrifft, z. B. ein Unglück, sofern konkret aufgefaßt, Abstraktes kann nicht geschehen, weil es einen inneren Widerspruch bedeuten würde. Aus diesem Grunde kann ein Sein oder eine Idee als solche nicht „geschehen“. So beschränkt sich die Geltung obigen Kausalsatzes auf Grund des Literalsinnes automatisch auf die Form, während nach wie vor die Ursache des Seins im allgemeinen Kern der Frage bleibt, da es die einzige absolute Realität bildet und die Form stets ihrer Bestimmung nach nur relative (wenn auch mitunter substantiell auffaßbare) Realität ausdrückt. Wie selbstverständlicher- und zutreffenderweise auch nach dem Beispiele des Aquinaten die Form zum Gegenstande untergeordneter Kausalsätze gewählt wird, so verfehlt erscheint ihr Ursächlichkeits-Verhältnis als Objekt des Kausalprinzips, das nach unserer Auffassung die richtunggebende Ausgangsformel des gesamten Kausalsystems bedeuten sollte, weil durch derartiges Vorgehen die Frage der Seins-Ursache ausgeschaltet wäre. Als notwendige Folge stellt sich dann die Alternative ein: entweder ist das Sein Ursache („... saltem dispositive“, vgl. oben die Definition der Ursache) der Form oder nicht, — im ersten Falle ergibt sich ein Pantheismus, weil das Sein als ursach- und folglich gesetzlos angenommen wird, im zweiten Falle erklafft eine Lücke zwischen der gesuchten unvermeidlichen Form-Ursache im Verhältnis zum Sein. Aller-

dings bietet die Kausalbedürftigkeit der Form den Vorteil ihrer Sinnfälligkeit. Als Kehrseite erscheint aber die Doppel-Natur des Geschehens, in das jede stoffliche Form aufgelöst gedacht werden muß (vom atomistisch-kinetischen Standpunkt ist eine Bleikugel nicht minder ein Geschehen als z. B. ein Blitz, von dem sie sich nur durch das Ablaufs-Tempo unterscheidet). Es stellt sich nämlich die Vorfrage ein, welcher Natur und Ordnung jene extramentale Unveränderlichkeit und Unwiderruflichkeit der Geschehnisse ist, die ihnen zur Grundlage dient, da sie ohne eine solche nicht haltlos vorbeirollen können, — es bedarf eines Hintergrundes, einer Kulisse, einer Unterlage. Ferner: welche die Grenzen jenes Vergänglichkeits-scheines, jener optischen Täuschung für die Vorbeilebenden sind, denen das Objekt bewegt erscheint, obgleich sie ihrerseits, wenn auch nicht in derselben Richtung, in unaufhaltsamer Bewegung begriffen sind? — Eine fernere unerläßliche Vorfrage ähnlicher untergeordneten Kausal-sätze bildet die Besonderung ihrer Gegenstände, die im Gegensatz zum Grundsatz der unendlichen Teilbarkeit des Stoffes in ihnen als einheitlich, ungeteilt auftreten. Der Weg führt also über das Problem der Einheit, der Monade (nicht notwendig in Leibnitz'schem Sinne), des τόδε τι, des Individuums, folglich auch des Suppositums: ist die Vereinzlung des Atoms eine Frage seines Daseins oder Soseins? — gehört Adhäsion und unendliche Teilbarkeit zum Wesen seines Begriffes (letzteres in Widerspruch zu seiner Bezeichnung)? — wie tief reicht die Individuation beim Menschen, beim Geiste (ist doch die Teilnahme am Sein und Abhängigkeit im Erkennen stets eine indistinctio ab alio)? — Mit einem Worte stellt sich einem derartigen von der Form-Kausalität ausgehenden Verfahren das Problem des Individuations-Prinzips in seiner unabsehbaren metaphysischen, physischen und logischen Tragweite in die Quere, das einen Theologen vom Schutte eines Melchior Canus fast in Verzagtheit gebracht zu haben scheint, wollte man aus seinem bekannten Dictum (Loci Theologici IX, 7) einen Schluß ziehen: „Quis enim ferre possit disputationes illas de universalibus, de nominum analogia, de primo cognito, de principio individuationis?“ Ihm stimmt Gutberlet C. bei, wenn er (in seiner „Allgemeinen Metaphysik“, Münster 1897, S. 58) feststellt: „Ob die Subsistenz, durch welche eine Einzelnatur Suppositum ist, real oder nur logisch von derselben verschieden sei,

ist eine schwer zu entscheidende Streitfrage“. Bei Joannes a Sto. Thoma († 1644), dem *Divi Thomae interpres fidissimus*, findet sich (in seinem *Cursus Philosophicus*, Ed. Vivés, Tom. III, pg. 546) die gegenständliche Erklärung, die Einheit sei nichts anderes als ein Zustand (*passio*) des Seins und folge dem ganzen Sein, jedoch folge ihre verschiedene Auffassung den verschiedenen Auffassungen des Seins. Als formale, spezifische Einheit aufgefaßt folge sie der Form und Aktualität, — als unmittelbare individuelle Einheit folge sie dem Sein, sofern es in sich ein Prinzip der Unmittelbarkeit enthält, was bei materiellen Wesen die Materie ist, denn durch sie bestehen spezifisch gleiche Wesenheiten in individueller Besonderung. Aus diesen Ausführungen erhellt zur Genüge, wie unzureichend die Kausalität der Form zur Begründung der Individuation sei. Dagegen findet die Auffassung des Aquinaten von der Individuation durch die Materie („ . . . *singularia, quae per materiam individuuntur . . .*“, *Sum. Theol.* I, 14, 11c und *Com. in Metaph.* V, VI) folgende Feststellung, beziehungsweise Erläuterung bei M. Glossner („Die Lehre des hl. Thomas vom Prinzip der Individuation“ im *Jahrb. f. Philos. u. spek. Theologie*, Jrg. I): „Die Materie, sofern unter bestimmten (*signatis*) Dimensionen, ist Grund der Individuation der Form“ (S. 46) und „Nach Thomas ist die Materie das Individuationsprinzip in dem bestimmten Sinne, daß sie Grund des Daseins von Dingen derselben Art in zeiträumlichem Auseinander, in räumlicher und zeitlicher Geschiedenheit, Grund des Hier und Jetzt ist“. Diesen Ausführungen liegt die bekannte Definition der Materie zu Grunde: „*Id communiter materia prima nominatur, quod est in genere substantiae ut potentia quaedam intellecta praeter omnem speciem et formam et etiam praeter privationem, quae tamen est susceptiva et formarum et privationum*“ (*Quaest. de spirit. creat.* 1. cap.). Aus all dem ergibt sich, daß keine Gelehrten-Allüren über die Subalternität der Form-Kausalität hinwegtäuschen dürfen, und die logische Notwendigkeit, das Kausalprinzip grundlegend festzulegen, der Abwicklung der Erkenntnis- und Erkennbarkeits-Zustände zu überordnen und einer systematischen fundamentalen Verankerung zuzuführen, nicht zu vermeiden sei. —

Wie diese Aufgabe in Angriff zu nehmen sei, dafür liefert uns in seiner klaren überzeugenden Art der Aquinate wieder eine wertvolle grundsätzliche Anleitung: „ . . . *quanto causa est altior,*

tanto ad plura virtus eius extenditur. Esse autem est universalius quam moveri . . . Oportet ergo quod supra causam quae non agit nisi movendo et transmutando, sit illa causa, quae est primum essendi principium“ (Sum. c. Gent. II, 16). Daß das Kausalprinzip nur dann seinen Namen beanspruchen darf, wenn es auf die Ursache des Seins zurückgeht und die Brücke aus der Materialitäts- in die Idealitäts-Ordnung schlägt, bestätigt aus ähnlichem Gesichtspunkte Gutberlet in formeller Weise: „Da das Sein der höchste aller Begriffe ist, so müssen auch die Prinzipien, welche nichts Bestimmteres als das Sein in sich enthalten, nicht bloß die höchsten der Ontologie, sondern schlechthin die allgemeinsten und letzten sein“ („Allgemeine Metaphysik“, Münster 1897, S. 31). Das Ergebnis obiger Erörterung erweist deutlich, daß es sich bei Ermittlung des Kausalprinzips nicht um Statuierung eines beliebigen, wenn auch noch so richtigen, Kausalgesetzes handeln kann, sondern um den elementarsten Grundsatz des gesamten Kausalsystems, d. h. um die kausale Ur-Formel, auf die sich alle Kausalgesetze zurückführen ließen. Naturgemäß muß sie das Sein in quantitativ wie qualitativ allgemeinstem, Dasein wie Sosein umfassendem Sinne zum Subjekt haben. Da das Sein in diesem Sinne den einfachsten aller Inhalte und zugleich das prinzipiellste und elementarste Substrat, mit dem eine Methode operieren kann, darstellt, fällt in der so gedachten Formel Inhalt und Methode gleichsam zusammen. Als Grundlage des so aufgefaßten Kausalprinzips dient die doppelte aristotelische Entelechie: Jedes Sein entstammt einer Idee — jede Idee einem Schöpfer. Kurz kein Sein ohne Idee — keine Idee ohne Denker, Schöpfer. Dialektisch sei unser Kausalprinzip in folgende Formel gefaßt:

„JEDES SEIN IST WIRKUNG EINES INTELLEKTS.“

Daß sein Prädikat (Wirkung usw.) im Subjekt implicite enthalten sei, ergibt sich aus der Auffassung des Seins in oben angedeutetem Sinne als Werks, als Kunstwerks. Denn ein unentworfenen, unerdachtes Kunstwerk bedeutet einen inneren Widerspruch, da ja das Wesen des Kunstwerks als solchen auf Erdachtsein, also einer Idee, beruht. Ebenso bildet eine ungedachte Idee, eine Idee ohne ihren Denker, einen offenkundigen inneren Widerspruch, weil das Wesen der Idee im Gedacht-sein besteht, — eine ungedachte Idee verlangt nach anderer Bezeichnung. Not-

wendiger-, wenn auch unbewußterweise bildet das Verhältnis des Intellekts zu seiner Idee das Prototyp, das Ur-Schema, des Kausalverhältnisses, von dem es erst auf andere analoge Beziehungen verallgemeinert wurde. Weil nicht nur der Ens-Begriff, sondern auch der Intellekts-Begriff nur per participationem und in analogischem Sinne von Geschöpfen ausgesagt werden kann, ist das Kausalprinzip nicht ohne weiteres umkehrbar, als ob jeder Intellekt Ursache eines jeden Seins sein (müßte oder) könnte, sondern im Sinne, daß „der“ Intellekt nur Ursache des Seins sein kann, worunter der einzige, eigentliche, göttliche Intellekt, der *Intellectus archetypus*, gemeint ist, denn wenn auch die Fähigkeit der Ideen- und Urteils-Bildung das wesentliche Kennzeichen des Intellekts-Begriffes ist, so äußert sich die Analogie in der Abstufung der Konkretisierungs-Fähigkeit der Ideen¹.

Welches ist das Verhältnis unseres Kausalprinzips zur oben ermittelten Kausaldefinition? — Es stellt ihre primäre, elementare Anwendung in ihrem eigentlichen Sinne auf ihren Hauptfall dar. Besagt die Definition, daß die Ursache nur ein Sein „*quatenus propria virtute productivum saltem dispositive*“ ist, so erklärt jetzt das Kausalprinzip, daß ein *producere* nur mittels einer Idee erfolgen kann, sofern es in eigentlichem Sinne also *ex nihilo* stattfindet, daß also Ursache in eigentlichem Sinne nur ein Intellekt sein kann, sofern er mit dem Ur-Bild der Wirkung, der ideellen Sache, also der Ur-Sache ausgestattet ist, je nach Maßgabe seiner Konkretisierungs-Fähigkeit derselben in Dasein oder Sosein. —

Die innere Erfahrung eigener schöpferischer Fähigkeit drängte jederzeit naturnotwendigerweise den menschlichen Geist, sie als wesentliches Kennzeichen der Geistigkeit aufzufassen und Induktionsschlüssen zu Grunde zu legen. So wurde schon in frühester Periode menschlicher Besinnlichkeit unser Kausalprinzip *implicite* oder *explicite*, bewußt oder unbewußt, gleichsam zum Sprungbrett philosophischer Spekulation. Sei es in der Form des anaxagoräischen *νοῦς*, der dem Stagiriten die erste Anregung

¹ Aufschlußreich wäre der Vergleich mit dem Brinkmann'schen Kausalprinzip: „Alles reale Endliche hat seine Ursache“ (*Philos. Jhrb.* 1927, Fulda, S. 160 und ergänzend S. 276).

zur Umformung der platonischen Erbschaft geboten haben soll, sei es im verschwommenen philonischen Logos-Begriff, sei es schließlich in Plotin's νοῦς und in dessen Kausal-Sentenz (aus dem I. Buch der 3. Enneade „Περὶ Εἰμαρμένης“, 10): „Πάντα γίγνεται κατ' αἰτίας“, meldet es sich im Bewußtsein der Menschheit und zeichnet mit zunehmender Deutlichkeit die reifende Kausalitäts-Auffassung des göttlichen Intellekts, wie sie in jenen denkwürdigen Zeilen Seneca's an Lucilius zu Tage tritt: „Haec exemplaria rerum omnium Deus intra se habet“ (Ed. Hense, Leipzig 1898, S. 190). Zu besonderer Geltung entwickelte sich obiges Kausalprinzip in der Gedankenwelt des Christentums. Tiefsinnigste Erläuterungen dieses elementaren Grundgedanken finden sich verstreut bei den Kirchenvätern, besonders sind es die Kappadocier, und unter ihnen Gregor von Nyssa, die nie müde werden, ihn einzuschärfen und zu erklären. „Erschließet (o Menschen)“, — diese Worte legt z. B. Gregor von Nyssa den Geschöpfen in den Mund, — „aus der euch erscheinenden Schönheit διὰ τοῦ φαινομένου κάλλους das ideale Vorbild τὸ πρωτότυπον und die unsichtbare Schönheit“ („Contra Eunomium“ lib. 12. II. 985, B.), — Gott ist ihm der große und weise Künstler ὁ μέγας καὶ σοφὸς τεχνίτης („In Christi Resurrect.“ or. 3, II, 665, C) und der ἀριστοτέχνης („De Hominis Opific.“ c. 4, I, 136, B und c. 3, I, 133, C). In demselben Zusammenhange läßt sich Basilius in folgende Erörterung des Kunst-Begriffes ein: er trifft eine dreifache Unterscheidung der Künste in rein geistige τέχναι θεωρητικαί, in körperliche τέχναι πρακτικαί und in erzeugende τέχναι ποιητικαί, deren Kennzeichen in der Beständigkeit des Erzeugnisses besteht, wie z. B. die Baukunst, aus der man auch bei Abwesenheit des Künstlers seine Fähigkeit beurteilen kann. So ist obiges Kausalprinzip als das gemeinsame, einheitliche ur-christliche und katholische Kausal-Axiom aller Zeiten anzusehen, dem gegenüber Meinungsgegensätze sich nur in untergeordneten Interpretations-Fragen äußerten (vgl. Ed. Hugon, O. P.: „Cursus Philosophiae Thomisticae“, Parisiis (1908), VI. Metaphysica, 3—a pars, pg. 128sq.). Letztere kommen bezeichnenderweise bereits in einem augustinischen klassischen Texte zum Ausdruck. Indem nämlich dieser Kirchenlehrer die Ideen als Vorbilder für ewig und unveränderlich im göttlichen Intellekt lehrt: „Ideae sunt formae aeternae et incommutabiles, quae in divina intelligentia continentur“, sucht er

gleich im Zusammenhange der Verschiedenheit der Auffassungen zuvorzukommen: „Ideas igitur latine possumus formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus; rationes enim graece logoi appellantur, non ideae: sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non aberrabit“ (83 Qq., q. 46, n. 2, — vgl. auch „De Trinitate“ lib. VI, c. 10, n. 11). Auf diese augustinische Doktrin von den ideae exemplares lassen sich nun auch im allgemeinen die Meinungen der mittelalterlichen Vertreter der Schola zurückführen, so die von Thomas v. Aquin, Duns Scotus (I. Sent., d. 35), Alexander v. Hales (Sum. Theol. I, n. 175, p. 258 a) und besonders Bonaventura's, der nach ihrer klaren Umschreibung: „Agens per intellectum producit per formas, quae non sunt aliquid rei, sed ideae in mente, sicut artifex producit arcam“ (II. Sent. d. 1, p. 1, a. 1, q. 1, ad 3. 4) und Kennzeichnung der Exemplar-Idee als „dans notitiam causantem res“ („De Scientia Christi“, q. 2. concl.) insoferne von Thomas (wenn auch nicht unvereinbarerweise) abweicht, als er sie als Ähnlichkeit, Abbild und Ausdruck der Wahrheit darlegt: „Idea dicitur similitudo rei cognitae“ (I. Sent., d. 35, a. un., q. 1 concl.; vgl. darüber Bissen, J. M., „Des Idées Exemplaires en Dieu“, Paris 1927, pg. 22f.). Thomas von Aquin betrachtet das obige Axiom zweifellos als ein oberstes Prinzip: „In quolibet agente per voluntatem, in quantum huiusmodi, est similitudo sui effectus secundum intellectus apprehensionem . . . Omne igitur agens voluntarium producit effectum secundum rationem sui intellectus“ (Sum. c. Gent. II, 24). Er setzt dieses Axiom seinen Ausführungen über die Kausalität in eigentlichem Sinne, proprio sensu, d. h. über die Kreation, im Kapitel „De omnium entium prima Causa“ als Hauptgrundlage voran (Sum. Theol. I, 44, 3c), u. zw. in folgendem Wortlaute: „Ad productionem alicuius rei necessarium est exemplar“, nachdem er paar Zeilen früher erklärt hatte: „Exemplar est idem quod idea“. Er leitet es mit der auffälligen Feststellung ein: „Manifestum est“, „es ist offenbar“, d. h. es braucht und kann nicht klarer ausgedrückt werden. „Manifestum est“, sagt er, „quod ea quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur“, — denn (und hier entfällt ihm das schwerwiegende, den logischen Charakter des Satzes entscheidende Wort „Evidenz“) „ad cuius evidentiam considerandum est quod ad productionem

alicuius rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur“. Er weist auf das bei ihm in diesem Zusammenhange stereotype Beispiel vom Künstler und Kunstwerk: „Artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit“. Und vom Besonderen zum Allgemeinen, vom menschlichen Intellekt zum Göttlichen, aufsteigend „intellectus noster non potest esse nisi a Deo, qui est prima omnium causa“ (Sum. c. Gent. I, 43) faßt er den Gedanken in die lapidare Formel zusammen: „Respondeo dicendum quod Deus est prima causa exemplaris omnium rerum“, aller Dinge, denn ihr erstes Prinzip „primum principium“ ist ihre Idee in der göttlichen Weisheit: „haec formarum determinatio oportet quod reducat, sicut in primum principium, in divinam sapientiam“ (vgl. Sum. Theol. I, 45, 3: „Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium“, vgl. auch Sum. Theol. I, 105, 5, concl. und Quodlib. VIII, 2; vgl. ferner bei Descartes „Meditationes“, Amstelodami 1654, pg. 88: „... unde etiam sequitur realitatem obiectivam idearum nostrarum requirere causam, in qua eadem ipsa realitas non tantum obiective sed formaliter vel eminenter contineatur“). Diese Erläuterungen des Aquinaten verfolgen wohlgermerkt nicht etwa den Zweck, sein Kausalprinzip a priori beweisen zu wollen, da er es aufrecht und offen als „manifestum“ und „evidens“ verkündet, sondern seinen analytischen Charakter darzulegen, denn in thomistischer Auffassung ist dem Kausalprinzip ein analytischer, mindestens mittelbar evidenter Charakter nicht abzuspochen (vgl. Prof. Léon Brunschvicg: „L'Expérience Humaine et la Causalité Physique“, Paris 1922, pg. 166 ff.). Ich kann mir an dieser Stelle nicht versagen, eine ihrer Klarheit und Offenheit wegen bemerkenswerte Wendung aus einem jüngsten Artikel Prof. Dr. H. Straubinger's anzuführen: „Wenn das Kausalitätsgesetz unmittelbar evident ist, dann kann es nicht bewiesen werden und braucht auch nicht bewiesen zu werden, weder direkt noch indirekt. Dann soll man auch nicht versuchen, es zu beweisen, sondern sich mit der Darlegung seines Sinnes begnügen . . .“ und unter Berufung auf Prof. Ant. Seitz fügt er hinzu: „. . . der Satz von der Kausalität ist ein dem gesunden Menschenverstand von selbst einleuchtender oder von vorneherein evidenter Grundsatz (Axiom) . . .“ (Philos. Jahrb., Fulda 1930, S. 4). Zur Vertiefung dieser unserer Problem-Lösung sind die Ausführungen Prof. Geysers im Rahmen seiner Arbeit

über „Das Prinzip vom zureichenden Grunde“ (Regensburg 1929), auf die hier besonders verwiesen werden möge, von besonderem Interesse. Gleichsam als Anleitung könnten seine Erwägungen betreffend die scholastische Sentenz „omne ens est verum“ gelten: „. . . sobald einmal das Dasein und die Natur Gottes und das Verhältnis Gottes zur Welt richtig erkannt sind, folgt daraus, daß alles Seiende an den Ideen Gottes seine Norm habe, und konsequent sowohl wahr genannt werden als auch prinzipiell etwas Erkennbares sein müsse“ (S. 72). Nachdem der von vorneherein unsrerseits eingeschlagene Gedankengang von der inneren Erfahrung aus an den in der Folge seines Buches erörterten Schwierigkeiten nicht beteiligt ist, erscheint uns Geyser's Feststellung von besonderem Werte: „Für die idealistische Erkenntnistheorie läge die zureichende Begründung des Satzes, daß ein Sein ohne einen zureichenden Grund unmöglich sei, in ihrer Grundthese, daß alles Sein wesensmäßig eine Setzung und Schöpfung des Denkens sei“ (S. 91). Und nach tiefschürfenden Betrachtungen über den Wesenheits-Begriff fährt er unter Bezugnahme auf die platonische Ideenlehre fort: „Ähnlich wie beim Erkennen ist ein solcher Einfluß der Wesenheiten jedoch nur dann möglich, wenn diese vorher entweder in irgendeiner Form existieren, oder wenigstens von einem Geiste gedacht sind, der nach ihrem Vorbilde das Wirkliche formt“ (S. 110). Und weiter: „. . . Dies ist nun der Fall bei der Annahme eines Urgeistes, der das unendliche Reich der Wesenheiten erkennt und nach ihrem Vorbild die Wirklichkeit gestaltet. . . . Der Urgeist ist daher ein Seiendes, und schaut so, indem er sich schaut, auch das Urdasein und die Urwesenheit. In dieser seiner von ihm geschauten Wesenheit erkennt er alle übrigen Wesenheiten, da sie, weil unendlich, diese alle in einer höheren Form in sich vereinigt enthalten muß. . . . Sobald das Dasein einer unendlichen Urwesenheit erkannt oder vorausgesetzt ist, ergibt sich daraus, daß alle endlichen Wesenheiten notwendig in jener in einer höheren Form enthalten sein müssen. Insofern kann und muß dann jene unendliche Urwesenheit als der „Grund“ der übrigen Wesenheiten angesehen werden: Grund im Sinne der *ratio exemplaris*“ (S. 111).

Die Stellungnahme des Doctor Angelicus zur platonisch-augustinischen Lehre in dieser Frage war im vorhinein durch die charakteristischen Züge der letzteren bestimmt, die P. Anselm Rohner (in seinem „Schöpfungsproblem“, Münster 1913, S. 93,

in den Beitr. zur Gesch. der Philos. d. Mittelalt.) folgendermaßen zusammenfaßt: „Eine unklare, mangelhafte Unterscheidung zwischen dem Gebiet des Glaubens und der Vernunft, zwischen Theologie und Philosophie; die Illuminationstheorie für den Ursprung der höchsten Ideen; die Bevorzugung des Bonum vor dem Verum, des Willens vor der Vernunft; die Identität der Seele und ihrer Potenzen; die Auffassung der *Materia prima* als einer unvollkommenen Aktualität; die Pluralität der substantiellen Formen in ein und demselben Ding; die Zusammensetzung von *Materia* und *Form* in den geistigen Substanzen“. Nach aristotelischem Vorbild sind dem Aquinaten die beiden Bedeutungen der *Form* geläufig: einerseits die *Form* als Seins-Bedingung, als Seins-Gesetz eines Dinges εἶδος, τί ἐστιν, andererseits die aktuelle, reale Gestaltung einer Hypostase μορφή. Daß er die erste in seinen obigen Ausführungen im Auge hat, ergibt sich aus seiner folgenden Erklärung (Sum. Theol. I. 15, 1c): „Per ideas intelliguntur formae aliquarum rerum praeter ipsas res existentes“ — und nachdem er obige Distinktion erschöpfend ausgeführt, fährt er fort: „In omnibus, quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis. . . . Quia mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agentē, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus“. Die platonische Auffassung von selbständigen Ideen, die man mit Recht als Mißbrauch der Ideen-Bezeichnung und des Ideen-Begriffes ansehen könnte und die übrigens bekanntlich von dessen Auslegern nicht einheitlich verstanden wurde (vgl. z. B. Sum. Theol. I. 15, 3c und ad 3—um und Cyrill v. Alex. „Contra Julianum“ Lib. II), verwirft er formell (Sum. Theol. I. 15, 1 ad 1—um und I. 34, 1c). Hiezu konstatiert Lipperheide: „Nicht leicht allerdings stehen sich zwei Meinungen so diametral gegenüber, als hier die des Aristoteles und die des Augustinus, denn ist jener nicht zu bewegen, den Ideen Realität beizulegen, so ist dieser nicht dahin zu bringen, ein Gebrechen an ihnen zu entdecken. Indessen versteht es Thomas auf Grund der Autorität des Simplicius und einiger . . . Aussprüche des Aristoteles, beide in Einklang zu setzen. Achtet man auf das, was Plato wirklich sagt, so ist seine Lehre zu verwerfen, faßt man aber ins Auge, was er in seiner leicht zum Irrtum führenden Redeweise zu sagen beabsichtigt, so ist ihr die prinzipielle Anerkennung nicht zu versagen“ (vgl. Thomas, „De

Coelo“ I. 1, 29: „Quantum pertinet ad expositionem huius libri, non refert, utrum sic vel aliter Plato senserit, dummodo videatur, qualiter positio eius improbetur per rationes Aristotelis“; Lipperheide, Vikt.: „Thomas von Aquino und die platonische Ideenlehre“, München 1890, S. 131). —

Wie befruchtend auch außerhalb katholischer theologischer Kreise diese Kausal-Auffassung wirkte, beweist unter den vielen Vertretern des objektiven Idealismus z. B. die Philosophie Berkeley's, der Kausalität in eigentlichem Sinne nur einem Geiste vorbehielt: „... in truth, there is no other Agent or efficient cause than Spirit“ („A Treatise concerning the Principals of Human Knowledge“, I. Part, Dublin 1710, § 102, pg. 147) und „... (the bodies) must either have no existence at all or else subsist in the Mind of some eternal Spirit“ (w. o. § 6, pg. 47). —

Drei entscheidende Fragen sind es, die jetzt der Beantwortung harren: ist der obige Kausalsatz wirklich das gesuchte Kausal-Prinzip? — ist er ein oberstes Erkenntnis-Prinzip? — oder auch ein oberstes Denk-Prinzip? — Die Lösung dieser Fragen dürfte durch unsere seinerzeit festgelegten Kriterien ermöglicht sein. Das Prinzip wurde als „richtunggebende Ursprungs-Formel“ definiert. Nun liefert notwendigerweise unser Kausalsatz das letzte positive Substrat aller Kausalsätze, sowohl der negativen („Ex nihilo nihil fit“) als höchste Seins-Affirmation, als der positiven besonderen als ausnahmsloser Allgemein-Satz, sei es, daß sie nur die Kausal-Form betreffen („posita causa ponitur effectus“) oder einen abstrakten Kausal-Inhalt („causa excedit effectum“). Er ist Richtung angehend, weil er jedes Sein im weitesten Umfange, — das reale wie das ideelle, Dasein wie Sosein, — entweder unmittelbar auf einen Intellekt oder mittelbar auf den ersten göttlichen Intellekt einordnet. Er ist somit zweifellos die richtunggebende Ursprungs-Formel des ganzen Kausal-Systems, das gesuchte oberste Kausal-Prinzip. — Er ist auch oberstes Erkenntnis-Prinzip. Die obersten Erkenntnis-Prinzipien wurden nämlich von uns oben als „richtunggebende Ursprungs-Formeln für die auf Ermittlung der Wahrheit herzustellende Urteilsfolge“ festgestellt, die Wahrheit ihrerseits als „Übereinstimmung eines angenommenen mit einem objektiven (realen oder idealen) Sachverhalt“ erkannt. Den objektiven Sachverhalt des Universums in seiner tiefsten Begreif-

lichkeit bietet die allgemeine „*participatio entis*“, die Seins-Ableitung, in der Natur (vgl. oben unsere Ausführungen über das Wesen der Wahrheit). Diesen objektiven Sachverhalt bringt aber unser Kausalprinzip in Übereinstimmung mit dem von uns angenommenen Sachverhalt eines gemeinsamen Ur-Quells, — wir verweisen auf Thomas: „*Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis, quod est causatum, tamen consequitur ad ea quae sunt de eius ratione, quia ex hoc quod aliquid est ens per participationem, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse quin sit causatum, sicut nec homo, quin sit risibilis. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum*“ (Sum. Theol. I. 44, 1 ad 1—um). Als oberstes Erkenntnis-Prinzip erweist sich unser Kausalsatz folglich nicht nur als ontologisch gültig, sondern auch als Deutungs-Norm, indem er die acentrischen Seins-Reihen in konzentrischem Sinne ausdeutet. — Die dritte Frage lautete, ob das Kausalprinzip auch als oberstes Denk-Prinzip anzusprechen sei. Unter Denk-Prinzip verstanden wir „eine richtunggebende Ursprungs-Formel für die Herstellung von Urteilsreihen“. Die Frage läßt sich also folgendermaßen präzisieren: ist unser oberstes Kausalprinzip unerläßliche, wesentliche Bedingung für die Herstellung von Urteilsreihen als solcher überhaupt? — Dafür spricht folgende Erwägung: vom denktechnischen Gesichtspunkte aus kann man das Kausalprinzip als Wesens-Formel des wirkenden Intellekts, des *intellectus agens*, betrachten, es definiert seinen Mechanismus als Kausalitäts-Organ, indem er die Idee erschafft, die der zugehörige Wille — „*voluntas proprie in intellectu est*“ (Sum. c. Gent. I, 72), — nach Maßgabe seiner Leistungs-Fähigkeit ausführt, — „*intellectus agens est principale agens, quod agit rerum similitudines in intellectu possibili*“ erläutert Thomas („*Quodlibet*“ VIII. art. 3c) im Gegensatz zu Duns Scotus („*In Sent.*“ I. I, dist. 3, qu. 4, n. 8) und Suarez („*De Anima*“ I. IV, c. 2, n. 11 und 12). Inhaltlich könnte man unser Kausal-Prinzip, auf die schöpferische Kraft des *intellectus agens* angewendet, als einen ersten elementaren, besinnlichen Rückblick der menschlichen Seele in ihrem stofflichen Gefängnis auf ihr nunmehriges Können, ein reflexives Bewußtwerden nunmehriger eigener Leistungs-Fähigkeit auffassen. Gleich den beiden obersten Denk-Gesetzen könnte man gewissermaßen in ihm einen denktechnisch bedingten

Denk-Inhalt erblicken, insoferne es die Kausations-Fähigkeit unseres Denk-Organes, des Intellectus agens, ausspricht und bestimmt. Es verrät auch unverkennbar die Richtung des logischen Komplexes, dem es untersteht und dessen Bestandteil es bildet, und den wir Weltalls-Logik genannt haben. — Dagegen spricht aber die Erwägung, daß es diesen Charakter nur mittelbar, insoferne es den Denkprinzipien untergeordnet, an sich trägt, daß es ferner nicht naturnotwendig formell vorausgesetzt wird und selber erst der Erkenntnis bedarf, um wirksam erscheinen zu können, weshalb es nicht unmittelbar und notwendig an der Seins-Idee teilnimmt. Da folglich unser Denkvorgang nicht an Kausalfäden gebunden ist, ihnen in Herstellung von Urteilsreihen nicht zu folgen braucht, so kann als Ergebnis unserer Pro- und Contra-Erwägungen das Kausalprinzip unseres Erachtens nach nicht als oberstes Denk-Prinzip in obigem Sinne angesehen werden. —

Gegen das Kausalprinzip in obiger Fassung könnten zwei Bedenken geltend gemacht werden, die sich eigentlich auf den bereits in den Einleitungssätzen zu unserer Formulierung erwähnten Irrtum zurückführen lassen, als ob nämlich die Form, — nicht das Sein — das Substrat des Kausalprinzips liefern könnte. — Erstens, wird vorgehalten, setze unser Kausalprinzip voraus, was zu beweisen wäre, nämlich den Kunstwerk-Charakter des Seins. Dieser Einwand betrifft die apriorische Einstellung des menschlichen Intellekts gegenüber dem Sein. Worin besteht aber diese? — Sie besteht in einem naturnotwendigen, in der inneren Erfahrung wahrnehmbaren Bedürfnis nach seinem Verständnis und seiner Erkenntnis. Nun kann aber nur eine Idee oder ein Objekt, sofern es eine Idee enthält oder verkörpert, den adäquaten Gegenstand menschlicher Erkenntnis-Fähigkeit bilden, denn zur Wahrnehmung von Ideenlosigkeiten, von Ideenleeren, verfügt der Mensch, der selbst nichts anderes als eine personifizierte Idee darstellt, begreiflicherweise weder über eine entsprechende Fähigkeit noch ein entsprechendes Organ. Genügt aber zur Behauptung des Seins als Kunstwerks der bloße instinktive menschliche Drang nach seiner Verständnis? — Ohne Zweifel, denn es handelt sich in vorliegendem Falle nicht um Erschöpfung der dem Kunstwerk innewohnenden Idee, die nur ein ihr überlegener

Geist vollziehen könnte, sondern um Feststellung der Kunstwerks-Idee, zu der ein instinktives Sich-gewachsen-fühlen ausreicht, — das naturhafte, wenn auch oft unbewußte, Gefühl gleicher Beschaffenheit. Folglich ist die Unbegreifbarkeit des Seins kein Hindernis zu seiner Auffassung als Kunstwerks (denn nichts anderes besagt die Kristallisierung einer Idee) und ist der dem Intellekt naturhaft innewohnende Trieb zu seiner Erkenntnis als apriorische Haltung zu deuten (vgl. hiezu P. Descoqs: „Institutiones Metaphysicae Generalis“, I. T., Paris 1926, pg. 479 und 500). — Der zweite gegen unser Kausalprinzip mögliche Einwand lautet: es übersieht den Unterschied zwischen Dasein und Sosein, die äußere Erfahrung berichtet dem Menschen ausschließlich über Soseins-, nie über Daseins-Erzeugung (diese Terminologie steht bemerkenswerterweise nicht einheitlich in Verwendung, hier bedarf ihr Sinn keiner weitläufigeren Erläuterung). Demgegenüber wurde — abgesehen von der dem Intellekt wesenhaft, wenn auch unbewußt, angeborenen Einstellung, die Erklärung sinnfälliger Erscheinungen nicht auf solche zu beschränken, sondern sie als Äußerungen immer wieder tieferer Ursachen zu werten, — unser Kausalprinzip, wie erinnerlich, nicht induktiv aus der äußeren, sondern deduktiv aus der inneren Erfahrung abgeleitet, in der der Gegenstands-Begriff im weitesten Sinne stets nach Art des Daseins aufgefaßt und gehandhabt wird und von der aus eine gegenteilige Ausnahme unnachweisbar wäre, nachdem es nicht genügen würde, Fälle von Dasein anzuführen, deren Ursache unbekannt sei, sondern die Angabe eines Daseins erforderlich ist, das nachgewiesenermaßen einer intellektuellen Ursache entbehre. Ferner läßt sich die Anlage des menschlichen Intellekts nicht leugnen, die das Dasein als Abstraktion vom Sosein auffaßt, deren höchste Stufe das Sein darstellt. Liegt nun das Sosein im Bereiche menschlicher Schöpfungsfähigkeit und sind das Dasein und Sein dessen Steigerungen, dann verlangt das Wesen des Intellekts-Begriffes nach entsprechender, zwar unendlicher, immer aber noch gradueller Aufstufung seiner Schöpfungsfähigkeit, denn wie Thomas sagt: „Patet quod res creatae sunt a Deo sicut factae“ (Sum. c. Gent. II, 24). In seiner praktischen Anwendung richtet sich dieses Aporem aber nicht unmittelbar gegen unser allgemeines Kausalprinzip, sondern in der Regel gegen seine Konkretisierung, nämlich das im Folgenden noch zu er-

örternde Kausalgesetz, nachdem das Sein infolge seiner Abstraktheit sich der äußeren Wahrnehmung entzieht. —

Wie sehr man auch Prof. Hessen (folglich auch Prof. Geysler, dem er gefolgt zu sein angibt, S. 21, — vgl. Geysler, J.: „Das Prinzip vom zureichenden Grunde“, Regensburg 1929, S. 55) beipflichten mag in der grundsätzlichen Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses von Kausalprinzip zu Kausalgesetz als Allgemeinem zu Besonderem, umso unverständlicher erscheint die Formulierung des letzteren seitens Prof. Hessen. Wenn er ganz richtig erklärt, daß das Kausalgesetz eine Spezialisierung des Kausalprinzips darzustellen berufen sei, wie reimt sich dann damit die paar Zeilen weiter geäußerte Feststellung (S. 21), daß das Kausalgesetz doch wieder „über den Inhalt des allgemeinen Kausalprinzips hinausgeht“? — Lautet sein Kausalprinzip „Jedes Geschehen hat seine Ursache“, so müßte logischerweise sein Kausalgesetz als dessen Spezialisierung z. B. ungefähr „Keine Bewegung ohne Ursache“ heißen, — nie aber „Gleiche Wirkungen — gleiche Ursachen“, dessen Korrelation zu seinem Kausalprinzip unerfindlich bleibt. So muß er sich denn von Sladeczek den Vorhalt gefallen lassen, sein Kausalgesetz sei „kein bloßer Spezialfall des Kausalprinzips, wie Hessen will, sondern ein wesentlich anderes Gesetz“ (Scholastik, IV. Jrg., Freiburg i. B. 1929, S. 589). Tatsächlich entspricht dem abstrakten, allgemeinen Kausalprinzip für die reale Weltordnung — das Weltall als Komplex von Stoff-Bewegung aufgefaßt — ein konkretes, besonderes Kausalgesetz, es lautet somit einschränkend auf diese: „Oberste Ursache des Weltalls ist Gott“. So abgeleitet ist das Kausalgesetz nichts anderes als Folgerung und Konkretisierung des allgemeinen Kausalprinzips, das es zur logischen Voraussetzung behält. Begreiflicher Weise liegt dem Kausalgesetz die Kunstwerks-Idee in ihrem analytischen Charakter weit näher, handgreiflicher und klarer zu Grunde als dem abstrakten Kausalprinzip. Es kann denn keineswegs wunder nehmen, wenn ihm einzelne Kirchenväter nicht nur mittelbare Evidenz zuschreiben, wie sie z. B. Gregor von Nyssa auf dem Wege der Schlußfolgerung (des *στοχαστικῶς ιδεῖν*) aus dem Kunstwerk auf den Künstler andeutet (De Beatitudine or. 6, I, 1268 C sq.), sondern sogar unmittelbare Evidenz beanspruchen, was offenbar bei demselben Kirchenvater „der Schrei der Schöpfung nach ihrem Schöpfer“ *Βοᾶ γὰρ ἀντίκρου τὸν ποιητὴν ἢ κτίσις* bedeuten soll (De Anima

et Resurrect. III. 25A) oder bei Basilius jene bedeutungsvolle Wendung in der Fortsetzung seines bereits oben angeführten Textes: damit nun offenbar werde *ἵνα οὖν δειχθῆ*, daß das Weltall ein Kunstwerk sei *τεχνικὸν κατασκευάσμα*, das zur allgemeinen Betrachtung vorliegt, auf daß durch es die Weisheit des Schöpfers erkannt werde, bedurfte der weise Moses keines anderen Wortes als „Am Anfang schuf er *οὐκ ἄλλη τι* φωνῇ ἐχρήσατο ὁ σοφὸς Μουσῆς *περὶ αὐτοῦ*, ἀλλ' εἶπεν ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν“ (In Hexaëmeron Hom. 1, n. 7, I, 7D, — ähnlich bei Athanasius in seiner Or. contra Gent. n. 2; — darüber Näheres im Aufsatz v. K. Unterstein: „Die Natürliche Gotteserkenntnis“, Straubing 1902). Man kann obiger Beanspruchung von unmittelbarer Evidenz für das angeführte Kausalgesetz ihre Berechtigung nicht recht absprechen, beobachtet man die Geläufigkeit, mit der sachlich denkende Gelehrte des 20. Jhts. gewiß selbständigerweise nicht nur dieselben Gedankengänge aufnehmen, sondern sogar auf dieselben Satzwendungen, ja Ausdrücke verfallen, die die patristische Literatur aufweist, — so schreibt der Kieler Universitäts-Professor Dr. Joh. Reinke über die Bewunderungswürdigkeit der Schöpfung: „... und darum offenbart sich Gott in den Pflanzen und Tieren, wie der Geist des Menschen sich offenbart in der elektrodynamischen Maschine, in einer Symphonie, in einer Statue. Wie diese Kunstwerke eine Äußerung des Menschen sind, so ist die belebte Natur eine Äußerung Gottes, durch die er in seiner Sprache zu uns redet“ („Die Welt als Tat“, Berlin 1899, S. 462). Die schöpferische Wirksamkeit des menschlichen Intellekts liefert stets die veranschaulichende Analogie. Scheinbare Schwierigkeiten aus dem Instinkt der Tiere die für ihren Aktionsbereich eigene Kausalität zu äußern scheinen (vgl. Gutberlet, C.: „Allgemeine Metaphysik“, Münster 1897, S. 133), lassen sich durch die mittelbare Wirkung der *Causa exemplaris divina* leicht lösen, denn „*de agentibus autem per intellectum non est dubium quin agant propter finem . . . ITA AGENS PER NATURAM*“ argumentiert Thomas (Sum. c. Gent. III, 2), — wie denn alle Einwände gegen dieses Kausalgesetz an der ihm innewohnenden Finalität (*causa finalis*), der Teleologie der Natur, zusammenbrechen, vor allem der des Übels, der sog. Zufälligkeiten, der Monstruositäten usw. Sie lassen sich insgesamt als Interferenz- resp. Kollisions-Gesetzlichkeiten von verschiedenen demselben schöpferischen Intellekt notwendig entstammenden

Handlungs-Richtungen erklären (vgl. Rolfes, E.: „Gottesbeweise“, Limburg 1927, S. 161 f. und 183 f.). Unabhängig und unberührt von diesem deduktiven Gedankengange bleiben die sich in entgegengesetzter Richtung bewegendenden induktiven Gottesbeweise. Das Kausalgesetz ist nämlich faktisch aposteriorischer Beweise fähig, auch wenn diese auf empirisch-induktivem Wege als nur Wahrscheinlichkeits-Schlüsse ergebend angenommen werden, denn es müßte im Verlaufe der Diskussion das *onus probandi* dem Gegner zufallen, der in vorliegendem Falle einen Nicht-Intellekt als Ursache eines realen Seins nachzuweisen hätte, was ausgeschlossen ist, nachdem kein Nicht-Intellekt einer Idee als *Causa exemplaris* fähig sei, — *ut patet inducendo per singula*, sagt Thomas im analogen Falle eines unbewegten körperlichen Bewegers (*Sum. Theol. I. 3, 1 c*), — oder ein ursachloses Sein zu beweisen, was am allgemeinen Kausalprinzip scheitern müßte und nicht gleichbedeutend wäre mit einem Sein, dessen Ursache nicht eruierbar ist. Das Verhältnis unseres analytischen, mittelbar evidenten Kausalprinzips — Thomas deutet es an: „*Est quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest*“ (*Sum. c. Gent. III, 37*) — zu dem davon deduzierbaren oder sonst induktiv beweisbaren Kausalgesetz — „*per similitudines in effectibus repertas in cognitionem ipsius (scil. Dei) homo ratiocinando perveniat*“ (*ibid. I, 11*) — interpretiert sehr richtig Dr. G. Söhngen: „... die naturhafte Gotteserkenntnis steht nach thomistischer Lehre nicht im Gegensatz zur demonstrativen Gotteserkenntnis, zum Gottesbeweis; sie ist ein Gottesbeweis im Keime, eine — zwar unentfaltete — aber durchaus schließende Kausal-erkenntnis“ („Probleme der Gotteserkenntnis“, Münster 1928, S. 54 f.). —

Wie steht es mit dem als Kausalprinzip seitens Prof. Hessen's ausgegebenen Kausalsatz: „Jedes Geschehen hat eine Ursache“? — Die Ursache in thomistischem Sinne verstanden, wäre er ohne weiteres faktisch auf empirisch-induktivem Beweiswege zu gewinnen unter dem soeben geschilderten Vorbehalt. Hessen lehnt jedoch dieses empirisch-induktive Verfahren ab, „weil es eine Preisgabe der Allgemeingültigkeit des Kausalprinzips bedeutet, auf die dieses seinem Sinn und Wesen nach nicht verzichten kann“ (S. 205) und beansprucht ohne weitere Erläuterung für „sein“ Kausalprinzip den Charakter eines synthetischen Urteils

a priori, „das von der Erfahrung unabhängig ist“ (S. 206). Inwiefern diese Behauptung mit seiner eigenen ausdrücklichen Erklärung einer „Anleitung der inneren Erfahrung“ (auf S. 18) vereinbar sein soll, bleibt rätselhaft. Da nirgends eine befriedigende Aufklärung zu finden ist, erscheint es angezeigt, auf die Genese seines „Kausalprinzips“ zurückzugreifen; seine Definition der Ursache dürfte noch erinnerlich sein, sie trug wohl unleugbar synthetisch-aposteriorischen Charakter zur Schau (vgl. S. 16: „Die Sonne wärmt den Stein“), — sein Kausalprinzip bezeichnet er selbst als bloße Verallgemeinerung seines Kausalbegriffes (S. 18), also dürfte trotz allen Leugnens auch sein „Kausalprinzip“ als aposteriorisch-synthetisches Urteil zu qualifizieren sein. —

Als untergeordnetes Glied des Kausalsystems muß es sich aber unter Einsetzung des Thomistischen Kausalbegriffes auf unser Kausalaxiom zurückführen lassen, soll letzteres wirklich seine Stellung als oberstes Kausalprinzip behaupten können. Im Folgenden wollen wir nun zugleich mit den einschlägigen Erörterungen diese Reduktion versuchen. —

Jedes Geschehen ist Bewegung.
Jede Bewegung ist Wirkung
(Äußerung) einer Form.
Jede Form ist Wirkung (Ausdruck) eines Seins¹⁾.

also:

Jedes Geschehen ist Wirkung
eines Seins. —
Jedes Sein aber ist (Kunst-)
Werk.
Jedes (Kunst-)Werk ist (Wirkung)
Konkretisierung einer
Idee.
Jede Idee ist Wirkung eines
Intellekts.

(vgl. Prof. Geysers: „Die Erkenntnistheorie des Aristoteles“, Münster i. W. 1917, S. 206: „In dem Falle jedoch, wo Geschehnisse, Handlungen und Veränderungen zu erkennen sind, gehört zum Wissen die Kenntnis der Bewegungs-Ursache. Nun ist aber die bewegende Ursache eines Geschehens zuletzt doch keine andere als die wesensmäßige Form und das, was sich aus derselben wesensmäßig ergibt. Und so ist in den Schlüssen das Prinzip vor allem die *Usia*; denn

¹⁾ Eine klassische diesbezügliche Stelle lautet bei Thomas im Lib. I, de Causis, 2, 11: — „Licet forma, secundum id quod est, causam non habet, tamen secundum esse in effectu causam habet efficientem. Et secundum quod fundatur in esse causam habet materiam. Et licet materia, secundum id quod est, non habet causam, tamen secundum esse in effectu causam habet formam. Et ut efficiatur in effectu, causam habet efficientem“.

also:

Jedes Sein ist Wirkung eines Intellekts.

Bei Gott fällt freilich Sein mit Intellekt zusammen „cum sit suum intellectum esse“ (Sum. c. Gent. 3, 47). Es ist aber ein Sein höherer, also nicht im früheren Sinne, sondern verschiedener, Ordnung, weil es von keinem fremden Intellekt erdacht ist, ein selbsterdachtes, selbstentworfenes, folglich homonymes Sein. Wenn Gott als causa sui bezeichnet wird (vgl. Hieronymus, Augustinus u. a.), so ist nur causa formalis, nicht causa efficiens gemeint, d. h. nicht als ob Gott sich selbst hervorbringe, sondern „daß dasjenige, wodurch er als Gott existiert, nichts anderes sei als seine eigene Wesenheit“ (Diekamp, Fr.: „Katholische Dogmatik“, Münster 1917, S. 132). In diesem Sinne ist denn auch nur der bekannte Text von Lactantius zu verstehen: „... ideoque ab Apolline ἀποφυσῆς a Sibylla ἀπογενῆς et ἀγένητος, et ἀποίητος nominatur, quod Seneca, homo acutus, in Exhortationibus vidit: Nos inquit, aliunde pendemus. Itaque ad aliquem respicimus, cui, quod est optimum in nobis, debeamus. Alius nos edidit, alius instruxit; deus ipse se fecit“ (Tauchnitz-Ed. I, S. 18). Wirkung wird im Obigen als Korrelat von Ursache verstanden, doch äußert sich begreiflicherweise die Analogie des Kausalbegriffes nirgends so scharf als gerade in der Aseität Gottes, weswegen die Kritik Isenkrahe's an der apologetischen

wie die Schlüsse ihre Sätze aus dem Was folgern, so ergibt sich aus ihm auch das Werden.“ Die Ὀδοσία ist aber das Allgemeine im Einzelnen.)

(vgl. ferner den aristotelischen Gedanken bei Rolfes: „in den Werken der Natur wohnt die Zweckmäßigkeit und Vollen- dung mehr als in denen der Kunst.“— „Die Gottesbeweise“, Limburg 1927, S. 161.)

(vgl. noch bei Gutberlet, C.: „Allgemeine Metaphysik“, Münster 1897, S. 131 über die Wirk- samkeit der materiellen Ur- sache.)

(vgl. auch Thomas v. Aquin, Sum. c. Gent. II, 26: „Divina scientia comparatur ad res ab ipso productas, sicut scientia artificis ad res artificiatas. Quaelibet autem ars se extendit ad omnia quae possunt conti- neri sub genere subiecto illius artis, sicut ars aedificatoria ad omnes domus. Genus autem subiectum divinae artis est ens, cum ipse per suum intellectum sit universale principium entis. ... Igitur intellectus divinus ad omnia quibus entis ratio non repugnat, suam causalitatem extendit: huiusmodi enim om- nia, quantum est de se, nata sunt sub ente contineri.“)

Ausdrucksweise nicht gerechtfertigt erscheint („Über die Grundlagen eines bündigen kosmologischen Beweises“, Kempten 1915, z. B. S. 181 und 196.)

Indem wir somit den Hessen'schen Kausalsatz auf das wahre Kausalprinzip zurückgeführt zu haben glauben, erbrachten wir den Beweis, daß er selbst als Kausalprinzip — abgesehen von den bereits oben geäußerten grundsätzlichen Bedenken — auch schon seinem Inhalte nach nicht gelten kann. Die gegenteilige Auffassung übersieht den Unterschied zwischen Denk- und Erkenntnisprinzip. Aus unserer Darlegung ergibt sich aber, daß alle an seinen logischen Vorrang geknüpften Erwägungen hinfällig, alle daraus gezogenen Folgerungen verfehlt sind. Überdies behandelten wir den bewußten Kausalsatz unter Einsetzung des thomistischen Kausalbegriffes, nachdem sich der Hessen'sche seiner Definition nach als innerlich widerspruchsvoll erwiesen hatte und er „sein“ Kausalprinzip als bloße Verallgemeinerung desselben erklärt (S. 18). Auf diesem Unterbau ruht aber, was nicht genug betont werden kann, die gesamte Hessen'sche Kausaltheorie, soweit sie diesen Namen verdient, mit ihm steht und fällt der Sinn und Zweck seines Elaborats. —

Es wäre natürlich verfehlt, behaupten zu wollen, daß unser Kausalprinzip in seiner obigen Fassung für sich allein schon das gesamte Kausalproblem erschöpfe. Es stellt lediglich den tragenden Grundgedanken des überwältigenden Kausalsystems der Schöpfung dar, der sich verästelnd und verzweigend in immer subtilere Ausläufer aufgeht. Den sich aufgipfelnden Kausalstammbaum in seiner elementaren Urwüchsigkeit zu erforschen, die einzelnen Kausalnuancen nach der ihnen zukommenden Bedeutung abzustufen, darin bestände die Aufgabe einer fachlichen Kausalphilosophie. Da bei Beurteilung der Kausalität das Maß der ihr innewohnenden Intellektualität ausschlaggebend ist, könnte die dem menschlichen Intellekt zugängliche Realität als Resultante verschiedener Kausaleinflüsse aufgefaßt werden, in welcher Konzentrationspunkte mehrerer ineinander gleichsam verschlungener und verknäuelter Wirkungs-Fäden (z. B. menschlicher, rein geistiger mit den göttlichen) mit Phasen abwechseln, die durch das Hervortreten eines einzelnen beherrscht werden und durch ihre Vereinfachung einen umfassenderen Überblick

ermöglichen. Begreiflicherweise richtet sich das philosophische Interesse auf jene Eingangs- und Auslaufs-Momente, in denen das Zurücktreten und Verebben untergeordneter Kausal-Einflüsse der allmächtigen Ur-Kausalität ihre gewaltige Erhaltungs- und Fortpflanzungs-Wirkung rein und ungestört entfalten läßt. Es sind dies z. B. die Übergangs-Stadien von intellektuellem Leben zu Leblosigkeit, vom propter hoc zum post hoc, von subalternen Kausalität zu Kontinuität und in umgekehrter Richtung, wie die ersten und letzten Lebens-Reaktionen des Menschen. Viele glauben in ihnen rudimentäre Ansätze von Kausal-Enthymemen erblicken zu können (vgl. z. B. I. Stahl: „Die natürl. Gotteserkenntnis“, w. o. S. 91 f.), andere mögen sie als unbewußte, dunkle Kausal-Intuition deuten, uns erscheinen sie als allmählich in zarte Kausalität übertretende Kontinuitäts-Reflexe. In tausend-jährigem Staunen beugt sich die Menschheit über das rätselhafteste aller Wunder, das Geheimnis der Wiegen und Särge, — ratlos beobachtet sie die aus dem Nichts auftauchenden und in dasselbe versinkenden Kausalphänomäne und den gleichsam automatischen Entwicklungsgang des Kausalkeimes bis zu jener Reife von Kausal-Reflexion, die der Gottes-Erkenntnis zu Grunde liegt. „Wenn wir naturwissenschaftlich etwas tiefer in das Weltgetriebe eindringen, so drängt sich uns immer mehr die Überzeugung auf, daß wir überhaupt in einer Welt von Wundern leben. Oder ist es nicht das denkbar größte Wunder, wenn sich aus lebloser Materie durch die Naturauslese Lebewesen und im Laufe der Zeit sogar denkende Menschen entwickeln konnten?“ ruft ein Naturwissenschaftler, Professor Friedr. Dahl („Vergleichende Psychologie“, Jena 1922, S. 102) in seinen Betrachtungen über die Weltganzheit, jene phantastischste aller Phantasien¹⁾, — und doch ist dieser Ausdruck des Staunens im Grunde nichts anderes als eine der zahllosen Varianten der uns seit bald zwei Jahrtausenden herübertönenden, denkwürdigsten Einsicht Tertullians: „O testimonium animae naturaliter christianae!“ —

¹⁾ Vgl. Augustinus (Sermo 147 de Tempore): „Maiores quidem miracula sunt, tot quotidie homines nasci, qui non erant, quam paucos resurrexisse, qui erant: et tamen ista miracula non consideratione comprehensa sunt, sed assiduitate viluerunt“.

VIII. Hessen's Kausalprinzip als Postulat.

„Felix qui potuit rerum cognoscere causas!“ — Vergil setzt in diesem Verse seiner *Georgica* offenbar ein Kausalprinzip voraus, indem er annimmt, daß jedes Ding eine Ursache haben muß. Das von ihm besungene Glück des Weisen gilt der Ermittlung der Kausalität in der Natur, also auch ihrer Gesetzmäßigkeiten „... causas rerum“, — nicht aber nur der Gesetzmäßigkeit ihrer Ursachen, die im kantischen Sinne Professor Hessen als höchste Instanz deterministisch vorschweben (S. 235). Dessen Auffassung ergibt sich eigentlich konsequenterweise aus der Zusammenstellung seiner beiden Voraussetzungen: einerseits einer Muß-Ursache, andererseits der äußeren Erfahrung als ausschließlicher Grundlage zur Ermittlung des Kausalprinzips. —

Demgegenüber ist im Obigen mit allem Nachdrucke dargelegt worden, daß es die innere Erfahrung sei, die in erster Linie als ausschlaggebende Quelle unseres Kausalbegriffes und Kausalprinzips in Betracht kommt, freilich nicht etwa im Sinne eines Durandus oder Maine de Biran, dessen religiösen Gedanken (*pensée religieuse*) und Kausalsystem Prof. L. Brunschvicg in seinem bereits erwähnten Werke als einem „*désenchantement désespéré*“, einer verzweifelten Enttäuschung, entsprungen kennzeichnet (pg. 51).

Um sich in kurzem klare Rechenschaft über die Rolle der äußeren Erfahrung in der Kausalforschung zu verschaffen, erscheint als unerlässlich ein Zurückgreifen auf die von Thomas aufgestellten und gleichsam als parallel gedachten zwei Ordnungsreihen, den *ordo motuum*, die Bewegungs-Folge und den *ordo causarum*, die Kausalfolge, die ja doch in ihrer unabsehbaren Kombinations-Fähigkeit unsere Umwelt herstellen. In ihrer Entwirrung und Sonderung besteht die vornehmlichste Aufgabe der Naturphilosophie. Als verhängnisvolle Schwierigkeit erweist sich hiebei die trügerische Eigen-Perspektive des menschlichen Ich: während bei der inneren Wahrnehmung die kausale Rolle des Intellekts als überwältigend empfunden wird und ihr gegenüber die Bewegungs-Kontinuität innerhalb der stofflichen Denk-Organe völlig in den Hintergrund gedrängt wird, — während in der äußeren Wahrnehmung der Lebewesen die Kausalität ihres Bewußtseins auffällt und die Bewegungs-Kontinuität ihrer Stofflichkeit untergeordnet erscheint, gestaltet sich in derselben äße-

ren Wahrnehmung der toten Materie das Verhältnis im Augenschein umgekehrt, der Eindruck des stofflichen Bewegungsflusses herrscht vor, während hinter ihm die Kausalität gleichsam verschwindet. Dieser Augenschein war leider in der Geschichte der Naturphilosophie für die Bildung der einander gegnerischen Ansichten bestimmend u. zw. je nach ihrem Verhältnis zur Empirik. Während wir in der Einleitung zu vorliegender Arbeit stichwortartig die Stellungnahme der Fachphilosophen kennzeichneten, seien nun paar Aussagen zur Veranschaulichung der zwischen Naturforschern obwaltenden Gegensätze vorgeführt. Die Einen vermögen im Weltgeschehen nur Kausalrelationen und immer wieder nur diese zu entdecken, in ihrem Kausal-Paroxismus schrecken sie vor Vergesetzlichung des Kausalbegriffes und vor Verkausalisierung der Bewegung nicht zurück (unbewußt leitet sie oft die Kausalitäts-Empfindung der inneren Erfahrung), so schreibt Helmholtz: „Es ist sein (unseres Denkens) Recht und seine Pflicht, die Anwendung dieser (Kausal-) Methode auf alles Vorkommende auszudehnen“ („Vorträge und Reden“, Braunschweig 1903, S. 243), es sei dies „ein Vertrauen auf die Gesetzmäßigkeit alles Geschehens“; Prof. Walt. Nernst verwarft sich gegen eine solche Auffassung der kausalen Gesetzmäßigkeit: „... daß einem eigentlichen Naturgesetz unbedingte Gültigkeit zukommen müsse, werden wir gegenwärtig kaum mehr annehmen dürfen, wenigstens spricht alles dafür, daß es Naturgesetze im obigen Sinne überhaupt nicht gibt“ („Theoretische Chemie“, Stuttgart 1926, S. 4). Die anderen folgen in völliger Verständnislosigkeit für Kausalität dem einstigen Wahlspruch Huyghens' und mechanisieren jede Kausalität: „In der wahren Philosophie faßt man alle Naturerscheinungen nur aus mechanistischen Gesichtspunkten (par des raisons de mécanique) auf. So ist meiner Ansicht nach vorzugehen (ce qu'il faut faire à mon avis) oder auf jede Aussicht zu verzichten, jemals von der Physik etwas zu verstehen“ („Traité de la Lumière“, Leyden 1690, pg. 3, c. 1). Zwischen diesen beiden Extremen, den unentwegten Anhängern des ausschließlichen *Ordo causarum* und den fanatischen Befürwortern des *Ordo motuum* schwankt heute die Mehrheit der Naturwissenschaftler hin und her mit ihren mehr oder weniger zweifelhaften Lösungsrezepten. Der Professor an der Universität Jerusalem, Hugo Bergmann, erblickt das Heil in der Lockerung des Kausalverhält-

nisses und empfiehlt „an Stelle des eindeutigen strengen Notwendigkeitszusammenhanges zwischen Ursache und Wirkung einen bloßen Wahrscheinlichkeitszusammenhang anzunehmen, der zur Erklärung der Naturerscheinungen ausreiche“ („Der Kampf um das Kausalgesetz in der jüngsten Physik“, Braunschweig 1929, S. 10). Den wahren Ausweg aus dem Wirrsal weist der Basler Universitäts-Professor für Physiologie und Vertreter des Neo-Vitalismus Gust. v. Bunge, — Aktivität als Kausalität verstanden —: „Den Begriff der Aktivität haben wir nicht aus der Sinneswahrnehmung geschöpft, sondern aus der Selbstbeobachtung. Wir übertragen das aus dem eigenen Bewußtsein Geschöpfte auf die Objekte unserer Sinneswahrnehmung“ („Lehrbuch der Physiologie des Menschen“, Leipzig 1905, S. 7). Hiermit ist eine gewisse Strömung der neuesten Naturphilosophie charakterisiert, die die tote Materie einschließlich der ihr innewohnenden Bewegung als „psychisch“ behandelt, wobei sie in ihrer Theorien-Bildung den Unterschied zwischen Suprarationalem und Irrationalem¹⁾ außer Acht läßt, den Umstand, ob das Irrationale schon im Wesen der Theorie wurzelt oder sich erst ihren Folgerungen in den Weg stellt, übersieht und auf diese Weise den Abstand zwischen Theorie und Phantasterei ebnet. Aus Obigem erhellt zur Genüge, daß die äußere Erfahrung selbständig, auf sich angewiesen, keines eindeutigen Resultates fähig sei und Bunge's Anregung unvermeidlicherweise in die Erkenntnis einmündet, die Prof. Geyser folgendermaßen beschreibt: „... daß das Dasein eines gewissen Kontingenten nicht bloß zeitlich auf ein bestimmtes anderes Sein und Geschehen folgt, daß es vielmehr durch dasselbe erfolgt, eine solche Wahrnehmung machen wir nun in der inneren Erfahrung. Gewiß bezeugen alle diese inneren Erfahrungen das Vorhandensein der Kausalrelation immer nur für bestimmte Fälle. Aber nun greifen unsere früheren Wesensfeststellungen über die Natur der Relationen als generalisierende Prämissen ein“ („Das Prinzip des zureichend. Grundes“, Regensburg 1929, S. 118). —

Doch abgesehen von dieser Unfruchtbarkeit der äußeren Wahrnehmung der toten Materie für das Kausalprinzip in unserer Fassung in der bisherigen Praxis, sobald sie von der inneren

¹⁾ Dessen „Modezauber“ als Lieblingswort gewisser moderner Philosophen Dr. G. Söhngen eine treffende Erörterung widmete (Probleme der Gotteserkenntnis, Münster 1928, S. 9 ff.).

Erfahrung geschieden wird, lehrt bereits die theoretische Erwägung ihrer Hilfsmittel ihre Unzulänglichkeit, zu einem eindeutigen Ergebnis selbständig zu gelangen. Gestattet doch die Empirik innerhalb der Naturwissenschaft — gleichviel, ob sie sich als nur beschreibend oder auch erklärend verhält — die Verfolgung kausaler Zusammenhänge nur innerhalb der Reichweiten der Sinne, an deren Schranken sie die sog. „letzten“ Grenzgesetze aufstellt, die eventuell noch eines Wie-Beweises, in der Regel aber nicht mehr eines Warum-Beweises fähig sind. Überdies können auch innerhalb ihrer Kompetenz-Bereiche naturwissenschaftliche Kausal-Erkenntnisse keinen durchwegigen Anspruch auf peremptorische Gültigkeit, Unfehlbarkeit, erheben. Wiederholt haben sich solche im Laufe der Geschichte als übereilt, ungenau, unverlässlich oder trügerisch erwiesen, sei es z. B. durch Feststellung von Anomalien (wie des Wasser-Gefrierpunktes, der Schwere, — die Heisenberg'sche Theorie, — andere erwähne ich in meiner „Theologie der Mechanik“ S. 33f., 40f.), sei es durch Hinfälligkeit ihrer Annahmen. Da die Widerstandsfähigkeit der empirisch ermittelten Kausalfäden und aufgestellten Kausalformeln nur relativ verbürgt werden kann, leuchtet ohne weiteres das Wagnis ein, derartige kausale Gedankengänge vom Diesseits der Sinnesgrenzen sogar schon auf ihr Jenseits hinüberzuspinnen, erst recht aus vorläufiger Unerklärlichkeit von Natur-Erscheinungen Schlüsse gegen den Bestand oder die Stringenz eines Kausalprinzips zu ziehen. Die Aussichtslosigkeit, jemals die Erschaffungs-, Erhaltungs-, Gesetzmäßigkeits-Ursachen empirisch nachweisen zu können, zwingt zur Folgerung, die bereits als einer der ersten der schottische Philosoph Thomas Reid vortragen zu müssen eingesehen hatte, indem er auf Grund des common sense unser Kausalprinzip nur als Postulat der äußeren Erfahrung erklärte, denn „die Naturphilosophen haben auf Grund der Beobachtung des Naturlaufes (by great attention to the course of nature) zwar viele von seinen Gesetzen entdeckt und haben sie mit Erfolg auf viele Erscheinungen angewendet, aber sie haben nie die Wirkursache auch nur einer Erscheinung festgestellt noch erheben diejenigen, die klare Begriffe von den Prinzipien der Wissenschaft besitzen, einen derartigen Anspruch“ („but they never have discovered the efficient cause of any one phenomenon; nor do those who have distinct notions of the principles of the science, make any such pretence“). „Essays on

the Powers of the human mind“, London 1827, pg. 462). Es hieße folglich, die Bedeutung der auf sich beschränkten äußeren Erfahrung, somit der Naturwissenschaften, überschätzen, wollte man von ihnen Aufschlüsse über transzendente Ursächlichkeits-Verhältnisse erwarten. Weit davon entfernt, ihre Bedeutung schmälern oder unterschätzen zu wollen, betrachten wir sie im dargelegten Sinne als wertvollen Behelf und Ergänzungs-Faktor zwecks Anwendung, Bestätigung, Nachprüfung und Entwicklung der mittels des Kausalprinzips aus der inneren Erfahrung gewonnenen Erkenntnisse. —

Beachtlicher Weise weisen wohl wenige logische Fachbegriffe eine im Laufe der Zeiten so bewegte Entwicklungsgeschichte auf, als gerade das Postulat. Als *ἀίτημα* (*petitio*, Heischesatz) steht das Postulat in der aristotelischen Philosophie in nächster Verwandtschaft zur Hypothese, wurde dann von der Scholastik in oft sehr gewagten Rollen verwendet, wie z. B. in der „*Ars Catholicae Fidei*“ von Alanus ab Insulis. Christ. Wolff schnürt seine Bedeutung zu eng, indem er es nur als „*propositio practice indemonstrabilis*“ („*Philos. Ration*“, § 269) gelten ließ. In der Mathematik und Methodologie kam ihm stets eine besondere Bedeutung zu. Streng logisch betrachtet widerspricht der Begriff des Postulats an und für sich keineswegs dem des Prinzips. Einerseits verträgt nämlich das Postulat ebenso gut den Sinn einer einfachen Forderung ohne Rücksicht auf Bewiesenheit oder Beweisbarkeit des Geforderten, als eine mehr oder weniger deutliche Bedachtnahme auf absolute oder relative Unbeweisbarkeit desselben, — andererseits trägt das logische Prinzip in der ihm von uns oben gegebenen Fassung seine Existenz- resp. Setzungs-Notwendigkeit und Berechtigung als richtunggebender Anfangs- oder Ursprungs-Formel in sich selbst, also auch seine, wenn auch nicht formelle, Bewiesenheit. —

Wie wenig sich Professor Hessen bewußt ist, nichts, aber auch gar nichts als kausale Begriffs-Unterlage zur Lösung des Kausalproblems in den Händen zu haben, beweist, daß er „sein“ Kausalprinzip „unter dem Gesichtspunkte seiner Realgeltung“ als Postulat aufstellt mit der Begründung, daß dieses Postulat sachlich mit dem Postulat der Begreiflichkeit alles Seins zusammenfällt, da die rationale Struktur der Wirklichkeit eben gleichbedeutend mit der kausalen Struktur sei (S. 228). Die Umschreibung des Postulats-Begriffes entlehnt er aus Lotze:

„Das Postulat . . . ist (vielmehr) eine absolut notwendige Annahme, ohne welche der Inhalt der Beobachtung, um die es sich handelt, den Gesetzen unseres Denkens widersprechen würde“ (S. 231). Soweit Hessen aus Lotze. Was er verschweigt, wollen wir nachholen. Lotze fährt nämlich an der betreffenden Stelle („Logik“, Leipzig 1928, S. 410) fort: „ . . . unbestimmt bleibt bloß die hiervon wesentlich verschiedene Frage, wer oder was denn dasjenige sei, welches durch seine konkrete Natur eben diejenigen Bedingungen in Wirklichkeit herstellt, deren Erfüllung das Postulat zur Möglichkeit des Gegebenen notwendig macht“. Durch diesen Zusatz kommt die Voraussetzung einer realen, eventuell freien Ursache zu formellem Ausdruck, die Hessen in der Begründung der Postulats-Formulierung seines Kausalprinzips faktisch anerkannt hat (S. 264 und 265), denn daß sie vorhanden sein müsse, ist nach Lotze nicht unbestimmt, sondern nur wer oder was sie sei. Da somit in der Annahme der Lotzeschen Postulats-Definition das Hessen'sche Kausalprinzip einbegriffen ist, enthüllt sich ein klassisches Schul-Beispiel einer *petitio principii*, denn er postuliert ja sein Kausalprinzip auf Grund seines eigenen Kausalprinzips: Jedes Geschehen hat eine Ursache, weil jedes Geschehen eine Ursache hat! — Da ferner diese Postulierung den Sinn und die Errungenschaft seines Buches „Das Kausalprinzip“ darzustellen hat, schrumpft der Erfolg auf ein *idem per idem* zusammen! — Die Gefahr dieses *Circulus* hatte in seinen Vorträgen, die er 1904 im International Congress of Arts and Science in St. Louis gehalten hatte, Erdmann bereits klar durchschaut und angedeutet (Erdmann, Ben.: „Über Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes“, Halle a. S. 1905, S. 38). —

Ohne hier noch einmal auf die Frage eingehen zu wollen, ob Hessen's Kausalprinzip ein analytisches oder synthetisches Urteil darstelle, die wir bereits oben erledigten, befremdet nun folgender Schluß aus dem angeblich nicht-analytischen Charakter desselben auf die Notwendigkeit seines Gegensatzes (auf S. 227): „Nun wissen wir aber, daß das Kausalprinzip kein analytischer Satz ist. . . . Der Gedanke eines ursachlosen Entstehens ist also möglich“! als ob von vorneherein die *peremptorische* Geltung grundsätzlich bei synthetischen Urteilen ausgeschlossen wäre! — Der Sinn des soeben zitierten Satzes gestaltet sich noch problematischer, wenn man in Betracht zieht, was Prof. Hessen unter Möglichkeit versteht. Man kann sich nämlich des Ein-

drucks eines Wortspieles kaum erwehren, wenn Hessen nach Bedarf seiner Theorie entscheidenden Begriffen eine dem Sprachgebrauch und bisweilen seiner eigenen Verwendung widersprechende Bedeutung unterlegt. Bekanntlich wird unter Unmöglichkeit im landläufigen Sprachgebrauch der Mangel an Verwirklichungs-Bedingungen verstanden, gleichgültig, ob sie nur teilweise oder gar nicht vorhanden seien, — Prof. Hessen bezeichnet aber diesen Sachverhalt im schnurstracks entgegengesetzten Sinne als „Möglichkeit“: „Nur solange ist etwas real möglich, als noch nicht alle Bedingungen da sind, d. h. also, solange es noch nicht notwendig ist“ (S. 259) oder „Sind alle Bedingungen da, dann ist etwas nicht mehr real möglich, sondern notwendig“ (ebenda). Setzt man die „Möglichkeit“ in dieser Hessen'schen Bedeutung in seinen folgenden Satz ein: „Es bleibt also durchaus die Möglichkeit bestehen, daß es nicht-kausales Geschehen gibt“ (S. 264), dann ergibt sich ein ganz plausibler Sinn, nämlich das nicht-kausale Geschehen ist unmöglich, das Kausalprinzip ist folglich universell gültig. Überraschenderweise leugnet aber Hessen wegen dieser Möglichkeit die universelle Geltung seines Kausalprinzips: „Die größere Sicherheit ist um den Preis einer geringeren Geltungsweite erkauft“ (S. 236, — vgl. S. 265), folglich widerspricht er selber seinem eigenen „Möglichkeits“-Begriff. Da „Begreiflichkeit“ die Möglichkeit, begriffen zu werden, bedeutet, fordert die Vorgangs-Weise Hessen's eine analoge Umstellung in seinen folgenden Behauptungen: „Nicht die Unmöglichkeit, sondern nur die Unbegreiflichkeit nichtkausalen Geschehens wird vom Kausalprinzip behauptet, wenn dieses als Postulat aufgefaßt wird“ — und in demselben Zusammenhange: „Dieses Postulat fällt, wie gezeigt, zusammen mit dem Postulat der Begreifbarkeit alles Geschehens“ (S. 264), denn, „daß alles Sein begreiflich sein muß, läßt sich nicht mehr beweisen“ (S. 227). Der Chaos der Begriffsverwirrungen ist so beispieldlos, daß man ihrer nur Herr werden kann, wenn man feststellt, daß Hessen trotz seiner obigen Verwahrung Unbegreiflichkeit, Unbeweisbarkeit, Unnachprüfbarkeit außerhalb der sinnlich wahrnehmbaren Schöpfung mit Un-Realität und Unwirklichkeit des Kausalprinzips verwechselt: „Die größere Sicherheit ist um den Preis einer geringeren Geltungsweite erkauft“ (w. o.). Sachlichkeit zwingt uns nun in dieser Handlungsweise Prof. Hessen's eine Übereinstim-

mung mit der aristotelischen Postulats-Auffassung anzuerkennen, die im Postulat eine Setzung erblickt, „deren Inhalt man nicht für wahr hält, ja, der so sein kann, daß man sogar vom Gegenteil überzeugt ist“ (Prof. Geysler: „Die Erkenntnistheorie des Aristoteles“, Münster i. W. 1917, S. 215). Nun muß man aber denn doch auch einsehen, daß diese Auffassung des Postulates (mit der Lotze'schen, oder) mit dem Begriff eines obersten Erkenntnis-Prinzips von peremptorischer Allgemein-Gültigkeit nichts weniger als vereinbar ist, der zuliebe Hessen selbst (auf S. 205) die empirisch-induktive Beweisbarkeit seines Kausalsatzes mit den Worten ablehnt: „Diese Auffassung mußten wir jedoch ablehnen, weil sie eine Preisgabe der Allgemein-Gültigkeit des Kausalprinzips bedeutet, auf die dieses seinem Sinn und Wesen nach nicht verzichten kann“. Indem nun Hessen seinen Kausalsatz zu gleicher Zeit als oberstes Erkenntnis-Prinzip und Postulat im obigen Sinne aufstellt, gibt er es zugleich als wahr und unwahr aus und begeht somit einen flagranten Selbstwiderspruch. —

Nur aus dieser seiner — vielleicht doch unbewußten — Geistes-Einstellung heraus läßt sich Hessen's Widerstand gegen die kausale Beweisbarkeit Gottes erklären, dessen Niederschlag sonst am Schlusse seines Buches eigentlich unvermittelt und unverständlich dastünde: weil er sein Kausalprinzip nur als Postulat bewertet, hält er es nicht für reell, nicht für wahr, — ja, er ist zutiefst von dessen Gegenteil überzeugt und indem er diese Auffassung auf die kausale Beweisbarkeit Gottes im allgemeinen überträgt, erklärt er diese Grundlagen eines solchen Beweises für nicht tragfähig (S. 288). Da er aber außer diesem keinen anderen gangbaren Weg der natürlichen Erkenntnis Gottes anzugeben vermag, ergibt sich von selbst sein Verhältnis zum katholischen Dogma: *hic habemus vere professum!* —

*
*
*

So gestaltet sich das Schicksal der Hessen'schen Theorie eher zu einem warnenden Zeichen vor gekünstelter, überspannter Spekulation. Die Psychologie ähnlicher Erscheinungen seiner Zeit hatte einst ein namhafter angelsächsischer Theologe in folgender bemerkenswerter Weise charakterisiert: „*Roughness does not hurt it; sweetness cannot win it; and persuasion leaves it as it found it, prickly and imperturbable*“. —

Personen-Verzeichnis:

Die Zahlen bedeuten die Seiten.

(Der Name des hl. Thomas v. Aquin wird im Folgenden nicht besonders vermerkt, weil durchgehends fast auf jeder Seite des Buches erwähnt.)

- Abaelardus, P. 32.
Adelhard v. Bath 46.
Alanus ab Insulis 94, 122.
Albert der Große 46, 50, 51.
Alexander v. Hales 38, 103.
Anaxagoras 101.
Anselmus v. Canterbury 45.
Apuleius 41.
Aquasparta, M. v. 76.
Aristoteles 15, 26, 27, 35, 43, 45,
68, 72, 106.
Athanasius, St. 92, 112.
Augustinus, St. 7, 41, 102f., 106,
114, 117.
- Baeumker, C. 46.
Bannez, D. 50, 79.
Basilius, St. 92, 102, 112.
Becher, E. 89.
Bergmann, H. 119.
Bergson, H. 89.
Berkeley, G. 107.
Bissen, J. M. 38, 103.
Boedder, B. 16.
Bonaventura, St. 38, 76, 103.
Braig, C. 50, 52.
Brentano, Fr. 26, 35.
Brinkmann, J. 62, 68, 77, 90, 101.
Brockhoff, J. 79.
Brunschvicg, L. 96, 104, 118.
Budde, F. 57.
Bunge, G. v. 48, 120.
- Caietanus, Th. de Vio. 79.
Cantor G. 51.
Canus, M. 98.
Cathrein, V. 20.
Cohen, H. 9.
Comte, A. 8.
Cordemoy, G. de 51, 52.
Cyrill v. Alexandria 106.
- Dahl, F. 117.
Daniels, A. 40, 46.
Descartes, R. 43, 104.
Descoqs, P. 110.
Diekamp, F. 115.
Driesch, H. 89.
Du Bois Reymond, E. 48.
Duns Scotus 45, 46, 103, 108.
Durandus, W. 118.
- Eisler, R. 94.
Erdmann, B. 123.
Esser, Th. 50.
- Feckes, K. 79.
Fichte, I. G. 63.
Franciscus Sylvestris de Ferrara 54.
Franzelin, B. 3, 18, 19, 24, 95.
- Garrigou-Lagrange, P. 65, 73.
Geyser, J. 15, 18, 27, 29, 68, 70,
71, 73, 76, 77, 80, 91, 104, 110,
114, 120, 125.
Gisler, A. 20.
Gloßner, M. 99.
Grabmann, M. 55, 73, 76.
Gredt, J. 69.
Gregor v. Nazianz 45.
Gregor v. Nyssa 102, 110.
Grunwald, G. 46.
Gutberlet, C. 61, 98, 100, 112, 115.
- Heinrich v. Gent 46, 50.
Helmholtz, H. 119.
Heuer, W. 58.
Hieronymus, St. 115.
Hontheim, J. 16, 25, 51, 68.
Hugon, E. 102.
Hume, D. 8, 9, 92.
Husserl, E. 72.
Huyghens, C. 119.

- Jeiler, I. 73.
 Ioannes a St. Thoma 99.
 Ioannes Damascenus 30, 49.
 Isenkrahe, C. 23, 32, 59, 96, 115.
 Isidor v. Sevilla 92.
 Kaderavek, E. 90.
 Kant, I. 20, 87.
 Kerler, D. 15, 23.
 Kleutgen, J. 55.
 Lachelier, J. 89.
 Lactantius, L. C. F. 115.
 Lang, A. 53.
 Lehmen, A. 16.
 Leibnitz, G. W. 69, 84, 98.
 Lennerz, H. 23, 24, 70.
 Lepidi, A. 73.
 Lercher, L. 77.
 Lipperheide, V. 106 f.
 Lotze, H. 22, 23, 122 f.
 Lucilius. 102.
 Lucretius Carus 95.
 Maine de Biran, F. P. 9, 118.
 Mandonnet, P. 34.
 Mausbach, J. 23.
 Mill, J. St. 96.
 Montaigne, M. E. de 7.
 Moses Maimonides 50.
 Müller, J. 44, 87.
 Munnynck, M. de 57.
 Nernst, W. 119.
 Nietzsche, F. W. 21.
 Österreich, T. K. 88.
 Paracelsus, P. A. 25.
 Pascal, B. 7, 8.
 Pègues, Th. 51.
 Petrus Damianus 15.
 Pico della Mirandola, G. 11.
 Pius IX. 78.
 Pius X. 22, 23, 24.
 Pius XI. 21, 23.
 Plato 31, 83, 102, 106, 107.
 Plotin 102.
 Pope, A. 87.
 Reichenbach, H. 87.
 Reid, T. 121.
 Reinke, J. 112.
 Rey, A. 64.
 Rohner, A. 105.
 Sawicki, F. 8, 14, 16.
 Seitz, A. 104.
 Seneca, L. A. 102.
 Scheeben, M. J. 73.
 Schell, H. 91.
 Schill, A. 92.
 Schneider, C. M. 10.
 Schreiber, C. 20.
 Schulemann, G. 30, 93.
 Séailles, G. 89.
 Sertillanges, A. D. 34, 40, 43, 51, 88.
 Sladeczek, F. 69, 90, 111.
 Sigwart, C. 18.
 Smiles 31.
 Söhngen, G. 113, 120.
 Staab, K. 16.
 Stahl, I., 30, 117.
 Stöckl, A. 50.
 Straubinger, H. 104.
 Sylvius, Fr. 79.
 Ternus, J. 51.
 Tertullian, Q. S. F. 117.
 Traube, J. 31.
 Ubaghs, C. 27.
 Überweg, F. 72.
 Unterstein, K. 112.
 Varro, M. T. 38.
 Vergilius, P. V. M. 118.
 Vinzenz v. Beauvais 46.
 Wenzl, A. 89.
 Wilhelm v. Ware 45.
 Willems, C. 68, 72.
 Wittmann, M. 69, 91.
 Wolff, C. 7, 68, 84, 122.
 Wunderle, G. 20.
 Wust, P. 10.



**Veröffentlichungen desselben Verfassers
theologischen Inhalts:**

- „Die Geschichte des Römischen Katechismus“, Rom/Regensburg 1902.
- „De Bar Naša Filio Hominis“, Vindobonae 1908.
- „Theologie und Abstammungstheorie“, M. N. N. 1925.
- „Moderner Transformismus im Lichte christlicher Logik“, in „Natur und Kultur“, München 1926.
- „Theologie der Mechanik“, Paderborn 1928.

Von demselben Verfasser ist im Verlag FERDINAND
SCHOENINGH in PADERBORN folgendes Werk naturtheolo-
gischen Inhalts erschienen:

„Theologie der Mechanik“

in 8^o, S. 200, Preis brosch. 4.50.

Pressestimmen:

Universitätsprofessor Dr. Al. Mager schreibt in der „Benediktinischen Monatsschrift“, 1929, S. 540: „Es ist ein ebenso eigenartiges wie eigenwilliges Buch. . . . Es läßt einen nicht mehr los, wenn man es einmal zu lesen begonnen hat. Zuerst ist man erstaunt. Es regt sich sogar etwas wie Widerspruch. Bald aber geht man zu ernstem Nachdenken über und findet, daß hier etwas Wichtiges im Werden begriffen ist. . . . An diesem Faden (der Bewegungs-Kontinuität) steigt er (der Verfasser) empor zum Dasein Gottes. . . . Er beweist in anschaulicher Weise, wie Wahrheiten nie veralten, sondern immer wieder neu auferstehen.“ —

Das Werkblatt der katholischen Theologie-Studierenden Bayerns „Saat und Ernte“, 3. Jhrg., Nr. 6, erklärt: „Ein interessantes, spannendes Werk voll wissenschaftlicher Tiefe. Der Verfasser setzt sich mit der gesamten modernen naturwissenschaftlichen Literatur auseinander. . . . Das sind die Probleme, die der Verfasser aufwirft und auch mit erstaunlicher Geistesschärfe löst.“

Physik-Professor Dr. Wagner urteilt im „Verbandsblatt des Deutschen Klerus“, 1928, Nr. 12: „Der staunenswert belesene Verfasser rückt in diesem Werke der modernen Physik an den Leib, welche sich von den abstrakten Kalkülen getäuscht, konkrete Vorstellungen des Materiellen macht, die zum mindesten nur als Arbeitshypothesen einen Wert haben. Einsichtige Physiker erkennen wohl selbst den labilen Charakter der gegenwärtigen physikalischen Anschauungen. Aber wenige finden den Mut, dies einzugestehen. . . . Das Buch enthält wertvolles Material für Apologeten.“ —

Hochschulprofessor V. Waß O. Cap. berichtet in der „Katholischen Kirchenzeitung“, 1929, Nr. 43, S. 363: „Zweck des prächtigen Werkes ist die Ideenwelt katholischer Theologie darzulegen. . . . Der grund-gelehrte Autor setzt eine ganz moderne Bewegungsdefinition in den Thomistischen Gottesbeweis ein. . . . Das Buch ist ein theologischer Essay, nicht eine naturwissenschaftliche Untersuchung, wengleich der geniale Autor den größten Kapazitäten der Naturwissenschaft alter und neuer Zeit nachgeht bis in die geheimsten Winkel ihrer Studierstuben und Laboratorien. Mit wahren Blitzlicht zündet er hinein ins finstere Chaos. . . . Vor allem imponiert seine unbezwingbare Dialektik. . . . Alles in allem ist das Werk hochaktuell und verdient vom Theologen ebenso wie vom denkenden Naturforscher eingehend berücksichtigt zu werden, da es ganz neue Perspektiven eröffnet.“ —

„Ephemerides Theologicae Lovanienses“ gutachten innerhalb eines längeren Artikels: „Sch. legt eene meer dan gewone belezeneheid aan den dag. . . . Uiterst zelden treft men een godgeleerde aan . . . die zoo vertrouwd is met de meest vöoraanstaande moderne werken over Physica.“

Prof. Hofrat Dr. Wallentin in der „Reichspost“, Wien, 31. Dezember 1928: „Der Verfasser zeigt eine große Kenntnis der Forschungsergebnisse hervorragender Naturforscher, die er in seinen Erörterungen vielfach zitiert und einer sachgemäßen Kritik unterzieht. . . . Die vorliegende Schrift muß als sehr beachtenswert bezeichnet werden.“ —

„Die Rottenburger Monatsschrift“, 1929, März, fällt folgendes Schlußurteil: „. . . Skibniewski darf den Ruhm für sich in Anspruch nehmen, durch seine fleißige Arbeit vielfache Mißverständnisse über das Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaften beseitigt zu haben.“

Hochschulprofessor Dr. H. Lang O. S. B. erklärt im „Bayrischen Kurier“, 11. Februar 1929 (Liter. Beil.): „Der positive Ertrag des Buches besteht in einer neuzeitlichen Fassung des aristotelischen Gedankens vom ersten unbewegten Beweger, gewiß eine eminent wichtige Leistung. Theologen wie Physiker tun gut, an dem Buch nicht vorüberzugehen.“

„Der Ordensdirektor“ verkündet 1929, Heft 1: „. . . Der Verfasser, der gleich bewandert ist in der Theologie wie in der Naturwissenschaft, entfaltet ein Weltbild, das überwältigend ist in seiner wunderbaren Größe und Einheit, überraschend in seinem Einklang mit den Offenbarungen der Bibel, erschütternd in den sich daraus ergebenden Folgen für den Verlauf der zukünftigen Ereignisse“. —

„Sonntagsgruß“ vom 12. Mai 1929: „In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts hat der Theologe Zöckler eine Theologie der Natur geschrieben. Franz Delitzsch sagte von diesem Werk ‚es fordert auf jeder Seite zum Widerspruch heraus, regt aber mit jedem Satz zum Nachdenken an‘. Die zweite Hälfte des Satzes kann von der ‚Theologie der Mechanik‘ gesagt werden. Es ist ein Buch, das einem Bedürfnis weiterer Kreise entgegenkommt. Gerade Naturforscher und Physiker oder solche, die sich mit diesen Wissenschaften nur halb beschäftigen, glauben, daß Physik und Gottesglaube zwei verschiedene Welten sind. Wenn sie einmal dieses Buch unvoreingenommen und gründlich lesen, müssen sie sich vom Gegenteil überzeugen. Das Buch enthält eine Fülle von Stoff und Zitate aus den Werken der bedeutendsten Naturforscher und Physiker. Der Standpunkt des Verfassers ist aber der des Glaubens, und er weist mit nüchternem, aber lichter Darstellung nach, daß die Wissenschaft in ihrem wesentlichen Kern erfaßt, mit dem Glauben nicht in Widerspruch steht . . .“. —