

Randglossen zu einigen Hauptproblemen der Metaphysik

Autor(en): **Morard, Meinrad M.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **2 (1924)**

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762654>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Randglossen

zu einigen Hauptproblemen der Metaphysik.¹

Von P. Meinrad M. MORARD O. P., Freiburg.

Clemens Baeumker zum 70. Geburtstage gewidmet, will das verhältnismäßig kleine, inhaltreiche und sorgfältig ausgearbeitete Werk des bekannten und geschätzten Freiburger, vor kurzem nach München berufenen Philosophen « Vertrauen zur Metaphysik dadurch wecken, daß es statt langer Diskussionen über die Möglichkeit der Metaphysik den Versuch macht, einige der bedeutendsten metaphysischen Probleme zu einer klaren und sicheren Lösung zu bringen ». Mit mehreren dieser Probleme habe sich der Verfasser schon in anderen Schriften befaßt. Doch sei die Behandlung derselben in dieser Arbeit eine neue und selbständige (p. II).

Daß ein derartiger Versuch, von seiten eines so fähigen, so ernst und gründlich nach der Wahrheit ringenden Denkers wie Geysler alle Aufmerksamkeit verdient, brauchen wir nicht eigens zu betonen. Wir können jedenfalls versichern, daß kein Berufener ohne vielfachen Nutzen und fruchtbare Anregung dem bewährten Forscher auf den hin und wieder etwas verschlungenen Wegen seiner Ausführungen folgen wird. Damit wollen wir aber nicht sagen, daß wir mit ihm in allem einig wären. Im Gegenteil, wie es ja nicht anders zu erwarten war, tritt sein vom unsrigen nicht unerheblich abweichender Standpunkt, wenn nicht gerade auf jeder Seite, so doch beinahe in jedem Abschnitt deutlich hervor. Zwar beruft er sich auf Aristoteles und den hl. Thomas. Wohl mit Recht, sofern es sich um das Ziel und die

¹ *Dr. Joseph Geysler*, Einige Hauptprobleme der Metaphysik mit besonderer Bezugnahme auf die Kritik Kants. Freiburg im Breisgau (Herder), 1923 (VIII u. 168 p.). Ursprünglich als einfache Rezension gedacht, sind vorliegende Bemerkungen derart ausgewachsen, daß wir uns entschließen mußten, sie in der Form eines Artikels erscheinen zu lassen.

Hauptresultate seiner Arbeit, sowie um die Grundrichtung seines Denkens handelt. Und wenn er schreibt: « Wie die Sonne die Königin und Herrscherin ist im Reiche der sichtbaren Welt, so die Metaphysik im Reiche der Wissenschaften. Dieser Königin zu dienen ist edler Dienst (p. VI) », so spricht er unsere eigene Herzenssprache. Aber sein kritischer Realismus, sein ausgesprochener, wenn auch vorsichtiger Konzeptualismus, seine zu enge Anlehnung an Kant in der Problemstellung, die suarezianische Färbung seiner Seins- und Gotteslehre, um nur einiges anzudeuten, machen es uns in gar vielem und nicht Unwichtigem unmöglich, ihm vom eigentlich thomistischen Standpunkt aus beizupflichten. Gerade deshalb aber, und weil er zudem jede Frage mit eindringendem Ernst und unleugbarem Scharfsinn behandelt, gibt er uns einen willkommenen Anlaß zu erneuter und vertiefter Prüfung der vorgelegten Probleme. Dafür können wir ihm nur dankbar sein.

Eine eingehende kritische Besprechung würde zur Aufrollung aller entscheidenden Thesen der Philosophie führen. Wir wollen uns auf eine Skizzierung des Wichtigsten mit gelegentlichen Bemerkungen beschränken.

Eine kurze Einleitung stellt das Problem der Metaphysik auf. Die Gegenstände unseres Erkennens teilen sich in *empirische* und *metaphysische*. Die ersten sind « die in der äußern und innern Wahrnehmung gegebenen Anschauungsinhalte » und « die an ihnen erschaubaren Wesenheiten, sowie die aus ihnen zusammengesetzten Gegenstände ». Die anderen sind alle jene Gegenstände, « deren Wesen und Beschaffenheit sich unserem Wahrnehmen und Anschauen grundsätzlich entzieht ». « Die wichtigsten dieser Gegenstände sind das Wesen der realen Materie, die substantielle Seele und Gott » (p. 1). Das Problem der Metaphysik — wir würden sagen, der Natur- und Seinsphilosophie — ist das Problem der Erkennbarkeit der metaphysischen Gegenstände. Kant leugnet sie, da für ihn « ohne *Anschauung* eines Gegenstandes *keinerlei* Erkenntnis desselben möglich ist ». Die aristotelische und scholastische Philosophie hingegen behauptet, « daß es unserem Verstande möglich sei, auch von Dasein und Natur der metaphysischen Gegenstände eine zwar unvollkommene, aber doch sichere Erkenntnis zu gewinnen ». Eine kurze Überlegung legt provisorisch die Unhaltbarkeit der Kantschen These dar (p. 2-4). Doch müsse die Frage eingehender untersucht werden, ob ein analoges Erkennen, wie dasjenige der metaphysischen Gegenstände nur sein

kann, wirklich ein Erkennen sei. So wird in einem ersten Kapitel «*das Problem der Erkennbarkeit des Transzendenten*» erörtert (p. 5–23).

«Die Begründung, welche die idealistische Wirklichkeitsauffassung von Kant erhalten hat, ist ohne Zweifel so tief durchdacht und so gründlich bis in alle Einzelfragen hinein entwickelt, daß man ihre werbende Kraft wohl verstehen kann. Wer darum die ihr entgegengesetzte realistische Wirklichkeitsauffassung wissenschaftlich vertreten und damit jenem Grundtyp des Philosophierens folgen will, den Männer wie Aristoteles, Augustinus, Thomas von Aquin, Leibniz u. a. repräsentieren, der muß sich mit den leitenden Ideen des transzendenten Idealismus auseinandersetzen. Die gründliche Kenntnisnahme und unvoreingenommene Würdigung dieser Ideen ist die selbstverständliche Voraussetzung einer solchen Kritik» (p. 5). So die einleitenden Worte des Kapitels. Sie sind kennzeichnend sowohl für die Denkrichtung wie auch für die Forschungsmethode Geysers: eine möglichst weitherzige, beinahe eklektische Denkrichtung, die sich zwar auf dem allgemeinen Boden der «*philosophia perennis*», doch nicht auf den Bahnen eines bestimmten Systems bewegt; eine Forschungsmethode, bei welcher die Stellungnahme gegenüber dem modernen, speziell dem Kantschen Idealismus zur Hauptaufgabe wird und die Auffassung sowie die Behandlung der Probleme durchwegs beherrscht. Wir verkennen durchaus nicht die Notwendigkeit der von Geysers erhobenen Forderungen. Doch möchten wir den Vertretern der «*realistischen Wirklichkeitsauffassung*» eine selbständigere, weniger durch die Rücksicht auf die vom Gegner bezogenen Kampflinien gebundene Inangriffnahme der erkenntnistheoretischen Probleme wünschen. Denn vielleicht stecken gerade die entscheidenden Voraussetzungen des Idealisten in der von ihm gewählten Fragestellung selbst.

Nun folgt eine kurze, zusammenfassende Darlegung der Kantschen Theorie. In drei Punkten wird Kant Recht gegeben. Erstens darin, «daß sich die Züge und Linien, die das Denken unserem Bild der Natur einfügt, teils *subjektive*, teils *objektive* sind»: *objektiv* sind jene Denkbestimmtheiten, welche die Denkbarkeit der Natur überhaupt als eines Objektes unseres Erkennens konstituieren, wie namentlich die Dingbestimmtheit der Substantialität und Akzidentalität sowie die Geschehensbestimmtheit der Kausalität; *subjektiv* hingegen sind die Denkbestimmtheiten, welche nur die Vollkommenheit der Verstandeserkenntnis der Natur ermöglichen, wie jene, nach welchen die Gegenstände der Natur nach Arten, Gattungen, Geschlechtern, Klassen usw.

eingeteilt werden (p. 12–14). Zweitens darin, « daß die unmittelbaren Inhalte unserer verschiedenen äußern Wahrnehmungen nicht an sich selbst, sondern als Vorstellungen unseres Bewußtseins existieren ». Drittens darin, « daß wir von keinen anderen Gegenständen als den Inhalten unserer äußern und innern Wahrnehmung Kenntnis *durch Anschauung*, d. h. durch unmittelbares Wahrnehmen derselben haben » (p. 16). Worauf der Verfasser also schließt: « Daß das Verhältnis des Transzendenten zum Empirischen uns gänzlich unbekannt sei und wir es lediglich so vorstellen, als ob es das uns in der Erfahrung bekannte Verhältnis von Kausalität, Substantialität usw. wäre, ist der springende Punkt in der Kontroverse des Realismus mit dem Kantschen Idealismus » (p. 16). Man kann hieraus leicht ersehen, wie weit Geyser dem Kantschen Idealismus die Wahl und Bestimmung der Kampfpositionen überlassen zu dürfen glaubt. Wir brauchen kaum den Leser im einzelnen darauf eigens aufmerksam zu machen. Nur eines möchten wir aber betonen. Unseres Erachtens gibt es in der Kontroverse zwischen Realismus und transzendentalen Idealismus nicht bloß einen, sondern zwei springende Punkte: der erste betrifft die realistische Geltung der empirischen Data und der auf sie bezogenen Begriffe sowohl der Realität, Substantialität, Kausalität usw. wie auch der Arten und Gattungen, und dieser Punkt ist der springendste und entscheidendste; der zweite erst betrifft die realistische Geltung der auf das Metaphysische bezogenen Begriffe der Realität und Substantialität sowie seines Kausalverhältnisses zum empirisch Gegebenen. Tatsächlich konnte Geyser selbst nicht umhin, dieser Sachlage Rechnung zu tragen und die drei Kapitel, die er dem Universalienproblem und dem Kausalitätsprinzip (p. 50–107) widmet, befassen sich unmittelbar und in erster Linie mit dem ersten der hervorgehobenen Kontroverspunkte.

Im zweiten Teil desselben Kapitels werden nun mit dankenswerter Gründlichkeit die prinzipiellen Bedingungen zur Erkennbarkeit des Transzendenten festgestellt. Das Schlußergebnis wird dahin formuliert, « daß die Erkennbarkeit der transzendenten Dinge in der Tat von der Möglichkeit abhängt, sie durch Begriffe zu bestimmen und daß hinwiederum ihre Bestimmbarkeit durch Begriffe davon abhängt, daß uns in oder an dem Empirischen ein solches Sein zur Kenntnis kommt, das sich positiv und im eigentlichen, nicht bloß analogischen Sinne vom Transzendenten aussagen läßt » (p. 23). Hier treffen wir auf den bei Geyser oft wiederkehrenden Gegensatz zwischen

eigentlichem und analogischem Sinn. Dies setzt eine zu enge Auffassung vom analogischen Sinne voraus. Gemäß der thomistischen Unterscheidung zwischen der Analogie der Beziehung (*attributionis*) und der Analogie des Verhältnisses (*proportionis*) gilt nicht jeder analogische Begriff bloß im uneigentlichen Sinne von seinen Analogata. Demnach also steht der analogische Sinn nicht ohne weiteres im Gegensatz zum eigentlichen Sinne. Dies gilt insbesondere von den durchaus analogischen Begriffen von Sein, Sosein, Dasein usw. Einfach eindeutig können diese Begriffe nicht sein, denn sie bezeichnen nicht eine bestimmte, allen ihren Inferiora eindeutig zukommende *Seinsweise*. Dennoch werden sie nicht uneigentlich von ihnen ausgesagt, weil sie diese Inferiora auf Grund eines ihnen innerlich und wesentlich an sich zukommenden Verhältnisses bezeichnen und nicht bloß, wie in der Analogie der Beziehung, auf Grund einer Beziehung zu einem Ersten, das außer ihnen steht und auf welches allein der Begriff in seinem eigentlichen Sinne paßt. Eine bloße Frage der Terminologie ist dies nicht. Indes wollen wir diesen Punkt nicht weiter urgieren, denn die Auffassung Geysers läßt sich doch sachlich und im Grunde auf die unsrige zurückführen.

Die drei folgenden Kapitel (« Die Begriffe des Soseins und Daseins und ihre Aussagbarkeit vom Transzendenten », p. 23–34 ; « Zur Klärung der Begriffe des wirklichen, bewußten und vorgestellten Seins und des Bewußtseins », p. 35–42 ; « Vom Sein der idealen Bedeutungen und der ewigen Möglichkeiten », p. 42–50) befassen sich alle mit dem Seinsbegriffe. Das dritte bringt beachtenswerte Überlegungen, bleibt aber von der eigenartigen Begriffsbestimmung des Daseins, die der Verfasser vorschlägt, übel belastet. Aus dem ersten heben wir bloß die eben erwähnte Begriffsbestimmung hervor. Das Dasein eines Gegenstandes besage seine « Vorfindbarkeit durch das Bewußtsein ». Existieren bedeute, « *sich zum Bewußtsein so verhalten, daß es diesem als etwas von ihm zu Konstatierendes gegenübersteht* » (p. 31). Unzweideutig ist diese Fassung jedenfalls nicht. Man wird ja fragen : « als etwas *in welcher Hinsicht* zu Konstatierendes ? » Denn darauf kommt es beim Bewußtsein des Daseins gerade an. So muß denn Geysers selbst unmittelbar daran die Ergänzung anknüpfen : « Auf Grund seines Daseins ist das dem Bewußtsein Gegenwärtige Gegenstand nicht sowohl eines Aktes, der feststellt (also konstatiert !), was es für einen Inhalt hat, als vielmehr eines Aktes, der, wie auch sein Inhalt sei, einfach es selbst konstatiert (also feststellt !). » So unterscheidet

Geyser ein doppeltes Konstatieren, wovon nur das zweite seinem Gegenstand das Merkmal des Daseienden verleiht. Und auch bei diesem zweiten Konstatieren drängt sich die Frage auf: « *in welcher Hinsicht* wird dieser Gegenstand selbst konstatiert? »

Nun kommt die Erörterung des Universalienproblems (p. 51–75). Geysers lehnt jede Art realistischer Auffassung der allgemeinen Begriffe, auch die gemäßigte des hl. Thomas ab. An der letzteren findet er ein zweifaches auszusetzen. Erstens ginge sie von der Annahme aus, ähnlich wie in der Individuationstheorie des Scotus, wenngleich in anderer Weise, daß im Einzelwesen das dem allgemeinen Artbegriff entsprechende spezifische Wesen erst durch das Hinzutreten einer zweiten von ihm wirklich verschiedenen Realität — der Materie — Individualität erlange. Zweitens führe sie zur Anschauung, daß in den Individuen der körperlichen Substanzen die Wesensformen sich in sich selbst nicht voneinander unterscheiden (p. 62–66). Wie man sieht, geht die Ablehnung des thomistischen Realismus bei Geysers auf die Ablehnung der thomistischen Individuationserklärung zurück. Wir meinen aber, daß hier die Lehre des hl. Thomas nicht richtig verstanden worden ist. Man bekommt zunächst den Eindruck, daß nach Geysers der hl. Thomas das spezifische Wesen der körperlichen Substanzen mit ihrer substanzialen Form identifiziere. Wie unrichtig aber diese Voraussetzung ist, kann aus zahllosen Äußerungen des hl. Thomas nachgewiesen werden, z. B. aus Summa theologiae I q. 75 a. 4. Deshalb vermuten wir, daß Geysers es vielleicht doch nicht so gemeint hat. Sodann genügt es, die Ausführungen des hl. Thomas in De Ente et Essentia, cap. 3 initio, Quodlibet 2. art. 4. aufmerksam zu erwägen, um sich zu überzeugen, daß für ihn die Einzelbestimmtheit zur substanzialen Wirklichkeit der körperlichen Wesen innerlich gehört und nicht als ein von ihr verschiedenes Prinzip zu ihr hinzutritt. Man ziehe hierüber die sich ergänzenden Erklärungen Cajetans in seinem Kommentar zu De Ente et Essentia cap. 2 q. 5. und in seinem Kommentar zur Summa I q. 29 a. 1 zu Rate. Für Thomas ist jede körperliche Substanz in ihrer substanzialen Wirklichkeit individuiert und diese substanziale Wirklichkeit weist nur zwei wirklich verschiedene Prinzipien auf, die Materie und die Form: ein drittes, welches das Individuationsprinzip wäre, liegt seiner Lehre gänzlich fern. Übrigens sagt er ausdrücklich Summa theologiae I q. 29 a. 1: Substantia individuat per seipsam. Alles, was nicht zur substanzialen Wirklichkeit innerlich gehört, wird erst durch die Substanz individuiert.

Diese Individuation der körperlichen Substanzen erklärt sich letztlich aus der Materie, insofern letztere die Forderung nach quantitativer Entfaltung und Abgrenzung in sich schließt (*materia signata quantitate*) und dadurch eine rein numerische Verschiedenheit wesensgleicher körperlicher Substanzen begründet. Da nun die substanziale Form sich aus eigener Natur zur Materie bezieht, geht die numerische Individuation, die aus der Materie stammt, auf die Form über, welche dadurch in sich selbst individuiert wird. So sind denn für Thomas die Wesensformen der körperlichen Substanzen gleichen Wesens in sich verschieden, numerisch zunächst, aber auch unter Umständen graduell. Daraus ergibt sich, daß die körperlichen Einzelwesen, obwohl wesentlich identisch, doch substanzial ungleich sein können, wie auch die zu ihnen gehörenden Wesensformen. Wir verweisen auf *Summa theologica* I q. 85 a. 7 mit dem Kommentar Cajetans zu dieser Stelle. Dies alles aber ist deshalb allein möglich, weil diese Substanzen materiell sind; wären sie immateriell, so wäre eine numerische und graduelle Verschiedenheit innerhalb derselben Wesensart für sie ausgeschlossen. Aus diesem Grund muß die *materia* als erstes Individuationsprinzip der körperlichen Einzelwesen ausgesprochen werden. Dies genüge zum Nachweis, daß die Geysersche Interpretation der in Frage stehenden Lehre des hl. Thomas irrig ist, obschon manche Thomasstellen, wörtlich gefaßt, sie zu begünstigen scheinen. Hat doch ein so treuer Thomist wie P. Del Prado schreiben können (*De Veritate fundamentali* p. 549): « *In habentibus naturam compositam ex materia et forma, aliquid reale additur essentiae per ipsa individuantia principia.* » Übrigens schließt vielleicht dieser Ausspruch eine mildere Deutung nicht notwendig aus. Somit fallen die Gründe Geysers gegen den thomistischen Realismus in sich zusammen.

Der Verfasser spricht sich für einen eigenartig gemilderten Konzeptualismus aus. « Konkrete Wesenheiten sind artverschieden, wenn der von ihnen gültige abstrakte Allgemeinbegriff verschieden ist » (p. 62). « *Es gibt Einheiten, denen gemeinsam die Idee einer Form zu Grunde liegt, die durch sie je in verschiedener Weise ausgeprägt und letztlich . . . bestimmt wird* » (p. 66). Diese von uns gedachten allgemeinen Grundformen der einzelbestimmten Wirklichkeiten können nur als Vorstellung Dasein haben. Doch wird diese Vorstellung durch die Sachverhalte der Objekte unserem Denken auferlegt, sie ist objektiv fundiert. Eben weil der Konzeptualismus diese Vorstellungen als

Schöpfungen unseres Denkens auffasse, sei er unhaltbar. «Das universale in re besteht in der Übereinstimmung gewisser voneinander verschiedener Objekte in bestimmten Sachverhalten.» Das universale post rem sei der Begriff von dem diese übereinstimmenden Sachverhalte fundierenden gemeinsamen Sachverhaltsgrund. «Der durch diese Begriffe gedachte gemeinsame Sachverhaltsgrund aber ist das universale ante rem. Für ihn bleibt keine andere Auffassung übrig, als in ihm eine Idee zu sehen» (p. 73). Diese Idee setze einen sie vorstellenden Geist voraus, den göttlichen Geist. «Die Realität des universale in re beschränkt sich nach dieser Auslegung darauf, daß unter dem einzelbestimmten, konkreten Sosein solches vorkommt, das sich darstellt als je eine andere bestimmte Ausprägung einer gemeinsamen Idee, indem jedes von ihnen den gleichen Sachverhalt fundiert, wie das andere» (p. 75). Zu diesem einerseits objektiven, andererseits theologischen Konzeptualismus wäre manches zu bemerken. Nur eines. Die Auffassung, nach welcher die göttlichen Ideen — und diese Auffassung wird ja hier zugrunde gelegt — inhaltlich von gleicher abstrakter Art wären wie unsere allgemeinen Begriffe, ist vom Anthropomorphismus schwer freizusprechen. Wenn das universale «quoad rem conceptam» nicht in den Dingen liegt, dann liegt es ebensowenig in den göttlichen Ideen, denen ja die Dinge aufs genaueste nachgebildet sind. Die Zuflucht zu den göttlichen Ideen ist eine Ausflucht, aber keine Lösung.

Zwei weitere Kapitel behandeln das Kausalitätsprinzip. Es soll induktiv, aus der Erfahrung gewonnen werde, nicht aus Begriffen! Auf Grund der inneren Erfahrung wird ein klares und sicheres Resultat eingebracht: «die Zugehörigkeit der Kausalbeziehung zum Wesen des Entstehens» (p. 104). «Selbstverständlich ist, daß, wo eine aktuelle Kausalrelation ist, auch ein Entstehen sein muß» (p. 101). Daß aber auch umgekehrt, «wo ein Entstehen ist, auch eine Kausalrelation derselben zu einer Ursache vorhanden sein müsse», das ergebe sich eben aus der Analyse der innern Erfahrung (ibid.). Dem Metaphysiker wird wohl diese strikte Konvertibilität von Entstehen und Ursache bedenklich erscheinen. Daß jedes Entstehen eine Ursache voraussetze, wird ihm schon aus Begriffen ohne weiteres klar sein. Daß aber jede Ursache ein Entstehen nach sich ziehe, daß also nur, was entsteht als solches, aber nie, was besteht, eine Ursache habe, das wird ihn, allerdings auch aus Begriffen, stutzig machen. Immerhin ist doch in diesem «Nachweis des Kausalitätsprinzips durch Reflexion über

unsere Kausalerfahrungen » (p. 96-107) der Satz, daß jedes Entstehen eine Ursache habe, unwiderleglich und scharfsinnig gewonnen worden. Nicht so glücklich ist der « Nachweis des Kausalitätsprinzips aus dem Naturgeschehen » (p. 75-95) ausgefallen. Von einem Nachweis des Kausalitätsprinzips kann hier in der Tat gar nicht die Rede sein, sondern höchstens, was wohl sehr verschieden ist, von einem Nachweis, daß innerhalb des Naturgeschehens selbst tatsächlich Kausalität vorkomme. Nun aber setzt dieser Nachweis auf alle Fälle die Gültigkeit des Kausalitätsprinzips selbst voraus: stützt er sich doch auf die Erwägung, daß ohne diese Annahme die Regelmäßigkeit der Aufeinanderfolge im Naturgeschehen nicht zu erklären wäre, denn aus sich selbst erkläre sie sich nicht. Also setzt man voraus: was sich nicht aus sich selbst erklärt, muß aus Kausalität erklärt werden. Aber es kommt noch Schlimmeres. Die Tatsachen des Naturgeschehens sind nach Kant und auch nach Geysers lediglich « Wahrnehmungsbegebenheiten des Bewußtseins (Erscheinungen) » (p. 85). Danach ist die an ihnen entdeckte Kausalität selbst eine bloße Erscheinung, ein Bewußtseinsinhalt. Wie ist von diesem Standpunkt aus zur wirklichen Kausalität zu gelangen? Durch den Nachweis, daß die Sinnesdaten zwar für unser Erkennen ein *Erstes*, aber doch nicht ein *Letztes* sind. Sie setzen ein « etwas » voraus, dessen Erscheinungen sie sind. Was nötigt uns dies anzunehmen? « *Nichts anderes als der Kausalgedanke* » (p. 86). Um also das Kausalitätsprinzip als ein Prinzip der Wirklichkeit nachzuweisen, muß ich den Kausalgedanken voraussetzen. Ist das nicht ein *circulus vitiosus*? « Dasselbe Buch läßt sich z. B. von vielen Menschen lesen und alle lesen in ihm die gleichen Worte und Sätze. Das wäre eine Unmöglichkeit, wenn es nicht außer den Wahrnehmungsinhalten unseres Bewußtseins ein Transzendentes gäbe, das in uns und den übrigen Menschen die Ursache ist für jenen Wahrnehmungskomplex, den wir das Buch und seinen Inhalt nennen » (p. 88). Liegt da nicht noch ein weiterer *circulus vitiosus* vor? Denn daß viele Menschen dasselbe Buch lesen und alle in ihm die gleichen Worte und Sätze lesen, das ist doch bloß Wahrnehmungsinhalt und weiter nichts, ebenso wie jener Wahrnehmungskomplex, den wir das Buch nennen — so lange es nämlich als Bewußtseinsjenseitiges nicht angenommen oder nachgewiesen wurde. Vom Standpunkt des kritischen Realismus kann also dieser Tatbestand unmöglich, ohne Voraussetzung des zu Beweisenden, die objektive Wirklichkeit unserer Wahrnehmungsinhalte begründen. Auch die einfache Tatsache, daß all diese Wahr-

nehmungskomplexe sich genau zusammenfügen, zwingt durchaus nicht zur Annahme einer entsprechenden objektiven Wirklichkeit. Sie kann ebensogut aus der immanenten Eigengesetzlichkeit des Bewußtseins erklärt werden. Kurz, der kritische Realismus ist nicht imstande, die objektive Gültigkeit unserer äußern Erfahrung sicherzustellen. Im Vorwort (p. V) hieß es: «Für die wichtigste Untersuchung halte ich die des Kausalitätsprinzips Von denen, die mit dem, soviel ich weiß, erstmals von mir entwickelten Beweise nicht zufrieden sein sollten, darf ich wohl erwarten, daß sie dem Durchdenken und Widerlegen desselben nicht weniger Zeit opfern werden, als mich das Finden und Durchfühlen dieses Beweises gekostet hat.» Demgegenüber müssen wir dennoch unsere Bedenken aufrecht halten.

Geysers beschließt seinen Nachweis des Kausalitätsprinzips mit den Worten: «Die Wirklichkeit der Kausalität kann nicht aus den Begriffen des Entstehens und der Kausalbeziehung erkannt werden (was richtig ist!), sondern umgekehrt ergibt sich aus der Erfahrung dies, daß der Begriff der Kausalbeziehung zu Recht besteht, und daß infolgedessen das Denken es als einen Wesensverhalt des Entstehens anerkennen muß, die Realfolge einer geeigneten Kausalbeziehung zu sein (wir würden sagen: daß das Entstehen eine Ursache erfordert, das ergibt sich schon aus den Begriffen; daß es aber in Wirklichkeit eine Kausalität gebe, das ergibt sich aus der Erfahrung eines wirklichen Entstehens). Die Metaphysik hat somit das Recht, von der Gültigkeit des allgemeinen Kausalitätsprinzips überzeugt zu sein. *Der Schlüssel zum Gottesbeweis ist damit in ihre Hand gegeben*» (p. 167). So kann er nun in zwei weitem Kapiteln «Kants Stellungnahme zu den Gottesbeweisen» (p. 107–122), «Antikritik der von Kant am kosmologischen Beweis geübten Kritik» (p. 122–132) zum Gottesproblem übergehen. Als charakteristisch für die suarezianische Färbung der hier vertretenen Seins- und Gotteslehre sei nur folgender Passus wiedergegeben. «Durch das wirkliche Dasein (wird), wie Kant selbst richtig betont hat, an dem Wesen der Gegenstände nichts geändert. Das Dasein ist nichts zum Wesen eines Gegenstandes als ein neues, weiteres Moment Hinzutretendes und sich mit ihm irgendwie Verbindendes. Es ist nichts als das Wesen selbst, gesetzt außerhalb des Begriffs und Bewußtseins Nun aber ließe nur, wenn das Dasein als etwas Neues zum Wesen hinzuträte, es sich als möglich deuten, daß im Gebiet der Dinge die Daseinsweise der Wesen zwar schlechthin verschieden, die Wesensart aber gleichwohl nur graduell verschieden sei, da ja das Dasein zur

Wesenheit *hinzukäme*. Diese Voraussetzung aber ist gänzlich irrig. Also müssen die realen Wesenheiten, wenn sie auf eine schlechthin entgegengesetzte Weise sind, wie es der Fall ist, wenn das Dasein der einen bedingt, das der andern unbedingt ist, auch in sich schlechthin verschieden sein » (p. 124–125). Also die Identität von Wesen und Dasein in allen Dingen wäre die unentbehrliche Voraussetzung zur absoluten Verschiedenheit Gottes und der Geschöpfe. Geysers scheint in dieser Frage nur eine doppelte Alternative anzunehmen: Wesen und Dasein sind entweder in allen Dingen identisch oder in allen Dingen verschieden. Die erste allein sei haltbar und sie allein gewährleiste den absoluten Wesensunterschied zwischen Gott und Geschöpfen. Thomas kennt aber eine dritte Alternative und gibt ihr entschieden den Vorzug: Wesen und Dasein sind in Gott identisch, in den Geschöpfen verschieden. Dies ergebe sich gerade aus der grundverschiedenen Daseinsweise Gottes und der Geschöpfe. Und daraus allein erkläre sich letztlich der absolute Abstand zwischen Gott und den Geschöpfen. Wären in allen Dingen Wesen und Dasein identisch, so wäre auch in allen Dingen Daseinsweise wie Wesensart identisch. Geysers selbst liefert uns das Material zu seiner eigenen Widerlegung, wenn er Gottes Wesenheit bestimmt « als eine solche, die auf Grund ihres Wesensgehaltes, d. h. mit innerer (begrifflicher) Notwendigkeit existiert » (p. 22) und wenn er schreibt: « Die Weise, wie Sosein und Dasein in Gott sich zueinander verhalten, wird ohne Zweifel anders sein als ihr Verhältnis im Empirischen » (p. 25). Diese zwei Sätze sind mit der Identifikation von Wesen und Dasein in allen Dingen einfach unvereinbar.

Es sei gestattet, auf die Frage etwas näher einzugehen.

Für Geysers wie für uns ist jedes existierende Wesen so und da, hat *Sosein* und *Dasein*. Es besitzt also in sich sowohl ein etwas, was es zu einem Soseienden macht, einen formellen Soseinsgrund, die Wesenheit, als auch ein etwas, was es zu einem Daseienden macht, einen formellen Daseinsgrund, die Existenz. Wie könnte es sonst so sein und da sein? Ob der innere Soseinsgrund und der innere Daseinsgrund real identisch sind oder nicht, ist damit noch gar nicht entschieden. Wie immer aber die Entscheidung hierüber ausfallen mag, eines ist gewiß: der Daseinsgrund entspricht genau dem Soseinsgrund und die Weise des ersten der Weise des zweiten. Denn jedes Dasein ist nur das Dasein eines einzelbestimmten Soseins und ist so genau auf dasselbe zugeschnitten, daß es zu keinem andern passen

kann. Die Formel «*esse est actus proprius essentiae*» drückt dies implicite aus. Es ist also irrig, zu meinen, daß im Fall vom realen Unterschied zwischen Sosein und Dasein, eine absolute Verschiedenheit der Daseinsweise, keine absolute Verschiedenheit der Soseinsart voraussetzen würde. Freilich, wenn in allen wirklichen Wesen Sosein und Dasein real identisch oder real verschieden sind, ist eine absolute Verschiedenheit ihrer Daseinsweise, und folglich ihrer Soseinsart, ausgeschlossen. Doch wollen wir diesen Punkt für später vorbehalten.

«Durch das wirkliche Dasein wird am Wesen der Gegenstände nichts geändert» (p. 124). In der Tat. Das Dasein von irgend welchem Wesen macht nicht, daß ihm eine anders bestimmte Soseinsart zu teil wird, als sie ihm auf Grund eben seines Soseins zukommt. Der innere Daseinsgrund eines wirklichen Wesens ändert nicht die eigene Beschaffenheit seines inneren Soseinsgrundes und seines durch ihn bestimmten Soseins. Das Dasein eines Wesens ist eben nichts als sein Vorhandensein in der Wirklichkeit und sein Daseinsgrund nichts als das, was ihm dieses Vorhandensein «außer dem Gedanken» formell verleiht. Wenn dadurch an seinem Sosein und an dessen formellen Grund etwas geändert würde, so hätten wir in der Wirklichkeit eben nicht mehr dieses Wesen, sondern ein anderes Wesen, was einfach sinnlos ist.

Daraus glaubt Geyser folgern zu müssen: «Das Dasein ist nichts zum Wesen eines Gegenstandes als ein neues, weiteres Moment Hinzutretendes und sich mit ihm irgendwie Verbindendes» (p. 124). So müßten denn schon deshalb allein Dasein und Sosein, formeller Daseinsgrund und formeller Soseinsgrund, real identisch sein. Ist diese Folgerung richtig? Mit nichten. Daraus kann man doch nur das eine folgern: Das Dasein ist nichts zum Wesen eines Gegenstandes als ein neues, weiteres *Soseinsmoment* Hinzutretendes und sich mit ihm *als solches* Verbindendes. Aber weiter gar nichts. Daraus, daß das Dasein eines Wesens an seiner Wesensart nichts ändert, folgt nur, daß der formelle Daseinsgrund das Wesen in seiner Soseinsart nicht modifiziert. Das kann aber der Fall sein, sowohl, wenn der formelle Daseinsgrund mit dem Sosein identisch ist, als auch, wenn er sich mit ihm so verbindet, zu ihm so hinzutritt, daß er ihm keine andere Soseinsart verleiht, sondern bloß das ihm entsprechende Dasein.

Wenn es heißt, das Dasein sei «nichts als das Wesen selbst, gesetzt außerhalb des Begriffes und des Bewußtseins» (p. 124), so ist dies formell unrichtig, wenn mit Dasein die einfache Daseinstatsache

gemeint ist. In diesem Sinn ist das Dasein das Gesetztsein und Gegebensein des Wesens außer der bloßen Gedankenwelt. Wird aber mit Dasein der formelle Daseinsgrund gemeint, so ist dies nur dann wahr, wenn der formelle Daseinsgrund mit dem Wesensgehalt sich identifiziert, so daß das Wesen selbst formeller Daseinsgrund ist. Ob nun aber diese Identifikation immer vorkomme und vorkommen müsse, dies läßt sich aus den bloßen Begriffen von Sosein und Dasein durchaus nicht entscheiden, sondern nur aus der Soseins- und Daseinsweise der Dinge.

Die wirklichen Wesen existieren nämlich « auf eine schlechthin entgegengesetzte Weise » (p. 125).

Ein Wesen, Gott, hat sein Dasein aus sich selbst, sein Dasein ist innerlich notwendig. Dieses Wesen besitzt also seinen formellen Daseinsgrund nicht bloß *in sich*, wie jedes wirkliche Wesen, sondern auch *aus sich und mit innerer Notwendigkeit*.

Die übrigen Wesen hingegen, die Geschöpfe, haben ihr Dasein nicht aus sich, sondern von einem anderen; ihr Dasein ist nicht innerlich notwendig, sondern kausal bedingt. Diese Wesen besitzen also ihren formellen Daseinsgrund zwar *in sich*, aber nicht aus sich und mit innerer Notwendigkeit, sondern *von einem anderen und mit kausaler Bedingtheit*.

Wie ist nun zu erklären, nicht *daß* es so ist, — dies setzen wir ja voraus, — sondern *wie* es so ist?

Offenbar ist dieses grundverschiedene Verhalten der Wesen zu ihrem Dasein nur aus ihrer grundverschiedenen Wesensart zu erklären. Es « müssen die realen Wesenheiten, wenn sie auf eine schlechthin entgegengesetzte Weise sind, . . . auch in sich schlechthin verschieden sein » (p. 125). Wie wäre es sonst zu erklären?

Das göttliche Wesen hat eine solche Wesensart, daß es seinen Daseinsgrund aus sich und mit innerer Notwendigkeit besitzt. *Sein Sosein ist der Grund seines Daseins*. « Gottes Wesenheit » wird als eine solche bestimmt, « die auf Grund ihres Wesensgehaltes . . . existiert » (p. 22). Der Soseinsgrund also, der seine Wesensart bestimmt, bringt mit sich aus innerer Notwendigkeit den formellen Daseinsgrund, der ihm Dasein verleiht. Das ist aber nur auf eine zweifache Weise denkbar. Entweder ist bei Gott der formelle Daseinsgrund mit seinem Soseinsgrund identisch oder er ist eine notwendige Folge davon. Hier aber ist nur das erste möglich. Denn die Folge setzt das Dasein ihres Realprinzips als ein *natura prius* voraus. So müßte, wenn bei Gott

der formelle Daseinsgrund eine Folge seiner Wesenheit wäre, Gottes Wesenheit Dasein haben, bevor sie ihren formellen Daseinsgrund besäße, eine widersprechende Annahme. *Also sind in Gott Existenz und Wesenheit identisch.*

Die übrigen Wesen nun, die Geschöpfe, haben eine solche Wesensart, daß sie ihren Daseinsgrund nicht aus sich und mit innerer Notwendigkeit besitzen, sondern durch einen anderen und mit kausaler Bedingtheit. *Ihr Sosein ist nicht der Grund ihres Daseins.* Der Soseinsgrund also, der ihre Wesensart bestimmt, bringt nicht aus innerer Notwendigkeit ihren formellen Daseinsgrund mit sich. Wohl ist in ihnen der zweite immer *mit dem ersten* — im Existierenden sind ja Dasein und Sosein immer vereinigt — *aber nicht auf Grund des ersten* gegeben, sondern durch das Einwirken eines anderen Wesens. Wäre nun ihr formeller Daseinsgrund mit ihrer Wesenheit identisch wie bei Gott, so müßten sie gleich wie Gott aus sich und mit innerer Notwendigkeit Dasein haben. Es bestünde zwischen ihnen und Gott kein Unterschied weder in der Daseinsweise noch folglich in der Wesensart. Sie verhielten sich zu ihrem Dasein ganz genau wie Gott zu dem Seinigen. Nun aber muß «die Weise, wie Sosein und Dasein in Gott sich zueinander verhalten, ohne Zweifel anders sein als ihr Verhältnis im Empirischen» (p. 125). *Also sind in den Geschöpfen Existenz und Wesenheit nicht identisch.* Die Identität von Sosein und Dasein in den Geschöpfen wie in Gott, weit entfernt, daß sie, wie Geysers meint, die absolute Verschiedenheit ihrer Wesensart erklärlich machte, würde diese absolute Verschiedenheit wie auch die ihrer Daseinsweise ganz unmöglich machen.

Wir begnügen uns nun die weiteren Kapitel des Geyserschen Buches anzuführen: «Kants Anschauungen über die Erkenntnis der Seele» (p. 131-139); «Unsere Erkenntnis der Seele» (p. 140-151); «Metaphysische Erörterung der Willensfreiheit» (p. 151-165). Die Untersuchung über das Ichbewußtsein verdient wegen ihrer Gründlichkeit besondere Beachtung. Die Identifizierung vom Ich mit der Seele ist freilich ein bedenkliches Erbstück des übertriebenen Spiritualismus. Das hindert uns aber nicht, folgende Konklusion zustimmend zu buchen: «So ist die Vorstellung des einen unserem Bewußtseinsinhalt teils gewährend, teils aktiv gegenüberstehenden und zu Grunde liegenden Subjekts allerdings nicht ein uns unmittelbar gegebenes Bewußtsein, aber doch eine naturnotwendige Erkenntnis unseres mit dem, was wir in uns wahrnehmen, verbündeten, und darüber reflek-

tierenden Denkens » (p. 150). Gegenüber den neuerlichen Versuchen, nach cartesianischem Muster die Zuverlässigkeit unserer Erkenntnis auf eine unmittelbare Anschauung des substanziellen Ichs zurückzuführen¹, ist diese Feststellung Geysers sehr zu begrüßen.

Zum Schluß dieser kritischen Würdigung, wo es uns vor allem daran lag, die charakteristischen Thesen eines uns überaus sympathischen, aber doch mit uns in manchen wichtigen Punkten uneinigen Philosophen von verdientem Ruf hervorzuheben, möchten wir einem doppelten Wunsch Ausdruck geben. Erstens, daß die tiefbohrende und umsichtige Problemfassung, die unentwegte und unablässig ringende Wahrheitsliebe, der große metaphysische Zug Geysers viele Nachahmer finde. Zweitens, daß die metaphysische Forschung sich immer entschiedener auf den einzig richtigen Bahnen des Aquinaten bewege, aber ohne den Kontakt mit deren Gegnern zu verlieren und ohne an den vielen Anregungen, die sie uns geben können, achtungslos vorüberzugehen. Auch in dem, was ihn von uns trennt, wird uns das Studium Geysers von großem Nutzen sein. Und es gibt daneben manches, wo wir von ihm lernen können. So sind wir trotz allem dem geschätzten Gelehrten für seine Arbeit dankbar: sie hat uns im Verständnis unserer eigenen Thesen gefördert und unserem metaphysischen Denken neue Impulse gegeben.

¹ Vgl. *Gabriel Picard*, *Le Problème critique fondamental*, Paris, Beauchesne, 1923; *Giuseppe Zamboni*, *La Gneoseologia dell'atto*, Milano, « Vita e Pensiero », 1923.

