

# Zur Begründung des Kausalprinzips

Autor(en): **Droege, T.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **12 (1934)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762272>

## **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.

# Zur Begründung des Kausalprinzips.

Von P. Dr. Th. DROEGE C. ss. R., Geistingen a. d. Sieg.

---

Noch immer läßt das Kausalprinzip die scholastisch orientierten Denker der Gegenwart nicht zur Ruhe kommen. Drei Fragen sind es vor allem, die im Mittelpunkt der heutigen Kausalkontroverse stehen. Zunächst wird lebhaft diskutiert über den analytischen oder synthetischen Charakter des Kausalprinzips. Sodann gehen die Meinungen weit auseinander über die Frage, ob es überhaupt möglich sei, das Kausalprinzip auf das Kontradiktionsprinzip zurückzuführen. Vor allem aber dreht sich der Streit um die Frage nach einer logisch einwandfreien Form dieses Reduktionsbeweises. Gewiß muß anerkannt werden, daß durch den bisherigen Verlauf der Kontroverse manche Punkte des überaus schwierigen Fragenkomplexes geklärt worden sind. Doch kann leider auch nicht geleugnet werden, daß in den genannten drei Grundfragen auch heute noch die Ansichten selbst unter den anerkannten Fachautoritäten derart weit auseinandergehen, daß man fast von einem « Nicht-mehr-verstehen-können » mittelalterlicher und moderner Denkweise zu reden versucht sein möchte.

Wo liegen nun die Gründe für dieses bedauerliche « Aneinander-vorbei-reden »? Zweifellos hat die Übertragung der kantischen Terminologie auf die ihr vollkommen wesensfremde aristotelische Metaphysik nicht wenig zur Erschwerung des gegenseitigen Verständnisses beigetragen. Die sachlichen Schwierigkeiten fußen, wie mir scheint, vor allem auf der durchaus berechtigten Unterscheidung der « statischen » und « dynamischen » Betrachtungsweise des zufällig existierenden Seins, die besonders von Pedro Descoqs S. J. in seinem Buche: « Institutiones Metaphysicae generalis » (Paris 1925) und im Anschluß an ihn von L. Fuetscher S. J. in seiner Schrift: « Die ersten Seins- und Denkprinzipien » (Innsbruck 1930) in die Kausalkontroverse eingeführt worden ist. Denn diese Unterscheidung zeigt, daß viele Be-

gründungsversuche für die begriffliche Notwendigkeit des Kausalprinzips der zwingenden Beweiskraft entbehren, weil sie unbemerkt den statischen Soseinsgrund mit dem dynamischen oder genetischen Daseinsgrund verwechseln. Zur Verschärfung der Gegensätze hat bedauerlicherweise auch ein wenig die Tatsache beigetragen, daß hie und da in der Hitze des Gefechtes gefühlsbetonte Kraftausdrücke und persönlich gefärbte Denkverbote die rein metaphysische Kausalcontroverse aus den abstrakten Höhen der vollkommen unpersönlichen Darstellungsart des Aquinaten in die tiefern, liebe- und haßerfüllten Regionen persönlicher Lebensnähe herabgezogen haben.

Darum ist heute die Frage berechtigt, ob nach dem gegenwärtigen Stande der Kausalkontroverse eine gegenseitige Verständigung überhaupt noch möglich ist? Wir glauben, daß diese Frage bejaht werden muß, jedoch unter einer Bedingung: nämlich unter der Bedingung, daß alle Beteiligten durch Abkehr von der Kantischen Terminologie und Rückkehr zur scholastischen Philosophie des Mittelalters sich auf den gemeinsamen Boden fester, eindeutig bestimmter Grundbegriffe stellen, die die unabweisbare Voraussetzung für jede Verständigung bilden. Dann wird der Darstellungston von selbst wieder in die wohltuendere Atmosphäre unpersönlicher und vornehmer Sachlichkeit emporsteigen, wie sie sich für ein metaphysisches Problem von der fundamentalen Bedeutung des Kausalprinzips geziemt. Diesem Geiste unpersönlicher, vornehmer Sachlichkeit sind die nachfolgenden Untersuchungen entsprungen, die den bescheidenen Versuch machen wollen, unter bewußtem Verzicht auf alle persönlichen Namensnennungen die heute noch vorhandenen Meinungsverschiedenheiten in der Kausalkontroverse auf ihre letzten metaphysischen Grundlagen zurückzuführen, um eine gegenseitige Annäherung und Verständigung vorzubereiten und anzubahnen.

## I.

Die erste Frage der heutigen Kausalkontroverse lautet: «Ist das Kausalprinzip ein analytisches Prinzip oder nicht»? In der Beantwortung dieser mehr terminologischen Frage stehen sich zwei Richtungen noch immer diametral gegenüber: eine neuere und eine ältere Richtung.

1. Die neuere Richtung geht von Kant aus, der in der Kritik der reinen Vernunft schreibt: «In allen Urteilen, worinnen das Verhältnis

eines Subjektes zum Prädikat gedacht wird ... ist dieses Verhältnis auf zweierlei Art möglich. Entweder das Prädikat B gehört zum Subjekt A als etwas, was in diesem Begriffe A (versteckter Weise) enthalten ist ; oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urteil *analytisch*, in dem andern *synthetisch*. Analytische Urteile (die bejahenden) sind also diejenigen, in welchen die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt durch Identität, diejenigen aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urteile heißen. Die erstern könnte man auch *Erläuterungs-*, die andern *Erweiterungsurteile* heißen » (Kritik d. reinen Vernunft, herausgeg. v. Th. Valentin, 10. A. Leipzig 1913, 55).

Nun ist aber das Kausalprinzip, das für jedes zufällig existierende Sein eine Wirkursache fordert, sicherlich nicht ein « Erläuterungsurteil » im Sinne Kants. Denn die Begriffsbestimmung des zufälligen Seins besagt nur, daß es nicht notwendig existiere, sondern kraft seines Soseins sich indifferent zum Sein und Nichtsein verhält, auch nachdem es verwirklicht ist. Der Begriff des Hervorgebrachtseins durch eine Wirkursache ist also in der Begriffsbestimmung des zufälligen Seins nicht enthalten und kann daher auch nicht durch eine unmittelbare Begriffsanalyse nach dem Prinzip der Identität und des Widerspruchs aus derselben herausgezogen werden. Es ist also ein Hinausgehen über die Begriffsbestimmung des zufälligen Seins notwendig, um das Prädikat des Hervorgebrachtseins zu finden, d. h. das Kausalprinzip gehört nicht zu den analytischen « Erläuterungsurteilen », sondern zu den synthetischen « Erweiterungsurteilen ».

Dennoch ist der Zusammenhang zwischen S und P beim Kausalprinzip ein wesensnotwendiger, der unabhängig von der Erfahrung durch bloße schlußfolgernde Vergleichung der abstrakten Begriffsinhalte des zufälligen Seins und des Hervorgebrachtseins gefunden wird. Solche Erweiterungsurteile nennt Kant « synthetische Urteile a priori ». Denn Erkenntnisse sind nach Kant a priori, wenn sie « schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden » (Kritik d. reinen Vernunft, ebenda S. 48). Mit Recht nennt man daher das Kausalprinzip ein « synthetisches Urteil a priori », um anzudeuten, daß es nicht ein « analytisches Erläuterungsprinzip » ist, das der Herrschaft des Kontradiktionsprinzips untersteht, sondern ein « synthetisches Erweiterungsurteil » darstellt, dessen Notwendigkeit aus dem Kontradiktionsprinzip auf dem Wege der bloßen Begriffsanalyse nicht abge-

leitet werden kann. Daraus folgt, daß die Kantische Terminologie den Vorzug verdient, weil es sich beim Kausalprinzip letztlich um dieselbe Frage handelt, die Kant zur Aufstellung seines Kritizismus veranlaßt hat: nämlich um die Frage, ob es für uns möglich ist, die Erfahrung durch Erfassung synthetischer Wesenszusammenhänge zu überschreiten und in das Reich der Metaphysik einzudringen, d. h. ob für uns Metaphysik überhaupt möglich ist?

2. Trotzdem hält eine ältere Richtung in der Neuscholastik an dem analytischen Charakter des Kausalprinzips fest. Auch sie unterscheidet analytische und synthetische Urteile, jedoch in anderm Sinne, als Kant. Denn « synthetische Urteile » bezeichnen nach ihr die Erfahrungsurteile der konkreten Daseinsordnung, die einen zufälligen Zusammenhang zwischen S und P ausdrücken, der zwar tatsächlich vorhanden ist, aber ohne Widerspruch auch nicht vorhanden sein könnte, wie in dem Urteil: « Dieser Baum ist grün ». Doch gehören zu den Erfahrungsurteilen nicht nur individuelle Urteile wie: « Ich habe Zahnschmerzen », sondern auch allgemeine, wie die physischen Naturgesetze und die moralischen Gesetze des freien Willens. Obgleich die Erfahrungsurteile zufällige sind, so drücken sie doch eine Notwendigkeit aus, jedoch nicht eine absolute, die keine Ausnahmen zuläßt, sondern eine hypothetische, die vom freien Willen Gottes oder der Menschen abhängig ist.

Die « analytischen Urteile » umfassen alle Vernunfturteile der abstrakten Soseinsordnung, die einen begrifflich notwendigen Zusammenhang zwischen S und P ausdrücken, wie in dem Urteil: « Der Teil ist kleiner, als das Ganze ». Darum ist die Notwendigkeit der analytischen Urteile eine absolute, die nicht einmal durch die Allmacht Gottes aufgehoben werden kann. Denn hier stützt sich die Urteilssynthese auf die idealen Begriffsinhalte der abstrakten Soseinsordnung, die ohne Aufhebung des Kontradiktionsprinzips nicht verändert werden können. Doch müssen zwei Arten der analytischen Urteile unterschieden werden. Die einen sind unmittelbare oder analytische Erläuterungsurteile, bei denen das P in der Begriffsbestimmung des S enthalten ist, wie in dem Urteil: « Der Mensch ist ein vernünftiges Sinnenwesen ». Die andern sind mittelbare oder analytische Erweiterungsurteile, wenn das P in der aus der Begriffsbestimmung des S mit absoluter Notwendigkeit folgenden Wesenseigentümlichkeit enthalten ist, wie in dem Urteil: « Jedes geistige Wesen ist notwendig mit Wahlfreiheit ausgerüstet ». Denn obwohl die Freiheit nicht zur Begriffsbestimmung der Geistigkeit gehört,

so ist sie doch eine begrifflich notwendige Wesenseigentümlichkeit der Geistigkeit, weil ein absolut notwendiger Zusammenhang zwischen beiden Begriffen besteht, der unabhängig von der Erfahrung auf dem Wege schlußfolgernder Begriffsvergleichung gefunden wird.

Bemerkenswerterweise hebt der hl. Thomas im Sinne der neuern Richtung ausdrücklich hervor, daß das Kausalprinzip zwar ein analytisches Vernunfturteil, jedoch nicht ein analytisches Erläuterungsurteil, sondern ein *analytisches Erweiterungsurteil* ist, indem er schreibt : « Obgleich die Beziehung zur Wirkursache nicht zur Wesensbestimmung des gewordenen Seins gehört, so folgt sie doch notwendig aus diesem Wesen. Denn daraus, daß etwas das Sein nur durch Teilnahme besitzt, folgt mit Notwendigkeit, daß es von einem andern verursacht ist. Daher kann ein derartiges Wesen nicht existieren, ohne hervorgebracht zu sein, wie ein Mensch nicht existieren kann ohne risibilis zu sein ». (S. Th. I q. 44 a. 1 ad 1. <sup>1</sup>) Beim Kausalproblem handelt es sich daher nach dem hl. Thomas um die Frage nach der Möglichkeit analytischer Erweiterungsurteile. Das Ziel des Reduktionsbeweises besteht darum im evidenten Aufweis, daß das Hervorgebrachtsein durch eine Wirkursache eine begrifflich notwendige Wesenseigentümlichkeit des zufälligen Seins ist. Dagegen wird die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik oder in Kantischer Formulierung die Frage, ob synthetische Urteile a priori auf dem Gebiet der übersinnlichen Vernunft-erkenntnis für den Menschen möglich sind, als gelöst vorausgesetzt. Denn die Kausalkontroverse unterstellt die objektive Gültigkeit des zufälligen Seins und der Wirkursache, um ausschließlich den begrifflichen Zusammenhang zwischen den beiden Begriffen zu untersuchen.

3. Ist nun zwischen diesen beiden sich bekämpfenden Richtungen eine Einigung möglich? Die Bejahung dieser Frage hängt nach meiner Ansicht nur vom guten Willen der Beteiligten ab. Denn der gemeinsame und in sich vollkommen berechnete Wesenskern beider Auffassungen besteht in der Hervorhebung des auf den hl. Thomas zurückgehenden Gedankens, daß das Hervorgebrachtsein nur eine begrifflich notwendige Wesenseigentümlichkeit des zufälligen Seins darstellt. Diesen Tatbestand drückt die ältere Richtung durch die Formel aus : « Das Kausalprinzip

<sup>1</sup> Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis, quod est causatum ; tamen sequitur ad ea, quae sunt de ejus ratione : quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse, quin sit causatum ; sicut nec homo quin sit risibilis. (S. Th. I q. 44 a. 1 ad 1.)

ist ein analytisches Erweiterungsurteil». Denselben Tatbestand faßt die neuere Richtung in die Kantische Formel: «Das Kausalprinzip ist ein synthetisches Urteil a priori». Warum sollten also beide Formeln nicht miteinander vertauscht werden können, solange sie wirklich genau dasselbe bezeichnen? Hier kann demnach nur die Frage sein, welche von beiden Formeln im Interesse einer organischen Weiterentwicklung der scholastischen Philosophie vorzuziehen ist?

Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet scheint mir allerdings die ältere Formulierung zweckmäßiger zu sein. Denn zunächst müßte ein zwingender Grund für das Abweichen von der Tradition vorhanden sein, den ich nicht zu entdecken vermag. Sodann sehen die meisten Neuscholastiker in der Übertragung der Kantischen Terminologie auf die ihr vollkommen wesensfremde aristotelische Philosophie einen Anachronismus, der nur zu leicht statt zu größerer Begriffsentwirrung, nur zu größerer Begriffsverwirrung führt. Denn wenn Kant das Kausalprinzip ein «synthetisches Urteil a priori» nennt, so versteht er darunter ein allgemeines und notwendiges Erfahrungsurteil. Die Scholastiker dagegen sind überzeugt, daß das Kausalprinzip nicht nur ein physisch notwendiges Naturgesetz darstellt, bei dem Ausnahmen begrifflich möglich sind; sondern sie sehen in ihm ein metaphysisch notwendiges Vernunftprinzip, bei dem Ausnahmen begrifflich unmöglich sind. Außerdem sind nach Kant die metaphysisch notwendigen Vernunftwahrheiten nicht intentionale Abbilder übersinnlicher Realitäten, sondern logische Aufgaben und ideale Zielpunkte unserer Wirklichkeits-erkenntnis, die keinen objektiven Wert besitzen. Streng genommen müßte daher die neuere Richtung nicht nur verschiedene Arten synthetischer Urteile a priori unterscheiden, sondern auch vor jeder Inangriffnahme des Kausalproblems zuerst die Möglichkeit der Metaphysik beweisen, wenn jede Begriffsverwirrung vermieden werden soll. Doch wollen wir nicht verschweigen, daß der letzte unausgesprochene Grund für die Bevorzugung der Kantischen Terminologie in der zweiten sachlichen Grundfrage liegt: «Kann das Kausalprinzip auf das Kontradiktionsprinzip zurückgeführt werden oder nicht»? Wir werden daher erst nach einer eingehenden Prüfung dieser zweiten Frage endgültig entscheiden können, ob ein Abweichen von der traditionellen Terminologie gerechtfertigt ist, oder nicht.

## II.

In der Frage der Zurückführbarkeit des Kausalprinzips auf das Kontradiktionsprinzip stehen sich dieselben Gegensätze gegenüber, wie in der Frage nach dem analytischen Charakter des Kausalprinzips.

1. Die neuere Richtung hält diesen sogen. « Reduktionsbeweis » für logisch unmöglich. Denn nach ihrer Überzeugung gibt es zwei letzte, nicht weiter zurückführbare Ordnungen des Seins : die statische Soseinsordnung, die vom Kontradiktionsprinzip beherrscht wird, und die dynamische Daseinsordnung, die der Herrschaft des Kausalprinzips untersteht. Bei Gott fallen beide Ordnungen begrifflich zusammen, weshalb das Kausalprinzip auf Gott nicht anwendbar ist. Könnte nun beim kontingenten, geschöpflichen Sein das Kausalprinzip auf das Kontradiktionsprinzip zurückgeführt werden, so müßte uns das Kontradiktionsprinzip aus der statischen Soseinsordnung auch in die dynamische Daseinsordnung des kontingenten Seins führen können, indem es uns nicht nur Aufschluß gibt über das « Was » der Dinge, sondern auch über das genetische « Woher » der geschöpflichen Dinge. Das ist aber unmöglich, wie eine Analyse der beiden Prinzipien zeigt.

Das Kontradiktionsprinzip besagt nicht nur eine tatsächliche Unvereinbarkeit des Seins mit dem Nichtsein, sondern eine im abstrakten Wesen des Seins begründete begrifflich notwendige Unvereinbarkeit des Seins mit dem Nichtsein. Gerade darum ist der kontradiktorische Gegensatz von Sein und Nichtsein nicht ein hypothetischer, der unter bestimmten Bedingungen Ausnahmen zuläßt, sondern ein absoluter, der selbst durch Gottes Allmacht nicht aufgehoben werden kann. Nun gibt es aber nur in der statischen Soseinsordnung absolute Notwendigkeiten, die keine Ausnahmen zulassen, weil nur die abstrakten Begriffe unveränderlich sind, nicht aber die den Begriffen in der dynamischen Daseinsordnung entsprechenden endlichen Realitäten.

Allerdings kann der kontradiktorische Gegensatz auch in der dynamischen Daseinsordnung verwirklicht werden. So steht nicht nur der ideale Begriff der roten Farbe mit dem Begriff der nichtroten Farbe im kontradiktorischen Gegensatz, sondern auch die in der Rose wirklich existierende rote Farbe mit der am gleichen Ort und zur gleichen Zeit existierenden nichtroten Farbe. Doch hat dieser Gegensatz in der dynamischen Daseinsordnung seinen letzten Grund in dem begrifflichen Gegensatz der abstrakten Soseinsordnung. Darum schließt auch die Existenz der Rose in der dynamischen Daseinsordnung die Möglichkeit



der gleichzeitigen Nichtexistenz nur deshalb aus, weil der abstrakte Begriff des Daseins in der idealen Soseinsordnung mit dem Begriff des Nichtdaseins absolut unvereinbar ist. Gerade deshalb muß der materielle kontradiktorische Gegensatz, der zwischen den Trägern der abstrakten Begriffsformen besteht, stets auf den formellen Gegensatz in den abstrakten Begriffsformen zurückgeführt werden. Wenn daher der hl. Thomas lehrt, daß das Kontradiktionsprinzip sich « auf das Wesen des Seins und Nichtseins stützt » (S. Th. I-II q. 94 a. 2 c. <sup>1</sup>), so muß hier unter dem « Wesen » das quidditative Sein der formalen Soseinsordnung verstanden werden. Das Kontradiktionsprinzip gibt daher nur Aufschluß über das « Was » der Dinge in der formalen Soseinsordnung, nicht aber über das « Woher » der Dinge in der dynamischen Daseinsordnung der endlichen Dinge. Die Anwendung des Kontradiktionsprinzips auf die dynamische Daseinsordnung kann demnach nur in hypothetischer Form geschehen: « Wenn etwas existiert, so schließt es, solange es existiert, mit begrifflicher Notwendigkeit die gleichzeitige Nichtexistenz aus ».

Das Kausalprinzip fordert einen dynamischen Daseinsgrund für das zufällig existierende Sein. Darum ist das Kausalprinzip nur eine bestimmte Form des Prinzips vom zureichenden Grunde, das drei Teilprinzipien umfaßt. Denn das Prinzip vom zureichenden Grunde fordert in der *logischen* Urteilsordnung einen hinreichenden Grund für jeden Urteilsinhalt, der die Intention einschließt, einen objektiven Sachverhalt zu bezeichnen. Es fordert ferner in der *ontologischen Soseinsordnung* einen statischen Soseinsgrund oder eine Formalursache für jedes bestimmte Ding, das von andern verschieden ist. Es fordert endlich in der *ontologischen Daseinsordnung*, die von der Soseinsordnung verschieden ist, einen dynamischen oder genetischen Daseinsgrund, d. h. eine Wirkursache für jedes Ding, das nicht kraft seines Soseins existiert. Weil Gott als notwendiges Sein kraft seines Soseins existiert, fällt bei ihm Daseinsgrund und Soseinsgrund sachlich und begrifflich zusammen.

Alles außergöttliche Sein aber existiert nicht kraft des Wesens, weil bei ihm Sosein und Dasein nach den Suaresianern virtuell, nach den Thomisten sogar real verschieden ist. Daher gilt das Kausalprinzip, das eine äußere Wirkursache für alles nicht notwendig Existierende

<sup>1</sup> Primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non-entis. (S. Th. -I-II q. 94 a. 2.)

fordert, nicht für den Bereich des göttlichen, sondern nur des außer-göttlichen Seins. Zwar führt die Wirkursache auch das Sosein des zufälligen Seins von der Möglichkeit zur Wirklichkeit über; trotzdem ist der spezifische Zielpunkt der wirkursächlichen Bewegung im konkreten Dasein enthalten, das die Wirkursächlichkeit dem zufälligen Sosein verleiht. Daher gehört das Kausalprinzip seinem wesentlichen Sinngehalte nach nur der dynamischen Daseinsordnung des zufälligen Seins an, indem es uns Aufschluß gibt, nicht über das « Was », sondern das « Woher » der zufällig existierenden Dinge. Denn das unveränderliche Sein Gottes in der konkreten Daseinsordnung und die unveränderlichen Begriffe in der abstrakten Soseinsordnung sind dem Einfluß der Wirkursächlichkeit entzogen.

Aus dieser Begriffsanalyse ergibt sich, daß das Kausalprinzip nicht auf das Kontradiktionsprinzip zurückgeführt werden kann. Denn dann müßte das Kontradiktionsprinzip aus seiner statischen Soseinsordnung uns auch in die ihm fremde dynamische Daseinsordnung führen können, indem es uns nicht nur Antwort gibt auf die Frage nach dem « Was », sondern auch nach dem « Woher » der Dinge. Umgekehrt müßte das zufällige Dasein auf das formale Sosein ebenso zurückgeführt werden, wie die Wirkursache auf die von ihr wesentlich verschiedene Formalursache. Es ist einleuchtend, daß alle diese Folgerungen ebenso viele Absurditäten sind.

Denn das Kontradiktionsprinzip vermag uns nicht aus der statischen Soseinsordnung in die dynamische Daseinsordnung zu führen, weil es sich ausschließlich auf das abstrakte Wesen des Seins stützt. Darum bleibt der vom Kontradiktionsprinzip geforderte Wesensunterschied von Sein und Nichtsein bestehen, ob das Sein verursacht ist oder nicht. Gerade darum läßt sich auch die « Woherfrage » nicht aus der « Wasfrage » deduktiv ableiten. Noch viel weniger ist es möglich, das zufällige Dasein auf das abstrakte Sosein oder die Wirkursache auf die wesentlich verschiedene Formalursache zurückzuführen. Denn eine solche Zurückführung bedeutete nichts anderes, als Aufhebung der Kontingenz und Umwandlung des zufälligen Seins in notwendiges Sein und damit Aufhebung des Kontradiktionsprinzips. Oder besteht der Wesensunterschied des zufälligen und notwendigen Seins nicht gerade darin, daß das notwendige Sein kraft der Formalursache seines Soseins existiert, während das zufällige Sein nur kraft der Wirkursache seines Daseins existiert?

Es ist darum nicht terminologische Eigenwilligkeit, wenn das

Kausalprinzip als ein « synthetisches Urteil a priori » bezeichnet wird. Denn dadurch soll angedeutet werden, daß die Leugnung des Kausalprinzips nicht wie bei den analytischen Vernunfturteilen zu einer begrifflichen Seinsunmöglichkeit, sondern nur zu einer rationalen Denkmöglichkeit führt, weil ursachlos gewordenes Sein zwar für uns rational unbegreifbar, aber vielleicht doch nicht in sich widersprechend ist.

2. Nichtsdestoweniger glauben die Vertreter der ältern Richtung an der metaphysischen Grundthese des hl. Thomas festhalten zu müssen, daß das Kausalprinzip wie alle andern Prinzipien auf das Kontradiktionsprinzip zurückgeführt werden kann und muß. Das scheint ihnen zunächst eine notwendige Folgerung aus der begrifflichen Notwendigkeit des Kausalprinzips zu sein, die auch von den meisten Gegnern als sicher angenommen wird.

Denn könnte das Kausalprinzip nicht auf das Kontradiktionsprinzip zurückgeführt werden, wie sollte dann noch ein sicherer Beweis für die absolute Notwendigkeit des Kausalprinzips möglich sein? Entweder beweisen die Gegner des Reduktionsbeweises die begriffliche Unmöglichkeit des ursachlos gewordenen Seins, oder sie beweisen sie nicht. Wird der Beweis erbracht, so stützen sich die Gegner auf eben jenen Reduktionsbeweis, den sie nicht anerkennen wollen. Wird der Beweis aber nicht erbracht, wie kann man dann das Kausalprinzip noch als ein evidenten und begrifflich notwendiges Vernunftprinzip hinstellen? Wären dann die Gegner des Reduktionsbeweises nicht gezwungen, den Wert des Kausalprinzips auf den Rang eines in sich nicht evidenten und darum objektiv vielleicht falschen « Postulates der Erfahrungswissenschaften » herabzudrücken? Jedenfalls hebt die Ablehnung des mittelalterlichen Reduktionsbeweises die Möglichkeit eines evidenten Aufweises für die begriffliche Notwendigkeit des Kausalprinzips überhaupt auf.

Ja, nach den Vertretern der ältern Richtung würde eine konsequente Ablehnung des Reduktionsbeweises mit logischem Denkwang zur Proklamierung des allgemeinen Skeptizismus führen. Denn sie erinnern daran, daß nach dem hl. Thomas das Sein das adaequate Formalobjekt des menschlichen Verstandes ist. Wie daher alle Verstandesbegriffe auf den Seinsbegriff als letzten Restbestand aller Begriffe zurückgeführt werden, so müssen auch alle Verstandesurteile auf das im Seinsbegriff eingeschlossene Kontradiktionsprinzip zurückgeführt werden. Mit Recht schreibt daher der hl. Thomas: « Was zuerst in unsere Wahrnehmung fällt, ist das Sein, dessen Verständnis in allem eingeschlossen ist, was

jemand wahrnimmt. Daher ist das erste und unbeweisbare Prinzip, daß man nicht zugleich etwas bejahen und verneinen kann, das sich auf das Wesen des Seins und Nichtseins stützt und selbst die Stütze für alle andern Prinzipien bildet » (S. Th. I-II q. 94 a. 2).<sup>1</sup>

Es ist zu beachten, daß nach dem Aquinaten *alle* Prinzipien, also auch das Kausalprinzip sich auf das Kontradiktionsprinzip stützen müssen, wenn sie nicht die letzte Grundlage ihrer Gewißheit verlieren wollen. Daher bedeutet nach dem hl. Thomas die Ablehnung des Reduktionsbeweises nicht, wie behauptet worden ist, « eine Verteidigung des thomistischen *Intellectus primorum principiorum* gegenüber dem Überwuchern der alles ableiten wollenden *Ratio* ». Denn nach dem Aquinaten stützt sich auch die Gewißheit der ersten Prinzipien auf das Kontradiktionsprinzip. Das ist kein Überwuchern der alles ableitenden *Ratio*, wie es sich beim extremen Rationalismus der Leibniz-Wolff'schen Schule vorfindet.

Denn dieser extreme Rationalismus will die ersten Prinzipien aus dem Kontradiktionsprinzip durch einen apriorischen Deduktionsbeweis ableiten, wie wir aus dem allgemeinen Urteil, daß alle Menschen sterblich sind, deduktiv ableiten, daß auch Petrus sterblich sein muß. Der hl. Thomas lehnt jeden Versuch des extremen Rationalismus, aus dem Seinsbegriff ohne Zuhilfenahme der Erfahrung die Begriffe des zufälligen Seins, der Wirkursache und den wesensnotwendigen Zusammenhang zwischen beiden Begriffen rein a priori in einem analytischen Erläuterungsurteil abzuleiten, als eine logische Unmöglichkeit ab. Wenn er daher das Kausalprinzip auf das Kontradiktionsprinzip stützt, so meint er damit nicht einen logisch unmöglichen Deduktionsbeweis, der das Kausalprinzip als das weniger allgemeine Urteil aus dem allgemeineren Prinzip des Widerspruchs abzuleiten versucht. Er meint vielmehr damit nur die logisch vollkommen einwandfreie *Demonstratio ad impossibile* oder den Reduktionsbeweis, der die begriffliche Notwendigkeit des Kausalprinzips indirekt durch den evidenten Aufweis dartut, daß die Leugnung des Kausalprinzips notwendig zur Leugnung des Kontradiktionsprinzips führt.

Gerade weil der begriffliche Zusammenhang zwischen S und P nicht

<sup>1</sup> Illud, quod primo cadit in apprehensione, est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit; et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non-entis: et super hoc principia omnia fundantur. (S. Th. I-II q. 94 a. 2.)

in der Begriffsbestimmung des zufälligen Seins eingeschlossen ist, sondern erst durch Vergleichung der Begriffe des zufälligen Seins und der Wirkursache gefunden werden muß, ist das Kausalprinzip nach dem hl. Thomas nicht ein aus dem Kontradiktionsprinzip direkt abgeleitetes «analytisches Erläuterungsurteil», sondern ein auf das Kontradiktionsprinzip indirekt zurückführbares «analytisches Erweiterungsurteil». Die Vertreter des thomistischen Reduktionsbeweises sind der Meinung, daß ein Grund der bedauerlichen Begriffsverwirrung in der heutigen Kausalkontroverse auch in der Tatsache zu suchen ist, daß viele Gegner des Reduktionsbeweises den Wesensunterschied zwischen Deduktionsbeweis und Reduktionsbeweis nicht immer genügend beachten, wie ihn der hl. Thomas in den *Posteriora Analytica* (lect. 40 n. 3-7) eingehend dargestellt hat. Auch Kant stimmt im Wesentlichen mit dieser Darstellung überein. Nur bezeichnet er den direkten Deduktionsbeweis als den «ostensiven» Beweis, dem er den indirekten Reduktionsbeweis als den «apagogischen» gegenüberstellt. (Kritik d. reinen Vernunft, herausg. v. Th. Valentiner, Leipzig 1913, S. 655.) Jedenfalls wird man nicht leugnen können, daß eine völlige Verkennung des indirekten Reduktionsbeweises vorliegt, wenn man in ihm nichts anderes sieht, als «ein dialektisches Manöver, um ein Deduktionsverhältnis sichtbar zu machen» (Philos. Jahrb. B. 45. H. 2 [1932], 221-225).

Hängt aber die wissenschaftliche Gewißheit nicht nur des Kausalprinzips, sondern aller Vernunft- und Erfahrungsprinzipien von ihrer Zurückführbarkeit auf das Kontradiktionsprinzip ab, so ist klar, daß die prinzipielle Ablehnung des Reduktionsbeweises beim Kausalprinzip und allen Erfahrungsprinzipien der dynamischen Daseinsordnung, in der das Kontradiktionsprinzip nicht gelten soll, mit logischem Denkwang zur Zerstörung aller menschlichen Gewißheit und zur Proklamierung des allgemeinen Skeptizismus führen muß. Denn gibt es keine wissenschaftlich sichere Erfahrungserkenntnis mehr, so gibt es auch keine wissenschaftlich sichere Vernunftkenntnis mehr, weil die abstrakte Vernunftkenntnis von der konkreten Erfahrungserkenntnis kausal abhängig ist. Fragen wir also, ob das Kausalprinzip auf das Kontradiktionsprinzip zurückgeführt werden kann, so muß nach dem Gesagten diese Frage ebenso sicher bejaht werden, wie die begriffliche Notwendigkeit des Kausalprinzips und die Existenz der menschlichen Gewißheit überhaupt. Das bedeutet keineswegs ein deduktives Ableiten der Wirkursache aus der Formalursache, oder eine logisch unmögliche

Identifizierung der zufälligen Soseins- und Daseinsordnung oder eine unzulässige Verwechslung der dynamischen « Woherfrage » mit der statischen « Wasfrage », sondern nur eine im Kontradiktionsprinzip verankerte, begrifflich notwendige Verknüpfung der Wirk- und Formalursache, der zufälligen Soseins- und Daseinsordnung und der genetischen « Woherfrage » mit der formalen « Wasfrage ».

Doch folgt aus der Möglichkeit eines logisch einwandfreien Reduktionsbeweises noch nicht ohne weiteres, daß alle bisher vertretenen Formen des Reduktionsbeweises für die begriffliche Notwendigkeit des Kausalprinzips den Forderungen der Logik entsprechen. Im Gegenteil muß zugegeben werden, daß manche dieser Reduktionsbeweise an einer logisch unerlaubten Verwechslung des formalen Wesensgrundes mit dem dynamischen Daseinsgrunde kranken. Folgt daraus aber, daß es überhaupt keine logisch einwandfreien Formen eines solchen Reduktionsbeweises gibt ?

### III.

Der bisherige Verlauf der Kausalkontroverse hat den Nachweis erbracht, daß es verschiedene Formen des Reduktionsbeweises für die absolute Notwendigkeit des Kausalprinzips gibt, die allen Anforderungen der Logik vollkommen entsprechen. Auf zwei derselben, die den hl. Thomas selbst zum Urheber haben, wollen wir im Folgenden etwas näher eingehen, nicht nur weil sie im Verlauf der Kausalkontroverse der Gegenstand lebhafter Diskussion geworden sind, sondern auch weil ein tieferes Verständnis ihres Sinngehaltes uns eine geeignete Grundlage zu bieten scheint für eine gegenseitige Verständigung der kämpfenden Parteien.

1. An den meisten Stellen führt der hl. Thomas das Kausalprinzip auf das Kontradiktionsprinzip zurück vermittelt des Teilhabeprinzips, das er in die Formel kleidet: « Alles, was das Sein durch Teilhabe besitzt, wird verursacht von dem, was das Sein durch seine Wesenheit besitzt » (S. Th. I q. 61 a. 1 c. <sup>1</sup>). Den metaphysischen Grund für dieses Prinzip findet der Aquinate in der Natur des *ens per essentiam*, das das Sein durch seine Wesenheit besitzt. Denn ein *ens per essentiam* muß nicht nur mit absoluter Notwendigkeit exi-

<sup>1</sup> Omne autem, quod est per participationem, causatur ab eo, quod est per essentiam. (S. Th. I q. 61 a. 1 c.)

stieren, weil sein Sosein im Dasein besteht, sondern es muß auch die unendliche Fülle des Soseins und Daseins in sich enthalten, weil es nicht das Sein besitzt, sondern das Sein selbst ist. Darum schreibt der Aquinate: « Was einem Ding infolge seiner Natur zukommt und nicht infolge einer Wirkursache, kann in ihm nicht verkleinert oder unvollkommen vorhanden sein. Denn wenn man von einer Natur etwas Wesentliches wegnimmt oder zu ihr hinzufügt, wird die Natur eine andere, wie es auch bei den Zahlen der Fall ist, bei denen jede Hinzufügung oder Wegnahme einer Einheit die Art ändert » (S. c. G. II c. 15, 2<sup>1</sup>).

Das *ens per essentiam* schliesse aber nicht die unbegrenzte Fülle aller möglichen und wirklichen Vollkommenheiten ein, wenn es nicht durch seine Wesenheit auch das höchste und umfassendste Prinzip alles Seins wäre, von dem alles als der letzten Formal-, Wirk- und Zweckursache abhängt. Soll es also neben dem einen absolut notwendigen *ens per essentiam*, das die unendliche Fülle alles Seins formell oder virtuell in sich schließt, noch andere Wesen geben, so ist dies nach dem Kontradiktionsprinzip nur dadurch möglich, daß das eine unendliche Sein durch Ausübung seiner absolut höchsten und umfassenden Kausalität und Überströmen seiner unbegrenzten Vollkommenheitsfülle andere zufällig existierende Wesen an seinem unendlichen Sein in endlicher Weise teilnehmen läßt. In diesem Sinne schreibt der hl. Thomas: « Der erste Seinsakt ist das allgemeine Prinzip aller übrigen Seinsakte, weil es ein unendliches Sein ist, das virtuell alles Sein vorher in sich schließt, wie Dionysius sich ausdrückt. Darum nehmen die Dinge an ihm teil nicht als seine Teile, sondern durch Überströmen des Unendlichen und Hervorgehen des endlichen Seins aus ihm » (S. Th. I q. 75 a. 5 ad 1<sup>2</sup>).

Neben dem durch sich (*per se*) und aus sich (*a se*) existierenden unendlich vollkommen *ens per essentiam* kann es daher nur endliche *entia per participationem* geben, die nicht durch sich und aus sich absolut notwendig existieren, sondern nur als zufällig existierende

<sup>1</sup> Quod alicui convenit ex sua natura et non ex aliqua causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest. Si enim naturae aliquid essenziale subtrahitur vel additur, jam altera erit sicut et in numeris accidit, in quibus unitas addita vel subtracta speciem variat. (S. c. G. II c. 15, 2.)

<sup>2</sup> Primus actus est universale principium omnium actuum: quia est infinitum virtualiter in se omnia praehabens, ut dicit Dionysius. . . . Unde participatur a rebus non sicut pars, sed secundum diffusionem et processionem ipsius. (S. Th. I q. 75 a. 5 ad 1.)

Wesen in kausaler Abhängigkeit vom *ens per essentiam* als höchster Formal-, Wirk- und Zweckursache an der unendlichen Fülle des Seins in endlicher Weise teilnehmen. Darum muß alles, was das Sein durch Teilhabe besitzt, von dem verursacht sein, der das Sein durch seine Wesenheit besitzt. Aus der unendlichen Vollkommenheit des *ens per essentiam* folgt darum mit logischem Denkwang, daß jedes zufällig existierende Sein, das wesentlich nur ein *ens per participationem* ist und doch nicht vom *ens per essentiam* wirkursächlich abhängig wäre, ein begrifflicher Widerspruch wäre und darum die Aufhebung des Kontradiktionsprinzips zur notwendigen Folge hätte. «Denn daraus, daß etwas das Sein nur durch Teilnahme besitzt, folgt zwingend, daß es von einem andern verursacht ist. Daher kann ein derartiges ursachloses Sein ebenso wenig begrifflich gedacht werden, wie ein Mensch, der nicht risibilis wäre» (S. Th. I q. 44 a. 1 ad 1<sup>1</sup>).

Allerdings hat schon Laminne in seinem berühmten Artikel: «Le principe de contradiction et le principe de causalité» in der *Revue Néoscholastique* (Louvain, 19<sup>me</sup> année [1912], 471 ff.) die Behauptung aufgestellt, daß auch der auf dem Teilhabeprinzip aufgebaute Reduktionsbeweis zwingende Beweiskraft nicht besitze, weil er auf einer *petitio principii* beruhe. Denn er setze voraus, daß alles, was nicht durch sich selbst existiert, durch ein anderes existieren müsse. Solange aber die begriffliche Notwendigkeit des Kausalprinzips noch nicht evident aufgewiesen ist, bleibt die Möglichkeit, daß etwas weder durch sich noch durch ein anderes existiert, weil es eben ursachlos existiert. — Doch wird dieses Werturteil von Laminne dem Gedankengang des hl. Thomas nicht gerecht. Denn wie wir oben gezeigt haben, setzt der hl. Thomas nicht, wie Laminne behauptet, ohne nähere Begründung als selbstverständlich voraus, daß alles, was nicht durch sich selbst existiert, durch ein anderes existieren muß, vielmehr leitet er dieses Prinzip in überzeugender Weise aus der Natur des *ens per essentiam* ab, das als subsistierende Fülle des unendlichen Seins alles Sein formell oder virtuell in sich enthalten muß. Eine *petitio principii* läge nur dann vor, wenn der evidente Aufweis möglich wäre, daß das formelle oder virtuelle Enthaltensein alles Seins im unendlichen Sein gewahrt bliebe, auch wenn es nicht letztes Prinzip alles Seins und Werdens wäre. Ein solcher Nachweis ist aber ohne Aufhebung des Kontra-

<sup>1</sup> Quia ex hoc, quod aliquid per participationem est ens, sequitur, quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse, quin sit causatum, sicut nec homo, quin sit risibilis. (S. Th. I q. 44 a. 1 ad 1.)



diktionsprinzips nicht möglich. Daher kann hier von einer *petitio principii* im Ernst nicht die Rede sein.

Andere wollen in dem Reduktionsbeweis des hl. Thomas einen *circulus vitiosus* finden, weil er das Dasein Gottes als sicher gegeben voraussetze, obgleich diese Voraussetzung sich auf die begriffliche Notwendigkeit des Kausalprinzips stützt. — Indes wird hier übersehen, daß die Ableitung des hl. Thomas nicht vom Dasein des *ens per essentiam* in der konkreten Daseinsordnung ausgeht, sondern nur auf den Begriff des *ens per essentiam* in der abstrakten Gedankenordnung sich stützt. Denn die begriffliche Notwendigkeit des *unmittelbar* evidenten Teilhabepinzips in der abstrakten Soseinsordnung kann mit Sicherheit erkannt werden, auch bevor die Existenz Gottes in der konkreten Daseinsordnung bewiesen ist, weil Gott in diesem Leben nur oberstes Seinsprinzip, nicht aber höchstes Erkenntnisprinzip für die Giltigkeit der *ersten* Prinzipien ist. Wir glauben darum, daß der auf das Teilhabepinzip gestützte Reduktionsbeweis des hl. Thomas für die begriffliche Notwendigkeit des Kausalprinzips allen Anforderungen einer gesunden Logik einwand freier Weise entspricht.

2. Heftiger umstritten ist eine zweite Form des Reduktionsbeweises, der auf die hypothetische Notwendigkeit des zufälligen Seins sich stützt. Diese Beweisform geht von der Tatsache aus, daß das zufällige Dasein des kontingenten Seins eine hypothetische Notwendigkeit einschließt, die auf dem Kontradiktionsprinzip beruht und darum den Charakter begrifflicher Notwendigkeit besitzt. Denn nach dem Kontradiktionsprinzip ist es zwar in der idealen Ordnung begrifflich möglich, daß Sokrates wegen seiner wesentlichen Indifferenz zum Sein und Nichtsein sowohl als existierend, wie als nicht existierend gedacht wird. Trotzdem ist es nach dem Kontradiktionsprinzip in der realen Ordnung begrifflich unmöglich, daß Sokrates, solange er existiert, zugleich nicht existiere. Das Kontradiktionsprinzip verbietet daher aus der gleichzeitigen Möglichkeit kontradiktorischer Sachverhalte in der idealen Begriffsordnung auf die Möglichkeit der Gleichzeitigkeit dieser kontradiktorischen Sachverhalte in der realen Daseinsordnung in demselben Subjekt zu schließen.

Darum schreibt der hl. Thomas: « Es ist offenbar wahr, daß alles, was existiert, solange es existiert, notwendig existiert; und das alles, was nicht existiert, für jene Zeit, in der es nicht existiert, notwendig nicht existiert. Und diese Notwendigkeit ist nicht eine absolute, sondern eine bedingte. ... Diese Notwendigkeit stützt sich aber auf

das Prinzip: es ist unmöglich, daß die kontradiktorischen Gegensätze zugleich wahr und falsch sind» (In Perihermen. I, lect. 15, n. 2<sup>1</sup>). Es ist zu beachten, daß nach diesen Worten des hl. Thomas das Kontradiktionsprinzip nicht nur für die statische Soseinsordnung, sondern auch für die dynamische Daseinsordnung des zufälligen Seins gilt, obgleich die im Kontradiktionsprinzip begründete begriffliche Daseinsnotwendigkeit in der dynamischen Daseinsordnung den Charakter der absoluten Notwendigkeit verliert, den sie in der statischen Soseinsordnung besitzt. Denn Sokrates behält, auch wenn er von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergegangen ist, wegen seiner wesentlichen Indifferenz zum Sein und Nichtsein jeden Augenblick die Möglichkeit vom Sein zum Nichtsein überzugehen, weil er seine Kontingenz niemals verlieren und in die absolute Notwendigkeit Gottes umwandeln kann.

Wodurch erhält nun die im Kontradiktionsprinzip verankerte begriffliche Daseinsnotwendigkeit des Sokrates in der realen Daseinsordnung den Charakter der Bedingtheit? Der hl. Thomas antwortet: durch den Einfluß der Wirkursache. Denn er schreibt: «Es unterscheidet sich das absolut Notwendige von den übrigen Notwendigkeiten. Denn die absolute Notwendigkeit kommt einer Sache zu nach dem, was ihr am innersten und nächsten ist, sei es die Form oder die Materie oder die Wesenheit selbst. . . . Nicht absolut, sondern relativ notwendig ist das, was von einer äußern Ursache abhängt. Diese Ursache ist doppelter Art, nämlich Zweck und Wirkursache» (In V. Metaph., lect. 6<sup>2</sup>).

Nach dem hl. Thomas genügt also zur vollständigen Erklärung der hypothetischen Daseinsnotwendigkeit des Sokrates nicht die statische Betrachtungsweise, die nur auf das «Was» oder das abstrakte Wesen des Sokrates in der formalen Soseinsordnung achtet. Denn wäre die im zufälligen Dasein des Sokrates eingeschlossene Notwendig-

<sup>1</sup> Et ideo manifeste verum est, quod omne quod est, necesse est esse quando est; et omne quod non est, necesse est non esse pro illo tempore, quando non est: et haec est necessitas non absoluta, sed ex suppositione. . . . Et haec necessitas fundatur super hoc principium, quod *Impossibile est contradictoria simul esse vera vel falsa*. (In Perihermen. I, lect. 15, n. 2 et 3.)

<sup>2</sup> Differt autem necessarium absolute ab aliis necessariis: quia necessitas absoluta competit rei secundum id, quod est intimum et proximum ei, sive sit forma, sive materia, sive ipsa essentia. . . . Necessarium autem secundum quid et non absolute est, cujus necessitas dependet ex causa extrinseca. Causa autem extrinseca est duplex: scilicet finis et efficiens. (In V. Metaphys. lect. 6.)

keit ausschließlich im formalen Wesen oder der Formalursache des Sokrates begründet, so existierte Sokrates mit absoluter Notwendigkeit wie Gott. Denn was kraft seiner Formalursache allein existiert, ist ein absolut notwendiges und unendlich vollkommenes ens per essentiam, das die ganze Fülle des Seins formell und virtuell in sich schließt. Soll also der hypothetische Charakter der Daseinsnotwendigkeit des Sokrates eine vollständig zureichende Erklärung finden, so muß zu der statischen Betrachtungsweise die dynamische oder genetische hinzutreten, die das «Woher» des Sokrates und seines tatsächlichen, aber nicht absolut notwendigen Vorhandenseins in der konkreten Daseinsordnung näher untersucht. Dieses «Woher» kann aber nach dem zitierten Texte des hl. Thomas nur durch Zurückführung dieser hypothetischen Notwendigkeit auf eine äußere Wirk- und Zweckursache zureichend erklärt werden.

Fragen wir aber nach dem logischen Grunde, der uns zur Annahme dieser notwendigen Verbindungsbrücke zwischen der hypothetischen Daseinsnotwendigkeit des Sokrates und der äußern Wirkursache des Sokrates zwingt, so gibt uns der angeführte Text keine befriedigende Antwort. Doch scheint uns eine Vergleichung dieses Textes mit den übrigen Stellen, an denen der Aquinate die begriffliche Notwendigkeit des Kausalprinzips zu beweisen versucht, mit Sicherheit zu ergeben, daß der hl. Thomas auch an dieser Stelle das Teilhabeprinzip als die logische Verbindungsbrücke zwischen der hypothetischen Daseinsnotwendigkeit des Sokrates und seiner äußern Wirkursache stillschweigend voraussetzt. Denn dann wird seine Schlußfolgerung eine zwingende. Das Teilhabeprinzip sagt ja, daß alles, was das Sein nicht durch seine Wesenheit, sondern nur durch Teilhabe besitzt, in seinem Sosein und Dasein kausal abhängig ist von dem, was das Sein durch seine Wesenheit besitzt. Nun zeigt aber die hypothetische Daseinsnotwendigkeit des Sokrates mit Evidenz, daß er das Sein nicht durch seine Wesenheit, sondern nur durch Teilhabe besitzt. Denn besäße er das Sein durch seine Wesenheit, so müßte er mit absoluter Notwendigkeit existieren und die subsistierenden Fülle des unbegrenzten Seins selber sein. Folglich kann der zufällig existierende Sokrates die hypothetische Daseinsnotwendigkeit nur besitzen in kausaler Abhängigkeit vom absolut notwendigen und unendlich vollkommenen ens per essentiam. Zu einer vollkommen zureichenden Erklärung der hypothetischen Daseinsnotwendigkeit des Sokrates muß daher die dynamische Erklärung mit der statischen verbunden werden. Denn der hypothetische

Charakter dieser Daseinsnotwendigkeit setzt mit begrifflicher Notwendigkeit die Tatsache voraus, daß das Sosein des Sokrates wegen seiner wesentlichen Indifferenz zum Sein und Nichtsein eine wesentliche oder transzendente Abhängigkeitsbeziehung von einer äußern Wirkursache einschließt. Wenn wir also das Teilhabeprinzip des hl. Thomas als wesentliches Bindeglied in die Schlußkette seiner Beweisführung mit hinein beziehen, so glauben wir auch dieser Form des Reduktionsbeweises, die auf die hypothetische Daseinsnotwendigkeit des zufälligen Seins sich stützt, zwingende Beweiskraft nicht absprechen zu können.

Es kann nicht wundernehmen, daß gerade diese Form des Reduktionsbeweises, bei der nicht alle Glieder der Beweiskette ausdrücklich hervorgehoben werden, den heftigsten Angriffen ausgesetzt war. Am schärfsten wurde dieser Reduktionsbeweis bekämpft von J. Geysler in seiner neuesten Schrift: « Das Gesetz der Ursache » (München 1933). Seiner Ablehnung folgten die meisten Fachgenossen, weil ihnen die durchschlagende Beweiskraft infolge der mangelhaften Verknüpfung der Beweisglieder nicht evident einleuchtete. Fast alle betrachteten darum die Zurückführung der hypothetischen Daseinsnotwendigkeit auf eine Wirkursache zunächst als etwas vollkommen Überflüssiges. Das glauben sie mit Evidenz aus der Tatsache folgern zu können, daß die hypothetische Daseinsnotwendigkeit in der zufälligen Existenz des Sokrates auch dann kraft des Kontradiktionsprinzips eingeschlossen bliebe, wenn Sokrates ohne den Einfluß einer Wirkursache ins Dasein getreten wäre. Darum sind sie überzeugt, daß diese hypothetische Daseinsnotwendigkeit in dem « tatsächlichen Vorhandensein der zufälligen Existenz des Sokrates in der konkreten Daseinsordnung » ihren vollkommen zureichenden Formalgrund hat, ohne daß eine Bezugnahme auf eine äußere Wirkursache mit Hilfe der dynamischen Betrachtungsweise zur adaequaten Erklärung irgendwie notwendig wäre.

Wir geben demgegenüber zu, daß diese Formalerklärung tatsächlich einen unvollständigen Teilgrund für die hypothetische Daseinsnotwendigkeit des Sokrates angibt. Was wir aber leugnen, ist, daß darin der vollständige Totalgrund dieser Tatsache enthalten ist. Denn der hypothetische Charakter dieser Notwendigkeit setzt mit begrifflicher Notwendigkeit voraus, daß Sokrates die Vollkommenheit dieser hypothetischen Daseinsnotwendigkeit nicht durch seine Wesenheit, sondern nur durch Teilhabe besitzt. Nach dem Teilhabeprinzip des hl. Thomas

muß daher notwendig eine wirkursächliche Abhängigkeit dieser hypothetischen Daseinsnotwendigkeit von einer äußern Wirkursache angenommen werden. Die gegnerische Argumentation entbehrt daher der Beweiskraft, weil die angebliche «Tatsache», von der sie ausgeht, in Wirklichkeit nicht vorhanden ist, noch vorhanden sein kann. Denn nach dem Teilhabeprinzip ist eine hypothetische Daseinsnotwendigkeit ohne innere Abhängigkeit von einer äußern Wirkursache ebenso begrifflich unmöglich, wie ein potentiell, begrenztes und relatives Sein ohne eine wesentliche Abhängigkeitsbeziehung vom aktuellen, unbegrenzten und absoluten Sein.

Man wendet ferner ein, daß die Zurückführung der hypothetischen Daseinsnotwendigkeit auf eine Wirkursache auch logisch unmöglich sei. Denn die Wirkursache vermag eine im abstrakten Sosein der Dinge begründete begriffliche Notwendigkeit ebenso wenig hervorzubringen, wie dieses abstrakte Sosein selbst, mag die begriffliche Notwendigkeit nun eine absolute oder hypothetische sein. Denn reichte der Einfluß der Wirkursache wirklich in das Reich der abstrakten Begriffswelt, so könnte die Wirkursache auch den absolut notwendigen Unterschied zwischen Sein und Nichtsein oder zwischen der roten und nichtroten Farbe hervorbringen oder aufheben. Die Erfahrung überzeugt uns aber alle Tage von der Absurdität dieser Folgerung.

Diese Schwierigkeit beruht auf einer ungenauen Unterscheidung des wirkursächlichen und formalursächlichen Einflusses. Tatsächlich begründet die statische Formalursache eine absolute Notwendigkeit in der formalen Soseinsordnung, die von den zufälligen Bedingungen der dynamischen Daseinsordnung unabhängig ist. So begründet die Formalursache des göttlichen Wesens eine absolute Daseinsnotwendigkeit in der konkreten Daseinsordnung, die bei Gott, dessen Sosein im Dasein besteht, mit der konkreten Soseinsordnung begrifflich zusammenfällt. Beim außergöttlichen Sein begründet die Formalursache des zufällig existierenden Soseins eine absolute Notwendigkeit in der abstrakten oder begrifflichen Soseinsordnung, die wegen der wesentlichen Indifferenz des kontingenten Seins zum Sein und Nichtsein mit der konkreten Daseinsordnung nicht begrifflich zusammenfällt, sondern nach den Suaresianern virtuell, nach den Thomisten aber real von der konkreten Daseinsordnung verschieden ist.

Die dynamische Wirkursache übt daher keinen Einfluß aus auf das unendliche Sein Gottes, das mit begrifflicher Notwendigkeit jede Hervorbringung ausschließt. Sie übt auch keinen Einfluß aus auf die

abstrakte Begriffsordnung des außergöttlichen Seins. Darum sind alle absoluten Notwendigkeiten der abstrakten Soseinsordnung, wie die absolut notwendige Unterscheidung von Sein und Nichtsein, die absolut notwendige Verschiedenheit von Rot und Nichtrot, die absoluten Notwendigkeiten der begrifflich notwendigen Vernunfturteile z. B. des Kontradiktionsprinzips, der Herrschaft des wirkursächlichen Einflusses entzogen.

Die Wirkursache begründet daher nur durch Überführung des zufälligen Seins von der Möglichkeit zur Wirklichkeit das tatsächliche Vorhandensein der zufälligen Existenz und der darin eingeschlossenen hypothetischen Notwendigkeit in der konkreten Daseinsordnung. Durch die Wirksamkeit der Wirkursache wird daher die absolute Notwendigkeit des Kontradiktionsprinzips nicht hervorgebracht noch geändert; trotzdem wird das Herrschaftsgebiet des Kontradiktionsprinzips durch die Wirkursache von der absoluten Soseinsordnung auf die zufällige Daseinsordnung ausgedehnt. Denn dem Einfluß der Wirkursache ist es zu danken, daß die im Kontradiktionsprinzip begründete begriffliche Notwendigkeit, die in der formalen Soseinsordnung stets eine absolute ist, in der dynamischen Daseinsordnung des zufälligen Seins den Charakter der Bedingtheit erhält, weil das tatsächliche Vorhandensein dieser Notwendigkeit in der zufälligen Daseinsordnung von dem zufälligen Einfluß einer äußern Wirkursache innerlich abhängig ist. Obgleich also die Wirkursache die abstrakten Begriffsinhalte in der formalen Soseinsordnung und die darin begründete absolute Notwendigkeit nicht hervorzubringen oder abzuändern vermag, so ist doch das tatsächliche Vorhandensein einer begrifflichen Notwendigkeit in der zufälligen Daseinsordnung und der darin eingeschlossene Bedingtheitscharakter der Notwendigkeit kraft des Teilhabepinzips auf den Einfluß der Wirkursache mit begrifflicher Notwendigkeit zurückzuführen. Die Zurückführung der hypothetischen Daseinsnotwendigkeit auf den Einfluß der Wirkursache ist darum nach dem Kontradiktionsprinzip nicht nur möglich, sondern auch absolut notwendig.

Aus dem Gesagten glauben wir den Schluß ziehen zu dürfen, daß die ältere am Mittelalter orientierte Richtung der neuscholastischen Philosophie vollkommen im Recht ist, wenn sie die Einführung der Kantischen Terminologie in die ihr vollkommen wesensfremde aristotelische Metaphysik ablehnt. Im Interesse einer organischen Weiterentwicklung der scholastischen Philosophie wäre es wünschenswert, daß man das Kausalprinzip nicht als ein «synthetisches Urteil a priori»

bezeichnete, sondern ihm den Wert eines « analytischen Erweiterungsurteils » zubilligte. Die logische Möglichkeit und Notwendigkeit einer Zurückführung des Kausalprinzips auf das Kontradiktionsprinzip scheint uns in der von den scholastischen Autoren zugegebenen begrifflichen Notwendigkeit des Kausalprinzips als logisch zwingende Folgerung enthalten zu sein. Alle gegen die Möglichkeit eines solchen Reduktionsbeweises vorgebrachten Bedenken beruhen in letzter Linie auf einer Verwechslung des Deduktions- und Reduktionsbeweises. Wenn wir sodann die beiden von uns behandelten Reduktionsbeweise des heiligen Thomas miteinander vergleichen, so scheinen uns beide logisch zwingende Beweiskraft zu besitzen, wenn die in ihnen enthaltenen Zwischenglieder der Beweiskette lückenlos aufgezeigt werden.

Eine solche lückenlose Analyse der Beweisglieder zeigt aber auch, daß es sich bei der Zurückführung des Kausalprinzips auf das Kontradiktionsprinzip nicht um ein deduktives Ableiten des Kausalprinzips aus dem Kontradiktionsprinzip, der Wirkursache aus der Formalursache, der « Woherfrage » aus der « Wasfrage » handelt, sondern daß hier ein tieferes metaphysisches Problem zugrunde liegt, das in der Frage besteht, wo eine logisch einwandfreie Verbindungsbrücke zu finden ist, welche die dynamische Daseinsordnung des zufällig existierenden Seins mit der ihr entsprechenden formalen Soseinsordnung und damit das Kausalprinzip mit dem Kontradiktionsprinzip, die Wirkursache mit der Formalursache und die « Woherfrage » mit der « Wasfrage » in begrifflich notwendigem Seinszusammenhang miteinander verbindet ?

Unsere Untersuchung hat ergeben, daß eine solche logisch einwandfreie Verbindungsbrücke in dem Teilhabeprinzip des hl. Thomas gefunden werden kann. Allerdings kann der feste Ausgangspunkt für die Konstruktion dieser logischen Verbindungsbrücke nicht nur in der Tatsache gefunden werden, daß das zufällig existierende Sein das Sein nicht durch seine Wesenheit besitzt ; vielmehr können auch andere Tatsachen als sichere Grundlagen des Reduktionsbeweises dienen, z. B. die Tatsache, daß das zufällig existierende Sein ein hypothetisch notwendiges Dasein besitzt. Doch hat eine eingehende Analyse dieser letzteren Form des Reduktionsbeweises ergeben, daß auch in dieser Beweiskette das Teilhabeprinzip als wesentliches Verbindungsglied eingeschaltet werden muß, wenn sie ihre zwingende Beweiskraft nicht verlieren soll. Wir können darum die letzten metaphysischen Grundlagen für die begriffliche Notwendigkeit des Kausalprinzips in die

kurzen, aber inhaltschweren Worte des hl. Thomas zusammenfassen : « Gott besitzt das Sein durch seine Wesenheit. Denn er ist das Sein selbst. Jedes andere Wesen aber besitzt das Sein nur durch Teilnahme. Denn dem Wesen, das das Sein selbst ist, kommt notwendig die Einzigkeit zu. . . . Darum ist Gott die Ursache für jedes andere Sein » (S. c. G. II c. 15, 4).<sup>1</sup> Wir hegen darum die zuversichtliche Hoffnung, daß trotz aller Meinungsverschiedenheiten eine Einigung im scholastischen Lager auf der Grundlage der mittelalterlichen Metaphysik möglich ist. Ja, wir sind überzeugt, daß die gegenwärtige Kausalkrise um so schneller und entschiedener überwunden wird, je schneller und entschiedener die Grundprinzipien der mittelalterlichen Metaphysik in den Vordergrund der heutigen Kausalkontroverse gerückt werden.

<sup>1</sup> Deus . . . est ens per essentiam suam, quia est ipsum esse ; omne autem aliud ens est ens per participationem : quia ens quod sit suum esse non potest esse nisi unum. . . . Deus igitur est causa essendi omnibus aliis. (S. c. G. II c. 15, 4.)

---



# Über die objektive Evidenz.

Zugleich eine Begutachtung des Evidenzbegriffes  
G. Söhngens in seinem Buch: Sein und Gegenstand.

Von P. Petrus WINTRATH O. S. B. Maria Laach.

(Fortsetzung.)

---

3. In diesem Zusammenhang muß ich gestehen, daß ich ebenfalls um Immanenz und Transzendenz des Erkennens miteinander in Einklang zu bringen, in meinem Aufsatz: Der Begriff des Erkennens und die Bewußtseinsjenseitigkeit des Erkenntnisgegenstandes (Div. Thom. 1928 S. 144) gemeint habe, man könne zwischen der Form (der Objektbestimmtheit), so wie sie gegenständlich und so wie sie in der intentionalen Seinsweise im Erkennenden ist, unterscheiden, und das Erkennende würde in *intentionaler Identität* die Form seiend auf die Form, so wie sie *gegenständlich* in ihm ist, terminieren, würde die Objektbestimmtheit, insofern sie gegenständlich im Erkennenden ist, erfassen, d. h. erkennen. Allein auch damit ist uns nicht geholfen. Das Erkennende terminiert nicht auf die Form, insofern sie gegenständlich in ihm ist, sondern die Form gegenständlich in sich tragend, die Form gegenständlich seiend — oder, was dasselbe ist, die Form intentionaliter seiend — terminiert es auf den Gegenstand in seinem Ansich. Das Erkennende greift *nicht* in sich, sozusagen *in seine Intentionalität und Gegenständlichkeit hinein*, erfaßt oder verinnerlicht sich nicht den Gegenstand oder die Form, so wie sie gegenständlich in intentionaler Identität in ihm ist. Und wenn es in dieser Weise in sich hineingreifen würde, das Problem des Erkennens, das Problem des *Transzendierens* des Erkennenden *bliebe doch*. Solange es (in sich) *etwas*, ein irgendwie Anderes als es selber ist, erfaßt, macht sich der Dualismus geltend und will überwunden werden. Und selbst wenn das geschöpfliche Erkennende sich selber erfaßt, der Dualismus also scheinbar nicht vorhanden ist, *spaltet* es sich, werden es *zwei, real* voneinander Verschiedene: erfaßt der (reflexe, nicht direkte) Erkenntnisakt sein unmittelbares *akzidentelles* Prinzip, die Verstandespotenz, dann stehen sich als Subjekt der akzidentelle Akt und als Objekt die akzidentelle

Potenz gegenüber, und der entitative Dualismus muß *durch die intentionale Identität überwunden werden*, in die der Akt unter Ausprägung eines Erkenntnisbildes das Objekt versetzt, es auf dieselbe Stufe der Aktualität erhebend, auf der er selber steht. Erfäßt er sein *substantielles* Prinzip, die Seele, dann stehen sich als Subjekt der akzidentelle Akt und als Objekt die Seele als substantialer Actus primus gegenüber. Mehr als actus primus ist die Seele an sich, ihrer von der Existenz real verschiedenen Essenz nach, nicht, sie ist nicht actus substantialis secundus oder ultimus, sondern actus permixtus potentia, *trägt also den Dualismus in ihrem Wesen*. Dasselbe gilt vom reinsten körperlosen (geschöpflichen) Geist. Darum muß auch die Seele, muß die Substanz des körperlosen Geistes vom bezüglichen Erkenntnisakt vermittelt der species expressa intentionaliter zur Aktualität des actus secundus, in der sich der Erkenntnisakt befindet, erhoben werden, damit sie actu Objekt des betreffenden Erkenntnisaktes sein können. Und formalissime *sich selber* kann der Akt nicht erfassen. Denn dazu müßte er Actus substantialis purus, subsistens, d. h. Gott sein. In Gott gibt es keinen Dualismus, nicht Akt und Potenz, nicht akzidentelle Actio und akzidentelles und substantielles Prinzip, in ihm ist Sein und Denken, esse subsistens und intelligere sui ipsius, die entitative und die intentionale Ordnung, Subjekt und Objekt *dasselbe*. Selbst die außergöttlichen Objekte *ist* er — causaliter = eminenter. Unser Erkennen ist *Anderes* — erkennen. Und wir transzendieren erkennend auf das Andere, das Andere als Anderes, d. h. gegenständlich und intentionaliter — identisch in uns tragend. Auf diese Weise paaren sich in uns Immanenz und Transzendenz.

Aber wurde nicht wiederholt gesagt, *der* Erkenntnisakt wenigstens, der eine species auspräge, *terminiere* auf die species expressa, also auf den Gegenstand in seiner erkenntnismäßigen Daseinsweise, die er in der species expressa hat, also doch wohl auf die Form, insofern sie gegenständlich im Erkennenden ist? Allerdings *terminiert* dieser Erkenntnisakt auf die species expressa, aber so, wie der Akt der äußeren Sinne auf die physische Körperbeschaffenheit terminiert. Wie aber der äußere Sinn die physische Körperbeschaffenheit nicht *erkennt*, *insofern* sie ihm unter physischem Dasein gegeben ist, sondern nur ihr Sosein — daß dieses ihm unter physischem Dasein gegeben ist, unter physischem Dasein steht, stellt der Verstand, stellt die Erkenntnis-kritik fest —, so *erkennt* auch das Erkenntnisvermögen, das einer species expressa bedarf, nicht den Gegenstand, insofern er ihm in einem

erkenntnismäßigen Dasein gegeben ist, sondern ausdrücklich nur sein Sosein und nur dunkel und nebenbei (zum Unterschied allerdings von den äußeren Sinnen) die Daseinsweise (Div. Thom. 1932 S. 85 f., 89 f.). Dem Erkennen ist es immer nur um das Sosein zu tun, ihm kommt es einzig auf dieses an, die Daseinsweise ist ihm gleichgültig, nur Mittel zum Zweck. Der Akt *als entitativer Akt* terminiert freilich auf beides, auf Sosein und Dasein, ihm muß dieses entweder in entitativer physischer Wirklichkeit oder in einer entitativen physischen species gegeben sein. Das aber, was direkt und ausdrücklich *erkannt* wird, das Sosein, *abstrahiert* als Erkenntnisgegenstand von seiner Daseinsweise, sodaß es in seinem Ansich erfaßt, erreicht, d. h. erkannt wird, ebenso, wenn es dem Erkennenden in physischer, wie wenn es ihm in erkenntnismäßiger Daseinsweise gegeben ist oder vorliegt. Wiederum: das Erkennende greift nicht in die Intentionalität und Gegenständlichkeit hinein, auch nicht in die, in der der Gegenstand in der species expressa ihm gegeben ist.

4. Und noch eine kritische Anmerkung sei hier beigefügt. Es will mir nicht gefallen, wenn man vom *conceptus objectivus* sagt: *conceptus objectivus est id, quod intelligimus formaliter i. e. per se primo, seu ratio objectiva, quae mediante conceptu formali (qui est id, in quo intelligimus) immediate obversatur menti* (P. Jos. Greth Elementa Philosophiae I. n. 7). Der *conceptus objectivus* ist, doch der gegenständliche Begriff (im Gegensatz zum formalen Begriff oder der species expressa), ist das gedachte Ding, die res cognita, also nicht die res schlechthin, sondern die res cognita. Gemeint ist also die res, die ein esse cognitum in mente hat. Nun kann man ja freilich sagen: wenn ich schreibe: *conceptus objectivus est id quod intelligimus formaliter seu per se primo*, dann verstehe ich unter *conceptus objectivus* nicht die res, insofern sie ein esse cognitum in mente hat, oder die res insofern sie in mente ist, sondern die res selber, die ein esse cognitum in mente hat. Ich sage also nicht: die res in ihrem Erkennt-, Erfaßtsein oder intentionalen Sein *est id quod intelligimus formaliter*, sondern ist die Sache in ihrem Ansich. Aber was hat dann der Zusatz: *quae habet esse in mente für einen Sinn?* Daß die res, *wenn* sie erkannt wird, ein esse cognitum in mente bekommt, ist selbstverständlich und braucht nicht eigens erwähnt zu werden. Aber formell als Gegenstand, als *id quod intelligimus formaliter* und unabhängig vom Erkennen hat sie noch kein Erkenntsein, ist das Ding nicht gedachtes Ding. Es muß also doch unter dem *conceptus objectivus* die res gemeint sein, insofern sie ein

esse cognitum in mente hat. Der *conceptus objectivus* besagt zweifellos ein *subjektives* Moment. P. Gredt beginnt ja selber den Abschnitt n. 7 mit den Worten: «*Conceptus seu idea est illud a mente et in mente expressum* (von mir unterstrichen), *quo intelligimus seu concipimus rem*». Dann fährt er fort: «*Distinguunt conceptum formalem* (subjectivum, proprie dictum) *et conceptum obiectivum* (analogice dictum). *Cum conceptus formalis sit id, in quo intelligimus, conceptus obiectivus est id, quod intelligimus formaliter . . .*». Freilich wird er sich hier auf seine Unterscheidung: *conceptus proprie* und *analogice dictus* berufen. Also weiter.

Der *conceptus objectivus* wird unterschieden vom *conceptus formalis*. Er ist also nicht der *conceptus formalis*. Was ist er selber? Sicher kann von ihm nur die Rede sein in Verbindung mit dem *conceptus formalis*. Wo kein *conceptus formalis* oder keine *species expressa*, da kein *conceptus objectivus*. Der *conceptus formalis* ist *id in quo intelligimus rem*. Ich glaube, wir gehen nicht irre, wenn wir sagen: *conceptus formalis* und *conceptus objectivus* sind nicht zwei verschiedene Dinge, sie stehen sich nicht gegenüber wie *id in quo* und *id quod intelligimus formaliter*. Sie sind vielmehr zwei verschiedene Seiten derselben *species expressa*: der *conceptus formalis* *mehr* die entitative, der Stütz- und Zielpunkt für den entitativen Akt, wie wir oben angedeutet haben, die vom Erkenntnisakt hervorgebrachte, von ihm und von der *species impressa* und vom Erkenntnisvermögen real verschiedene Seinsheit, das subjektive Erkenntnismittel *im actu* Erkennenden *für* das *actu* Erkennende: das *id in quo intelligimus rem*. Und der *conceptus objectivus* ist *mehr* die intentionale, erkenntnismäßige Seite der *species expressa*, also der Gegenstand in der erkenntnismäßigen Daseinsweise, in der er dem direkten Erkenntnisakt als Terminus entgegentritt (wovon wiederholt die Rede war). Wir können nun in der intentionalen Ordnung wegen der durchgehenden intentionalen Identität nicht, wie in der entitativen zwischen *species expressa* und Akt, einen realen Unterschied machen zwischen dem erkenntnismäßigen Dasein, das der Gegenstand in der *species expressa* und dem intentionalen Sein, das er im Akt hat — der Akt, in dem der Gegenstand in intentionaler Seinsweise ist, erzeugt ja und läuft hinaus, *terminiert* auf die *species expressa*, in der der Gegenstand in erkenntnismäßiger Daseinsweise ist; und den Gegenstand *erkennen*, wenn eine *species expressa* nötig ist, heißt: den Gegenstand (im Akt) *intentionaliter* besitzen *und* auf den Gegenstand in der erkenntnismäßigen Daseinsweise (in der *species expressa*) *ter-*

minieren —. Infolgedessen repräsentiert der *conceptus objectivus* den Gegenstand in der *ganzen* intentionalen Seinsweise, in der ganzen intentionalen Identität, die dieser *in actu secundo* im Erkennenden, im Akt *und* in der *species expressa* hat. Er präsentiert also das *Sosein* des Gegenstandes, das es ausdrücklich und formaliter und *per se primo* und *directe* zu erkennen gilt, *und* die erkenntnismäßige Seinsweise im *actu* Erkennenden, die ausdrücklich und *per se primo* *nicht* erkannt wird. Er repräsentiert *beides*, das *Sosein* *und* die Seinsweise. Er abstrahiert also *nicht*, oder genauer: das *Sosein* insofern es von ihm repräsentiert wird, das von ihm repräsentierte *Sosein* abstrahiert *nicht* wie das *objectum formale* oder das *Sosein* in seinem *Ansich*, das formaliter erkannt wird, von der intentionalen Daseinsweise, im Gegenteil: er (der *conceptus objectivus*) oder es (dieses *Sosein*) *unterstreicht* sie. Er *ist* infolgedessen auch *nicht* das *Sosein in seinem Ansich*, sondern in seiner intentionalen Daseinsweise, er *repräsentiert* es nur; und darum ist er nicht *id quod intelligimus* formaliter. Denn das ist das *Sosein* in seinem *Ansich*.

Wir müssen uns selber treu bleiben und dürfen nicht immer wieder behaupten, daß der Gegenstand in der *species expressa* (in dem erkenntnismäßigen Dasein, das er in der *species expressa* hat) *in seinem Ansich* erkannt werde, und dann wieder sagen, das, was wir formaliter und *per se primo* erkennen, sei der Gegenstand in dem erkenntnismäßigen Dasein, das er in der *species expressa* habe, sei der *conceptus objectivus*. Das scheint zwar dasselbe zu sein, ist es aber in Wirklichkeit nicht: *das Sosein in seinem Ansich ist nicht das Sosein in der erkenntnismäßigen Daseinsweise*. Denn wenn auch der Gegenstand in dem erkenntnismäßigen Dasein, das er im ausgeprägten Erkenntnisbild hat, dem Erkenntnisakt als *Terminus* entgegentritt, *erkannt* wird doch direkt und ausdrücklich der Gegenstand in seinem *Ansich*, das *Sosein* in seinem *Ansich*, und nicht in seiner Daseinsweise, nicht in seiner intentionalen Identität. Darum sagten wir auch, der *conceptus objectivus* repräsentiere das *Sosein*, er sei es aber nicht. Daß das *Sosein* im Erkennenden in intentionaler Daseinsweise steht und daß das *Sosein in seinem Ansich* erkannt wird, das sind zwei Tatsachen, die zwar in der *intentionalen Identität* eine sind, in *Wirklichkeit* aber zwei, wie auch die physische Körperbeschaffenheit, insofern sie intentionaliter im Erkenntnisakt des äußern Sinnes enthalten ist, und die physische Körperbeschaffenheit in ihrem *Ansich* intentionaliter miteinander identisch, in Wirklichkeit aber zwei sind. Und wenn wir auch oben

gesagt haben, daß das Erkenntnisvermögen, das eine species ausprägt, das Sosein seines Gegenstandes in dem intentionalen Sein, das es im ausgeprägten Erkenntnisbild hat, in seinem Ansich erkenne, von dem Dasein aber abstrahiere, *ebenso* wie der äußere Sinn die physische Körperbeschaffenheit in ihrem Ansich erkennt und dabei von der physischen Daseinsweise abstrahiert, — so ist zwischen beiden Arten von Erkenntnisvermögen, bzw. zwischen ihren bezüglichlichen Gegenständen, doch *der* Unterschied, daß das Sosein, das der äußere Sinn ohne die Daseinsweise erreicht, d. h. erkennt, *formell dasselbe* ist, das unter der *physischen* Daseinsweise steht oder ihm gegeben ist, daß aber das Sosein, das das Erkenntnisvermögen, das eine species ausprägt, in der species erkennend erreicht, nämlich das Sosein *in seinem Ansich*, formell *nicht*, sondern nur *intentional-identisch* dasselbe ist, mit dem Sosein, insofern es unter der *erkenntnismäßigen* Daseinsweise steht oder ihm gegeben ist. Und das heißt eben: das eine Erkenntnisvermögen (der äußere Sinn) *terminiert* auf das Sosein in seiner physischen Daseinsweise und *erkennt* das Sosein in seinem physischen Ansich; das andere aber, das eine species ausprägt, *terminiert* auf das Sosein in einem *erkenntnismäßigen* Dasein, *erkennt* aber das Sosein *in seinem bewußtseinsjenseitigen Ansich*. Terminieren und formaliter erkennen, diese beiden Begriffe decken sich nicht vollständig. Terminieren ist weiter, terminieren geht auch auf die Daseinsweise, erkennen nur auf das Sosein des Gegenstandes.

Wird also *kein* Erkenntnisbild ausgeprägt, dann heißt den physisch gegenwärtigen Gegenstand, sein Sosein, *erkennen*: der physisch gegenwärtige Gegenstand, sein Sosein, intentional-identisch *sein* und auf den physisch gegenwärtigen Gegenstand, auf sein in *physischem* Dasein gegebenes Sosein, *terminieren*. Wird ein Erkenntnisbild ausgeprägt, dann heißt den bewußtseinsjenseitigen Gegenstand, sein Sosein, *erkennen*: der bewußtseinsjenseitige Gegenstand, sein Sosein, intentional identisch *sein* und auf sein in *erkenntnismäßiger* Daseinsweise in der species expressa gegebenes Sosein, *terminieren*. Die Phantasie *terminiert* auf das konkrete, ausgedehnte Farbige, das konkrete Rot, Grün, insofern sie es im Phantasiebild *in intentionaler Daseinsweise* in sich trägt, sie *erkennt* aber das konkrete, ausgedehnte Farbige, Rot, Grün *in seinem Ansich*. Der Verstand *terminiert* auf die Wesenheit des ausgedehnten Farbigen, des Rot, des Grün, insofern er sie im verbum mentis *in intentionaler Daseinsweise* in sich trägt, er *erkennt* aber die Wesenheit des Rot, des Grün *in ihrem Ansich*. Und der äußere Sinn

(der Gesichtssinn) *erkennt* das konkrete, ausgedehnte Farbige, das konkrete Rot, Grün in seinem physischen Ansich und *terminiert* zugleich auf dasselbe konkrete, ausgedehnte Farbige, das unter physischer Daseinsweise steht. Daß auch in der *species expressa* das Sosein des Gegenstandes, selbst das Sosein der Wesenheit, trotz der intentionalen Daseinsweise, in seinem bewußtseinsjenseitigen Ansich erreicht, d. h. erkannt wird, kommt 1. von der intentionalen Identität her, in der das Sosein vom Gegenstand *der äußeren Sinne* her durch die Erkenntnisvermögen weitergegeben worden ist, 2. von dem *realen Enthaltensein* des Soseins, *auch der Wesenheit* (des Formalgegenstandes des Verstandes), schon in der *physischen Körperbeschaffenheit*, dem Gegenstand der äußeren Sinne, welcher Gegenstand (in und mit seiner konkreten Wesenheit) *physisch* auf die von den äußeren Sinnen informierten Organe einwirkt. Auch dieser zweite Punkt darf nicht übersehen, muß vielmehr als der wichtigere Faktor in die Bewußtseinsjenseitigkeit unserer Erkenntnisgegenstände mit eingestellt werden. Auf solche Weise ist der Kontakt mit der physischen Außenwelt auf der *ganzen Linie* gegeben, und auch die Bewußtseinsjenseitigkeit des *Verstandesgegenstandes* hat ihr fundamentum *in re*.

Die *intentionale Identität* also, in der der *conceptus objectivus* und das *objectum formale* zusammenkommen, scheint mir der Grund zu sein, warum man den *conceptus objectivus* mit dem *objectum formale* verwechselt. Allein auch hier gilt: das Erkennende greift erkennend nicht in die Intentionalität, auch nicht in die der *species expressa*, auch nicht in die, die das *objectum formale* in mente hat. Die intentionale Identität ist nicht der Grund dafür, daß beide, *conceptus objectivus* und *objectum formale* formell dasselbe, sondern im Gegenteil ein Zeichen dafür, daß sie formell verschieden sind.

Der *conceptus objectivus* ist also sozusagen ein Mittelding zwischen *conceptus formalis* und *objectum formale*: er ist ersterer nicht, weil er nicht wie dieser bloß Stütz- und Zielpunkt für das Hinstreben, Terminieren, des Erkenntnisaktes zum Gegenstand ist, der dem Akt im *conceptus formalis* (in der *species expressa*) gegeben ist, sondern der Gegenstand, das Sosein selber *in seiner ganzen intentionalen Seinsweise*, die es im Erkennenden hat, aber das Sosein *in* dieser Seinsweise. Und er ist letzteres nicht, weil er nicht wie dieses formell das Sosein *in seinem Ansich* ist, das es formell zu erkennen gilt, sondern das Sosein in der intentionalen Seinsweise oder Identität, also das Sosein in seinem Ansich nur repräsentiert. Der *conceptus objectivus* ist also eigentlich

aus drei Gründen (die schließlich freilich nur einen bilden) *nicht* das objectum formale, *nicht* id quod intelligimus formaliter seu per se primo: 1. weil er das, wie wir es nennen wollen, *subjektiv-intentionale* Sein *einschließt*, das der Gegenstand im Akt hat, wodurch der Gegenstand *cognitio* ist und nicht objectum formale, 2. weil er das *objektiv-intentionale* Sein, das der Gegenstand im ausgeprägten Erkenntnisbild hat und wodurch er der Terminus des Aktes ist, aber noch nicht objectum formale, *unterstreicht*, während das objectum formale davon *abstrahiert*, und 3. weil er das Sosein in seinem Ansich nicht *ist*, sondern nur *repräsentiert*, während das objectum formale es *ist*.

So aufgefaßt ist nun der conceptus objectivus auch durchaus geeignet sowohl Träger, Subjekt, der gedanklichen Beziehungen, der ordinationes logicae, als auch der logischen Wahrheitsbeziehung zu sein. Er ist Träger der gedanklichen Beziehungen. Denn die Ordnung, die die Logik gibt, nimmt sie ja nicht an den realen Dingen der Außenwelt vor, sondern an den Dingen, prout sunt in mente, die *gedachten* Dinge (n. b. nicht «Gedankendinge»!) werden logisch geordnet; und die Ordnung der gedachten Dinge ist die Ordnung der gegenständlichen Begriffe und umgekehrt. In der bewußtseinsjenseitigen Wirklichkeit besteht zwischen den realen Dingen die reale Ordnung von Potenz und Akt, Substanz und Akzidenz usw. Indem wir diese Ordnung der realen Dinge erkennen, bilden wir die logische Ordnung von S und P usw. in mente, können das aber nicht, wenn wir nicht auch die realen Träger dieser Ordnung ins Bewußtsein versetzen, ihnen ein Gedachtsein geben. Der conceptus objectivus ist aber das gedachte Ding, er ist das gegenständliche Sosein *samt* seiner im Subjekt befindlichen Daseinsweise. Indem also die conceptus objectivi, die gegenständlichen Begriffe, geordnet werden, werden die gedachten Dinge, werden die bewußtseinsjenseitigen Dinge selber — aber in mente — geordnet. Eben der Umstand, daß unter dem conceptus objectivus das Ding *in mente* verstanden wird, versagt ihm die Eignung zum objectum formale, das als solches nicht in mente ist.

Und auch Träger der logischen Wahrheitsbeziehung ist der conceptus objectivus (im Urteil). Er ist die res in ihrem vollen erkenntnismäßigen Sein, das sie im Erkennenden, im Akt *und* im ausgeprägten Erkenntnisbild hat. Durch ihn vollzieht sich also die volle Angleichung und Übereinstimmung des urteilenden Verstandes mit der res prout est in se, in ihm stehen Akt und Erkenntnisbild zugleich in intentionaler Identität mit der res. Und darin fußt die logische Wahrheit.



Ist der *conceptus objectivus* nicht gerade deswegen, weil er nicht schlechthin das *objectum formale extra mentum*, sondern das *objectum formale in mente* ist, fähig, wahr oder falsch zu sein? Sind wir nicht imstande, den ontologisch immer wahren Sachverhalt, das *objectum formale extra mentem*, falsch aufzufassen (und ihm am Ende doch eine *recta ordinatio logica* zu geben)? Wenn also der *conceptus objectivus* Träger der logischen Ordnung ist, dann ist er (im Urteil) auch Träger der logischen Wahrheit. Und umgekehrt, wenn man ihn nicht als Träger der logischen Wahrheit gelten lassen will, kann man ihn auch nicht mehr Träger der logischen Ordnungen sein lassen, kann man nicht mehr sagen, der Formalgegenstand der Logik sei die *ordinatio conceptum objectivorum* (Gredt, l. c. n. 95 ff.).

Aber ist der *conceptus objectivus* nicht eine *denominatio extrinseca*? Der Einwand soll wohl sagen: die *res in se* ist zwar *id quod intelligimus formaliter*. Da aber der *conceptus objectivus* für die *res in se* nur eine *denominatio extrinseca* bedeutet, kann man statt: *res in se est id quod intelligimus formaliter* sagen: *conceptus objectivus est id quod intelligimus formaliter*. *Objectum vel res in se, eo quod scitur non mutatur*, das ist richtig. Das *sciri* oder *scitum esse* oder *conceptus objectivus* sein (vorausgesetzt, daß man *conceptus objectivus* mit *scitum* oder *cognitum esse* identifiziert!) ist für die *res in se* eine *denominatio extrinseca*, also etwas Gedankliches, für den Intellekt aber *eine Realität*, also auch etwas in sich, und insofern für die *res in se* nicht *denominatio extrinseca*, sondern *forma denominans*, die mit dem *subjectum denominatum* in intentionaler Identität steht, aber realiter von ihm verschieden ist. Kann man nun einfachhin und absolut dem *scitum esse* oder dem *conceptus objectivus* das Prädikat beilegen, das formell nur der *res in se* zukommt, und sagen, das *esse scitum* oder der *conceptus objectivus* sei *id quod intelligimus formaliter*? Man mag den *conceptus objectivus* als *denominatio extrinseca* oder als *forma denominans* nehmen, das Prädikat paßt nicht zu ihm. Man könnte allenfalls sagen: weil das *esse scitum* oder der *conceptus objectivus* für die *res in se* nur eine *denominatio extrinseca* ist, *denominative* die *res in se* ist, gilt, wie von der *res in se*, so auch vom *conceptus objectivus*: *est id quod intelligimus formaliter*. Aber ist das richtig? Kann man der *denominatio extrinseca* dasselbe Prädikat geben, das dem *subjectum denominatum* zu kommt; von dem, was nur *denominative* die *res in se* oder das *objectum formale* ist, dasselbe aussagen, was von der *res in se*, vom *objectum formale* an sich gilt?

Ist der *conceptus objectivus* unter der Aussage überhaupt noch *denominatio extrinseca*, etwas Gedankliches, geblieben und nicht unvermerkt die Realität im Intellekt, die *forma denominans* geworden, sodaß man den Satz hat: der *conceptus objectivus* oder *das objectum formale in intentionaler Identität* — in mente — est id quod intelligimus formaliter, *ist das objectum formale in seinem Ansich?* Mit der *denominatio extrinseca* kann man also auch den beanstandeten Satz nicht retten.

Aus dem Gesagten ergibt sich auch, inwiefern das *esse scitum* oder der *conceptus objectivus* der *prima intentio* angehört. Insofern er Prädikat (*denominatio extrinseca*) des Subjektes ist, das in der *prima intentio* steht (der *res in se*) gehört er der *prima intentio* an. Insofern er aber Subjekt der Prädikate der *secunda intentio* und Träger der gedanklichen Beziehungen ist, steht er in der *secunda intentio*.

Meine Auseinandersetzung mit P. Gredt hat natürlich die Übereinstimmung dessen, was er in n. 7 vom *conceptus objectivus* sagt, mit dem, was er in den folgenden Nummern der Logik und namentlich in n. 658 der Metaphysik ausführt, vorausgesetzt. In letzterer n. heißt es wörtlich: «*Res prout est in se, est res secundum esse suum reale physicum quod habet in rerum natura, aut etiam (si agitur de abstractis) res secundum esse suum metaphysicum (...), quod habet in ordine metaphysico. Conceptus artem objectivus, qui adaequatur huic rei, est haec eadem res secundum esse intentionale, secundum esse cognitum, quod habet in intellectu cognoscente*». — Nachträglich hat mir P. Gr. mitgeteilt, daß er an dem Sinn, den er dem *conceptus objectivus* in n. 658 gegeben habe, jetzt nicht mehr festhalte. Auf seine veränderte Stellungnahme einzugehen, würde hier zu weit führen.

5. Nach all dem wird wohl jetzt auch, um wieder auf Söhngen zurückzukommen, die Redeweise von dem intelligibile in *potentia* richtig verstanden werden (Söhngen schreibt nämlich n. 263: «*Das unserer Verstandeserkenntnis eigentümliche Objekt, die Wesenheit der Körperdinge oder physische Wesenheit, ist aber nach Aristoteles nicht actu intelligibile, sondern nur in potentia, d. h. in der Seinsanlage, einsichtig erfaßt zu werden*»). In den Sinnendingen und im Phantasiebild ist das intelligibile freilich in *potentia* enthalten — so meinen es auch Aristoteles und Thomas —; in ihnen steckt die Körperwesenheit in ihrer Konkretion und ist als solche natürlich nicht einsichtig, aber auch nicht, wie Söhngen annimmt, «*das unserer Verstandeserkenntnis eigentümliche Objekt*». Im Verstand dagegen ist sie intelligibel in *actu*, und zwar im Erkenntnisakt und in der *species expressa in actu secundo*,

nachdem der intellectus agens sie im eingepägten Erkenntnisbild intelligibel in actu primo gemacht hat. Und wenn sie schließlich hier auch aktuell intelligibel nur in dem esse intentionale oder in einem Erkenntnis- oder Erfasstsein ist, das sie im Akt und in der species expressa bekommen hat, d. h. wenn die Körperwesenheit hier ein Erfasstsein hat, so wird sie als Formalgegenstand des Verstandes doch nicht erkannt, *insofern* sie es hat oder *als* erfaßte. Ganz gewiß ist es zweierlei, wie Söhngen in derselben n. sagt, « ob ich sage ‚das erfaßte Objekt‘ oder ‚das Objekt als erfaßtes‘, es ist ein Unterschied wie zwischen *Gegenstand und Erkennen* ». Aber gerade deshalb darf ich nicht sagen: das Objekt wird in seinem Erfasstsein oder als erfaßtes erkannt oder ist einsichtig als erfaßtes, denn wie er selber sehr schön ausführt, erkennt das Erkennen in erster Linie nicht sich selber, sondern den Gegenstand, ihm in sich ein Erfasstsein gebend.

Auch das wird jetzt eingesehen werden, woher es kommt, daß der Gegenstand, actu intelligibel in seinem Ansich und nicht in seinem Erfasstsein, in stande ist, *Motiv* der Gewißheit zu sein, Wahrheit und Gewißheit zu *kausieren*, obgleich er dies nur im Verstand tun kann. *Vom physischen Gegenstand der äußeren Sinne her* hat er diese Motivkraft, vom Einfluß derselben auf das vom Sinnesvermögen informierte Organ; von der Aktivität (der wirkursächlichen in der entitativen und der formalursächlichen in der intentionalen Ordnung) der eingepägten Erkenntnisbilder, der Erkenntnisakte und der ausgeprägten Erkenntnisbilder der sich aufeinanderfolgenden Erkenntnisvermögen her, von der Aktivität der Phantasiebilder, **des intellectus agens** und der species intelligibilis des Verstandes selber her. Von daher besitzt er jenen Impuls, durch den er in stande ist, nun in der species expressa des Urteilsaktes sich geltend zu machen; er braucht nicht durch sich und in sich selber einsichtig zu sein. Also doch auch vom *Subjekt*, von der *Aktivität* und *Spontaneität* des Intellektes her — Söhngen möchte ja die Evidenz absolut in den Intellekt verlegen — ! Denn der intellectus agens, die Hauptursache des geistigen Erkenntnisbildes, ist eine Verstandeskraft. Aber — das ist der große Unterschied zwischen Söhngen und der aristotelisch-thomistischen Lehre: vom *intellectus agens* her — es ist auffallend, daß Söhngen im ganzen Buch ihn kaum erwähnt — und nicht vom intellectus possibilis her, der allenfalls nur einen subjektiven, das Objekt modifizierenden Einfluß ausüben, ihm ein « Erfasstsein » geben könnte, in dem es dann am Akt versubjektiviert aufleuchten (aufflackern?) würde. Der Einfluß des intel-

lectus agens dagegen ist an sich indifferent und wird modifiziert *vom Objekt her*, vom Phantasiebild, also schließlich vom *Gegenstand der äußeren Sinne selber* her. So kann dann, wenn auch im Subjekt, das Objekt, die ontologische Wahrheit des Objektes, die relative Seins- und Lichtfülle, in der es die göttliche Seins- und Lichtfülle repräsentiert, hell und klar auf- und einleuchten, die logische Wahrheit und Gewißheit kausieren. Und wir sprechen mit Recht von einer **objektiven** und **sachlichen Evidenz**.

Dabei bleibt bestehen, daß das Objekt sich nicht verändert — *objectum eo quod scitur non mutatur* — und die ganze Veränderung sich am Subjekt vollzieht, folglich die Erkenntnisrelation eine einseitige, *non mutua*, und real nur vom Subjekt her ist. Denn weder das physische Objekt der äußeren Sinne büßt an Energie ein, die äußeren Sinne determinierend, noch viel weniger nimmt auf der intentionalen Ebene die Seins- und Lichtfülle der Wesenheit dadurch ab, daß sie dem Intellekt einsichtig wird.

Söhngen hatte schon in der oben zitierten n. 266 gesagt: «Die logische Wahrheit des Aktes gründet in der ontologischen Wahrheit der Sache, in der transzendentalen Abgestimmtheit des Seienden auf ein Denken überhaupt». Und in n. 338, wo er auf das Evidenzproblem zurückkommt, sagt er: «Unsere Erkenntniswahrheit vollendet sich in der erkenntnisgetätigten und bewußten Hinordnung oder Abstimmung des erkennenden Subjekts auf den jeweils aktangemessenen Gegenstand, *oder tiefer betrachtet* (von mir unterstrichen), in der bewußten *Aufdeckung* oder *Offenbarmachung* der seinsmäßigen Zuordnung des Gegenstandes auf den Akt, dem er angemessen ist. Die wissende Einsichtnahme in den Gegenstand ist die *Sichtbarmachung* des Gegenstandes und seiner Angemessenheit für unseren Intellekt, so daß der Gegenstand uns entgegenleuchtet, sich uns offenbart oder zeigt und wir so einsichtiges Wissen haben». Ferner in der folgenden n.: «Die Erfassung eines Soseins ist die Aktuierung der gegenseitigen seinsmäßigen Angeglichenheit von Akt und Gegenstand, gleichsam ein Entgegenkommen zweier Angleichungen; und zwar ist angesichts der Rezeptivität unserer Erkenntnis die Betrachtung dieses Angleichungsverhältnisses vom Gegenstand her, d. h. der Angemessenheit des Gegenstandes auf den intentionalen Akt, *die tiefere, wesentliche* (von mir unterstrichen). Denn die aktuelle, erkenntnismäßige Angleichung des Erkenntnisvermögens an den Gegenstand durch den intentionalen Akt setzt voraus, daß potentiell, seinsmäßig Akt und Gegenstand

einander angeglichen sind, daß also auch der Gegenstand auf den Akt potentiell, seinsmäßig angeglichen ist ». [Dieses potentielle Angeglichensein wird dann freilich beim aktuellen Erkennen zur aktuellen intentionalen Identität !] Ebenso in n. 398 : « Geltungsgrund der Wahrheit ist nicht das Subjekt, sondern das Objekt ». Und endlich in n. 442 : « Wahrheitsgrund oder Wahrheitsmaß, Form- oder Soseinsgrund ist der *Sachverhalt* ».

Warum hat der Verf., so fragt man sich, die in diesen Stellen, die noch durch andere vermehrt werden könnten, niedergelegten Erkenntnisse nicht im Sinne einer sachlichen Evidenz ausgewertet ? Aber es hinderte ihn daran sein noch nicht ganz in aristotelisch-thomistischem Geiste ausgestalteter Erkenntnisbegriff. Er hätte die Rezeptivität des Erkennens noch besser unterstreichen müssen, wenn es auch auf Kosten der von ihm angenommenen Spontaneität geschehen wäre. So aber erwecken die angeführten Stellen nur den Anschein, daß das Evidenzproblem von ihm doch in aristotelisch-thomistischem Sinne behandelt worden ist, und sind geeignet, den Leser bei der ersten Durchnahme des Buches zu täuschen. Wohl arbeitet und verarbeitet das Erkennen, namentlich das Verstandeserkennen des Menschen, aber nur um selber besser an den Gegenstand heranzukommen, ihn in seinem nackten Ansich zu erreichen, und nicht, um ihn mit einem « Gedanken-Begriffs- und Urteilsgebilde » gleichsam wie mit einem Schleier subjektiv zu verhüllen. Intentionalität und Erkenntnisgebilde sind *subjektive* Mittel des *Erkennens*, nicht *objektive* Mittel des *Gegenstandes*, in denen dieser sich dem Subjekt nur zu *vermuten* und zu « *deuten* » gibt.

## VII.

Wie im bisherigen Gedankengang das Erkennen selber vom Verf. gewissermaßen mehr vom Subjekt als vom Objekt aus gesehen ist, so sind auch seine anderen schon erwähnten Aufstellungen, die noch kurz zu besprechen sind, von der etwas überbetonten Einschätzung der subjektiven Seite des Erkenntnisvorganges her gemacht. Er meint, das Dasein unseres Denkens und Erkennens sei gewisseste Tatsache und könne darum für erfaßtes anderes Daseiendes bürgen. In erster Linie einsichtig für uns sind aber doch die ersten allgemeinen Grundsätze. Ihrer Einsicht kommt unbedingte Notwendigkeit zu, weil diese Wahrheiten selber sich als unbedingt und allgemein notwendig offenbaren. Sobald ihre Termini unmittelbar aus den Sinnendungen gewonnen

sind, drängt sich ihr in dem Grundsatz ausgesprochenes Verhältnis unabweisbar auf, so z. B. in dem Satze: das Ganze ist größer als sein Teil. Dann erst kommen die unmittelbaren Tatsachen der Innenerfahrung, denen nur eine tatsächliche Notwendigkeit zukommt. Sie drängen sich uns eben mehr in ihrer Tatsächlichkeit, denn in ihrem Wesen und bezüglich ihres Gegenstandes auf. In dem Augenblick, in dem wir erkennen und wollen, erkennen wir notwendig, *daß* wir mit Verstand und Willen tätig sind, ohne daß nun auch Wesen und Gegenstand dieser Tätigkeiten deutlich miterkannt wären. Darum ist die Bürgschaft, die sie für anderes erfaßtes Daseiendes leisten, nicht groß und namentlich für evidentes Wissen nicht ausreichend.

Wenn ferner gesagt wird, Begriffe seien, weil Gedanken und Gedankenwesen, in sich einsichtige Gegenstände, so dürfte damit, wie schon aus den eben gemachten Andeutungen bezüglich der allgemeinsten Grundsätze zu ersehen ist, ebenfalls der eigentliche Grund ihrer Einsichtigkeit nicht angegeben sein. Begriffe sind in ihrem Verhältnis zueinander doch wohl nur deswegen einsichtig, weil ihre Inhalte miteinander harmonieren oder sich wenigstens nicht widersprechen. Söhngen sagt selber, daß die aristotelisch-thomistische Philosophie im Gegensatz zu Kant die Kategorientafel nicht nur in der Logik, sondern auch in der Metaphysik behandle.

Die Einteilung endlich in immanente und transzendente Wahrheit und Einsichtigkeit, in Übereinstimmung der Begriffe untereinander und der Begriffe mit den Sachen (n. 264) scheint mir zum mindesten nicht vom selben Fundament aus gemacht zu sein. Bei den Begriffen untereinander handelt es sich um bestimmte Verhältnisse objektiver Zuordnung zu einander, z. B. nach genus, species, differentia specifica, S P oder S P M. Die Begriffe sind Gedanken-*dinge*, und zwischen diesen bestehen jene *dinglichen* oder sachlichen Verhältnisse, die man aber nicht mit dem Terminus: immanente Wahrheit bezeichnen kann. Denn Wahrheit, auch die ontologische Wahrheit, bezeichnet nicht ein Verhältnis von Dingen untereinander, sondern immer nur ein Verhältnis zwischen Dingen und erkennendem Subjekt, also ausschließlich das Verhältnis *erkenntnismäßiger* — *Uebereinstimmung* beider. Zudem sind die eben genannten Verhältnisse der *Gedankendinge* zu einander ihrerseits wieder *Gedanken-dinge*, entia rationis, relationes rationis, wie solche z. B. den Formalgegenstand der Logik bilden. Die Wahrheitsbeziehung ist aber immer, einseitig wenigstens, eine relatio realis transcendentalis: die ontologische Wahrheitsbeziehung der Dinge zu dem

Verstand, von dem sie abhängen (zu Gott), und die logische Wahrheit unseres Verstandes zu den Dingen, von denen dieser abhängt. Nur die Wahrheitsbeziehung zwischen den Gedankendingen selber und unserem Verstand ist real freilich nur vom Verstande aus. Doch diese Bemerkungen mögen genügen.

### VIII.

Zum Schluß noch folgende Erwägung. Sicher müssen wir dem Subjekt geben, was des Subjektes ist, wir dienen der Wahrheit nicht, wenn wir seinen Anteil an dem Verhältnis unseres Erkenntnisvorganges zum Objekt irgendwie schmälern wollten. Und es ist eines der Verdienste der modernen Philosophie, daß sie das Auge geschärft hat für das Subjekt und seine berechtigten Ansprüche. Aber es gilt auch in sachlicher Überlegung und treuem Festhalten an dem begründeten Alten voll dem Objekt zu geben, was des Objektes ist, und das um so mehr, als auch heute noch viele von denen, die den Subjektivismus ablehnen und dem Objekt wieder zu dem ihm gebührenden Ansehen zu verhelfen bestrebt sind, doch noch, von der modernen Philosophie her, einen zu großen Respekt vor dem Subjekt haben. Darum ist Mut zum Objekt eine Forderung der Zeit, aber Mut zum Objekt ist Mut zur Wahrheit.

Daß ich Söhnigen in allem richtig verstanden habe, wage ich nicht zu sagen. Möglich, daß noch mehr « Objektivismus » in ihm steckt, als ich aus seinen Worten herausgelesen habe. Ich denke aber, daß ich vom aristotelisch-thomistischen Standpunkt aus die Hauptmomente richtig herausgestellt habe, ohne die der wahre Realismus und Objektivismus nicht vertreten und verteidigt werden kann. Es sind, um sie kurz zusammenzufassen, diese drei: die sorgfältige Herausarbeitung des Wesens des menschlichen Erkennens und seines Gegenstandes, die physische Wirklichkeit und Wirksamkeit der unmittelbar sinnfälligen Körperbeschaffenheiten oder des Formalgegenstandes der äußeren Sinne, und der Intellektus agens. Das Bekenntnis zu diesen Angelpunkten aristotelisch-thomistischer « Metaphysik der Erkenntnis » bedeutet die *restlose* Ablehnung des unberechtigten Subjektivismus und bewirkt die sichere Zustimmung zur *sachlichen* Evidenz.

---