

Das Ursachengesetz und die erste Ursache bei Thomas von Aquin.

Von Dr. phil. Alfred Albrecht in Jägerndorf (Schlesien).

Aus seiner Stellung zu Aristoteles und dessen Kommentatoren ist es einleuchtend, dass Thomas von Aquin sowohl Aristoteles als auch Avicenna, der ja bereits direkt von der wirkenden Ursache spricht, benützte.

Und so können wir sagen, dass das Verdienst des hl. Thomas nicht in der Neuheit des Beweisinhaltes liegt, sondern in der straffen, schlagenden Form des Beweises.

Wir finden den Beweis in der Summa contra Gentiles¹⁾, vor allem aber in der Summa Theologica²⁾ als via secunda das Dasein Gottes zu beweisen.

„Der zweite Weg“, heisst es da, „geht vom Wesen der wirkenden Ursache aus.

Wir finden in dieser sinnenfälligen Welt eine Ordnung der wirkenden Ursachen.

Aber es findet sich nicht und ist auch nicht möglich, dass etwas die wirkende Ursache seiner selbst sei; weil es dann früher als es selbst wäre, was unmöglich ist.

Es ist aber weiter nicht möglich, dass man in der Reihe der wirkenden Ursachen ins Unendliche fortschreite, weil bei allen geordneten wirkenden Ursachen das Erste die Ursache des Mittleren und das Mittlere die Ursache des Letzten ist, möge das Mittlere aus mehreren oder nur einem bestehen. Wird aber die Ursache aufgehoben, dann wird auch die Wirkung aufgehoben. Folglich wird es, wenn es bei den wirkenden Ursachen kein Erstes gibt, auch kein Letztes und Mittleres geben.

Wenn man aber bei den wirkenden Ursachen ins Unendliche fortschreitet, dann wird es keine erste wirkende Ursache und so weder eine letzte Wirkung noch mittlere wirkende Ursachen geben, was offenbar falsch ist. Mithin ist es notwendig, eine erste wirkende Ursache anzunehmen, die alle Gott nennen“.

¹⁾ I 13. — ²⁾ I q. 2 a. 3.

Der Beweis besteht aus drei Hauptgliedern: 1. Wir finden in dieser sinnenfälligen Welt eine Ordnung der wirkenden Ursachen¹⁾. 2. Es ist aber nicht möglich, dass man in der Reihe der wirkenden Ursachen ins Unendliche fortschreite²⁾. 3. Mithin ist es notwendig, eine erste wirkende Ursache anzunehmen, die alle Gott nennen³⁾.

A) Der Obersatz.

Es handelt sich also, wie der Obersatz des Beweises sagt, um die *causa efficiens*, die wirkende Ursache. Der Beweis will aus den abhängig wirkenden Ursachen eine unabhängig wirkende Ursache ableiten. Weil es wirkende Ursachen gibt, von denen jede in sich genommen nur Wirkung einer anderen ist, muss es eine Ursache geben, die in sich nicht Wirkung, nur Ursache ist.

Dass es abhängig wirkende Ursachen gibt, zeigt Thomas, indem er auf die Erfahrung hinweist, die uns eine Ordnung d. i. eine Folge von Ursachen bestätigt. „Die Voraussetzung für die objektive Gewissheit des Gottesbeweises in seiner Grundform beschränkt sich (also) auf die Gewissheit der natürlichen Erfahrung von der Objektivität der Aussenwelt und der natürlichen Vernunftkenntnis mit ihren beiden Fundamentalgesetzen des Widerspruchs und des zureichenden Grundes“⁴⁾.

Unter Wirkung verstehen wir etwas neu Auftretendes, was vorher nicht da war, etwas Gewordenes. Dasselbe muss von etwas anderem herrühren, das bereits früher war, und ein solches heisst eben Ursache. Wirkende Ursache ist also jene, die durch ihre Tätigkeit verursacht. Verursachen heisst, einem Ding ein Dasein geben, machen, dass es ist.

Von selbst stellt sich aber da die Frage: Wie macht es denn die Ursache, dass etwas Neues ist? Worin besteht das Wirken der Ursachen in der Erfahrungswelt?

Die Wichtigkeit der Beantwortung liegt auf der Hand. Denn wir erkennen die Folge von Ursachen nur aus der Folge ihres Wirkens und ihrer Wirkungen.

„Die Ursache bringt ein neues Ding (Substanz) hervor, sie gibt ‚Realität‘, ohne dass sie, was sie gibt, irgend woher nehmen würde“ — das ist die erste mögliche Weise des Wirkens. So wird durch die Ursache ein neues Wesen hervorgebracht, das die Zahl der Wesen im Weltenraum vermehrt. Das vermag aber keine endliche, in ihrem eigenen Wesen

¹⁾ *Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium.* Ibid.

²⁾ *Non autem est possibile, quod in causis efficientibus procedatur in infinitum . . .* Ibid.

³⁾ *Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.* Ibid.

⁴⁾ A. Seitz, *Natürliche Religionsbegründung* 191.

beschränkte Ursache, dazu ist eine schöpferische Kraft notwendig. Denn an die Stelle des Nichts wird ein wirkliches Sein gesetzt, ohne dass ein anderes bereits vorhandenes Sein für das neue etwas hätte opfern müssen. Das vermag nur eine unendliche Ursache.

Worin liegt aber dann das Wirken der uns umgebenden Ursachen? Die Ursachen in der Erfahrungswelt sind endliche Wesen und besitzen somit auch nur eine begrenzte verursachende Kraft. Verursachen aber heisst, einem Ding ein Sein geben. Dieses Seingeben kann nun aber kein solches sein, das die Zahl der Wesen im Weltall vermehrt. Es muss also ein solches sein, das die Substanz der Dinge unangetastet lässt — und dies ist der Fall, wenn wir die Wirkung der endlichen Ursache als Wechsel der Zustände und Formen, das heisst, als Veränderung auffassen.

Die Veränderung aber kann verschieden sein: Entweder bezüglich des Ortes oder der Quantität oder der Qualität, indem eine Form in eine andere übergeht, z. B. Elektrizität in Licht. Es ist auch möglich, dass die Veränderung der Quantität und Qualität Hand in Hand gehen.

Das Wesen der Veränderung aber besteht darin, dass dem Werden ein Vergehen entspricht, dem Gewinn einer neuen Form der Verlust einer anderen.

Aus dieser Betrachtung der Wirkursache ergibt sich auch, dass das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung „nicht umkehrbar“ ist. Die Ursache kann also nicht der Wirkung einmal vorausgehen, ein anderes Mal wieder folgen. Das widerspricht dem Begriff der Kausalität.

„Betrachtet man aber die physikalischen Vorgänge genau und im einzelnen“, so wirft Ernst Mach ein¹⁾, „so scheint es, als müsse man alle unmittelbare Abhängigkeit als gegenseitig oder gleichzeitig ansehen“.

Die Schwierigkeit verfliegt bei richtiger Auffassung des Satzes: Die Ursache muss früher sein als die Wirkung. Richtig ist, dass die Beobachtung der uns umgebenden Natur uns dazu führt, dass wir sagen müssen: Die Ursache muss nicht notwendig der Wirkung zeitlich vorausgehen, andererseits aber ist sie auch nicht zeitlich später²⁾. Vielmehr können Ursache und Wirkung gleichzeitig sein, sei es auch, dass die Ursache der Natur nach früher ist.

Man unterscheidet nämlich ein dreifaches „Früher“³⁾. Ein „Früher der Zeit nach“, „der Natur nach“ und bloss „dem Ursprung nach“.

Früher der Zeit nach ist ein Ding, das existiert, während ein anderes noch nicht ist. So ist die Morgenröte früher als der Mittag.

¹⁾ Ernst Mach, Erkenntnis und Irrtum² 278 ff. — Vgl. dazu auch Hellmut Niewen, Zur Rechtfertigung des Begriffes der Kausalität, in „Annalen der Natur- und Kulturphilosophie“, herausg. von Wih. Ostwald XII 2.

²⁾ Causa efficiens non potest esse posterior in esse ordine durationis. S. Th. 3. p. q. 62 a. 6.

³⁾ Vgl. Monaco, Metaph. gen. c. V art. I th. 39.

Früher der Natur nach ist jedes Ding, ohne das ein anderes nicht werden kann, weil das erstere notwendig der Grund ist, weshalb das andere das Sein erhält, sei es auch, dass beide gleichzeitig werden und sind. Dieses „Früher“ besteht also in der inneren Seinsabhängigkeit des letzteren vom ersten. Und dieses „Früher“ wenigstens muss die Ursache der Wirkung voraushaben. Denn die Wirkung hängt von der Ursache in ihrem Sein ab, nicht aber umgekehrt die Ursache von der Wirkung.

In diesem Sinne sagt nun der hl. Thomas: Es ist unmöglich, dass etwas die wirkende Ursache seiner selbst sei, weil es dann früher (der Zeit oder zumindest der Natur nach) als es selbst wäre, was unmöglich ist¹⁾. Deshalb ist uns eine Folge und Ordnung von Ursachen in der Welt offenbar.

B) Der Untersatz.

„Es ist aber nicht möglich, dass man in der Reihe der wirkenden Ursachen ins Unendliche fortschreite“²⁾, lautet der Untersatz.

Der Obersatz hat uns eine Folge von Ursachen in der Erfahrungswelt gezeigt und gesagt, dass nichts die Ursache seiner selbst sein kann, sondern jede Wirkung auf eine Ursache weist.

Der Untersatz fragt nun nach der letzten oder gemäss der Wirkung nach der ersten Ursache und behauptet: Wir können mit der Verfolgung der Ursachen nicht ins Unendliche steigen, sondern müssen eine erste Ursache annehmen.

Die Notwendigkeit der ersten Ursache — das ist vorher zu bemerken — beweist der hl. Thomas im Grunde genommen unabhängig von der Frage der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der unendlichen Reihe³⁾. Vielmehr leuchtet die Unmöglichkeit der unendlichen Reihe indirekt ein, indem dargetan wird, dass eine Reihe von Ursachen ohne ein erstes Glied undenkbar und daher unmöglich ist⁴⁾. „Bei allen geordneten wirkenden Ursachen“, sagt der hl. Thomas, „ist das Erste die Ursache des Mittleren und das Mittlere die Ursache des Letzten, möge das Mittlere aus mehreren oder nur einem bestehen“⁵⁾.

¹⁾ Ibid. in *via secunda*.

²⁾ Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum . . . Ibid.

³⁾ Deshalb ist die Anmerkung in Ueberweg-Heinze, *Gesch. d. Phil.* II⁹ 309 oben, „die Endlichkeit der Gliederzahl, die bewiesen werden sollte, wird freilich von Thomas vorausgesetzt“, nicht richtig. Der hl. Thomas tritt ohne irgend eine Voraussetzung in dieser Hinsicht an den Beweis heran. Unsere weitere Erklärung des Untersatzes dürfte die Aussage noch mehr bekräftigen.

⁴⁾ Vgl. auch Arist., *Met.* XI 9; XII 6 ff.; *Phys.* VIII 6.

⁵⁾ In omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi; sive media sint plura sive unum tantum. Ibid. *via secunda*.

Nun gilt aber der Satz: Ohne Ursache keine Wirkung. „Hebt man die Ursache auf, so hebt man das, dessen Ursache sie ist, auch auf“¹⁾.

Gibt es also in der Reihe der Ursachen kein erstes Glied, so gibt es auch kein letztes und mittleres. Gemeint ist hier ein völliges Fehlen, ein Nichtvorhandensein der Ursache.

Wenn man aber bei den wirkenden Ursachen ins Unendliche fort schreitet, dann haben wir einen solchen Fall, dann wird es keine erste Ursache geben und mithin weder eine letzte Wirkung noch mittlere wirkende Ursachen. Denn die folgende Ursache ist Ursache und wirkt nur, weil sie den Anstoss dazu von der vorhergehenden erhalten hat, indem diese der ihr folgenden Ursache ihr Sein gab. Und so würde die ganze Reihe der Ursachen in der Luft hängen, kämen wir nicht doch einmal zu einer Ursache, die unabhängig von einer früheren Ursache ist und wirkt, mit anderen Worten, kämen wir nicht endlich zu einer ersten Ursache.

Denn behauptet man eine unendliche Reihe von Ursachen, ohne eine erste Ursache anzunehmen, dann behauptet man, klar gesagt, „es gebe nur Wirkungen, aber keine Ursache in der Welt“; denn jedes Glied der Kette — man wähle, welches beliebt — ist stets nur Ursache eines anderen insoweit, als es selbst Wirkung ist.

Die Wirkung ist für unser Erkennen das Erste, das von uns zuerst Gedachte, obschon in der Wirklichkeit das Spätere²⁾. Das deuteten wir bereits in der Erklärung des Obersatzes an, da wir sagten, wir erkennen die Ursachen und ihre Folge nur aus dem Wirken und der Folge von Wirkungen.

Die Wirkung ist also das zuerst zu Denkende. Wer aber kein erstes Glied annimmt, das nur Ursache ist, ohne selbst Wirkung zu sein, wie es in der unendlichen Reihe der Fall wäre, „der verfällt in einen logischen Widerspruch, indem er sagen muss, etwas sei Wirkung, und zugleich behauptet, es habe keine Ursache“.

„Die Verteidiger der unendlichen Reihe von Ursachen“, sagt Geyser³⁾, „verfahren genau so wie derjenige, der etwa eine Million schreiben wollte, zu dem Zwecke 6 Nullen aneinanderreicht, aber keine Eins davorsetzt“.

Wir können hier ruhig davon absehen und brauchen uns hier nicht weiter darauf einzulassen, dass der hl. Thomas an einer späteren Stelle der theol. Summe⁴⁾ eine ganz im Sinne des Stagiriten und Avicennas gehaltene Aeussereung tut, dass man nämlich per se in der Reihe der wirkenden Ursachen nicht ins Unendliche zurückschreiten kann, wohl aber per accidens, wenn nämlich die ganze unendliche Reihe nur eine Stufe

¹⁾ *Remota autem causa, removetur effectus. Ibid. Remota autem causa, removetur id cuius est causa. S. C. Gent. I c. 13.*

²⁾ Albert. Magnus, *Summa theol. I 1, 5.*

³⁾ Jos. Geyser, *Das philosophische Gottesproblem, Bonn 1899.*

⁴⁾ *I q. 46 a. 2 ad 7.*

(Ordnung) ausmache, wie wenn z. B. der den Hammer Führende eine unendliche Zahl von Hämmern nacheinander gebrauchte, indem er jedes mal für einen zersprungenen einen neuen nimmt.

Abgesehen davon, ob es denkbar ist, das Beispiel zu verwirklichen, — zielt die ganze Ausführung dahin: Wenn es sich um die Ursache als solche handelt, so ist eine unendliche Reihe aus den früher klar-gestellten Gründen unmöglich und ausgeschlossen; handelt es sich aber um gleichartige Ursachen nebeneinander — wie es die unendlich vielen Hämmer wären — dann trifft die Endlosigkeit, oder besser gesagt, Unendlichkeit nicht die Ursache als solche.

Denn selbst wenn eine solch unendliche Zahl denkbar wäre, würde sie doch die Notwendigkeit einer „causa prima“ nicht aufheben. Dann wird eben eine Ursache über der Reihe gefordert, wie der Schmied, der die unendliche Zahl von Hämmern gebraucht.

Wie gesagt, wir können von dieser Aenderung absehen und übergehen, wie der hl. Thomas zu ihr kam¹⁾. Es genügt uns, gezeigt zu haben, dass m Anschluss an Aristoteles²⁾ der hl. Thomas lehrt und beweist, dass man in der Reihe der wirkenden Ursachen als Ursachen zu einer ersten Ursache kommen muss.

C) Der Schlusssatz.

„Mithin ist es notwendig“, heisst der Schlusssatz, „eine erste wirkende Ursache anzunehmen, die alle Gott nennen“.

Die erste wirkende Ursache ist die, die aus sich selbst wirkt, die nicht Wirkung einer anderen Ursache ist, sonst wäre sie eben nicht erste Ursache. Das aber, was aus sich wirkt, kraft seines Wesens, ist das, was vor allen Ursachen war, das stete, ewig seiende Wesen.

Das aber ist der volkstümlichste Begriff von Gott, zu dem der gesunde Verstand durch Nachdenken kommt.

Damit fällt auch das Bedenken: Machen wir uns nicht eines Verstosses gegen das Kausalgesetz schuldig, wenn wir bei einer ersten Ursache stehen bleiben? Sind denn Wirken und Werden nicht korrelative Begriffe? Oder mit anderen Worten: Muss denn nicht alles, was wirkende Ursache ist, selbst auch verursacht sein?

Nein, ebensowenig als „Grund des Daseins“ und „Ursache des Daseins“ korrelative Begriffe sind.

Einen Grund seines Seins muss jedes Ding haben, sonst wäre es nicht. Der Grund aber ist entweder ein innerer, im Dinge selbst gelegen, oder ein äusserer, nicht im Dinge selbst gelegen, sondern ausserhalb in einem

¹⁾ Wir verweisen auf die Behandlung dieser Frage bei Eug. Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas v. Aquin und Aristoteles (Köln 1898) 180 ff.

²⁾ Met. II c. 2.

anderen, das jenes ins Dasein rief. Und jenes Ding nennt dieses „seine Ursache“.

Jedes Ding hat also einen „Grund des Daseins“, aber nicht jedes Ding hat eine „Ursache des Daseins“, sondern nur jenes, das den Seinsgrund nicht in sich hat, mithin geworden ist.

So verlangt auch nicht jedes Wirken ein Werden. Nur das endliche, begrenzte Wirken wird, nicht aber das unendliche, unbegrenzte Wirken, weil es vollkommen ist und jede Potenzialität ausschliesst und deshalb wirkt, ohne selbst eine Veränderung zu erleiden. Aber haben wir nicht mit der ersten Ursache den Boden der Erfahrung verlassen? ¹⁾ Sind wir nicht in die übersinnliche Welt hinaufgestiegen, die freilich unseren Erkenntnisdrang zu stillen vermag, weil sie die unendliche Vollkommenheit enthält? Oder mit anderen Worten: Sind wir berechtigt, dem Kausalgesetz eine allgemein gültige Notwendigkeit zuzuschreiben?

Wir antworten mit einem kräftigen „Ja!“ und wollen mit der beweisenden Erläuterung dieser Antwort unsere Ausführungen beschliessen.

Was den Kausalsatz vor allem zu einem vielumstrittenen Thema in der Wissenschaft stempelt, ist der Charakter der Notwendigkeit, der ihm innewohnt: Jede Veränderung, jede Wirkung muss eine Ursache haben.

Wie kommt aber dieses Moment der Notwendigkeit in den Satz hinein? Ist es psychischen, physiologischen, logischen oder ontologischen Ursprungs? Oder vielleicht eine Kombination eines ontologischen und logischen Wertes? Von der Beantwortung dieser Fragen hängt der Wert des Kausalgesetzes ab.

Der rein empirische Standpunkt bietet nur Einzeltatsachen, keine allgemein gültige und notwendige Wahrheit mit apodiktischer, metaphysischer Gewissheit. Er lehnt sich nur an die Erfahrung und glaubt so die im Kausalgesetze enthaltene Notwendigkeit und Allgemeinheit aus der Erfahrung ableiten zu können. So muss er fehlgehen. Denn der Kausalsatz sagt ja nicht, dass zu gleichen beobachteten Wirkungen immer die gleichen Ursachen gehören, sondern nur, dass Ursachen überhaupt vorhanden sein müssen.

Der rein rationalistische Standpunkt (René Descartes, Despinosa, Leibniz, Wolff u. a.) kann auch zu keiner allgemeinen und notwendigen Wahrheit gelangen, weil er mit leeren, eingeborenen Ideen des Denkens arbeitet, ohne in der Erfahrung und der Wirklichkeit eine zuverlässige Unterlage zu finden.

Kant suchte zwischen diesen beiden extremen Systemen eine Brücke zu schlagen durch seinen transzendentalen Rationalismus oder Apriorismus. Aber eine befriedigende Lösung konnte man nicht erwarten, weil Kant den Begriff der Erkenntnis willkürlich änderte. „Bisher nahm

¹⁾ Vgl. Jos. Donat, Die Freiheit der Wissenschaft ² 287 ff.

man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche . . . gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten . . .“¹⁾

Und so konstruiert Kant die subjektiven Denkformen, denen die Dinge sich anpassen müssen, was die Grundlage unserer Urteile bilde. Eine solche subjektive Form ist nach Kant auch Allgemeinheit und Notwendigkeit, und somit ist auch jeder Begriff, „der eine Notwendigkeit der synthetischen Einheit bei sich führt, . . . ein reiner Verstandesbegriff, der nicht in der Wahrnehmung liegt, und das ist hier der Begriff des Verhältnisses der Ursache und Wirkung“²⁾,

Daraus folgt: Gibt es Begriffe a priori und synthetische Urteile a priori im Sinne Kants, dann können wir nicht auf ein Wesen über uns, auf eine erste, übersinnliche Ursache schliessen. Das einzig Seiende, von dem wir mit Hilfe der Denkformen und Kategorien etwas aussagen können, ist das in der sinnlichen Erfahrung Gegebene.

Denn da Form ohne Inhalt leer ist³⁾ (wie z. B. ein Gefäß ohne Flüssigkeit), die Begriffe aber nur die Form, das Sinnliche dagegen den Inhalt bildet, kann unsere Erkenntnis nicht mehr und nicht weniger Objekte enthalten, als die sinnliche Erfahrung zeigt.

„Hieraus fließt nun unwidersprechlich“, sagt Kant weiter⁴⁾, „dass die reinen Verstandesbegriffe niemals von transzendentalen⁵⁾, sondern jederzeit nur von empirischem Gebrauche sein können, und dass die Grundsätze des reinen Verstandes nur . . . auf Gegenstände der Sinne, niemals aber auf Dinge überhaupt bezogen werden können“.

„Der Verstand kann die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten . . .“ Ein näheres Eingehen auf die Lehre Kants, der Kausalatz und seine Notwendigkeit habe aprioristischen, d. h. rein subjektiven Wert, er sei eine Form des Verstandes, über deren objektiven Wert ausserhalb unseres Verstandes wir nicht urteilen können, kann erst am Platze sein, wenn wir wirklich nicht über den Ursprung des Satzes klar zu werden vermögen.

1) Kant, Kritik d. r. V. (Ausg. Kehrbach) 17.

2) Ebenda 181.

3) Vgl. Kritik d. r. V. 223 unten ff.

4) Ebenda 229.

5) „Der transzendente Gebrauch eines Begriffes in irgend einem Grundsatz ist dieser: dass er auf Dinge überhaupt und an sich selbst, der empirische aber, wenn er bloss auf Erscheinungen, das ist, Gegenstände einer möglichen Erfahrung bezogen wird“. Ebenda 223.

Doch es ist klar, dass der Begriff der Ursache ebenso wie der der Wirkung weder der blossen Erfahrung noch dem blossen Verstande entstamme, sondern dem die Erfahrung erklärenden, begründenden Denken, dass dieselben infolgedessen einen sachlichen Inhalt haben und nicht rein bestimmende Denkformen sind. So gibt es auch nur zwei Arten von Urteilen: analytische, die wieder mittelbar oder unmittelbar sein können, und Erfahrungsurteile, in denen die Erfahrung die Verknüpfung zwischen Prädikat und Subjekt bedingt.

Die synthetischen Urteile a priori, die Kant als dritte Art erklärt, fassen nur auf einer willkürlichen Begrenzung der analytischen Urteile. Diese Urteile, sagt Kant, sind einerseits allgemeiner und notwendiger Natur und so entstammen sie nicht der Erfahrung, sondern sind a priori, d. h. unabhängig von der Erfahrung, andererseits aber sind es keine analytischen Urteile, sondern synthetische, weil das Prädikat weder ganz noch teilweise mit dem Subjekt identisch ist.

„Analytische Urteile“, sagt nämlich Kant¹⁾, „sind ... 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“.

Und ein solch synthetisches Urteil a priori soll auch der Kausalsatz sein.

Darin liegt aber die Willkür. Denn damit ein Urteil ein analytisches sei, muss — das ergibt der Begriff ‚Analysis‘ selbst — eine notwendige Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt erkannt werden.

Diese als notwendig erkannte Verknüpfung ist aber nicht nur dort vorhanden, wo Prädikat und Subjekt ganz oder zum Teil identisch sind²⁾, sondern auch dort, wo Prädikat und Subjekt einander gleichwertig (aequivalent) sind (wie $3 \times 3 = 9$), oder wo das Prädikat eine Eigentümlichkeit des Subjekts ist, oder wo das Prädikat notwendig vom Subjekt gefordert wird, sei es auch, dass jenes von diesem etwas wirklich (re) Verschiedenes ist.

Das Letztere ist beim Kausalsatz der Fall. Ich brauche mithin keine Kategorie der Ursache, die es mir möglich macht, das Kausalsatz auszusprechen.

Der Satz: Jede Wirkung muss eine Ursache haben — ist ein rein analytisches Urteil, weil aus der Analysis des Subjektsbegriffes notwendig das Prädikat folgt, obschon die Begriffe durch Abstraktion aus der Erfahrung genommen sind.

Der Begriff der Wirkung als solcher lässt sich nicht denken ohne den korrelativen Begriff der Ursache. Der Begriff der Wirkung enthält, dass das, was wir Wirkung nennen, das Sein nicht aus sich

¹⁾ Kant, Kritik d. r. V. 39.

²⁾ Vgl. H. Schaaf, Inst. Cosmolog. (Romae 1907) 201 sub lin. 1.

selbst, sondern von einem andern hat, und dieses andere nennen wir Ursache. Und da jedes analytische Urteil, also auch das Kausalitätsprinzip, weil es eine notwendige Verknüpfung zweier allgemeiner Begriffe ist, selbst allgemein und innerlich notwendig ist und den höchsten Grad der Gewissheit, die metaphysische, bietet, gilt das Kausalgesetz von jedem Wesen, das begonnen hat zu sein, und führt so die Kette dieser Wesen ganz natürlich zu Gott als höchstem, ungewordenen Sein, zur ersten Ursache, dem Anfang und Ende, Alpha und Omega all dessen, was ist.

Haben wir also mit der ersten Ursache den Boden der Erfahrung verlassen? Ja und Nein.

Ja, insoweit, als wir durch einen auf notwendigen Denk- und Seinsgesetzen beruhenden Schluss ein Sein (eine causa prima) erschlossen haben, das unserer Erfahrung nicht zugänglich ist.

Nein, insoweit, als die unbedingte und unabhängige Ursache nur aus den bedingten und abhängigen Ursachen, ihren Wirkungen, erkannt wird, und zwar nur in dem Masse, als göttliche Kraft und Schönheit im Geschaffenen sich widerspiegelt.