

Das Causalitätsprincip und seine Bedeutung für die Philosophie.

Vortrag, gehalten auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft
zu Augsburg

von Philosophie-Professor Nicolaus Kaufmann in Luzern¹⁾.

„*Ἡ σοφία περὶ τὰ πρῶτα αἰτία καὶ τὰς ἀρχάς.*“ „Die Weisheit bezieht sich auf die ersten Ursachen und Gründe,“ mit diesen Worten leitete u. A. der grosse griechische Denker Aristoteles sein bedeutendstes Werk, die Metaphysik, ein. (I., 1.) Der Stagirite bezeichnet als das eigentliche Characteristicum der Wissenschaft die Erkenntniss nicht bloss des ‚Dass‘ (*τὸ ὄντι*), sondern des ‚Warum‘ und der Ursache (*τὸ διότι καὶ τῆν αἰτίαν*). Den höchsten Abschluss aber der menschlichen Erkenntniss bildet die Weisheit, welche die ersten Ursachen und Gründe erforscht. Diese Weisheit nun findet sich in der Philosophie, die bekanntlich definirt wird als: Die durch das natürliche Licht der Vernunft vermittelte Erkenntniss der Dinge aus ihren letzten und höchsten Ursachen, welche sind: das

¹⁾ Wir veröffentlichen hier unsere Abhandlung als Vortrag, wie wir ihn den 3. Sept. 1890 in Augsburg gehalten haben. Dieser Vortrag regte eine interessante Discussion an, welche vom Interesse der Zuhörer zeugte; an derselben beteiligten sich die Herren Universitätsprofessor Dr. Bäumker (Breslau), Lycealprofessor Dr. Pfeifer (Dillingen) und Stadtpfarrer Dr. Koch (Augsburg). Dieselbe bezog sich namentlich auf die Formulirung des Causalitätsprincips, auf sein Verhältniss zum Satz vom hinreichenden Grund resp. auf seine Begründung. (Wie ein Mitglied uns mittheilte, wurde auch auf dem letzten internationalen katholischen wissenschaftlichen Congress zu Paris 1888 lebhaft über das Causalitätsprincip debattirt, namentlich über die Frage, ob dasselbe auf den Satz vom Widerspruch zurückzuführen sei. Vgl. den *compte rendu*.) Die historischen Partien unserer Arbeit haben wir unverändert gelassen; dagegen die Reflexionen über das Causalitätsprincip am Schlusse des ersten Theiles (unter B) haben wir, veranlasst durch die Discussion, erweitert und zwar in der Weise, dass die Aeusserungen der Disputanten dabei berücksichtigt sind.

innere Wesen, die letzte wirkende Ursache und der höchste Zweck²⁾ — „cognitio rerum per ultimas et altissimas causas naturali rationis lumine comparata.“ Wie aber alle Erkenntnissthatigkeit des Menschen sich nach gewissen Gesetzen richten muss, so ganz besonders auch die Erkenntnis der ersten Ursachen. Wenn nun die Philosophie diese ersten Ursachen der Dinge erforscht, auf welchem sichern Wege gelangt sie zur Erkenntnis derselben, auf welches Gesetz stützt sie sich dabei? Antwort: Auf das Gesetz der Causalität. Dieses Gesetz ist von weittragendster Bedeutung für alle Wissenschaften, namentlich für die Geschichte und Naturwissenschaften, welche von den Thatsachen, Erscheinungen auf deren Gründe zurückschliessen; ganz besonders ist es aber das eigentliche Fundamentalgesetz der Philosophie, speciell der Philosophie *κατ' ἐξοχήν*, der Metaphysik.

Verehrte Herren! Als von Seite des Vorsitzenden der philosophischen Section die Einladung an uns erging, bei Anlass der Generalversammlung einen kurzen Vortrag zu halten, fiel unsere Wahl auf das Causalitätsprincip. Meine Wenigkeit möchte also Ihre gefällige Aufmerksamkeit für einen Vortrag über diesen Gegenstand in Anspruch nehmen. Freilich kann bei der kurzen Zeit nicht von einer in aller und jeder Beziehung erschöpfenden Behandlung des Themas die Rede sein.

Im ersten Theile unseres Vortrages werden wir zunächst die aristotelische Lehre von der Causalität darlegen; hat ja der Stagirite auch diese Doctrin wissenschaftlich begründet. Sodann werden wir nachweisen, wie die aristotelische Lehre von der Ursächlichkeit im System seines grossen Interpreten, des hl. Thomas von Aquin, ihre Vollendung erlangte. Am Schlusse des ersten Theiles werden wir endlich im Sinn und Geist der peripatetischen Schule einige Reflexionen über das Causalitätsprincip zum Ausdruck bringen. In einem zweiten Theile werden wir hieauf zeigen, wie sehr es sich an der neueren Philosophie gerächt hat, dass sie die aristotelisch-thomistische Lehre von der Causalität fallen liess. — Wenn wir die neuere Philosophie von Baco von Verulam und Hume an überblicken, die Geschichte des Empirismus in England bis und mit Stuart Mill und Spencer, die Entwicklung des Sensualismus in Frankreich bis und mit dem Positivismus eines Comte und Littré,

²⁾ Nach aristotelischer Terminologie: Das innere Wesen als *causa formalis* bei geistigen, als *causa materialis* und *formalis* bei körperlichen Substanzen, ferner die *causa efficiens ultima* und die *causa finalis altissima*.

ferner die Geschichte des Kantianismus in Deutschland, so finden wir bei all' diesen Richtungen die gemeinsame Bestreitung der objectiven Allgemeingiltigkeit des Causalitätsgesetzes und dessen Anwendbarkeit auf die Erkenntniss des innern Wesens der Dinge, der höchsten wirkenden Ursache und des höchsten Zweckes des Universums.

Diese Richtungen führten nun consequent zum Skepticismus, Agnosticismus, zur Aufhebung aller Philosophie, speciell der Metaphysik. — Wir wollen am Schlusse nachweisen, dass einzig in der Rückkehr zur aristotelisch-thomistischen Causalitätslehre die Rettung für die Philosophie in der Gegenwart gegeben ist. — Diese Andeutungen dürften genügen, um die verehrten Herren von der Wichtigkeit, Zeitgemässheit unseres Themas zü überzeugen. Ein verehrter Herr Collega, Mitglied der Görres-Gesellschaft, bemerkte uns letzthin sehr richtig, das ist ja das Hauptproblem der Gegenwart!

I.

A. Das Causalitätsproblem ist so alt, wie die Philosophie selbst. Um von den orientalischen Völkern abzusehen, hat die Philosophie des in speculativer Hinsicht begabtesten Volkes des Alterthums, der Griechen, von ihren ersten Anfängen an mit der Causalität sich beschäftigt, indem sie nach dem Princip des Werdens in der Natur forschte. Aristoteles gibt im ersten Buche seiner Metaphysik eine eingehende Beurtheilung seiner Vorgänger vom Standpunkte der gleich näher zu besprechenden Lehre von den vier Ursachen: Materie, Form, bewegende Ursache und Zweckursache. Die Einen nahmen nur ein materielles Princip an, Andere zudem auch ein bewegendes. „Das Princip des begrifflichen Seins und des Wesens hat noch kein Philosoph klar angegeben, am ehesten noch die Vertreter der Ideenlehre.“ (I, 7.) Die Zweckursache endlich wurde von keinem Vorgänger genügend erkannt und zur Geltung gebracht. Der Stagirite lobt es an Anaxagoras als grossen Fortschritt, dass er einen Geist als Lenker der Welt annahm, klagt aber über die rein mechanische Anwendung seiner Lehre, indem er den Geist nur als bewegende, nicht als eigentliche Zweckursache fasste. Die Lehre von der geistigen Causalität der Welt entwickelte Sokrates weiter, der zwar nicht ex professo mit Naturphilosophie sich beschäftigte, aber aus ethischen Rücksichten lehrte, dass die Gottheit die Natur sehr zum Nutzen

der Menschen eingerichtet habe, wofür die Menschen dankbar sein sollen. Endlich gab Plato dem Gedanken, dass ein Geist die höchste Ursache des Universums sei, eine weitere Ausbildung durch die Lehre, dass der Demiurg, hinblickend auf die Ideen als Vorbilder, die ewige Materie zur sichtbaren Welt umgebildet habe. Aristoteles gebührt nun aber das Verdienst, der Lehre von der Causalität eine Vollendung gegeben zu haben, wie sie bei keinem frühern Philosophen sich findet.

Bei ihm finden wir zunächst eine scharfsinnige Bestimmung des Begriffes *αἰτιον* — causa, Ursache —, und des verwandten *ἀρχή* — principium, Grund —, besonders in der Metaphysik V, 1 u. 2. Im ersten Capitel erläutert der Stagirite die verschiedenen Bedeutungen des Begriffes *ἀρχή* und fasst das Gemeinsame am Schlusse in folgende Worte zusammen: „*πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γινώσκειται.*“ (ed. Schwegler.) „Allen Gründen ist also gemeinsam, das Erste zu sein, wodurch etwas ist oder wird oder erkannt wird.“ Ar. fügt dann bei: „Und zwar sind diese Gründe theils in den Dingen, theils ausser ihnen. Desswegen ist die Natur Grund und das Element, der Gedanke, der Vorsatz, das Wesen und der Zweck — denn für Vieles ist das Gute und Schöne Grund, sowohl des Erkennens, als der Bewegung.“ — Was nun den Begriff Ursache, *τὸ αἰτιον* oder *ἡ αἰτία*, betrifft, bemerkt er in diesem Capitel: „*ἰσαχῶς δὲ καὶ τὰ αἰτία λέγεται πάντα γὰρ τὰ αἰτία ἀρχαί.*“ „In ebenso vielfachem Sinne werden die Ursachen ausgesagt; denn alle Ursachen sind Gründe.“ Aus dem letztern Satze, sowie aus Met. I, 1.; IV, 2 und vielen andern Stellen könnten wir den Eindruck gewinnen, dass Ar. die beiden Begriffe als ganz gleichbedeutend gebrauche. Aber wenn wir näher die Sache untersuchen, erkennen wir deutlich, dass er *ἀρχή* als den weiteren, *αἰτιον* als den engeren Begriff fasst, wie auch im zweiten obengenannten Satz angedeutet ist. Jede Ursache ist Grund, aber nicht umgekehrt. Und zwar wenn wir den aristotelischen Sprachgebrauch besonders in der Metaphysik und Physik überblicken, werden wir überzeugt, dass der Stagirite in der Regel die Ursache als das fasst, wodurch etwas wird. Nun kann etwas in verschiedener Weise zum Werden eines Dinges beitragen und darnach unterscheidet er vier Arten von Ursachen: Materie, Form, bewegende (bewirkende) Ursache und die Zweckursache, worüber eingehend im zweiten Capitel gehandelt wird. „Ursache heisst, nach einer Bedeutung des Wortes, dasjenige,

woraus etwas wird und zwar so, dass es dem Gewordenen inne-
wohnt, so ist z. B. das Erz Ursache der Bildsäule, das Silber Ur-
sache des Bechers.“ Das ist die Materie, *ύλη* oder *ύποκειμενον*.
In einer zweiten Bedeutung ist Ursache die Form, *τὸ εἶδος*, welche
die Materie bestimmt. In der dritten Bedeutung ist Ursache der
Grund des Werdens, der Veränderung, Bewegung, *τὸ κινητικόν*; so
ist der Vater Ursache des Kindes, das Wirkende des Gewirkten, das
Verändernde des Veränderten. Endlich in der vierten Bedeutung ist
sie der Zweck des Werdens, *τὸ τέλος, τὸ οὐ ἔνεκα*.¹⁾ — Aus dem
Gesagten ergibt sich, dass Ar. den Begriff Ursache in einem weitern
Sinne fasst, als es in unserem Sprachgebrauch geschieht, nach
welchem wir darunter in der Regel nur die wirkende Ursache eines
Andern verstehen. Der Stagirite fasst auch die constitutiven Seins-
principien der körperlichen Dinge, ferner den Zweck als Ursache
im obgenannten Sinne. Allerdings im engeren Sinne versteht auch
Ar. unter Ursache *κατ' ἔξοχὴν* die bewegende, bewirkende Ursache.

Alle Wirkungen, Thätigkeiten in der Welt fallen nach Ar. unter
die Begriffe Veränderung, Werden, Bewegung — *μεταβολή, κίνησις,*
γένεσις, welche er sehr oft, z. B. Phys. III, 1; VIII, 1 etc., promiscue
gebraucht. Und nun spricht der Stagirite z. B. Phys. VII, 1
gleich im Eingang des Capitels das Causalitätsgesetz aus in der
Fassung: „*Ἄπαν τὸ κινούμενον ὑπὸ τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι*.“ (ed.
Prantl.) „Alles, was bewegt ist, muss von Etwas bewegt werden“
und fügt dann bei: „*εἰ μὲν γὰρ ἐν ἑαυτῷ μὴ ἔχει τὴν ἀρχὴν τῆς*
κινήσεως, φανερόν ὅτι ὑφ' ἑτέρου κινεῖται, ἄλλο γὰρ ἔσται τὸ κινεῶν.“
„Denn wenn es in sich selbst nicht den Grund der Bewegung hat,
so ist klar, dass es von einem Anderen bewegt wird; denn ein von
ihm Verschiedenes wird das Bewegende sein.“ Die Bewegung im
weitesten Sinne gefasst, nicht bloss als locale Bewegung, besteht nach
Ar. in einem Uebergang von der Potentialität zur Actualität.²⁾

¹⁾ Vgl. Met. I, 3, wo Ar. ganz übereinstimmend die Lehre von den vier
Ursachen ableitet, und Phys. II, 3; VIII, 2. Siehe Näheres über die einzelnen
Ursachen, über ihre Ableitung aus dem Begriff des Werdens, über das Ver-
hältniss der vier Ursachen zu einander und ihre Reduction auf zwei, Materie
und Form etc., in meiner Abhandlung: „Die teleologische Naturphilosophie des
Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart.“ Luzern, Gebr. Räder. 1883.

²⁾ Phys. III, 1 und an anderen Stellen definirt er die Bewegung als „*ἢ τοῦ*
δυνάμει ὄντος ἐπιτέλεια ἢ τοιοῦτον κινήσις ἐστίν“. Die Verwirklichung des Mög-
lichen, insofern oder solange es in Möglichkeit bleibt. — Eine eingehende Er-
örterung dieses Begriffes haben wir gegeben in der Abhandlung: „Der Beweis

Zunächst ist nur die Potentialität da; diese soll zur Wirklichkeit übergeführt werden. Da aber nie ein Ding nicht zugleich in ein und derselben Beziehung potentiell und actuell sein kann, bedarf es zu jener Ueberführung, Wirkung, einer andern Actualität, nämlich der bewegenden, bewirkenden Ursache. In diesem Sinne stellt Ar. Met. IX., 8 das wichtige Princip auf: „*προτέρα ἢ ἐνέργεια τῆς δυνάμεως εἰσι*“¹⁾. Die Wirklichkeit ist (schlechthin) vor der Möglichkeit.¹⁾ So gibt denn der Stagirite durch seine scharfsinnige Lehre vom Werden, von Potenz und Act eine tief sinnige Begründung des Causalitätsgesetzes. Der grosse griechische Denker hat für alle Zeiten das Causalitätsproblem gelöst. Wollte Einer dieses Princip: „Alles was bewegt ist, wird von einem Andern bewegt“ negiren, so würde er mit dem unmittelbar evidenten Denkgesetz des Widerspruches in Conflict kommen; er müsste behaupten, dass ein Ding zu gleicher Zeit in gleicher Beziehung potentiell und actuell sein könnte. Das Werden, die Bewegung ist etwas Reales, wie Aristoteles den Trugschlüssen des Zeno gegenüber (Phys. VI, 9) noch besonders nachweist, und so hat auch das Causalitätsprincip reale, objective Geltung.

Von jenem Princip nun macht Ar. die weitgehendste Anwendung in seinem System, zunächst in der Naturphilosophie und Psychologie, indem er von den Wirkungen resp. Bewegungen der Naturkörper, von den Thätigkeiten der menschlichen Seele auf ihr inneres Wesen als deren Ursache zurückschliesst. — Den höchsten Abschluss aber seiner gesammten metaphysischen Weltanschauung bildet die Lehre, dass wir nicht eine unendliche Reihe von bewegenden und Zweckursachen annehmen dürfen, sondern dass ein erster Bewegter existirt, der zugleich die höchste, reine Form und der höchste Zweck ist, Gott, der absolute Geist. Met. IX, 8 bemerkt er: „Der Zeit nach geht immer ein Act dem anderen voran bis zum Act des ewigen ersten Bewegers.“ Gott, der selbst unbewegte erste Bewegter, ist reine Entelechie ohne Potenz; der reine

des hl. Thomas v. Aquin für die Existenz eines transcendenten Ersten Bewegers der Welt. Eine Widerlegung des modernen Materialismus.“ (In der Zeitschrift: „Monat-Rosen des Schweizerischen Studenten-Vereins und seiner Ehren-Mitglieder.“ 1882.)

¹⁾ S. die einlässliche Behandlung dieses Principis in unserer Abhandlung in dem „Jahrbuch für Philosophie u. speculative Theologie“, herausgegeben von Dr. Commer, I. 4. Heft.

Act ist das schlechthin Erste, derselbe geht aller Potentialität und Actualität des Beweglichen, Veränderlichen, voran. Vgl. Met. XI, 9, wo er die Annahme einer unendlichen Reihe von bewegenden Ursachen dadurch ad absurdum führt, dass er nachweist, man habe dann gar keine Bewegung mehr. „Da nun bei einer unendlichen Reihe kein Erstes stattfindet, so könnte das Erste nicht sein, folglich auch nicht das Nachfolgende, und Nichts könnte also entstehen, sich bewegen oder verändern.“ (Vgl. Met. XII, 6 ff. Phys. VIII, 6.) — Gott ist nach Ar. erster Bewegter der Welt als höchster Gegenstand des Verlangens, als höchster Zweck. Sehr treffend zeigt nun der Stagirite wieder, dass wir in der Annahme von Zwecken nicht in's Unendliche gehen können. „Ebensowenig kann der Zweck in's Endlose gehen, die körperliche Bewegung z. B. um der Gesundheit, die Gesundheit um der Glückseligkeit, diese hinwiederum eines Vierten und so immer das Eine um eines Anderen willen.“ (Met. II, 2.) Er zeigt, dass, wenn man keinen Endzweck annehme, der Selbstzweck sei, es dann überhaupt keinen Zweck mehr gebe. Ferner ist das ‚Wesswegen‘ Zweck; Zweck aber ist dasjenige, welches nicht eines Andern wegen, sondern um dessen willen das Andere ist. Bildet nun ein solches das letzte Glied, so kann die Reihe des Werdens nicht unendlich sein; gibt es kein Derartiges, so gibt es auch kein ‚Wesswegen‘. Diejenigen, welche einen unendlichen Process des Werdens setzen, heben eben damit, ohne es zu wissen, den Begriff des Guten auf, und doch würde Niemand Hand anlegen, etwas zu thun, wenn er nicht zu einem Ziele zu gelangen gedächte. Auch wäre keine Vernunft in solchem Thun, denn der Vernünftige handelt immer wegen eines Zweckes. Dieser aber ist ein Letztes. Der Endzweck ist nämlich ein Letztes. — Das Gesagte dürfte genügen, um einleuchtend zu machen, dass die ganze Metaphysik des Ar., diese Philosophie im eminentesten Sinne des Wortes, auf dem Causalitätsprincip beruht.

Das Gleiche muss gesagt werden von dem System des grossen Interpreten des Ar. im Mittelalter, des hl. Thomas von Aquin, des Fürsten der Scholastik. Wir finden in der Lehre des Aquinaten das Causalitätsprincip zunächst in aristotelischer Fassung: „Omne quod movetur, oportet ab alio moveri“ oder „omne quod movetur, ab alio movetur“, welchen Satz er scharfsinnig begründet in dem Gottesbeweis aus der Bewegung (S. th. 1. p. q. 2. a. 3): „Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur. Movet

autem aliquid secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu; sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa. Quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo, quod secundum idem et eodem modo aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri.“ Betrachten wir diese treffliche Ableitung noch etwas näher! Der hl. Thomas fasst auch wie Aristoteles den Begriff Bewegung im weitesten Sinne als Uebergang von der Potentialität zur Actualität. Zunächst ist für die Bewegung vorausgesetzt, dass ein Ding eine Bestimmtheit noch nicht hat, aber die Möglichkeit, Befähigung besitzt, dieselbe zu erhalten. Soll es nun die betreffende Bestimmtheit wirklich erhalten, so muss es von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeführt werden, und gerade hierin besteht die Bewegung. Nun kann aber dieser Uebergang nur bewerkstelligt werden durch ein Wesen, das wirklich ist; denn nur was wirklich ist, kann thätig sein, bewegen. Ein Ding kann aber nicht in Beziehung auf ein und dieselbe Bestimmtheit in potentia und in actu sein, sondern nur in Beziehung auf verschiedene Zustände oder auf verschiedene Grade desselben Zustandes. Was in Wirklichkeit einen bestimmten Grad von Wärme besitzt, kann nicht zugleich dasselbe Mass von Wärme nur möglicher Weise besitzen, wohl aber ist möglich, dass es einen noch höhern Grad der Wärme erhält, oder aber in den Zustand der Kälte übergeht. Solche Beispiele könnten noch in Menge angeführt werden. Wer z. B. eine Tugend wirklich besitzt, der besitzt nicht zugleich nur die Möglichkeit, den betreffenden Tugend-Grad sich anzueignen. Eine derartige Behauptung würde ja so viel heissen als: Ein Ding hat eine Bestimmtheit und hat sie zugleich nicht, was dem principium contradictionis widerspricht. — Wenn aber ein Wesen nicht in Beziehung auf ein und dieselbe Bestimmtheit zugleich in potentia und in actu sein kann, so vermag es auch nicht, sich selbst zu bewegen, sondern dieser Uebergang muss durch ein Anderes vollzogen werden.

Das Gesetz der Trägheit, des Beharrungsvermögens des Stoffes, auf welches Gesetz die moderne Physik so grosses Gewicht legt, ist

nur eine specielle Anwendung jenes weitgefassten Princip's auf den Stoff. Es könnte nun Jemand den Einwurf machen: Wir geben zu, dass dieses Princip vom anorganischen Stoffe gilt, es gilt aber nicht von den lebenden Wesen, die ja gerade durch den Vorzug der Selbstbewegung gegenüber den anorganischen Körpern sich auszeichnen. — Nun lässt sich aber leicht der Nachweis leisten, dass bei allen endlichen lebenden Wesen von einer Selbstbewegung nur in beschränktem Sinne die Rede sein kann. Was zunächst die Pflanzen und Thiere betrifft, so ist in denselben das Lebensprincip von der Materie abhängig, theilt mit ihr die Abhängigkeit von äussern Einflüssen und folgt derselben Naturnothwendigkeit, wie die Materie. — Aber auch von den mit Vernunft und freiem Willen begabten endlichen Wesen gilt der Satz: Die Freiheit des menschlichen Willens hat bekanntlich ihre Wurzel in der Vernunftkenntniss des Menschen. Dem Willen muss, wenn er eine freie Thätigkeit setzen soll, die Reflexion der Vernunft vorausgehen. Das Erkennen ist aber etwas Anderes, als das Wollen; Erkenntniss- und Willensvermögen sind real von einander verschiedene Accidentien der Seelensubstanz. Wie ferner die Vernunft-Erkentniss selbst durch ausser ihr liegende Objecte zur Thätigkeit bestimmt wird, so gelangt der Wille nur durch ein ihm von der Vernunft präsentirtes, ausser ihm liegendes Gut zum Streben. So gilt auch vom freien Willen des Menschen der Satz: „*Movetur ab alio*“, auch er bethätigt sich nicht ohne äussere, fremde Einflüsse. (Da bei jedem endlichen Wesen die Thätigkeit einen Uebergang von *potentia* in *actum*, also eine Veränderung involvirt, so kann nämlich jede Thätigkeit desselben ‚*motus*‘ genannt werden.) Freilich darf man das Gesagte nicht im Sinne des Determinismus missverstehen. Die bewegende Ursache beeinflusst die Bewegung eines Dinges immer in der Weise, wie es der Natur desselben entspricht, anders die mit Nothwendigkeit wirkenden Wesen, anders die freien. Die Willensfreiheit besteht darin, dass der Wille nicht mit Nothwendigkeit zum Erstreben eines vorliegenden Gutes bestimmt wird, dass also die *determinatio ad unum* ausgeschlossen ist. Der Wille kann dieses Gut erstreben, oder auch nicht; beides liegt in seiner Macht (*libertas contradictionis*) oder aber er kann auch ein ganz anderes Gut wählen (*libertas specificationis*). Hierin besteht wesentlich die Willensfreiheit und diese wird durch das Princip: „*Omne quod movetur, oportet ab alio moveri*“ in keiner Weise in

Frage gestellt. Es wäre eine sophistische Verdrehung dieses Satzes, wenn derselbe so verstanden würde, dass die bewegende Ursache in allen Fällen die Bewegung, Thätigkeit, mit Nothwendigkeit hervorbringe. (Ebenso wäre es eine sophistische Verdrehung des später zu erwähnenden Satzes: „Jede Wirkung hat eine Ursache, muss nothwendig eine Ursache haben“, wenn derselbe so verstanden würde, dass jede Ursache die Wirkung nothwendig hervorbringe.) Aber der menschliche Wille, wenn er factisch in Thätigkeit tritt, wird durch ausser ihm liegende Objecte angeregt und bethätigt sich also nicht ohne allen und jeden Einfluss von einem Andern. In diesem Sinne gilt demnach auch von den mit Vernunft und freiem Willen begabten endlichen Wesen der Satz: „Omne quod movetur ab alio movetur“; ihre Selbstbestimmung, Selbstbewegung, ist nicht eine absolute, wie sie eben ihrem Sein nach auch nicht absolut sind (*operatio sequitur esse*). Nur im unendlichen Wesen, in Gott, das seinem Sein und Wirken nach absolut unabhängig ist, findet sich eine absolute Selbstbewegung.

Beim hl. Thomas, wie überhaupt in der Scholastik, finden wir aber das Causalitätsprincip auch in der andern, jetzt gebräuchlichen Formulirung: „*Omnis effectus habet causam*“.

Da nun nach aristotelischer Terminologie *effectus*, Wirkung, gleichbedeutend ist mit *motus*, Bewegung, Werden, resp. mit dem Gewordenen, so stimmt offenbar diese Fassung mit der früher genannten überein, fällt mit ihr zusammen.¹⁾

¹⁾ Der hl. Thomas versteht auch wie Ar. unter *causa* vorzugsweise die bewegende, bewirkende Ursache. Eine nähere Bestimmung der Begriffe *causa* und *principium* gibt er im engen Anschluss an den Stagiriten z. B. S. th. 1. p. q. 33. a. 1. ad 1.: „*Principium communius est quam causa; sicut causa communius quam elementum. Primus enim terminus, vel etiam prima pars rei, dicitur principium, sed non causa. Quanto autem nomen est communius, tanto convenientius accipitur in divinis, ut supra dictum est (q. 13. a. 11.), quia nomina quanto magis specialia sunt, tanto magis determinant modum convenientem creaturae. Unde hoc nomen, causa, videtur importare diversitatem substantiae, et dependentiam alicujus ab altero, quam non importat nomen principii.*“ So ist Gott *principium sui*, aber nicht *causa sui*. Vgl. S. c. gent. 1. 3. c. 10., wo er, wie Ar., vier Ursachen unterscheidet. Im engeren Sinne versteht jedoch, wie bemerkt, auch der hl. Thomas darunter die *causa agens, efficiens, movens*.

Beim hl. Thomas finden wir auch wichtige Folgerungen aus dem Causalitätsgesetz,¹⁾ von denen wir nur diese hervorheben wollen: 1. „*Quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva, vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo.*“ (S. th. 1. p. q. 4. a. 2.) Wäre nicht mindestens soviel Realität, Vollkommenheit in der Ursache, als in der Wirkung, so wäre die Wirkung unmöglich. 2. „*Omne agens agit sibi simile*“ oder: „*Modus agendi sequitur modum essendi.*“ Die Wirkung ist eine Aeusserung der Kraft der wirkenden Ursache, muss also dem Sein derselben entsprechen, z. B. die Thätigkeit der Pflanzen, des Thieres, des Menschen, das Wirken des reinen Geistes und des absoluten Geistes entspricht dem Wesen der betreffenden Ursachen. Es findet also eine Proportion statt zwischen Wirkung und Ursache, so dass man von der erstern nicht nur auf die Existenz, sondern auch auf das Wesen der Ursache zurückschliessen kann: „*Effectus suis causis proportionabiliter respondent.*“ (S. c. gent. l. 2. c. 21.) Freilich ist diese Erkenntniss eine unvollkommene, da die Ursache mehr Realität enthalten kann, als in der Wirkung enthalten ist; eine vollkommene Erkenntniss wäre die directe, intuitive Erkenntniss der Ursache. 3. „*Nihil potest esse causa sui ipsius.*“ (S. th. 1. p. q. 2. a. 3.)²⁾ Wäre etwas wirkende Ursache seiner selbst, so hätte es sich durch eigene Thätigkeit hervorgebracht; es kann aber etwas nur insofern thätig sein, als es Sein hat; also müsste es existiren bevor es ist, was absurd wäre. 4. „*Ex nihilo nihil fit.*“ Wenn dieser Satz so verstanden wird, dass nichts wird ohne eine wirkende Ursache, so hat er allgemeine Bedeutung, fällt zusammen mit dem Causalitätsprincip. Wird er aber so verstanden, dass nichts werde ohne ein materielles Substrat, so gilt er nur von den geschaffenen, secundären Ursachen, nicht aber von der ersten Ursache, von Gott, „*qui in esse res produxit ex nullo praeexistente sicut ex materia.*“ (Vgl. S. c. gent. l. 2. c. 16. u. 37.)

¹⁾ In seiner Causalitätslehre nimmt der hl. Thomas auch oft Bezug auf den sogen. ‚*Liber de causis*‘. (S. den Anhang zu Dr. Bardenhewer's trefflicher Ausgabe dieses Buches, worin der Herausgeber, unterstützt von Dr. Freiherrn von Hertling, die Beziehung der Lehre des hl. Thomas zum ‚*Liber de causis*‘ genau erörtert.)

²⁾ „*Nec tamen invenitur, nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia esset prius seipso, quod est impossibile.*“

Was nun die Anwendung dieser Grundsätze betrifft, so verwendet der hl. Thomas dieselben in hohem Masse, wenn er in der Naturphilosophie von den Wirkungen auf das Wesen der Körper oder in der Psychologie von den Seelenthätigkeiten auf deren Wesen zurück-schliesst. (S. th. 1. p. q. 75.) Eine scharfsinnige Anwendung, den höchsten Abschluss der Causalitätslehre, gibt er aber in seinen fünf trefflichen aposterioristischen Gottesbeweisen (S. th. 1. p. q. 2. a. 3. Vgl. S. c. gent. l. 1. c. 13.), wo er namentlich die aristotelische Lehre zur Geltung bringt, dass wir bezüglich der Ursachen nicht in infinitum gehen dürfen; ferner auch in den folgenden Quaestionen, wo er von dem Wesen, den Eigenschaften Gottes handelt. So speciell in 1. p. q. 4. a. 2., wo der Aquinate, gestützt auf das Causalitätsgesetz, nachweist, dass in Gott die Vollkommenheiten der geschaffenen Dinge in eminenter Weise sich finden. Endlich auch im Eingang seiner Moral S. th. 1. 2. q. 1., de fine hominis, wo er im Anschluss an Ar. zeigt, dass Gott der höchste Zweck des Menschen ist. So beruht die ganze Philosophie des hl. Thomas hauptsächlich auf dem Causalitätsprincip.

(Schluss folgt.)