

Philosophischer Sprechsaal.

Kritisches zum Problem der Aseität und seiner wissenschaftlichen Behandlung.

Die lehrende Intelligenz möge einem Vertreter der rezeptiven gestatten, zu einem Problem der Wissenschaft in seiner Weise und beseelt von dem Wunsche nach „mehr Licht“ Stellung zu nehmen. Der selbstverständlichen Bescheidenheit sei Rechnung getragen durch die summarische Erklärung: alle Fragen, die ich aufwerfe, alle Zweifel, welche ich vorbringe, sowie sämtliche Behauptungen, die ich wage, sollen hinsichtlich ihrer Intensität nur einem methodischen Zweifel gleichstehen. Dies umso mehr, da ich durchdrungen bin von dem Worte Cusanus': „In rebus divinis scire est nos ignorare.“¹⁾ Die Wissenschaft verteidigt das Kausalitätsprinzip und lässt sich von ihm bis zum ewigen Gott führen. Hier angekommen, möchte sie sich von dem Führer verabschieden, um das Denken zu einer gewissen Ruhe kommen zu lassen, hat dabei aber Mühe, zu verhindern, dass Gott und dem Denken Leids geschieht.

Warum ist Gott? So fragen wir nach Sawicki mit Recht, weil „der Leitstern“ unser Denkens, „der Satz vom zureichenden Grunde, besagt, dass nicht nur das Gewordene, sondern alles, was ist, einen zureichenden Grund seines Daseins haben muss . . . er (Gott) ist sein eigener Daseinsgrund.“²⁾ Nach dieser Feststellung wendet sich Sawicki unbekümmert der näheren Erörterung des göttlichen Daseinsgrundes zu. Schauen wir noch ein Weilchen auf den Leitstern unseres Denkens. Seitz schreibt: „Wo ein Kausalverhältnis zugrundegelegt wird entweder zwischen zwei bloßen Denkgebilden oder innerhalb eines und desselben wirklichen Wesens . . . da spricht man, statt von Ursache und Wirkung, von Grund und Folge.“³⁾ Der Leitstern scheint sonach ein Doppelstern zu sein. Aus dem Mangel an Harmonie zwischen den beiden Autoren sei vorläufig kein Aufhebens gemacht.

Seitz wirft Isenkrahe „Mangel an Verständnis für philosophische Begriffe“⁴⁾ vor, weil dieser in *Ueber die Grundlegung eines bündigen kos-*

¹⁾ *De docta ignorantia* 26.

²⁾ *Das Problem der Aseität*, Phil. Jahrb. 1924, H. 2, S. 144.

³⁾ Seitz, *Kausalität und Kontingenz als Grundlage für die Gottesbeweise*, Phil. Jahrb. 1917, H. 3, S. 265.

⁴⁾ A. a. O. S. 275.

mologischen Gottesbeweises S. 175 behauptet: „Die causa efficiens . . . ist ein hinreichendes ‚Durch‘ für alles, was äusserlich oder innerlich vorhanden ist.“ Seitz erklärt dann: „Die Wirkursächlichkeit geht immer auf ein Wirken nach aussen, der Formalgrund dagegen auf eine Begründung im eigenen Wesensinnern.“ In Schells *Religion und Offenbarung* S. 458 ist zu lesen: „Ursache ist, was durch eigenen immanenten Akt der Grund von etwas ist. Die Ursache unterscheidet sich vom Grunde dadurch, dass sie sich durch eigene immanente Tätigkeit als Grund geltend macht. Was den Grund zur realen Geltung bringt, ist ebendeshalb Ursache und nicht bloß Grund.“ Bei einem Vergleich zwischen Sawicki, Seitz, Isenkrahe und Schell sei von Mangel an Verständnis für philosophische Begriffe nicht die Rede, sondern nur von einem „wissenschaftlichen Knäuel cum fundamento in re“. Dankenswert ist Schells Versuch, Ursache und Grund radicitus voneinander zu scheiden. Das Ergebnis seiner Bemühung sehe ich allerdings darin, dass er merkwürdigerweise den Grund einmal hinstellt als bloße Funktion, und zwar als Funktion der Ursache, das andere Mal als Sache ohne kausale Funktionstätigkeit. Mit Recht sagt Seitz (S. 269): „Die Philosophie schmiedet sich ihre eigene Terminologie.“ Dann sollte sie aber angesichts des Schellschen Ergebnisses, das unbeabsichtigt aus der Natur der Sache fließt, sich dazu entschliessen, die Doppelformulierung des einen Kausalverhältnisses im Interesse der Begriffsklarheit aufzugeben. Behalten wir vorläufig im Sinn, dass Schell und Seitz eine einwandfreie Grenze zwischen einem Ursache - Wirkung- und einem Grund-Folgegebiet ziehen wollen, dabei aber ganz verschiedene Richtungen einschlagen. Das Ergebnis Schell's haben wir gewertet. Seitz sagt (S. 265), wie schon erwähnt: „Wo ein Kausalverhältnis zugrundegelegt wird . . . innerhalb eines und desselben wirklichen Wesens . . ., da spricht man, statt von Ursache und Wirkung, von Grund und Folge“. Es wäre wohl empfehlenswerter, mit mehr Präzision zu sagen: wo ein und dasselbe wirkliche Wesen zu sich selber — denn darauf läuft die Sache beim Aseitätsproblem hinaus — in ein kausales Verhältnis gesetzt wird, sodass es in seiner Totalität terminus a quo und in gleicher Totalität terminus ad quem einer oppositio relativa darstellt, da spricht man, statt von Ursache und Wirkung von Grund und Folge. Den Grund dieses Sprachgebrauches erfahren wir, wo Seitz (S. 265) angibt, warum die göttliche Ursächlichkeit zwar Urgrund, aber nicht Ursache ihrer selbst zu nennen ist. „Letzteres wäre ein formeller Widerspruch in sich selbst, weil Ursache und Wirkung als korrelate Begriffe stets einander gegenüberstehen in verschiedenen, voneinander getrennten Wesen, aber nie in eins zusammenfallen in ein und demselben, also auch nicht in dem göttlichen Wesen.“ „Als korrelate Begriffe.“ Darin scheint der Grund des Gegenüberstehens, das Hindernis des Zusammenfallens zu liegen. Zwischen korrelaten Begriffen waltet ja nach der Philosophie die oppositio relativa, die erklärt wird als „habitudō

plurium inter se, vi cuius eidem sub eodem respectu convenire nequeunt.“¹⁾ Nun die Frage: sind die Begriffe Grund und Folge nicht korrelat? S. 262 gibt Seitz es gerne zu. Wie soll ich dann aber verstehen, dass die oppositio relativa zwischen Ursache und Wirkung als trennendes Meer liegt, sodass die beiden Königskinder zusammen nicht kommen, aber auf dem Rücken der gleichen oppositio Grund und Folge sich bis zur Identifikation umarmen? Mir scheint hier die zwiespältige Formulierung des Kausalverhältnisses sich zum zweitenmal selber ad absurdum zu führen. Anlass dazu ist allerdings das Verlangen, eine auf Gott anwendbare kausale Schablone zu finden. Wenn übrigens Seitz in dem zuletzt zitierten Text, wo er das Zusammenfallen von Grund und Folge konstatierte, von Begriffen sprach, so meinte er doch die den Begriffen entsprechenden Realitäten, denn S. 270 heisst es: „Real ist Gott . . . mit sich selbst identisch als Subjekt und Objekt seiner Wesensbegründung“, d. h. als Grund und Folge. „Was in unserer menschlichen, beschränkten Betrachtungsweise auseinanderliegt, das fällt in ihrem Gegenstande, dem göttlichen Wesen, in eins zusammen, muss aber von uns auseinandergelegt werden, weil sonst keine menschlich-begriffliche Ausdeutung überhaupt möglich wäre.“ Der hl. Thomas sagt²⁾: „. . . relatio, quae importatur per hoc nomen idem, est relatio rationis tantum, si accipiatur simpliciter idem: quia huiusmodi relatio non potest consistere, nisi in quodam ordine, quem ratio adinvenit alicuius ad seipsum secundum aliquos eius duas considerationes.“ Dementsprechend sagt Schell³⁾: „Wo aber kein anderer Unterschied als der unseres Denkens obwaltet, kann von einem gegenseitigen Verhältnis . . . nicht gesprochen werden.“ Was soll und kann nun eine „Ausdeutung“ nützen, die in einer relatio rationis tantum, in einem adinventum rationis gipfelt, d. h. eine Fiktion ist?

Wenn Sawicki (S. 144) sagt: „Das philosophische Denken kann sich mit einem bloß negativen Begriff der Aseität nicht zufrieden geben“, so scheint mir aus guten Gründen das Gegenteil zutreffend. Denn, wie unser Denken sich gedrängt fühlt, die oberste Identität in Grund und Folge zu spalten, so kann es konsequent auch den Grund nur wieder als Folge eines anderen Grundes denken u. s. w. ohne Ende. Von dieser Unruhe hat auch Sawicki einen Hauch verspürt, denn S. 149 fragt er: „Ist nun das Problem endgiltig gelöst, wenn wir einen solchen Akt der Selbstbegründung in Gott annehmen? In der geschaffenen Welt setzt jedes Sein eine begründende Tätigkeit, jede Tätigkeit aber wieder ein Sein voraus als Träger. So kommt unser Forschen, das die erste Ursache sucht, dort nie zum Abschluss. Aus diesem Grunde konnte Kant mit einem gewissen Recht sagen, es liege eine Antinomie in der menschlichen Vernunft:

¹⁾ Gredt, *Elem. Phil.* 1, p. 185, Herder.

²⁾ *Summa Theol.* 1. qu. 28. art.

³⁾ *Das Wirken des Dreieinigen Gottes* S. 15.

einerseits fordere sie den Abschluss der Kausalreihe durch eine erste unbedingte Ursache, anderseits fordere sie für jede Ursache eine weitere Ursache. Da nun unser begriffliches Denken in Gott ebenfalls Sein und Tätigkeit unterscheidet, vermag es auch dort keinen vollen Ruhepunkt zu finden. . . . Ein Abschluss ergibt sich nur durch die Erkenntnis, dass in Gott Sein und Tätigkeit wesentlich eins sind und auf diese Weise die Kausalreihe rekurrent wird.“ Dieser Abschluss ist erzwungen. Denn was hier Rekurrenz genannt wird, ist gewaltsames Zuklappen, wodurch das letzte Gedankenfünkchen ausgelöscht wird. Dazu soll ein Leitstern unseres Denkens geführt haben! Die Grund-Folge-Operation hat sich dabei selbst liquidiert, aber der Stern war ein Irrlicht, geboren aus einer Denkdunkelheit infolge einer allgemeinen Denkträchtigkeit. Nebenbei erwähnt sei noch, dass auch Seitz mehrfach einen „Abschluss“ andeutet gleich dem eben erlebten.

Das Bestreben, Gott einen Grund aufzuzwingen, erklärt sich folgendermaßen: alles aussergöttliche Sein ist kontingent. Es hat in sich und aus sich so wenig Tendenz zur Wirklichkeit, dass es nicht nur nicht aus sich ist, sondern aus sich auch nie hätte werden können. Daher erfassen wir mit dem Kontingenten zugleich die Negation seiner Realität sogar als das Einleuchtendere, als das Primäre, sodass nur der Blick auf die zureichende Ursache das Denken mit dem tatsächlichen Verhalt versöhnt. Bei der ersten und obersten Ursache ist es umgekehrt: sie ist, wie so oft gesagt wird, lauterstes Sein, gegenüber dem passiven Sein der Geschöpfe aktives Sein von einer Intensität, die jede Tendenz zum Nichtsein, zur Negation der Wirklichkeit, d. h. zur Grundbedürftigkeit, wenn sie auch nur auf den Flügeln unserer Phantasie ihr nahen wollte, verbrennen würde. Fragen, warum Gott ist, warum die Wirklichkeit wirklich ist, heisst fragen, warum das Positive nicht negativ ist, heisst das Negative als das Selbstverständliche, als das Primäre, dem Positiven, d. i. Gott gegenüberstellen, heisst Gott und das Denken und alles „vernichten“, vernichten. Gott ist die oberste und allein absolute Selbstverständlichkeit. Selbstverständlich ist daher auch, dass das Denken bei ihm stehen bleiben muss, ohne nach einem Grunde und damit nach dem Hirngespinnst eines eventuellen „absoluten Nichts“ zu schielen. Denn dieses Gespinnst kann ja nur um das absolut Wirkliche gesponnen werden.

Sawicki sagt (S. 144): „Wäre Gott ohne Daseinsgrund, so wäre er, der alles andere Sein begründet und erklärt, selbst ein unlösbares Rätsel, und zwar nicht nur für uns, sondern auch für sich selbst. Dann hätte Kant recht, wenn er sagt, die Aseität sei ein unerträglicher Gedanke“. Das per speculum, in aenigmate gilt nicht nur von unserer irdischen Erkenntnis Gottes, sondern auch der anderen Objekte. Wenn wir nämlich etwas erkennen wollen, so schauen wir gewissermassen mit einem Auge auf das Objekt, mit dem anderen auf etwas anderes, um von ihm zu

erfahren, was das Objekt selber uns nicht über sich sagen kann. So geht unser Erkennen vor, weil die ontologische Ordnung, mit der es in praestabiler Harmonie steht, es so verlangt. Diese *cognitio ex causis* ist so wenig die geeignete Art, das göttliche „Rätsel“ zu lösen, wie das kausale Sein göttliches Sein ist: *esse per causas = quasi non esse*. Mit der kausalen Denkschablone nun auch auf Gott, das *esse non causatum* losgehen, um gleich mit einem Auge über es hinauszuschielen, auf einen, wenn auch fiktiv von jenem *esse* abgespaltenen Grund und dann das „Rätsel“ für gelöst halten, ist verfehlt. Und dass Gott sich selbst ein Rätsel sein soll, weil er nicht auf ein so fingiertes Nebending als Grund „schauen“ kann bei dem „Versuch“, sich zu erkennen, ist mir ein Rätsel. Beim sinnlichen Schauen wirkt das Schielen der Klarheit entgegen. Soll es bei dem geistigen nicht analog sein?

An die *cognitio per causas* fühlen wir uns so gebunden, dass, wenn sich uns einmal der Festtagsschmaus eines „Axioms“ bietet, wir wenig Geschmack daran finden und nach Werktagsart das *speculum*, den Grund suchen. Weil wir ihn nicht finden, fühlen wir sogar oder meinen wenigstens, eine gewisse geistige Beklemmung zu empfinden. Und doch wird niemand die Erkenntnis einer evidenten Wahrheit für rätselhaftes Dunkel halten. Wenn also Kant von der Unerträglichkeit des Aseitätsgedankens spricht, so ist nur jene geistige Beklemmung im Spiel, die dazu, genau besehen, nur imaginär ist und um so leichter einen Menschen narrt, je mehr er geneigt ist, die menschliche Intelligenz für eine geistige Sonne zu halten. Die von Kant behauptete Autonomie der menschlichen Vernunft hat im Vorausgehenden ihre Erledigung gefunden, sie irrlichtert nur um einen Leitstern unseres Denkens, wenn dieser nicht in seinem vollem Lichte gesehen wird. Ja, steht nun Gott nicht als etwas Fatalistisches da? Nein! Denn das *Fatum* wäre nur in dem „absoluten Nichts“ thronberechtigt und regierungsfähig. Dieses Reich habe ich aber oben, wie ich glaube, hinreichend beleuchtet. *In principio erat - - DEUS*.

Was ich am Anfang über meine Fragen, Zweifel und Behauptungen gesagt, hindert mich nicht an der Bitte, meine Gründe, oder darf ich sagen, die Ursachen meiner Aufstellungen zu würdigen.

Altscheid.

J. Gessner.