

Zur rationalen Begründung der philosophischen Grundgewißheiten.

Von P. Dr. J. Brinkmann O. S. C. (Münster-Handorf i. W.)

In einer heute fast vergessenen Schrift,¹⁾ deren Hauptgedanken er in seinen „Erinnerungen“²⁾ wieder auffrischt, hat Georg von Hertling sich für den irrationalen Charakter der naturwissenschaftlichen und philosophischen Voraussetzungen des Wissens ausgesprochen. Die Kampffront dieser Schrift war gegen die sog. „voraussetzungslose Wissenschaft“ der damaligen Zeit gerichtet. Hertling sagt darüber in seinen „Erinnerungen“ u. a.: „Hier nun kam es mir darauf an, das gedankenlos ausgesprochene Schlagwort von der voraussetzungslosen Wissenschaft auf seinen Wert und seine Tragweite zu untersuchen. Es gibt in Wahrheit keine voraussetzungslose Wissenschaft, vielmehr ist unser Erkennen und Wissen von bestimmten Voraussetzungen abhängig, an die wir durch das tägliche Leben so sehr gewöhnt sind, daß wir sie ohne Nachdenken als selbstverständlich hinnehmen, die aber nicht selbst gewußt, sondern als erstmalige Bedingung des Wissens angenommen werden. Daß unser Denken als ein in den Grenzen unseres subjektiven Bewußtseins sich vollziehender Akt uns in den Besitz einer für alle gleichermaßen gültigen Wahrheit bringe, daß es uns die Erkenntnis einer von uns verschiedenen Welt der Dinge vermittele, das können wir nicht wissenschaftlich beweisen, denn jeder Beweisversuch setzt die Anerkennung der Glaubwürdigkeit unseres Denkens voraus; und ebenso ist es etwas, das jedem Beweisversuch vorausgeht, daß unser Denken es ist, welches uns in bestimmter Weise den Besitz des Wahren verbürgt und es von dem Unrichtigen unterscheiden läßt. Und zu diesen beiden ersten Voraussetzungen, welche für alles Wissen

¹⁾ Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft, Freiburg 1899.

²⁾ Erinnerungen aus meinem Leben, Kempten 1919. II, 237, ff.

und Erkennen gelten, tritt für die Naturwissenschaft noch eine weitere grundlegende hinzu, . . . die selbst nicht bewiesen werden kann, die auch früheren Forschern bis ins 17. Jahrhundert hinein fremd war, die Voraussetzung einer gegebenen unverbrüchlichen Na-einrichtung.“ — Abschließend bemerkt er über alle diese Voraussetzungen in der obengenannten Schrift¹⁾: „Wir nehmen sie an, wir glauben daran; wir müssen sie machen, weil nur dann, wenn sie gelten, jenes andere Wissen Bestand hat“. Unser Wissen „ist umgeben und getragen von Annahmen, welche selbst nicht gewußt werden können.“

Trotz der Deutlichkeit der von mir gesperrten Ausdrücke wird der Leser des Ganzen doch den Verdacht nicht los, daß der große Historiker, dem auch Bäumker beistimmt, den Unterschied von Unbeweisbarkeit und Unwißbarkeit — erstere ist bei den philosophischen Wissensgrundlagen ja selbstverständlich — nicht immer ganz klar vor Augen gesehen hat. Von diesem Tadel frei ist der um die Grundlegung von Philosophie und Religion hochverdiente Professor Franz Sawicki, der die von Hertling und Bäumker berührten Probleme sowohl in dieser Zeitschrift²⁾ wie auch in einem eigenen Buche³⁾ nochmals behandelt hat. Doch kommt er dabei zu demselben für die rationale Gewißheit der Wissensgrundlagen ungünstigen Ergebnis wie jene. In seiner scharfbohrenden Art noch weiter vordringend glaubt er in einem „freien Willensakte des Vertrauens und Glaubens an die Vernunft“ den wahren und letzten Grund aller Gewißheit gefunden zu haben.

Die folgenden Zeilen stellen einen Versuch dar, auf dem Hintergrunde der Ausführungen Sawickis der prinzipiellen Lösung des Problems auf dem rationalen Wege näher zu kommen und so den Grundriß einer rationalen Kritik im scholastischen Sinne sichtbar zu machen. Im Wesentlichen wird die Lösung darin bestehen, daß ich, die Ohnmacht des Widerspruchsprinzips für die rationale Lösung der Frage zugehend, die Tatsache einer höheren überanalytischen Evidenz aufzeige und zu ergründen suche.

Als Ausgangspunkt nehme ich die in den beiden Aufsätzen niedergelegten Hauptgedanken Sawickis, die ich in fünf Thesen zusammenfasse:

¹⁾ Das Prinzip etc., S. 27.

²⁾ In zwei Aufsätzen, die in der ersten Nummer des Jahrgangs 1925 und 1926 enthalten sind. — ³⁾ Die Gottesbeweise, Paderborn 1926, S. 24 ff.

I) Zwei Grundvoraussetzungen unseres Wissens sind der Satz vom Grunde und unsere Wahrheitsbefähigung im Falle evidenten Erkenntnis.

II) Beide Voraussetzungen können weder aus der Erfahrung noch aus der Vernunft bewiesen werden; sie besitzen aber auch keine unmittelbare Evidenz, wie das Widerspruchsprinzip in sich genommen.

III) Der tiefste Grund dieser Unwißbarkeit ist die Transzendenz von Subjekt und Objekt; nur die göttliche Vernunft, weil Einheit von Denken und Sein, weiß sich als solche.

IV) Ihre feste Stütze besitzen die genannten Wissensgrundlagen in einem freien Willensakt des Vertrauens und Glaubens an die Vernunft.

V) Dieser Glaube wird wiederum gestützt durch Erwägungen über den Wert der Wissenschaft, durch Bestätigung aus der Erfahrung sowie dadurch, daß er im evidenten Erkenntnisakt selbst eingeschlossen ist.

Der Schwerpunkt der hier geäußerten Gedanken liegt im zweiten Teil der zweiten Thesis, wo die Unwißbarkeit der in der ersten These genannten Wissensgrundlagen neben der Unbeweisbarkeit klar behauptet wird. Daß diese Ansicht der scholastischen Tradition völlig zuwiderläuft, wäre leicht zu erweisen. Es ist ein Lieblingsgedanke des hl. Thomas, den er von seinem Meister Aristoteles¹⁾ übernommen hat, daß die philosophischen Wissensgrundlagen, namentlich die Vernunftprinzipien, nicht nur evident, sondern evidenten sind als das daraus Abgeleitete,²⁾ ähnlich wie die selbstleuchtenden Körper notwendig heller sind als die von ihnen beleuchteten. Er war also denkbar weit von dem Gedanken entfernt, die Gewißheit dieser Prinzipien mit Sawicki auf ein seinsblindes — wenn auch nicht wertblindes — Vertrauensvotum des freien Willens zu stützen. Auch eine sog. emotionale oder volitive Intuition, bei der Gemüt oder Wille „das erkennende Organ“³⁾ wären, ist in der Scholastik ein Fremdkörper.

¹⁾ Anal. post. lib. I, cap. 2.

²⁾ S. th. p. I. q. 87 a. 2 ad 3: „Propter quod unumquodque, illud magis . . . Illud propter quod aliud cognoscitur, erit magis notum, sicut principia conclusionibus.“ — Ebenso die platonisch gerichteten Scholastiker; vgl. Rosenmüller, *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura*, Münster 1925, S. 19.

³⁾ J. Hessen, *Erkenntnistheorie*, Berlin 1926, S. 90.

Damit ist natürlich Sawicki und die ansehnlichen Autoren, in deren Gesellschaft er sich befindet, noch keineswegs widerlegt. Aber angesichts einer solchen Tradition muß denn doch um so eindringlicher gefragt werden, ob es diesen neuscholastischen Irrationalisten¹⁾ gelungen ist, ihren Standpunkt widerspruchsfrei zu gestalten und zu begründen. Das muß bei der Durchprüfung der einzelnen Thesen klar werden.

Erste These.

Bevor wir hier Stellung nehmen können, müssen einige Zweideutigkeiten behoben werden. Man kann von „Voraussetzungen“ des Wissens in einem dreifachen Sinne sprechen, im ontologischen, psychologischen und kritischen, mit anderen Worten, von Voraussetzungen des bewußten Gegenstandes an sich, des Gegenstandsbewußtseins in uns und der Gewißheit beider. Daß die beiden in der These genannten Annahmen ontologische Voraussetzungen jeder Erkenntnis sind, unterliegt keinem Zweifel. Auch ist klar, daß es nicht psychologische Voraussetzungen sind, da sie meistens erst viel später, beim wissenschaftlichen Nachdenken, als solche ins Bewußtsein treten; höchstens könnte man von einem einschließlichen, dumpfen Miterkanntsein bei der ersten Erkenntnis, niemals aber von einem Vorauserkannten oder einer „Voraussetzung“ im psychologischen Sinne reden. Wir können nicht, bevor wir Subjekt und Objekt zur ersten Erkenntnis ineinandergreifen lassen, zuerst das eine auf seine Vernunftgerechtigkeit und das andere auf seine Wahrheitsbefähigung untersuchen. Es kann also in sinnvoller Weise nur noch die kritische Frage gestellt werden, ob die Gewißheit jedes anderen Wissenssatzes die Gewißheit dieser beiden Sätze zur Voraussetzung hat und daraus wissenschaftlich abgeleitet werden muß, sei es in Form eines Schlußverfahrens oder einer unmittelbaren Folgerung.

¹⁾ Der Irrationalismus spielt eine bedeutende Rolle in dem anderen Lager, wo seit Kant immer von der Glaubensgrundlage des Denkens, besonders der transzendent anwendbaren Kategorien gesprochen worden ist, so bei Sigwart Windelband, Rickert, Raoul Richter. Vgl. J. Volkelt, *Die Quellen der menschlichen Gewissheit*, München 1906, S. 74. Neuestens wieder Dingler, *Der Zusammenbruch der Wissenschaft*, München 1926, S. 377. — Wir müssen auf dem Posten sein, damit die irrationale Welle unser philosophisches Wissensgebäude nicht unterspült.

Diese kritische Ableitbarkeit kann nicht ohne weiteres behauptet werden. Die Annahme einer grundsätzlichen und notwendigen Vernunftartigkeit aller Objekte — das ist, wie wir sehen werden, der Inhalt des alles umfassenden Prinzips vom hinreichenden Grunde — sowie einer grundsätzlichen und notwendigen Befähigung der Vernunft zur Erkenntnis aller Objekte braucht nicht gewiß zu sein, damit eine bestimmte Einzelerkenntnis gewiß heißen könne; dafür ist nur die Vernunftartigkeit des Objektes und die Wahrheitsbefähigung des Subjektes eben für diesen Einzelfall Voraussetzung.

Ich erläutere das Gesagte an einem Gleichnis: Für eine Schifffahrt ist die Tragfähigkeit und Seetüchtigkeit eines Schiffes ontologische Voraussetzung. Psychologisch aber braucht die Tragfähigkeit nicht vor, sondern sie kann mit und durch die Ueberfahrt festgestellt werden; endlich hängt die Gewißheit der Ueberfahrt von der Gewißheit der Tragfähigkeit für diesen Fall, nicht für alle Fälle ab.

Wir müssen also unterscheiden zwischen dem Prinzip und der Einzeltatsache der Vernunftartigkeit des Objektes und der Wahrheitsbefähigung des Subjektes: als Prinzipien sind beide nur dann kritische Voraussetzungen, wenn die grundsätzliche, notwendige und allgemeine Realgeltung unserer sämtlichen Erkenntnisse kritisch beleuchtet werden soll.

Die genannten Unterscheidungen sind geeignet, die Frage zu lösen, wie weit der methodische Zweifel bei der Grundlegung der Erkenntnistheorie eine Rolle spielen kann. —

Noch eine Vorbemerkung über die in der These erwähnte Evidenz. Es machen sich heute Strömungen bemerkbar gegen die Evidenz als letztes Kriterium der rationalen Gewißheit; man müsse, so wird gesagt, ein anderes Kriterium haben, um echte und vermeintliche Evidenz unterscheiden zu können. Diese Schwierigkeit gegen die Evidenz beruht auf einer Verkennung der Frage. Es handelt sich nicht um die Auffindung eines psychologisch und pädagogisch nie versagenden Allheilmittels gegen den Irrtum — ein solches gibt es nicht — sondern um die rein wissenschaftliche Frage: Wie kann eine Wahrheit in rationaler Weise gewiß werden? Und darauf kann die kritische Antwort nur lauten: Wenn sie evident ist. Und das ist kritisch die letzte Antwort. Nur psychologisch läßt sich darüber noch hinaus gehen durch Angabe von Fingerzeigen und

Regeln, wie man zum Erlebnis einer Evidenz kommen und dessen Hemmungen beseitigen kann; aber das gehört in die Pädagogik, nicht in die Philosophie. Der Psychologie gehört die Frage an, wie man Evidenzgefühl und Evidenzurteil („ich habe Evidenz“), die beide der Kontrolle durch die Evidenz selbst bedürfen, von dieser unterscheidet. Sawicki will die Evidenz als Gewißheitsgrund, wenn auch nicht als letzten, beibehalten; mit welchem Rechte, wird aus These II und IV klar werden. —

Nach diesen Vorbemerkungen gehen wir nun auf den Inhalt der beiden in dieser These genannten Denkvoraussetzungen ein.

Eine ganz besondere Aufmerksamkeit verdient der Satz vom Grunde wegen seiner zentralen Stellung in unserem ganzen Denken, die aus meiner Darlegung selbst hervorgehen wird.

Man kann Formel, Sinn, Ursprung und Reichweite dieses Satzes ins Auge fassen.

Die Formel ist bei Sawicki eine hypothetische und eine kategorische. Die hypothetische: „Alles hat einen hinreichenden Grund, wenn es erklärbar sein soll“, ist eine wertlose Tautologie, da, wie wir sogleich sehen werden, in dem „alles“ umfassenden Satz vom Grunde „einen hinreichenden Grund haben“ nichts anderes bedeutet als „restlos erklärbar sein“. Die von Sawicki zitierte kategorische Formel lautet: „Alles hat einen hinreichenden Grund, warum es ist“. Auch hier wird noch eine Tautologie oder doch eine entbehrliche Erläuterung mitgeschleppt, da ganz offenbar das, „warum etwas ist“, dasselbe bedeutet wie sein „Grund“. Es genügt also zu sagen: „Alles hat seinen hinreichenden Grund“ oder „sein hinreichendes Warum“.

Die Kernfrage ist nun: Was ist ein „hinreichender Grund“? Folgen wir der deutschen Metapher, so ist Grund das, worauf etwas wächst oder gebaut wird, worauf etwas Stützbedürftiges ruht, woraus logisch oder ontologisch etwas erfolgt. Danach wäre Grund etwas, was Beziehung hätte zu einer Folge, und umgekehrt würde das, was ich in diesem Sinne als mit einem hinreichenden „Grunde“ versehen bezeichne, ebendadurch als Folge eines Grundes bezeichnet. Dann stände ich vor der Frage: Ist der Satz vom Grunde in diesem Sinne wahr? Ist „alles Sein Folge eines Grundes“?

Ich kann aber auch, was selbst Isenkrahe nicht gesehen zu haben scheint,¹⁾ dem Worte „Grund“ eine Bedeutung beilegen, die in keiner Weise die Beziehung auf eine „Folge“ enthält, wohl aber auf eine Vernunft, die hier als Maßstab, als forderndes, richtendes Tribunal, nicht als Vermögen aufgefaßt werden muß. Dann wäre das mit einem hinreichenden Grunde Versehene soviel wie das allen Forderungen der Vernunft Hinreichende oder Genügende. Die Erfassung dieser Bedeutung von „Grund“ liegt dem Deutschen ferner als dem Romanen, weil sein deutsches Wort „Grund“ ihm fast mechanisch den Begriff „Folge“ suggeriert. In den romanischen Sprachen fehlt diese deutsche Metapher vollständig, oder sie steht doch im Hintergrunde; denn *ratio* bedeutet an erster Stelle „Vernunft“ oder „vernünftige Berechnung“, und erst viel später den „Grund“ als das auf eine Folge Bezogene.²⁾ So kommt ein ganz anderer Sinn des Satzes in Sicht, nämlich: „Alles entspricht oder genügt den Forderungen der Vernunft, ist vernunftartig, restlos von der Vernunft erklärbar.“

Ich nenne den Satz vom Grunde in der ersten Bedeutung den Grundfolgesatz, in der zweiten den Ratiosatz und lasse die zweideutige Bezeichnung „Satz vom hinreichenden Grunde“ von nun an fallen.

Eine kurze Ueberlegung zeigt, daß der Grundfolgesatz in dieser Allgemeinheit falsch wäre. Nicht alles, sondern nur das Endliche ist Folge eines Grundes. Welches Grundes Folge sollte wohl der Unendliche sein? Nur wo das Unendliche in endlicher, also nicht in seiner Weise aufgefaßt wird, erscheint es als wirkliche oder gedankliche Folge eines Grundes. So ist zum Beispiel der Bewußtseinsinhalt „Gott existiert“, also die Gotteserkenntnis Folge eines Grundes, nämlich eines anderen Bewußtseinsinhaltes und zuletzt einer erkannten Wirklichkeit.

Aber hat es nicht einen Sinn, wenn ich auch vom realen Gott sage, sein Dasein sei die Folge seiner selbst? Gott habe (als realer Gott) den „hinreichenden Grund“ seines Daseins in sich selbst? Antwort: Die letztere Formel lehne ich als zweideutig auf Grund des

¹⁾ Wenigstens hat er in seinem Buche „*Ueber die Grundlegung eines bündigen Gottesbeweises*“, Kempten 1915, diese Doppelbedeutung nicht hervorgehoben. Er kennt „Grund“ nur als Folgekorrelat, nicht als Vernunftkorrelat.

²⁾ Facciolati-Forcellini, *Totius Latinitatis Lexicon*, Lipsiae 1835, gibt als Grundbedeutung für *ratio*: *ratio*, *lógos*, mens, animus, consilium, und erst später die Bedeutung dessen, woraus etwas folgt.

soeben Ausgeführten ab. In der ersten Wendung ist der Ausdruck „sein Dasein“ zweideutig. Welches Dasein Gottes ist gemeint, sein eigenes, oder sein in meinem Urteil ausgesprochenes Vorhandensein? Letzteres ist natürlich eine Folge Gottes selbst, insofern ich, der Urteilende, nicht über Gott hinauszugreifen, keine Ursache aufzuzeigen brauche, sondern mich auf Gott beschränken kann, wenn ich den Realgrund, auf den sich mein Daseinsurteil über Gott stützt, aus dem es folgt, restlos nennen will. Fasse ich aber „sein Dasein“ oder seine Realität wie sie an sich ist, so ist sie, weit entfernt Folge irgend eines Grundes zu sein, vielmehr die *radix metaphysica*, aus der alle anderen göttlichen Attribute, solange sie nicht als vollkommen unendlich gedacht werden, als begrifflich erfolgend gedacht werden. Der reale Gott hat also keinen Daseinsgrund im Sinne eines irgendwie zu denkenden Grundfolgeverhältnisses; nur das Endliche ist Folge eines Grundes.¹⁾

Wohl besteht der Ratiosatz als buchstäblich alles umfassender, jeder Zweideutigkeitbarer Satz zu Recht. Nur er kann bei der „alles“ umfassenden Formel des „Satzes vom Grunde“ gemeint sein. Wenn ich sage: „Alles hat seinen hinreichenden Grund“ so soll damit der Ueberzeugung Ausdruck gegeben werden, daß jedes Sein im Himmel und auf Erden, in Wirklichkeit und in Gedanken, Vernunftsstruktur besitzt und daher seinerseits der Vernunft kein Hindernis der Erklärung bietet. Der Ratiosatz behauptet daher nichts anderes als die *veritas ontologica* der Alten und des Mittelalters, die *adaequatio rei ad intellectum*, die Konformität des Seienden mit den Forderungen der Vernunft.²⁾ Welche Forderungen dieses sind, oder genauer welche Sonderforderungen in der an alles Sein ergehenden Forderung der Vernunftartigkeit enthalten sind, darüber sagt uns der allgemeine Ratiosatz nichts. Er beschränkt sich darauf, alles irgendwie Vernunftfremde, alles den Vernunftforderungen nicht ganz „hinreichend“ Genügende unbarmherzig aus der Ordnung des Seienden zu streichen. Das Vernunftfremde ist auch vernunftwidrig, weil verstoßend gegen den Ratiosatz, und darum seinswidrig oder nichtseiend; was sich dem Vernunftbereich entzieht, ist nicht.

¹⁾ Gott ist also nur dem Identitätsgesetz unterworfen: *Sum qui sum*.

²⁾ Wir finden die *veritas ontologica* bei den Scholastikern in der doppelten Form der Auffassbarkeit (*intelligibilitas*) für das passive, und der Konformität mit dem produktiven Denken.

Diese Sinnanalyse des Ratiosatzes könnte auf mancher Zunge einen rationalistischen Beigeschmack erregen. Man könnte an die *mysteria stricte dicta* erinnern, die sich dem Vernunftbereich entziehen und doch sind. Droht sich der reale Gott hier nicht auch dem Ratiosatz zu entziehen, sodaß überhaupt kein allumfassender Sinn des „Satzes vom Grunde“ mehr denkbar wäre? — Eine dreifache Erwägung schlägt diese Furcht nieder. Denn erstens spricht der Ratiosatz die absolute Erkennbarkeit zu nächst nicht gegenüber unserer Vernunft, sondern der Vernunft überhaupt aus, von der unsere Vernunft nur ein Schimmer ist. Die mysteriöse Natur mancher Dinge ist nicht auf ihre Vernunftfremdheit, sondern auf unsere mangelnde Wahrheitsbefähigung zurückzuführen. Zweitens: Unsere mangelnde Wahrheitsbefähigung gegenüber den Mysterien Gottes ist keine grundsätzliche — wir haben eine Anlage für das *lumen gloriae* — sondern eine zeitlich bedingte.¹⁾ Drittens: Auch in dieser Zeitlichkeit sind die Geheimnisse Gottes unserer bloßen Vernunft nicht ganz fremd. Wenn es einen Gott gibt, so muß er geheimnisvoll sein; ein Gott ohne Geheimnisse gliche uns viel zu sehr, um Gott sein zu können. Dieses „muß“ zieht die Geheimnisse Gottes schon jetzt in etwa — ihrem Vorhandensein, nicht ihrem Sosein nach — in unsern Vernunftbereich hinein. Auch fügt sich Gott den Ergebnissen unserer Kausalforschung in der Welt, sonst würde ihn die Vernunft nicht unter dem Seienden dulden können. Die Reichweite des Ratiosatzes ist also eine allgemeine, die kritische Autonomie der Vernunft eine vollständige, nicht mit Kant auf das Welt- oder gar Bewußtseinsimmanente zu beschränkende.

Die Reichweite des Ratiosatzes ist eine allgemeine, d. h. immer und überall gültige; ist sie auch eine notwendige? Ist das Sein notwendig vernunftartig? Dann wäre es von selber auch überall vernunftartig; denn Notwendigkeit ist Wesentlichkeit, das Wesen aber hat kraft seiner Selbstidentität an allen Stellen seines Geltungsbereiches dieselben Attribute. Nicht aber ist umgekehrt jede Allgemeinheit analytisch gleich Notwendigkeit. So sind z. B. wahrscheinlich alle Körper schwer; aber niemals wird es für einen Körper notwendig oder wesentlich sein, daß es neben ihm einen zweiten gebe, der ihn anziehe. So könnte auch die bei

¹⁾ In der Heimat, sagt einmal Thomas sehr schön (*De ver. X, 12 c*), wird uns das reale Wesen Gottes noch evidentere sein als jetzt der Gegensatz von Sein und Nichtsein.

allem Seienden angetroffene oder angenommene Vernunftartigkeit eine zufällige, von einem freien Willen gestiftete oder hineingelegte sein. Demgegenüber ist festzuhalten, daß die Notwendigkeitsintention zur Sinnanalyse des Ratiosatzes gehört. Die endgültige Formel desselben lautet also: Alles Sein (oder einfach das Sein) ist notwendig vernunftartig.

Um die im Begriff „Notwendigkeit“ liegende Zweideutigkeit wegzuräumen, füge ich hinzu, daß der Ratiosatz nicht nur die intentionale Notwendigkeit oder Unleugbarkeit, die auch bei unwesentlichen Prädikaten vorliegen kann, sondern die ideale ausdrücken will.

Die Sinnanalyse des Ratiosatzes wäre keine vollständige, wenn wir die Sonderforderungen der Vernunft an das Sein und die Hauptbezirke des Seienden nicht nennen würden. Der Ratiosatz selbst nennt sie zwar nicht, aber er spielt darauf an: er ladet alle Dinge vor sein Tribunal, damit sie sich, um der kritischen Vernichtung zu entgehen, über die Erfüllung derselben ausweisen.

Psychologisch gleichzeitig, ontologisch gleichweitreichend, ist das Identitätsprinzip mit seinen Ablegern, unter denen das Widerspruchsprinzip der wichtigste ist, die erste vom Ratiosatz kritisch abhängige Sonderforderung. Es fordert von allem Sein Selbstidentität, aber nicht im Gegensatz zur Selbstveränderung in der Seinsordnung als solcher — wo bliebe da die Entwicklungslehre und die Widerlegung des Eleatismus — sondern im Gegensatz zu einer bestimmten, noch näher zu bezeichnenden Abweichung des Seins vom Erkennen, also zu einem bestimmten Defekt an Vernunftartigkeit. Wenn ich sage: A ist notwendig A, z. B. Mensch ist notwendig Mensch, so will ich nicht die Entwicklungsmöglichkeit des Menschen zu einem Nicht-menschen, also des Todes, leugnen. Sehr überflüssig wäre auch die tautologische Gleichsetzung der beim zweimaligen Aussprechen des Wortes „Mensch“ gemeinten Idee mit sich selbst oder des gemeinten Dinges mit sich selbst. Sinnvoll wird der Identitätssatz nur, wenn man unter Beachtung der verschiedenen logischen Funktion des Subjekt- und Prädikatbegriffes an eine Identifizierung des Dinges mit seiner Idee, des Aufgefaßten mit seiner Auffassung, kurz an Vernunftartigkeit denkt. Aber nicht jede Vernunftartigkeit ist Gegenstand des Identitätsprinzips, sondern nur soweit sie von der Definition des Dinges erfaßt wird; so gehört z. B. der Bewegter zur Vernunftartigkeit, aber nicht zur Definition

der Bewegung. Der Identitätssatz verkündet also, daß der evidenten Definition auf der Erkenntnisseite in jedem Punkte Sein auf der Dingseite entspricht. In diesem kritischen, nicht im zeitlichen und nicht nur im tautologischen Sinne wird Selbstidentität vom Sein verlangt. Das Verständnis für diesen wahren Sinn der Selbstidentität — man vergesse nicht, daß die Identität als Beziehung eine Zweiheit besagt — wird dadurch erschwert, daß sie, obwohl von Haus aus eine Beziehung des Dinges zur Vernunft, nach Art einer Qualität (von purer Alsob-Realität) in das Ding an sich, das dadurch getroffen werden soll, projiziert erscheint. Unser ganzes Denken wimmelt von solchen entia rationis cum fundamento metaphysico in re. Wir kommen später darauf zurück.

Ergänzend bemerke ich noch, daß der Identitätssatz nicht nur die Unveränderlichkeit der realen, sondern auch der idealen Ordnung, als solcher nicht behauptet. Abgesehen davon, daß bei letzterer Annahme die Realwelt, da sie veränderlich ist, als Geltungsbereich des Satzes nicht mehr in Frage käme, läßt sich auch leicht erkennen, daß ein Zuwachs oder Verlust in der Idealwelt der Werte, wenn entsprechende Veränderungen in unserer Erkenntnisphäre damit Hand in Hand gingen, kein seinloses Sein, also keinen Verstoß gegen Identitäts- oder Widerspruchsprinzip bedeuten würden. Denn dieses verbietet nur, daß ein Sein unter Beibehaltung seines Seins in das Nichtsein, oder umgekehrt, übergehe, nicht aber, daß ein Seiendes, ob real oder ideal, unter Aufgabe seines Seins ins Nichtsein, oder umgekehrt übertrete. Die Theses von der Unveränderlichkeit der Idealwelt ist eine vom Identitätssatze unabhängige Erscheinungsform des Ratiosatzes; wenigstens ist sie nicht sein unmittelbarer Inhalt.

Da das Identitätsprinzip alle Soseins- und Daseinsordnungen durchherrscht — dasselbe gilt für den Grundfolgesatz auf dem Gebiet des Endlichen —, seien hier die wichtigsten Seinsordnungen wenigstens erwähnt.

Grundlegend ist die Unterscheidung von Sosein (Wesenheit) und Dasein (Vorhandensein, Existenz, Realität).

Realität ist zunächst unbegriffliches Verstandeserlebnis. Ja sie wird eigentlich nie zum Begriff) und ist daher auch solange unbegreiflich,

1) Gemeint ist die echte, nicht die künstliche Begrifflichkeit. Ein echter Begriff zeigt stets die Doppelstruktur von reinem Inhalt (id quod concipitur) und abstrakter Form (modus quo concipitur). Gerade im abstrakten Modus

als wir sie in sich nehmen, ohne die Soseinsformen, in denen sie uns erscheint. Es ist also Soseinsbetrachtung, wenn wir unendliche und endliche, entstandene und unentstandene, subjektive und objektive Realität unterscheiden und nach gewissen Methoden auch real scheiden.

Dem scheint zu widersprechen, daß man auch bei demselben Sosein von verschiedenen Daseinsordnungen spricht. So kann ich das Sosein „Mensch“ betrachten: 1) in der existenten Daseinsordnung, die mit Vorzug die reale genannt wird; 2) in der möglichen oder idealen Daseinsordnung, die anscheinend kein pures Nichts und doch auch nichts Existentes ist; 3) in der intentionalen Daseinsordnung des Subjektes als Bewußtseinsinhalt, der ebenfalls weder ein pures Nichts noch ein Existentes zu sein scheint. Sollen wir nun auf Grund dieser Erwägungen verschiedene begriffliche Arten des Daseins oder der Realität annehmen? Nein, denn

liegt das Wesen der eigentlichen Begrifflichkeit. Dieser abstrakte Modus zerstört nun aber gerade das an einem Inhalt, was für die Existenz wesentlich ist und wird daher beim Aussagen des Begriffes vom Wirklichen nicht mitausgesagt. Aus demselben Grunde hat der Mensch auch keinen Begriff, der an sich schon Wirklichkeit bedeutete, was der ontologische Gottesbeweis übersehen hat; umgekehrt gilt natürlich auch, was wir oben sagen, daß keine echte Wirklichkeits-erkenntnis eine begriffliche ist. — Um nun dennoch von erlebter auf nicht erlebte Wirklichkeit schließen zu können, wird ein künstlicher Existentialbegriff geschaffen, indem man den Etwasbegriff inhaltlich durch eine Zutat bereichert, die auf eine Zerstörung und Unschädlichmachung seines unvermeidlichen modus abstractus hinzielt: die Erlebbbarkeit der Wirkung. Real oder existierend ist also „etwas, dessen Wirkung man sinnlich oder geistig erleben kann“; daher der Name „Wirklichkeit“, „Vorhandensein (-vor den Händen sein)“. In dieser Weise also — als Ensbegriff, der durch einen Zusatz seine eigene Begrifflichkeit zerstört — können wir einen künstlich universellen Existentialbegriff schaffen, dessen Inhalt eigentlich etwas höchst Individuelles wiedergibt und daher keinem beigebracht und nur von dem gebraucht werden kann, der bereits das individuelle Erlebnis des gemeinten Gegenstandes hatte, während andere Begriffe lehrbar sind und auch von demjenigen verwendet und verarbeitet werden können, der ihre inferiora niemals sah oder sonstwie erlebte. Die intuitionistische Lebensphilosophie dürfte recht haben, wenn sie dem begrifflichen Denken, dem echten, nachsagt, es bleibe nicht bei der Wirklichkeit — kein menschlicher Begriff stellt an sich schon Wirklichkeit dar —, aber sie übersieht, dass das begriffliche Verlassen der Wirklichkeit der echt menschliche Umweg ist, um tiefer in sie einzudringen, als dies beim Urerlebnis derselben möglich war. Nur durch Begriffe kann der Mensch begreifen. So hat das Erleben neben dem Vorzug der Unbegrifflichkeit den Nachteil der Unbegrifflichkeit.

es handelt sich hier nur um verschiedene Arten des Besitzes eines und desselben unbegrifflichen Daseins. Es gibt eigenes und geliehenes Dasein. Das Dasein, das der Idealwelt des Möglichen sowohl wie der intentionalen Welt des Bewußtseins oder der Gedanken den anschaulichen Kern verleiht, ist vom Verstande, der sich hier als causa instrumentalis eines Höheren fühlt, entliehen; denn das, sagt Thomas, ist die Eigentümlichkeit der erkennenden Wesen, daß sie durch ihre eigene Form einer fremden Form Dasein leihen können. Ohne dieses geliehene, aber echte Dasein ist die Idealwelt als solche ein pures Nichts; mit diesem Dasein aber (wenn auch nicht durch dasselbe), also in der Stimme der Vernunft und des Gewissens, übt die ideale Wertwelt mächtigere Wirkungen aus als die im eigenen Daseinsgewande einhergehende Realwelt der Natur und auch des Geistes.

Uns kommt es gegenwärtig nur auf die Nennung der drei Daseinsordnungen an.

Daß der Ratiosatz in seiner ersten Erscheinungsform, dem Identitätsprinzip, in allen drei Daseinsordnungen gilt, kann an Beispielen erläutert werden, die beim realen und idealen Sein leicht überzeugen. Aber auch auf das nur intentionale Sein, z. B. den viereckigen Kreis, dessen Intention in eine ideale und reale Leere greift, läßt sich das Identitätsgesetz anwenden. Denn auch er ist etwas Aufgefaßtes (ein Satzsubjekt), das mit seiner Auffassung (dem Satzprädikat) sich deckt, solange letztere nicht sich umgestaltet in die Auffassung eines runden oder anderseckigen Kreises. Das Identitätsprinzip ist in konkreter Form in jedem affirmativen Satze enthalten, wie das Widerspruchsprinzip in jedem negativen.

Eine zweite Form, in der uns „Vernunft“ erscheint, also eine weitere Anwendung des Ratiosatzes, aber nur auf das endliche Sein, ist der Grundfolgesatz: Alles Endliche ist Folge eines Grundes.

Wie die Selbstidentität, so begleitet auch die Folgehaftigkeit ihren Träger durch alle drei Daseinsordnungen hindurch. Es wäre eine verlockende Aufgabe zu schildern, wie Identitätsprinzip und Grundfolgeprinzip, nebeneinander und miteinander schaffend, die Logik, Erkenntnistheorie, Ethik und Metaphysik aufbauen. Beide bewahren dabei ihre Eigenart und lösen kritisch verschiedene Aufgaben. Der Identitätssatz verläßt nicht um Haaresbreite das ihm von der Erfahrung oder Vernunft Gegebene, er analysiert es nur, definiert es und klärt die Innenbeziehungen der gefundenen

Merkmale; der Grundfolgesatz hingegen transzendiert prinzipiell das Gegebene, indem er dessen Außenbeziehungen zu einem Grunde erfaßt, als dessen Folge er das Gegebene hinstellt.

In der realen Ordnung nimmt die Folgehaftigkeit den Namen Kausalität an, den Thomas auch in der intentionalen oder logischen Ordnung, wo wir lieber Folgerichtigkeit sagen, angewendet wissen will.¹⁾ In der idealen Ordnung brauchen wir für die immanenten Grundfolgeverhältnisse z. B. innerhalb der Mathematik, auch das Wort Folgerichtigkeit, während für die transzendente Verankerung der Idealwelt in Gott ein eigenes Wort fehlt. Von Kausalität oder Verursachung reden wir hier nicht, weil das Wort Ursache für Werdegrund, Existenzgrund vorbehalten bleibt, während die Idealwelt, in ihrem Sosein betrachtet, etwas Ungewordenes und Unexistierendes ist. Dennoch wird sie trotz Lotze und Nicolai Hartmann mit Recht als „Folge“ Gottes aufgefaßt, indem der echte Kausalcharakter des ihr im Verstande geliehenen Daseins (das ihr eigene bekommt sie vom Willen) als ideale Folgehaftigkeit sich dem idealen Sosein selber mitteilt. Hier liegt die Berechtigung des ideologischen Gottesbeweises.

Das Grundfolgeverhältnis gehört wie die meisten anderen Verhältnisse zu den nicht umkehrbaren; den Umstand der Ungleichzeitigkeit oder des logischen Nacheinander seiner beiden Beziehungsglieder teilt es nur mit wenigen Verhältnissen, z. B. dem der Aufeinanderfolge. Schon dieser Charakter stempelt es zu einem rein kreatürlichen Verhältnis.

Ein besonderes Wort verlangt die Sinnanalyse des Kausalsatzes, obwohl wir es hier nicht mit einer dritten Anwendung des Ratiosatzes, sondern nur mit dem Grundfolgesatz in der realen Ordnung zu tun haben. Der Kausalsatz erfreut sich mit Recht in theistischen Kreisen einer besonderen Aufmerksamkeit, weil er der einzige rationale, wissenschaftlich prüfbare Weg zu Gott ist. Seine kritische Sicherung erfolgt in der zweiten These. Hier möchte ich nur seine Formel: „Alles reale Endliche hat notwendig seine Ursache“ rechtfertigen. Die Wahl des Wortes „endlich“ bietet zwei Vorteile. Erstens wird dadurch auch das ruhende und das ungewordene Sein, das nach ernstesten Denkern wie

¹⁾ „Respondeo dicendum, quod propositiones sunt causa conclusionis: nam ob id continent principia propria illius et debent esse notiores conclusionem“. Alamannus, S. phil. Parisiis 1885. I, sect. 1, p. 295.

Thomas von Gott geschaffen werden kann, von der Kausalformel mitbetroffen. Zweitens gibt „endlich“ den metaphysischen Formalgrund, die radix ontologica der Bewirktheit an. Das ist beim „Entstehen“ nicht der Fall, da die Fähigkeit einer Realität, sein und nicht sein, also entstehen zu können, ontologische Folge der Endlichkeit ist. Wo es freilich nicht auf metaphysische Grundsätzlichkeit ankommt, kann die Formel „alles Entstandene“, „jede Veränderung“ u. ä. ruhig beibehalten werden, da das „Entstehen“ die Endlichkeit der Dauer drastisch dokumentiert. Als Tautologie ablehnen möchte ich die Formel: „alles Kontingente hat eine Ursache“, da mir die Lösung der Frage, warum alles Endliche oder Entstandene kontingent, d. h. „seinsindifferent“ oder, wie es einige mit noch krasserer Tautologie verstehen, „bedingt“ sein soll, bereits als eine Frucht der Kausalforderung an das Entstandene erscheinen will. Näheres in der zweiten These.

Die dritte Sonderforderung, worin uns der Ratiosatz erscheint, richtet sich nicht an alle und auch nicht an alle endlichen Objekte, sondern nur an das erkennende Subjekt, insofern es künstlich zum Objekt und zum Gegenstand eines notwendigen Satzes gemacht werden kann: Jedes Erkenntnissubjekt ist als solches notwendig erkenntnis- oder wahrheitsfähig. Daß dieses Prinzip als Prinzip weder psychologische noch kritische Voraussetzung der ersten Erkenntnis ist, wurde schon eingangs erwähnt. Ein Erkenntnisvermögen, das nur für die Erkenntnis A fähig wäre, bei der Erkenntnis B aber einen inneren Strukturfehler bekommen hätte, würde zur Erklärung der Erkenntnis A völlig ausreichen. Aber es wäre in sich nicht vernunftartig oder nicht vernunftartig genug, darum tilgt es der Ratiosatz aus der Ordnung des Seienden durch das erwähnte Prinzip.

Die drei genannten Prinzipien der Selbstidentität alles Seins, der Folgehaftigkeit alles Endlichen und der Wahrheitsfähigkeit jedes Subjektes erschöpfen mit ihren Unterprinzipien den Ratiosatz oder den Bestand an Vernunftwahrheiten (vérités de raison), über den der Mensch, ja überhaupt ein Vernunftsubjekt verfügt.

Gemeinsam ist den drei idealen Gegenständen dieser Prinzipien die ideale Notwendigkeit. Das unterscheidet sie vom Bereich der Tatsachenwahrheiten (vérités de fait Leibnizens), die uns aus einer ganz anderen Richtung entgegenblühen. Eine solche Tatsachenwahrheit ist auch unsere Wahrheitsbefähigung

bei einem bestimmten Erkenntnisakt, der ebenfalls eine Tatsache ist. Wir können zugeben, daß die tatsächliche Erkenntnisfähigkeit kritische Voraussetzung der Erkenntnistätigkeit ist, aber psychologisch sind beide eine Tatsache; sie können daher nur zusammen festgestellt werden, so daß die faktische Erkenntnistätigkeit ohne die faktische Erkenntnisfähigkeit nicht erlebt werden kann.

Bevor wir zur kritischen Sicherung des Ratiosatzes schreiten, können wir zur Ergänzung seiner Sinnanalyse und zur Aufklärung einiger Mißverständnisse dasjenige betrachten, was sich diesem Satze und den ersten beiden in ihm enthaltenen Vernunftforderungen widersetzt, also das Vernunftwidrige, das philosophische Chaos.

Zunächst möchte ich mir Sawickis Terminologie nicht zu eigen machen, wenn er das in sich widerspruchsvolle Sein „widervernünftig“, das in sich widerspruchslose, ursachlose Geschehen aber bloß „unvernünftig“ nennt. Wir haben gesehen, daß beides vernunftwidrig ist, wenn auch in verschiedener Weise und gegen verschiedene Gesetze verstoßend. Freilich, wer mit Sawicki — das ist sein Hauptirrtum — das Widerspruchsprinzip als den adäquaten und restlosen Ausdruck der evidenten Vernunft betrachtet, dem kann das ursachlose Geschehen nicht als vernunftwidrig, sondern nur als vernunftfremd erscheinen.

Wenn wir vom philosophischen Chaos sprechen wollen, so müssen wir es zunächst unterscheiden vom naturwissenschaftlichen, das durch den Ratiosatz keineswegs ausgeschlossen wird. Die Verwechslung der beiden Arten des chaotischen Weltbildes, die sich nicht selten findet, kann der rationalen Begründung der philosophischen Grundgewißheiten, die mit den Naturgesetzen durchaus nicht verwechselt werden dürfen, ein ernstes Hindernis bereiten.¹⁾ Die Ver-

¹⁾ Dieser Verwechslung sind auch die zahlreichen Denker erlegen, die am Problem des Uebels gescheitert sind. Selbst so hochstehende Denker wie Volkelt reden wegen gewisser naturwissenschaftlicher Unbegreiflichkeiten in Welt und Menschenleben von einem irrationalen Weltkern, den sie ausdrücklich noch jenseits des Uebervernünftigen verlegen. Die wahrhaft philosophische Blick-einstellung, die freilich nur dem mäeutischen Einfluss der Offenbarung zu danken ist, zeigt ein ganz anderes Bild. Gewiss stossen wir oft auf das uns Transintelligible wie der Gefangene an seine Kerkermauern, aber der Ratiosatz setzt uns in Stand, die absolut transintelligible Sphäre Nikolai Hartmanns dem Nichts gleichzusetzen.

nunftstruktur der Welt im Sinne des Naturwissenschaftlers, die „Kosmos“ genannte konstante Linie des nach sog. Naturgesetzen verlaufenden künftigen Weltgeschehens ist vom rationalen Standpunkt nichts als eine schwer zu bestimmende Wahrscheinlichkeit, die man, wie Hertling im obigen Zitat mitteilt, bis weit ins 17. Jahrhundert hinein nicht voraussetzte, und die auch heute nur durch alogische Faktoren zu der bekannten „Gewißheit“ anschwillt, die im Leben und im Wissenschaftsbetrieb so nützlich ist. Mag sein, daß der Ratiosatz durch die Tatsache, daß die Welt ein naturwissenschaftlicher Kosmos ist und als solcher durch fortgesetzte Forschung immer mehr enthüllt wird, eine willkommene Bestätigung findet; — aber man darf dies nicht umkehren und sagen, der Satz vom Grunde fordere diesen Kosmos. Wenn die Sterne plötzlich anfangen, die krausesten, unberechenbarsten Bewegungen zu machen, wenn sich Eidechsen über Nacht in Fische verwandelten und jede Konstanz der Arten verschwände; wenn der Chemiker fortwährend mit Teufels- und Hexenkünsten rechnen müßte, die ihm seine Wage verzauberten, kurz, wenn das naturwissenschaftliche Chaos zur Wirklichkeit würde, — der Philosoph stände mit lächelnder Wimper auf dem von der Naturwissenschaft verlassenem Trümmerfelde, denn einen geistigen Vernunftgehalt, einen transempirischen Sinn könnte die Welt auch jetzt noch haben. Nur dem Einbruch des philosophischen Chaos, dem seinlosen, ursachlosen, sinnlosen Sein wehrt der Satz von der Ratio.

Nicht ganz eindeutig drückt sich Sawicki aus, wenn er sagt, der „Satz vom Grunde“ fordere nicht, daß in der Welt alles weise und zweckmäßig eingerichtet sei, das sei an den Tatsachen nachzuprüfen. Wenn hiermit nur gesagt sein soll, daß der Ratiosatz die Naturgesetzlichkeit nicht verbürge, so können wir beistimmen. Will der Verfasser aber, wie es den Anschein hat,¹⁾ dem in finaler Wendung aufgefaßten Kausalsatz, dem Teleologieprinzip, die apriorische Geltung absprechen, so würde er seine Tragweite doch unterschätzen. Die metaphysische Zweckmäßigkeit jedes Weltthings braucht nicht erst empirisch geprüft zu werden, sondern ist eine apriorische Vernunftforderung, da der Kausalsatz sowohl im Sinne eines Wirkgrundes

¹⁾ Phil. Jahrb. 1925, 5; Die Gottesbeweise, S. 30. — Terminologisch zu beanstanden ist hier, daß anscheinend nur der Wirkgrund, nicht der Zweckgrund „Daseinsgrund“ genannt wird.

wie eines Zweckgrundes und eines Urbildes zu verstehen ist und absolute Gültigkeit beansprucht. Daß ein Geschehen diese oder jene Wirkursache, diesen oder jenen Zweck haben müsse, ist, wenigstens innerhalb der Naturwissenschaft eine irrationale Annahme, nicht aber, daß es eine Ursache und einen Zweck habe, das fordert gebieterisch der Kausalsatz, auch ohne daß wir von der empirischen Welt oder gar von einer zwecksetzenden Intelligenz in der Welt formell Kenntnis nehmen.

Nachdem wir so der Ueberschätzung wie der Unterschätzung des Ratiosatzes, speziell des Kausalsatzes gewehrt haben, können wir nun die verschiedenen Stufen des philosophischen Chaos hinabsteigen. Die tiefste Stufe ist das vom Identitätsprinzip ausgeschlossene seinlose Sein, die buchstäbliche coincidentia oppositorum. Gegen das Grundfolgeprinzip verstößt die metaphysisch freischwebende Idealwelt, die grundlose Behauptung, das wirkgrundlose, zweckgrundlose und urbildlose Geschehen, und endlich der formlose Stoff und die stofflose Körperform. Chaotisch im Sinne des Satzes von der Wahrheitsbefähigung wäre ein mit einem inneren Strukturfehler behaftetes Erkenntnisvermögen.

Zweite These.

Alles Bisherige war nur vorbereitende Aufklärung über die große Rechtsfrage der Vernunft und der Erfahrung. Man kann sich eine Rechtfertigung der apriorischen und empirischen Grundgewißheiten unseres Denkens und Wissens¹⁾ in dreifacher Weise vorstellen: 1) in rein rationaler Weise durch zwingende Evidenz; 2) in

¹⁾ Ohne Anspruch auf Lückenlosigkeit gebe ich hier eine Uebersicht der wichtigsten philosophischen Grundwahrheiten. Ich gliedere sie in Real- und Idealwahrheiten, je nachdem das Dasein oder ein Soseinsmerkmal Satzprädikat ist. Beide zerfallen wieder in ableitbare und unableitbare, eine umstrittene Einteilung, deren Festlegung wir uns gegenwärtig nur für die Idealwahrheiten zum Ziele gesetzt haben. Es sind:

I. Realwahrheiten: die Existenz von Etwas, des Ich, eines Nicht-ich, eines ausgedehnten Nichtich, eines ichartigen Nicht-ich, der tatsächlichen Wahrheitsbefähigung des Ich.

II. Idealwahrheiten: 1. Unmittelbare: der Ratiosatz; 2. Davon abgeleitete: a) der Identitätssatz mit seinen Unterprinzipien: dem Satz vom Widerspruch, vom ausgeschlossenen Dritten, vom Größersein des Ganzen gegenüber den Teilen, den auf gehörige Prämissen gerichteten Schlußregeln; b) der Grundfolgesatz mit seinen Unterprinzipien; das sind in der Logik die das

irrationaler Weise durch seins- und wertblindes Gefühl oder Willen; 3) in rational-irrationaler Weise, wobei der Wille (oder das Gefühl) eine mehr als erkenntniseinstellende Rolle spielt, sei es, daß er von Werterwägungen getragen, eine denkaktsetzende oder gar eine denkinhaltsetzende Funktion übernimmt. Ich werde bei der vierten These versuchen, einige Typen dieser rational-irrationalen Setzungen festzuhalten, die durchaus nicht immer töricht zu sein brauchen; hier ist deswegen nicht der Ort dazu, weil die jetzt in Rede stehenden Fundamentalgewißheiten sämtlich rein rationale sind und wegen ihrer strahlenden Evidenz einer Willensstütze, wenigstens in einem von kritischen Bewußtseinsstörungen ungetrübten Geiste, nicht bedürfen.

Bezüglich dieser Evidenz soll nun zuerst die Obfrage und dann erst die Wiefrage gestellt werden. Was die Methodik dieser Gedankenfolge betrifft, so dürfte wohl feststehen, daß sie eine echt menschlich-natürliche ist. Man kann das Vorhandensein einer Sache kritisch gewiß machen, bevor noch ihre genauere Wesensart erforscht ist, und beim etwaigen Mißlingen der genaueren Wesensforschung braucht die kritische Gewißheit des Vorhandenseins in keiner Weise zu leiden. Ich sage dies, weil es mir fast scheint, als ob Sawicki die auch von ihm zuerst erlebte Evidenz der philosophischen Grundgewißheiten nachher wegen theoretischer, vom kritischen Denken aufgetürmter Transzendenzschwierigkeiten wieder preisgäbe. Das wäre unwissenschaftlich und unlogisch.¹⁾ Kommen Gedanken und Tatsachen in Konflikt, so behalten letztere die Oberhand. Läßt sich doch gegen jede auch noch so evidente Wahrheit eine Wolke endloser, und darum faktisch unlösbarer Schwierigkeiten ins Feld führen.

Verhältnis von Prämissen und Schlußfolgerung bestimmenden Regeln, in der Metaphysik der Kausalsatz mit den von ihm abgeleiteten Sätzen, z. B. dem Teleologieprinzip, dem Satz von der Proportion zwischen Natur und Tätigkeit, Erkennendem und Erkanntem, Mittel und Zweck, Naturverlangen und Erfüllung und zahlreichen anderen für die einzelnen wissenschaftlichen Bedürfnisse zugeschnittenen Satzprägungen; c) der Satz von der grundsätzlichen Wahrheitsbefähigung, wovon der Satz von der Realgeltung der Evidenz abgeleitet ist. — Ich füge hier noch hinzu, dass der allgemeine Ratiosatz nicht den Satz wohl aber die Tatsache der Wahrheitsbefähigung kritisch voraussetzt.

¹⁾ Man kann hier Karl Stumpfs Wort zitieren: Es kann etwas nicht erkenntnistheoretisch wahr und psychologisch falsch sein.

Damit soll nicht gesagt sein, daß die Obfrage ohne kritische Scheidung gelöst werden kann. Wie soll ich ohne Kritik in dem reichen Schatze meiner Urteile die logischen von den bloß psychologisch bedingten unterscheiden, zumal ich aus Erfahrung weiß, daß manche durch und durch irrationale Setzungen mir vom Schimmer einer vermeintlichen, vom Gefühl erborgten Evidenz überfärbt erscheinen, — wie freilich auch umgekehrt manche an sich evidente Wahrheiten infolge hyperkritischer Einstellung zu ihrer Annahme eines ausgesprochenen Vertrauensvotums wirklich bedürfen können. Wie soll da ohne Kritik klar werden, welcher Charakter den philosophischen Grundgewißheiten wesensmäßig zukommt? Freilich schrumpft diese Schwierigkeit hier deswegen zusammen, weil es sich um Fundamentalwahrheiten handelt, deren Leuchtkraft schlecht übersehen werden kann.

Beginnen wir mit der Feststellung der tatsächlichen (nicht grundsätzlichen) Wahrheitsbefähigung. Sie ist als Erfahrungs- oder Vernunftobjekt evident, wenn irgend ein Erfahrungs- oder Vernunftobjekt evident wird. Sie ist also, wie wir gegen Sawicki festhalten müssen, evident erfahrbar. Eine kleine Selbstbesinnung genügt, um dies einzusehen. Ich sehe hier eine rote Kugel. Daß ich sie sehe, ist unmittelbar evident. Sawicki gibt dies zu. Aber nicht evident scheint ihm, daß ich sie, wenn ich sie als rote Kugel sehe, richtig sehe; denn dies würde ja die von Sawicki geleugnete Evidenz einer richtigen Urteilsbefähigung bedeuten. Und selbst wenn auch diese Evidenz da wäre, wenn es evident wäre, daß ich von Haus aus zum richtigen Urteilen befähigt bin, wer sagt mir dann, daß die Evidenz mir den Besitz der Wahrheit verbürgt? Solchen Zweifeln, meint Sawicki, kann nur ein freier Willensakt des Vertrauens Halt gebieten.

Wenn Sawicki uns versichert, daß er einen solchen Vertrauensakt erweckt hat, so müssen wir ihm Glauben schenken. Aber sieht er denn nicht, daß die Evidenz eines Urteils nicht getrennt werden kann von der Evidenz seiner Richtigkeit, und die Evidenz der Erkenntnistätigkeit nicht von der Evidenz der Erkenntnisfähigkeit, und daß alle hier von ihm distinguierten Evidenzen nur begriffliche Variationen einer und derselben von ihm zugegebenen evidenten Erkenntnis sind? Wenn ich evident weiß, daß ich dieses Rot sehe, so ist mir ebenfalls evident, daß ich es richtig sehe, daß ich zum richtigen Sehen fähig bin und daß die Evidenz mir dem Besitz

der Wahrheit verbürgt, — sonst bricht auch die erste Evidenz in sich zusammen.

Die Trennung der verschiedenen Evidenzen beweist, daß Sawicki sich vom intentionalen Sein und von der Transzendenz des überintentionalen Seins eine falsche Vorstellung gemacht hat. Wenn uns das Ansich der Dinge auch nicht in seinem Ansich gegeben ist, es ist uns doch gegeben, und es ist das einzige, was uns eigentlich evident werden kann, wenn wir überhaupt von Evidenz sprechen. Das intentionale Sein kann in sich, d. h. ohne die Evidenz eines idealen oder realen, subjektiven oder objektiven Ansich gar nicht sinnvoll evident genannt werden. Die Intentionalität, die Hingerichtetheit, das „Hinsein“ eines Subjektes ist eine relatio, die ohne ihre relata, im luftleeren Raume der Abstraktion, in ein ungreifbares und unevidentes Nichts zerfällt.

Derselbe Irrtum erscheint, wenn Sawicki zwischen der Evidenz des Widerspruchsprinzips als Denkgesetzes und als Seinsgesetzes unterscheidet und die letztere leugnet. So berechtigt die Unterscheidung von Denkgesetz und Seinsgesetz ist, so unmöglich ist die Beibehaltung der Evidenz für das erstere unter Ablehnung der Evidenz des letzteren. Die Logik ist keine psychologische Spielerei mit Denkintentionen, sondern arbeitet an idealen Seinsgegenständen von Ewigkeitwert. Sawicki wird sich also entschließen müssen, die Evidenz einer tatsächlichen Wahrheitsbefähigung und des Widerspruchsprinzips entweder unterscheidungslos anzunehmen, — dann ist er Scholastiker — oder unterscheidungslos abzulehnen, — und dann gleitet er, wenn nicht eine glückliche Inkonsequenz ihn daran hindert, die schiefe Ebene des Voluntarismus und Skeptizismus hinab.

Mein geschätzter Gegner könnte diesem Dilemma zu entgehen suchen durch die Bemerkung, er habe unter Denkgesetz gar nicht das subjektive, von Mensch zu Mensch wechselnde Gesetz der Intentionen an sich verstanden, sondern die Welt der idealen, für alle Menschen gleichen Geltungsinhalte. Für sie gelte das Widerspruchsgesetz evident, nicht aber für die existente Realwelt. War die Unterscheidung so gemeint, so müssen wir, ad hominem argumentierend, darauf hinweisen, daß die Transzendenzschwierigkeiten für die Idealwelt nicht geringer sind als für die Realwelt. Denn mag auch die Idealwelt des Geltens das ihr eigentümliche Dasein, das Bedingung, nicht Ursache ihrer Machtentfaltung ist, vom Denkenden

entleihen, es bleibt doch immer ein geliehenes, während ihr *Sein* in mindestens ebenso unerreichbarer Transzendenz über ihm thront, wie die ihn umspielende grüne Außenwelt. So erscheint das Dilemma und die innere Inkonsequenz bei dieser Deutung nur in anderer Form.

Auch bei der zweiten Form des Ratiosatzes, dem Grundfolgesatz, läßt sich das nackte Vorhandensein echter Evidenz leicht erweisen, so groß grade hier die Schwierigkeit ist, die genaue Wesensart der Evidenz zu bestimmen. Als intentional-idealer Denksatz ist er in den Regeln der aristotelischen und mittelalterlichen Syllogistik allgemein als evident anerkannt. Als realer Seins- oder Kausalsatz ist seine Evidenz, wenigstens in Gelehrtenkreisen, seit Occam, Hume und Kant stark umstritten, kann aber jedem naivwissenschaftlichen Denker¹⁾ mit leichter Mühe dargetan werden.

Ich wähle für den Aufweis dieser Evidenz die vergleichende Methode, indem ich den Kausalsatz neben ein Naturgesetz stelle, z. B. daß aus Schlamm keine Frösche entstehen. Wir halten beide für unverrückbar, es sträubt sich etwas in uns sowohl gegen den Abbruch der konstanten Linie des Naturgeschehens als gegen das ursachlose Sein, — aber wie verschieden ist dieses Sträuben hier und dort! Man vergleiche die morgen von Gott wiederholte Urzeugung (im Sinne des Satzes: *Producat terra herbam virentem*) mit der völlig spontanen, ursachlosen Urzeugung. Ein Unterschied ist da; worin sieht ihn Sawicki? Ich sehe ihn in der evidenten Ungereimtheit, die dem ursachlosen Sein, nicht aber der Verrückung der Naturgesetze anhaftet. Die Unverrückbarkeit der letzteren wurde, wie Hertling sagt, bis ins 17. Jahrhundert hinein in der Wissenschaft nicht angenommen, aber ein einsichtiges Vernunftsträuben hat die Menschheit seit Erschaffung der Welt davor bewahrt, ein ursachloses Geschehen grundsätzlich anzunehmen. Die paar Ausnahmen unter den Philosophen²⁾, die kraft des Gesetzes von der Enge des Be-

¹⁾ Vgl. die trefflichen Bemerkungen Peter Wusts über „primäre und sekundäre Naivität“ in seinem Buch: *Naivität und Pietät*, Tübingen 1925, S. 106 ff. — Das Prinzip der Lebensnähe ist zwar kein Prinzip der Philosophie, aber des Philosophierens.

²⁾ Der Begriff des „Irrationalen“ wird von seinen Vertretern oft recht dunkel formuliert. Was soll es z. B. heißen, wenn Volkelt (a. a. O. S. 106 ff.) den irrationalen Weltkern jenseits des Vernünftigen und Uebervernünftigen verlegt und ihn doch dem Widerspruchsprinzip noch gehorchen läßt? Auch wir nehmen an, dass Gott nur dem Widerspruchsprinzip direkt gehorcht und halten ihn deshalb doch nicht einmal für grundsätzlich übervernünftig, geschweige denn irrational.

wußtseins — sie hielten den Blick starr auf die überall erheblichen Schwierigkeiten geheftet — an dieser Einsicht, wenigstens im Augenblick jener BlickEinstellung, gehindert waren, spielen der Allgemeinheit gegenüber gar keine Rolle. Wer der Evidenz der grundsätzlichen Kausalbedürftigkeit des Geschehens die Anerkennung versagt, kann eigentlich nicht widerlegt werden, aber er verliert das Recht, irgend etwas anderes jemals als evident hinzustellen.

Im Gesagten ist das Wesentliche dessen enthalten, was sich gegen die These der Unwißbarkeit der philosophischen Wissensgrundlagen vorbringen läßt. Es ist nunmehr unsere Aufgabe, von der Obfrage zur Wiefrage, von der ersten zu einer höheren Stufe der Kritik übergehend, die genauere Wesensart der gefundenen Evidenz, vor allem die kritischen Ableitungsverhältnisse der in Frage stehenden Fundamentalwahrheiten zu untersuchen. Wir freuen uns, hier eine Strecke mit Sawicki zusammen gehen zu können.

Wenn man von der Ableitung eines Satzes spricht, so läßt sich dieses Wort im materialen und formalen Sinne verstehen, je nachdem man den Stoff oder seine Geltung oder Gewisheit, in unserem Falle also seine Evidenz im Auge hat. Von der materialen Ableitung rede ich hier nicht. Sie kann in einem doppelten Sinne gedacht werden: als psychologische und phänomenologische. Die psychologische Ursprungstheorie unseres Wissens, wie sie von der aristotelischen Scholastik vertreten wird, behauptet die Mitwirkung des Dinges bei jeder Erkenntnis, eine Kausalität, die zwar nirgendwo zu beobachten ist, aber durch ein ziemlich sicheres Schlußverfahren wahrscheinlich gemacht wird. Ist hiermit eine *abstractio negativa* oder *naturalis* ausgesprochen, so ist unter phänomenologischer Ableitung die positive Herauslösung des Satzprädikates aus dem Merkmalsbereich eines bestimmten Wesenskomplexes zu verstehen. Ich wollte die materiale Ableitung charakterisieren, weil ich sie im Folgenden niemals meine, wenn von Unableitbarkeit die Rede ist. Uns beschäftigt nur die kritische Frage der ableitbaren oder unableitbaren Evidenz oder Gewisheit.

Ein tausendjähriger Traum der Wissenschaft geht dahin, alle Wahrheiten aus einer evident zu machen. Ein gewisser Empirismus wollte alle Wahrheiten aus Tatsachenwahrheiten, ein Rationalismus aus Vernunftwahrheiten ableiten; aber die Trümmer ihrer

Systeme bedecken den Weg der Geschichte. Der Bewußtseinsstrom unseres Wissens ist ein Zusammenfluß zweier Ströme, die aus getrennten Richtungen kommen, mögen wir auch aus gewissen Anzeichen entnehmen, daß sie aus derselben Quelle stammen.

Können wir denn wenigstens jedes der beiden Wahrheitsbereiche für sich genommen so ordnen, daß wir alle Tatsachen aus einer Urtatsache, und alle Vernunftprinzipien aus einem Urprinzip kritisch ableiten?

Ich kann im Rahmen dieses Aufsatzes nicht den noetischen Idealismus behandeln, der nur Bewußtseinstatsachen annimmt, noch den kritischen Realismus, der den kühnen Versuch unternimmt, alle Tatsachen aus Bewußtseinstatsachen als den Urtatsachen abzuleiten. Uns genügt die oben erwähnte Feststellung, daß die Tatsache der Wahrheitsbefähigung eine mit jeder Erkenntnis gegebene, unmittelbar evidente Wahrheit ist.

So treten wir jetzt vor die Frage: Wo ist das Urprinzip und die Urforderung der Vernunft, worauf sich alle anderen Vernunftprinzipien zurückführen lassen, vorausgesetzt, daß es ein solches gibt?

Ich habe von Anfang an den Ratiosatz, die Vernunftartigkeit alles Seins als das zeugende Urprinzip hingestellt, das bei der Anlegung an die an sich sterilen Sonderbezirke des Seienden die übrigen Prinzipien als seine Unterprinzipien hervorbringt. Nur weil das Gesetz der Vernunftartigkeit gilt, haben wir ein Recht, das seinlose, ursachlose und sinnlose Sein als schlechthin nichtseiend zu bezeichnen.

Dieser Ansicht steht aber die Ansicht von der Oberhoheit des Widerspruchsprinzips gegenüber, die sich in scholastischen Lehrbüchern immer noch forterbt. Sawicki ist einsichtig genug, diesem Prinzip den Satz vom Grunde, also wohl auch den Kausalsatz, nicht zu unterstellen, aber dafür streicht er ihn auch aus der Liste der erkennbaren Wahrheiten, so sehr ist er der Monarchie des Widerspruchsprinzips auf dem Gebiet des Erkennens ergeben. Da die Frage gerade heute wieder viel erörtert wird, sei es mir gestattet, den Thron des falschen Monarchen etwas kräftiger zu unterhöheln als Sawicki, der es nur unbewußt und fast wider Willen getan hat. Die Frage ist also: Ist der Ratiosatz, der Grundfolgesatz und der Kausalsatz durch das Widerspruchsprinzip, also auf analytischem Wege begreiflich zu machen?

Bevor ich diesen brennenden Boden betrete, muß ich zunächst Wortbedeutungen festlegen, um Mißverständnissen und vorbeirenden Einwürfen, die es gerade bei dieser Frage in Menge gibt, möglichst vorzubeugen. Ich beschränke mich auf die Untersuchung des Kausalsatzes.

In der obenangeführten Formel des Kausalsatzes schwebt zwischen Subjekt („Endliches“, z. B. „Entstandenes“) und Prädikat („Bewirktheit“), die Kopula affizierend, der Modus der Notwendigkeit. Notwendigkeit ist Wesentlichkeit und bindet daher das Prädikat an das Wesen des Subjektes im Gegensatz zu seiner akzidentellen Außenschicht. Aber das Wesen des Dinges zerfällt, von uns aus gesehen, wiederum in verschiedene Schichten, so daß wir unter „Wesen“ ein Dreifaches verstehen können: 1) das reale Gesamtwesen, wie es in sich ist und in der idea comprehensiva Gottes erscheint mit allen seinen Schichten, das *objectum materiale* der Scholastik; 2) das reale Wesen in der dem irdisch menschlichen Wissen zugänglichen Schicht, das von unseren Begriffen erfäßbare *objectum formale*, und zwar unter Aufbietung aller Denkmittel und Denkprinzipien der natürlichen Vernunft; endlich 3) dieselbe begrifflich zugängliche Wesensschicht, aber nur insoweit sie durch Handhabung des Widerspruchsprinzips, also vom sogenannten analysierenden Denken aufgeschlossen werden kann.

Versteht man nun unter analytischem Prinzip einen Satz, bei dem das Prädikat im Wesen des Subjektes liegt, so hat man zunächst die genannte Dreideutigkeit zu entscheiden. Im ersten Sinne spricht heute niemand von analytischem Prinzip, es wären dann ja auch die Dogmen und Glaubenswahrheiten, wozu Kant und Sawicki (die ich sonst nicht in einem Atem nennen möchte) auch den Kausalsatz rechnen, analytische Wahrheiten, wie sie es ja für Gott wirklich sind. Darum sprach das Mittelalter auch hier von analytischen Sätzen; der hl. Thomas nennt sie „*iudicia per se nota quoad se tantum*“, d. h. im Lichte des Identitätsgesetzes (*per se*) evidente (*nota*) Sätze, aber nur für jenes Auge (*tantum*), das den Gegenstand nach allen seinen Tiefenschichten (*quoad se*) durchschaut. Daß dem menschlichen Geistesauge ein solches Auflösungsvermögen nicht zukommt, mag auch tatsächlich alles irgendwie in sein Blickfeld fallen, leugnet nur der extreme Rationalist.

Im zweiten Sinne ist der Kausalsatz ein analytischer Satz, wenn das Enthaltensein der Bewirktheit im urgegebenen Entstandenen oder Endlichen nicht durch Analyse desselben mittels des Widerspruchsprinzips, sondern nur kraft einer neuen, aus dem Subjekt hervorbrechenden Evidenz, mit andern Worten, als neue Form des Ratiosatzes erkannt wird.

Im dritten Sinne — und dieser ist gewöhnlich heute gemeint, wenn man von analytischem Prinzip redet, und den auch wir im Folgenden beibehalten wollen — wäre der Kausalsatz analytisch, wenn er durch bloße Anlegung des Identitäts- und Widerspruchsprinzips an das urgegebene „Endliche“, das urgegebene „Entstehen“, evident werden könnte. Unter „Urgegebenem“ verstehe ich die vom Denken noch in keiner Weise bearbeitete, in der reinen Erfahrung bewußtgewordene Gegebenheit, z. B. rote Kugel, Lustgefühl, Bewegung, Entstehen, usw., wenn diese Inhalte nicht als Begriffe, sondern als Erlebnis gefaßt werden.

Sind die Neuscholastiker ¹⁾ im allgemeinen gegen Sawicki einig, daß der Kausalsatz im zweiten oder dritten Sinne analytisch ist, so schwanken sie bei der Entscheidung dieser letzteren Alternative.

¹⁾ Die Altscholastik hat das Problem noch nicht gekannt. Die Einheit des mittelalterlichen Denkens, zumal die Verschmelzung des analytischen mit dem kausalen Denken war viel zu innig, um auf den doppelten Vernunftgehalt der Kreaturen kritisch aufmerksam zu werden. Auch als im 14. Jahrhundert die völlig antiwissenschaftlichen Occamisten als „Synthetiker“ des Kausalprinzips auftraten, konnten die „Analytiker“ im Kampfe gegen den gemeinsamen Feind noch nicht auf das Problem kommen. Dafür waren die Bedingungen erst gegeben, als in der Neuzeit das analysierende Denken einseitig auf den Schild erhoben wurde. — Was speziell Thomas betrifft, so scheint es mir nicht gerechtfertigt zu sein, wenn Hessen (Thomas von Aquin, Stuttgart 1926, S. 129 ff.) ihn ohne weiteres unter die Analytiker B einreihet. Ueberall wo Thomas sein Kausalprinzip „alles Bewegte wird von einem andern bewegt“ beweist, setzt er voraus, dass es einen Beweger überhaupt geben muss, wenn Bewegung da ist, und entscheidet in keiner Weise, ob diese seine Voraussetzung analytische oder überanalytische Evidenz besitzt. Der Satz lautet also eigentlich: alles Bewegte, das einen Beweger haben muss, wird von einem andern bewegt. — was natürlich ein analytischer Satz ist. Siehe S. th. p. I. q. 2. a. 3. In diesem Sinne lässt es sich m. E. ganz zwanglos verstehen und unterschreiben, wenn Thomas S. th. p. I—II, q. 94 a. 2 vom Kontradiktionsprinzip sagt: Super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit philosophus. Dass hier keine streng kritische Monarchie des Widerspruchsprinzips gemeint ist, geht aus dem anderen Satz desselben Artikels hervor: Prima principia indemonstrabilia (!) sunt plura. Man könnte diesen Satz gradezu als Ausdruck des von uns verteidigten kritischen Nebeneinander der beiden Erscheinungsformen des Ratio-

Nennen wir die Analytiker im ersten (heute nicht mehr gebräuchlichen) Sinne „Synthetiker“, im zweiten Sinne (*judicium notum quoad nos, sed non per se*) „Analytiker A“, im dritten Sinne (*notum quoad nos et per se*) „Analytiker B“.

Versuche der Analytiker B, ihren Standpunkt zu verteidigen, den Kausalsatz in das Widerspruchsprinzip gleichsam hineinzuziehen, die vom transzendierenden Denken gefundenen Außenbeziehungen zu Ergebnissen des analysierenden zu stempeln, weil dieses nun einmal seit den Tagen der alles mathematisierenden Aufklärung als einzig hoffähige Art des Denkens, als einzige Insel des Rationalismus im brandenden Meere der privaten Gefühlsmeinungen gepriesen wird, werden immer wieder von neuem gemacht. Ich unterwerfe die hauptsächlichen einer kurzen Kritik.

Das analysierende Denken preßt das Urgegebene in die Form seiner Begriffe und Definitionen, um so eine Entschleierung desselben anzubahnen. Dabei bedient es sich, wie wir voraussetzen, lediglich des alles auf sich selbst stellenden und in sich selbst möglichst scharf erfassenden Identitäts- und Widerspruchsprinzips. So wird z. B. eine gewisse Urgegebenheit als „Fallen eines Steines“ aufgefaßt. Diesem immerhin noch in reicher Merkmalsfülle prangenden abstrakten Begriff werden dann ärmere Begriffe abgewonnen, z. B. der Begriff des Geschehens, des Entstehens, der von Aristoteles noch weiter analysierten „Bewegung“, oder der noch ärmere Begriff des „Endlichen“. Es fragt sich nun, ob wir unter Aufbietung schärfster Definitionskunst, aber unter Ausschaltung aller sonstigen Denkkzutaten in dem Entstandenen oder Endlichen den Folgecharakter oder die Außenbeziehung auf einen Grund zu entdecken vermögen.

Man sagt: Ja, denn die Definition des Entstehens oder Werdens gibt einen allmählichen Uebergang vom Nichtsein zum Sein. Erfolgt nun dieser Uebergang ursachlos, so erfolgt er auch grundlos. Ist aber dies der Fall, so ist auch die Unterscheidung zwischen

satzes ansehen, wenn Thomas sich in diesem Sinne genauer geäußert hätte, was mir nicht bekannt ist. Auch die von Thomas oft für die *principia prima* gewählte Bezeichnung „*innata*“, „*a natura indita*“, läßt sich, da ein psychologisches Angeborensein bei ihm nicht in Frage kommt und die Gleichsetzung des „*innatum*“ mit „*facile intellectu*“ auch nicht sehr wahrscheinlich klingt (von Tatsachenwahrheiten wird es nicht ausgesagt), vielleicht als Andeutung des Rationalsatzes und seiner autistischen Evidenz auffassen. Doch soll hiermit eine Stützung meiner Ausführungen auf Thomas nicht ausgesprochen sein.

Sein und Nichtsein grundlos. Eine grundlose Unterscheidung aber ist überhaupt keine, und dann haben wir eine offene Verletzung des Widerspruchsprinzips. — Antwort: Welches Prinzip verbürgt die Evidenz der hier angehäuften Prämissen? Nicht das Widerspruchsprinzip. Was heißt überhaupt „ursachlos, also grundlos“? Es wird hier mit der oben entlarvten Doppelbedeutung von „grundlos“ gespielt. Soll „grundlos“ nicht dasselbe wie „ursachlos“ bedeuten, so muß es „vernunftlos“, „vernunftfremd“ bedeuten. Aber ein gewisser Grad von Vernunftartigkeit, der dem nichtgeschehenden Geschehen fehlt, ist doch im ursachlosen Geschehen enthalten und macht es im Denken vollziehbar und menschlichvollkommen definierbar. Wie soll nun mittels des bloßen Widerspruchsprinzips klar werden, daß dies nicht der ganze Vernunftgehalt des Geschehens ist? Hier muß eine ganz neue Denkhaltung, die metaphysisch, aber nicht kritisch im Geschehen begründet ist, hinzutreten.

Andere versuchen, aus dem Begriff des Geschehens den Begriff der Kontingenz, und aus diesem den Begriff der Bewegtheit abzuleiten. Beides ist auf rein analytischem Wege unmöglich. Ich setze hier voraus, daß man unter Kontingenz die Nicht-notwendigkeit oder Seinsindifferenz versteht. Betrachten wir von den beiden Gleichungen die erste: Der Begriff des Geschehens oder Entstehens, des jetzt Nicht-Seienden und dann Seienden, enthält die Seinsindifferenz nicht. Wohl besagt das Entstehen einen Anfang der Dauer, aber warum soll nicht auch das Notwendige anfangen können, warum soll es Ewigkeitsdauer besitzen müssen? Im analytischen Begriff der Notwendigkeit liegt nur eine Entscheidung über das Dasein selbst im Sinne der Unausbleiblichkeit, nicht über die Art dieses Daseins, ob es ein entstandenes oder unentstandenes ist. Zur Erläuterung verweise ich auf den Begriff des Fatums, der eben der Begriff des notwendig Entstandenen ist. Auch der evolutionistische Monist nimmt an, daß alles, was geschieht, notwendig geschieht. Und hat nicht selbst Platon sein „Göttliches“, also Notwendiges, als das sich selbst bewegende Sein hingestellt? Erst Aristoteles hat zugleich mit der Bewegtheit im passiv-verbaleen Sinne die von Platon noch angenommene adjektivische Bewegtheit von Gott ausgeschlossen. Alle diese Beispiele zeigen, daß das notwendige Entstehen nicht ein unvollziehbarer Gedanke ist wie der viereckige Kreis.

Aber selbst wenn es jemand gelingen sollte, aus dem notwendigen Entstehen einen „viereckigen Kreis“ und so den Satz „alles Entstandene ist kontingent“ zu einem analytischen zu machen, so wird ihm das Nämliche doch nicht gelingen bei dem Satz „alles Kontingente ist bewirkt.“ Wer etwa sagen wollte: Was nicht durch sein Wesen ist, und trotzdem ist, das muß durch einen anderen geworden sein, den können wir durch die einfache Frage: Warum denn überhaupt ein „durch“? völlig entwaffnen, vorausgesetzt, daß er nur mit dem Widerspruchsprinzip bewaffnet war. In diesem „durch“ liegt der über die Selbstidentität hinausgehende Vernunftgehalt der Geschöpfe.

Aber ist nicht die Bewirktheit analytisches Prädikat der Endlichkeit? Endlichkeit ist doch notwendig Beschränkung, diese aber setzt eine beschränkende Ursache voraus. Antwort: Die Definition des Endlichen ergibt nur eine adjektivische Beschränktheit, deren Wendung in die passiv-verbale Beschränkung Sache des kausal transzendierenden Denkens ist. Hätten wir nur das Widerspruchsprinzip, unser Denken würde im Endlichen stecken bleiben.

Ein eleganterer, aber ebenfalls mißlungener Versuch, aus der Endlichkeit die Beschränktheit analytisch zu erweisen, fußt auf dem Gesetz der Inhaltsidentität von Denk- und Seinsordnung, von definitio und definitum. Ausgehend von der Innenschau der reinen Inhalte wird zunächst festgestellt, daß eine perfectio simplex, wie Weisheit, Liebe, Realität, usw. mir niemals durch sich selbst, sondern immer nur durch meinen freien Willen auf eine bestimmte, z. B. die menschliche oder angelische Stufe beschränkt erscheint. Gilt nun das Identitätsgesetz: Die idealen Gegenstände behalten bei ihrer Realisierung ihre Wesensgesetze bei, wie sie durch die Definition festgelegt sind, so muß ich annehmen, daß die genannten Inhalte auch in der realen Ordnung, wenn sie dort auf sich selber beruhen und von keinem freien Willen abhängig sind, unbeschränkt oder unendlich sind. Und ebenso umgekehrt: Gibt es irgendwo eine Realität, die in einer bestimmten Weise auf eine bestimmte Seinstufe beschränkt ist, so hat sie dies nicht aus sich, sondern von einem freien Willen als ihrer Ursache.

Antwort: Die Tatsache, daß reine Vollkommenheiten nicht durch sich, sondern nur durch meinen freien Willen beschränkt gedacht werden können, ist ohne Zweifel auffällig und des philoso-

phischen Staunens wert. Aber gerade deshalb ist sie nicht „selbstverständlich“, d. h. durch die Definition selbst verständlich. Die Definition gibt nur den reinen Inhalt, dieser aber abstrahiert vollkommen von der endlichen oder unendlichen Seinsform und bei der endlichen Form wiederum von der Art ihres Zustandekommens. Daß die Endlichkeit in unserem Denken nur durch freie Beschränkung zustande kommen kann, gibt dem kausalen, aber nicht dem nüchtern analysierenden Forscher zu denken. Dieser betrachtet nur die Definitionen von „Endlichkeit“, „Realität“, „freiem Willen“, und da er in diesen nichts findet von einem gegenseitigen Auseinander kümmert ihn jenes Denkphänomen weiter nicht.

Einen neuen Versuch, die Analytiker B zu retten, unternimmt Josef Geysers.¹⁾ Zwar lehnt er es ab, unter die Analytiker B gerechnet zu werden, weil er angeblich die Bewirktheit nicht aus einem begrifflichen Wesen, sondern lediglich aus dem Daseinsmoment des Entstehens ableitet. Aber ist nicht das so aufgefaßte Dasein ein durch das Soseinsmoment des Entstehens eingeschränktes Dasein? Dasein streng als solches ist für menschliches Erkennen unbegrifflich und unbegreiflich, nur erlebbar. Wir können nur soviel davon mitnehmen und auf andere Fälle übertragen, als wir durch Soseinsbetrachtung begrifflich davon abgeschöpft haben. Geysers muß sich also entschließen, entweder alles Generalisieren und damit die Begründung des Kausalgesetzes zu unterlassen, oder aber er muß bekennen, daß auch er mit Begriffen arbeitet und zu den Analytikern B gehört, die er selber so meisterhaft widerlegt hat.

In dem durch das Soseinsmoment des Entstehens, aber kein anderes, beschränkten Dasein findet sich analytisch das Prädikat der Bewirktheit im Innerpsychischen ebenso wenig wie draußen, z. B., wenn ein Ziegel vom Dache fällt. Der Unterschied besteht nur darin — und das gibt dem Geyserschen Versuch den Schein des Neuen — daß die Kausalrelation an den freigewollten Seelenvorgängen (wenn auch nur in ihrem Vorhandensein und in ihrem Unterschied von der bloßen Sukzessionsrelation, nicht in ihrem innersten Wesen) wirklich zu beobachten ist. Aber eben nur an solchen Vorgängen; daß das „Innerste“ derselben von der Kausalrelation — genauer gesagt von dem Bewirktsein — durchtränkt und durchdrungen ist, wie wir sehen,

¹⁾ Einige Hauptprobleme der Metaphysik, Freiburg 1926, S. 96 ff.

daß es vom Dasein, das doch das Bewirkte ist, durchdrungen ist, das sehen wir nicht, das sieht auch Geysler nicht, wenigstens nicht als analytischer, sondern nur als kausaler Denker.

Es hilft also nichts: Es gibt keine Urgegebenheit, die uns das Prädikat der Bewirktheit als Wesensprädikat im Lichte des rein analysierenden Denkens zeigte. Die Verlegung der Kausalrelation von der metaphysischen Außenseite, wo wir sie einzig beobachten, in das Innerste des Entstehens ist eine Tat des transzendierenden Denkens, das Ergebnis einer ganz neuen Denkhaltung.

Man könnte hier einwenden: Wenn die Neuheit der kausalen gegenüber der analysierenden Denkhaltung darin besteht, daß sie nicht vom Urgegebenen beruht, also nicht gegenständlich bedingt ist, wodurch soll sie sich denn unterscheiden von einer rein subjektiven Denknötwendigkeit im Sinne des Psychologismus?

Antwort: Dadurch, daß sie nicht seinsblind ist. Wir stehen einfach vor der Doppeltatsache, daß wir den Kausalcharakter in der Definition des Urgegebenen nicht entdecken und dennoch mit unerschütterlicher Evidenz wissen, daß er darin steckt. Damit stehen wir vor der Tatsache einer „autistischen“, aus den lichtesten Hintergründen der Vernunft hervorbrechenden Gewißheit, die mit ihrem geistigen Lichte die Außenbeziehungen des Gegebenen sichtbar macht. Unser kausales Denken ist, wie wir gegen den Psychologismus hervorheben möchten, metaphysisch im Gegenstande bedingt, und zwar mit rationaler Gewißheit, deren Evidenz allerdings, wie wir gegen jede empiristische Aufklärungsphilosophie ebenfalls betonen, nicht im kritischen Sinne sachlich bedingt, keine „pragmatische“ ist. Das ist nicht das Ergebnis einer Theorie, sondern der schlichten, psychologischen Tatsachenschau. Oder liegt etwa, um ein Gleichnis der alten Physik zu benutzen, darin ein innerer Widerspruch, daß ein in sich dunkler Körper von einem anderen ihm „transzendenten“, von ihm verschiedenen, beleuchtet und in diesem fremden Lichte meinem Auge sichtbar wird? Werde ich diese Tatsache ablehnen, weil mir das „Wie“ der Verbindung der beiden Körper nicht klar ist? Im Widerspruch steht die autistische Evidenz des Kausalsatzes — das selbe gilt vom allgemeinen Ratiosatz — nur mit der vom galileischen Wissenschaftsideal „aufgeklärten“ Vernunft.

Noch einen anderen Einwand könnten die Analytiker B gegen die autistische Evidenz erheben, obwohl Einwände gegen Tatsachen keine Durchschlagskraft besitzen. Man könnte an das Wort Carl

Stumpfs erinnern: Etwas kann nicht erkenntnistheoretisch wahr und psychologisch falsch sein. Nun zeigt uns aber die psychologische Innenschau, daß wir uns beim kausalen Denken stets am Gegebenen orientieren, indem wir den Vollkommenheitsgrad der angesetzten Ursachen nach ihm bestimmen. Das wäre unbegreiflich, wenn keine kritische Abhängigkeit der Kausalität vom Gegebenen bestände.

Antwort: Gerade die psychologische Innenschau und die Wesenschau des „Endlichen“ hat uns veranlaßt, das Prädikat der „Bewirktheit“ kritisch davon unabhängig zu setzen. Wenn trotzdem eine enge psychologische Gebundenheit an das Gegebene besteht, so ist diese Tatsache nicht mit der anderen im Widerspruch; sie liegt auf einer ganz anderen Ebene und läßt sich sehr wohl ohne die pragmatische Evidenz oder kritische Sachbedingtheit begreiflich machen. Der Kausalsatz lautet nicht: „Alles“, sondern „alles reale Endliche“, und nicht „hat eine“, sondern hat „seine“ Ursache. Es muß also festgestellt werden, ob das Urgebene „endlich“ ist und welchen Vollkommenheitsgrad es besitzt, damit ich ihm „seine“, d. h. eine seiner Vollkommenheit mindestens ebenbürtige Ursache zur Seite stellen kann. Der Kausalsatz selbst verlangt also genaueste Beratung des Kausalforschers durch das Gegebene und dessen peinlich genaue Auflösung durch das analysierende Denken. Wir lehnen jeden Intuitionismus¹⁾ ab, der bei seiner Weltanschauungslehre „im dilettantischen Wurf der großen Linie“ sich die geistige Kleinarbeit, die mühsame Begriffsanalyse, ersparen will. Aber diese ganze Gebundenheit des kausalen Denkens an die Tatsachen ist keine kritische, sondern eine rein psychologische, im Menschen begründete, der die Tatsachen, auf die der Kausalsatz genauestens eingestellt ist, nicht in sich trägt noch aus sich hervorbringt und darum zu ihnen hingehen muß.

Aber, so sagt man noch, wird hier den Tatsachen nicht eine rein auslösende Rolle zugeteilt, so daß wir Kant bedenklich näher rücken?

Antwort: Die Rolle der kritisch bloß auslösenden Ursächlichkeit, die wir dem kausal, nicht dem analytisch erfaßten Gegenstande

¹⁾ Zum Thema Intuition bemerke ich folgendes. Während es rein diskursives Denken nicht gibt, haben wir am Anfang und Ende desselben reine Intuition, d. h. unmittelbare Erkenntnis der einem Sosein zu eigen gewordenen oder ihm vom Verstande geliehenen Realität. Ich unterscheide — die Ausdrücke von Prof. Honecker in Freiburg übernehmend — eine „pragmatische Intuition“ des Gegebenen und eine „autistische“ des logischen Selbstwertes der Vernunft, also des Ratiosatzes und der schon vor diesem erkannten Tatsachengewißheit der Wahrheitsbefähigung.

unbedenklich zuschreiben, ist nicht ausgesprochen kantianisch, sondern platonisch. Kantianisch wäre die Leugnung der metaphysischen Bedingtheit unseres Denkens, die Kant mit den Worten ausspricht: Vernunft erkennt nur sich selbst. Hier verbessern wir: Vernunft erkennt alles durch sich selbst als letzten Gewißheitsgrund. „Alles“, denn auch das analytische Denken, der Satz vom Widerspruch, der seinen nächsten Gewißheitsgrund im Gegebenen hat, schöpft, wie wir gesehen haben, seine letzte Rechtfertigung aus dem Ratiosatz. Vom analysierenden ist das kausale Denken dadurch kritisch verschieden, daß es nicht nur seinen letzten, sondern seinen einzigen Gewißheitsgrund in dem auf das Gegebene gerichteten Vernunftstrahl hat, der uns zur Kausalforderung veranlaßt.

Wir sind am Schlusse der beiden ersten Thesen. Bei genauerem Zusehen enthüllt sich unser ganzes Denken in seinem tiefsten Wesen als ein einsichtig vollzogenes Anhängen von Relationen an das Urgegebene. Die rote Kugel in ihrer sinnlichen Urgegebenheit, ja auch im passiven Allgemeinbegriff enthält noch nicht die Relation der Vernunftartigkeit im allgemeinen noch die der Identität, der Gegensätzlichkeit zum Nichtrot, der Bewirktheit und der sich über alle diese Relationen legenden Relation der intentionalen und idealen Notwendigkeit im besonderen. Gewiß erscheint mir im urgegebenen Rot nicht ein Grün, aber auch nicht ein Nichtgrün oder das Nichtgrünsein dieses Rot, noch seine Unabhängigkeit von meinem gegenwärtigen Auffassungsakt. Aber das Rot ist mir nächster kritischer Gewißheitsgrund, es meiner Auffassung als identisch mit ihrem Inhalt gegenüberzustellen, es jedem Nichtrot entgegen zu stellen, überhaupt ihm ein selbständiges, von jedem Nichtrot und von jedem Subjekt verschiedenes objektives Sein zuzuweisen. Hier liegt das fundamentum (nicht die forma) der Relation sowohl metaphysisch als kritisch in ipsa re. Legen wir aber dem Urgegebenen die Relation der Bewirktheit bei, so hat diese nur ihr fundamentum metaphysicum, nicht criticum in re.¹⁾

¹⁾ Wenn wir beim analytischen Denken neben der metaphysischen noch eine kritische Sachbedingtheit (eine „pragmatische Evidenz“) annehmen, so denken wir an die Sache, wie sie im Bewußtsein erscheint, nicht an das Ding an sich. Der kritische Beitrag des Dinges an sich zu seinem Evidentwerden ist infolge der Transzendenz, darin hat Sawicki recht, auch bei der unmittelbarsten analytischen Objekterkenntnis gleich Null. Es muß also auch hier, von

Der enge Rahmen dieser Zeilen verbietet es, den kritischen Schnitt zwischen Subjekt und Objekt, den die Scholastik durch ihre Unterscheidung von Form und Inhalt und durch die noch wichtigere, nur im Inhalt liegende, von formaliter und fundamentaliter in genialer Einfachheit angedeutet hat, noch weiter förtzuführen. Ich wollte nur von ferne den Urknoten des menschlichen Wissensnetzes sichtbar machen und zeigen, daß zwei Komponenten diesen Urknoten bilden: das Urgegebene in uns und außer uns und die auf die Entschleierung desselben gerichtete Urforderung des adäquaten Vernunftgehaltes, und daß, so unerläßlich auch die Tatsachen sind, doch eigentlich von letzterer Komponente aus die Ausspinnung und Ausspannung dieses Netzes über das auch den Tieren zugängliche Urgegebene geschieht, und endlich, daß die Ausspinnung mit doppeltem Faden erfolgt: dem Satz vom Widerspruch und dem Grundfolge- oder Kausalsatz. So schimmert das Netzwerk des Vernunftwissens von oben bis unten in zwei Farben, indem sich die silbernen Fäden des analysierenden mit den goldenen des kausalen Denkens in wunderbarer Verflechtung kreuzen und verschlingen bis in die höchsten Höhen der Gottesforschung.

Nicht Sawicki allein hat diese Zeilen veranlaßt. Viel mehr noch war es der stille Wunsch, einen bescheidenen Teil beizutragen, daß der in der modernen Weltanschauungslehre entthronte Kausalsatz wieder anerkannt werde durch den in „autistischer“, nicht „pragmatischer“ Evidenz erstrahlenden Ratiosatz, dessen zweite Erscheinungsform er ist. In ihrer ersten Form, dem Widerspruchsprinzip, das uns nicht hinauszuführen vermag aus dem Bann des Diesseits und aus dem Labyrinth des Vielen, hat sich Vernunft mehr als genug behauptet, der Kausalsatz aber ist vergessen oder in unwürdige Fesseln geschlagen, trotz seiner Würde und dem Adel seiner Abstammung. Denn er ist kein anderer als der platonische Eros, der nimmerastende Sohn der Mutter *πειρα*, der in sehrender Suche vom Endlichen weg und darüber hinaus sich zurückwendet zum Vater *πρόος*, der Fülle des Seins.

(Fortsetzung folgt.)

der höheren kritischen Warte gesehen, das Subjekt als Gewißheitsquelle herangezogen werden, aber nicht das wollende, sondern das einsehende (die „autistische Evidenz“), damit den Tatsachen keine Gewalt geschieht.