

Aus dem Bewußtsein zu den Dingen.¹⁾

Von Bernhard Jansen S. J., Pullach-München.

Jede realistische Erkenntnistheorie, die die apriorischen Bedingungen der Metaphysik systematisch darzustellen unternimmt, muß als die nächste Formalursache des Objektivismus das Erkenntnisbild (Species) betrachten und fordern: Das Erkenntnisbild, in dem sich Subjekt und Objekt gegenüberstehen, sich in polarer Einheit zugleich einen und trennen, in dem das reale, bewußtseinsimmanente Sein unmittelbar ein Fremdes, ein Transzendentes meint und darstellt. Ohne dieses Apriori wird der Realismus nicht aus dem Erkennen als Erkennen begründet. Dieser Fundamentalsatz ergibt

¹⁾ Es könnte unwissenschaftlich erscheinen, auf engem Raum eine so schwierige Frage wie die vorliegende zu behandeln. Die Darlegung bezweckt auch in keiner Weise, die hier berührten Probleme im einzelnen restlos zu diskutieren oder gar zu lösen. Sie will nur den allgemeinen Verlauf der Linie zeichnen, an entscheidenden Stellen einige Marksteine eintragen. Sie setzt die eingehende Analyse der Einzelfragen voraus, arbeitet die Hauptmotive und methodischen Leitsätze heraus und legt die Ergebnisse dar. Wenn es nicht unbescheiden wäre, würde der Verfasser auf die Rechtfertigung hinweisen, mit der Kant im Vorwort zu den Prolegomena (Berl. Ausg. Bd. IV, S. 261) diese synthetische, übersichtlichere Art gegenüber der Gründlichkeit und Weitläufigkeit der Kritik der Reinen Vernunft einführt. Gerade bei der einseitig analytischen Art des Deutschen dürfte vorliegende Zusammenschau manchem Leser eine erwünschte Ergänzung bieten. Idee oder systematische Spekulation und geschichtliche Beleuchtung sollen sich ergänzen. Die Arbeit ist zwar aus einer langjährigen Beschäftigung mit den erkenntnistheoretisch - metaphysischen Problemen herausgewachsen, den Anstoß zur vorliegenden Formulierung gab aber die kritische Auseinandersetzung mit P. Maréchal's Dynamismus, worüber ich mich im 3. Jahrgang (1928) der „Scholastik“ S. 341—368 unter dem Titel „Transzendente Methode und Thomistische Erkenntnistheorie“ ausführlich geäußert habe. — P. Aloys Naber, Lektor der Erkenntnistheorie und allgemeinen Metaphysik im Berchmans Kolleg in Pullach bei München, nunmehr an der Gregorianischen Universität in Rom, hat mir durch sein freundliches Interesse und seine Vertrautheit mit den diesbezüglichen Fragen viel Anregung gegeben.

sich für uns aus der kritischen Auseinandersetzung mit dem Dynamismus.¹⁾

Es erhebt sich die Frage, mit welchem Recht wird dieses kühne Apriori gefordert. Gewiß, wenn man sich von vornherein mit dem vorphilosophischen Menschen auf den Boden der realistischen Seinslehre stellt, ergibt sich diese Forderung von selbst. Darf aber der Philosoph, der bis zu den letzten Gründen des Wissens vordringen muß, diese Voraussetzung machen? Vor dem gesunden Menschenverstand, der selbst Kant ehrwürdig war,²⁾ hat er dann freilich die Berechtigung einer Metaphysik erwiesen. Aber kritisch ist sie noch nicht fundiert. Anders ausgedrückt, er hat wohl auf die natürliche, durchgängig die Wahrheitserfassung verbürgende Gewißheit, die Möglichkeit und Tatsächlichkeit der Metaphysik angenommen, er hat aber noch nicht den Forderungen der modernen Problematik entsprochen und von innen heraus, kritisch und reflex, diese Möglichkeit begründet.

Geschichtlich tritt diese Form erst dann auf, wenn der Zweifel, sei es der wirkliche, sei es der methodische, vorausgegangen ist. Geschichtlich nimmt dieses Verfahren auch stets seinen Ausgang vom Bewußtsein. Zwei so führende Denker der Antike und Moderne wie Augustinus und Descartes sind Zeugen dafür. Der erstere war durch den wirklichen Zweifel hindurchgegangen, der letztere führte den methodischen restlos durch. Wiederm finden beide in überraschender Aehnlichkeit die Ueberwindung in der Urtatsache des Zweifels selbst, genauer in der Noumenalität des Denkaktes.

Augustinus und Descartes stehen aber nicht allein. Im Nominalismus des Spätmittelalters und in der Uebergangszeit der Renaissance mit ihrer kritischen Haltung begegnen uns ähnliche Erwägungen, die englischen Empiristen wenden dieses Verfahren bereits vor dem Kritizismus der Neuzeit an.

Was aber unvergleichlich wichtiger ist als diese geschichtlichen Tatsachen: der Hindurchgang durch den methodischen Zweifel, der Ausgang vom Bewußtsein ist die einzige Methode, auf streng wissenschaftlichem Wege, d. h. durch die vollkommene Reflexion bis zum Letzten des Erkenntnisproblems und damit der Philosophie

¹⁾ Sachlich stimmt hiermit überein, was Roland-Gosselin O. Pr. in seiner kritischen Auseinandersetzung mit P. Maréchal darlegt (Bulletin der Revue Thomiste IV. [1927] S. 1—14).

²⁾ *Kritik der Reinen Vernunft*. 2. Aufl. Vorrede. (Berliner Ausgabe, Bd. III. S. 20.)

überhaupt vorzudringen. Hier gilt das bekannte Wort des Aristoteles: das, was sachlich das Erste ist, ist für die Erkenntnis das Letzte und umgekehrt. Das ungekünstelte, gesunde Denken erfaßt zuerst die Dinge und erst in zweiter Linie sich selbst. Die philosophische, kritische Reflexion muß aber die Theorie des Denkens zuerst begründen und von ihrem Ergebnis den Nachweis der Metaphysik abhängig machen. („Zuerst“ nicht zeitlich, sondern logisch betrachtet.)

Kein geringerer als Kardinal Mercier führt in seiner *Critériologie* aus, daß der Erkenntniskritiker den methodischen Zweifel sogar an die unmittelbar evidenten Wahrheiten anlegen muß, daß der Versuch des Zweifels aber sofort seine Unmöglichkeit zeigt und in Gewißheit umschlägt¹⁾. Die Berechtigung, ja Notwendigkeit dieser Methode, den methodischen Zweifel so weit als möglich anzuwenden, hat ein so feinsinniger und kongenialer Kenner der Scholastik wie Joseph Kleutgen, so sehr er im übrigen gegen die Irrtümer der neueren Philosophie, speziell Descartes', ankämpft, lebhaft vertreten. Ja, er nimmt dessen Methode mit Nachdruck in Schutz. „Geht sie vom Nichts des absoluten Zweifelns aus? Keineswegs. Cartesius sagt, man solle versuchen, an allem zu zweifeln, d. i. den Zweifel so weit als möglich ausdehnen. Aber er sagt nicht, daß man an allem zweifeln könne Man soll, will er, den Zweifel so weit als möglich ausdehnen, denn so werde man das finden, woran es nicht möglich sei zu zweifeln; und hiervon, von dem, woran kein Zweifel möglich sei, müsse man ausgehen. Das heißt doch nicht vom absoluten Zweifelns ausgehen“²⁾.

Für dieses Verfahren konnten sich beide Denker auf den hl. Thomas berufen. In seinem Kommentar zur Aristotelischen *Metaphysik*³⁾ weist er auf Aristoteles hin, der für gewöhnlich seiner Untersuchung den methodischen Zweifel vorausschicke. Während er aber gegenüber den Einzelfragen auch nur einen partialen Zweifel aufwirft, schiebt er ihn in der *Metaphysik* bis zu den letzten Wahrheiten vor. Der Grund davon ist der: die andern Wissenschaften

¹⁾ Toute démonstration conduit nécessairement à des jugements immédiats. Le critique essaiera de les mettre en doute eux aussi, mais sa tentative échouera. Il y a, en effet, des propositions, qui possèdent un tel caractère d'évidence saillante et nécessitante que dès le premier instant où elles sont présentes à l'esprit, elles rendent le doute impossible. (8. éd. 1923. p. 123.)

²⁾ *Die Philosophie der Vorzeit*. 2. Aufl. 1878. 1. Bd. S. 373. f.

³⁾ Liber III Lectio I.

haben es nur mit Einzelwahrheiten zu tun, die Metaphysik dagegen mit der Grundlegung der Wahrheit schlechthin.¹⁾

So ist denn die scholastische Philosophie mindestens ebenso voraussetzungslos wie die neuere. Daß aber die Begründung der Wahrheit vom Bewußtsein ausgehen muß, wie wir es²⁾ seit Jahren ausgesprochen haben, das spricht klar die Löwener Schule, etwa R. Kremer C. SS. R. und besonders L. Noël aus.³⁾ Joseph Geysler, der wie wenige Neuscholastiker Altes und Neues mit kritischem Blick und metaphysischer Eigenkraft verbindet, geht ähnlich voran.⁴⁾ Franz Sladeczek leitet in seinen sorgfältigen Untersuchungen über die letzten Prinzipien ihre ontologische Geltung aus der Analyse der Denkinhalte ab.⁵⁾ J. Maréchal zeigt des öfteren in seinem fünften Bande⁶⁾ gegenüber Kant, daß das phänomenale Objekt notwendig über sich hinaus zum transzendenten führe.

Allzu lange hat man übersehen, daß auch der hl. Thomas so vorangeht. Erst neuerdings hat man sich des öfteren auf die berühmte Stelle *De veritate* (q. 1, a. 9) berufen, wo es programmatisch heißt: Der Verstand erkennt zuerst die Wahrheit, indem er über sein Denken reflektiert.⁷⁾

Der Grund, warum jede wissenschaftlich begründete Seinslehre vom Bewußtsein und nicht von irgendwelchen Außendingen, etwa den Erfahrungsgegenständen, ausgehen muß, ist der, weil das Erkennen nie unmittelbar, wie der naive Mensch glaubt, die Dinge

¹⁾ Wie entschlossen der hl. Lehrer vorangeht, zeigen Wendungen wie „ista scientia, sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate. Et ideo non particulariter, sed simul universalem dubitationem prosequitur.“

²⁾ Vgl. das Schlußkapitel unseres *Der Kritizismus Kants* (München 1925) S. 88 ff. Ausführlicher habe ich diese Gedanken in dem zweiten, systematisch-kritischen Teil des soeben erschienenen „*Die Religionsphilosophie Kants*“ (Berlin 1929) entwickelt.

³⁾ Vgl. Noël, *Notes d'Epistémologie thomiste*. 1923 p. 78 sqq.; Acta primi congressus Thomistici, Romae 1925, Communicationes p. 25 sqq.

⁴⁾ *Erkenntnistheorie* 1922.

⁵⁾ Scholastik II. Bd. (1927). S. 18 ff.

⁶⁾ *Le point de départ de la métaphysique*. V. Cahier, 1926.

⁷⁾ *Cognoscitur autem [veritas] ab intellectu, secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem. Quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus. Quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est, ut rebus conformetur. Unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra se ipsum reflectitur.*

erfaßt, da sie ihm nie in ihrem realen, sondern nur in ihrem vorgestellten Sein unmittelbar gegeben sind. Wir sehen das etwa in bezug auf die Sinneserkenntnis durch die Betrachtung der Halluzination oder des Traumes. Rein psychologisch und von innen gesehen, unterscheidet sich die Wahnvorstellung nicht von der objektsetzenden Empfindung. Das ist die wunderbare, unser Erstaunen erregende Zweckmäßigkeit des Erkennens, daß wir, während wir unsern geistigen Blick durch unser Erkenntnisbild hindurchgleiten lassen, dieses Hindurchgleiten nicht bemerken, sondern unmittelbar bis zum gemeinten, dargestellten Außengegenstand — sei er ein existierender oder ein ideeller — vordringen. Diese Tatsache formuliert der hl. Thomas des öfteren überaus scharf, wenn er mit Aristoteles so nachdrücklich betont, daß erst im Urteil die vollkommene logische Wahrheit vorhanden ist. Im Urteil bezieht der Verstand einen Denkinhalt oder Sachverhalt, das Prädikat, auf einen andern, das Subjekt; aber eben dadurch erkennt er auch nach Art einer unvollkommenen Reflexion, daß die Erkenntnis dem Gegenstand angeglichen ist. Das Subjekt stellt das Materialobjekt dar, das Prädikat das Formalobjekt oder die Seite und den Gesichtspunkt, unter dem der Geist das Totalobjekt intentional berührt. In seinem Denken selbst erkennt der Verstand seine Angleichung an die Dinge. So banal, vielleicht auch so kühn es klingt, so wahr und so tief ist der Satz: Das Denken muß in sich die Bedingungen finden, durch die es subjektimmanentes und objekttranszendentes Sein, bloße subjektive und sachlich objektive Evidenz unterscheidet. Alles transzendente Sein wird von ihm nur insoweit erkannt, als es in intentionales umgeformt ist.

Wir sagten anfangs, die realistische Theorie, die mit Anwendung der transzendentalen Methode die apriorischen Subjektbedingungen darstellt, müsse von vorneherein annehmen, daß das Erkenntnisbild ein Seiendes darstelle. Wir sagten weiter, die Berechtigung dieser Forderung dürfe sich nicht auf die bloße Annahme einer vorkritischen, sich auf den gesunden Menschenverstand berufenden Metaphysik stützen. Nunmehr haben wir den wissenschaftlichen Ausgangspunkt berührt, von dem aus die Berechtigung dieser Forderung kritisch begründet werden kann. Es ist das Denken selbst. Wenn das Denken, die Reflexion auf seine Aktsetzungen mit absoluter Gewißheit zeigt, daß der Verstand ein wirkliches Sein und nicht bloß ein Phänomenon erfaßt, dann ist damit wissenschaftlich das Wunder des transzendierenden Erkennens festgestellt. Es leugnen wollen,

hieß das Denken als logischen Vorgang leugnen, was keinem Idealisten, auch nicht dem radikalsten Neukantianer der Marburger Schule, einfällt und einfallen kann. Mit andern Worten: damit ist der Idealismus als ein innerer Widerspruch und der Realismus als eine Tatsache erwiesen und nicht bloß als die einzig vernünftige, sich nicht widersprechende oder sinnvolle Erklärung bezw. Voraussetzung postuliert.

Nummehr ist mit schlichter Hinwendung zu dem Denkakt nach phänomenologischer Methode zu beschreiben, was sich in diesem transzendierenden Denken vollzieht. Diese ungekünstelte, natürliche Reflexion wird alsbald zeigen, gewissermaßen ablesen lassen, daß das Denken das geistige Haben eines Andern, das Intendieren eines Fremden, das Darstellen eines Seienden ist, ohne daß dieses andere physisch in das Denken eingeht, ohne daß das Fremde aufhört, außerhalb oder vorgängig zum Erfastwerden zu sein.¹⁾ Sie wird ebenso klar und leicht erkennen lassen, daß sich in jedem Denken wesensmäßig ein Ich und Nichtich gegenüberstehen, daß über diesen Dualismus gar nicht hinauszukommen ist. Alles das ist in seiner Unbegreiflichkeit einfach, ohne weiteres Deuten hinzunehmen und als das innerste Wesen des Erkennens zu definieren.²⁾

¹⁾ Damit ist bereits die berücksichtigende Grundthese des Berkeleyschen Idealismus widerlegt, esse gleich percipi, oder ich kann nur insoweit das Sein behaupten, als ich es erkannt habe, darum geht es im Erkenntwerden auf.

²⁾ Klar und scharf hat Nicolai Hartmann in *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* die Phänomenologie des Erkennens dargestellt. Vgl. auch die geistreichen, temperamentvollen Ausführungen von Edith Landmann, *Die Transzendenz des Erkennens* (1923). „Solange Menschen denken, haben sie an den transzendenten Sinn, an die Wirklichkeit des Gedachten und Geschehenen geglaubt; solange Menschen denken, haben Kritische verkündet: alles ist nur Phänomen, nur von uns Abhängiges. Aber daß der Gegenstand der Erkenntnis beides ist: Gedachtes und Wirkliches, abhängig und unabhängig, darin liegt das Geheimnis, das Paradoxon der Erkenntnis“ (S. 61). „Wir erreichen die Wirklichkeit nicht, indem wir Bewußtseinsinhalte aus dem Bewußtsein hinausprojizieren, noch auch dadurch, daß wir von einer immanenten Wirkung auf eine transzendente Ursache schließen, sondern wir folgen der Transzendenz des Bewußtseins selbst und finden an der Grenze des Bewußtseins, jenseits der Grenze, in dem Lande, auf das die in all ihren Funktionen einheitlich zusammenwirkende Erkenntnis hinausblickt und hindeutet, die Realität. Auch wir können sagen: das transzendente Sein kann nur durch Erscheinungen zur Gegebenheit kommen; aber darin liegt für uns weder eine Leugnung des Transzendenten noch seine Auffassung als eines bloßen X. . . . Gegeben ist ein Transzendentes im Immanenten, ein Noumenon im Phänomenon“ (S. 68 f.). „Wie im Gemälde nur Gemaltes, so ist im Bewußtsein nur Bewußtes. Wie aber in der Malerei ein Anderes sich darstellt, das kein Gemälde, so im Wissen ein Anderes, das kein Gewissen [Bewußtsein] ist“ (S. 70).

Nunmehr ist die Erkenntnistheorie berechtigt, das Erkenntnisbild, als Darstellen eines Andern, als das Bindeglied zwischen Subjekt und Objekt, zur wesentlichen, apriorischen Bedingung jeder realistischen Metaphysik zu machen. Ohne diesen geheimnisvollen, nach seiner formellen Seite nie weiter zu erklärenden Charakter, ohne diese Spannungseinheit eines fremden Habens in einem einfachen Ich, ohne diese Entgegensetzung von Innen und Außen ist die im Bewußtsein wissenschaftlich nachgewiesene Seinsmetaphysik apriorisch nicht zu erklären. Wie Kant nach seiner vielgepriesenen transzendentalen Methode alle die Momente als apriorische Funktion erweist, ohne die ein System von allgemeingültigen, objektbezogenen Aussagen nicht möglich ist, und wie er sie eben durch diese Notwendigkeit als vorhanden, bzw. konstituierend erweist: so ist nach der gleichen Methode der abbildende, transzendenterende Charakter des Erkenntnisbildes als apriorische Bedingung einer metaphysischen Seinswissenschaft nachgewiesen.

Verfolgen wir nunmehr den Weg, auf dem der Geist aus dem Bewußtsein zu den Dingen gelangt, markieren wir die einzelnen Etappen. Natürlich müssen wir uns an dieser Stelle auf das andeutungsweise Herausarbeiten des Prinzipiellen beschränken — darin liegt ja das Fesselnde —, und zwar thetisch-positiv, ohne uns mit den Schwierigkeiten, die im Verlaufe der Geschichte erhoben sind, polemisch und apologetisch auseinanderzusetzen. So bestechend die Einwände für den Anfänger sein mögen, durchgängig verwirren sie ihn bloß. Wissenschaftlicher als die scholastische Art ist die der berühmten Idealisten, Positivisten, Kritizisten gewiß nicht. Sie imponieren dem Unerfahrenen durch die verblüffende Selbstverständlichkeit und suggestiv wirkende Sicherheit, mit der die ersten alles tragenden Prinzipien hingestellt werden.

Nehmen wir etwa die *Principles of knowledge* von Berkeley. Ständig bis zur ermüdenden Langeweile wiederholt er: „esse percipi“, das Sein der Dinge geht in ihrem Gedachtwerden auf. Wenn ich sie nicht denke, habe ich keinen Grund, ihr Sosein oder Dasein zu behaupten. Ein Existieren unabhängig vom Denken und daneben ein Erkennen derselben würde sie unnötig verdoppeln. All diese berücksichtigenden Behauptungen werden ohne jeden Beweis aufgestellt und aus ihnen wird wie aus selbstverständlichen Grundsätzen der weltfremde Idealismus abgeleitet. Ähnlich Hume. Gleich zu Beginn des Enquiry die erkenntnistheoretische Basis: Das ganze Erkenntnis-

material setzt sich aus impressions (sinnlichen Eindrücken oder Empfindungen) und den auf diese sich beziehenden ideas (Nachbildern) als ihren Abdrücken zusammen. Gibt der Leser, unerfahren in der Scholastik und im Rationalismus, nicht vertraut mit dem wesentlichen Unterschied der Verstandes- und Sinneserkenntnis, diese verführerischen, verzerrten, ein Stück Wahrheit enthaltenden Sophismen zu, dann hat der sprachgewandte, durchsichtig schreibende englische Philosoph es nachher leicht, die objektive Realität des Kausalgesetzes zu versubjektivieren. Dann mag er in einem fort wiederholen: Wo ist die sinnfällig gegebene impression, auf die sich die idea der Kausalität berufen kann? Natürlich ist das Kausalband etwas rein Intelligibles, Noumenales, das sich als solches in keiner sinnlichen Erfahrung ausweisen kann. Damit hört es aber nicht auf, a parte rei zu sein; sein Erfassen ist dem Verstand vorbehalten.

Oder nehmen wir Schelers *Vom Ewigen in Menschen*. Wenn er von seinem phänomenologischen Standpunkt aus das Geistige, das Eidetische, das Wesen unmittelbar erschauen will, ohne es durch Abstraktion aus dem Sinnfälligen herausgearbeitet zu haben, wenn er beispielsweise meint, der Zuschauer schaue ohne Schlußverfahren, sei es auch nur ein unvollkommener, instinktmäßiger Schluß oder ein auf assoziative, erinnerungsmäßige Bereitschaft sich stützender Prozeß, in der Sixtinischen Madonna die Genialität Raffaels: dann hat er es leicht, die Gottesbeweise als den Weg zur Erkenntnis des Absoluten abzulehnen, dem rationalen, scholastischen „Identitätssystem“ sein auf emotionaler Grundlage ruhendes „Konformitätssystem“ entgegen zu stellen.

Soviel zur Charakteristik der Methode des Idealismus, der Phänomenologie und verwandter Theorien gegenüber der scholastischen Methode.

Betrachten wir nunmehr mit Augustinus und Descartes einen Denkkakt, etwa den des Verneinens oder Zweifelns, kurz einen bewußten Akt. Hier ist der einzigartige, prärogative Fall, daß sich das physische oder psychische Sein mit dem logischen, intentionalen völlig deckt, mit ihm steht und fällt. Das physische Sein ist Vorstellen eines Etwas, geht in dem Meinen, Denken eines Andern auf. Mithin besagt die Leugnung des ontologischen Seins und seiner Erkennbarkeit ohne weiteres die Leugnung des logischen Aktes als Aussage oder Phänomen, da das physische oder psychische Sein völlig mit dem intentionalen oder logischen zusammenfällt. Das Ansich, die Realität des ersteren leugnen wollen, bedeutet ohne weiteres die Leugnung des letzteren.

Franz Sladeczek führt diesen Gedanken von seinem Standpunkt weiter aus: „Der im inneren Worte dargestellte Gegenstand wird bewußt erfaßt durch den eigentlichen Erkenntnisakt als Akt. Es ist aber auch möglich, daß dieser Bewußtseinsakt den Gegenstand unmittelbar in sich erfaßt, nämlich dann, wenn er unmittelbar dem Bewußtsein gegeben ist. Das ist der Fall bei allen unmittelbar erlebten Bewußtseinstatsachen, wie z. B. den intellektuellen Erkenntnisakten selbst . . . Hier ist das innere Wort kein Spiegelbild des erkannten Gegenstandes, sondern das unmittelbare „Erfastwerden“ und dementsprechend „Ausgedrücktsein“ der unmittelbar gegebenen Bewußtseinstatsache durch den Bewußtseinsakt und in ihm . . . Der Verstand erkennt nicht nur eine phänomenale Realität, sondern die Realität des Bewußtseinsphänomens und seines Erkenntnisaktes selbst. Er erfaßt das „Wirklichsein“ als solches, das Sein als Sein.“¹⁾

Der hl. Augustinus hat das Erfassen des Noumenalen im Denkakt entsprechend dem ihm aufgegebenen Problem als Ueberwindung des Zweifels so ausgedrückt: „Ob die Kraft des Lebens, Behaltens, Verstehens, Wollens, Denkens, Wissens, Urteilens der Luft zukomme oder dem Feuer oder dem Gehirn oder dem Blut oder dem Atem oder dem fünften Stoff neben den Elementen, ob die Zusammensetzung und das Mischungsverhältnis unseres Körpers jene Funktionen bedingt, darüber zweifeln die Menschen, und der eine hat dieses, der andere jenes darzutun versucht. Aber daß er lebt, behält, versteht, will, denkt, weiß und urteilt, daran zweifelt niemand. Natürlich, wenn er zweifelt, dann lebt er; wenn er zweifelt, dann erinnert er sich, weshalb er zweifelt; wenn er zweifelt, weiß er, daß er noch nichts Sicheres weiß; wenn er zweifelt, urteilt er, daß er nicht grundlos seine Zustimmung geben darf. Mag einer auch an allem Möglichen zweifeln, an all diesem kann er nicht zweifeln; denn wenn dieses nicht wäre, so könnte er überhaupt nicht zweifeln.“²⁾

Hiermit ist der Phänomenalismus, Idealismus, Kantianismus prinzipiell überwunden. Darum leugnete Kant in den Paralogismen der Reinen Vernunft, daß wir das Ich zum Ausgangspunkt, zur Grundlage der Ableitung der Substantialität, Geistigkeit und Persönlichkeit der Seele machen können, weil der Verstand in seinen Denkakten kein reales, sondern nur ein logisches Sein erfasse.³⁾ So mußte er folgerichtig zu seiner ganzen Erkenntnistheorie, zur

¹⁾ Scholastik II (1927) S. 19 f.

²⁾ *De Trinitate* X. 10.

³⁾ *Kritik der Reinen Vernunft* (Bd. III. S. 262 ff).

rein subjektiven Deutung der Kategorien und zur rein formalen synthetischen Einheit der Apperzeption kommen. Das rein formale, inhaltindifferente Denken, ein frei schwebender Prozeß kann, wie die Erfolge der Badischen Schule Windelband-Rickert und vor allem die Marburger Schule Cohen-Natorp zeigen, nie den Ausgangspunkt einer Erkenntnislehre und die Begründung einer Metaphysik bilden.

Wir gehen weiter. Wir können uns verschiedene Bewußtseins-tatsachen vergegenwärtigen. Beschränken wir uns, um alle unnötigen Verwicklungen auszuschalten, auf die Denkakte. Aus der Menge dieser verschiedenartigen Akte kann der Verstand durch Abstraktion, Ausscheidung der Verschiedenheiten das Gemeinsame herausheben, sie alle auf den gleichen Nenner „Sein“ bringen.¹⁾

Haben wir den Begriff des Seins gewonnen, haben wir das Sein in seiner Absolutheit, Unbedingtheit und Objektivität erfaßt, so lassen sich mit Aristoteles und Thomas die ersten Prinzipien, vor allem das des Widerspruchs und des zureichenden Grundes in ihrer Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit ohne Schwierigkeit aus dem Sein ableiten.

Hierin erblicken wir die unverwüstliche Kraft der allgemeinen Seinslehre der beiden großen Denker. Manchem Leser mag es wie dem Schreiber dieses nach jahrelangen philosophiegeschichtlichen Studien ergehen, daß er die ganze Bedeutung und tiefe Weisheit der genial hingeworfenen Linienführung der aristotelisch-thomistischen Metaphysik, ihrer Analyse des Begriffs Sein und der aus ihm sich ergebenden absolut für jedes Denken und für jede Existenzordnung erst durch den Vergleich mit den andern großen Systemen der Weltphilosophie in ihrer ganzen Bedeutung erfaßt. Wer sich in die *Coincidentia oppositorum* des Nikolaus von Kues, in den Empirismus Humes, in den Phänomenalismus Kants, in die Grundbegriffe der Logik und Metaphysik Humes hineinverteeft hat, der hat,

¹⁾ Durch welchen Prozeß der Verstand das Wesensmäßige herausarbeitet vgl. Jos. Kleutgen, *Die Philosophie der Vorzeit*. 2. Aufl. Bd. I. S. 103 ff., 258 ff. Dieses Lehrstück ist gegenüber der Ideation und Wesenschau der platonisch gerichteten Phänomenologie wieder von aktueller Bedeutung. Vgl. die kritischen Auseinandersetzungen des aristotelisch orientierten Jos. Géyser mit den Hauptvertretern der Phänomenologie, Husserl und Scheler; *Neue und alte Wege der Philosophie* 1916; *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart* 1923; Vgl. Kaspar Nink: *Die Wesenheiten der Dinge und ihre Erkenntnis*. (Scholastik II. [1927] S. 541—561), B. Jansen, *Denken und Sein Das philosophische Grundproblem*, im 117. Band (1929) der Stimmen der Zeit.

um mit dem Dichter zu sprechen, das scholastische Erbe neu und persönlich erworben. Daher die Werbekraft des Neuthomismus in unserer nach Metaphysik lechzenden Zeit.¹⁾

Franz Sladeczek hat das jüngst klar gezeigt.²⁾ Wir können uns, entsprechend dem Zweck und Rahmen vorliegender Ausführungen um so mehr auf ihn berufen, weil wir unabhängig von ihm die gleiche Richtung in diesen Fragen vertreten. Wir können unseren Grundgedanken auch so formulieren: Das Sein besagt notwendig die Uebereinstimmung mit sich selbst, schließt wesensmäßig die Unmöglichkeit in sich, zu gleicher Zeit und in demselben Sinn Nichtsein zu sein, und zwar ist der Grund dafür das Sein selbst. Wo immer also das Sein ist, da gelten auch die Sätze des Widerspruches und zureichenden Grundes. Das Sein aber ist die erste, notwendigste, allgemeinste Bedingung jeder Ordnung. Also gelten diese Prinzipien absolut, ohne irgendwelche Einschränkung auf Möglichkeit und Wirklichkeit, Absolutes und Bedingtes, Ewiges und Veränderliches.

Machen wir in diesem Zusammenhang nur einen Gedanken geltend, der an sich genügen werde, die Absolutheit und Notwendigkeit des Kontradiktionsprinzips für jede mögliche Ordnung zu erhärten. Wäre ein Ausnahmefall überhaupt denkbar, so könnte er in unserem Fall des Denkaktes verwirklicht sein. Es wäre also möglicher Weise um sein Sein geschehen, möglicher Weise wäre es ein Nichts. Nun sahen wir aber vorhin klar diese Unmöglichkeit ein. Wenn ein Verstand irgendeinen Inhalt erfaßt, ist es absolut unmöglich, daß er zu gleicher Zeit diesen Denkkakt nicht setzt. Nochmals: Aus der Vergleichung von Sein und Nichtsein erkennt der Verstand unmittelbar mit solcher Evidenz, daß ein Zweifel physisch unmöglich ist, ihre unbedingte, in jeder Ordnung geltende Unvereinbarkeit und nicht bloß ihre tatsächliche, hic et nunc verwirklichte Unverträglichkeit.

¹⁾ Vgl. B. Jansen, *Die Bedeutung der Scholastik für die Metaphysik*. Der Herausgeber der Kantstudien hatte den Verfasser nachdrücklichst um die Behandlung dieses Themas gebeten. (Philos. Monatshefte der Kantstudien II. Jahrgang [1926] S. 94 - 108). Ein Hauptverdienst der Neuscholastiker, besonders der Thomisten, besteht in der kräftigen Herausarbeitung des für alle Ordnungen geltenden und darum jedes Denken normierenden Seinsbegriffes und der aus ihm sich ergebenden absoluten Seins- und Denkprinzipien. Vgl. statt vieler R. Garrigou-Lagrange, *Dieu*.

²⁾ *Das Widerspruchsprinzip und der Satz vom zureichenden Grunde*. Scholastik II. (1927) S. 1 ff. Vgl. Garrigou-Lagrange *Dieu* 4. éd. p. 83 sqq.

In engster sachlicher und logischer Beziehung zum Widerspruchssatz steht der Satz vom zureichenden Grund. Dieser besagt: Alles, was ist oder anfängt zu sein, hat einen genügenden Grund für dieses Sein oder Anfangen; widrigenfalls könnte Sein zugleich Nichtsein bedeuten, und es wäre um den Widerspruchssatz geschehen, worüber später.

Soviel über den Zusammenhang dieser grundlegenden Dinge. Nur darauf kommt es uns hier an. Hier zeigt sich bereits die Eigenart, die Solidität und Fruchtbarkeit der aristotelisch-scholastischen Erkenntnislehre, erkenntniskritisch und psychologisch betrachtet. Sie geht überall von dem Tatsächlichen, der Erfahrung, von dem Existierenden aus. Diesen Vorzug teilt sie mit dem Empirismus. Aber nun arbeitet der Verstand aus diesen Gelegenheiten das Notwendige, Allgemeine heraus, sieht es in ihm quoad id quod verwirklicht; durch Abstraktion — der klassisch gewordene Ausdruck „Abstraktion“ ist im Grunde recht unglücklich gewählt, er könnte die Auffassung nahelegen, als ob der Verstand das Noumenon aus dem Phantasma nur herauslöse, während doch der Sinn das Noumenon noch gar nicht berührt hat, der Verstand vielmehr mit einem ganz neuen Ansatz oder Anfang es zuerst ergreift — erfaßt er das Intelligible unmittelbar und intuitiv im Sensibile (Garrigou-Lagrange O. Pr. gebraucht dafür den paradox klingenden, bezeichnenden Terminus „intuitiv-abstraktiv“). Dadurch rückt der Intellektualismus der Scholastik himmelweit vom Empirismus ab, der wesentlich über das durch den Sinn Erfasste nicht hinauskommt, der das Noumenale nicht packt. Durch diesen Aufstieg zum *τόπος νοητός* vom *τόπος αισθητός* gewinnt andererseits die Abstraktionstheorie alle Vorteile des Platonismus in seinen verschiedenen Schattierungen, ohne in seine Verstiegenheiten und Unmöglichkeiten zu verfallen.

Der Platonismus in der Form der modernen Phänomenologie und Geltungsphilosophie¹⁾ muß dann zwischen die beiden Sphären der Existenzwirklichkeit und des rein Logischen, zwischen die Entia realia und die Entia rationis das schillernde Reich der hypostasierten allgemeinen Wahrheiten setzen. Von diesem Platonischen Ultrarealismus hat sich nicht bloß Aristoteles sondern auch die augustinisch-platonische Scholastik frei gehalten, so sehr

¹⁾ Vgl. außer Ed. Husserl *Logische Untersuchungen* und den verschiedenen Bänden des Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung (Bd. I. 1923), Bruno Bauch *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit* 1928.

sie sich mit dem Wahrheitsproblem metaphysisch auseinandergesetzt hat. St. v. Dunin-Borkowski¹⁾ hat jüngst noch gezeigt, daß die ewigen Wahrheiten nach der Lehre des hl. Thomas nur ein Sein haben in einem Verstand, göttlichem oder menschlichem, der sie actu denkt.

Vielleicht noch nachdrücklicher und temperamentvoller arbeitet diese Ansicht Olivi heraus, so augustinisch im übrigen seine philosophische Haltung ist. Mit seltener Klarheit wiederholt er des öfteren: „Veritas primorum principiorum aut quarumque propositionum non ponit aliquid in re“; „necessitas et aeternitas huiusmodi est conditionalis, quia, quandocumque intellectus intelligit aliquam habitudinem praedicali ad subiectum esse necessariam, prius supponit subiecti existentiam. Unde necessitas habitudinis, quam intelligit, non est aliud quam quod subiecto posito, sive secundum rem sive secundum intellectum, non potest fieri, quin consimiliter praedicatum ponatur.“²⁾

Geyser hat den ontologischen Zusammenhang und die logisch-psychologische Herausarbeitung der ewigen Wahrheiten aus den existenten, erfahrbaren Einzeldingen in seiner „Erkenntnistheorie“ klar herausgearbeitet.

So sehen wir mit der Neuscholastik,³⁾ daß das Bewußtsein der erste Quellgrund der Wahrheitserkenntnis ist, wir sehen aber auch, daß es ein überaus reicher und ergiebiger ist. Geysers hebt mit Recht die Bedeutung des Bewußtseins für die Gewinnung der allgemeinen Erkenntnisse hervor und das in einer prägnanten Weise, wie es selten geschieht⁴⁾: „Indem unsere Bewußtseinsquelle uns mit der anschaulichen Kenntnis des Sinnes der grundlegenden, allgemeinen Begriffswörter versieht, verschafft sie uns zugleich die Basis für die unmittelbare geistige Wahrnehmung der in diesen allgemeinen Bedeutungen fundierten allgemeinen Sachverhalte. Auf diesem Wege erkennen wir dann die sogenannten durch sich selbst bekannten allgemeinen Prinzipien und Grundsätze des Seins, Er-

¹⁾ *Die ewigen Wahrheiten*, im System des hl. Thomas von Aquin (Stimmen der Zeit 108. Bd. [1925] S. 31 ff). Vgl. P. Descoqs, *Institutiones Metaphysicae generalis* (1925).

²⁾ *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*. Quaracchi 1922—26, tom. III. p. 481. Ebenso auf den folgenden Seiten, ferner tom. I. 121. sq., II. 204.

³⁾ Vgl. T. Pesch-C. Frick, *Institutiones logicae et ontologicae* (2. ed. 1914) tom. I. p. 417 sqq.; C. Frick *Logica* (5. ed. 1919) p. 196 sqq.; D. Palmie *Institutiones philosophicae* 1874 vol. I. p. 161 sqq.

⁴⁾ *Erkenntnistheorie* S. 155.

kennens, Wollens und Handelns. Gerade diese Erkenntnisse sind vielleicht das wertvollste Gut, das wir unserem Bewußtsein verdanken; denn es öffnet uns den Horizont, so daß wir mit unserem Erkennen nicht in den engen Bezirk unseres Bewußtseins eingeschlossen bleiben.“

Aus dem Bewußtsein zu den Dingen, lautet unser Thema. Zwei Hemisphären umfassen die „Dinge“, die ideelle und die existierende Sphäre. Prinzipiell und rein abstrakt könnte es vielleicht scheinen, daß man in die eine vordränge, ohne den Eingang in die andere zu finden. Die platonisch eingestellte Phänomenologie Husserls hat das Verdienst, den Psychologismus, der die Logik bezw. die Metaphysik in ein zeitlich verlaufendes Denken, in die Geschichte der menschlichen Aktsetzung aufgelöst hatte, überwunden und die Eigengesetzlichkeit und Selbständigkeit der Logik und der von ihr intendierten ewigen Wesenheiten und ideellen Wahrheiten gezeigt zu haben.¹⁾ Durch „Einklammern“ der Existenz und des Zufälligen soll der intuitiv Geistiges und Allgemeines erfassende Verstandesakt diese Wesensschau vornehmen.

Geben wir einen Augenblick die Möglichkeit und Wirklichkeit dieser unmöglichen Intuition zu, so hätte sie wohl den Zugang zu dem Platonischen Mundus intelligibilis der ewigen, notwendigen, unveränderlichen, allgemeinen Wesenheiten und Wahrheiten gefunden. Aber durch das prinzipielle Ausschalten, „Einklammern“ alles Wirklichen hat sie sich auch alle Wege zur Existenzwelt verbaut.

An diesem Fall sieht man klar, daß die eine Hemisphäre nicht unmittelbar auf die andere zurückgeführt oder aus ihr abgeleitet werden kann. Zu Existierendem kommt man nur durch den Ausgang vom Existierenden. Hier zeigt sich von einer neuen Seite die ganze Bedeutung des Bewußtseins als Erkenntnisquelle. Im Bewußtsein erfasse ich unmittelbar meine Akte als existierend.

Nun gilt es, den wissenschaftlichen Weg in die große Wirklichkeitswelt, in die unmittelbar ohne Schlußverfahren wahrgenommene Erscheinungs- und Körperwelt und in die nur mittelbar von uns erschlossene Welt des Geistigen, des Göttlichen zu finden. Dieser Weg der Reflexion und Kritik führt notwendig über den Kausalsatz. Es gibt keinen andern, so oft auch der Versuch gemacht wurde, auf Grund des Gegebenenseins einer räumlichen Vorstellungswelt mit den naiven Realisten ohne weiteres die Realität des Körperlichen

¹⁾ *Logische Untersuchungen*. 1. Band. 3. Aufl. 1922.

zu bejahen oder auf Grund der inneren Akte mit dem Augustinismus ohne Schlußverfahren die Geistigkeit der Seelensubstanz oder mit den Ontologisten das Schauen Gottes zu behaupten.

Daher die zentrale, vielumstrittene Stellung, die verschiedenartige Deutung des Kausalgesetzes zu allen Zeiten des philosophischen Grübelns und wiederum in unsern Tagen der großen Geisteskämpfe. Auch in der Neuscholastik, die sich mit der Problemstellung der neueren Philosophie ernstlich auseinandersetzt, findet es die entgegengesetztesten Erklärungen. Ein typischer Fall ist Geysler. Während er früher¹⁾ das Kausalgesetz mit der Scholastik für einen denknötwendigen, analytischen Satz ansah, hält er es in der jüngst (1923) erschienenen *Erkenntnistheorie*²⁾ für ein synthetisches Urteil. Johannes Hessen — ob man ihn zu den Neuscholastikern rechnen will, mögen weisere Männer entscheiden — meint in seiner *Erkenntnistheorie* (Berlin 1926): „Es bleibt nur noch die dritte Möglichkeit übrig. Sie besteht in der Auffassung des Kausalprinzips als einer notwendigen Voraussetzung für alle wissenschaftliche Erkenntnis der Wirklichkeit“, wofür er sich auch auf Messer und Becher beruft.³⁾

Uns will scheinen, die Schwierigkeiten seien tatsächlich nicht so groß, wie die vorgebliche Problematik dartun will. Vergessen wir nicht, daß die Philosophen auch Menschen, Gesellschaftswesen sind. Wenn Denker, wird man sagen, wie Spinoza, Hume und Kant das Kausalproblem in den Mittelpunkt ihrer Untersuchungen rücken und es so verschieden lösen, dann muß es doch etwas Geheimnisvolles darum sein.

Wie ist aber der wirkliche, geschichtliche Tatbestand? Nicht das Kausalproblem selbst ist es, das, isoliert betrachtet, die großen Aporien aufwirft, sondern die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen.⁴⁾ Das zeigen mit Evidenz gerade die vorgenannten Denker. Bei Hume ist es der Empirismus, wie vorhin dargetan wurde; bei Spinoza die mathematisierende Gleichsetzung von Seins- und Er-

¹⁾ *Das philosophische Gottesproblem*. Bonn 1899; *Naturerkenntnis und Kausalgesetz*. Münster i. W. 1906; *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur*. Münster i. W. 1915.

²⁾ S. 251 ff.

³⁾ S. 138 f. Ueber Messer siehe *Einführung in die Erkenntnistheorie*. 3. Aufl. 1927. S. 61 ff.

⁴⁾ Vgl. E. König, *Die Entwicklung des Kausalproblems*. 2 Bände 1888—1890; A. Lang, *Geschichte des Kausalproblems*. 1904; E. Wentscher, *Geschichte des Kausalproblems in der neueren Philosophie*. 1921. B. Jansen, *Die Geltung des Kausalgesetzes* (Stimmen der Zeit. Bd. 114 [1928] S. 376—389).

kennnisgrund, von logischer bzw. mathematischer und realer Folge, wie sich klar aus dem ersten Buche der Ethik ergibt; bei Kant die idealistischen Ergebnisse aus der Anwendung des transzendentalen Apriori auf die Sinnesgegebenheiten, darum tritt das Kausalproblem erst in der „Analytik der Urteile“ auf, die einfachhin das Fazit aus der bisherigen „Aesthetik“ und „Analytik der Begriffe“ zieht.¹⁾

Noch ein weiterer Grund der Verwirrung. Seit Hume und Kant beschränkt die neuere Philosophie die analytischen Urteile auf solche Sätze, in denen das Prädikat bereits im Subjekt gedacht ist. Es ist klar, daß sie in dieser Form für den Aufbau der Metaphysik nicht weiter in Betracht kommen. Sie erweitern unsere Erkenntnis nicht. Die Scholastik setzt die analytischen Urteile den apriorischen gleich, einerlei ob die Identität bzw. der Zusammenhang von Subjekt und Prädikat unmittelbar oder nur durch Vermittlung weiterer Zwischenglieder erkannt wird. Wesentlich ist bloß, daß die Synthesis beider Satzteile unabhängig von der Erfahrung festgestellt wird. Es ist klar, daß die analytischen Urteile, in diesem Sinn gefaßt, Erweiterungsurteile sind, also den Forderungen entsprechen, welche die Moderne mit Kant an die Metaphysik stellt: die Allgemeinheit und Notwendigkeit ist durch die Apriorität, durch den Sachverhalt gewährleistet, das Erweiterungselement durch das Nochnichtgedachtsein des Prädikates im Subjekt.

Namen sind an sich belanglos. Es ist Sache der Willkür, ob ich den Terminus „analytische Urteile“ für die Kantische oder die scholastische Fassung wähle. Logisch betrachtet, kommt es nur darauf an, wie ich zur Erkenntnis der Beziehung von Subjekt und Prädikat gelange, in keiner Weise, auf welchem Wege ich den Inhalt der beiden Satzglieder erfasse. Die Einteilung muß aus dem innersten Wesen des Urteils als logischer Funktion erfolgen. Urteilen heißt aber, zwei Sachverhalte in Beziehung zueinander setzen. Die Einsicht in diese Beziehung vollzieht sich für uns sinnlich-geistige Wesen entweder auf dem Wege der Erfahrung oder der Vergleichung der Begriffe, d. h. der Denkinhalte.

Endlich der letzte und tiefste Grund der Verwirrung. Etwas ganz anderes ist die Frage: wie gelange ich zum Begriff der Kausalität? und: wie komme ich zur Einsicht in die notwendige Geltung des Kausalgesetzes? Beide Probleme werden häufig miteinander verwechselt.

Der gewöhnliche Weg, der zum Begriff der Kausalität führt, ist der der inneren und in zweiter Linie der der äußeren Erfahrung.

¹⁾ *Kritik der Reinen Vernunft*. Bd. III, S. 166 ff.

Ich nehme Empfindungen und Willensakte, Fühlen, Denken, Wollen in mir wahr, ich sehe die Abfolge von verschiedenen Zuständlichkeiten in meinem Innern. Deutlich sehe ich mein ganz anderes Verhalten in passiven und aktiven Zuständen, beim Empfinden, Denken, Wollen. Ich sehe die Unterschiede des in-meiner-Gewalt-Stehens, die Unterschiede der Stärke der Beeindruckung. Ich sehe vor allem das ganz andere Sein der Willens- und Empfindungsakte. Durch Beobachtung, Vergleichung und Abstraktion erkenne ich klar, daß gewisse Akte weit mehr von mir, meinem Ich abhängen und ausgehen als andere; weiterhin sehe ich klar, daß gewisse Akte eine Resultante verschiedener Ausgangspunkte sind. So sehe ich ein Anfangen und Aufhören, ein Wirken und Leiden, ein Inneres und Aeüßeres, ein gemeinsames Band zwischen Ich und Nichtich, Ich und Zustand, Akt und Akt, Innerem und Aeüßerem.

Analog und gleichzeitig nehme ich in der Sinnenwelt einen ähnlichen Wechsel von Zuständen und Veränderungen, von Anfangen und Aufhören wahr.

Beide Reihen der inneren und äußeren Erfahrung verstärken sich in derselben Richtung. So hat das Kind schon frühzeitig die Kausalität konkret „erlebt“, ohne daß es irgendwie den Kausalbegriff und das Kausalgesetz formuliert hätte. Mit instinktmäßiger Selbstverständlichkeit sucht es überall nach der Ursache, ohne sie abstrakt als Ursache zu erkennen. Der ganze Spieltrieb, der große Wissenstrieb des Kindes wird durch dieses packende Erleben der Kausalität in Bewegung gesetzt und in Spannung gehalten. Aber selbst im Traume fällt ihm noch nicht das Gesetz der Kausalität ein. Ein deutlicher Beweis, daß es grundverschiedene Dinge sind, zur konkreten Kenntnis der Kausalität, zum abstrakten Begriff derselben und endlich zur Einsicht in die notwendige Geltung des Kausalgesetzes zu gelangen.

Endlich ist etwas ganz anderes der Satz, dem die Naturwissenschaften unterstehen: Dieselben Ursachen bringen unter denselben Umständen dieselben Wirkungen hervor, und der Kausalsatz: Alles, was anfängt zu sein oder verändert zu werden, braucht für dieses Anfangen oder Verändertwerden des Einflusses eines anderen Wirklichen. Die Vermengung beider Prinzipien geht stark durch die moderne Wissenschaft hindurch.

Dies vorausgeschickt stehen wir nicht an, zu behaupten, daß das Kausalgesetz unabhängig von der Erfahrung auf apriorischem Wege aus der vergleichenden Zergliederung der Sachverhalte ge-

wonnen wird.¹⁾ Deshalb gilt es allgemein und notwendig für alle Ordnungen, in denen ein Verändern stattfindet. Darum ist die Scholastik im Recht, wenn sie es in ihrer Terminologie ein analytisches Gesetz nennt. Ebenso gut kann man es aber auch entsprechend den Forderungen der Neuzeit als eine Synthese bezeichnen, insofern im Begriff der Veränderung noch gar nicht an Ursache gedacht wird.

Da das Kausalgesetz ein Spezialfall des Satzes vom zureichenden Grunde ist, sind einige Ausführungen über dessen absolute Geltung vorzuschicken.

Es ist viel über sein Verhältnis zum Kontradiktionssatz und seine Ableitbarkeit gestritten und geschrieben worden. Das Principium rationis sufficientis besagt, daß alles, was ist, einen zureichenden Grund hat; wo das Sein im allgemeinsten, transzendentalen Sinne genommen wird und deshalb auch Werden, Erkennen u.s.w. unter sich begreift. Dieser Satz, so sagen wir, ist unmittelbar aus der Vergleichung des Subjekt- und Prädikatinhaltes einleuchtend, darum eine analytische, absolut geltende Wahrheit. Er wird nicht positiv aus dem Kontradiktionsprinzip abgeleitet und aus ihm erkannt, wie ja überhaupt das Kontradiktionsprinzip keine positive Quelle neuer Wahrheiten ist, sondern nur der negative Prüfstein ist, gegen den keine Wahrheit verstoßen darf. Der genügende Grund ist aber das Sein selbst. Gewiß könnte das bedingte Sein an sich auch nicht vorhanden sein, aber wenn und solange es ist, trägt es den Grund seines Seins in sich. „Zureichender Grund ist eben nichts anderes als das, wodurch etwas unter einer bestimmten Rücksicht im Sein determiniert ist und damit unter dieser Rücksicht dem „Nichtsein“ kontradiktorisch entgegengesetzt ist.“²⁾

¹⁾ Ein indirekter Beweis für den apriorischen Geltungscharakter des Kausalgesetzes ist die Unwissenschaftlichkeit seiner empirischen Begründung. Greifen wir die „klassische“ Lösung Humes heraus, wie er sie im Enquiry gibt. Die ganze Lösung wird in die Assoziation verlegt. Es bedeutet die Auflösung des Objektivismus in den Subjektivismus, des Logizismus in den Psychologismus, die völlige Zersetzung der Wissenschaft. Kein Geringerer als Kant hat die Flachheit und Leichtfertigkeit dieses „kritischen“ Verfahrens gebrandmarkt. Er erzählt selbst, z. B. im Anfang der Prolegomena, daß ihn die Auseinandersetzung mit Hume, die Einsicht in die Unmöglichkeit dieses alle Wissenschaft zerstörenden Empirismus zur Methode der Kritik der Reinen Vernunft geführt habe. (Vorrede Bd. IV, S. 257 f.)

²⁾ Franz Sladeczek, *Das Widerspruchsprinzip und der Satz vom zureichenden Grunde*. (Scholastik II [1927]. S. 33.)

Man kann den Satz vom Grunde apagogisch von einer andern Seite klar machen, indem man zeigt, daß seine Leugnung das Sein aufheben, es sinnlos, irrational machen und damit dem Nichtsein gleichsetzen würde. Daß das Principium rationis sufficientis auf das des Widerspruchs nicht zurückzuführen ist, erhellt auch daraus, daß der Prädikatsbegriff einen weit reicheren Inhalt, eine größere Comprehensio besagt. Ebenso wenig wie es material-inhaltlich ableitbar ist, ebensowenig kritisch-formal, d. h. der Berechtigung seiner absoluten Geltung nach.

Vergleichen wir weiter die Seins- und die daraus sich ergebende Erkenntnisbedeutung beider Sätze für den Aufbau des Wissens. Die Dinge, insofern sie nur dem Satz des Widerspruchs unterstehen, stellen sich dem menschlichen Verstand als schlichte Gegebenheiten, als absolute, beziehungslose Setzungen dar, ohne den Verstand zur weiteren Erforschung der verschiedenen Seins-schichten anzutreiben. Aristotelisch gesprochen, offenbaren sie das $\tau\acute{o} \acute{o}\nu\tau\iota$, das Daß ihres Seins und nichts mehr. Insofern dagegen dieselben Dinge dem Satz vom Grunde unterstehen, öffnen sie von innen ihre verschiedenen ontologischen Schichtungen. Das vorhin nur schlicht geschaute Sein offenbart sich in seiner Ganzheit als aus verschiedenen übereinander gelagerten Seinsstufen zusammengesetzt. Darüber hinaus weisen sie den zergliedernden, nach den Letzttheiten forschenden Verstand über sich hinaus. Der menschliche Geist hat es ja zunächst mit dem endlichen Sein zu tun. Was nun bei dem bloßen $\tau\acute{o} \acute{o}\nu\tau\iota$ -Schauen als einzelnes, isoliertes Sein gesichtet wurde, erweist sich für ein weiteres Durchdenken als in eine große Umwelt hineingestellt, ohne die es unerklärlich und damit unmöglich wäre. Noch mehr, das endliche Sein drängt in seiner Beschränktheit zur Sprengung aller endlichen Bedingtheiten und weist auf das Absolute als die bedingungslose, letzte Bedingung alles Bedingten hin. Wiederum in die Aristotelische Terminologie übersetzt, das Principium rationis sufficientis antwortet auf die Frage nach dem $\tau\acute{o} \delta\iota\acute{o}\nu\tau\iota$, dem Wodurch.

So stellen sich die Dinge für unseren menschlichen, vornehmlich diskursiv arbeitenden Verstand dar. Wollen wir dieselben Gegenstände aus der Höhe, Weite und Einfachheit der göttlichen Schau betrachten, so könnte man mit einiger Kühnheit sagen, für Gott fällt das $\tau\acute{o} \acute{o}\nu\tau\iota$ mit dem $\tau\acute{o} \delta\iota\acute{o}\nu\tau\iota$ zusammen. Damit soll natürlich nicht die selbstverständliche Wahrheit ausgesprochen werden, daß der Akt Gottes ein einfacher, zeitloser, intuitiver ist, sondern daß

sich auch das Objekt sofort restlos in seinen verschiedenen metaphysischen Lagerungen bekundet. Demgemäß fallen die Dinge, insofern sie unter dem Kontradiktionsprinzip stehen, auch begrifflich mit ebendenselben Dingen zusammen, insofern sie unter dem Satz vom Grunde stehen.

Vergleichen wir noch eingehender beide Prinzipien miteinander, so könnte man sie zunächst einmal nahe aneinander rücken, um sie dann doch sofort wieder auseinander zu rücken. Aneinander, insofern der Satz vom Grunde über den Kontradiktionsatz hinausgreifend das heraushebt, wodurch die Entgegensetzung des Seins zum Nichtsein bedingt ist. In dieser allgemeinsten, transzendentalen Bedeutung ist er ein begrifflich weiterer Ausdruck und eine neue Betrachtung des Kontradiktionsatzes. Auseinander — und das ist seine Hauptbedeutung —, insofern er die verschiedenen, übereinander gelagerten Seinsschichtungen dartut, mögen diese Seinsschichtungen dem Ding streng immanent sein oder darüber hinaus liegen. Während jenes Prinzip dem Verstand das Sein als schlicht vorliegend und urgegeben vorzeigt, tut es dieses als hierarchisch aufgebaut dar und fordert ihn damit auf, diese Seinsstufen zu erschließen und damit das Sein letztlich vor der Vernunft zu erklären.

Zu allermeist aber denken wir beim Satz vom Grunde nicht so sehr an die inneren Formalgründe, als vielmehr an die dem Dinge äußeren Bestimmungsgründe, weil wir Menschen bei der Erklärung des transzendentalen Seins tatsächlich von dem empirischen, werdenden Sein ausgehen. Da ist es denn klar, daß der Satz vom Grunde vollständig und gänzlich über den vom Widerspruch hinausgeht. In dieser engeren, reicheren Fassung findet er natürlich seine Anwendung nur auf das endliche, zufällige Sein und leitet unmittelbar zum Kausalgesetz über.¹⁾

Damit ist die absolute Geltung des Satzes vom zureichenden Grunde gezeigt worden. Es gilt für Gott ebensowohl wie für das Geschöpf, für das Beharren wie für das Anfangen, für das Geschaffenwerden der Substanz aus dem reinen Nichts wie für die Zustandsveränderung eines schon vorhandenen Dinges. So wird das Wesen Gottes im Gegensatz zum Wesen alles Endlichen dadurch umgrenzt, daß wir sagen, sein begriffliches Wesen ist der Grund seines Daseins, Dasein und Sosein lassen sich in Gott nicht einmal

¹⁾ Vgl. P. Dr. J. Brinkmann O. S. C. *Zur rationalen Begründung der philosophischen Grundgewißheiten*. (Philosophisches Jahrbuch d. Görres-Gesellschaft 40. Bd. [1927], besonders S. 149 ff.)

begrifflich trennen, wie man etwa in Gedanken einen Unterschied zwischen seinem Wesen und seinen Eigenschaften machen kann.

In diesem Zusammenhang ergibt sich leicht, daß das Kausalgesetz ein besonderer Einzelfall des Satzes vom zureichenden Grunde ist. Vergewärtigen wir uns in diesem Zusammenhang noch einmal kurz seinen Sinn: alles, was verändert wird, wird durch den Einfluß eines anderen verändert, oder jede Veränderung braucht eine Ursache. Veränderung wird hier im weitesten Sinn genommen, sie umfaßt die substantielle, wie bei der Entstehung von Lebewesen, und die zuständige oder akzidentelle, wie bei der Ortsveränderung, sie begreift die Entstehung aus Nichts in sich, wie bei der Schöpfung, und das Geformtwerden aus einer vorhandenen Materie. Damit ist von vornherein Gott, als der Unveränderliche, jedweder Herrschaft des Kausalgesetzes entzogen. *Deus est causa sui*, ist ein Widersinn. Aus der Totalität des Seins hebe ich das Moment der Veränderung heraus. Das Veränderte oder Verändertwerden ist auch ein Sein, aber ein Sein, zusammengesetzt aus Akt und Potenz, Wirklichkeit und Möglichkeit. Die berühmte aristotelische-thomistische Definition der Bewegung — Bewegung nicht bloß mechanisch, sondern metaphysisch betrachtet — lautet: *motus est actus entis in potentia, prout est in potentia*, die Veränderung ist die Verwirklichung oder die Wirklichkeit des Möglichen, insofern es möglich ist.

Für diese Veränderung muß es nach dem Gesagten einen genügenden Grund geben. Er kann nicht in dem veränderten oder anfangenden Ding als solchem liegen. Betrachten wir ein völlig in sich geschlossenes, ruhendes System. Es vollzieht sich in ihm eine Veränderung. Der Totalgrund kann nicht in ihm liegen. Die Veränderung oder der Akt besagt mehr als die vorausgehende Ruhe oder die Potenz. Gegenüber diesem Positiven des jetzigen Veränderungszustandes ist der Ruhezustand wie das Nichts, die bloße Möglichkeit ist in der Existentialordnung dem Nichts äquivalent. *Ex nihilo nihil fit*, aus Nichts wird Nichts, ist eine unmittelbare evidente, uralte, von allen Philosophen angenommene Weisheit. Also muß der Grund der Veränderung, wenigstens zum Teil, auf Seite eines Andern liegen. A kann nur unter der Voraussetzung eines B verändert werden. Es genügt aber nicht die bloße Existenz, etwa die unmittelbare Nähe des B, um in A eine Veränderung hervorzurufen, dadurch wäre A mit B noch gar nicht verbunden. Möglicherweise waren A und B ein Jahrtausend nebeneinander, ohne

daß sich A verändert hätte. Es springt das vor allem in der Voraussetzung notwendig wirkender Dinge in die Augen. Folglich kann B die Veränderung in A nur durch ein Uebergreifen seiner Tätigkeit oder seines Handelns auf A hervorgerufen haben. Voraussetzung dieser Tätigkeit des B ist seine Wirklichkeit: *Omne agens agit, in quantum est actu*. Also ist die Veränderung in A die Wirkung von B. *Quod erat probandum*.

Alle diese Ausführungen hatten wir in vorliegender Fassung bereits niedergeschrieben. Da machten wir uns daran, zu sehen, wie andere Scholastiker unserer Zeit über diese höchst aktuellen, viel diskutierten Fragen dächten. Wir griffen zu einem Führer des Neuthomismus, Garrigou-Lagrange O. Pr. Wir konnten feststellen, daß er in anderer literarischer Aufmachung genau denselben Weg einschlägt. Das große Werk *Dieu, son existence et sa nature* (4. éd. Paris 1923) führt das bezeichnende Motto: „*Primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare*“, *quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus in IV Metaph. c. 3* „S. Thomas Summ. Theol. Ia IIa q. 94, a. 2“. In bezeichnender Weise macht Garrigou-Lagrange die Gottesbeweise von der absoluten Geltung des Kausalgesetzes abhängig und unterzieht es deshalb einer eingehenden Prüfung. In breiter geschichtlicher Darlegung führt er zuerst denselben Gedanken durch, den wir vorhin ausgesprochen haben, daß die Zersetzung des Kausalsatzes seitens der Neuerer ganz von ihren erkenntnistheoretischen Voraussetzungen aus erfolgt. Hume, Kant, Mill, Speneer, James, Comte, Littré, Le Roy verkennen die Natur des Intellektualismus, sie gestatten nicht ein Mindestmaß von abstraktiver Intuition des Noumenalen — darin sahen wir ja auch das Bedenkliche des Dynamismus des P. Maréchal; — alles Verstanderkennen geht wesentlich über die Sinneserkenntnis, über ein Umgruppieren der Phänomene nicht hinaus (p. 83—106).

Weiterhin zeigt der scharfsinnige Thomist, daß sich die ersten Prinzipien nicht streng beweisen lassen, weil jeder Beweis sie bereits voraussetzt, daß sie sich vielmehr unmittelbar aus der Betrachtung des intellektuell erfaßbaren Seinsbegriffes ergeben (p. 106—226). In der Diskussion des Kausalgesetzes unterscheidet auch Garrigou-Lagrange scharf zwischen der Bildung des Kausalbegriffes durch die äußere und innere Erfahrung und dem Nachweis der absoluten Geltung des Kausalgesetzes; diese leitet er wie wir aus der Analyse der beiden

aristotelisch-thomistischen Zentralbegriffe, aus Potenz und Akt ab (p. 179—185).¹⁾

Nennen wir das Kausalverhältnis mit den Früheren ein analytisches, insofern es vollständig aus der zergliedernden und vergleichenden Betrachtung der Sachverhalte erkannt wird, oder mit den Neueren ein synthetisches, insofern der Prädikatsinhalt noch in keiner Weise im Subjektbegriff gedacht war und deshalb eine wirkliche Erweiterung und Bereicherung der Erkenntnisse vorliegt: die Benennung ist an sich gleichgültig, wenn man sich nur über die Bedeutung einig ist. Das aber ergibt sich als wesentlich, daß das Kausalgesetz ein absolutes, apriorisches, d. h. von der Erfahrung unabhängiges und darum für alle möglichen Ordnungen des endlichen, geschöpflichen Seins gültiges metaphysisches und darum für jedes Denken absolut normierendes Gesetz ist.

Der einsichtige, rationale Charakter ist damit erwiesen, es genügt nicht, wie in neuester Zeit versucht wird,²⁾ seine objektive Geltung im Sinn der Kantischen transzendentalen Methode als die notwendige apriorische Voraussetzung der Möglichkeit der Wissenschaften, speziell der Erfahrungswissenschaften nachzuweisen. Das mag im besten Fall die Tatsächlichkeit der Objektivität des Kausalgesetzes feststellen, zeigt aber nicht von innen heraus sein Wesen und seine Absolutheit.

Ist somit die absolute Geltung des Kausalgesetzes erwiesen, so führt die Analyse der Empfindungen und ihrer Inhalte ohne weiteres mit Descartes³⁾ zur Bejahung einer räumlich ausgedehnten Welt und letztlich zum Absoluten, zum *Ens a se*.

Daß gewisse Empfindungen, phänomenologisch gesprochen, eine stark passive Seite aufweisen, gesetzmäßig ein Ausgedehntes darstellen, daß die Empfindungsinhalte nicht in der Gewalt des Wahrnehmenden stehen, sondern sich, wie bereits Augustinus bemerkt, notwendig oder gegen den freien Willen aufdrängen: die kritische Diskussion dieser Bewußtseinstatsachen führt notwendig zur Einsicht in die Existenz ausgedehnter Außendinge, wie Descartes zeigt, wobei

¹⁾ Vgl. J. Brinkmann O. S. C., *Zur rationalen Begründung der philosophischen Grundgewißheiten*. (Philos. Jahrb. d. Görres-Ges. 40. Jahrg. [1927]). — Von älteren Scholastikern verdient Suarez hervorgehoben zu werden. In seinen *Disputationes metaphysicae* (disp. XVII—XIX) setzt er sich mit gewohnter kritischer Schärfe und reicher philosophiegeschichtlicher Erudition mit dem Problem auseinander.

²⁾ Vgl. A. Messer, *Einführung in die Erkenntnistheorie* S. 61 ff.; Joh. Hessen, *Erkenntnistheorie*. Berlin. S. 132 ff.

³⁾ Vgl. Anfang der sechsten Meditatio.

die metaphysische Natur dieses Ausgedehntseins noch eine völlig offene Frage bleibt.

So schließt sich die Hemisphäre der Existentialwelt, angefangen vom letzten Sandkorn bis zum unendlichen Gott, harmonisch zur Hemisphäre der idealen Wahrheiten als dem Gesamt-Globus intellectualis zusammen. Zu diesem Weit- und Höhenblick erheben wir sinnlich-geistige Wesen, wir „Nachtvögel“, uns nur mühsam, indem wir uns aus der bescheidenen Enge der Bewußtseinstiefe mehr und mehr, nach und nach erheben. In diesem Zusammenhang leuchtet klar ein, daß all unsere Begriffe vom Geistigen, erst recht vom Göttlichen, analog nach Maßgabe des Körperlichen gebildet sind. Damit sind prinzipiell die großen Irrtümer über Spiritismus, Hellseherei, Mystizismus, Theosophie beseitigt.

Weite und Höhe, Wirklichkeitssattheit und ideale Vergeistigung, Mannigfaltigkeit und Einheit ist die Signatur alles Großen. Sie ist auch die charakteristische Note der scholastischen Erkenntnismetaphysik

In dem Fürsten der Scholastik, im Doctor Communis, wirken der Geist des Platon durch Augustin und des Aristoteles bis in unsere Zeit lebendig weiter.

Von der Höhe und Weite der scholastischen Metaphysik können wir nunmehr auch leicht Stellung nehmen zu dem heute viel umstrittenen Problem der Geltung und Werte. Auf der einen Seite verrät es nach dem einseitigen, öden Erkenntniskritizismus, Psychologismus und Mechanismus, die seit dem Abbau des Hegelianismus bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts der Philosophie ihre Signatur gaben, den Willen zum objektiven Idealismus, zum Absoluten und zur Metaphysik, daß man sich modernerseits wieder energisch mit den Geltungs- und Wertfragen beschäftigt. Deutlich tritt das bei den Begründern der Wertphilosophie, bei Windelband und Rickert, zu Tage. Im Gegensatz aber zur Scholastik spaltete man die Sphäre des Wahren und Guten vollständig von der des Seins ab.

Hören wir statt vieler Bruno Bauch:¹⁾ „Aber gerade darum können Wert und Wirkliches ebensowenig zusammenfallen, wie sie mit der zwischen ihnen bestehenden Beziehung zusammenfallen können . . . Ebenso setzt die Wertverwirklichung voraus, daß die Werte als Werte noch nicht verwirklicht sein können . . . Dabei wurde ja ausdrücklich mit besonderem Hinweise auf Grundgedanken

¹⁾ *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit.* (Leipzig 1923) S. 468.

Rickerts, schon hervorgehoben, daß auch in der Wertverwirklichung nun nicht die Werte als solche wirklich sind, daß vielmehr immer nur nach ihnen ein Wirkliches gestaltet wird. Die Unwirklichkeit ist demnach der hervorstechende Charakterzug des Wertes als Wertes.“ (S. 468).

Von katholischer Seite hat man sich kritisch mit diesen Fragen auseinandergesetzt. Es sei hier auf die bekannten Arbeiten von Geysler und Erich Przywara hingewiesen. Daß die schillernden Theorien nicht wirkungslos geblieben sind, sieht man vor allem an dem Einfluß Schelers während seiner vorgeblichen katholischen Periode. Neuerdings bekennt sich Johannes Hessen ohne Rückhalt zu ihnen.¹⁾ Gerade aus seinem Schlußkapitel²⁾ „Glauben und Wissen“ erhellt mit voller Deutlichkeit die ganze prinzipielle Bedeutung des Verhältnisses des Werthhaften zum Seienden.

Er schreibt: Das Identitätssystem — nach Scheler bekanntlich das der Scholastik — „beruht auf einer Verkennung der Verschiedenheit von Religion und Metaphysik Wenn die Vertreter der natürlichen oder rationalen Theologie glauben, auf dem Wege rational-metaphysischer Schlüsse an den Gegenstand der Religion, das Göttliche, herankommen zu können, so sehen sie eben nicht, daß Religion und Metaphysik wesensverschiedene Gebiete sind und darum ein Uebergang aus dem einen in das andere unmöglich ist Allen Versuchen gegenüber, Religion und Philosophie, Glauben und Wissen zu verquicken, muß mit allem Nachdruck betont werden, daß die Religion ein völlig selbständiges Wertgebiet ist Sie hat ihre Geltungsgrundlage nicht in der Philosophie und der Metaphysik, sondern in sich selber, und zwar in der dem religiösen Erkennen eigentümlichen unmittelbaren Gewißheit. Die Anerkennung der erkenntnistheoretischen Selbständigkeit der Religion hängt somit von der Anerkennung eines besonderen religiösen Erkennens ab. Indem wir bei der Behandlung des Intuitionsproblems ein solches Erkennen, das wir näherhin als ein unmittelbares, intuitives Erkennen charakterisierten, herausstellten, legten wir die erkenntnistheoretische Grundlage für die hier behauptete und verteidigte Selbständigkeit der Religion.“

Wie sich die Abspaltungstheorie durch Scheler in der Religionsphilosophie ausgewirkt hat, so in der Wahrheitslehre bei den Phänomenologen, deren inhaltliche und methodologische Sätze in die

¹⁾ *Erkenntnistheorie*. 1926. S. 102 ff.

²⁾ A. a. O. S. 140 ff.

verschiedensten philosophischen Richtungen und Gebiete von heute befruchtend eingedrungen sind.

Wer die geschichtliche Entwicklung der neueren Philosophie einigermaßen verfolgt hat, wird sich über diese Dinge nicht wundern.

Die vornehmste Wertlehre, die Religion, ist seit Kant und Schleiermacher mehr und mehr aus der Wissenschaft verdrängt worden. Es ist in der protestantischen liberalen Theologie und der modernen Philosophie fast zum selbstverständlichen Dogma geworden, daß Wissen und Glaube nichts miteinander zu tun haben, aus einem gänzlich verschiedenen logisch-psychischen Quellgrund hervorgehen. Seit der elementaren Reaktion gegen den letzten bedeutenden Metaphysiker der Neuzeit, gegen Hegel, ja schon seit Kant, gilt die Rationalität und der einsichtige Wissenschaftscharakter der Seinsmetaphysik ebenfalls für erledigt.

Windelband, der einflußreiche Begründer der Wertphilosophie, ist in erkenntnistheoretischer Hinsicht Kantianer, Agnostiker. Auch die späteren Vertreter sind vor allem Logiker, sie kennen, wie die Marburger Schule, nur ein funktionelles, frei schwebendes Denken. Die Phänomenologen haben sich durch ihr Einklammern der Existenz, durch ihre unmittelbare, von der Erfahrung losgelöste Wesensschau von vornherein alle Wege zu einer kritisch haltbaren Metaphysik verbaut, Husserl ist sogar in rückläufiger Bewegung zum Kantischen Idealismus begriffen.¹⁾

Für das rein formale, inhaltslose Denken ist nun freilich die Wahrheitsordnung eine grundverschiedene von der Wertordnung, etwa der Religion, Ethik, Aesthetik. Die eine läßt sich auf die andere nicht zurückführen. Parallel dazu muß die Wahrheitsgeltung und das entsprechende Korrelat des Seins — mag es nun das Kantische durch die apriorischen Funktionen geschaffene Sein oder das phänomenologische ideale Sein der Sätze an sich im Sinne Bolzanos sein — durch grundverschiedene Aktsetzungen erfaßt werden. So führt, um nur ein Beispiel herauszuheben, nicht der Weg der rationalen Beweise zur Religion, sondern letztlich der Liebesakt.

Gerade hier, an dem Versagen der Modernen, sehen wir die alte Jugendkraft der Scholastik. Siegesbewußt möchte sie ausrufen: „O felix culpa“. Erst an diesen Gegensätzen, wie sie das faustische Ringen der modernen Geltungs- und Wertphilosophie packend zum

¹⁾ Vgl. B. Jansen, *Sein, Wahrheit, Wert* (Stimmen der Zeit Bd. 116 [1929] S. 376—389).

Ausdruck bringt, sieht man die tiefe, uralte Weisheit der scholastischen Lehre von den Transzendentalnoten.¹⁾ Als unreife Anfänger der Philosophie sind wir darüber vielleicht wie über Binsenwahrheiten zur Tagesordnung übergegangen. Die späteren Erfahrungen stimmen bescheiden, ehrfurchtsvoll.

Im Rahmen dieser Ausführungen müssen wir uns auf das Herausarbeiten der großen metaphysisch-erkenntniskritischen Linien beschränken. Daß sie den philosophischen Einzelwissenschaften, der Religionsphilosophie, Ethik, Aesthetik noch viele Untersuchungen frei lassen und aufgeben, ist selbstverständlich. Mit Freuden anerkennen wir auch, daß in dieser philosophischen Spezialforschung die moderne Philosophie weit über das Mittelalter hinausgekommen ist. Gerade an diesem Einzelfall sieht man mit überraschender Schärfe Soll und Haben der Scholastik gegenüber der Moderne. Ihre überragende Bedeutung ist, wie das Clemens Baeumker feinsinnig in seiner klassischen Darstellung „Die christliche Philosophie des Mittelalters“²⁾ herausarbeitet, die geniale metaphysische Linienführung, ihre Grenzen sind mit dem Zurücktreten der kritisch-positiven Einzelforschung gezogen. Gerade umgekehrt ist es, wie bereits Kant klagt,³⁾ in der Neuzeit.

Auch hier ist streng zu unterscheiden zwischen der psychischen Seite, der Aktsetzung des Werthhaften oder dem empirischen Erleben des Wertes und der metaphysischen, bzw. erkenntnistheoretischen Seite desselben, d.h. dem Nachweis seiner Geltung. Wert sagt Beziehung. So wird das Kind konkret an dem Geschmack des Zuckers und Essigs, später durch die Wirkungen des guten und schlechten Verhaltens und deren Wirkungen im Gewissen mit seiner angeborenen Synthesese, sinnliche und geistige Werte unmittelbar erleben und nach und nach aus den Einzelfällen den Begriff des Guten und Schlechten ableiten, ohne daß es irgendwie an eine theoretische Begründung denkt. Wer in sich nicht unmittelbar Werthhaftes, Gutes und Schlechtes, Angenehmes und Unangenehmes erlebt oder erfahren hätte, würde ebensowenig zur Begriffsbildung des Wertes gelangen, wie ein Wesen, das vollständig unfrei wäre, zur Begriffsbildung der Wahlfreiheit gelangen könnte. Diese Wahrheit

¹⁾ Vgl. B. Jansen, *Die Bedeutung der Scholastik für die Metaphysik*. (Philos. Monatshefte der Kantstudien [1926]. S. 103 ff)

²⁾ *Die Kultur der Gegenwart*, herausgegeben von P. Hinneberg. Teil I, Abt. V. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Leipzig 1923. S. 351 ff.

³⁾ *Kritik der Reinen Vernunft*. 1. Aufl. Vorrede. (Band IV, S. 7 f.)

verstößt aber nicht bloß nicht gegen den scholastischen Standpunkt sondern wird geradezu von ihren Grundsätzen gefordert, wonach alle begriffliche Erkenntnis mit der Erfahrung beginnt.

Die berühmte Lehre über die transzendentalen Noten, ens, verum, bonum gibt die Hinweise.¹⁾ Sein, Wahrheit und Gutheit fallen sachlich zusammen. Die Priorität schlechthin, so lehrt die aristotelisch orientierte Scholastik im Gegensatz zu allen Spielarten des Platonismus, behauptet das Sein, alle Wahrheit und Gutheit gründet in einem Sein, letztlich in einem existierenden Sein; jede Geltung und jeder Wert ist Qualität eines Trägers.

Andererseits sind die drei Noten begrifflich verschieden: Sein besagt absolute Setzung, Wahrheit enthält eine notwendige Beziehung zum Erkennen wie Gutheit zum Streben. Der Unterschied der Formalobjekte begründet aber den Unterschied der Wissensgebiete, darum ist die allgemeine Ontologie verschieden von der Logik, wie diese hinwiederum von der Religion und Ethik. Die eine Wissenschaft läßt sich nicht auf die andere zurückführen, wenngleich sie ein Gemeinsames von gewissen Sätzen verbindet.

Wiederum ist etwas Grundverschiedenes die begriffliche Fassung eines Wertes und sein volles erlebnismäßiges Verkosten. Die Scholastik versteigt sich nicht zu den unmöglichen Behauptungen, wie man sie ihr gern zumutet, als könne der Begriff des Schönen, etwa der Musik oder Malerei, das lebendige Erfahren, das innerste Erleben, das Hören und Sehen ersetzen. Noch mehr, auch hier bleibt sich die Scholastik mit ihrem Ausgang von der Erfahrung treu. Sie hat so oft den Satz des Aristoteles wiederholt, ein Blinder habe auch keinen Begriff von der Farbe und ein Tauber keinen von Tönen. Aber, wie gesagt, etwas anderes ist religiöses, ästhetisches Empfinden und etwas anderes die Theorie und der Begriff des Religiösen und Aesthetischen, bezw. der Religionsphilosophie und Aesthetik, wie das etwa Rickert²⁾ und andere Kritiker in ihrer Auseinandersetzung mit der sog. Lebensphilosophie gezeigt haben.

Diese beiden grundverschiedenen Seiten werden oft miteinander verwechselt. So wird Religion bald im Sinn der persönlichen Einstellung und der Summe der Betätigungen gegenüber dem höchsten Wesen, bald im Sinne der theoretischen Aussagen über Begriff und

¹⁾ Vgl. S. Thomas, *S. th.* I q 5 Suarez, *Disput. metaph.*, disp III—XI. Vgl. den vorhin erwähnten Artikel *Sein, Wahrheit, Wert*, wo die geschichtliche Entwicklung dieses klassischen Lehrstückes skizziert ist.

²⁾ *Die Philosophie des Lebens*. 2. Aufl. 1922.

Erkennbarkeit, Dasein und Sosein Gottes genommen. Weil Scheler diese beiden Begriffe miteinander vermengt, kann er sagen: „Kann denn die Religion — auch subjektiv die wurzeltiefste aller Anlagen und Potenzen des menschlichen Geistes — auf einer festeren Basis stehen als auf sich selbst, auf ihrem Wesen? . . . Wie sonderbar ist doch das Mißtrauen in die Eigenmacht, die Eigenevidenz des religiösen Bewußtseins, das sich darin bekundet, daß seine ersten und evidentesten Aussagen auf etwas anderes „gestellt“ werden sollen als auf den Wesensgehalt der Gegenstände eben dieses Bewußtseins selbst?“¹⁾

Daß die Scholastik das religiöse Erlebnis nicht in ein philosophisches, nüchternes Philosophieren aufgelöst und verflüchtigt hat, zeigt u. a. der tiefe Zusammenhang der Mystik mit den philosophisch-theologischen Theorien, wie das Denifle quellenmäßig vor Jahren nachgewiesen²⁾ und Grabmann,³⁾ — um von anderen Forschern abzu- sehen — auf Grund eines gewaltigen neuerschlossenen Quellenmaterials neuerdings bestätigt hat; das zeigen vorab die Ausführungen der großen Scholastiker selbst über Mystik, wie wir sie etwa bei den großen Victorinern, bei Bonaventura und selbst bei dem ausgeprägtesten Intellektualisten und Aristoteliker, beim hl. Thomas, am Schluß der *Secunda* finden.

Der Kampf der Modernen gegen die Verintellektualisierung der Werte seitens der Scholastik, ist großenteils ein Anrennen gegen offene Türen. Analysieren wir näher das vorgeblich rein alogische Erleben der Werte, etwa des Religiösen und Ethischen, so ergibt sich, daß es durchtränkt ist von mehr oder weniger bewußten Erkenntniselementen. Wie ist denn auch nach allen Ergebnissen spekulativer und empirischer Psychologie ein Wollen und Einführen ohne vorausgehende Erkenntnis möglich? Wenn anderseits die Scholastik an dem rationalen Weg zur Erfassung des Guten festhält, so ist sie nicht so weltfremd und fachwissenschaftlich verstiegen, daß sie darunter ein systematisches, schulgerechtes, syllogistisches Ableiten versteht. Es könnte überflüssig scheinen, solche elementare Wahrheiten an dieser Stelle hervorzuheben. Hat man sich aber ein wenig mit der Argumentation und Angriffsweise der Gegner vertraut gemacht, dann sind sie gewiß nicht überflüssig. So lesen wir

¹⁾ *Vom Ewigen im Menschen*. 1. Band. 1921. S. 582.

²⁾ Vgl. besonders seine Eckhartstudien im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters (Bd. II. [1886]). S. 417—640.

³⁾ Vgl. *Mittelalterliches Geistesleben*. 1926.

etwa bei Hessen, der doch von der Scholastik herkommt und katholische Theologie studiert hat: „Manche Philosophen sind der Meinung, daß die Philosophie der Religion den größten Dienst erweist, indem sie ihre Wahrheit durch metaphysische Sätze sicherstellt. Allein diese Philosophen übersehen, daß die von ihnen befürwortete Verhältnisbestimmung von Religion und Philosophie nur dann und nur so lange von Vorteil ist, als das philosophische Erkennen sich in den Bahnen eines fertigen, der Religion gewissermaßen angegliederten Systems bewegt. Sobald sich dagegen der philosophische Erkenntnistrieb auf eigene Füße stellt und an den Grundlagen des überkommenen Systems rüttelt, besteht die Gefahr, daß mit dem philosophischen Fundament auch die Religion selbst problematisch wird und daß so der vermeintliche Grundstein der Religion zum Mühlstein wird, der sie mit in den Abgrund des Skeptizismus hineinzieht. Bücher, wie A. Messers *Glauben und Wissen* oder J. M. Verweyens *Der religiöse Mensch und seine Probleme* beleuchten grell die hier für die Religion bestehende Gefahr.“¹⁾

Die ganze philosophiegeschichtliche Bedeutung und ideelle Tragweite erhält die scholastische Erkenntnistheorie erst, wenn wir ihren Grundgedanken, losgelöst von allem untergeordneten Beiwerk, in die überzeitliche, raumlose Weltphilosophie hineinstellen. Drei Typen, und nur drei, in der Auffassung menschlicher Erkenntnis sind a priori möglich und a posteriori in den drei Begründern der großen Systeme verwirklicht.²⁾

Platon nimmt ein unmittelbares Schauen, ein intuitives Erfassen des Geistigen an, und daran ist seine ganze weitere Metaphysik, Erkenntnislehre, Psychologie und Ethik orientiert. Dieser Platonismus kehrt vollständig oder teilweise bei zahlreichen anderen Denkern wieder, bei den Neuplatonikern, Augustinus, dem scholastischen Augustinismus, bei den Rationalisten des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts, z. B. bei Descartes und Spinoza, bei den Ontologisten wie Malebranche, bei den deutschen Idealisten zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts, heute wiederum bei den Phänomenologen wie Husserl und Scheler.

Stets haben, bei aller Genialität und Bedeutsamkeit des Platonismus, seine Unmöglichkeiten und Verstiegenheiten zur Kritik herausgefordert

¹⁾ *Erkenntnistheorie*. S. 144 ff.

²⁾ Vgl. den erwähnten Artikel: *Denken und Sein. Das philosophische Grundproblem*.

und die entgegengesetzten Systeme hervorgerufen. - In scharfsinniger, verdienstvoller Weise zeigt P. Maréchal seine Unhaltbarkeit, vor allem am Rationalismus und Ontologismus der Neuzeit, an seinen Hauptvertretern Descartes und Spinoza.

Aus der tiefen Einsicht in die Unmöglichkeit, auf diesem apriorischen Wege eine Metaphysik zu begründen, ist in erster Linie der transzendente Idealismus Kants als kritische Reaktion geboren. Er geht ins andere Extrem. Der Verstand ist in keiner Weise ein anschauliches Erkenntnisvermögen, rein und einseitig diskursiv und abstrahierend. Ihm eignet nur die Kraft der Synthesis eines Gegebenen. Darum die starke Betonung der Rezeptivität der Sinnlichkeit im System des Kritizismus. Darum auch die Unmöglichkeit, das Noumenale, Metaphysische aus dem durch die Sinne zugeführten Erfahrungsstoff herauszuarbeiten und damit eine Wissenschaft vom Seienden theoretisch zu gewinnen. Jahrzehnte lang brauchte es, ehe sich dieser Formalismus völlig ausgewirkt hatte. Darum ist es für den Philosophen der Geschichte, der mit Hegel an die Gesetzmäßigkeit und den Rhythmus des Geisteslebens glaubt, nicht zufällig, daß im zwanzigsten Jahrhundert bei dem großen Wiedererwachen der Metaphysik der Kritizismus Kants von dem Platonismus Husserls, Schelers und anderer Platoniker und Intuitionisten überwunden und abgelöst wurde.

Mitten zwischen beiden Extremen geht die Wahrheit die goldene Mittelstraße. Aristoteles, der große Empiriker, läßt alle intellektuelle Erkenntnis mit der sinnlichen Erfahrung anheben, der Verstand ist von Natur eine unbeschriebene Tafel. Aber dem Verstand eignet Spontaneität, Aktivität, Eigengesetzlichkeit. Er arbeitet aus dem Sinnenbild das Intelligible, Seinsmäßige heraus, er betrachtet das Einzelne unter dem Gesichtspunkt des Allgemeinen, das Zufällige als Träger des Notwendigen.¹⁾ Thomas vertieft und erweitert die skizzenhaften Andeutungen der Aristotelischen Metaphysik, Erkenntnislehre und Psychologie. Das Intelligible wird in noch größere Nähe zum Sensibile gerückt, das Phantasma ist Instrumental-

¹⁾ Bereits Eduard Zeller hat in seinem großen Werk *Die Philosophie der Griechen* nachdrücklich betont, daß des Gemeinsamen zwischen Aristoteles und Platon weit mehr als des Trennenden sei. Bedeutsames neues Licht ist in jüngster Zeit auf das starke Platonische Element im Aristotelismus durch die Untersuchungen über das Schrifttum und die Entwicklung des Stagiriten durch Werner Jäger gefallen (*Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* 1923). Vgl. auch die allgemein anerkannte *Geschichte der alten Philosophie* von Hans Meyer 1925. S. 226 ff.

ursache zur Gewinnung des Begriffes. Die Erklärung, die kürzlich Franz Sladeczek von der Thomistischen Erfassung der Einzeldinge gegeben hat,¹⁾ zeigt deutlich, daß der Verstand nicht unmittelbar nach Art der phänomenologischen Vorkämpfer das Intelligible erfaßt, daß er es aber doch wirklich im Einzelwesen schaut. Bei aller Betonung der Abstraktion eignet nach Aristoteles und Thomas, erst recht nach Skotus und Suarez,²⁾ dem menschlichen Verstand logisches, einsichtiges Erfassen des Konkreten, des Existierenden. Garrigou-Lagrange O. Pr. hat das, vom Thomistischen Standpunkt aus, als „l'intuition abstractive de l'intelligible“³⁾ bezeichnet. Wesentlich ist, daß der Verstand auf logischem Wege das Wesensmäßige im Sinnlichen erfaßt. Diese Erkenntnislehre ist nur die Anwendung und Auswirkung des tiefsten und letzten Gedankens ihrer Metaphysik, der Akt-Potenzlehre. *Agere sequitur esse*. Die menschliche Seele ist Akt, aber nicht wie der Geist des Engels reiner Akt in *ratione substantiae*, sondern wesensmäßig hingeordnet auf die Materie als Potenz und ergänzendes Komprinzip in *ratione substantialis esse*. Dementsprechend ist auch der Verstand Akt-Potenz. Der *Ratio potentiae* entspricht die Notwendigkeit, den Erkenntnisprozeß durch die Einwirkung der Erfahrungsdinge auf die Passivität der Sinne einzuleiten, der *Ratio actus* die Kraft, selbsttätig in den Erfahrungsdingen etwas Noumenales einsichtig zu erfassen und darüber hinausgehend, durch Abstraktion und Analogie zum rein Geistigen und Aktuellen und Absoluten vorzudringen.

¹⁾ Scholastik I. (1926). S. 184 ff.

²⁾ Zur Erkenntnislehre des Suarez vgl. die jüngste Arbeit von Georg Segmund, *Die Lehre vom Individuationsprinzip bei Suarez*, 1927.

³⁾ *Dieu*, 4 éd. 1923 p. 107 sq.