

Das Wesen der theoretischen Notwendigkeit

unter besonderer Berücksichtigung der kantischen und ihrer modernen Interpretation.

Von Bernhard Lakebrink.

(Schluß)

II. Abschnitt.

Die Seinsnotwendigkeit.

§ 4. Der aitiologische Gesamtcharakter der überkommenen Deutungen.

Zuvor haben wir den Einwand Trendelenburgs abzuwehren, der eine Seinsnotwendigkeit deshalb nicht anerkennen will, weil ihm alle Notwendigkeit aus dem Zusammenschlag von Denken und Sein erwächst, oder wie er sich ausdrückt: „Wenn alle Bedingungen (einer Sache) erkannt sind, und demnach die Sache aus dem ganzen Grund verstanden wird, so daß das Denken das Sein völlig durchdringt“ . . . „Der letzte Punkt also, auf dem alle Notwendigkeit ruht, ist daher eine Gemeinschaft des Denkens und Seins“ kurzum „die Identität von Denken und Sein“, und so sind auch die Worte verständlich: „Denknotwendigkeit, die Erfindung ist nicht glücklich, denn jede Notwendigkeit, auch die Notwendigkeit der Sache, die physische und ethische, trägt das Denken in ihrem Ursprung.“¹⁾

Diese Deutung erfaßt nicht einmal das Wesen der Denknotwendigkeit, geschweige denn das von Notwendigkeit überhaupt. Denn jene Gemeinschaft von Denken und Sein begründet für uns zunächst nur die Wahrheit, und auf einer besonders qualifizierten Gemeinschaft beruht erst das Wesen der Denknotwendigkeit. Wahrheit und Denknotwendigkeit sind zwar enge verwandt, es ist das Verhältnis, wie wir sahen, von Potenz und Akt zwischen beiden, daß also jede Wahrheit als eine wesenhaft geistbindende die Denknotwendigkeit keimhaft in sich tragen muß; damit braucht sie aber gar nicht als solche ausdrücklich

¹⁾ A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Bd. II, Leipzig 1862 S. 178 u. 190.

bewußt zu sein. In diesem Sinne pflichten wir Gutberlet bei, wenn er von der „Notwendigkeit eines Urteils“ als „der notwendigen Wahrheit eines Urteils“¹⁾ spricht.

Damit ist aber noch lange nicht das Wesen der Notwendigkeit überhaupt ausgemacht bzw. erwiesen, daß innerhalb der bewußtseinsunabhängigen Objektwelt eine Seinsnotwendigkeit nicht statthabe. Wenn aber unser Denken als ein mehr oder minder getreuer Abdruck der Seinswelt gelten soll, als solches uns ganz eklatante Unterschiede modaler Art zeigt, und die Erfahrung starke Graddifferenzen in den Verknüpfungsverhältnissen der Phänomene (räumliche oder kausale) aufzeigt, wir in den apriorischen Wissenschaften eine Eindrucksgewalt des Gegenständlichen erleben in auffälligem Gegensatz zu der empirischen Wissenschaft, so wäre es widersinnig, aus der objektiven Seinsordnung die Notwendigkeit streichen zu wollen.

So sind wir also sehr wohl zu der Frage berechtigt: Worin besteht das Wesen der bewußtseinsunabhängigen Seinsnotwendigkeit?

Die Tradition und auch die Philosophie unserer Tage sieht zumeist das Wesen der Seinsnotwendigkeit in „analytischer Mitgegebenheit“, im Enthaltensein der Folge im Grunde, kurz: sie übersetzt einen logisch-erkenntnistheoretischen Sachverhalt einfach ins Objektive.

Wir können diese Art Notwendigkeit nur anerkennen für subsumptive Begriffsverhältnisse, wo der vom faktischen Denken zuerst (apriori im ursprünglichen Sinne) passierte Grund die spätere (aposteriori) Folge in sich enthält, besser unter sich begreift.

Eine Frage sei zuvor gestattet! Woher rührt das für ein streng logisch-diskursives Denken doch eigentlich unstatthafte Bild des logischen Enthaltenseins in etwa s? Wir glauben, im Sinne der aristotelisch-scholastischen Abstraktionstheorie, die vom Konkret-Anschaulichen zum Allgemein-Unanschaulichen aufsteigt, nicht fehlzugehen, wenn wir bei dem aristotelischen Ineinanderspiel von Sein und Denken (*αἰτία* sowohl Ursache als auch logischer Grund!) dessen Substanzauffassung bzw. das reale Inhärenzverhältnis (als welches auch das kausaler Dependenz gefaßt ist), für jene metaphorische Uebertragung verantwortlich machen.

¹⁾ C. Gutberlet, *Logik und Erkenntnistheorie*. Münster 1909, S. 180.

Moderne Logiker verraten es uns ganz offen, daß die innere und äußere Notwendigkeit, jene als die des Akzidenz, diese als Notwendigkeit der Wirkung „an den Unterschied erinnert . . . des analytischen und synthetischen Urteils“.¹⁾ Benno Erdmann spricht direkt von „logischer Substanz“ und „logischer Immanenz“, wobei er sehr zu Recht sagt: „Psychologisch genommen stellt sich die reale Inhärenz als die Entwicklungsgrundlage der logischen Immanenz dar.“²⁾

So hatte man auch im Rationalismus und seiner Ueberschätzung der formal-logischen Denktätigkeit als dem analytisch-syllogistischen Ausheben und Ausmustern des apriori gegebenen Schatzkästleins der *idea innata*, dieselbe im Grunde als „logische“ Substanz gefaßt, die alle fürderen Merkmale akzidentell in sich trägt und nur der klärenden Aushebung mittels des Syllogismus bedarf. So konnte man denn wahrhaft von einer *ἀνάγκη ἐξ ὑποθέσεως* sprechen, von der Notwendigkeit, die „ausfließt“ (Trendelenburg). Bei der engen Berührung von Inhärenz und Dependenz bei Aristoteles, der beide unter den Begriff der *αἰτία* befaßt, oder bei Leibniz, dem kausale Dependenz nichts anderes ist als das Nacheinander der sich ent-, besser auswickelnden Phasen ein und derselben Substanz, wurde der Begriff der Folge als das ursprüngliche, zeitliche Hernach, sei's in der realen Entwicklung der Welt oder in der Diskursivität unserer analysierenden Vernunft zum Wesenskriterium von Notwendigkeit überhaupt. Damit erhellt, daß bei dieser wesenhaft relativen Notwendigkeit, die allemal ja doch nur das getragene (enthaltene) Akzidens (Folge) und nie die tragende Substanz (Grund) anging, daß zu deren Vernetzung und logischen Fixierung, — woran das Denken gerade besonders interessiert war, um eben auf festen Grund bauen zu können — der relativ-aitiologische Notwendigkeitsbegriff nicht ausreichte, vielmehr zu einem absoluten hätte werden müssen, falls das Notwendigkeitsproblem sich nicht in einer Dauerkrise der Weltphilosophie überhaupt ausleben und somit allerdings auch eine Entwicklungsdynamik sondergleichen entfesseln sollte.

Jedenfalls e n t w e d e r begibt man sich der Notwendigkeit der Prinzipien (sei's der logischen *ἀρχαί* oder der realen *εἰδη*) und wendet statt dess den Begriff des *αἰδιον* (aeternum bei Leib-

¹⁾ C. Sigwart, *Logik I*, S. 364.

²⁾ B. Erdmann, *Logik I*, S. 194 ff., S. 302 ff., S. 433 ff.

niz und Spinoza!) an, „der Begriff geht“ — wie von Hertling will — „auf den des Unbedingten zurück“,¹⁾ „die Frage nach der Notwendigkeit“, welche letztere sich „immer nur als ein Band gezeigt hatte, hört auf“. „Irgendwo muß beim einfachen Sein stehen geblieben werden“²⁾; oder aber man versucht fanatisch, der Notwendigkeit der absoluten Träger (Prinzipien) die wesenhaft relative der getragenen Akzidentien (Folgen) zu substituieren und dokumentiert mit diesem Notwendigkeitssurrogat doch nur die ganze Verworrenheit der logischen Situation und stellt, wie Sigwart sagt, „unvollziehbare Formeln auf“³⁾.

§ 5. Die Seinsnotwendigkeit der idealen Wesenheiten (ideale Notwendigkeit).

Zunächst versagte uns die herkömmliche Notwendigkeitsauffassung bei Ausdeutung der subjektiven Denknotwendigkeit der apriorischen Wissenschaften. Als weiteres entscheidendes Gegenargument sei nochmals die Tatsache erwähnt, daß bei den verschiedensten Notwendigkeitsarten wie der logisch-mathematischen, der realen, sei's psychologischen, physischen, metaphysischen oder ethischen, allemal dasselbe identische Wesen der Notwendigkeit, wenn auch artmäßig gebrochen, durchleuchten muß. Wie will man aber bei der überkommenen Deutung diese verschiedenen Artungen, besonders die ethische und die metaphysische Gottes z. B. auf einen Generalnenner bringen?

Die subjektive Denknotwendigkeit gründet auch uns in einem Bezug, in der nachdrücklichen Strahlungsenergie des einleuchtenden Gegenstandes, die sich noch durch die Apriorität, d. i. die volle Wesensoffenbarkeit des Gegenständlichen intensiviert zu der apriorischen Denknotwendigkeit, die ihrerseits auf die objektive Seinsnotwendigkeit zurückgeht, da ihre besondere Notwendigkeitspotenz in dem Gegenständlichen selbst ihren Grund hat, die Denknotwendigkeit dieser Form nur durch die Seinsnotwendigkeit motiviert erscheint.

Was ist es nun um die objektive Seinsnotwendigkeit dieser idealen Wesenheiten in der Logik, Mathematik und Ethik? Worin besteht deren innerstes Wesen?

¹⁾ G. v. Hertling, *Vorlesungen über Metaphysik*, Kempten 1922, S. 29.

²⁾ C. Sigwart, *Logik I*, S. 268/69.

³⁾ Ebenda.

Kann der Begriff der Folge hier seine Anwendung finden, so daß z. B. in der Grund-Folgeverknüpfung des Pythagoräischen Sachverhalts mit der idealen Dreieckigkeit, also der Mitgesetztheit jenes durch diese, das Wesen der idealen Notwendigkeit gründe?

Zunächst ist die auch analogische Uebernahme des Substanzbegriffe als des von Dasein in diese Welt reinen Soseins strengstens untersagt, weil die Folge, gesehen als akzidentelles Anhängsel des fundierenden Wesenheitskörpers, ein ganz falsches Bild ergibt.

Die logische Folge — das ist stets zu betonen — ist als solche ein ens rationis und bedeutet, wie ja schon ihre zeitliche Färbung dartut, zunächst nichts anderes als das gedanklich-diskursive Abschreiten der gegenständlichen Bezugsbahn, die, streng genommen, nicht einmal als kontinuierliche Bezugsspanne von Gegenstand zu Gegenstand gedacht werden darf, sondern nur als eine Zuordnung (Funktion) diskreter Fundamente (Momente) im Gegenständlichen selbst.

Graben wir tiefer! Kann man faktisch den Pythagoräischen Sachverhalt als die ausfließende Folge (log. Akzidens) der Wesenheit Dreieckigkeit ansprechen, die als sekundär (nachmalig — aposteriori) sich aus dieser als der primären (früheren — apriori) analytisch ergibt? (Wie die Folge im Deutschen, so gibt Grund ins Griechisch-Lateinische übersetzt, auch hier das Zeitmoment wieder: ἀρχή; principium). Ist es nicht so, daß die Wesenheit Dreieckigkeit in dieser idealen Welt von diesem Sachverhalt zu innerst getragen, überhaupt ausgemacht wird, in diesem Sachverhalt nebst vielen anderen überhaupt erst besteht, und daß unser Begriff Dreieckigkeit nur eine verkürzt-abstraktive Etikettierung dieses weitmaschig-idealen Verhaltensgewebes abgibt, dessen Einzelfäden so innigst und wesenhaft zu dem Gesamtorganismus Dreieckigkeit ineinander gewirkt sind, daß hier ein Akzidensverhältnis ein unbegründetes Auseinanderklaffen derselben bedeuten würde? Denn fele der pythagoräische Wesensverhalt, so mit ihm unweigerlich auch die Gesamtwesenheit Dreieckigkeit. Hier gibt es kein abzidentales Nebeneinander, sondern nur ein wesenhaftes Ineinander, der Pythagoräische Sachverhalt ist die Wesenheit Dreieckigkeit zu innerst, wenn auch nicht ihre Totalität; setzt sie darum

nicht etwa wenn auch nur als Andersheit, wie es bei begrifflicher Diskretion den Anschein haben könnte, gründig voraus. Der Idealorganismus Dreieckigkeit bildet eine absolut homogene Einheit, wo der eine Teil den anderen trägt und korrelativ bedingt, wo die eine, identische Wesenheit gleich stark und vernehmlich aus allem spricht, wenn es auch im diskursiven Denken noch so spät entdeckt, und wo selbst der Begriff des Teils nicht statthat, da er die eine kontinuierliche Homogenität unbegründet diszerniert. Denn das Moment aller trennenden Diskretion und damit alles bloßen akzidentalens An- und Nebeneinanders, aller nach Heterogenität schmeckenden Folge oder noch so innersten Mitgesetztheits, es eignet nur unsern diskret-diskursiven Begriffsformen, die bei ihrer Enge den absolut homogenen Idealorganismus der Wesenheit zerschlagen müssen, um ihn halbwegs einheimen zu können. Und wenn dem Begriff Dreieck als einer selbständig verwendbaren Gedankeneinheit der des Pythagoräischen Sachverhalts im diskursiven Denken nachfolgt, der erstere bestehen kann und verständlich bleibt ohne diesen, was kümmert das die Wesenheit der idealen Welt?

Ist es aber nicht so, daß wir eine mathematische oder logische Behauptung manchmal erst dann als objektiv notwendig ansprechen, wenn wir sie bewiesen, d. i. aus ihrem Grunde eingesehen haben? Zweifellos! Aber was heißt das? Sicher ist, daß wir bei den einfachen Voraussetzungen der Geometrie z. B. oder auch der Arithmetik (z. B. $3 \text{ mal } 3 = 9$) in simultaner Schau die Verhalte überblicken, eben weil die Relationsfundamente so nahe im Verhältnis zu sich (einander) und zu uns (evid. objectiva!) gelagert sind, daß selbst bei unserer schmalen Vernunftperspektive eine Simultanschau möglich ist. Aber wenn sich bei der Aufgabe 375^2 die Dinge erheblich komplizieren, so liegt das an der hier eingegliederten Wegstrecke weiterer Zahlenpunkte mit ihren ausstrahlenden Relationskomplexen, die für uns eben nicht mehr simultan faßbar und darum in das Nacheinander näher gelagerter bzw. leichter überschaubarer Relationseinheiten zerlegt, uns dann eben im sukzessiven Nachschreiten der objektiv-führenden Relationsbahn das Resultat erschaubar machen. Ebenso ist es bei dem allmählichen Freilegen überschaubarer Relationseinheiten an der konkret-anschaulichen geometrischen Figur.

Wie wenig es dabei auf die Notwendigkeit eines positiven Enthaltenseins der Behauptung im Beweisgrund ankommt, bedeutet uns die Tatsache des indirekten Beweises, wo uns am konkret Gegenständlichen die Wesensverhältnisse schon als solche und damit als denknotwendige auf- und einleuchten, und wir nur nach einer nochmalig begrifflichen Stützungsaktion aus mehr systematischem oder pädagogischem Interesse Ausschau halten. Auf dieser vorbegrifflichen Schau (Benno Erdmann spricht hier von intuitiv-hypologischen Denken) basiert eben alle synthetisch-expansive Stoßkraft unserer Denkbewegung.

Kehren wir zur Idealnotwendigkeit zurück! Wenn wir das Idealreich der Wesenheit als Kosmos, als die geordnete Stufenfolge der Formentfaltungen der Urwesenheit fassen, so erinnert das stark an ein ideales System diskreter Begriffe, das in allmählicher Verjüngung schließlich in der höchsten Abstraktion des Seinsbegriffes konvergiert. Aber das ist der Unterschied: dort eine immer zunehmende Inhaltsfülle, hier die an Gehalt immer ärmer werdende abstrakte Begriffsform¹⁾.

Und schließlich dürfen wir trotz dieser kosmischen Fassung des Idealreiches es uns nicht als eine pyramidale Fügung diskreter Einheiten vorstellen. Denn alle Einheit ist, wie wir sahen, eine höchst relative, nur die Entfaltung, Modifikation der Urwesenheit selber, und jener fehlt zu ihrer Verselbständigung (Spezifizierung sagen wir im Begrifflichen) eben jede hinzukommende, Neues schaffende Andersheit, die sie der Urwesenheit als selbständig diskrete entgegenstehen ließe. Und so gleicht dieses unendliche Idealreich der uferlosen Weite und unübersehbaren Ausbreitung des Meeres, das in all seinen Spritzern und Kämmen so sehr es selbst ist, wie im tiefsten Grunde. Nur daß hier im Bezirke reinen Soseins jede Bewegtheit ausgeschaltet werden muß. Hier ist alles eingefroren zu dem ewig-ehernen Schweigen starrer Idealität, die darum in der unbewegten²⁾ Homogenität ihres ewigen Zugleich keine Gradation in den Verknüpfungsverhältnissen der Wesenheiten oder ihrer selbst kennt, so daß jegliche Modalitätsstufung unmöglich ist, jegliche mehr oder minder intensive relative Verkoppelung³⁾.

¹⁾ J. Geysler, *Erkenntnistheorie* S. 158.

²⁾ Ebenda, S. 156.

³⁾ Vgl. dazu P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig 1910, S. 84.

Es ist schließlich die absolute Einfachheit Gottes selbst, auf die uns die tausendfache Harmonie im mathematischen oder auch physikalischen Sosein (hierzu vgl. Kant: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes*. Preuß. Akademie Ausg. II, 93 ff.) zurückführt, und die sich allüberall hier offenbart, und eben weil sie bei ihrer unendlichen Gehaltsfülle jede endlich sie widerspiegelnde Seinsform (sei's Begriff oder reales Ding) zerbrechen müßte, darum muß sie zu der unendlichen Mannigfaltigkeit endlicher relativer Einheiten sporadisch zertropfen, um aber doch als das eine — einfache — absolute identische Urlicht in der bunten Tausendfältigkeit des Endlichen herrlich widerzustrahlen.

Darum also können wir die Notwendigkeitsverhältnisse dieses Idealreiches nicht als Enthaltensein, Mitgesetztheit ansprechen, weil dazu bei absoluter Einfachheit gar keine Möglichkeit besteht, im Gegenteil immer irgendwelche Andersheiten, ein Mehreres vorausgesetzt wird, zumindest eine Dualität, denn mitgesetzt ist immer nur das eine durch ein anderes. Alle Mehrheit und Andersheit ist nämlich das Kriterium des Endlichen, sei's nun Begriff oder Ding. Alle dinghafte Diskretion oder begriffliche Diszernibilität (Leibniz!) hat also im Endlichkeitscharakter, niemals aber in der unendlichen und doch absolut einfachen Urfülle alles Soseins seinen Grund, welche letztere als solche nie in die Begrenztheit des Endlichen eingehen könnte. Dieses kann nur im breit hingelagerten Außer- und Nebeneinander, mag sich's um die Vielheit von Begriffen oder Dingen, also eine logische oder reale handeln, per participationem, durch Teilnahme, also höchst fragmentarisch das Unendlich-Ewige absolut einfache Urlicht widerspiegeln, um so durch das Nichtzureichen des Endlichen dem Unendlichen den einzig möglichen Ausdruck zu geben. Wofern es überhaupt im Endlichen aufleuchten soll, kann es nur durch den privativen Charakter dieses Versuchs halbwegs erfolgen.

Außerdem wäre schließlich noch zu fragen, was ist denn jene Mitgesetztheit? In solch weiter Fassung ist der Begriff für die Notwendigkeitsdeutung sicher nicht nutzbar, denn das allerzufälligste Akzidens ist auch durch den tragenden Gegenstand als Subjekt mitgegeben. Es müßte zumindest eine Graduierung der akzidentalen Relationen bzw. eine Differenzierung des Spannungsverhältnisses erfolgen, wie die Scholastik

das in der Unterscheidung von *proprium* und *accidens* empfand, indem sie das erstere als ein „*medium . . . inter essentiam et accidens*“¹⁾ faßte.

Wir sehen darum das Wesen der idealen Notwendigkeit in der durch die absolute Einfachheit der Urform bedingten Intensität des Zusammenhalts, wodurch sich die unendliche Vielfältigkeit der funktionalverflochtenen Idealeinheiten in der ehernen Monumentalität eines ewigen Zugleich, in steter Identität offenbaren kann. Mag ein solches Wesenheitsgefüge darum eingehen in die Bewegtheit konkret-realen Daseins oder in die Lebendigkeit erkennender Geister, bei dem intensiven Ineinander seiner Kohärenz verharrt es doch in strenger Identität und zwingt, wie wir am Ende sehen werden, auch die schäumende Realität unter ihr unumstößliches Gesetz, ebenso wie die Freiheit nicht nur unseres, nein, des höchsten Geistes Gottes selber²⁾.

Man wird uns entgegenhalten, daß auf dieses Reich idealen Soseins der Begriff der Intensität nicht anwendbar sei, da er wesenhaft im Existentiellen und nicht Essentiellen wurzele, und daß es darum ein Unding sei, die ideale Notwendigkeit z. B. der Wesenheit Dreieck in der Intensität wechselseitiger (funktionaler) Verkoppelungen sehen zu wollen, mit der sie als Glied in den Unendlichkeitskosmos der Wesenheiten innigst eingeflochten ist.

Wir haben im Voraufliegenden die falsche Vorstellung einer einseitigen Grund-Folgemitgesetztheit (analytischen Enthaltenseins) zugunsten einer wechselseitigen Abhängigkeit der Wesenheiten voneinander abzuwehren gesucht, so daß eben der Wesensverhalt zwischen Gleichseitigkeit und Gleichwinkligkeit nicht den einseitiger (akzidenteller) Folge, sondern den viel engeren eines wechselseitigen Zugleich bedeutet. Der zeitlich irgendwie affizierte Begriff der Folge hat als logischer im Idealreich keinen Platz. Und eben dieses Funktionalverhältnis ist es, welches das gesamte Reich der Wesenheiten von der obersten Formentfaltungsstufe bis herab zu ihrer konkretesten Modifikation zusammenhält, so daß auch die letzte denselben organi-

¹⁾ S. Thomas, *Summa theologiae*, I, 77. 1, ad 5.

²⁾ Dazu A. Stöckl: „Diese Ideen (die metaphysischen Wesenheiten) sind wahrlich keine äußeren Benennungen, sondern eine Macht selbst Gott gegenüber“ *Lehrb. d. allg. Metaphysik* (Ontologie) Mainz 1912, S. 42.

schen Funktionswert besitzt, genau so notwendig ist, wie die höchste.

Wie will man aber diesen eidetischen Funktionalzusammenhang des ewigen Zugleich, wenn man ihn in modalen Vergleich stellt zu anderen Verknüpfungsarten (modi) z. B. den einseitig akzidentalen der realen Wesenheiten Mensch und Gelehrsamkeit, wie will man beide Verknüpfungen rein als solche (Verknüpfung als Folgebestimmtheit der Relation ist also solche nicht streng identisch mit ihr) unterscheiden, wie kann man den Wesensunterschied beider Binderelationen als solcher treffender charakterisieren als durch den Hinweis auf ihren Intensitätsunterschied. So spricht auch die herkömmliche Logik von der copula, der Koppel, d. i. dem Band zwischen S und P, das bald „adstrictior“, bald „remissior“¹⁾ geknüpft wird. Auch Geysers weiß um die absolute Intensität der idealen Wesenszusammenhänge im Vergleich zu allen bloß faktischen: „Was nämlich diese Einheit (des Seienden) angeht, so schauen wir, daß die Art, wie die Ausdehnung zur Röte des Rot hinzukommt, eine wesentlich andere und innigere als z. B. die ist, wie etwa auf einer gemeinsamen Fläche verschiedene Farben vereinigt sind“²⁾.“ Innerhalb des Wesenheitskosmos gibt es natürlich keine Modalstufung, was hier möglich, das ist auch auf gleiche Weise wirklich und notwendig. Die eidetische Modalität kann nur erhellen durch einen Seitenblick aufs Reale, bzw. Mögliche, nur in Relation auf diese hat es Sinn, von der absoluten Intensität des idealen Zusammenhanges zu sprechen; dieser relativ-komparative (Steigerungs-)Charakter liegt im Wesen der Modalität als einer dreistufigen, so daß Notwendigkeit eben nur da statthat, wo sie sich irgendwie von Möglichkeit und Wirklichkeit superlativ abhebt.

Ein auch die Folge klärendes Bedenken ist noch zu zerstreuen. Wenn wir oben von einer einseitig akzidentalen Binderelation zwischen den Real-Wesenheiten „Menschheit“ und „Gelehrsamkeit“ sprachen, müssen wir diese gelockertere Fügung nicht auch für das Idealreich zulassen? Müssen dann nicht — damit erhellt die prinzipielle Wichtigkeit des Einwandes —

¹⁾ A. Trendelenburg, *Elementa logices Aristoteleae*. Berolini MDCCCLXVIII (Ad notata § 7) S. 65 ff. — Kant spricht von gradweiser Einverleibung. *K. d. r. V.* S. 93, oder der vis necessitatis in *Nov. dil.* Bd. I, S. 400.

²⁾ Geysers, *Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie* S. 371.

auch die Naturgesetze, die als Realverhalte mit jenem obigen auf derselben Stufe stehen — als eine Synthesis von realen Wesenheiten erscheinen, die genau so intensiv einander kohärieren wie die idealen auch? Worin gründet die Einseitigkeit, der Lockerungs-, der bloße Berührungskarakter die Kontingenz? Hier sei nur kurz angedeutet, daß im Idealreich die ganze Fülle der Möglichkeiten (Determinationen) die Zentralwesenheit (z. B. Menschheit) in ehernem Zugleich umgibt, dieses sich in ihnen allen gleich stark und vernehmlich offenbart, ausspricht. Eine davon eliminieren, hieße den gesamten Idealorganismus, wo die Urwesenheit (Zentralwesenheit) in der geringsten Letztbestimmtheit noch zu finden, von dieser getragen und umgekehrt sie trägt, zerschlagen.

Ganz anders wird dagegen die Fügung beider in ihrer funktionalen Wechselseitigkeit aufgelockert bei der Uebersetzung der idealen Wesenheit in die Endlichkeit des Existenten. Da diese zu beschränkt, um die ganze Wesenheitsfülle auszuschöpfen, so schiebt sich ein Zufallsmoment zwischen Ideal- und Realwelt, die auswählende Willkür Gottes, die nunmehr aus der Totalität der Idealbestimmtheiten einige oder wenige fragmentarisch auswählt und so in die beschränktere und viel ärmere Realwelt überführt, wobei seinem freien Willen auch eine ganz andere Auswahl möglich gewesen wäre. Weil also das Funktionalverhältnis nur zwischen der Zentralwesenheit und der Totalität der sie umgebenden Verhalte obwaltet, hier aber nur einer von ihnen aus den vielen möglichen in einen willkürbestimmten Bezug zu ihr gesetzt ward, der jederzeit einem anderen Platz machen könnte, ist der Zusammenhang gelockert, zu der Einseitigkeit eines bloßen Akzidens herabgesunken. Das ist natürlich nur der Fall, wo es sich um ein komplizierteres Wesenheitsgefüge handelt, aber niemals bei den primären Wesenheitsverhältnissen, wie z. B. zwischen Endlichkeit und Ursächlichkeit, Gleichseitigkeit und Gleichwinklichkeit, Farbigkeit und Ausgedehntheit.

§ 6. Die absolute Seinsnotwendigkeit Gottes.

Sosein und Dasein quellen, wie schon die Sprache anzeigt, aus einer gemeinschaftlichen Wurzel, eben dem Sein, so daß es nur unter dessen Voraussetzung Sinn hat, von So- und Dasein zu sprechen. Wir behandelten bisher das reine Sosein

im Gegensatz zum Dasein, und doch muß es irgendwie zum Sein, als dem absoluten Ineinander von So- und Dasein in Bezug stehen, wenn es nicht vollends nichts sein soll. In ähnlichem Sinne sagt Augustinus: „Est autem veritas, et non est nusquam“¹⁾. Die Wesenheiten existieren somit unmittelbar als reale mit den konkreten Dingen, als logische in unseren Begriffen, oder als ideale, sofern sie in Bezug stehen zu jenem Ursein. Wenn wir von der Wesenheit dieses Urseins sprechen, kann es sich also nur um eine existierende handeln.

Wird nun die reale Wesenheit dieses Urseins oder die Wesenheit Gottes in ihrer ganzen Keimkraft und Entfaltbarkeit getroffen vom Blickstrahl seines Intellekts, dann erhellt (d. h. aus ihr heraus) auch die N-Dimensionalität jenes Wesenheitskosmos als eines ausdrücklichen (expliziten, aus jener entfalteten), und ihn, der sich nunmehr abhebt vom Urgrund jener göttlichen Realwesenheit, durchzuckt Gottes Allwissen, aber nicht als gegenständliches Dawider, sondern als entständliches „Aus sich“.

Damit aber gründet auch die Idealnotwendigkeit der Einzelwesenheiten (Dreieckigkeit) und ihrer Verhalte (Spitzwinkligkeit) ebenso wie der Wesenheitskosmos überhaupt, letztlich in der absoluten Seinsnotwendigkeit des unendlichen Gottes selber.

Gottes Realwesenheit, voll entfaltet im Lichtglanz seines Intellekts, das ist der *τόπος οὐράνιος* der ewigen Wesenheiten und somit der sie tragende Realgrund, dessen absolute Allmacht sie aus ihrer Idealität ins konkret-endliche Dasein werfen kann. So gewinnen sie denn, als getragen von Gottes Sein und zugewandt realer Besonderung, eingekeilt als das schattenhafte Reich der Mütter gleichsam zwischen diese beiden Realsphären, den Charakter der Modalität, sofern sie die erste Stufe — die der Möglichkeit — als Vorstufe zur Wirklichkeit (endlich geschaffenen) bedeuten. Daher spricht die Scholastik von den Wesenheiten als den ewig-idealen Möglichkeiten (*possibilitates*), die bei der allmächtigen Urkraft ihres Realgrundes entschieden mehr bedeutet als bloße logische Widerspruchsfrei-

¹⁾ Vgl. dazu J. Hessen, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus*, Münster 1916 in „Den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“, herausgegeben von Cl. Bäumker. Bd. XIX, Heft 2, S. 25.

heit. (Diese Modalität der Möglichkeit ist nicht zu verwechseln mit jener Modalität der Notwendigkeit, die dem Idealreich natürlich nicht in ein und derselben Richtung zukommen können.) Von der Möglichkeit sprechen wir dann, sofern jenes notwendige Idealreich zur Wirklichkeit, d. h. zu der von der Urwirklichkeit getragenen endlichen Wirklichkeit überzugehen, sie zu werden vermag. Von der Notwendigkeit aber sprechen wir in ganz anderer Richtung, sofern die inneren Verknüpfungsverhältnisse der Glieder und ihrer Verhalte von wesentlich anderer Art sind als die endlichen. Um Beziehung handelt es sich also in beiden Fällen: bei der Notwendigkeit um die bloß äußerer Vergleichung, bei der Möglichkeit um die des Werdens zu . . . Ohne jenes tragende Ursein, das sei ausdrücklich wider alle moderne phänomenologische Verabsolutierung betont, wären die Wesenheiten ein vollendetes Nichts, dem sie also nur unter Voraussetzung jener Urwirklichkeit bis zur ersten Modalstufe entrückt werden können. Irgend etwas muß also sein, das jene gewissermaßen als schwebend zwischen das Nichts und die Realität — denn das ist die Möglichkeit — hält. Dieses Etwas muß von ganz besonderer Realität sein, da es jene Möglichkeit und ihr Anschwellen zur Realität (die also im Gegensatz zu jener auf Möglichkeit als Vorstufe angewiesen) überhaupt ermöglicht.

Ist diese Wirklichkeit eine möglichkeitsentstiegene, der alle Möglichkeit vorangeht, so jene gründige eine absolut andere, der alle Möglichkeit erst nachfolgt, die wesentlich als Anlage (Hinordnung) zur Sekundärwirklichkeit (esse secundum) der setzenden, Uebergang vermittelnden Urrealität bedarf, die somit existentiell von jener getragenen Wirklichkeit und dem ihr konstitutiv bedeutsamen Bezug zur Möglichkeit verschieden.

Sie kennt als solche keine Möglichkeit, kein isoliertes Sosein als Vorstufe, weil sie so etwas wie Modalstufung überhaupt erst setzt und möglich macht. Sie erkennt als solche wohl ein „Möglichmachen“, aber kein „Möglichsein“, sie ist das tragende, alles setzende Ursein selber, sie kennt keine Potentialität in sich, ihr Wesen ist reinstes Sein, das eben wesentlich nicht in Da- und Sosein auseinanderklafft, eine Diskrepanz, die überhaupt erst von hier aus sinnvoll wird. Das Sein ist die absolut letzte, unverrückbarste Grundsicht, wo es ein noch dahinter und

tiefer fragendes Weiter einfach nicht mehr gibt. Hier ist absoluter Anfang bzw. absolutes Ende. Sosein und Dasein, *essentia* und *existentia* sind identisch, und nicht trennt sie eine virtuelle Kluft wie bei endlichen Existenzen. *Deus est suum esse*.

Für unsere Begriffswelt, die von den endlichen Existenzen abstrahiert, ist die Wesenheit, die — in Bezug gesetzt zum Dasein — zur Möglichkeit geworden, das logische *prius*. Darum ist es aber durchaus nicht legitim, nun Verhältnisse, wie sie uns auf unserem aposteriorischen Wege zu Gott begegnen, auch auf ihn selbst zu übertragen.

Aus alledem ergibt sich, daß, wenn wir den Gottesbegriff aufspalten in die Mitgesetztheit von Dasein durch Sosein, damit ein objektiver Sachverhalt nicht mehr getroffen wird. So erklärt auch Geysler schließlich, daß diese Mitgesetztheit eigentlich nur eine begriffliche sei¹⁾, der Eigengesetzlichkeit unserer Begriffswelt entwachsen. Indem man den Anknüpfungspunkt des kausativen Notwendigkeitsfadens (im kosmologischen Gottesbeweis!) schließlich dadurch vernotwendigen will, daß man jetzt diese kausativ geknüpften Daseinsreihe verläßt und durch einen Sprung ins Logische sich hier der spezifischen Notwendigkeit der subsumptiven Giederung, des analytischen Enthaltenseins vergewissert, glaubt man denn allen Ernstes, mit diesem logischen Bandstückchen, die absolute Notwendigkeit des Urseins garantieren zu können, indem es nunmehr heißt: Gottes Dasein ist durch sein Sosein mitgegeben, und zwar so, daß sich uns bei eventuell adäquater Begriffserkenntnis von Gottes Wesenheit sein Dasein aus dieser analytisch-schlußfolgernd ergäbe?

Wenn wir uns im kausativ-aposteriorischen Nachspüren von Gottes Existenz vergewissert haben, dann müssen wir auch, was seine Notwendigkeit angeht, in der realen Ordnung bleiben, und dürfen nicht mit einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* durch eine Hintertür zu ontologischen Praktiken entweichen, die wir eben noch so entschieden zurückgewiesen.

Wir stehen hier vor Gott, d. h. der letzten tragenden Grundschicht aller endlichen Existenz, dem absolut einfachen göttlichen Sein, von wo aus so etwas wie Wesenheit, Möglichkeit, ihr Anschwellen zur Wirklichkeit, kurzum: die Spaltbarkeit von Sein in Da- und Sosein überhaupt erst Sinn empfängt. Das

¹⁾ Geysler, „Bei Gott . . . ist der Unterschied von Sosein und Existenz ein rein begrifflicher, kein realer“. *Allg. Phil.* S. 61.

begriffliche Nebeneinander von Da- und Sosein als ein objektiv begründetes, das Kompositionsverhältnis von *essentia* und *existentia* wäre ohne die tragende Urrealität Gottes gegenständig überhaupt nicht bedeutsam, und nur weil wir uns im Endlichen und der von hier aus erfolgenden, d. i. aposteriorischen Gottsuche daran gewöhnen durften, tragen wir diese Gespaltenheit nun gar bis in seine Sphäre. Bei Gott aber ist eben, das ist alte scholastische Erbweisheit, *Essenz* und *Existenz* identisch, noch besser sagt Thomas unter völliger Umgehung dieses begrifflichen Auseinanderzerrens der göttlichen Einfachheit: *deus est suum esse* oder wie die Heil. Schrift Gott selber sagen läßt: *εἰμι ὁ ὄν*. Wenn wir von Gottes Wesenheit sprechen, haben wir sie ohne weiteres als Dasein zu denken, in dieser Ursphäre von reinem Sosein zu sprechen, ist ein logischer Widerspruch. Darum kann auch nie bei adäquater Begriffserkenntnis der göttlichen Wesenheit das Dasein aus jener gefolgert werden. Die Fiktion von adäquater Begriffserkenntnis ist — wie Geyser bloß andeutet¹⁾ — nicht nur tatsächlich, sondern auch nicht einmal logisch möglich, denn es ist ein Unding, Gottes absolut einfache, aber doch unendliche Wesenheit in das Nacheinander diskursiver Begriffe zerlegen zu wollen. Hier ist nur die unmittelbare Schau zu adäquater Vermittlung fähig.

In jedem Begriff von Gott, als der So- und Dasein überhaupt erst ermöglichenden Urrealität, steckt das Daseinsmoment schon darin, und in jener Auffassung von Gottes Notwendigkeit als einer Mitgegebenheit wird nichts anderes als die allergrößte Selbstverständlichkeit ausgedrückt: Daß im Begriff Gottes als der daseiendsten (*ὄντως ὄν*, *maxime* bzw. *valde esse* bei Augustin und Thomas, *actus purus*) Wesenheit oder dem wesentlichsten (*ens realissimum*) Dasein der Begriff des Daseins enthalten sei. Daß man dasselbe auch umgekehrt von der Wesenheit sagen kann, erhellt ohne weiteres und damit auch die ganze Wertlosigkeit jener Notwendigkeitsauffassung.

Es gibt also nur ein Zweierlei: Daß unser Erkennen auf Gottes Notwendigkeit resigniert Verzicht leistet, sich mit logischen Selbstverständlichkeiten abspeisen läßt, so daß C. Sigwart doch schließlich Recht behält²⁾, oder aber wir haben die Not-

¹⁾ Geyser, ebenda S. 78 (Anm. 6).

²⁾ S. oben S. 29. Anm. 2.

wendigkeit Gottes in der einmal eingeschlagenen Kausalspur, d. i. in der Dimension des Existentiellen selbst zu suchen. Dem gilt das Folgende.

Zuvor aber seien noch zwei Einwände abgewehrt. Einmal könnte man uns entgegenhalten, wenn wir bei Gottes Einfachheit eine begriffliche Aufspaltung seines Seins ablehnten, müßten wir auch ebenso die Begriffe von Gottes Willen, Verstand, Allmacht, Allwissenheit, Gütigkeit, Gerechtigkeit usw. fallen lassen, kurzum hierin beim Agnostizismus enden.

Ganz abgesehen davon, daß wir nicht von Gottes Einfachheit aus argumentierten, sondern die Dualität von So- und Dasein als Wesenszug des Endlichen sich bei aposteriorischem Angehen des Gottesgedankens ergab und bei ihm, der unendlichen Urrealität, darum eo ipso in Wegfall kommen muß, so handelt sich bei Gottes Wissen und Können z. B. nur um ein und denselben einfachen Akt, an den aber von der Verschiedenheit der Gegenstände her doch ein duales Moment herangetragen wird. Und so hat diese begriffliche Diszernibilität doch im Objektiven einen gewissen Grund (*fundamentum in re*), der bei obiger Unterscheidung aber vollends fehlt.

Schließlich könnte man uns entgegenhalten, daß doch auch bei Auffassung der absoluten Identität von Gottes So- und Dasein im Logischen wohl von einer Mitgegebenheit gesprochen werden könnte.

Aber wenn man schon, was unstatthaft, Gottes einfaches Sein in So- und Dasein zerreißt, dann gilt es darauf hinzuweisen, was fast Gemeingut aller Philosophie geworden, daß das Dasein als reine Form völlig der Soseinmaterie entfällt. „Nähme ich die Bestimmtheiten des Dinges in den Existenzialbegriff als Inhaltsteil auf, so wäre es unmöglich, den nämlichen Begriff auf die verschiedenartigsten Gegenstände anzuwenden“¹⁾.

So kann jene Mitgegebenheit niemals das analytische Ineinander homogener Wesenheiten und ihrer Verhalte bezw. der Folge Merkmale im Begriff, wie es für die logische Notwendigkeit erforderlich wäre, bedeuten und eine Deduktion ermöglichen

¹⁾ A. Dyroff, *Ueber den Existenzialbegriff* Freiburg i. Breisgau 1902, S. 8. Aehnlich Geyser, *Erkenntnistheorie* S. 180. Schon Aristoteles τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐκ ὁδὸν ὁδὸν. *Anal. post.* II, 7. 92 b, 13. Hume: *A Treatise of Human nature*. Vol. I of the *Understanding*. Neue Ausg. London 1909. Part. II, sect. VI, S. 370. Kant, *Einzigmügl. Beweisgr.* Bd. II S. 72; *K. d. r. V.* 397 ff.

in der man „z u e r s t einen metaphysischen Beweis aus dem Vorfinden der Idee des unendlichen Wesens bringt und d a n n e r s t, n a c h d e m dieses feststeht, ontologisch aus der Idee des vollkommensten Wesens auf die Existenz schließt“¹⁾. Von diesem Beweisideal träumen auch immer noch jene, die prinzipiell nur den aposteriorischen Weg zu Gott kennen, und die wohl wissen, daß der Uebergang aus der logischen Sphäre in die ontische allemal verboten (a posse ad esse non valet consequentia s. illatio), und sich uns Dasein letzten Endes nur in der Unmittelbarkeit der Schau (auch beim kosmologischen Gottesbeweis) erschließen kann. Dieses Residuum von Ontologismus kann sich nur deshalb halten, weil man die Notwendigkeit Gottes logisch, d. i. wesenhaft relativ zu sehen sich gewöhnt hat, ohne sie in der D a s e i n s d i m e n s i o n selbst zu suchen. Stehe ich auf dem Standpunkt, daß das Dasein nur eine bloße Form, „ein Moment an den Wesenheiten, das sich zu ihnen ganz analog verhält, wie das uns durch Anschauung bekannte Bewußtsein“ und fasse Gottes Notwendigkeit dann noch als Mitgegebenheit, so kann sich's nur noch handeln um das bloße Nebeneinander h e t e r o g e n e r Momente, um die bloß äußere Mitgegebenheit einer letzten T a t s a c h e, aber niemals, wie zur Rettung jener Notwendigkeit vonnöten wäre, um eine innere, die deduktiv-analytische Ableitbarkeit des Daseins aus dem früheren Sosein.

So bleibt uns denn keine andere Wahl, als in der Dimension des Daseins selbst die Notwendigkeit zu suchen, nachdem wir zuvor aposteriorisch zu Gott aufgestiegen. Wenn dann in ihm, dem absoluten Urprinzip, die Kausalrelation sich aufgespult und in die Einfachheit seines Seins verloren, so wird uns eben aus diesem wirkenden absoluten Ursein das Wesen der Notwendigkeit erhellen.

Wir sahen, alle Divergenz von So- und Dasein als Charakteristikum des Endlichen konvergiert in Gott zu der Absolutheit seines Seins, von wo alle Dualität von So- und Dasein, Potentialität und Aktualität, Möglichkeit und Wirklichkeit erst aufschießt.

Alles endliche F o l g e s e i n setzt im Gegensatz zum unendlichen U r s e i n seine Möglichkeit voraus, und weil der Möglich-

¹⁾ A. Dyroff, „*Der ontologische Gottesbeweis*“. In den Veröffentl. des Instituts für Philosophie. Albertus-Magnusakademie Köln II, 3 Münster 1928, S. 91.

keit entstieg, ist und bleibt es mit Potentialität getränkt und schwankt so dauernd am Abgrund des Nichtseins.

Ganz anders bei Gottes Sein. Sofern alle Möglichkeit, um nicht nichts zu sein, wesenhaft irgendwie Seinsbezogenheit aufzuweisen hat, ein gründiges, ihr vorgängiges Sein voraussetzt, wurzelt sie in Gott¹⁾. Darum eignet Gott nicht Möglichkeit und die möglichkeitsentstiegene (endliche) Wirklichkeit, sondern Gott ist die Möglichkeit und Wirklichkeit überhaupt erst setzende Urwirklichkeit, die modale Grundstufe: eben die Notwendigkeit. So daß sich das Modalitätsganze in diesem ontologisch-metaphysischen Sinne von der Notwendigkeit über die Möglichkeit zur Wirklichkeit aufstufte, und sich somit die An- und Zuordnung der landläufigen Modalität erheblich verschiebt.

Diese Notwendigkeit ist eine verintensivierte Wirklichkeit, die in sich dynamisch zusammengezogen, niemals dem Nichts verfallen kann, die in der absoluten Möglichkeits- und Bedürfnislosigkeit vollends in sich zentriert und somit das Auseinander- und Hingeordnetsein zu irgendwelcher Andersheit, d. i. Möglichkeitsbehaftetheit gar nicht kennt, vielmehr aus seiner konzentrisch-intensiven Seinsrichtung des totalen Zugleich²⁾ heraus die exzentrisch-extensive des partialen Hernach überhaupt erst schafft.

Was möglichkeitsentstiegen ist, bleibt auch möglichkeitsverhaftet, denn Möglichkeit ist ihrem Wesen nach Hang zur Andersheit, hier eben der Wirklichkeit. Wird das Mögliche wirklich, wird der Hang zum Uebergang, so bedeutet das Veränderung, und das ist Zeitlichkeit. Diese engen Wesenszusammenhänge zwischen Möglichkeit — Wirklichkeit (esse secundum) und Zeitlichkeit klingen an in St. Thomas' Worten: *Omne quod incipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur* (cg. I. 15), und wir brauchen nur auf den engen Zusammenhang von motus und tempus hinzuweisen, um in diesen knappen Worten eine treffende Charakteristik der Endlichkeit überhaupt zu sehen.

¹⁾ Gott wäre im Gegensatz zu allem Endlichen nicht möglich, wenn er nicht zuvor wirklich wäre.

²⁾ S. Thomas: *Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*“ (aus Boethius). *S. th.* p. 1 qu. 10 a. 1. . . . est igitur carens principio et fine, totum esse simul habens, in quo ratio aeternitatis consistit *Contragent.* I. 15.

Nunmehr können wir sagen, daß in dieser In-sich-Gespanntheit des Urseins gegenüber dem aus sich und anderweitig hingedordneten, d. i. möglichkeitsverhafteten Wirklichen, in dieser dynamischen Wirklichkeitssteigerung, der zufolge Gott in der unerhörten Kraftgewalt seiner Seinsfülle jene extensiven Existenzen und damit den Strom der Zeit kausativ aus sich entläßt, das Wesen der somit in jedem Sinne absoluten Seinsnotwendigkeit gründe.

Dieses Problem der Intensivierung des endlichen Daseins, des Wirklichen, das am jähren Abgrund des Nichtseins dahinkwankt, zu der absoluten Werdelosigkeit des simultanen Urseins, diese Modaldifferenz zwischen endlichem Werde-Sein und unendlichem Sein-Sein, ist es nicht eben dasselbe, womit Plato in dem verkrampften Ausdruck des *ὄντως ὄν* oder Augustinus-Thomas in dem des maxime esse rangen? Dessen dynamische Geladenheit als absolutes In-Sich-Selber die Zeit sprengend, diese als wesenhaftes Hernach in der Bewegung als dem endlichen Fortwanken von Möglichkeit zu Möglichkeit überhaupt erst setzt und uns so das *ὄντως ὄν* als *πρώτον κινούεν*, als absolute *ἐνέργεια* zu denken gewöhnte? Und diesem dynamischen Moment des Möglichkeit, Werden und Zeit, d. i. Wirklichkeit schaffenden Urseins, dieser wirkenden Kraftgeladenheit hat der logische Takt der Sprache immer zum Ausdruck verholfen: sei's in *ἐνέργεια*, dem *actus purus* oder eben der Wirklichkeit. Und ebenso haben sich nicht nur die Antike, das Christentum ihren Gott gedacht, auch der deutsche Klassizismus bekennt: Im Anfang war die Tat . . . und der Idealismus spricht von der ursprünglichen Tathandlung des reinen Ich.

So war es möglich, innerhalb der Daseinsdimension ohne ontologische Abbiegung zu verbleiben, wobei wir das Wesen der Seinsmodalität als eine Steigerung und somit der Notwendigkeit als ihrer (superlativen) Höchststufe in der Dynamik von Gottes Ursein überraschend bestätigt fanden. Wesensmäßig ist die Seinsnotwendigkeit eine Steigerung der Wirklichkeit. Daß das Logische dazu vollends unvermögend, ja streng von ihr zu sondern ist, das hat uns die traditionelle Kritik am ontologischen Gottesbeweis gezeigt. Wenn wir dann vom Wesen der Notwendigkeit sprechen und auch vom Wesen der Wirklichkeit, so ist das nicht zu identifizieren mit Wesenheit,

die beiden als solchen, da sie bloße Formen ohne inhaltliches Füllsel, wesensmäßig nicht eignen kann.

Könnte uns nicht ein ernsthafter Einwand dadurch entstehen, daß man uns eine unzulässige Graduierung der Existenz vorwirft, wo doch nach Lambert schon der „Begriff der Existenz der einfachste zu sein scheint“, und auch St. Thomas den Satz verfißt: *Ipsium esse nihil aliud adiunctum habere potest*¹⁾?

Aber wir haben nicht von Seinsgraden, sondern von Seinsstufen gesprochen, von denen auch Dyroff sagt: „Mir scheinen „Stufen“ des Seins doch etwas anderes als „Grade“ des Seins²⁾“ und doch wohl darum, weil bei der Graduierung das Sein in ganz besonderer Richtung gesehen, weil es gleichsam anvisiert ward in Richtung des Nichts, und das dem Begriff des Grades immanente Merkmal der Kontinuität eine strenge Scheidung zwischen der Existenz und dem Nichts verhindert, Gedanken, wie sie ihren metaphysisch-mystischen Niederschlag fanden in Vorstellungen Platos oder Plotins von einem allmählichen Verdämmern des lichten $\delta\nu$ im Dunkel des $\mu\eta\delta\epsilon\sigma$.

Der Begriff der Stufung aber fordert zunächst eine strenge Disjunktion von Existenz und Nichts und läßt kein kontinuierliches Ineinandergleiten beider zu. Nur innerhalb des ersteren kennt er eine unterschiedliche (durchaus positive) Widerständigkeit ebenfalls diskreter Seinsgruppen gegenüber dem Nichts, die sodann komparativ gegliedert, d. i. gestuft (gestaffelt) werden. Und in diesem Sinne spricht gar derselbe St. Thomas von *firmum* bzw. *debilissimum esse*³⁾.

§ 7. Die relative Notwendigkeit (Kontingenzcharakter) des Naturgesetzes.

Nachdem wir die absolute Seinsnotwendigkeit Gottes ihrem Wesen nach aufzuhellen versuchten, ist es uns möglich, Antwort auf eine oben unterdrückte Frage zu geben. Wenn die Notwendigkeit der idealen Wesenheit letztlich in der Intensität ihres (funktionalistisch-organischen) Eingebettetseins in den Wesenheitskosmos gründete, worin besteht dann schließlich die Notwen-

¹⁾ S. Thomas, *S. th.* p. I qu. 3 a. 6.

²⁾ Dyroff, *Existentialbegriff*, S. 68 (Anm. 31).

³⁾ S. Thomas, *Phys.* III, l. 6.

digkeit dieses Idealkosmos selbst? Wir sahen, wie schließlich alles Sosein ins Sein mündet, und so ist letzten Endes auch die Notwendigkeit des Idealkosmos als eines Ganzen (nicht die innere seiner Glieder) die des göttlichen Urseins selbst.

Gottes allmächtige Schöpferkraft durchzittert nur einen quasi planimetrischen Querschnitt des unendlichen Wesenheitsgefüges, das damit in die Realität eines ens ab alio geworfen wird und bei der Extensität seiner Seinsstruktur — herausgerissen aus dem unendlichen Reichtum seiner Bezüge — nun im ersatzschaffenden Uebergang zu Andersheiten (ens transiens, fluens) in Zeitlichkeit dahinrauscht. So ist alles herausgerissene Sein wesenhaft vergänglich, kurz die Unendlichkeit der Idealität tauscht es mit der Endlichkeit der Realität. Aber immer bleibt es durchwirkt vom Gerüstbau jener vorbildlichen Wesenheiten, verrät somit Logos, Begreifbarkeit, indem jene im schäumenden Fluß des Endlichen immer wiederkehren, sei's in simultaner oder sukzessiver Verbindung. Vor allem die letztere bringt den Charakter des Regelmäßigen, Typischen in die Natur und ermöglicht so die von aller Besonderung absehende und das allgemeine herausarbeitende Begriffsbildung. Selbst aber wird sie als etwas Existentielles getragen von dem wichtigsten Notwendigkeitsverhältnis der Natur: der Kausalität.

Und gerade hier erhellt der dynamische Charakter der Notwendigkeit, denn die Kausalität ist mehr als bloße Regelmäßigkeit des Nacheinander, wie schon das Schopenhauer'sche Beispiel der Tag- und Nachtfolge zeigt. Sie besteht vielmehr in der dynamischen Daseinsverknüpfung zweier, für unser Erkennen heterogener Vorgänge (auch Kant faßt die Kausalität unter die dynamischen Grundsätze), so daß der eine durch den anderen gesetzt wird. So wird gerade die Kausalität zu dem, was erst das Fortwanken der Existenz von Andersheit zur Andersheit ermöglicht und damit zum Charakteristikum der Endlichkeit überhaupt.

Ist nun diese dynamische Daseinsverknüpfung eine innerlich logische oder eine äußere? Hume, Kant, auch Geyser vertreten die letzte Ansicht.

Bruno Bauch dagegen die erstere: Ihm ist das Naturgesetz die Spezifikation der Kausalität, ein im Besonderen (Variablen) Zusammengehörigkeit stiftendes, identisches Grundprinzip d. i.

eine Funktion, die sich als eben dieselbe in den Phänomenen als variablen Größen konkret ausspricht¹⁾. In unsere Sprache übersetzt heißt das nichts anderes: Die Natur ist die konkrete Letztbestimmtheit des Idealkosmos selbst. Damit wäre dann Gottes Allmacht herabgesunken zu der bloßen Uebersetzung des absolut (denk und ideal-) notwendigen Originals in die andere Form der Existenz, und doch wissen wir von Gottes Wunderkraft und Willensfreiheit.

Geyser sucht das Problem der Kontingentierung des Naturgesetzes ursprünglich dadurch zu lösen, daß von ihm heterogene Wesenheiten durch eine „ideale Synthesis“ Gottes zur wirklichen Idealeinheit zusammengefügt werden, die also vorher „im Reich der idealen Bedeutungseinheiten erst möglich, aber noch nicht wirklich“²⁾ waren. Damit ist in das Reich der ewigen Wesenheiten selbst eine Modalabstufung hereingetragen und gar eine veränderungsschaffende Synthesis, die aber nach obigen Darlegungen unmöglich und zudem den besten Traditionen der Philosophie widerspricht. Ja, auch in Widerspruch steht zu dem, was Geyser selbst nachmalig in seiner Erkenntnistheorie über das Idealreich zu sagen hatte, wo er es als „ein Reich ewiger Ruhe und ein für allemal abgeschlossener Vollendung“³⁾ erklärt. Nachdem überhaupt Geyser sich in seiner letzten Phase, offenbar unter phänomenologischer Beeinflussung und unter dem Drucke synthetischer Soseinsverknüpfungen (Tonhöhe und -stärke, Farbigkeit und Ausgedehntheit, Entstehen und Ursächlichkeit), zur Anerkennung synthetischer Notwendigkeiten durchgerungen⁴⁾, versagt die Notwendigkeitsdeutung der Vorstufe schon völlig. Denn die Notwendigkeit analytischen Enthaltenseins, wesenhafter Mitgegebenheit widerspricht ja gerade dem synthetischen Charakter dieser Notwendigkeit, andererseits handelt sich's für ihn aber doch auch wieder um Wesensverhältnisse; „diese Verknüpfungen gehören zum Wesen“⁵⁾ „es folgt aus dem Wesen der Röte, Ausgedehntheit zu haben“⁶⁾.

1) Bruno Bauch, *Das Naturgesetz*, Leipzig 1924, S. 37 ff., 56 ff.

2) Geyser, *Allgemeine Philosophie*, S. 76/77.

3) Geyser, *Erkenntnistheorie* 164.

4) Ebenda S. 243. — Vgl. dazu A. Schneider, *Kausalgesetz u. Gotteserkenntnis*. In Veröffentl. der Albertus-Magnusakademie zu Köln II, 3, Münster 1928, S. 70 ff.

5) Geyser, *Erkenntnistheorie* S. 148/49.

6) Geyser, *Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie* S. 371.

Solange die absolute Seinsnotwendigkeit als „jene Verknüpfung des Seins, die sich aus dem Wesen der miteinander verknüpften Glieder selbst ergibt“¹⁾ d. i. — wie die angeführten Beispiele zeigen — den ins Idealgegenständliche projizierten analytischen Begriffszusammenhang bedeutet, solange bedarf eben jeder synthetische Wesenszusammenhang der setzenden Willkür Gottes und ist damit ein kontingenter. Das aber, was das Naturgesetz auch in Geysers jüngster Phase wesentlich kennzeichnet, „ist der Notwendigkeitscharakter, der einem gewissen allgemeinen Verhältnis zugeschrieben wird, ohne daß aus dem Soseinsinhalt der in diesem Verhältnis stehenden Glieder eine solche Notwendigkeit zu erkennen wäre“²⁾.

Nun anerkennt Geysler, wie gesehen, auch synthetische Wesenszusammenhänge auf der Unterstufe der Idealmodalität, der Idealmöglichkeit, an die somit auch Gottes Wille gebunden erscheint. Damit ist aber der bisherige Unterschied des analytisch-synthetisch mit dem von absoluter und relativer Notwendigkeit nicht mehr koinzident.

E r k e n n t n i s t h e o r e t i s c h erhebt sich damit das Problem: Was sagt mir, welche von beiden synthetischen Verknüpfungen bereits eine idealmögliche, eine absolut notwendige ist (Ausgedehntheit und Farbigkeit) oder aber eine bloß idealwirkliche, die eine willkürliche Synthesis des unendlichen Gottes voraussetzt? Geysler glaubt, durch das Ineinanderspiel von Anschauung und Reflexion sei das Problem gelöst³⁾.

M e t a p h y s i s c h ergibt sich folgende Problemlage: Wenn einmal absolute Seinsnotwendigkeit soviel bedeutet wie Mitgegebenheit, und zwar ursprünglich als analytisches *D a r i n* enthaltensein, eine Immanenz, kann man jetzt diese Mitgegebenheit auch auf dieses (synthetische) wesenhafte Beisammen ausdehnen? Dort eidetisches Ineinander, hier eidetisches Nebeneinander. Es liegt im Wesen der Mitgegebenheit, daß sie sich nur auf ersteres beziehen kann⁴⁾. Damit aber trifft sie schon nicht mehr das Wesen der Notwendigkeit überhaupt. Leider hat Geysler jenes Kapitel seines Buches „*Auf dem Kampffelde der Logik*“, das die Aufschrift trägt: „Ueber rationale und reale Notwendig-

¹⁾ Geysler, *Allgem. Phil.* S. 77.

²⁾ Geysler, *Auf dem Kampffelde* S. 146.

³⁾ S. Anm. 4 S. 47.

⁴⁾ Vgl. damit die Zitate in den Anm. 1 und 2.

keiten und das Naturgesetz“, die klärende metaphysische Abgrenzung von synthetischer Notwendigkeit und Naturkontingenz nicht bringen lassen, weil er letztere hier lediglich gegen die altbekannte der analytischen Mitgegebenheit abwägt. Wenn nun, wie es den Anschein hat, G. auch in seiner Erkenntnistheorie eine Modalstufung innerhalb des Idealreiches nicht mehr anerkennt, und schließlich auch alle konkreten Wirklichkeiten dort ihre elementaren Wesenheiten in synthetischen Verknüpfungen voraussetzen, bleibt dann überhaupt noch eine Möglichkeit für die Naturkontingenz bezw. eine relative Seinsnotwendigkeit?

Soviel ist sicher: Denkbar (widerspruchsfrei) d. i. logisch möglich ist es durchaus, daß das Wasser anstatt bei $+ 4^{\circ}$ bei 0° seine größte Dichte hätte, daß statt $s = t^2 g/2$ die Formel $s = t^2 g/3$ die Fallgesetzlichkeit ausspräche. Ist es überhaupt — darauf kommt für uns alles an — nachweisbar, daß das Reich der Realmöglichkeit größer ist, als das der Wirklichkeit?

Schon die Erfahrung belehrt uns, daß die Anzahl der uns vom Willen gemachten Möglichkeitsofferten erheblich größer ist als die schließlich von ihm realisierten. Auch der fortschreitende Kultur- und Zivilisationsprozeß bedeutet ein immer tieferes Eindringen in das Reich der „ungeahnten Möglichkeiten“.

Bedeutsamer aber wird uns die apriorische Ausschöpfung des Gottesbegriffs, von dessen Realität wir uns aposteriori durch das kosmologisch-teleologische Argument überzeugen können. In Gott, dem Ursein, wurzeln die Modalstufen der Möglichkeit und Wirklichkeit, die idealen und realen Wesenheiten.

Wir sahen nun, daß die idealen Wesenheiten in der absoluten (nach Art des Raumes) Homogenität des Idealreiches, in die n-Dimensionalität der Relationsverläufe eingesponnen, daß trotz dieser Unendlichkeitsausmaße alles in eherner Simultaneität verharret und zudem eingefangen in die absolute Einfachheit der Urform, eine Intensität des Zusammenhangs, d. i. eine Notwendigkeit seiner Glieder (singulärer Wesenheiten) aufweist von ganz einziger Art. In diesen Momenten: Der Simultaneität der Idealunendlichkeit und der Intensität ihres Ineinanderverflochtenseins gründet das Wesen der Wesenheit als solcher.

Soll die Idealwesenheit nun in die Endlichkeit überführt werden, soll sie in eine andere Seinsform, die auf sie hinwiederum wesenhaft angewiesen, die des Daseins überführt werden, die als

geschaffene unter der Unendlichkeitsfülle des absolut Schaffenden explodieren müßte, so muß die Wesenheit aus ihrem Idealreich und organischen Eingebettetsein, der Intensität jenes Unendlichkeitszusammenhangs herausgebrochen werden, und doch kann sie als Wesenheit schlechthin, d. h. als das, was sie ist, ihrem oben aufgezeigten Wesensgebot auch hienieden nicht untreu werden.

Das kann aber nur so geschehen, daß sich die ideale Simultaneität wandelt zur realen Sukzessivität, ferner die Intensität jenes simultanen Ineinanders zur Extensivität eines sukzessiven Nebeneinanders. Nur indem sie von Bestimmtheit zu Bestimmtheit sukzessiv forteilt (weil das Endliche sie im Zugleich nicht fassen kann), zu welcher Extensivität sich somit auch die absolut inwärts gerichtete Intensität des homogen-kontinuierlichen Idealreichs auflockert, nur so vermag sie im Endlichen ihren wesenhaften Unendlichkeitsdrang, ihre Himmelsabkunft auszudrücken.

Weil die Kontinuität bezw. Homogenität des Idealreichs in das Nacheinander der Zeit zerbricht, die eine Bestimmtheit auf die vorhergehende folgt — die also nicht mehr ist —, springt statt jener Unendlichkeitshomogenität, statt Einfachheit Zerstückung, Differenzierung, also Andersheit heraus. Göttlich ewigkeitliche Einfachheit wird zur geschöpfllich-zeitlichen Mannigfaltigkeit.

Soviel ist nunmehr gewonnen: Der Realwesenheit als der extensiven, isolierten, aus der Unendlichkeitssimultaneität herausgebrochenen, eignet wesentlich eine vielspaltige Tendenz zur Andersheit (zu der ihr im Nacheinander der Zeit die ursprünglich homogene, eidetische Unendlichkeitsgemeinschaft geworden!). Der Realwesenheit Wasser eignet die Tendenz zum Bestimmten (nicht-sein) durch all jene Sachverhalte, die sie im Idealreich in Unzahl umgeben, in der Realität aber nicht wirklich werden können.

Und darin, daß Gottes vernunftgeleiteter Schöpferwille aus dem Kranz dieser umgebenden Verhalte diese ganz bestimmten auswählt (nicht wie Geyser will, mit der Kernwesenheit synthetisiert, weil sie ja bereits verbunden und gar nie getrennt waren) und nun ins Wirkliche übersetzt (dem Wasser gerade jenen Verhalt, bei $+ 4^{\circ}$ am dichtesten zu sein), also — objektiv gesehen — indem Segment(Auswahl)charakter der Realverhalte gründet die Kontingenz des Naturgesetzes.

Indem Gott, der Herr, diese der Realwesenheit als solcher eignende vielspaltige Tendenz zur Andersheit, d. i. somit den irregulären Werdestrom bestimmend ausrichtet und zwingend regelt, dem geschaffenen Dasein als einer *potentia oboedientialis*¹⁾ diese bestimmte Richtung auf diese bestimmte Andersheit regulativ vorschreibt d. i. zum Gesetz macht, insofern hat die Natur wahrhaft Gesetze und bekommt deren Macht zu spüren²⁾.

Somit ergeben sich als konstitutive Elemente des Naturgesetzes 1) sein Zwangs- d. i. Notwendigkeitscharakter, der uns eben vom Gesetz und dessen Macht sprechen läßt, 2) sein segmentarischer, d. i. Auswahlcharakter, seine Kontingenz, 3) seine Regelhaftigkeit d. i. sein immer und überall Geltung haben.

So ist es das Naturgesetz, das die großen Richtlinien des Geschehens vorschreibt und den chaotischen Drang des Endlichen zur Andersheit einschränkt und damit reguliert. Daß Gott, der allmächtige Gesetzgeber, dieser ursprünglichen Tendenz doch wiederum genugsam Spielraum gelassen, das beweist die Tatsache des Individuellen und Zufälligen im Endlichen, dem vom Naturgesetz — das sich in der Schweben zwischen Allgemeinheit und Besonderung hält³⁾, — zwar in seinem Werden und Entwickeln das Strombett vorgezeichnet, innerhalb dessen aber das Individuelle und Zufällige doch noch genugsam Freiheit zu oszillierendem Hin und Her hat.

Also besteht die Notwendigkeit des Naturgesetzes letztlich in der richtenden und erhaltenden Kraft des unendlichen Gottes selbst, der alle Wirkhaftigkeit und allen Fortbestand des *ens debilissimum* trägt, das bei seinem Fortwanken von Andersheit zu Andersheit alsbald ins Nichts zurücksinken würde, wenn nicht der *concursum divinum* es immer wieder in lebendigem Schlagen durchpulste. Damit hat uns denn unsere Untersuchung hingeführt zu einer der tiefsten Einsichten, die uns die Ontologie der *philosophia perennis* vermittelt.

¹⁾ S. Thomas, *S. th.* p. III, qu. 11, a. 1.

²⁾ Dazu G. v. Hertling, „*Die Macht, mit der die Naturgesetze ihre Herrschaft erzwingen.*“ In Vorl. über Metaph. Kempten 1922, S. 80.

³⁾ Vgl. dazu Bruno Bauch, *Das Naturgesetz* S. 33 ff.

C. *Schlußbetrachtung.*

Werfen wir kurz einen zusammenfassenden Rückblick.

Angeregt durch Stellen des Aristoteles und des hl. Thomas, die bereits mehrere Notwendigkeitsarten kannten, im Gegensatz zu der modernen Beschränkung auf eine einzige und zwar die der (von A. als letzte aufgezählte, s. Arist.: Met. Δ 5. 1015a. u. Thom. S. th. I. II. 82. 1c.) analytischen Mitgegebenheits- bzw. Grundfolgerelation, war es uns dringlichstes Problem, aus einem Aggregat verschiedener Notwendigkeitsarten¹⁾ ein letztes Wesensmerkmal zu gewinnen, um so jenes systematisch aufarbeiten zu können.

Die im Gegensatz zu Aristoteles u. Thomas erfolgte Ausdeutung der Notwendigkeit als *Nur-Mitgesetztheit* bzw. Grundfolgerelation führte bei der Umfaßweite des Begriffs zu den mannigfachsten Schwierigkeiten. Daß sie die Notwendigkeit überhaupt zu einer Artwesenheit zu spezifizieren vermag, ward auch von uns im Einklang mit Aristoteles u. Thomas angenommen. Aber letztes vermag sie nicht zu sagen, weil sie jenes *Moment des Dynamischen, der besonderen Intensität und Innigkeit* (Untrennbarkeit ist die Folge davon!) des Verknüpftseins übersieht, wie es immer mehr oder minder klar in Begriffen des Unzertrennlichen, Zwingenden, Unumstößlichen eines Sachverhalts, der „vis necessitatis“ oder der „robur legis“ oder der „Macht der Wahrheit“ u. a. seinen Ausdruck gefunden hat.

Tatsächlich ist doch auch die Negativität des Denkversuchs, der einen gegebenen Sachverhalt umzustürzen tendiert, (worauf B. Erdmann die Denknötwendigkeit gründet²⁾), und die auch in der aristotelischen Definition des *τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν* anklingt), doch analog der *evidentia subjectiva* von einem objektiven Moment des Gegenständlichen abhängig, eben seiner *Widerständigkeit*.

Ebenso müssen auch die andern negativen Momente (die somit samt und sonders ein Kriterium der Notwendigkeit sind und nicht umgekehrt, wie B. Erdmann a. a. O. will!) wie Unveränderlichkeit, Unzerreißbarkeit usw. eidetischer Wesenszusammen-

¹⁾ Vgl. R. Eisler, *Wörterbuch der philos. Begriffe*. Berlin 1927-30 unter „Notwendigkeit“.

²⁾ B. Erdmann, *Logik I*, S. 525.

hänge im Gegenständlichen selbst ihren letzten Grund haben: eben in der Intensität ihres Verflochtenseins im Gegensatz zu der erheblich gelockerteren bloß empirischer Zusammenhänge (vgl. Ausgedehnthet — Farbigkeit im Gegensatz zu einem bloßen Zusammen mehrerer Farben¹). Auch diese überkommenen Notwendigkeitskriterien gehen also zurück auf gegenständliche Widerständigkeit. Sofern nun auf ihnen (z. B. die Unmöglichkeit des Andersdenkenkönnens bezw. der Untrennbarkeit) der logische Unterschied zwischen Essentialien oder Attributen einerseits und Modi bezw. äußeren Relationen andererseits gründet, ermöglicht der Notwendigkeitsbegriff überhaupt erst den Wesens- bezw. Wesenheitsbegriff²).

Daß letztlich also alle Notwendigkeit, auch die ideale, zurückgeht auf die absolute Notwendigkeit des Seins und zwar des unendlichen Gottes, das galt es im Gegensatz zu moderner phänomenologischer Denkrichtung nachdrücklichst zu betonen.

Daß ferner die absolute Seinsnotwendigkeit die modale Grundstufe bildet, auf der sich zunächst die Möglichkeit und dann die Wirklichkeit aufbaut, und sich so eine erhebliche Veränderung in der überkommenen Modalitätsstruktur (Möglichkeit — Wirklichkeit — Notwendigkeit) ergibt, das war schließlich die Folge einer philosophischen Grundhaltung, die in den Mittelpunkt alles gegenstandsgebundenen Denkens die Metaphysik setzen zu müssen glaubt, die Metaphysik letzten Endes für alle philosophischen Sonderdisziplinen: Ethik, Erkenntnistheorie, ja sogar die Logik, normierend sein läßt. Augustinus hat die hier angeschlagenen Gedanken in die Worte gebannt:

„Tu, Domine, . . . apud te rerum omnium instabilium (immutabiles) stant causae; et rerum omnium immutabilium immutabiles manent origines; et omnium irrationabilium et temporalium sempiternae vivunt rationes³.“

¹) J. Geysler, *Grundlegung der Logik u. Erkenntnistheorie*, S. 371.

²) Vgl. Kant, *Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik d. r. V. durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll.* Bd. VIII, S. 259.

³) S. Augustinus, *Confessiones* I, 6. 9.