

Wahne leben, durch ihre Geburt als Mädchen für frühere Sünden bestraft zu sein. Der Glaube an Karma und Samsara hat das soziale Elend Indiens verschuldet. Die tausendjährige Herrschaft des Buddhismus hat diesen Glauben nicht verdrängen können. Im Gegenteil, sie hat das brahmanische Dogma der Minderwertigkeit und Unreinheit der Weiber nicht nur aufgenommen, sondern verschärft und auf das Jenseits übertragen. Denn nach buddhistischer Lehre ist überhaupt für keine Frau, sei es auch eine buddhistische Nonne, das ewige Heil oder Nirwana möglich außer auf dem Umweg der Wiedergeburt als männliches Wesen. Daß ebensowenig der Islam seine lange Vormachtstellung in Indien zur Klärung dieser Frage benutzt hat, ist wegen seiner allgemeinen Stellung zur Frau begreiflich. Wie in der Kastenfrage, vermag auch in der Frauenfrage nur das Christentum mit seiner Lehre von der Gleichwertigkeit der Menschen gründlich Wandlung zu schaffen.

## Zur Frage der Begründung des Kausalitätsprinzips

Von Joseph de Vries S. J.

**D**ie Erörterungen über die Frage, wie die Geltung des Kausalitätsprinzips kritisch zu begründen sei, wollen nicht zur Ruhe kommen. Auch unter den katholischen Philosophen sind die Meinungen geteilt. Mit großem Scharfsinn lange und sorgfältig durchdachte Lösungsversuche wurden von andern als gänzlich verfehlt zurückgewiesen. Nur allzu oft ist von Vertretern der verschiedenen Auffassungen gegen die Versuche anderer der vom Standpunkt der Logik schwerste Vorwurf der „*petitio principii*“, der Voraussetzung des zu Beweisenden, erhoben worden, so daß man sich beinahe fürchten muß, sich überhaupt noch mit einem Lösungsversuch ans Licht zu wagen.

Haben wir da nicht allen Grund, von einer „verhängnisvollen Krise“ in den Erörterungen um das Kausalitätsprinzip zu sprechen? Es handelt sich doch um die Grundlegung unserer Gottesbeweise. Gewiß. Und doch, wie sehr man es auch bedauern mag, daß die katholische Philosophie in dieser Frage noch nicht zu einer einmütigen Stellungnahme gekommen ist, bedenklich oder gar verhängnisvoll scheint uns diese Tatsache nicht zu sein. Es handelt sich doch schließlich bei dem ganzen Meinungsstreit nur um eine bis zum letzten reflex-philosophische Begründung der in Frage stehenden Prinzipien. Vom Gelingen oder Nichtgelingen einer solchen Begründung ist unsere natürliche Gewißheit keineswegs abhängig; diese aber muß vernünftigerweise auch für die wichtigsten Entscheidungen des Lebens als vollkommen hinreichend betrachtet werden. Wäre es z. B. nicht mehr als absonderlich, wenn jemand die Wirklichkeit der Außenwelt oder seines eigenen vergangenen Lebens oder auch das Bestehen jeder sittlichen Verpflichtung so lange ernstlich bezweifeln wollte, bis er von all dem eine streng reflex-philosophische Gewißheit hätte? Wie schwierig es auch sein mag, die Gründe, auf die sich das natürliche Denken in diesen Fällen stützt, bis zum letzten zu analysieren und zum reflexen



Bewußtsein zu bringen, wir sehen doch klar ein, daß es höchst unvernünftig wäre, deshalb die natürliche Gewißheit aufzugeben.

Ebenso verhält es sich nun auch mit dem Kausalitätsprinzip. Es gehört zu jenen Grundsätzen (*dignitates*), die als „Keime des Wissens“, wie der hl. Thomas einmal sagt (*De veritate* q. 11, a. 1), „im voraus“, d. h. vor aller eigentlichen Wissenschaft, schon in unserem geistigen Besitz sind und durch deren Anwendung Wissenschaft erst zustande kommt. Tatsächlich fordert doch auch das natürliche Denken mit der größten Selbstverständlichkeit für jedes Geschehen und Entstehen eine Ursache, und zwar eine der Wirkung entsprechende Ursache. Niemand wird es für möglich halten, daß ein neues Haus ohne jede Ursache auf einmal einfach da war, oder daß es aus zufällig zusammengefallenen Steinen entstanden ist. Die natürliche Gewißheit des Kausalitätsprinzips, die sich hierin kundtut, genügt aber auch für einen wirklich sicheren Gottesbeweis. — Dagegen mag wohl ein Zweifler einwenden, offenbar werde hier das nur innerhalb der Grenzen der Erfahrung geltende „Kausalgesetz“ mit dem metaphysischen Kausalitätsprinzip verwechselt; das natürliche Denken wird sich durch diesen Einwand — auch wenn es ihn nicht zu lösen vermag — nicht irre machen lassen, und zwar mit Recht.

Durch solche Erwägungen könnte nun jemand zu einer Einschätzung der neuscholastischen Erörterungen über das Kausalitätsprinzip gelangen, die der vorhin erwähnten schnurstracks entgegengesetzt wäre: Wenn die natürliche Gewißheit vollauf genügt, wozu dann überhaupt all diese spitzfindigen Untersuchungen, die doch zu nichts anderem dienen, als das Klare unklar zu machen? Ist nicht dieses Allzuviel an Erkenntniskritik ein unfruchtbares Bemühen, würde nicht all diese Denkarbeit nutzbringender zu positivem Aufbau verwandt? — So tritt der allzu ängstlichen Überschätzung der kritischen Grundlegung eine betonte Geringschätzung all dieses Ringens und Mühens entgegen.

Die Wahrheit dürfte wohl auch hier, wie so oft, in der Mitte liegen. Wenn auch die Gewißheit unserer Gotteserkenntnis nicht vom Gelingen der kritischen Arbeit abhängt, so hat diese doch zur Verteidigung und philosophischen Vertiefung der Gottesbeweise ihre große Bedeutung. Nur allzu lange hat die scholastische Philosophie das Feld tiefergehender erkenntnistheoretischer Untersuchungen den Gegnern überlassen. Gewiß boten im vergangenen Jahrhundert Kleutgen und andere verheißungsvolle Anfänge. Aber bald herrschte auf der ganzen Linie die nicht gerade sehr tiefe Methode der „drei Fundamentalwahrheiten“ und des „sonst verfallen wir dem Skeptizismus“, im Grunde ein Sichzurückziehen auf die natürliche Gewißheit und ein Verzicht auf eine wirklich philosophische Erkenntniskritik. Die Zeit des Positivismus schien ja auch zunächst andere Aufgaben zu stellen. Aber haben nicht vielleicht doch unterdessen die „Spitzfindigkeiten“ und „Absurditäten“ der Kritik Kants, die man nicht recht ernst nehmen wollte, unvermerkt an Boden gewonnen? Gewiß, verhältnismäßig wenige mögen den schwierigen Gedankengängen Kants wirklich folgen können. Um so größer ist die Zahl derer, die gläubig nachbeten, Kant habe alle wissenschaftliche Metaphysik im allgemeinen und die



Gottesbeweise im besondern endgültig abgetan. Wenn nun die katholische Philosophie der gewaltigen Denkarbeit Kants und anderer moderner Philosophen nichts entgegenzustellen hätte, was an philosophischer Tiefe wenigstens auf gleicher Stufe stände, wäre es dann zu verwundern, wenn Schwankende vollends irre würden?

Diese Erwägungen rechtfertigen gewiß die heißen Bemühungen der neueren scholastischen Philosophie um eine streng philosophische Erkenntnis-kritik und besonders um die Verteidigung und kritische Begründung des Kausalitätsprinzips. Daß es dabei zu Meinungsverschiedenheiten kommen mußte, war eigentlich kaum anders zu erwarten. Wie leicht und selbstverständlich auch das natürliche Denken in solchen Dingen vorangehen mag, so erfaßt es doch die Gründe seiner Gewißheit nur „einschließlich“ (implicite), ohne sich reflex Rechenschaft zu geben. Diese vielleicht mannigfach ineinandergreifenden Gründe nun bis zum letzten klar in ihrem Gefüge aufzudecken, kann recht schwierig sein, ähnlich wie es viel schwerer ist, einen Knoten zu entwirren als ihn zu schürzen. Übrigens gilt das nicht etwa nur vom Kausalitätsprinzip. Man versuche doch einmal, sich klar zu machen, auf welche Gründe hin man seinem Gedächtnis traut, nicht in irgend einem Einzelfall, sondern überhaupt. Nach einigem Nachdenken wird man vielleicht versucht sein zu sagen: Wenn du mich nicht fragst, weiß ich es; wenn du mich fragst, weiß ich es nicht. — Das mag genügen, um das „Ärgernis“ der Meinungsverschiedenheit in einer so „grundlegenden“ Frage in etwa zu beheben. Wenn eine so schwierige Frage einmal ernstlich in Angriff genommen wurde, wäre es merkwürdig gewesen, wenn man sich sofort auf eine allseits befriedigende Lösung geeinigt hätte, zumal da die alten Führer der scholastischen Bewegung, auch der hl. Thomas, zu manchen der auftauchenden Fragen nur gelegentlich Stellung nehmen, in kurzen Bemerkungen, die überdies noch zu verschiedenen Deutungen Anlaß gaben.

Wir betonten eben die, sagen wir apologetische Bedeutung der kritischen Begründung des Kausalitätsprinzips. Es wäre aber sicher verfehlt, wenn man daraus schließen wollte, diese Untersuchungen seien sozusagen nur ein notwendiges Übel, aber für den positiven Fortschritt in der Erkenntnis der Wahrheit unfruchtbar. Die erkenntnistheoretischen Untersuchungen verdienen vielmehr auch rein an sich schon großes Interesse. Wenn es Sache der Philosophie ist, die Frage nach dem Wesen und den Ursachen der Dinge zu stellen, dann ist wahrhaftig auch die Frage nach dem Wesen und den verborgenen Gründen unserer Erkenntnis es wert, daß man sich in sie vertieft. Es handelt sich ja hier um unsere eigene Natur, um die Natur des Geistes, der doch vor allen andern Dingen der natürlichen Ordnung Bild und Gleichnis Gottes ist. Unter den verschiedenen erkenntnistheoretischen Problemen wiederum verdienen die Fragen um das Kausalitätsprinzip besondere Beachtung. Denn so, wie sich die Fragestellung im Verlauf der Erörterungen herausgearbeitet hat, kommt alles mehr und mehr auf die kantische Frage hinaus: Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? Wie kann unser endlicher Verstand alle Grenzen möglicher Erfahrung überschreiten?



Daß diese Frage tatsächlich zu Grunde liegt, vermag eine einfache Überlegung deutlich zu machen. In der Metaphysik handelt es sich um ein Hinausgehen über die Erfahrung. Von welcher Art müssen nun Urteile sein, die einen solchen Schritt ermöglichen sollen? Offenbar können reine Erfahrungsurteile, Urteile *a posteriori*, um mit Kant zu sprechen, hierzu nicht ausreichen. Aber werden nicht die sogenannten analytischen Urteile, die doch streng allgemeingültig sind, das Überschreiten der Erfahrungsgrenzen erlauben? „Analytische“ Urteile verstehen wir hier im Sinne Kants als solche Urteile, in denen das Prädikat im Subjektsbegriff als wirklich (formaliter) gedacht, wenn auch etwa nur „versteckterweise“ (implicite) enthalten ist. Kant führt als Beispiel an: Alle Körper sind ausgedehnt. Er setzt also voraus, daß die Ausdehnung als konstituierendes Merkmal zum Begriff des Körpers gehört. Unter dieser Voraussetzung kann ich aber kein wirkliches Ding, das mir in der Erfahrung gegeben ist, als Körper bestimmen, wenn mir nicht auch die Ausdehnung dieses Dinges erfahrungsgemäß gegeben ist. Durch das Urteil: „Jeder Körper ist ausgedehnt“, kann ich also keine Erkenntnis einer Wirklichkeit neu erwerben, die über die Erfahrung hinausginge. Auch durch Verbindung mehrerer analytischer Urteile in einem Schlußverfahren wird jedenfalls keine Erkenntnis gewonnen, die über die Grenzen möglicher Erfahrung hinausginge. Soweit z. B. die Mathematik mit Begriffen arbeitet, die in der Erfahrung verwirklicht sind, werden ihre Ergebnisse auch immer von der Art sein, daß sie sich grundsätzlich durch Nachmessen bestätigen lassen; dabei kann man vielleicht noch zweifeln, ob die Axiome der Mathematik wirklich alle insgesamt analytische Urteile sind — bekanntlich sind sich die Mathematiker selbst durchaus nicht einig über den Charakter der Axiome.

Analytische Urteile (im Sinne Kants) können also Metaphysik nicht ermöglichen, da diese eben eine Wirklichkeitserkenntnis über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus sein will. Es würde daher gar nichts nützen, das Kausalitätsprinzip für ein analytisches Urteil im Sinne Kants zu erklären. Denn das hieße, in den Begriff, in die Definition des nicht notwendigen Seins (des Kontingenten) das Verursachtsein aufnehmen. So könnte ich aber erst dann von einem Ding sagen, daß es kontingent sei, wenn schon zuvor anderswoher die Tatsache seines Verursachtseins feststände. Das Verursachtsein könnte also niemals durch Anwendung des Kausalitätsprinzips neu erkannt werden, d. h. aber, dieses Prinzip würde für die Metaphysik alle Bedeutung verlieren.

Es ist doch auch allzu klar, daß nur dadurch ein Hinausschreiten über die Erfahrung möglich ist, daß zu dem in der Erfahrung Gegebenen etwas hinzugefügt wird, und zwar nicht auf Grund der Erfahrung, sondern „*a priori*“; das geschieht aber ursprünglich in einem — ja, wagen wir das gefürchtete Wort — in einem synthetischen Urteil *a priori*. Daß das Kausalitätsprinzip ein solches Urteil ist — im Sinn der anfänglichen Fragestellung Kants, nicht im Sinn seiner subjektivistischen Deutung dieser Urteile —, das wird heute im Grunde von allen zugegeben.

Höchstens bezweifelt man noch, ob Kants Einteilung der Urteile zweck-



mäßig und nicht etwa allzu äußerlich ist. Aber vielleicht verwechselt man bei diesen Bedenklichkeiten doch ein wenig die Urteile selbst und die in ihnen zum Ausdruck gelangenden Sachverhalte, oder mit andern Worten: unsere Erkenntnisweise und die Seinsweise der Dinge selbst. Gewiß, ein realer Sachverhalt ist entweder in sich absolut notwendig, — dann ist in ihm, insofern er notwendig ist, keine reale „Synthese“ (wie z. B. Ausdehnung und Teilbarkeit in Wirklichkeit nicht zwei irgendwie trennbare Merkmale sind), oder der Sachverhalt ist eine kontingente Vereinigung von Merkmalen, die aus sich nicht absolut notwendig vereinigt sind (z. B. Körper und Bewegung). Aber die abstraktive Art unserer Erkenntnis bringt es nun einmal mit sich, daß wir eine Wesenheit oft zunächst nur unter einer bestimmten Rücksicht erfassen und andere Rücksichten, die in der Sache selbst absolut notwendig mit der ersteren identisch sind, noch nicht erfassen. Damit ist dann aber auch gegeben, daß aus dem Begriff der zuerst aus der Erfahrung abstrahierten Rücksicht (z. B. des Seins) durch Zergliederung (Analyse) der Begriff einer andern Rücksicht (z. B. des Gutsein) nicht gewonnen werden kann; denn er ist nun einmal im ersten Begriff nicht enthalten, sondern „fügt etwas zu ihm hinzu“. Jedem Kenner der thomistischen Philosophie ist dieser Gedanke geläufig, da Thomas ja so oft wiederholt: „Bonum addit aliquid super ens, non naturam aliquam, sed rationem.“ Dadurch wird die „Synthese“ im Ding ausgeschlossen, die „Synthese“ in den Begriffen aber ausdrücklich behauptet. Und auf diese Synthese kommt es bei der Einteilung der Urteile an.

Das Herausstellen der synthetischen Urteile a priori als einer eigenen Klasse von Urteilen ist vor allem deshalb empfehlenswert und zur Klarheit geradezu notwendig, weil in diesen Urteilen das große Problem steckt, wie es Kant zwar nicht zuerst gesehen, aber doch zuerst mit aller Schärfe herausgearbeitet hat. Daß hier das Problem steckt, kann nach fünfzehn Jahren der Kontroverse über das Kausalitätsprinzip niemand mehr leugnen. Wäre das Kausalitätsprinzip ein analytisches Urteil (im Sinne Kants) oder ein Urteil a posteriori, längst hätte man sich über die Art seiner Begründung geeinigt. Sein Charakter als synthetisches Urteil a priori ist es, der die Geister nicht zur Ruhe kommen läßt. Dieser sein Charakter ist es aber auch, der seine Bedeutung für die Metaphysik begründet. Darum sagten wir, es handle sich in der ganzen Kontroverse letztlich um die Frage der Möglichkeit der Metaphysik überhaupt. Wenn man nur einmal bei andern metaphysischen Grundsätzen ähnliche Fragen stellte wie beim Kausalitätsprinzip, so würde man auch bald auf ähnliche Schwierigkeiten stoßen. Und das mag ja auch eine gewisse Beruhigung bieten, daß wir dem Kausalitätsprinzip keine einzigartige Sonderstellung zuweisen müssen.

Wenn also im Kausalitätsprinzip das Prädikat (verursacht) zum Subjekt (das Kontingente) begrifflich etwas Neues hinzufügt, so fragt sich: Mit welchem Recht geschieht diese Hinzufügung? Daß der Berechtigungsgrund nicht die Erfahrung sein kann, ist klar und allgemein zugegeben. Schon das Kontingentsein selber ist nicht einfache Erfahrungstatsache,



sondern wird erst aus Tatsachen der Erfahrung (wie dem Beginnen-zu-sein, dem Endlichsein, der Veränderung) erschlossen. Erst recht haben wir nicht bei allem, was als kontingent erkannt wird, eine Wahrnehmung der Verursachung — nur in der innern Erfahrung dürfte ein wirklich unmittelbares Wahrnehmen des Wirkens gegeben sein. Vor allem aber könnte Erfahrung nie die absolute Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, die dem Kausalitätsprinzip zukommt, erklären. Denn die Erfahrung bietet uns nur die Tatsächlichkeit von Einzelfällen.

Es muß also ein von der Erfahrung unabhängiger (apriorischer) Grund hinzutreten, soll das Überschreiten der Erfahrung logisch begründet werden. Hier vor allem beginnt nun die Meinungsverschiedenheit. Einige halten dafür, die Evidenz des Kausalitätsprinzips müsse durch dessen „Zurückführung auf das Widerspruchsprinzip“ kritisch begründet werden. Andere bestreiten diese Möglichkeit entschieden. — Es mag wohl darauf ankommen, was man unter dieser „Zurückführung“ versteht. Wenn man meint, „auf dem Wege der bloßen Begriffszergliederung“ die Prinzipien vom zureichenden Grund und von der Kausalität auf das Widerspruchsprinzip zurückführen (oder gar aus ihm „ableiten“) zu können, so ist es uns freilich ein Rätsel, wie damit das Zugeständnis des „synthetischen“ Charakters dieser Prinzipien vereinbar ist — wenigstens wenn man dem Wort „Begriffszergliederung“ seinen natürlichen Sinn läßt. Denn wie aus dem „Kontingentsein“ das „Verursachtsein“ durch bloße Begriffszergliederung nicht herauszuholen ist — eben weil es in unserem Begriff des Kontingenten nicht enthalten ist —, ganz ebenso kann auch durch bloße Begriffszergliederung nicht erwiesen werden, daß „kontingent sein und doch nicht verursacht sein“ dasselbe ist wie „kontingent sein und doch zugleich nicht kontingent sein“. Wie man das eine zugeben und das andere leugnen kann, ist wirklich schwer zu begreifen.

Aber vermutlich muß man auch hier anwenden, was der hl. Bonaventura einmal begütigend zu einem ihm allzu schroff scheinenden Ausspruch Augustins bemerkt: „Et hoc valde abundanter exprimit, plus dicens et minus volens intellegi.“ Wer je einmal vor kritischen jungen Hörern diese Frage besprochen hat, weiß, wie groß die Versuchung ist, an alles und jedes noch ein Weil und ein Denn anzuhängen, bis man schließlich zu einem Satz kommt, der ohne ganz offenbaren Widerspruch nicht geleugnet werden kann. Es ist eine „Versuchung“; nicht als ob dieses Verfahren gar keine Berechtigung hätte; aber es verführt doch so leicht dazu, den wahren Charakter des Beweisganges zu verschleiern. So kann man z. B. in folgender Weise vorgehen: Angenommen, etwas Kontingentes, das existiert, sei doch nicht verursacht; es ist also kontingent, d. h. aus sich kann es auch nicht sein; insofern es aber jetzt wirklich existiert, ist es unmöglich, daß es jetzt nicht existiert: das Sein schließt eben das gleichzeitige Nichtsein absolut aus (Widerspruchsprinzip); wenn aber nun das Kontingente, das jetzt existiert, doch nicht verursacht wäre, so wäre sein Dasein und damit die augenblickliche Unmöglichkeit seines Nichtseins von keinem andern abhängig: also ohne jeden Einfluß einer äußern Ursache, ganz aus sich allein heraus käme ihm jetzt das Dasein und damit



die Unmöglichkeit des Nichtseins zu; es ergäbe sich also: einerseits kann dieses Kontingente aus sich auch nicht sein, weil es eben kontingent ist, andererseits eignet ihm jetzt ebenfalls aus sich die Unmöglichkeit, nicht zu sein, d. h. es wäre jetzt kontingent und doch auch nicht kontingent; die erste Voraussetzung (eines kontingenten, existierenden Dinges, das doch nicht verursacht ist) führt also zu einem Widerspruch, ist daher absolut unmöglich; jedes kontingent Existierende ist also notwendig verursacht.

Ist das nicht alles ganz evident? Doch, wir geben es unbedenklich zu. Wenn man nicht mehr von der „Zurückführung“ verlangt, als daß sie evident sein muß, können wir uns mit ihr einverstanden erklären. Aber ist diese Evidenz eine „rein analytische“? Wenn man am einmal festgesetzten Sinn des Wortes „analytisch“ festhält, durchaus nicht. Und man meine doch nicht, das sei nur eine terminologische Eigenwilligkeit. Nein, wahrhaftig, es geht um die Sache. Die Frage, um die es geht, ist, ganz scharf gestellt, folgende: Kann man jemand, der außer den Erfahrungstatsachen nur das Widerspruchsprinzip und die Grundsätze der formalen Logik zugibt, das Kausalitätsprinzip — wenn auch nur indirekt — beweisen oder nicht? Der eben angeführte Gedankengang könnte wohl noch am ehesten den Eindruck erwecken, ein solcher Beweis zu sein. Und doch zeigt eine kritische Prüfung, daß er es nicht ist. Aus dem Widerspruchsprinzip allein ergibt sich eben nicht, daß ein Ding, das sein Dasein nicht von einem andern hat, es aus sich selbst hat. Das kontradiktorische Gegenteil zu „von einem andern“ ist „nicht von einem andern“; das besagt begrifflich noch nicht „von sich selbst“, läßt vielmehr rein analytisch auch die Denkmöglichkeit offen „überhaupt nicht ‚von‘ etwas“. Freilich, dies letztere als seinsmöglich anzunehmen, wäre ein Unsinn; aber daß es ein Unsinn ist, ist eine über das Widerspruchsprinzip hinausgehende Einsicht. Und von dieser hat der vorhin erwähnte „Reduktionsbeweis“ seine ganze Kraft! Man mag nun versuchen, den Satz, der sich der Forderung eines rein analytischen Verfahrens nicht fügen will, weiter „zurückzuführen“; man wird immer wieder die Erfahrung machen, daß ein unzurückführbarer Rest bleibt. Eine „restlose“ oder rein analytische Zurückführung ist unmöglich.

Wer gibt uns übrigens das Recht, die „Zurückführung“, von der Aristoteles und Thomas sprechen, ohne weiteres im Sinn einer solchen rein analytischen Zurückführung zu verstehen? Jedenfalls wird man bei den Anwendungen, die Thomas selbst von der Methode der Zurückführung bietet, vergebens diese gewaltsamen Begriffskonstruktionen suchen, die gleichsam eine Bewegung in einen Punkt zusammenzwängen wollen. Suarez sagt es sogar ganz ausdrücklich, die Zurückführung hänge außer vom Widerspruchsprinzip noch von einem andern aus sich einsichtigen oder schon zugegebenen Prinzip ab (Disp. met. d. 3, s. 3, n. 10).

Aber, so wird man vielleicht mit bedenklicher Miene fragen, wo bleibt bei dieser Auffassung die „Wesenseinheit des Denkens und Seins“? Zunächst ist darauf zu antworten, daß eine Besorgnis wegen der Wesenseinheit des Seins — was immer man darunter verstehen mag — unbegrün-



det ist, da ja all diese Überlegungen unsere Erkenntnisweise des Seins betreffen, wie schon oben von der „Synthese“ gesagt wurde. Wie weit aber in der Ordnung unserer Erkenntnis Einheit herrschen muß, läßt sich wohl rein a priori nicht ausmachen. Gewiß ist möglichste Einheit das zu erstrebende Ziel. Aber diese Einheit wird doch immer die Einheit menschlicher Erkenntnis sein, nicht die einem reinen Geist vielleicht mögliche Einheit. Die Einheit unserer Erkenntnis ist aber jedenfalls eine werdende, von der Vielheit des Gegebenen, die nur der Möglichkeit nach Einheit bietet, zur wirklichen Einheit fortschreitende. Dieses Fortschreiten geschieht in Akten der Synthese (der „compositio“, „additio“). In diesem „Hinzufügen“ muß unser Verstand immer wieder auf das in der Erfahrung Gegebene (die „sensibilia“) zurückgreifen, weil er nur so neue Begriffselemente gewinnen kann. Die Erkenntnis des notwendigen Wesenszusammenhanges erfolgt freilich nicht auf Grund der Erfahrung, sondern durch Vergleichung der abstrahierten Begriffsinhalte (der „termini“, der „rationes“). Diese Auffassung klingt doch wohl wenigstens ebensogut rechtgläubig-thomistisch wie die andere, daß alle Prinzipien sich analytisch aus dem Widerspruchsprinzip ableiten lassen. Eine historische Einzeluntersuchung würde uns hier zu weit führen.

Unsere Andeutungen über die Möglichkeit unmittelbarer Erfassung „synthetischer“ Wesenszusammenhänge durch Vergleichung von Begriffsinhalten weisen auch schon auf den Grundfehler eines andern Gedankengangs hin, der dem Kausalitätsprinzip den Charakter eines bloßen „Postulates“ zuerteilen möchte. Das Kausalitätsprinzip, sagt man, ist weder aus der Erfahrung erweisbar, noch kann es als analytisch dargetan werden; also bleibt nur die dritte Möglichkeit, es als eine zwar nicht evidente, aber doch notwendige Voraussetzung für unser Denken zu betrachten. Wenn wir nicht die Wirklichkeit für gänzlich unbegreiflich halten wollen (!), müssen wir „vertrauen“, daß sie eine „rationale Struktur“ hat, daß es in ihr keinen absoluten Zufall gibt, kurz: daß sie sich nach dem Satz vom Grunde richtet. Es ist klar, daß diesem Beweis durch Angabe einer vierten Möglichkeit, z. B. der soeben von uns angedeuteten Erfassung „synthetischer“ Wesenszusammenhänge, die Grundlage entzogen wird.

In sich betrachtet ist die Auffassung vom „irrationalen“ Charakter des Kausalitätsprinzips, wie befremdlich sie auch zunächst anmuten mag, doch psychologisch wohl verständlich. Wir betonten oben, wie schwer eine bis zu den letzten Erkenntnisgründen vordringende Analyse der natürlichen Gewißheit sein kann. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch nennt man nun eine solche unanalysierte Erkenntnis nicht selten ein „Fühlen“. Die Überzeugung ist unvergleichlich fester und sicherer, als es durch die Vernunftgründe, die man anzugeben vermag, berechtigt erscheint. So führt man sie wohl auf einen „irrationalen“ Antrieb zurück. — Aber daß dieses „Fühlen“ in Wirklichkeit ein unanalysiertes Denken ist, wird von der Psychologie immer mehr zugegeben. Die Berufung auf das „Irrationale“ scheint also nicht so sehr eine Erklärung der natürlichen Gewißheit als die Verzweiflung an der Möglichkeit einer Erklärung zu bedeuten.

Auch die Gründe, die man vorgebracht hat, um die Annahme des Kau-



salitätsprinzips trotz des angeblichen Fehlens der Evidenz als vernünftig begründet darzutun, müssen wir leider als nicht stichhaltig abweisen. Man betont die vielfache Bestätigung des Kausalitätsprinzips in der Erfahrung. Aber wo haben wir denn eine wirkliche Erfahrung der Kausalität außer im eigenen Bewußtsein? Alle Feststellung ursächlicher Abhängigkeit in der Außenwelt ist schon Anwendung des Kausalitätsprinzips; denn die bloße regelmäßige Aufeinanderfolge der Erscheinungen ist keine „Ursächlichkeit“ im Sinn unseres Prinzips. — Oder man sagt, auch die Gewißheit, die sich auf die Erfahrung oder auf Autoritätsglauben stütze, habe keine „rationale“ Evidenz; also sei eine solche nicht unbedingt erforderlich. Gewiß liegt in diesen Fällen keine „rationale“ Evidenz im Sinn einer innern Einsicht in das „Warum“ vor. Aber die Tatsächlichkeit des behaupteten Sachverhaltes zeigt sich wenigstens mittelbar sowohl in der Erfahrung wie auch beim Autoritätsglauben (insofern nämlich mit der Tatsache der Bezeugung und der erkannten Autorität auch die Wahrheit des Bezeugten verbürgt ist). Auch in diesen Fällen liegt also Evidenz im Sinne der neu-scholastischen Erkenntnistheorie vor. Beim Kausalitätsprinzip aber soll jedes, auch ein vermitteltes „Sich-klar-Zeigen“ des behaupteten Sachverhaltes fehlen. Damit wäre unseres Erachtens eine vernünftige, feste Zustimmung unmöglich gemacht.

Und man meine doch nicht, das sei ein verbohrrter Intellektualismus, der für die Bedingtheit menschlicher Überzeugungen durch die Gesamtpersönlichkeit kein Verständnis hat. Daß die wirkliche Überzeugung, die Zustimmung, verhältnismäßig selten durch die logische Begründung allein erzwungen wird, geben wir durchaus zu. Am wenigsten können Überzeugungen, die für die ganze Lebensführung entscheidend sind, dem Menschen einfach „andemonstriert“ werden. Ganz gewiß, „die letzte Zustimmung der Vernunft“ wird hier „eine freie Entscheidung des ganzen innern Menschen“ sein. Wir gehen sogar unbedenklich noch weiter: Nicht bloß die Zustimmung, auch die Einsicht selbst ist in ihrem Zustandekommen durch seelische Einstellungen verschiedener Art bedingt. Psychologische Hemmungen oder Verkrampfungen können die Einsicht auch in an sich ganz offenbare Sachverhalte hindern. Haben nicht lange Zeit gerade die eifrigsten Erforscher menschlichen Seelenlebens etwas so Offenkundiges wie das Dasein der Begriffe einfachhin geleugnet? Ja, Aristoteles, der große Wahrheitsucher, hat wohl recht mit der schmerzlichen Klage: „Wie sich die Augen der Nachtvögel zum Licht des Tages verhalten, so das denkende Vermögen unserer Seele zu dem, was seiner Natur nach das Alleroffenbarste ist.“

Die logische Begründung leistet also gewiß nicht alles, der Mensch ist eben nicht bloß Verstand. Aber folgt nun daraus, daß die logische Begründung überflüssig ist? Das ist doch wohl etwas anderes. Gewiß, Verstandesgründe können Gemüts- und Willenseinstellung nicht entbehrlich machen; aber ebensowenig kann eine Gemüts-einstellung Verstandesgründe ganz oder zum Teil ersetzen. Soll unsere Zustimmung nicht unvernünftig sein, so muß sie sich restlos begründen lassen. Die natürliche Gewißheit des Kausalitätsprinzips ist aber nicht unvernünftig; sie läßt sich also



„rational“ begründen; denn eine Begründung durch Erfahrung oder Autorität kommt nicht in Frage. Und sollte denn eine solche Begründung, wenn man nicht durch irgend welche Theorien voreingenommen an sie herantritt, wirklich so über die Maßen schwer sein? Es sei uns gestattet, im Folgenden eine positive Darlegung der zum Kausalitätsprinzip hinleitenden Gedanken zu bieten, die ausdrücklich darauf verzichtet, eine streng „analytische“ Evidenz erzwingen zu wollen.

1. Unser Denken fordert für jeden „Sachverhalt“ einen Grund. Unter „Grund“ verstehen wir das, „warum“ etwas ist; also den Seinsgrund, nicht den Erkenntnisgrund. Einen „Sachverhalt“ nennen wir das, was in einem Urteil ausgedrückt wird: Eine „Bestimmung“ im allerweitesten Sinn des Wortes (durch das Prädikat bezeichnet) kommt einem Ding, einem Gegenstand, ebenfalls im weitesten Sinn des Wortes verstanden, unabhängig von unserem Denken zu (einem „ens nominaliter sumptum“, bezeichnet durch das Subjekt des Urteils); wir berücksichtigen im Folgenden nur positive, keine negativen Sachverhalte.

Die Beziehung der Bestimmung (Determination) eines Gegenstandes zu dem durch sie bestimmten Gegenstand kann nun eine doppelte sein: entweder ist der Gegenstand aus seinem eigenen Wesen heraus in dieser Weise bestimmt (wie z. B. das Ausgedehnte wesensnotwendig teilbar ist), oder nicht. Im ersten Fall ist der Sachverhalt in sich selbst begründet: Das Wesen des Gegenstandes selbst ist das, „warum“ ihm diese Bestimmung eigen ist. Daß dies so ist, ist freilich ein streng analytisches Urteil.

Ist aber die im Prädikat ausgedrückte Bestimmtheit nicht mit dem Wesen des im Subjekt bezeichneten Dinges notwendig identisch, so besteht wiederum eine doppelte Denkmöglichkeit: Entweder kann dieses Wesen (dieses Ding) sich selbst ohne jeden Einfluß eines andern zu seiner Bestimmtheit determinieren oder nicht. Beispiel für den ersten Fall ist die Freiheit Gottes: Gott schafft die Welt nicht notwendig, kann sich aber ganz aus sich allein heraus zu ihrer Erschaffung bestimmen. In einem solchen Fall ist das Wesen, das sich selbst bestimmen kann, sich zu seiner Selbstbestimmung vollkommen genügend, und insofern es sich wirklich selbst bestimmt, ist es auch vollständig hinreichender Grund für die Wirklichkeit des betreffenden Sachverhaltes. Auch das sind rein analytische Urteile.

Was aber, wenn ein Ding sich nicht selbst determinieren kann, wie z. B. ein (lebloser) Körper sich nicht selbst Bewegung verleihen kann? Dann kann ich jedenfalls in keinem Sinn sagen: Dieses Ding hat aus sich selbst (allein) diese Bestimmung, z. B. der Körper ist aus sich selbst in Bewegung. So drängt sich uns die Frage auf: Woher hat er denn seine Bewegung, wenn er sie nicht aus sich selbst hat? — Aber müssen wir wirklich so fragen? Können wir nicht einfach sagen: Es ist nun einmal so; es ist, man möchte sagen, eine brutale Tatsache; gewiß, der Körper hat die Bewegung nicht aus sich selbst, er hat sie aber auch nicht von einem andern; er hat sie halt einfach. — Das ist rein begrifflich gewiß nicht dasselbe wie: er ist in Bewegung und doch zugleich nicht in Bewegung.

Und trotzdem ist unserem Verstand eine solche Behauptung unerträg-



lich. Aber warum denn? Etwa nur darum, weil uns sonst dieser Sachverhalt unbegreiflich bliebe? Weil uns vor einer solchen Tatsache „der Verstand stillstehen würde“? Aber so vieles gibt es, was wir nicht begreifen können, und unser Verstand erträgt es doch. Der Grund wird also ein anderer sein.

In der Tat: Nicht aus irgend welchem subjektiven Antrieb, sondern von den in den Begriffen uns dargebotenen Wesenheiten (Washeiten) selbst bestimmt, urteilen wir: So etwas ist unmöglich. Wenn etwas eine Bestimmung tatsächlich hat, und hat sie nicht von sich selbst, dann hat es sie eben von einem andern, durch Einfluß eines andern. Erblicken wir z. B. an der Straße ein neues Haus, so wäre es etwas absolut Unmögliches, wenn man annehmen wollte, das Nichts sei plötzlich in das Sein dieses Hauses „umgeschlagen“. Das Nichts, sich selbst überlassen, ist und bleibt nichts. Das ist wirklich so einleuchtend, wie nur etwas einleuchtend sein kann.

Und doch, es ist kein rein analytisches Urteil! „Von einem andern bestimmt sein“ fügt begrifflich zu dem „nicht aus sich selbst bestimmt sein“ etwas Neues hinzu. Was berechtigt uns zu dieser „additio“? Wir antworten: Die beim Vergleich der beiden Inhalte klar sich zeigende wesensnotwendige Zusammengehörigkeit: Aus dem „bestimmt sein, aber nicht aus sich selbst“ folgt mit absoluter Notwendigkeit das „von einem andern bestimmt sein“. Wegen dieser Evidenz fügen wir zum Subjektsbegriff unabhängig von der Erfahrung (d. h. a priori) das Prädikat hinzu. Mit andern Worten: Das Urteil ist ein synthetisches Urteil a priori.

Aber ich kann mir wohl vorstellen, wie dieser oder jener kritische Leser beinahe unwillig mich unterbrechen möchte: Halt! Da haben wir wieder die offenbare „petitio principii“! Natürlich, wenn man schon voraussetzt, daß jeder Sachverhalt begründet sein muß, dann folgt freilich daraus, daß er nicht in sich selbst begründet ist, das einzig mögliche andere, daß er durch etwas anderes begründet ist. Aber um den Nachweis dieser Voraussetzung, daß alles seinen Grund hat, geht es ja gerade. — Wir antworten: Gewiß, wenn das Urteil, das wir eben als synthetisch-apriorisch evident hingestellt haben, nur als besonderer Fall des ganz allgemeinen Prinzips vom zureichenden Grund eingesehen werden könnte, dann müßte zuvor dieses allgemeine Prinzip feststehen. Aber es will uns scheinen, daß in Wirklichkeit dieses seinem Umfang nach weniger allgemeine Urteil unmittelbarer einleuchtend ist als das ganz allgemeine Prinzip vom Grund, und daß dieses allgemeine Prinzip selbst erst eine nachträgliche Zusammenfassung der drei oben dargelegten, mehr besondern Fälle möglicher Begründung von Sachverhalten ist.

Diese Auffassung scheint uns wohl begründet zu sein. Sie wird schon nahegelegt durch den in den drei angeführten Fällen sehr analogen Sinn des Wortes „Grund“ und dadurch, daß in zwei von diesen drei Fällen das Grund-Folgeverhältnis in rein analytischer Evidenz erkannt wird, im dritten Fall dagegen nicht. Damit mag es auch zusammenhängen, daß das Prinzip vom zureichenden Grund in seiner allgemeinsten Fassung leicht etwas unbestimmt oder gar mehrdeutig erscheint, so daß seine Evidenz



so lange in etwa gestört und getrübt ist, bis die verschiedenen in ihm enthaltenen Möglichkeiten klar unterschieden sind. Es muß doch auch sehr auffallen, daß ein Geist wie der hl. Thomas, der sich mit solcher Leichtigkeit in den höchsten und allgemeinsten Prinzipien der Metaphysik bewegt, trotzdem das Prinzip vom Grund in seiner allgemeinsten Fassung nicht kennt. Wohl aber kennt er das Prinzip: „*Quae secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa*“: Zwei Inhalte, die tatsächlich eins sind, aber nicht aus sich eins sind, sind nur durch Einfluß eines andern eins.

2. Das Dasein eines kontingenten Wesens ist nun ein Sachverhalt, der nicht in sich selbst begründet ist. Das ist leicht einzusehen. Vor allem ist das Kontingente nicht aus seinem Wesen zum Dasein bestimmt; sonst wäre es eben nicht kontingent; das ist wieder ein rein analytisches Urteil. Das Kontingente kann sich aber auch nicht selbst zum Dasein bestimmen. Denn bevor es zum Dasein bestimmt ist, existiert es noch nicht. Ein nicht existierendes Wesen kann sich aber nicht selbst zum Dasein bestimmen. Denn die Bestimmung zum Dasein geschieht durch ein Wirken; Wirken aber setzt Dasein voraus. Das Dasein eines kontingenten Wesens ist also in keiner Weise in sich selbst begründet; folglich hat es seinen Grund in einem andern.

Es verdient bemerkt zu werden, daß in diesem Gedankengang der Satz: „Die Bestimmung zum Dasein geschieht durch ein Wirken“, ebenfalls nicht rein analytisch zu sein scheint. Vielmehr wird der aus der inneren Erfahrung gewonnene Begriff des Wirkens auf Grund einer Einsicht in den notwendigen Wesenszusammenhang zum Begriff des „Zum-Dasein-Bestimmens“ hinzugefügt.

3. Auf Grund dieser gleichen „synthetischen“ Einsicht ergibt sich nun auch, daß jenes andere, das die Existenz des Kontingenten begründen muß, durch ein Wirken das Kontingente zum Dasein bestimmt, d. h. daß es im eigentlichen Sinn Ursache (Wirkursache) des Kontingenten ist. Damit aber haben wir das Kausalitätsprinzip in seiner allgemeinsten Fassung: Jedes Kontingente, das existiert, hat eine Ursache, durch die es existiert.

Gegen diese Lösung lassen sich gewiß noch einige Bedenken geltend machen. Zum Beispiel: Wie ist eine Einsicht in die notwendige Identität zwischen Subjekt (S) und Prädikat (P) möglich, mit andern Worten: wie kann ich sehen, daß P in S enthalten ist, wenn es doch nicht in ihm enthalten ist? Wir antworten: Es handelt sich hier nicht um das Sehen einer rein begrifflichen Identität — die Begriffe sind ja, wie gesagt, verschieden! — daher kann es sich auch nicht um das Sehen eines Enthaltenseins des Begriffsinhaltes P in S handeln. In unserer Erkenntnis stellt sich vielmehr das Verhältnis von P zu S als eine Beziehung des notwendigen Folgens von P aus S dar; daraus erkennen wir dann, daß P und S in der Realität notwendig eins sind. Daß eine Beziehung nicht durch Analyse eines Gliedes, sondern durch Vergleich beider Glieder erkannt wird, ist nichts Befremdliches.

Eine andere Frage: Besteht nun ein Widerspruch in der Annahme eines nicht verursachten Kontingenten oder nicht? Die Antwort ergibt sich ein-



deutig aus allem, was wir gesagt haben. Das Kausalitätsprinzip einsehen, heißt einsehen, daß alles Kontingente, das existiert, verursacht ist, daß also ein Wesen, das ohne Ursache existiert, nicht kontingent ist und folglich ein existierendes Ding, das kontingent und doch nicht verursacht wäre, zugleich kontingent und nicht kontingent wäre. Aber dieser Widerspruch wird nicht rein analytisch durch bloße Anwendung des Widerspruchsprinzips auf einen besondern Fall erkannt, sondern durch eine über das Widerspruchsprinzip wesentlich hinausgehende neue Einsicht. Man könnte kurz — wenn auch vielleicht nicht ganz unmißverständlich — sagen: Es ist ein Widerspruch in der Sache, aber nicht ein formeller Widerspruch in den abstrakten Begriffen.

Noch manch andere spitze Frage ließe sich stellen, z. B. über das Verhältnis der Erfassung synthetischer Notwendigkeiten zur Erfahrung und anderes. Aber die Erörterung darüber sparen wir besser der „Scholastik“ auf.

Zum Schluß noch eine ehrlich gemeinte Versicherung: Wenn wir uns für unsere Auffassung auf den hl. Thomas berufen, tun wir es wahrhaftig nicht, weil das unter Scholastikern sozusagen zum guten Ton gehört, sondern weil wir fest überzeugt sind, daß wir die echt thomistische Auffassung des „intellectus principiorum“ gegen ein Überwuchern der alles ableiten wollenden „ratio“ verteidigen.

Und was das Verhältnis zu Kant angeht, vergesse man doch nicht, daß sich Kants Kritik nicht gegen Thomas, den er gar nicht kannte, sondern gegen den Rationalismus Wolffs richtete. Dem hat sie verdienstermaßen ein Ende bereitet. Wir haben keinen Grund, seine verlorenen Stellungen zu verteidigen. Denn in der großen Tradition der „Philosophia perennis“ haben wir wahrhaftig Besseres, wenn wir es nur verstehen, die in ihr ruhenden Keime in zeitgemäßer Weise zur Entfaltung zu bringen.

## Der Bolschewismus und die soziale Arbeit der Kirche

Von Josef Schweigl S. J.

**D**ie Erforschung der kirchlichen Zustände Rußlands unmittelbar vor und während der proletarischen Revolution drängt immer mehr zu dem Urteil: Wäre die russische Kirche mit ähnlichem Eifer wie die katholische an die Lösung unaufschiebbarer wirtschaftlicher und sozialer Fragen gegangen, so wäre der Bolschewismus vielleicht nicht gekommen, oder er hätte nicht so vernichtend gewirkt, oder er würde wenigstens wohl nicht solange dauern. Darum läßt sich aus der russischen Kirchengeschichte des letzten Jahrhunderts lernen, wieviel kirchlich-soziale Tätigkeit beitragen könnte, die Gefahr des Bolschewismus zu vermindern. Diese Gefahr wird niemand geringschätzen, der sich die weite Verbreitung der bolschewistischen Ideen in der ganzen Welt, die Auswüchse der kapitalistischen Wirtschaft und die materialistische Gesinnung rücksichtsloser kapitalistischer wie proletarischer Kreise vergegenwärtigt. Die ganze Ent-