

Der metaphysische Satz der Kausalität

Von Helmut Ogiermann S. J.

Das Kantjahr 1954 war dazu angetan, die Besinnung auf die Möglichkeit von synthetischen Urteilen a priori wachzuhalten oder, wo sie von ihrer Energie verloren hätte, wieder wachzurufen. Es gehört ja zu den allgemein anerkannten Ergebnissen der Auseinandersetzung mit Kant, daß Realontologie, realistische Metaphysik, in ihrer Möglichkeit von der synthetischer Urteile a priori abhängt, auch wenn man letzteren terminus technicus wegen der Vorbelastung durch Kants Antwort auf die darin gestellte Frage vermeiden möchte¹. Realistische Metaphysik, die sich selbst in ihren inneren Ansprüchen versteht, kann solche Urteile nicht umgehen; sie treten immer dort auf, wo vom Sein des Seienden als solchen allgemeine und notwendige Aussagen getroffen werden, da ich den Nexus zwischen dem Sein des Seienden und etwa den „Transzendentalien“ nicht in seiner Notwendigkeit und darum Allgemeingültigkeit behaupten kann, wofern ich nicht eben damit alle mögliche Erfahrung übersteige oder, wird man in unserem Zusammenhange besser sagen, vor alle Erfahrung zurückgehe. Will ich nicht, ebenso a priori zu aller Erfahrung, das Axiom einführen, Sein von Seiendem sei als solches nur in der Weise raumzeitlich erfahrbaren Seins möglich, dann muß ich offen lassen — und es ist allein sinnvoll, dies offen zu lassen —, daß Sein möglicherweise den Welterfahrungsbereich überschreitet. Dann aber vermag ich vom Sein des Seienden als solchen keine allgemeingültigen, notwendigen Prädikate auszusagen, falls ich nicht Begriffe, die ich innerhalb des Erfahrungsbereiches am Seienden gewonnen habe, so verknüpfe, daß sie unabhängig von aller Erfahrung und der Verifikation durch mögliche Erfahrung in dieser ihrer Verknüpfung vom Sein von Seiendem überhaupt gelten².

Leider scheint das Kantjahr im Hinblick auf dieses Problem weder bei scholastischen noch bei nichtscholastischen Philosophen neue Früchte gezeitigt zu haben. Und vielleicht darf man feststellen, das letzte Jahrzehnt weise geradezu Ermüdungserscheinungen auf gegenüber einer

¹ Vgl. J. de Vries S. J., Denken und Sein (1937) 103. Der Vorschlag, dafür „apriorisches Erweiterungsurteil“ zu sagen, orientiert sich immer noch an Kant (Kritik d. r. V. B 10/11). Von demselben Verf., Critica (²1954) n. 86: Hier verlautet von einem diesbezüglichen Bedenken nichts mehr. (Dieses Werk wird im folgenden immer nach der 2. Aufl. zitiert.)

² J. de Vries, Critica n. 84 sqq.

Aufgabe, an deren Lösung sich das Schicksal der christlichen Philosophie mitentscheidet³. Die letzte ausführliche Monographie über die Lehre von den Seins- und Denkprinzipien ist vor einem Vierteljahrhundert erschienen⁴. Studien über das Kausalitätsprinzip besitzen wir aus späterer Zeit mehrere⁵, von den Diskussionen über Sinn und Geltung des Kausalgesetzes in der Mikrophysik ganz zu schweigen. Innerhalb von Gesamtdarstellungen der Erkenntnistheorie oder Ontologie seien wegen ihrer Bedeutsamkeit für die folgenden Erörterungen besonders erwähnt die Thesen von *J. de Vries*, der entschlossen den Weg der Anerkennung „unmittelbarer Einsicht“ des Kausalitätsprinzips betritt, und von *C. Nink*, der im Laufe der letzten Jahrzehnte seine Theorie der inneren Seinsgründe und auf ihrer Basis zugleich die der ersten Prinzipien des Seins und Denkens weiter ausgebaut hat⁶. Von sonstigen Versuchen, im Rahmen scholastischer Philosophie die Seinsprinzipien neu zu fassen, scheint der von *A. Marc*⁷ deshalb von Interesse, weil da bei aller Nähe zur Methode und geistigen Eigenart *J. Maréchal* die Reflexion auf den Kausalsatz nicht den Umweg über das Naturstreben des Verstandes zum Unendlichen nimmt⁸, dafür aber wiederum eine durch den Satz vom zureichenden Grunde vermittelte Rückführung auf das Widerspruchs- und Identitätsprinzip vorgeschlagen wird. Einzelabhandlungen zu diesem Thema lassen sich einige verzeichnen, von denen die *A. Pechhacker*s unsere besondere Aufmerksamkeit fesselt⁹; sie bezieht sich auf die Untersuchungen *J. Geysers* und *L. Fuetschers*, deren Ansätze sie fortzuentwickeln unternimmt. Dabei zeigt es sich, daß die immer wieder aufgegriffene Bemühung um das Kausalprinzip dem Willen entspringt, über die bloße Behauptung einer unmittelbaren Einsicht hinauszukommen. Jedenfalls soll die

³ Zum Problem des Apriori überhaupt vgl. z. B. *J. B. Lotz S. J.*: *Mélanges Joseph Maréchal* (1950) II 62 ff., ferner *C. Nink S. J.*, *Ontologie* (1952) 273 ff., und auch *G. Siewerth*: *Symposion 1* (1949) 89 ff. (von demselben Verf. schon vorher: *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin* [1933] passim).

⁴ *L. Fuetscher S. J.*, *Die ersten Seins- und Denkprinzipien* (1930). Die logische und ontologische Bedeutung des Apriori überhaupt im System der Metaphysik wird jedoch nicht dargestellt.

⁵ *J. Geysers*, *Das Gesetz der Ursache* (1933); vom selben Verf. schon vorher: *Das Prinzip vom zureichenden Grunde* (1929). Erwähnt seien noch: *J. van der Kooij*, *Het oorsakelijkheidsbeginsel* (1950); *G. Scheltens*, *Heutezeitliche metaphysische causaliteit in de neo-scholastische filosofie*: *TPh* 14 (1952), vgl. *Schol* 28 (1953) 438; *J. Owens C. S. S. R.*, *The Causal Proposition — Principle or Conclusion?*: *The Modern Schoolman* 32 (1955) 159 sqq., 257 sqq. — *H. Dolch*, *Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik* (1954), beschränkt sich auf geistes- und begriffsgeschichtliche Grundlegung.

⁶ Besonders in *Sein und Erkennen* (2¹⁹⁵²) 42 ff., *Ontologie* 289 ff.

⁷ *Dialectique de l'affirmation. Essai de Métaphysique Réflexive* (1952) 205 sqq., dazu 431 sqq.

⁸ So geht voran z. B. *A. Grégoire S. J.*, *Immanence et Transcendance. Questions de Théodicée* (1939) 80 sqq.

⁹ *Schol* 25 (1950) 518 ff.

Analyse bis zu einem Punkt vorgetrieben werden, über den hinaus nur noch an eine Einsicht zu appellieren sei, die sich durch möglichst hohe Einfachheit und Schlichtheit auszeichnet, so daß der Appell an sie nichts Ungewöhnliches und Überforderndes an sich hat. Im folgenden wird zunächst auf diese Abhandlung eingegangen. Es ist uns also nur um das Kausalitätsprinzip zu tun, nicht um die Prinzipienlehre im ganzen, und auch zur allgemeinen Frage des ontologischen und logischen Apriori, die eingangs berührt wurde, soll hier nichts Positives beigebracht werden.

I

Pechackers Absicht richtet sich auf eine direkte Erhellung des Satzes von der Kausalität. Eigens wird betont, von unmittelbarer Evidenz eines allgemeinen Prinzips vom zureichenden Grund könne keine Rede sein, weil der Begriff Grund allzu Verschiedenartiges umfasse, besonders den „inneren“ und „äußeren“ Grund; mit dem Widerspruchsprinzip gegeben sei die Gültigkeit des Satzes vom zureichenden inneren Seinsgrund (dem Formalgrund), nicht aber ohne weiteres vom äußeren Grund, der im strengeren Sinn „Ursache“ heißt, zumal von der Wirkursache (von der Zweckursache wollen wir ganz absehen). Für jeden „Grund“-Satz im je verschiedenen Sinn sei eine eigene Rechtfertigung zu suchen (a.a.O. 519). Das allgemeine Prinzip vom zureichenden Grunde wäre eine Zusammenfassung der so aufgewiesenen einzelnen Prinzipien. Ähnlich hatte ja auch J. de Vries verlangt, die unterschiedlichen Bedeutungen von „Grund“ müßten zunächst sauber auseinandergehalten werden, ebenso entsprechend die Bedeutungen von „Folge“ und „Erfolgen“; wenn Grund das sei, „wodurch“ etwas ist oder ein Sachverhalt besteht, dann könne das zweierlei meinen: das Haben eines Sachverhaltes „durch sich selbst, durch sein Wesen“, wie im Falle des logischen und ontologischen „*proprium*“, wo ein Sachverhalt im Wesen eines (real oder ideal) gegebenen Seienden gründet — so hat ein ebenes Dreieck die Winkelsumme $2R$ „durch“ sich selbst, durch sein Wesen; in anderen Fällen bezeichne „durch“ die reale Beziehung der Wirkung zur Ursache¹⁰. Es ist unbedingt zuzugeben, daß vor allem das Prinzip vom zureichenden Formalgrund und das von der Wirkursächlichkeit voneinander abgehoben werden müssen. Ersteres erschließt sich gleichursprünglich mit dem Widerspruchsatz, insofern der Grund für das notwendige Nicht-Nichtsein eines Seienden, soweit es ist, eben das Sein ist, das Sein gleichsam als die Form, durch die es ist, was es ist, und durch die es wirklich ist, die ihm gleichsam das innere Maß gibt, wieweit es dem Nichtsein absolut entgegengesetzt ist¹¹. Der Satz von der Wirkursächlichkeit liegt auf einer ganz anderen Ebene, wie nicht erst des näheren aufgezeigt zu werden braucht. Aber es steht zu fragen, ob das Prinzip vom zureichenden Grund nicht noch einen anderen, volleren Sinn habe, kraft dessen es sich dem Kausalitätsprinzip annähern würde; in diesem volleren Sinn würde es dem Kausalitätsprinzip auch noch voraufgehen, es würde ihm gegenüber

¹⁰ J. de Vries, Denken und Sein 115. Vgl. auch C. Nink, *Ontologie* 298 Anm. 87.

¹¹ Darum kann C. Nink sogar schreiben, das Prinzip vom Grunde sei an sich logisch früher gegenüber dem Widerspruchssatz, wenn auch nicht notwendig für unser Erkennen (Sein und Erkennen 51 Anm. 1). Hierbei versteht sich zureichender Grund natürlich nur als *Formalgrund*. — In vorliegender Studie ist in diesen Zusammenhängen immer einfach von „Formalgrund“ die Rede, in einem allgemeinsten Sinn, auch wenn innerhalb von Formalgründen noch die Unterscheidung zwischen „Form“ im strengen Sinn und „Materie“ (Materialgrund) getroffen werden müßte.

als der speziellere Satz zu gelten haben, was auf die Weise der möglichen Evidenz des Kausalitätsprinzips nicht ohne Einfluß bleiben kann.

Welches ist nun der eigentliche, volle Sinn des Prinzips vom zureichenden Grund, derjenige, auf den es ontologisch am meisten ankommt?

Zureichender Grund wird nicht nur dafür gefordert, daß etwas in bestimmter Hinsicht nicht zugleich auch nicht sei; dieser Formalgrund, durch den etwas in bestimmter Hinsicht das ist, was es in sich und an sich selbst ist, etwa das „Dasein“ eines Daseienden, macht kein Problem, solange man nicht weiter angeben möchte, wie er sich als „principium“ zu seinem „principiatum“ verhalte, d. h. wie diese (nach Heideggers Ausdruck) „ontologische Differenz“ — im Kontingenten — zu deuten sei. Doch die dringlichste Frage setzt dort an, wo der Formalgrund selbst befragt wird: Wohl ist Dasein innerer, konstitutiver Grund von Daseiendem — aber warum „hat“ dieses überhaupt Dasein, wenn es nicht gar Dasein „ist“? Für das Nicht-nicht-sein-Können eines Daseienden, soweit und solange es Dasein besitzt, ist das Dasein der zureichende innere Grund; jedoch warum *ist* dieser Grund, warum *ist* überhaupt das Gründen eines solchen Grundes, warum ist Seiendes überhaupt in seinem Sein (so daß es, im Maße es ist, die notwendige Folge nach sich zieht, in gleichem Ausmaße nicht zugleich auch nicht sein zu können)?¹²

Jedes Seiende bedarf all dessen, wodurch es nach Dasein und Wesen dieses Seiende ist, und bedarf auch äußerer Bedingungen und Ursachen, *wenn* sein inneres Wesen und Dasein möglich und wirklich nur ist auf Grund solcher Bedingungen und Ursachen — aber wie kommt es, daß es mit all dem, was zu seiner Möglichkeit und Wirklichkeit gehören mag, überhaupt ist, *anstatt* nicht zu sein? Diese Formulierung kann doch nicht zu der Annahme verleiten, das volle Prinzip vom zureichenden Grunde, das wir nach dem Vorgang von Geyser und Fuetscher das Prinzip vom zureichenden „dynamischen“ Grund nennen wollen, reiche über das vom Widerspruch und vom (statischen) Formalgrund nicht hinaus. („Dynamisch“ darf natürlich nicht gleich an Ver-Wirklichung, Verursachung erinnern!) Um zu sein und daher nicht nicht zu sein, dazu bedarf es freilich des Seins. Indes fragt es sich, ob ein Seien-

¹² „Principium rationis sufficientis, sicut communiter intelligitur et sicut unice iuvat ad fundandum principium causalitatis, non tantum dicit omne ens pro qualibet sua proprietate habere rationem formalem . . . , sed dicit ipsam rationem formalem explicandam esse sive eo quod rei ex essentia sua convenit sive eo quod reducitur ad causam“ (J. de Vries, *Critica* n. 106). Vgl. L. Fuetscher a.a.O. 129 ff., bes. 196. Bei Geyser a.a.O. 31, noch nicht klar genug formuliert, aber durchgehend vorausgesetzt. — Trotz aller Mühe um Begriffsunterscheidungen scheint die Arbeit von J. Röösl, *Das Prinzip der Ursache und des Grundes bei Joseph Geyser* (1940), wieder in die alten Fehler zurückzufallen (bes. 182 ff., 190).

des samt seinem Formalgrund und der aus ihm erfließenden ontologischen Folge einfach hinzunehmen sei oder nicht gerade durch sein Sein die „Skepsis“ auferlege, woher es denn komme, daß es ist. Die Leibnizsche Formel „Cur potius sit quam non sit“ enthält den Hintergedanken an eine wie auch immer umschriebene *Notwendigkeit* des Erfolgens aus einem Grunde¹³, muß das aber nicht; das „potius quam“ ist äquivalent mit „esse *prae* non esse“, mit „sein anstatt nicht zu sein“, und bezeichnet somit eine logische und ontologische Struktur, die bei der Analyse der Seinsprinzipien nachgerade wie etwas Selbstverständliches im Blick stehen sollte. Erst unter dieser Voraussetzung hat die Überprüfung der Position Pechackers Wert.

Wesentlich bleibt, was er zur Begründung des Kausalitätsprinzips durch unmittelbare Einsicht anmerkt. Es genüge nicht, auf die Theorie der „propria“ und ihres „consequi“ zu verweisen; wenn man sich dabei beruhigt, an die Möglichkeit unmittelbaren Erfassens von Wesenseigentümlichkeiten, in unserem Fall des „causatum esse“ als logisch-ontologischer Wesenseigentümlichkeit des „contingens“, zu denken¹⁴, so übersehe man, daß solche wesenhaften Merkmale und Wesensfolgen sich anderswo oft genug nur mittelbar einsichtig machen lassen, etwa in der Mathematik (a.a.O. 250), so daß Berufung auf ein „proprium“ nicht gleich dazu berechtigt, unmittelbare Evidenz zu behaupten¹⁵. Das bloße „Vergleichen“ von Begriffen (hier von „kontingent“ und „verursacht“), die wir ihrerseits aus der Erfahrung gewonnen haben, „führt nicht zum Ziele; dadurch würde hier nur der formale Unterschied, die Bedeutungsverschiedenheit zwischen kontingentem Sein und Abhängigkeit von einer Ursache aufgedeckt werden, nicht aber die ontologische Abhängigkeit des Kontingenten als solchen von einer Ursache“ (a.a.O. 521). Es läßt sich tatsächlich nicht glaubhaft machen, daß aus einem Vergleich von Begriffen die gewünschte Einsicht in den notwendigen Zusammenhang der Begriffsinhalte, soweit diese sich nicht analytisch implizieren, herauspringen könne¹⁶; durch Vergleich werden z. B. Umfungsverhältnisse,

¹³ J. de Vries, *Critica* n. 105, hält die Leibnizsche Formel für verfänglich, sie braucht es aber nicht zu sein. Daß Leibniz selbst rationalistisch und darum tatsächlich die Freiheit gefährdend gedacht hat, muß uns nicht irremachen.

¹⁴ Man verweist gern auf die genialen, vieles vorwegnehmenden Aussagen des hl. Thomas: „... dicendum, quod, licet habitudo ad causam non intret definitionem entis, quod est causatum, tamen consequitur ad ea quae sunt de eius ratione“ (S. Th. I q. 44 a. 1 ad 1), verbunden mit ebd. q. 5 a. 2 ad 2: „Ens autem non importat habitudinem causae nisi formalis tantum.“ Vgl. J. de Vries, *Denken und Sein* 105 f., *Critica* n. 85.

¹⁵ C. Nink vertritt diesen Standpunkt mit noch größerer Bestimmtheit, vgl. *Sein und Erkennen* 50. Es scheint vergeblich, sich der Forderung Kants entziehen zu wollen (siehe *Kritik d. r. V.* B 667, 811—812 usw.), und jede Auseinandersetzung mit ihm, die hier nicht Klarheit schafft, bleibt auf halbem Wege stecken. Wenigstens wäre in Fällen der Annahme unmittelbarer Evidenz deren Objektivität (gegenüber subjektiver Evidenz) deutlicher zu machen. Zur Problematik der Evidenz als Kriteriums vgl. z. B. A. Brunner, *La personne incarnée* (1947) 35 sqq., *Erkenntnistheorie* (1948) 75 ff.

¹⁶ Zu J. de Vries, *Denken und Sein* 114 f., 118. — Die Quelle dieser Auffassung in ihrer methodischen Reflektiertheit und begrifflichen Schärfe scheint Suarez zu sein, der die hier aufklaffenden Schwierigkeiten erstaunlich gut vorausfühlt. Vgl. J. de Vries, *Geschichtliches zum Streit um die metaphysischen Prinzipien* (Schol 6 [1931] 215 ff.). Die Ausdrücke „cognitis terminis“ u. ä. finden sich bekanntlich schon bei Thomas.

Gegensätze oder Korrelationen festgestellt, so etwa die Korrelation von „relativ“ und „absolut“, ohne daß jedoch einsichtig würde, einfach durch den unmittelbaren Begriffsvergleich selbst, alles Relative fordere als solches ein Absolutes. So vermag auch kein menschlicher Verstand, außer es handle sich um antizipierende geniale Intuition, die aber auch dann kein Letztes ist, mit Sicherheit „intuslegendo“ zu erschauen, daß „ebenes Dreieck“ und „Winkelsumme $2R$ “ in der innerlich notwendigen Beziehung von Wesen und Wesensfolge stehen, ohne diese Wesensfolge sich (z. B. mittels Hilfskonstruktion) zu „vermitteln“. Und gelänge es ihm in einem ähnlichen Falle, ohne Vermittlung, in jedem komplizierteren Falle, wo es sich grundsätzlich ebenso um den Nexus zwischen Wesen und Wesenseigentümlichkeit handelt (etwa zwischen „Geist“ und „Freiheit“ oder im mathematischen Bereich bei den ersten Deduktionen aus den Axiomen), wäre der eigenen Einsicht, wenn sie sich als unmittelbare gäbe, sicherlich nicht zu trauen.

Pechhacker hält nun doch auch seinerseits an der Möglichkeit unmittelbarer Einsichtigkeit des Kausalitätsprinzips fest, möchte aber in genauerer Reflexion aufhellen, *wie* der Verstand bei dieser Einsicht „von der sachlichen Gegenstandswelt bestimmt ist“ (a. a. O. 528 f.). Zuvor setzt er sich mit dem Aufweis auseinander, den Geyser vorgelegt hat. Die Hauptschwierigkeit erblickt er darin, daß Geyser aus dem Begriff der „Relation“ im allgemeinen argumentiert: Wo eine Relation zwischen zwei Beziehungsträgern mit der eindeutigen Kenntnis des Beziehungsfundamentes ausgemacht sei, dort sei diese Relation notwendig und allgemeingültig; aus der inneren Kausalerfahrung (der Erfahrung des Vollzugs freier Akte durch das Ich als Subjekt) erhebe ich den Bezug von Ursache und Wirkung, und zwar dergestalt, daß er als auf dem Fundament des (neuen, anfangenden) *Daseins* der gemeinten Akte aufruhend eingesehen wird; ich begreife also, daß Beziehung auf Ursache streng insofern zukommt, als das Moment des Entstehens, letztlich der Kontingenz, zukommt — das heißt aber, die Kausalrelation gelte notwendig überall dort, wo Kontingenz vorliegt. Es wird die Einrede abgewiesen, bei den Kausalerfahrungen, von denen ich ausgehe, könne die Beziehung auf Ursache nur eine tatsächliche gewesen sein; nur tatsächlich könne keine Beziehung sein, die sich wesenhaft ans Moment der Kontingenz knüpft; es stehe ja fest, das beobachtete Entstehen eines Wirklichen sei bedingt und verursacht, wäre Bedingt- und Verursachtsein aber rein faktisch, dann hätten wir einen von Bedingt- und Verursachtsein an sich freien Vorgang vor uns, ein solcher aber *könne* gar keine Verursachung erleiden. Also sei die Verursachung nicht bloß eine tatsächliche, sondern notwendige, wesensnotwendige, und zwar für das Kontingente als solches. Daß die Kausalrelation aber etwa damit gegeben sei, daß ein *bestimmtes* Seiendes entsteht, vielleicht damit, daß es ein Willensakt ist, der zum Sein kommt, das scheidet nach Geyser letztlich deshalb aus, weil dann ja nicht einfach die Kontingenz das Beziehungsfundament wäre, sondern die Washeit des Kontingenten — also, nach Geyser, ein zeitloses, „ideelles“ Moment, und

nicht ein realzeitliches, um das es doch gerade gehe (a. a. O. 522 f.). Daß diese Auskunft nicht verfängt, zeigt Pechhacker ausdrücklich. Er selbst gibt eine andere Lösung, wie sich gleich zeigen wird.

Es lag etwas daran, diese Thesen *Geysers* noch einmal vorzuführen. Sie erhalten im Verlauf der bevorstehenden Überlegungen erhöhtes Gewicht, seien darum schon jetzt einen Augenblick lang unter die Lupe genommen. Wo ein Entstehendes als solches verursacht ist, etwa in der Innenerfahrung, dort könne es auch gar nicht anders als verursacht sein, weil der Kausalbezug am Moment der Kontingenz haftet. Daß Verursachung, wenn sie gegeben ist, am Dasein angreift, dieses also dasjenige ist, was der Ursache zugeordnet ist, läßt sich nicht bestreiten. Daß aber entstehendes, kontingentes Dasein als solches wesentlich Verursachung fordert (also nicht nur, wenn sie auftritt, sie auf sich bezieht), das muß als synthetische Behauptung gelten, die nur „unmittelbar“ aufgestellt wird. Ferner hat Geysers dem Einwand, Verursachung gehe u. U. auf das Entstehen eines bestimmten, so und so washaltigen Seienden, doch wohl zu wenig Raum gegeben. Was Pechhacker dazu meint, darüber bald, und zwar schon im Hinblick auf seine eigene Theorie.

Diese wird näher vorbereitet durch eine Diskussion (a. a. O. 524 ff.) der Auffassung *L. Fuetschers*, der in sehr interessanter Weise auf dem Wege über komplexe Reflexionen die objektive Geltung des Kausalgesetzes herauszukristallisieren sucht. Er geht von dem Zugeständnis aus, das die Bestreiter der objektiven Geltung machen, es sei nämlich ein ursachloses Entstehen oder überhaupt ein ursachloses Dasein von Kontingentem schlechthin „unbegreifbar“. Schlechthinnige Unbegreiflichkeit lasse sich aber nur aussagen, wenn Erklärungsgrund mit Seinsgrund zusammenfalle, also Verursachung allein verständlich machen könne, daß Kontingentes sei. Es komme nur darauf an, ob jenes Zugeständnis notwendig sei. Die bejahende Antwort begründet er damit, daß gerade die reine Tatsächlichkeit des Kontingenten nach einer Erklärung rufe; außerdem hätten wir Kausalerfahrungen, die beweisen, daß kontingentes Dasein tatsächlich auf Verursachung angewiesen sei, Kontingentes könne also durch Rückführung auf eine Ursache erklärt werden; müsse es dann aber auch, weil ein Kontingentes, das ohne Verursachung dasein könnte, wesensmäßig niemals in ontologischer Abhängigkeit von einer Ursache zu stehen vermöchte. „In ontologischer Abhängigkeit von einem anderen stehen, heißt, nur in Abhängigkeit von einem anderen dasein können“ (a. a. O. 526). Die Ursache als solche vermittele ja das Dasein des Kontingenten; das aber setze voraus, mit dem Kontingenten als solchem sei „ontologisch adäquat nicht gegeben“, daß es ist (ebd.). Pechhacker bringt an späterer Stelle den Vergleich: „Einem Ballon, der aus sich schon den Auftrieb hat, in die Höhe zu steigen, kann ich mit meinem Arm den Aufstieg nicht mehr geben“ (a. a. O. 532).

Ein kritischer Blick auf *Fuetschers* Gedankengang veranlaßt Pechhacker, schärfer zu akzentuieren, daß nicht so sehr aus der Unbegreiflichkeit die ontologische Un-

möglichkeit, als vielmehr die absolute Unbegreiflichkeit erst aus der erkannten ontologischen Unmöglichkeit erfaßt werde (a.a.O. 527). Es dürfte tatsächlich unhaltbar sein, den Aufweis des Kausalprinzips von der absoluten Unbegreiflichkeit ursachlosen Geschehenes o. ä. her anzulegen, selbst wenn man sich bemüht — und hier liegt Fuetschers eigentliches *onus probandi*, wie er es auf sich genommen hat —, den Schritt zur *notwendigen* Behauptung der Unbegreiflichkeit irgendwie zu rechtfertigen. Denn auch absolute Unbegreiflichkeit, und zwar für jeden Intellekt außer dem Schöpfer des Kontingenten selbst, gäbe uns keinen Anhalt, die ontologische Unmöglichkeit zu erschließen. Es scheint nichts zu helfen, darauf hinzuweisen, daß es ja das Objekt sei, das die Warumfrage aufgabe¹⁷, die „Gegenstandswelt“ an sich. Daraus, daß wir vom Objekt normiert werden, d. h. das Ansich von Seiendem zu erkennen vermögen, leitet sich keinesfalls das Recht her, nun auch über dieses Ansich in allen Dimensionen und Intelligibilitätsstufen zu verfügen. Jede neue Stufe der Seinserkenntnis (die im Prinzip vom zureichenden dynamischen Grunde ausgedrückte ist gegenüber der im Widerspruchssatz erreichten qualitativ neu und höher) ist eigens als für uns zugänglich aufzudecken. Wir haben immer zu befürchten, daß noch so aufdringliche Evidenz, wo sie nicht einfach die präsenste Sache selbst vorstellt, wie in den Bewußtseinsvollzügen, oder sich im Analytischen aufhält, bloß subjektive Evidenz sei. Das Ansich des Seins von Seiendem könnte sich uns auch verhüllen, wenigstens in gewisser Hinsicht, so daß uns unbegreiflich vorkäme, was an sich ontologische Wahrheit wäre. Unbegreiflichkeit besagt zunächst nur Unfähigkeit, zu sehen, ob und wie etwas ontologisch möglich sei, nicht aber deshalb schon ontologische Unmöglichkeit selbst. Wir neigen allzu leicht dazu, absolute Unbegreiflichkeit für uns als eine für jeden Intellekt und überdies dann als von der ontologischen Unmöglichkeit der Sache herrührend auszugeben.

Wie soll man aber sagen dürfen, eine Bedingung, die das Verursachtsein möglich macht, die Kontingenz, mache es auch notwendig? Möglichkeit des Verursachtseins, wie wir es aus der Erfahrung kennen, besage sogleich Notwendigkeit, weil das Kontingente sonst aus sich selbst ontologisch adäquat für sein wirkliches Dasein aufkommen könnte und würde? Pechhacker betont mit vollem Recht (a. a. O. 528), Kausalerfahrung offenbare nur, Kontingentes als solches schließe Verursachung nicht aus. Sicherlich: Was verursacht sein kann, braucht es vielleicht nicht zu sein, und auch wenn das Verursachtsein eindeutig am Moment der Kontingenz haftet, so bleibt noch erst zu entscheiden, ob Kontingenz nicht etwa nur *Bedingung* für Verursachung sei. Niemals kann aus faktischer Relation eindeutig herausgelesen werden, ob das, was sie möglich macht, sie auch notwendig macht, jedenfalls nicht ohne weitere Hilfsmittel. Auf Notwendigkeit kann nur erkannt werden, wenn a priori zur Erfahrung einsichtig ist, daß ein Moment am Seienden für die betreffende Relation nicht nur Bedingung, sondern *Grund* ist, also Fundament im strengen Sinn. Zum Beispiel läßt Kontingentes Bedingtsein durch Freiheit zu; und doch wird niemand behaupten wollen, der Bezug auf Setzung durch Freiheit komme einem Kontingenten wesensmäßig zu, so daß notwendigerweise jeder kon-

¹⁷ L. Fuetscher a.a.O. 196, 199.

tingente Akt in meinem Bewußtseinsbereich und alles Kontingente überhaupt nur durch Freiheit da sei. Ob ein Moment nur *condicio sine qua non* oder wesensmäßiges Fundament einer Beziehung sei, das kann sich aus der Erfahrung allein wohl kaum klären.

Fuetscher legt den entscheidenden Nachdruck darauf, daß Verursachtwerden für Kontingentes deshalb notwendig sei, weil es sonst auch nicht einmal tatsächlich verursacht sein könnte, was es doch offenkundig wenigstens in manchen Fällen ist. Sobald aber ein Kontingentes als solches eine Ursache haben kann, könne jedes Kontingente eine Ursache haben; also könne auch das Prinzip, jedes Kontingente müsse eine Ursache haben, Geltung besitzen — kann es gelten, dann gelte es auch, denn es ist als Prinzip nur dann möglich, wenn das Kontingente einer Ursache *bedarf*; falls etwas, wie oben ausgeführt, „ontologisch adäquat“ von sich allein aus dasein könnte, dann könnte es überhaupt nicht verursacht sein, wogegen wiederum die Tatsachen stehen. Will es zum Dasein kommen, dann bedarf es also einer Ursache. Das Prinzip der Kausalität ist mithin als Seinsprinzip notwendig¹⁸. Fragen wir aber einmal: *Jedes* Kontingente *kann* eine Ursache haben? Das stimmt nur, wenn es nicht in irgendeinem Falle „von selbst“ da wäre. Dann könnte es keine Ursache haben, obwohl in einem anderen Falle, wo ein Kontingentes nicht von selbst da ist, eine Ursache es ins Dasein heben könnte. Dies als möglich abzulehnen, impliziert bereits den Kausalsatz in seiner notwendigen, unbeschränkten Geltung. Fuetscher selbst führt aus, daß ein Kontingentes, das und insofern es „von selbst“ da wäre, nicht auch zugleich von einer Ursache her dasein könnte, und daß unser Problem sich gerade daraufhin zuspitze, ob Kontingentes nicht etwa als solches ontologisch zureichend sein könnte, um dazusein¹⁹; dies widerspreche aber unseren Kausalerfahrungen, denen zufolge Kontingentes als solches tatsächlich auf Verursachung zurückgehe. Hier findet zunächst all das Anwendung, was oben über die Kontingenz als Fundament erörtert wurde. Ferner: Die Annahme, Kontingentes bedürfe eines dynamischen Seinsgrundes nicht notwendig, ist mit der Tatsache, daß es verursachtes Kontingentes gibt, sehr wohl vereinbar, solange nicht aliunde das Gegenteil feststeht. Denn daß ein Kontingentes eine Ursache hat, schließt doch nicht aus, daß es u. U. von selbst hätte dasein können. Und auch wenn alles Kontingente eine Ursache haben kann, läßt das noch zu, daß Kontingentes auch von selbst exi-

¹⁸ „In einfacher Form kann der Gedankengang auch so vorgelegt werden: Entweder bedarf das Kontingente als solches eines dynamischen Daseinsgrundes (einer Ursache) oder es bedarf seiner nicht. Nun ist die letztere Annahme mit *aliunde* absolut feststehenden *Tatsachen* unvereinbar. Also gilt die erstere Annahme, die nichts anderes besagt als die absolute Geltung des Prinzips vom dynamischen Grund“ (ebd. 209).

¹⁹ Ebd. 205.

stieren könnte, und heißt das noch nicht, daß es einer Ursache wesensnotwendig bedürfe. Man würde sonst eine *petitio principii* begehen.

II

Es sei erlaubt, mit einer gewissen Umständlichkeit und Hartnäckigkeit den hier aufgeworfenen Problemen nachzuspüren und nachzudenken, da es darauf ankommt, sich zu vergewissern, daß nicht Reflexion auf Kausalerfahrung zum Ziel führt, sondern nur spekulative Analyse.

Das Beispiel vom Ballon, das Pechhacker anführt (vgl. oben), zwingt zu weiterer Klärung und leitet zugleich zum Grundgedanken seiner eigenen Theorie über. Er nimmt Fuetschers Gedanken auf: Ein kontingent Daseiendes könne keine Ursache haben, wenn sein kontingentes Dasein möglicherweise schon mit ihm allein ontologisch gegeben sei. „Was in sich schon das Erforderte hat, um ins Dasein zu treten, kann das Dasein nicht von einem anderen empfangen . . . Somit ist die Bedingung für das Verursachtsein des Kontingenten — das dynamisch-ontologische Ungenügen . . . — eine solche, die dieses Verursachtsein zugleich notwendig macht, falls ein Kontingentes ins Dasein kommen soll; das kontingent Daseiende könnte als solches keine Ursache haben, wenn es ihrer nicht bedürfte“ (a. a. O. 532). Trifft das wirklich zu? Nur für den Fall, möchte man meinen, daß ein Kontingentes alles zu seinem Dasein Erforderliche kraft seines Wesens hätte, was seinem Wesen widerspricht, oder daß es notwendig nur „von selbst“ dasein könnte. (Wer den Unterschied zwischen „durch sich selbst, durch sein Wesen“ und „von selbst“ — „*par soi*“ und „*de soi*“, wie A. Grégoire es in seiner Sprache ausdrückt — verwischt, leugnet das hier zur Debatte stehende Problem und macht die Verhandlung gegenstandslos.) Wenn der Ballon notwendigerweise, d. h. nicht anders als von selbst, in die Höhe steigen könnte, wäre es freilich nicht möglich, daß er für dieses sein Aufsteigen je eine Ursache (außerhalb seiner) haben könnte. Aber vielleicht ist es ebensogut möglich, daß eine Ursache ihm das Emporsteigen vermittele, wie daß er zu einem anderen Male von selbst emporsteige. Solange der Kausalsatz nicht als absolut gültig vorausgesetzt wird, läßt sich das nun einmal nicht ausschließen. Und beide Möglichkeiten, das Verursacht- und das Absolutzufällige der Aufwärtsbewegung, sind nur sinnvoll in bezug auf Kontingentes als solches; Kontingentes bedarf deshalb u. U. nicht als solches einer Ursache, auch wenn es sie haben kann.

Es wird also kaum angehen, die Lösung der Frage mit Hilfe einer Reflexion auf Kausalerfahrungen zu suchen, wie auch Pechhacker es will. Zugestandenermaßen erheben wir aus der Erfahrung die nötigen

Begriffsgehalte (Kontingentes, Grund, Wirkung usw.). Der Kausalnexus selbst in seiner Notwendigkeit ist anderswie zu vergegenwärtigen.

Darin bestärkt uns noch eine weitere kritische Beobachtung. Auch Pechhacker ist überzeugt, daß der Kausalnexus in seiner Notwendigkeit nicht einfach Ergebnis aus Erfahrung, sondern aus der Reflexion über Erfahrung ist (a.a.O. 529f.). Trotzdem geht er, in Abhängigkeit von Geysler und Fuetscher, so weit, zu sagen, in der Reflexion auf die Kausalerfahrung werde erschaut, der kontingente daseiende Akt (den das Subjekt frei setzt) habe „als kontingent daseiender“ diese seine Ursache; „diesen Sachverhalt liest der Verstand aus dem Gegebenen heraus“ (a.a.O. 531). Man muß indes bezweifeln, ob ein solches Herauslesen gelingen könne. Ich mag, wie es an der zitierten Stelle des näheren heißt, die besonderen Eigenschaften des zum Dasein kommenden Aktes „beliebig ändern“; wofür er ein kontingenter bleibt, bleibe auch die Zurückführbarkeit auf eine Ursache; das Ursachehaben liege ja nicht gerade daran, ob ein Denkart oder Akt der Aufmerksamkeit oder ein andersartiger vom Subjekt hervorgerufen wird; wofür er nur kontingent ist, verstehe ich ihn als verursacht. Werden wir da mitgehen können? Halten wir uns streng an die Erfahrung. Ist es uns überhaupt möglich, die besonderen Bestimmungen des uns erfahrungsmäßig gegebenen Aktes beliebig zu ändern? Das heißt, einen beliebigen anderen erfahrbaren für einen erfahrenen einzusetzen und diese beliebigen Akte in phänomenologischer Variation auf ihre sich abhebenden Momente hin zu untersuchen und zu beschreiben? Sind meine inneren Akte, an denen allein ich Kausalerfahrung durchreflektieren kann, vielleicht nicht nur und gerade deshalb verursacht, weil es *immanente* Akte sind? Ihre Immanenz vermag ich phänomenologisch nicht fortzuvariieren, um dann zu erschauen, ob eine bestimmte Relation vielleicht nicht doch nur mit Immanenz gegeben sei, oder ob umgekehrt nicht-immanente Wirklichkeit selbstverständlich auch einer Ursache bedürfe, und zwar dann einfach deshalb, weil es sich um kontingente handelt. Möglicherweise fordern daher unsere immanenten Akte eine Ursache, das Ich als Ursache, weil sie Akte eines Subjekts, eines Ich sind — wobei ihre Kontingenz natürlich als Bedingung vorausgeht; vielleicht werden sie gerade deshalb von mir gesetzt und notwendig so hervor-gebracht, weil es *meine* Akte sein sollen, weil sie „inhärieren“ müssen, um meine sein zu können. Der Einwand, um die meinigen zu sein, bedürften sie eben dieser besonderen Ursache, des Ich, aber überhaupt einer Ursache bedürftig seien sie wegen ihrer Kontingenz, nimmt die Entscheidung vorweg. — Und darüber hinaus: Müssen Wirklichkeiten nicht etwa nur deshalb im Ursache-Wirkungs-Zusammenhang stehen, weil sie einem Kosmos, einem Wirklichkeitsganzen, quasi immanent sein sollen? Eventuell fordert jedes Seiende unserer Erfahrungswelt ein Hineingewirktwerden in den Kontext von „Welt“ und kann deshalb nur als verursachtes ins Dasein gelangen. Wer dies als möglich oder wahrscheinlich betrachtet, hätte jedenfalls keine Handhabe mehr, den Ursache-Wirkungs-Bezug auf das Weltganze selbst auszudehnen, mag es noch so kontingent sein²⁰. Was also bereits Geysler als Schwierigkeit empfand und, leider unzulänglich, bereinigt zu haben glaubte, macht sich schließlich auch bei Pechhacker geltend: Der Angriffspunkt der Kausalrelation könnte u. U. die Kontingenz eines bestimmten Seienden, von Seiendem eines bestimmten Wesens und eigentümlicher Washeit sein, nicht Kontingenz überhaupt, so daß Kausalerfahrung keineswegs das Urteil grundlegt, jedes Kontingente brauche eine Ursache, ja nicht einmal, könne immer und über-

²⁰ Man denke an derartige Behauptungen bei den Kantianern, erst recht natürlich bei den Neopositivisten, z. B. Reichenbach, und sonst bei Antimetaphysikern, wie B. Russell. Die eingehendere Würdigung dieser Schwierigkeit gehört in den Bereich der logischen Implikationen der Gottesbeweise.

all eine Ursache haben. Unser reflektierender Verstand hat mithin nicht das Glück, aus der Tatsache innerer Kausalerfahrung, „geführt und geleitet von dieser Tatsache“ (a.a.O. 532), jenes Moment, auf dem die ontologische Abhängigkeit von einer Ursache wesensmäßig beruht, mit Sicherheit zu bezeichnen.

Andererseits ist es evident, daß Ursache-haben-Können, wenn überhaupt, sich nur von einem Kontingenten versteht. Das zu wissen, dazu benötige ich wohl nicht erst Erfahrung von Verursachung, aus dem Begriff des Kontingenten erfließt ohne weiteres die Einsicht, daß es als solches Ursachehaben nicht ausschließt. Etwas, was — in irgendeinem Sinne — nicht kraft seines Wesens Sein hat, läßt von sich aus etwas zu, was ein nicht kraft seines Wesens Seiendes zum Sein bestimmt, d. h. eine Ursache. Daß Kontingent- und Verursachtsein sich *fordern*, mag Kontingentes noch so oft über dieser Beziehung betroffen worden sein, darf nur „unmittelbare Intuition“ als für sich evident beanspruchen.

Man wird nicht einfachhin abstreiten wollen, unmittelbare Evidenz sei vertretbar, auch wenn man mit Pechhacker die spezifische Evidenz durch „Vergleich von Begriffsinhalten“ nicht plausibel findet. Doch selbst eine solche entbehrt nicht jeder Wahrscheinlichkeit, zumal wenn man die negative Form vorschlägt und die Begriffsinhalte „kontingent“ und „ursachlos“ miteinander zu synthetisieren versucht, d. h. sie zusammenhält, indem man ihren Sinn vollzieht und dabei ihre „Dissonanz“ intellektuell vernimmt. Den Verdacht aber, hier spiele uns unversehens das Veto des „gesunden Menschenverstandes“ einen Streich, wie etwa Kant gerade für solche Fälle unterstellt, wird man so leicht nicht los. Die Möglichkeit derartiger geistiger Einsicht soll demnach nicht a priori ausgeschlossen werden. Nur ihr allseitiges Genügen für philosophische Reflexion bleibt fraglich.

In welcher Richtung ließe sich nun weiter forschen, um solchen Ansprüchen völlig zu genügen? Keinesfalls dürfen wir uns den Rückzug auf ein neuerliches Experiment gestatten, den Kausalsatz aus dem Widerspruchssatz in irgendeiner Weise abzuleiten. So etwas ist in sich selbst widerspruchsvoll²¹. Wenn man das Kausalprinzip „analytisch“ nennt, dann versteht man diesen Terminus oft in einem weiteren Sinn, so daß auch diejenigen Bestimmungen als analytische umfaßt werden, die im strengen Sinn „propria“ sind²². Ein Streiten um diese oder jene

²¹ Dazu die überzeugende Kritik bei J. de Vries, Denken und Sein 116 f., Critica n. 103, Schol 6 (1931) 212 f.

²² So bei C. Nink, Sein und Erkennen 63 Anm. 1, Ontologie 297 Anm. 85. Ähnlich auch z. B. bei R. Arnou S. J., *Metaphysica generalis* (1941) 206 sq. Siehe auch schon die Kritik an Kants Begriff des analytischen Urteils bei J. Kleutgen S. J., *Die Philosophie der Vorzeit* (1860) 496 ff. — „Das Kontradiktionsprinzip spricht bloß aus, daß Seiendes mit seiner Verneinung unvereinbar ist; das Prinzip vom Grunde sagt, warum Seiendes nicht seine Verneinung sein kann. Was immer etwas ist, hat das, wodurch es das ist, was es ist“ (C. Nink, Sein und Erkennen 44). Evidenterweise handelt es sich hier nur um den Formalgrund. Wenn die Lehre von den inneren Seinsgründen zunächst, wie sie muß, nur mit dem „*principium rationis sufficientis formalis*“ arbeitet, kann sie, solange sie rein analytisch vorangeht, das Prinzip vom zureichenden dynamischen Grund und demzufolge das Kausalitätsprinzip nur da-

Terminologie lohnt sich allerdings nicht, obwohl es offenbar besser ist, die Synthesis, die im „*proprium*“ als einer logischen und ontologischen „*Folge*“ eines Wesens liegt, auch in der Wendung „*synthetisches Urteil*“ durchblicken zu lassen. Wie aber rechtfertigt man es, daß Wesenseigentümlichkeiten *unmittelbar* einsichtig sein könnten (der Fall des Widerspruchssatzes sei hier wegen seiner einmaligen, unwiederholbaren logischen Situation übergangen)? Es soll hier nicht nochmals auf unsere obige skeptische Kritik zurückgekommen werden. Nur das eine sei nachbemerkt: Jede Behauptung einer tatsächlichen Unmittelbarkeit hat sich zum mindesten wohl dadurch in ihrem Recht auszuweisen, daß sie die *Bedingungen der Möglichkeit* solcher Aussagen umreißt; wer auf Urteile dieser Art nicht verzichten will, muß nicht bloß zugestehen, daß Täuschung möglich und höchste Vorsicht geboten sei, sondern auch und vor allem Grenzen der Zulässigkeit solcher Berufung auf unmittelbare Evidenz abstecken, welche Grenzen nur deutlich werden können aus der Struktur der inneren Bedingungen solcher Synthesis²³.

durch aufweisen, daß sie es zur Vermeidung eines Widerspruchs, eines Verstoßes gegen den Begriff des Kontingenten selbst, einführt. Aber mit dem, was zum Erweis des Kausalsatzes auf solchem Wege dargelegt wird, kann man sich wohl nicht einverstanden erklären: „Wie wir mit dem Wesen des Seienden als ihm notwendig folgende Eigentümlichkeit die Unvereinbarkeit mit seinem *contradictorium* erkennen, so erkennen wir durch Herausstellung aller mit dem Wesen des ens contingens gegebenen Elemente und Sachverhalte, daß es eine Ursache voraussetzt“ (ebd. 64 bis 65). Aber entsteht zwischen „kontigent“ und „ursachlos“ je ein eigentlicher Widerspruch? Zu ebd. 61—62: Die Unvereinbarkeit des kontingent Existierenden mit gleichzeitiger Nichtexistenz sei mit dem kontingent Seienden nicht gegeben, andererseits müsse sie in etwas ihren Grund haben. Wohl ist sie nicht durch das Kontingente selbst formal begründet, da es ja von sich aus gegen seine Existenz indifferent ist und bleibt. Kraft des Widerspruchssatzes heißt das jedoch nur: Das ens contingens ist, *sofern* es Sein hat, mit gleichzeitiger Nichtexistenz unvereinbar. „Wenn man entgegenhält, die Unvereinbarkeit . . . sei nur durch die tatsächliche Existenz gegeben“ (ebd. 64), dann verbleibe man im Analytischen — aber wie soll man es sonst auffassen? Es heißt anderswo ausdrücklich, das Kontingente habe „durch“ seinen Daseinsakt die wesensnotwendige Folge der Nichtexistenz (Ontologie 296), es sei „durch sein Dasein“ Subjekt dieser notwendigen Folge (ebd. 297). Selbstverständlich ist es das ens contingens selber, das als Subjekt dieser Folge „durch“ sein Dasein mit Nichtexistenz unvereinbar ist, nicht nur ist Existenz nicht Nichtexistenz. Es sei dann aber widerspruchsvoll, weil es „mit seiner gleichzeitigen Nichtexistenz sowohl unvereinbar wie vereinbar wäre“, es könne „also die Unvereinbarkeit . . . nur durch ein anderes haben“, durch eine Ursache (Sein und Erkennen 62, vgl. Ontologie 295 f., Gotteslehre 43). Allein es ist vereinbar und unvereinbar nicht unter demselben Aspekt. Unvereinbar mit gleichzeitiger Nichtexistenz ist es nur und so weit, als es faktisch Existenz hat, also insofern es mit seinem Existenzprinzip eine innere Einheit eingegangen ist — vereinbar insofern, als es Existenzprinzip und Existenz nicht kraft seines Wesens hat. C. Nink muß diese Distinktion, nach dem Kontext seiner Darlegungen zu urteilen, als ungenügend betrachten. Aber es ist nicht ersichtlich, daß im ens contingens für den Fall, daß es existiert und doch keine Ursache hätte, auch nach obiger Distinktion noch ein Widerspruch auftreten könne (und müsse, weil die Unvereinbarkeit mit der gleichzeitigen Nichtexistenz „ohne Grund wäre“; siehe Ontologie 297).

²³ Kennt der hl. Thomas „*iudicia per se nota*“, die im modernen Sinn *a priori*

Der moderne logische Neupositivismus hat die Waffen gestreckt und jedes synthetische Apriori aufgegeben. Es wird nur ein analytisch-deduktives Apriori angenommen, jede eigentliche Synthesis aber sei a posteriori²⁴. An diese moderne Haltung zu erinnern erscheint deshalb von Nutzen, weil sie den Bankerott' auch des Kantischen Versuches bedeutet, dem synthetischen Apriori einen Platz in der Philosophie, zumal der Naturphilosophie, zu verschaffen und zu sichern. Wenn sogar er, der keine unmittelbare Evidenz der in Frage stehenden Sätze behauptete, sondern ihre Geltung am „Leitfaden“ der Ermöglichung von Erfahrung nachweisen wollte, mit seinem Bemühen in den Augen moderner Erkenntnistheoretiker gescheitert ist, wie aufreizend mag dann die scholastische These klingen, jene Sätze seien unmittelbar evident! Nicht als ob man sich von derlei Erwägungen sollte im tiefsten beeindruckt lassen. Sie können aber dazu anregen, auf eine Entwicklung jener Sätze zu sinnen, die ohne unmittelbare Evidenz (über die des Widerspruchsprinzips hinaus) auskäme.

III

Sollte es trotzdem nicht gelingen, auf Unmittelbarkeit zu bestehen, sie aber gleichsam handgreiflicher zu machen, so daß Berufung auf sie, wie bereits oben ausbedungen, wegen ihrer hohen Schlichtheit die geistige Kraft nicht überfordert? Bevor der Versuch vorgelegt wird, den

synthetisch sind? Im allgemeinen bezieht er sich nur auf analytische (deren Prädikatsbegriff im Subjektsbegriff enthalten ist), so z. B. vor allem S. Th. I q. 2 a. 1, I/II q. 94 a. 2, De ver. q. 14 a. 1, etc. Aber er hat unter „prima principia“ doch auch solche eingereicht, die sich auf „propria entis“ erstrecken, und dabei nicht nur den Widerspruchssatz im Auge gehabt, obwohl er an den hergehörigen Stellen andere Prinzipien nicht ausdrücklich nennt — anderswo aber spricht er, abgesehen von Formulierungen eines allgemeinen Finalitätsprinzips, gerade vom Satz des zureichenden Grundes in seiner allgemeinsten Form und sogar vom Kausalitätsprinzip (vgl. oben Anm. 14). Alles in allem behält P. Wilpert vermutlich recht, wenn er schreibt, Thomas habe das Problem dieser Urteile (reflex, in seiner methodischen und systematischen Stellung) nicht gesehen: Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Geschichte des Evidenzproblems (1931) 197. Das Konstatieren eines „intellectus principiorum“ zeigt erst die Aufgabe, nicht schon deren Lösung. Letztlich hilft sich auch Thomas (im Gefolge des Aristoteles) nur mit einem unmittelbaren „videre“ — die Sachverhalte seien „visa“ (vgl. Wilpert a.a.O. 152 Anm. 70, 153 u. ö.). Mit einer solchen Bemerkung ist freilich nicht alles abgetan, was Thomas über Sinn und Erhellung der Seinsprinzipien zu lehren hat; zumal seine Idee, sie seien „instrumenta“ des Geistes, sie würden eigentlich nicht selbst einem „Examen“ unterworfen, sondern in ihrem Licht „omnia alia examinamus“ (De ver. q. 24 a. 1 ad 20, vgl. auch q. 9 a. 1 ad 2 etc.), weist in eine lockende erkenntnistheoretische Tiefe.

²⁴ „Man pflegt die Einzelwissenschaften im Hinblick auf den erkenntnistheoretischen Charakter ihrer Sätze in 2 Klassen einzuteilen, in die ‚analytischen‘ und ‚empirischen‘ Disziplinen. Zu den analytischen Wissenschaften, die man auch ‚formale‘ oder ‚formal-apriorische‘ nennt, gehören Logik und Mathematik“ (B. v. Juhos: Studium generale 6 [1953] 595, vgl. ebd. auch 589). Im Zusammenhang damit steht eine interessante Untersuchung von W. Stegmüller, Der Begriff des synthetischen Urteils a priori und die moderne Logik: ZPhForsch 8 (1954) 535 ff. Die Axiome einer formalen Wissenschaft gelten nicht als in sich evident, etwa durch unmittelbare Einsicht, sondern werden nur „gesetzt“, wobei Nichtwidersprüchlichkeit der einzelnen Axiome und (was noch kaum in irgendeinem System geleistet worden zu sein scheint) der Axiome unter sich gefordert wird.

Kausalsatz auf indirekte, mittelbare Weise so zur Gegebenheit zu bringen, daß unmittelbare Evidenz des Prinzips vom zureichenden dynamischen Grunde nicht vorausgesetzt wird, mag darum hier zunächst ein Weg gewiesen werden, wie das Prinzip vom zureichenden dynamischen Grunde *unmittelbar* einsichtig zu werden vermag, ohne daß auf „Vergleich“ der dabei auftretenden Bedeutungsgehalte zurückgegriffen würde. Haben wir einmal dieses Prinzip in Händen, dann bietet die Anwendung auf Kontingentes und damit seine Spezialisierung zum Kausalitätsprinzip keine Schwierigkeit mehr. Augenblicklich sympathisieren wir also mit folgender logischer Ordnung in der Stufenfolge der Erstprinzipien: Widerspruchssatz mit impliziertem Satz vom zureichenden Formalgrund, Satz vom zureichenden dynamischen Grund, Satz von der Kausalität. Wir haben jetzt nur zu verdeutlichen, an welchen Punkten begrifflicher Reflexion und der Forderung nach „Verstehen“ der in den Begriffen gegenwärtigen Wirklichkeitsgehalte die unmittelbare Einsicht aufleuchtet. Daß auch hier auf ein „Verstehen“ der Begriffsinhalte gedungen wird, darf nicht als verkappte Methode der Begriffsvergleichung ausgelegt werden; „Verstehen“ besagt hier nur intellektuelles Erwägen des mit einem Begriffsinhalt Gemeinten, in energischer „*conversio ad phantasma*“ (gleich „*ad phaenomenon*“) ²⁵. Als bald wird hervortreten, etwas wie Einfaches mit all dem berührt ist.

Sobald ein Seiendes in den Blick kommt, läßt es sich, kraft des Widerspruchssatzes, von seinem Nichtsein (*nihilum sui*) absolut distanzieren, von dem es sich ja durch sein Sein als Seiendes absolut unterscheidet. Das braucht nicht zu heißen, Seiendes müsse auch in dem Moment, in dem es ist, nicht sein können; nicht alles Seiende braucht metaphysisch a priori kontingent zu sein. Aber dem Widerspruchssatz zufolge muß man denken und sagen können, daß ich jedes Seiende gerade als ein solches im absoluten Gegensatz zu seinem Nichtsein aufzufassen vermag. Das ist ja die ungeheure und überwältigende Positivität des Seienden, daß es nicht nicht ist, sondern „sich setzt“; darin bekundet sich sein innerstes Ja, diese ontologisch-ontische „Affirmation“, die es als es selbst ist. Gegenüber dem Nichtsein besitzt jedes Seiende seine innere „Form“, kraft deren es sich ihm entgegensetzt, seinen Innengrund, der es zu Seiendem macht (wobei näherhin bestimmt werden könnte, ob das Sein als „*principium constitutum*“ sich vom Seienden,

²⁵ Der erkenntnistheoretische Begriff „Verstehen“ ist noch nicht nur auf den Sinn festgelegt, den er in den modernen Geistes-, Kultur- und Geschichtswissenschaften hat (dazu siehe W. Brugger, Philosophisches Wörterbuch, Stichwort „Verstehen“). In einem spezifisch philosophischen Sinn, der allerdings zu jenem geisteswissenschaftlichen in Analogie stehen mag, nehmen ihn auf je ihre Weise z. B. auch Jaspers und Heidegger.

dem „constitutum“, notwendig ontologisch oder nur logisch unterscheidet)²⁶.

Ist es nun *gleich gut* möglich, daß dieser Innengrund ist und gründet, wie daß er nicht sei und nicht gründe? Soll man auch nur mit einem Schein von Sinnhaftigkeit urteilen können, Sein sei gleich gut möglich und wirklich wie Nichtsein? Das „gleich gut“ muß in höchster Strenge verstanden werden: Ist es ohne jedwede, auch noch so geringe Differenz in bezug auf beide Seiten der Disjunktion, d. h. ohne jeden, absolut jeden und gleichgültig was für einen Unterschied, möglich, daß etwas ist, wie auch, daß es nicht ist? Selbst wenn etwas als kontingent bezeichnet werden müßte, wäre es dann überhaupt auch nur denkbar, sinnvoll nachvollziehbar, daß es, wann und solange es ist, *ebensogut*, auf völlig unterschiedslose Weise, wäre, anstatt nicht zu sein? Und absolut ebensogut nicht sein könnte, wie es hic et nunc im Sein ist? Selbstverständlich ist Seiendes innerlich nicht möglich ohne Formalgrund, der es dem Nichtsein enthebt; aber die Frage lotet tiefer (vgl. oben Anm. 12): Ist Seinsgrund, Formalgrund, der doch nicht nichts ist und als gründender sogar eine „efficientia“ hat, auf gleich-gültige Weise als Sein und Grund möglich und wirklich, d. h. über dem Nichts und gleichsam außerhalb des Nichts, wie sein Nichtsein, sein Nichts möglich wäre, wenn es denkbar ist? Existieren ist gegenüber Nichtexistieren zwar im formalen Sinne nicht gleichermaßen möglich, sondern eben nur durch eine „ratio formalis“; aber ist das Hinzukommen des Formalgrundes oder auch sein Immer-schon-Sein sinnvoll gleich-möglich gegenüber dem Nicht-Hinzukommen, dem Nicht-immer-schon-Sein? Die Welt als Seiende könnte also nicht bloß auch nicht sein, sondern sie könnte sein oder nicht sein ohne jeden Unterschied darin, auf welche Weise sie dazu kommt, zu sein, resp. nicht zu sein? Leider kann man hier nur mit Umschreibungen arbeiten, die auf das Gemeinte nur hinwinken.

Heidegger, der die Formel des Leibniz „Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?“ einer Kritik unterzieht, scheint zu glauben, man dürfe guten Grundes Zweifel hegen, ob das „Nichts“ einfacher und „leichter“ wesen könne als das Etwas²⁷.

²⁶ Dazu etwa M. Müller, *Sein und Geist* (1940) 165 ff., J. B. Metz: Schol 28 (1953) 18 Anm. 16, C. Nink, *Ontologie passim*.

²⁷ Was ist Metaphysik? (1951) 21. In der Metaphysik habe es den Anschein, „daß sich ‚Sein‘ von selbst verstehe und daß sich demzufolge das Nichts leichter mache als Seiendes . . . So steht es in der Tat um Sein und Nichts. Stünde es anders, dann könnte Leibniz . . . nicht erläuternd sagen: Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose.“ In diesem Satz spielt Heidegger mit dem erkünstelten Doppelsinn des Wortes „Nichts“; ist das Nichts als Gegensatz zu Seiendem das „Sein selbst“ („das so verstandene Nichts als das Sein selbst“, ebd.), dann läßt es sich freilich nicht „leichter machen“ als Seiendes. Aber wer, Heidegger zum Trotz, der unbedingten Meinung ist, daß „das Nichts nicht eigentlich west“ (ebd.), wird zugleich begreifen: „Nichts“ macht sich tatsächlich leichter als Sein und Seiendes, es macht sich ohne jedwedens Zutun. — S. auch Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1953) 17 ff.

Im Ernst aber läßt sich das nicht bezweifeln, wofern man den Worten nicht ihren ursprünglichen Sinn nimmt²⁸. Wer gesehen hat, was Sein eines Seienden bedeutet, es in seiner Positivität erwogen hat, der versteht unmittelbar: dergleichen ist nie absolut gleich einfach und leicht möglich, wie Nichtsein des Seienden möglich wäre (oder wenigstens den dunklen Hintergrund des Denkens von Sein bildet). Natürlich müssen wir bekennen, daß Gottes Sein, falls es ist, in sich selbst und für sich selbst eine so absolute Selbstverständlichkeit hat, daß ihm gegenüber Nichtsein einfachhin unmöglich und undenkbar ist, und insofern für Gott sozusagen nichts leichter ist, als zu sein. Aber unsere Überlegung wird dadurch ja nicht entwertet. Selbst bei Gottes Sein kann in einem Gedankenexperiment geistig legitim vorgestellt werden, was es hieße, es wäre nicht. Und so Gottes Sein dem Nichtsein gegenüber in seinem absoluten Unterschied begrifflich verstehend, weiß derjenige, der den Sinn der Begriffe vollzieht, daß es ontologisch unmöglich ist, Sein und Nichtsein sollten gleich gut möglich sein. Es ist zwar metaphysisch möglich, daß etwas nicht ist; aber *daß* es ist, anstatt nicht zu sein, das ist nicht möglich auf gleiche Weise, wie nicht zu sein.

Wenn aber Sein von Seiendem nicht ebensogut möglich ist wie Nichtsein, wie ist es dann möglich? „Durch“ einen Unterschied im Dazukommen, daß etwas ist (und darum nicht nicht ist). Unterschied ist ontologisch ganz allgemein nur „durch“ etwas möglich: „Omne differens aliquo est differens“ (S. c. G. I 17). Es muß an „etwas“ liegen, daß etwas ist und nicht statt dessen nicht ist. Dieses Differenzierende ist etwas, „wodurch“ ein Seiendes zu seinem Sein kommt oder wesensmäßig je schon im Sein ist. *Nicht* ebensogut möglich sein, das heißt, gegenüber dem Nichts ein Etwas angeben können, das das Sein von Seiendem in seinem Daß und Was ontologisch „vor“ dem Nicht-Daß und Nicht-Was erklärt. Ein solches Etwas ist also dasjenige, was „Grund“ genannt werden muß, weil durch es, von ihm her und aus ihm Sein von Seiendem ontologisch möglich ist — nicht nur formal, sondern auch und erst recht dynamisch (in seinem Zukommen, in seiner Überwindung des Nichts) oder quasi-dynamisch (wenn wir an göttliches Sein denken, dessen Formalgrund auch der Grund für das eminent faktische und notwendige Im-Sein-Stehen Gottes ist, also für jenes Moment, welches im Kontingenten den eigentlich dynamischen Grund verlangt).

Die hier fälligen Formulierungen kämpfen mit einer dreifachen Schwierigkeit: einmal, daß in ihnen der Anschein einer *petitio principii* vermieden werde, nämlich als ob immer schon davon ausgegangen werde, daß Seiendes, das auch nicht sein könnte, eines Woher, eines Grundes bedürfe; zum anderen, sie reichten doch nicht über das hinaus, was im Umkreis des Prinzips vom Nichtwiderspruch und Formal-

²⁸ Nach H. Bergson kann „Nichts“ überhaupt kein „Begriff“ sein. „L'idée du néant absolu . . . est une idée destructrice d'elle-même, une pseudo-idée, un simple mot“: *L'Évolution créatrice* (171914) 307. Vgl. M. Heidegger a.a.O. 27. Daß wir begrifflich nicht formal zu fassen vermöchten, was „non ens“ als „nihilum“ bedeutet, und darum keinen Begriff des „Nichts“ hätten, dürfte schon deshalb ein Mißverständnis sein, weil wir ja hoffentlich wissen, welchen Sinn wir mit diesem Wort verbinden, wenn wir darüber sprechen. Freilich „gibt“ es das absolute Nichts nicht, da ja etwas ist. Es hat nur Sinn als gedankliche Hilfskonstruktion.

grund liegt; und drittens, sie träfen nicht auf göttliches Sein zu. Alle drei darin sich abzeichnenden Aufgaben aber dürften der deutlich genug sichtbaren Intention nach geleistet sein, obzwar mit wohl notwendig unzulänglichen Worten.

Damit scheint festzustehen, wie intuitive und unmittelbare Gewißheit der Unmöglichkeit von Seiendem ohne zureichenden Grund dafür, daß es ist, verantwortet werden könne. Das Prinzip vom zureichenden dynamischen Grund wäre also sichergestellt, da jeder vernünftige Zweifel, das Gegenteil könne wahr sein, sich „verstehend“ beheben läßt. Insofern nähert sich diese Gewißheit der „praktischen Gewißheit“ an, gegen die alle Skepsis nicht aufkommt, sondern immer nur wie leeres, verständnisloses Spiel mit dem abstrakten Denken oder gar nur mit Worten erscheint. Wir behaupten nicht nur, Sein bleibe unbegriffen, solange es nicht einen Grund habe, und müsse daher einen solchen haben, sondern wir verstehen positiv, was dazu gehört, um zu sein. Auch vergleichen wir nicht doch nur Begriffsgehalte, deren innere notwendige Zuordnung wir dann erschauen; was „Sein“ sagt, wird zwar gegen das gehalten, was „Nichts“ bedeutet — indes nicht, um Verträglichkeit oder Unverträglichkeit, Zusammengehörigkeit oder nicht dieser Begriffe (wie bei „kontingent“ und „verursacht“ oder „ursachlos“) intellektuell einzusehen. Es geht uns darum, zu verstehen, daß das Gegebensein dessen, was ein Begriff aussagt (wie „Sein“), nicht den absolut gleichen Bedingungen unterliegen könne wie dessen Nicht-Gegebensein. Dabei fällt gerade die „Möglichkeit“ des Nicht-Gegebenseins gegenüber der des Gegebenseins ontologisch und logisch so sehr ab, daß sie nicht ontologische Gleichwertigkeit und Ebenbürtigkeit beanspruchen darf. Und zwar bezieht sich diese Ungleichwertigkeit, dieser Niveauunterschied, wesentlich schon auf das Gegebensein oder nicht der Formgründe, durch die ein Seiendes wirklich ist.

Dem Prinzip vom zureichenden Grund kommt also unmittelbare Evidenz zu. Das Prinzip der Kausalität spezialisiert es nur. Wenn man diesem selbst unmittelbare Evidenz zubilligt, ohne Vermittlung durch das vom Grund, dann gerät man immer in Gefahr, dieses insgeheim vorauszusetzen oder sonstwie mitzudenken²⁰.

²⁰ Ein kontingent Seiendes „ex suis constitutivis est nihil actuale; atqui quod est nihil actuale, sibi relictum est nihil et perseverat esse nihil; ergo ut existat indiget aliquo distincto a se, quod impellat illud ad existendum, et hoc est causa efficiens realiter ab effectu distincta. Et minor non indiget alia probatione aut declaratione, sed per seipsam se manifestat menti“ (J. Hellin S. J., *Theologia naturalis* [1950] 146). Dazu werden wir sagen müssen: Ein Kontingentes, das nicht existiert, bedarf, um zu sein, des Einflusses eines anderen, wenn es überhaupt eines Grundes bedarf, um zu sein, anstatt nicht zu sein, und nicht etwa „von selbst“, durch absoluten „Zufall“, existieren könnte. „Perseverat esse nihil“ nur, wenn absoluter Zufall unmöglich ist. — A. Marc scheint in die Idee des Seins und das Identitätsprinzip so viel hineinzulegen, daß auch die „Partizipation“ „du contingent au nécessaire“ darin mitenthalten ist; dann ist das Identitätsprinzip freilich nicht mehr rein statisch,

IV

Der obige Aufweis der Evidenz eines Prinzips entspricht aber immer noch nicht den Anforderungen, die an philosophische Reflexion gestellt werden müssen, vor allem enthält auch er keine Angaben über die Bedingungen der Möglichkeit solcher Evidenz und ihre Grenzen. Läßt sich nun eine Gedankenentwicklung bieten, die auf ein neues Prinzip führt, ohne daß außer dem Widerspruchssatz (und dem darin enthaltenen Satz vom Formalgrund) eine weitere unmittelbare Evidenz abverlangt wird? Man darf sich anheischig machen, einen Gedanken durchzuführen, der an seinem Ende auf einen widersprüchlichen Satz stößt, falls man nicht annimmt und bejaht, daß Kontingentes notwendig eine Ursache habe. Es verhält sich dabei ähnlich wie bei der Reduktion des Satzes von der „Bewegung“ auf den Satz vom Widerspruch³⁰. Die Leugnung des Kausalsatzes wäre dann nur möglich, wenn man zugleich etwas behauptete, was in sich widersprüchlich ist. Wir werden sehen, es müßte hingenommen werden, „möglich“ sei ontologisch dasselbe wie „unmöglich“. Um diesen Widerspruch zu beheben und zu vermeiden, muß man den Satz gelten lassen: Kontingentes hat als solches eine Ursache.

Der Weg bis dahin zieht sich leider in die Länge. Fürs erste soll er in seinen einzelnen Etappen skizziert, darauf noch das eine oder andere zur Ergänzung und Klärung nachgetragen werden.

Nehmen wir an, es gebe Kontingentes. Kontingenzen besagt zutiefst Indifferenz gegenüber der Existenz. Bei aller Unvereinbarkeit mit der gleichzeitigen Nichtexistenz behält Kontingentes doch seine innere Indifferenz dem Existieren gegenüber, d. h. auch solange es faktisch existiert, könnte es von sich aus, seinem Wesen nach, auch nicht existieren; es bleibt die Möglichkeit, daß es nicht hätte zu existieren brauchen, soweit es auf es selbst ankommt. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, daß überhaupt nichts Kontingentes existiert, d. h. es wäre möglich gewesen, daß nichts Kontingentes existiert. Man nehme nun diesen Fall der bloßen Möglichkeit von Kontingentem: Es existiert nichts Kontingentes, und doch ist Kontingentes ontologisch möglich. Daß es dies ist, wissen wir aus der faktischen Existenz, die wir als Grundannahme aufgestellt hatten. Mit diesem „Fall“ der bloßen Möglichkeit von Kontingentem zu rechnen, gehört ins Wesensverständnis des Kontingenten hinein und durchleuchtet, wie sich zeigen wird, seinen Begriff wie von innen her. — Also selbst im Fall des „Nichts“ von Kontingentem besteht doch die

dafür aber gewiß überlastet (a. a. O. 211 sq.). — Zu vergleichen ist noch A. De Coninck, *Le principe de raison d'être est-il synthétique?*: in *RevPhLouv* 47 (1949) 71 sqq.

³⁰ Siehe nochmals J. de Vries: *Schol* 6 (1931) 213 f.

Möglichkeit, daß Kontingentes Existenz habe, wenigstens in einer gewissen Zeitspanne, und zwar die *reale* Möglichkeit, nicht bloß eine gedankliche, gedachte, geurteilte. Die Unmöglichkeit besteht jedenfalls nicht. Nun aber fordert und besitzt Möglichkeit gegenüber Unmöglichkeit kraft des Widerspruchssatzes und des darin implizierten Prinzips vom zureichenden Formalgrund in sich selbst etwas, demzufolge sie sich von Unmöglichkeit absolut unterscheidet. Wäre Möglichkeit von Kontingentem und Unmöglichkeit von Kontingentem, real gesehen, in sich (der realen Struktur nach) dasselbe, dann fielen Widerspruchssatz und Formalgrundprinzip. Möglich sein wäre formal dasselbe wie unmöglich sein. Das, was etwas innerlich realmöglich macht, kann absolut nicht dasselbe sein, was es unmöglich machen würde. Also können sich Möglichkeit und Unmöglichkeit von Kontingentem nicht durch nichts unterscheiden, d. h. es muß „etwas“ sein, wodurch sie sich unterscheiden. Das Nichts aber kann nicht zugleich das Etwas sein, das die Unterscheidung begründet. „Omne differens aliquo est differens“, jedoch „non ens non potest esse differentia“ (S. Th. I q. 3 a. 5), diese Aussagen des hl. Thomas beschreiben den hier gefundenen Sachverhalt³¹. Man muß nur festhalten, daß die Unterscheidung als innerlich-formale realisiert werden muß, was durch „nichts“ undenkbar ist; „nichts“ kann sich nicht gleichsam in sich selbst differenzieren, um formalen Unterschied auszuformen, es müßte denn zugleich nichts und auch nicht-nichts sein. Wenn man in scholastischer Terminologie „nihilum absolutum“ und „nihilum relativum“ unterscheidet, meint man mit letzterem eben gerade das nicht existente, nur mögliche Kontingente.

Die reale Möglichkeit von Kontingentem ist daher innerlich konstituiert durch ein Etwas, gegenüber der Unmöglichkeit, die ja nicht ist, die es nicht gibt, die mithin sozusagen durch „nichts“ formell begründet ist; sie hebt sich von der Seinsmöglichkeit von Kontingentem eben dadurch ab, daß sie unbegründet ist.

Also gibt es ein Etwas, in dem die innere Möglichkeit von Kontingentem gründet — doch dieses Etwas ist selbst kein Kontingentes, weil es sonst auch, unserer Annahme gemäß, nicht existieren würde. Es ist ein *Absolutes*, ein Seiendes, dem Existenz wesensnotwendig ist. Wenn etwas nicht nichts ist, muß es Existenz haben, und wenn es nicht kontingent sein soll, absolut wesensnotwendige. Es kann nicht etwa (sprechen wir der Einfachheit halber im Singular) die Wesenheit des Kontingenten sein, die seiner Existenz irgendwie voraufginge; „Existenz“ wäre mit ihr noch nicht gegeben, sie wäre reiner Wesens-Aktus, „actus essentialis“ — ihr käme eine eigene innere Realität des Wesen-Seins zu,

³¹ Zitiert von J. de Vries, ebd. 214 Anm. 75. Eine nachfolgende Bemerkung bestärkt diesen Gedanken: „Daß ‚sich in Nichts unterscheiden‘ dasselbe ist wie ‚sich nicht unterscheiden‘, ergibt sich . . . unmittelbar aus dem Widerspruchsprinzip.“

mit der sich die Realität der Existenz, des Existenzprinzips, synthetisieren könnte oder auch nicht. Das „Wesen“ von Kontingentem wäre absolut, seine mögliche Existenz kontingent. Eine solche Konstruktion ist evident unhaltbar. „Wesen“ besagt das, wodurch gegeben ist, daß ein Seiendes „etwas“ ist, „Dasein“ das, wodurch gegeben ist, daß etwas ist. Ein Etwas vermag nicht „extra nihilum“ zu sein, ohne „daß“ es ist; wäre es auch auf die Weise existent, daß es nicht durch sich als Wesensgrund auch sein Daseinsgrund wäre, so könnte es jedenfalls nicht an sich selbst „sein“ ohne Dasein³². „Freischwebendes“ Wesen ist keine Realität. Wenn Wesen nicht durch Existenz aktuiert werden, dann sind sie nach der befreienden Formulierung des hl. Thomas an und für sich nichts: „Antequam (quidditas) esse habet, nihil est“ — und wenn er fortfährt: „nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia“ (De pot. q. 3 a. 5 ad 2), dann spricht er das aus, worauf wir hinauswollen. Also kommt dem „Absoluten“, in dem Möglichkeit von Kontingentem gründet, Existenz zu, und zwar wesensnotwendige. Es kann daher nicht etwa das rein in sich ruhende Wesen des Kontingenten sein, aber auch nicht ein Wesen, dessen an sich „absolute“ Existenz irgendwie in kontingente „umschlagen“ könnte (im Falle es verwirklicht würde); denn das hieße, ein Wesen könne sowohl kraft seiner selbst existieren wie auch nicht, und zwar zugleich, da „absolute“ Existenz wesensnotwendig unverlierbar ist.

Darum ist das Absolute nicht einfach das Ganze der „Wesenheiten“ der kontingenten Seienden, sondern etwas davon absolut Unterschiedenes und Verschiedenes. Und die innere Möglichkeit von Kontingentem liegt darin begründet, daß ein Absolutes existiert, das in seinem Formalgrund zugleich Kontingentes ermöglicht. Natürlich trägt das Wesen des Kontingenten es in sich, daß es existieren kann, d. h. die Möglichkeit der Existenz ist mit dem Begriff und Wesen des Kontingenten gegeben. Hier aber fragen wir, was diese Möglichkeit letztlich ontologisch sei, wie sie formal begründet sei.

Wie soll jedoch das Absolute die Möglichkeit des Kontingenten konstituieren, ohne selbst der Formalgrund, der innere Wesensgrund und Daseinsgrund des Kontingenten zu sein? Wir hatten den Formalgrund von Kontingentem gesucht und haben nun anscheinend nicht eigentlich ihn, sondern etwas unvergleichlich anderes entdeckt, etwas, was anscheinend nicht einfachhin der gesuchte Formalgrund sein kann. Denn das Absolute ist nicht das mögliche Kontingente — und, falls wir das Absolute als Gott ansprechen müßten, wovon auf der Basis der bisherigen Überlegungen noch nicht die Rede ist, Gott ist doch nicht z. B. eine

³² „Revera essentia realis non est realis nisi existat“ (R. Arnou S. J., *Metaphysica generalis* [21941] 69 Anm. 15).

„mögliche Rose“, „mögliche Welt“! Wie stellt sich der Zusammenhang also dar? Das Absolute ist zwar nicht selbst „mögliche Welt“, allein in seinem Wesen ist wesensmäßig die „Möglichkeit von Welt“, die „Möglichkeit einer Rose“ mitenthalten und formal mitkonstituiert. Wiederum, nicht so, als müßte das Absolute ontologischer Innengrund („ratio formalis“, das „esse formale“) von Kontingentem werden können, wenn dieses faktisch zur Existenz kommt. „Ver-Wirklichung“ ist ja nicht so zu denken, als werde eine ontologische Möglichkeitsform irgendwie in Wirklichkeit über-geführt, so daß Kontingentes als mögliches wie ein vorgegebenes Etwas in Dasein hinüberwanderte; „mögliches Kontingentes“ (das „possibile“) „wird“ ja nicht identisch „das Wesen“ des faktisch existierenden Kontingenten. Aber *daß* Kontingentes existent werden kann, das muß im Wesen des Absoluten selbst mitgegeben sein; die kontingenten Seienden sind als mögliche die „*creatrix essentia*“ des Absoluten selbst — wie viele und feine Nuancierungen man da auch noch wird aufbieten müssen, um den Sachverhalt zu präzisieren³³.

Kontingentes ist durch das Absolute möglich, darum auch allein durch das Absolute *wirklich*. Möglichkeit ist ja wesentlich Möglichkeit zu Verwirklichung; wovon die Möglichkeit abhängt, davon hängt ebenso die Verwirklichung ab. Daß Kontingentes tatsächlich existiert, das beruht darauf, daß es Existenz vom Absoluten empfängt. Es könnte nicht, obwohl seine Seinsmöglichkeit im Absoluten gründet, doch wie von selbst, ohne Einfluß des Absoluten, verwirklicht sein; sein Dasein kann nur dort entspringen, wo sein Ursprung als eines überhaupt möglichen ist. Möglich sein, das heißt ja gerade — um es noch einmal zu sagen — wirklich sein können; das Absolute als Grund der Möglichkeit erweist sich daher als Grund der Wirklichkeit von Kontingentem, wann und wo dieses sich verwirklicht. So enthüllt es sich als *Wirkursache*: Zum Sein bestimmen läßt sich etwas, was durch sein Wesen nicht dazu bestimmt ist, durch ein anderes nur insofern, als Sein durch ein „Bewirken“ mitgeteilt wird. Wobei Wirken und Bewirken nur in jenem streng abstrakten Sinn genommen wird, wie der hl. Thomas es faßt: „*Agere . . . nihil est aliud quam facere aliquid actu*“ (S. Th. I q. 115 a. 1).

Damit ist zur Gewißheit gebracht, daß Kontingentes möglich und wirklich ist nur durch ein Absolutnotwendiges, das als Ursache wirken kann und wirkt. Es läßt sich folglich der Satz aufstellen: Ein Daseiendes, das nicht kraft seines Wesens Dasein hat, sondern metaphy-

³³ Vgl. z. B. C. Frick S. J., *Ontologia* (51921) nn. 108—109, 142—143. Jedenfalls ist festzuhalten: Die Dinge sind „in Deo per proprias rationes, quae non sunt aliud in Deo ab essentia divina. Unde res prout sic in Deo sunt, sunt essentia divina“ (S. Thomas, S. Th. I q. 18 a. 4 ad 1).

sich kontingent existiert, hat sein Dasein durch eine Ursache. Das ist der Satz von der Wirkursache, *der metaphysische Satz der Kausalität*. Ob er gleich ursprünglich nicht auch Sinn- und Zielursächlichkeit aussagt, soll nicht untersucht werden. Er war nur erst einmal überhaupt in seiner Geltung zu sichern.

Nun einige Nachträge zu Einzelheiten des Aufweises.

a) Was die Eigenart der Methode betrifft, so darf wiederholt werden, daß die Absicht, keine unmittelbare synthetische Einsicht in die Notwendigkeit der Zugehörigkeit eines „*proprium*“ zu einem bestimmten Sinngehalt in Anspruch zu nehmen, den Zwang auferlegt hat, den Gedanken von der Kontingenz so weit zu verfolgen, bis ein Satz auftaucht, der widersprüchlich wäre, falls nicht das Zugeständnis gemacht würde, Kontingentes müsse eine Ursache haben. Wie deutlich geworden ist, war es der Satz von der Realmöglichkeit und Unmöglichkeit, die sonst an sich formal dasselbe wären, dasselbe ungeschiedene „Nichts“. Das Zugeständnis bezieht sich also auf die Setzung eines „Etwas“ als des formalen Grundes der Möglichkeit von Kontingentem. Der Kunstgriff, wenn man ihn so nennen will, bestand darin, unter der Voraussetzung, es gebe Kontingentes, als denkbar abzuleiten, daß nichts Kontingentes existiere und doch real möglich sei. Vielleicht berührt sich dieser Gedankengang mit dem, was der hl. Thomas im Blick hat, wenn er seine „*via tertia*“ von der Denkbarkeit des Nichtseins alles Kontingenten ausgehen läßt³⁴. Einmal so weit, kann es nicht mehr schwerfallen, die logischen und ontologischen Konsequenzen mit Hilfe des Widerspruchssatzes zu verstehen. Freilich, daß es glücken müsse, eine Wahrheit wie die des Kausalprinzips weniger umständlich zum Aufleuchten zu bringen, als es hier geschehen ist, dürfen wir nicht a priori erwarten. Indes war es noch kaum die „elegante“ Lösung.

b) Auszuschließen ist *jede* Weise, daß Kontingentes etwa *notwendig* existiere — selbstverständlich nicht wesensnotwendig, sondern etwa auf Grund einer Notwendigkeit durch Verursachung, also „hypothetisch“ notwendig. — Es bleibt ja immerhin denkbar, daß Kontingentes durch ein anderes verursacht sei, das aber ebenso kontingent ist und seine Existenz wieder einem anderen verdankt usw. in infinitum. Will man unterstellen, Kontingentes *müsse* eine Ursache haben, auch wenn diese selbst kontingent sei, dann behauptet man die Gültigkeit des Kausalprinzips, die doch erst aufzuweisen ist. Man könnte aber meinen, rein tatsächlich sei ein Kontingentes durch ein anderes und so in unendlicher Reihe fort zur Existenz bestimmt (daß Kontingentes verursacht sein könne, das verstößt nicht gegen sein Wesen). Dann aber wäre Kontingentes, obzwar bedingterweise, notwendig existent, niemals nicht existent. Doch wenn die Verursachung rein faktisch erfolgt, hätte sie auch ausbleiben können, und das faktisch Verursachte hätte nicht zu existieren brauchen, auch die gesamte unendliche Reihe nicht. — Will man nun den Fall setzen, die Verursachung erfolge notwendig, mit Naturnotwendigkeit („*physice necessario*“), beispielsweise in einer (sogar aktual-) unendlichen Reihe von einander ablösenden Weltssystemen, dann hätten wir ebenfalls bedingte Notwendigkeit von Kontingentem, und es könnte nicht die Rede davon sein, daß Kontingentes jemals nur möglich wäre; unsere Gedankenentwicklung zum Aufweis des Kausalprinzips wäre dann bereits an dieser Stelle blockiert. Es genügt indes, aufmerksam zu machen, daß auch eine unendliche Reihe von bedingt notwendigen, also abhängigen Seienden niemals

³⁴ S. Th. I q. 2. a. 3. Die dort angedeutete Begründung ist nicht stichhaltig. Bisher hat auch noch niemand eine befriedigende Interpretation geboten. Aber auch wenn man den Satz „*aliquando nihil fuit in rebus*“ für unbewiesen hält, die *Möglichkeit*, daß nichts Kontingentes existiert, besteht sehr wohl.

sich selbst erklärt; für sich genommen, ohne Fundierung in einem Absoluten, ist sie ontologisch unmöglich. Dieses Problem, das bei der Grundlegung der Gottesbeweise auftritt, soll hier nicht noch eigens aufgearbeitet werden, man sehe dazu die einschlägige Literatur³⁵.

c) Das Absolute erschien als das „Etwas“, in dem als Formalgrund sich die Möglichkeit von Kontingentem begründet. Ist es aber nötig und richtig, sogleich von ihm als einem „Seienden“ zu sprechen, oder müßte man nicht vielmehr dabei stehenbleiben, daß es „Sein“ ist — ohne „Sein“ gedanklich zu „Seiendem“ zu entfalten? Aber was existiert, ist doch ein Seiendes, nicht „Sein“. Sein ist Formalgrund, und dessen Wesen ist die Konstitution von Seiendem; Sein ist das, was Seiendes zu einem solchen macht. Man kann also die Forderung einer Weiterentfaltung zu „Seiendem“ nicht umgehen. Letztere interessiert deshalb, weil Wirken nur von einem Seienden ausgesagt werden kann, das Absolute als Grund von Möglichkeit und Wirklichkeit von Kontingentem aber muß wirken können, mithin Seiendes ist und nicht einfach Sein. Eine Schwierigkeit liegt hier nicht so sehr in der Sache als im sprachlichen Ausdruck — und in dem Eindruck, man treibe die Spitzfindigkeit auf die Spitze. Aber es ist doch so, wie gesagt wurde: Sein ist wesentlich Formalgrund, und es gibt keinen, der nicht auch notwendig gründete und konstituierte³⁶. Liege es nun im Wesen von Sein selbst oder habe man es als Wesensfolge des Seins als solchen aufzufassen, daß es Seiendes als solches konstituiert³⁷, in jedem Fall ist es der Sinn von Sein, Seiendes auszuprägen (wie der von „Leben“, Lebendiges auszuformen). Es „ist“ nicht eigentlich selbst, sondern „durch“ es ist Seiendes. Wo bei der Analyse des Begriffs des Absoluten (und schließlich „Gottes“) gerade betont wird, daß Gott nicht ein „ens“, sondern das „esse“ sei, rührt das von terminologischen Bedenken her³⁸; keineswegs aber läßt sich daran rütteln, Gott sei ein Seiendes, ein Seiender. Das Moment des Subjektseins, des „Innehabens“ von Sein kann gerade bei dem Wesen, das nicht „am“ Sein partizipiert, sondern es selbst in seiner unendlichen Fülle ist, nicht ausfallen oder unterbestimmt werden. Dann aber ist das Absolute im reinsten, eminentesten Sinne des Wortes ein „*id quod est*“, ein „*qui est*“. Für unser Thema treten diese Überlegungen in den Hintergrund, sie arbeiten z. T. auch schon mit Begriffen, die sich erst aus einer Tiefenanalyse des Begriffs „absolutes

³⁵ Etwa P. Descoqs S. J., *Praelectiones Theologiae Naturalis* (1932) I 224 sqq.

³⁶ Daß M. Heidegger in „Was ist Metaphysik?“ schreiben konnte: „... das Sein wohl west ohne das Seiende“, und ab 5. Aufl. ohne nähere Begründung oder Erklärung abändern konnte in: „... nie west ohne das Seiende“ (41), begreift man nur, wenn die neue Fassung durch ihre Selbstverständlichkeit sofort überzeugt. „Sein“ konstituiert kraft seines Sinnes Seiendes. Bei Heidegger bleiben allerdings auch an dieser Stelle noch weitere Hintergründe sichtbar; siehe M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart* (1949) 50 Anm. 3, ferner 75; J. B. Lotz S. J.: *Universitas* 6 (1951) 841.

³⁷ Heidegger scheint zu denken, das „Sein selbst“ konstituiere Seiendes nicht geradezu, so daß dieses Konstituieren sein Wesen selbst wäre, sondern als es selbst ruhe es in „seiner ihm eigenen Wahrheit“ (a. a. O. 10, 16, 40; siehe auch: Holzwege [1952] 244, 286); es sei nicht unmittelbar in seiner Wesenswahrheit „Sein von Seienden“, sondern Konstitution von Seienden sei irgendwie *Wesensfolge* — so daß die Frage nach dem Sein des Seienden nicht identisch sei mit der nach dem Sein selbst. Daß er a priori immer von *dem*, dem *einen* Sein *aller* Seienden (des Seienden im ganzen) redet, beschäftigt uns hier nicht.

³⁸ „... licet verius sit Deum esse super ens, quam esse ens“ (S. Thomas, *De nat. gen.* 1), „quod enim per essentiam suam est, magis debet dici quod est ipsum esse, quam sit id quod est“ (*De pot.* q. 7 a. 2 ad 8), denn „causa prima est supra ens inquantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur id quod finite participat esse“ (*De causis* 6).

Sein“ ergeben und belegen ließen. Immerhin hat es seine Bedeutung, die Bedingungen für ein „agere“ im absoluten Sein des näheren herauszustellen und zu verifizieren.

d) Soll nun eine solch entscheidende Frage, die des Kausalprinzips, von derartig heiklen Spekulationen wie denen über das „Nichts“ abhängen? Nicht wenige werden sie für reichlich gewagt halten. Sie sind es aber nicht. Wer mit der Einsicht Ernst macht, das Nichts sei nichts anderes als das „non ens“³⁹, und sich nicht in philosophische Mythologie von einem „wesenden“ Nichts hineinreißen läßt, wird die Zumutung abweisen, „nichts“ könne ebensowohl die reale Möglichkeit wie die Unmöglichkeit von etwas formal begründen, d. h. die absolute Differenz von Möglichkeit und Unmöglichkeit komme durch nichts zustande, beruhe auf nichts. *Unmöglichkeit* könnte zwar darauf beruhen, daß „nichts“ ist; dann aber kann nicht ebensogut Möglichkeit von etwas darin bestehen, daß nichts ist. Beide müssen kraft des Widerspruchssatzes und des Prinzips vom zureichenden Formalgrund je anders konstituiert sein. Wenn aber Differenz konstituiert werden muß, dann nur so, daß „nichts“ das eine Glied der Disjunktion, nicht-nichts oder „etwas“ das andere Glied innerlich konstituiert. Und nun lautet die Frage nicht mehr wie in Teil III, ob Seiendes ebensogut sein könne wie nicht sein, sondern: „Was“ ist somit die Möglichkeit von Kontingentem formal, in sich selbst, in ihrer von Unmöglichkeit absolut unterschiedenen Struktur? Darum vermeidet unsere Ableitung auch den Rückgriff auf eine weitere „unmittelbare“ Einsicht, was in Teil III nicht beabsichtigt werden konnte.

e) Doch nun droht ein anderes Bedenken: Die Behauptung, Möglichkeit müsse sich von Unmöglichkeit und daher schließlich von „nichts“ unterscheiden, scheint zu übersehen, daß ja auch Möglichkeit einfach wie von selbst, durch absoluten Zufall, gegeben sein könnte, wie denen zufolge, die von einer Evidenz des Satzes vom zureichenden dynamischen Grunde nichts wissen wollen, überhaupt Sein, Wirklichkeit, Etwas; sie wehren sich gegen die Einsicht, Sein von Seiendem und dessen Nichtsein könnten nicht ebensogut gegeben sein. In Teil III ging die Bemühung darum, diese Einsicht durch immer wieder umkreisende Beschreibung in ihrer Einfachheit nahezubringen und auszulösen. Sollte nicht aber auch der in Teil IV gemachte Versuch in jene *petitio principii* zurückfallen, die wir manchem Vertreter der unmittelbaren Evidenz des Kausalsatzes zur Last legen? Warum soll man nicht sagen: *Wenn* reale Möglichkeit einen Grund haben muß, dann hat sie ihren Grund im Absoluten — aber muß sie denn einen Grund haben? — Unsere Antwort braucht nur zu wiederholen, daß „Grund“ im Zusammenhang des rein analytisch gemeinten Aufweises nur Formalgrund bedeutet; einen solchen aber muß es geben, das kann sinnvollerweise niemand leugnen, der versteht, was die Ontologie des Widerspruchssatzes einschließt. Mögliches Kontingentes muß durch etwas anderes innerlich zu einem solchen geformt sein, als Unmöglichkeit von Kontingentem es wäre, sonst wären beide formal dasselbe, was sich widerspricht. Und nur dieser Tatbestand bildet das Sprungbrett zur Einsicht in die Notwendigkeit eines Absoluten. Darum bewegt sich Teil IV auf einer anderen logischen Ebene als Teil III. Daß etwas nicht kraft seines Wesens und doch „von selbst“ da sei, diese Behauptung enthält keinen eigentlichen Widerspruch; daß aber etwas (die Möglichkeit von Kontingentem) der inneren Struktur nach dasselbe sei wie sein absolutes Gegenteil, das widerspricht sich. „Von selbst“ sein, wie der Einwand lautet, würde im Bereich der „ratio formalis“ bedeuten: etwas sein und ebensogut auch nichts sein.

Vielleicht aber hat Kontingentes keine andere innere „Möglichkeit“ als die, daß seinem Wirklichwerden und -sein nichts im Wege steht, also daß „nichts“ ist; wo nichts ist, „kann“ Kontingentes sein und warum nicht von selbst? Worin be-

³⁹ „Idem autem est nihil, quod nullum ens . . . (. . .) ex non ente, quod est nihil“ (S. Th. I q. 45 a. 1).

stände jedoch dann „Unmöglichkeit“ von Kontingentem? Daß Kontingentes möglich ist und nicht unmöglich, muß doch an etwas liegen. Wenn nun Möglichkeit von Kontingentem darin aufginge, daß nichts ist und somit etwas werden kann, wie soll dann im Gegensatz dazu Unmöglichkeit begriffen werden, die ebenso „nichts“ wäre und zugleich nicht zulassen würde, daß etwas werden könnte? Woran liegt es, daß nichts werden könnte, gegenüber dem bestürzenden Gegensatz dazu, daß etwas werden kann? Dieser Gegensatz schrumpft doch nicht zu einem „ens rationis“ zusammen, sondern Möglichkeit von Kontingentem ist etwas höchst Reales. Daß etwas werden kann, liegt also nicht am Nichts, denn sonst würde an ihm allein gleichursprünglich beides liegen, daß etwas werden kann, und daß nichts werden kann. Der hier offenbare Widerspruch beweist, daß Möglichkeit von Kontingentem nicht dadurch formal begründet ist, daß nichts ist.

f) Der Kausalsatz in der Form, wie er sich ergeben hat, spricht die Notwendigkeit der Verursachung durch ein Absolutes aus. Ist das aber noch der Kausalsatz in seinem gewohnten Sinn? Handelt es sich nicht einfachhin um einen „Gottesbeweis“?⁴⁰ Man kann darin ganz schlicht einen Gottesbeweis sehen, falls man das „Absolute“ begrifflich genau zu „Gott“ ausdifferenziert. Das wäre dann ein Gottesbeweis auf anderem Wege als auf dem der Wirkursächlichkeit, was aber nichts Ungewöhnliches darstellt. Nur könnte es scheinen, daß so die kausalen Wege ausfielen, weil man ja zum Aufweis des Kausalprinzips selbst schon das Absolute und Gott begrifflich benötige. — Die kausalen Gottesbeweise werden in ihrer logischen Möglichkeit nicht hinfällig; unser Aufweis nimmt nur das voraus, was auch sonst vor die Klammer der Gottesbeweise gesetzt werden kann: nämlich, daß überhaupt ein Absolutes existiert. Die eigentlichen Gottesbeweise haben daraufhin zu zeigen, daß die Erfahrungswirklichkeit kontingent ist, und zeigen es auf vielfache Weise; der Schluß führt dann auf ein je dem Ausgangspunkt entsprechend strukturiertes Bild des Absoluten und Gottes (Gott als „actus purus“, als „ipsum esse“ usw.). Man muß sogar hinzufügen: auch sonst werde das Absolute gefunden, indem der Satz vom Grunde, wenn man ihn aus unmittelbarer Evidenz gewonnen hat, in seiner ontologischen Gültigkeit wahrhaft zu Ende gedacht wird; Grund und Ursache, nämlich völlig zureichender Grund, kann letztlich etwas nur sein, wenn es selbst nicht wieder der Verursachung bedarf noch ihrer fähig ist, also ein durch sich selbst, kraft seines Wesens Seiendes. Immer bezieht er sich als der recht verstandene Satz von der Kausalität auf das Absolute als „die“ Ursache. Für die kausalen Gottesbeweise scheint also immer die gleiche Situation zu entstehen.

g) Ist nun aber Verursachung durch ein Kontingentes aus unserem Kausalsatz ausgeschlossen? Oder kann er so verallgemeinert werden, daß er auch Kontingentes als Ursache umfaßt? Selbstverständlich kann Kontingentes Ursache sein, wenn auch nicht „die“ Ursache, die letzte und eigentlich adäquate. Dieser Punkt leuchtet beim obigen Aufweis schärfer auf als sonst in ähnlichen Versuchen; Kontingentes mag Grund sein, wofern es als Seiendes Wirkfähigkeit hat, ja es mag (physisch oder moralisch) notwendiger Grund sein — unser Kausalsatz läßt das alles offen und läßt es zu; nicht aber kann es als Grund metaphysisch

⁴⁰ Die dargestellte Entwicklung des Kausalitätssatzes weist manche Berührungspunkte mit dem auf, was in der philosophischen Gotteslehre oft als „argumentum ex possibilibus“ vorgetragen wird, ebenso mit gewissen Überlegungen zur Frage der „possibilia“ überhaupt (vgl. z. B. Donat-Santeler, *Ontologia* [1953] 48 sqq.).

genügen. Alle physische und andere kontingente Kausalität ist von vornherein wesentlich in die absolute Kausalität hinein überholt. Das Zueinander und Ineinander von absoluter und kontingenter Kausalität führt freilich, wie man weiß, geradenwegs in das Dickicht subtilster, aber auch religiös bedeutsamer ontologischer Untersuchungen. Ganz abgesehen davon, daß mit all dem noch bei weitem nicht ausgemacht ist, was denn Kausalität in ihrem Wesen sei, zumal absolute Kausalität; die hier anzusetzende Analogie schwingt sich bis zum Begriff der „Schöpfung“ auf.

Da das Kausalprinzip sich auf alles erstreckt, was irgendwie mit kontingentem Dasein zusammenhängt, betrifft es nicht nur das substanzielle, sondern auch das (analog gefaßte) akzidentelle Dasein, läßt sich aufs „Wesen“ beziehen (denn auch das Wesen des Kontingenten muß als solches kontingent heißen), auf Strukturen, Grundzüge des Wesens usw., und so die Erkenntnis einleiten, daß ein Wesenszug eines Wirklichen, z. B. die innere Zusammensetzung aus Potenz und Akt, nicht in diesem Wirklichen selbst seinen adäquaten Grund findet. Letztlich geht Kausalität aber auf Kontingenz des Daseins⁴¹.

h) Die im Kausalsatz wirksame Idee läßt sich nun auch noch weiter so verallgemeinern, daß *der Satz vom zureichenden dynamischen Grunde* entspringt⁴². Der Satz vom zureichenden Formalgrund war vorausbedungen worden. Wie steht es aber mit dem Satz, daß Formalgründe, durch die ein Seiendes ist, einen Grund haben müssen, wenn sie sind, anstatt nicht zu sein? In sich selber genommen, rangiert dieser Grund-Satz vor dem der Kausalität, weil er in systematischer Ordnung der allgemeinere ist. „Quoad nos“, in der Ordnung der entdeckenden Erkenntnis, braucht er nicht unbedingt voranzugehen⁴³. Die Radikalisierung der im Kausalsatz wirksamen Idee würde nun folgendes zu vergegenwärtigen haben: Er enthält ein Moment, das sich nicht auf ihn allein beschränkt, d. h. auf Kontingentes als solches, sondern allgemeinere Bedeutung zu erlangen vermag — nämlich die Wahrheit, daß Kontingentes nicht rein faktisch existiert, da seine Möglichkeit und Wirklichkeit vom Absoluten begründet wird. Grundhaben im Absoluten stellt sich demnach gegen die Scheinmöglichkeit, rein tatsächlich zu existieren. Nun aber kann auch das Absolute nicht rein tatsächlich existieren, denn ein Wesen, das kraft seines Wesens existiert, existiert wesensnotwendig, also nicht nur faktisch. Rein faktisches Existieren wird aber durch Grundhaben ausgeschlossen. Das Wesen des Absoluten muß also als der „Grund“ bezeichnet werden, der macht, daß es ist, anstatt nicht zu sein; das absolute Wesen ist als Formalgrund des Ab-

⁴¹ L. Fuetscher a.a.O. 214—215.

⁴² Ähnliches unternimmt L. Fuetscher, ebd. 212 ff., aber auch J. de Vries, Denken und Sein 115 f., Critica n. 105.

⁴³ Vgl. C. Nink, Ontologie 293, Sein und Erkennen 45.

soluten zugleich sein quasi-dynamischer Seinsgrund. Daraus folgt, daß *alles*, was ist, einen Grund hat, warum es ist und statt dessen nicht nicht ist, mag es an und für sich auch nicht-sein können oder nicht.

Der Satz vom zureichenden Grunde dehnt sich also in seiner ganzen Tiefe auch auf das Absolute aus, ja erst in ihm erreicht er seine absolute Tiefe, während der Kausalsatz als solcher selbstredend nur vom Kontingenten gilt.

Zum Abschluß sei noch eigens vermerkt, warum der Satz von der Kausalität, wie er im letzten Teil der vorliegenden Studie verstanden wird, ein *metaphysischer* heißen muß. Er betrifft zwar nicht einfachhin Seiendes als solches, sondern nur einen Bereich von Seienden, verknüpft aber alles Seiende miteinander, geht „hinter“ die „Physis“ zurück und bezieht sie auf ihr „Metaphysisches“, von dem allein her sie möglich und wirklich ist.

Wir haben es bei dem so verstandenen Satz nicht mehr eigentlich mit einem logischen oder ontologischen „Prinzip“ zu tun, das gleichsam als gebrauchsfertiges und handliches Instrument dann auch beim Aufbau der Gottesbeweise verwendet werden könnte, wie das Kausalitätsprinzip in gewöhnlicher Auffassung. Dafür aber bewegt er sich von vornherein im Spielraum zwischen Kontingent und Absolut.