

vor allem der Geist (der göttliche Geist und der eigene Geist) offenbare, hat die ganze Erfahrung gegen sich. Auf der anderen Seite aber darf auch nie vergessen werden, daß die ideale Ordnung in unserem Erkenntnisbereiche nur dann unserem Geiste wirklich etwas zu fagen hat und unseren Geist wirklich bestimmt und wirklich zu einem unendlichen Schöpfergeiste führt, wenn die idealen Wesenszusammenhänge im Zusammenhange mit dem Seienden bleiben, mit jenem Etwas „cuius essentiae competit esse“.

In der Erforschung des endlichen Seins kommt alles darauf an, daß der reale Unterschied von Essenz und Existenz auf allen Gebieten dieses Seienden durchgehend festgehalten werde. In den Spekulationen über das unendliche Sein kommt alles darauf an, daß die Identität von Essenz und Existenz konsequent vor Augen bleibe. Damit bleibt auch in der menschlichen Erkenntnis der Abstand des Endlichen vom Unendlichen ein unendlicher. Um aber die innere Verwandtschaft alles Seienden sich gedanklich klar zu machen, muß man das Grundproblem der Metaphysik: *quid est ens ut ens?* sich klar gemacht und seine Lösung: „id, cuius essentiae competit esse“ verstanden haben.

Um diese Frage und Antwort dreht sich das Verständnis des heiligen Thomas. Auf diesem Boden wird das Studium des Werkes des heiligen Thomas zum Genuß. Von diesem Boden losgelöst wird sein Werk ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch bleiben.

METAPHYSIK UND GOTTESBEGRIFF

Von Rektor Hochschulprofessor Dr. Joseph Engert,
Regensburg

Die letzte Frage aller Metaphysik lautet: Ist unsere Welt, und wir mit ihr, das Abhängige im Verhältnis zu Gott, so, daß die Gesamtheit alles unserer Erfahrung irgendwie Zugänglichen eine freie schöpferische Äußerung Gottes ist, Gott aber, außer und über der Welt, in sich sein eigenes göttliches Leben hat als der Absolute? Oder ist die Welt das einfache Korrelat zu Gott; sei es, daß (neuplatonisch) Gott als das Urseiende, das Subjekt erscheint, wir aber eine irgendwie zu denkende Emanation des Göttlichen sind; sei es, daß (mit einer modernen Wendung im Sinne Schellers und Nic. Hartmanns) der Mensch der Ort ist, in dem und durch den das Urseiende sich selbst erkennt und erfaßt, in dessen freier Entscheidung Gott sein bloßes „Wesen“ zu verwirklichen und zu heiligen vermag? Das letztere ist bereits die anthropologische Wendung der Frage, und sie würde genauer lauten: Sind wir selbst nur ein Akkord in der großen Tonfolge des göttlichen Allebens; oder haben wir nur teil pro modulo relativo am göttlichen Wesen nach Gottes freier Gnade? Es ist selbstverständlich, daß die Alternative nur auf dem Boden der Erfahrung entschieden werden kann, und es ist hier die Frage nach dem Verhältnis von Sosein und Dasein im Empirischen, auf welche alles ankommt.

Es ist die Frage, welche allen geistesgeschichtlichen Entscheidungskämpfen zugrunde lag, und sie hat die Zeiten rasch auf ihren Höhepunkt geführt, wenn sie nur einmal aufgenommen und erkannt war. Das war der Fall in der Entscheidungstunde der mittelalterlichen Philosophie, als *Albert* der Große seinen tract. De unitate intellectus contra Averroistas (um 1256) schrieb, an den sich eine Fülle ähnlicher Schriften angeschlossen. Damals war es der arabische Aristotelismus, der die junge christlich-germanische Kultur zu überwinden drohte mit seiner Lehre: Nur das vegetative, sensitive, appetitive und motive Leben, also die mit Materie verbundenen Seelenvermögen, seien mit der Materie individuiert; der aktive Intellekt oder das eigentliche erkennende und schöpferische Prinzip sei dagegen in der menschlichen Einzelfeele als Teil oder Ausfluß des erkennenden und schöpferisch tätigen geistigen Prinzips des Universums, das, weil geistig und immateriell, nicht durch Materie individuiert werden könne. Die Auffassung führt philosophisch den Namen arabischer Monopsychismus, vielleicht besser

Henopsychismus zu nennen. Ihr Wesen besteht, abgesehen von der Begründung, darin: Es sei der intellectus agens, der schöpferische, immer tätige Geist des Universums, nicht gerade das Göttliche, aber diesem innerlich zugehörig, der die in der Geschichte epochenweise auftretenden Zeitideen schaffe und so den Einzelmenschengeist bedinge und in seinen Dienst nehme, ihn erfülle und aus den allgemeinen Kräften belebe. Es gebe also keinen Eigenwert, keine Unsterblichkeit der Einzelseele, sondern nur zeitgeschichtlich bedingte Äußerungen des universellen Geistes, welche epochal einander folgen, und zwar notwendig, aus ständig neuem schöpferischem Auftrieb heraus.

Es ist nicht schwer, einen ganz modernen Gedanken hierin zu finden, dem neuestens Spengler und Scheler, vor ihnen *Hegel* den machtvollsten Ausdruck verliehen, und so charakterisiert sich der arabische Henopsychismus als eine jener Ideen, welche nicht zeitgeschichtlich, vielmehr zeitlos sind, als die Erscheinung einer philosophischen Grundrichtung. Sie bedeutet: Nicht der Mensch in seiner persönlichen Wirklichkeit ist selbstbewußter und persönlich unvertretbarer, unzerstörbarer Träger der Idee im zeitgeschichtlichen Geschehen, sondern die Idee hat den Menschen; die Geistesgeschichte ist nichts anderes als die Geschichte der auseinander, gegen- und übereinander tretenden Einzelideen; die Gesamtheit der Ideen nichts anderes als das Leben des universalen Geistes, abgewandelt in zeitgeschichtlichen Äußerungen. Gegen diesen error omnino absurdus et facile improbabilis wandte sich *Albert* mit aller Macht, im Namen der unverlierbaren und unzerstörbaren Persönlichkeit: Die erkennende und tätige Seele sei ein integrierender Teil der Seele überhaupt; sie sei in jedem Menschen das formgebende Prinzip, an welchem nicht andere Menschen Anteil haben können, daher auch vom Leibe unterschieden, trennbar und der persönlichen Unsterblichkeit teilhaftig. Die metaphysische Grundfrage stellt sich also hier mit aller Klarheit: Welches ist das Verhältnis des Menschen und der Welt zu Gott, dem universalen Geist? Wir können sie auch bezeichnen als den uralten Gegensatz zwischen zeitgebundenem und zeitüberlegenem Denken: Ist das Denken einer Zeit nur Ausdruck des in der Zeit zu sich selbst kommenden universalen Geistes, der Staat bzw. irgend eine andere raumzeitlich abgegrenzte Gemeinschaft dessen metaphysische Potenz; ist Gott der Geist, der in die Zeitlichkeit eingehen muß, um sich zu äußern? Oder ist das menschliche Denken das Erfassen einer in sich subsistierenden geistigen Realität, der Einzelne die unzerstörbare unvertretbare Kraft der Einzelideen, der

Staat und die Gemeinschaft überhaupt die temporäre Einheit dieser Einzelnen?

Im Grunde steht eben doch die große Gottesfrage: Geht Gott irgendwie in die Zeit ein als in sein Wesenselement; oder ist er das Wesen, das, selbst überzeitlich, zeitlos und im Vollsinn ewig d. h. in zeitloser Gegenwart, aller Zeit Inhalt und Kraft ist? Ist er der je und je aufblitzende, aufblühende Sinn der Zeit, je und je sich verwirklichend — Philosophie also sein Wesensausdruck und zeitgebunden als jeweiliges Bewußtwerden des objektiven Geistes im Menschen? Oder ist er vielmehr derjenige, der aller endlichen Wesenheiten erster Schöpfer, aller Erkenntnis letztes Ziel ist? Dem letzten Gedanken gab der Aquinate die prägnanteste Form: „Judicium et efficacia huius cognitionis . . . competit nobis secundum derivationem intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes rerum continentur“ (S. Th. I q 87 a 1 c). Ferner dem Gedanken, daß Gott aller endlichen Existenzen und Verwirklichungen letzte Ursache und Kraft als einziger actus purus ist: „Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit“ (I q 8 a 1 c); „Nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deum non habeat. Dicuntur tamen res distare a Deo per dissimilitudinem naturae et gratiae; sicut et ipse est super omnia per excellentiam suae naturae“ (ib. ad 3). In diesem Falle gibt es auch eine Philosophie als das menschlich und zeitlich gebundene Erfassen einer an sich überzeitlichen Wahrheit und Wirklichkeit, gewinnt der Mensch teil an einer solchen und damit persönliche Unsterblichkeit. Es hängt demnach alles an der Gottesfrage.

Es erscheint uns bedeutsam, daß *Kant* auf dem Grund seiner „Kritik der reinen Vernunft“ die entscheidende Entgegensetzung von Soseinsurteilen und Erfahrung vollzieht. Nach *Kant* besteht unsere gesamte Wissenschaft aus Soseinsurteilen, welche ihrerseits immer wieder die Erfahrung voraussetzen und nur auf Erscheinungen angewendet werden können. So kann Wissenschaft, falls sie in ihren strengen Vernunftgrenzen bleibt, gar keine Realitäten beweisen, weil die Verstandesbegriffe oder Kategorien in den Erscheinungen nur den Stoff ihrer Verwirklichung haben. Ideen wie die der Psychologie, der Kosmologie und Theologie, also Seele, Welt und Allwesen, Ideale als individuierte Ideen wie Gott scheinen ihm noch weiter von objektiver Realität entfernt als die Kategorien. Wenn *Kant* nun behauptet: Von Gott sei kein Wissen möglich, weil er nicht Gegenstand möglicher (d. h. nach *Kant*: sinnfälliger) Erfahrung sei, also auch auf ihn nicht die Kategorien

angewendet werden können — so hat dieses den grundsätzlichen Sinn: Vom Begriff Gottes zur Erkenntnis der objektiven Realität desselben führt keine Brücke. Setzen wir — in Abweichung von Kants Terminologie — statt objektive Realität Existenz oder Dasein, so heißt das: Objektive Realität oder (in unserer Ausdrucksweise) Existenz ist kein Prädikat wie Essenz oder Sosein; aus letzterem folgen bloß Soseins- oder Idealurteile, Existenz aber bezeichnet den Gegenstand einfach an seinem Platze in der Reihe anderer Gegenstände. Die Wissenschaft besteht — nach Kant — nur aus Soseinsurteilen, und setzt allerwege Dasein und Erfahrung der zu erkennen- den Wirklichkeit bereits voraus; ihre Erkenntnisse können nur auf Erfahrung angewendet, von ihr „verifiziert“ werden.

Als Kant die Frage nach der Möglichkeit des (vorhandenen) Wissens stellte, schränkte er sich bewußt auf das menschliche Wissen ein und suchte die Bedingungen aller möglichen menschlichen Erkenntnis; er suchte den Logos oder den Aufriß der Kategorien für das menschliche Faktum Wissenschaft. Daher lautet die kategorische Position Kants: Der Logos der Wissenschaft oder der erkennende Geist setzt sich selbst; Wissenschaft ist Tun des menschlichen Geistes und besteht wesentlich in der Setzung und Verknüpfung der ihm angeborenen Ideen im Hinblick auf vorhandene (sinnfällige) Erfahrung; sie ist aber nicht selbst Erfahrung. Was er nun in seiner transzendentalen Ästhetik und Logik fand, das ist nach den Ergebnissen der heutigen kritischen Logik nichts anderes als die Axiomatik oder Gegenstandstheorie der mathematisch errechnenden Erkenntnis. Wie die zweite Vorrede zur „Kritik der reinen Vernunft“ zeigt, schwebten ihm als gegebene Wissenschaften, deren Möglichkeit oder Bedingungen ihrer Erkenntnis er untersucht, Logik, Mathematik und (mechanische) Physik vor. Freilich konnte er bei dem kläglichen Stande der Wissenschaften seiner Zeit noch nicht daran denken, eine Axiomatik etwa der Biologie oder Psychologie zu geben. Kant zeigte uns nur, welche Anschauungs- und Denkformen wir haben müssen, damit eine Wissenschaft wie die mechanische Physik möglich sei. Er kam aber auch gar nicht zu der Frage, ob die beim Menschen vorfindlichen Kategorien für den Aufbau der Wissenschaft sich nicht auch in der objektiven Realität außerhalb des Menschen irgendwie verwirklicht finden könnten; so sehr hatte ihm die Unmöglichkeit, wie eine wirkliche Ursache in der Mechanik von Druck und Stoß zu denken sei, das Auge verschlossen für die einfachste Realität, nämlich für den menschlichen Geist, in dessen seelischen Abläufen der Ursache-Wirkungszusammenhang zweifel-

lose Realität ist. Er sah infolgedessen auch gar nicht, daß a priori eine seelische Erfahrung Gottes nicht geleugnet werden kann. Das hing mit dem anderen Mangel zusammen, daß er unter Metaphysik nur die *Wolffsche* verstand. Diese aber erhob sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung, und deduzierte aus reinen Begriffen Metaphysik, indem sie zeigte, daß ihre metaphysischen Ideen auf Erfahrung nicht anzuwenden sind (vgl. Wolffs Kosmologischen Gottesbeweis). So wurde Kant der Aristotelischen Metaphysik nicht gerecht, welche gewissenhaft auf Erfahrung aufbaut und zu diesem unleugbar Realen den Grund seiner Realität sucht. Es ergibt sich endlich als der schlimmste Mangel Kants: Kant übersah, daß der menschliche Geist Selbsterfahrung ist d. h. Dasein und objektive Realität; er ist Sosein, das ein Dasein voraussetzt und gewinnen muß, in dem also Dasein etwas anderes ist als Sosein. Die Frage ist nicht nur: Wie ist solches Dasein denkbar? Sondern vielmehr: Wie wird solches Dasein wirklich? Kant stellte sich eben nur die Frage: Wie sind notwendige und allgemeingültige Urteile, d. h. wie ist Wissenschaft möglich? Aber es handelt sich um die Frage aller Fragen der Philosophie, um den Daseinsgrund der existierenden erfahrungsmäßigen Gegenstände. Der Logos oder der begreifliche Inhalt der Erfahrung ist nicht aus sich selbst wirklich, er muß erst als die Tat eines Seienden verwirklicht werden. Um die Existenz erfahrungsmäßiger Gegenstände zu rechtfertigen, ist maßgebend nicht die Denkbarkeit des Inhaltes oder das Sosein, sondern die Denkbarkeit der Verwirklichung.

Immerhin blieb für Kant in der weisen Beschränkung auf die Möglichkeit menschlichen Wissens die sichere Erkenntnis: Der in der Wissenschaft gegebene Logos ist der menschliche Logos oder Geist, der sich hier als wirklich setzt; aber er setzt auch immer die Erfahrung vorhandener Dinge voraus und kann auf keine Weise die Existenz auch nur einer objektiven Realität erklären; eine Schlußfolgerung von dem gefundenen Logos oder Begriff eines Dinges auf die Existenz eines so begriffenen Logos ist unmöglich. Fichte und nach ihm Schelling und Hegel sahen: Alle Kantsche Wissenschaftslehre, der Logos der menschlichen Wissenschaft setzt immer schon eine Wirklichkeit, nämlich wenigstens die menschliche Wissenschaft selbst als Realität voraus; wir wollen aber wissen, warum eine solche Wirklichkeit vorhanden ist. Der Kantsche Gedanke: die Wissenschaft setzt sich selbst, fand so eine eigentümliche, aus Kantschen Grundsätzen nicht erklär- bare Weiterführung: Wenn die Welt der Wissenschaft in Kategorien eingeschlossen ist, dann kann auch die Weltwirklichkeit nur als Setzung

folcher Kategorien begriffen werden; sei es als Setzung eines Willens (Fichte) oder des unbewußten Geistes (der jüngere Schelling) oder als die Idee, welche das Absolute aus sich entlassen muß, um nicht in der Nacht des Absoluten zu ersterben (Hegel). Auf dieser Grundlage war es selbstverständlich, daß die menschlichen Erkenntniskategorien nur als Teil der Kategorien des Allwefens erscheinen konnten, grundsätzlich mit ihm identisch. Wir kehren also zum arabischen Henopsychismus zurück. In *Kants* Sprache gesprochen: Das Materiale unserer Erkenntnis, das vor aller menschlichen Erkenntnis liegt, wird hier schlechthin als Realität gesetzt. Um ihr den Charakter der Kontingenz oder Fragebedürftigkeit zu nehmen, wird ihr der Charakter der Abolutheit vindiziert, mit der Begründung, daß sie kategoriale Setzung oder Logos ist. Mit der menschlichen Erkenntnis und deren Materiale wird aber auch die Gesamtheit der Welt impliziert; denn hier wie dort haben wir dieselbe Tatsache: beide sind Logos, absolute Rationalität, in ihrer Essenz also fraglos; sie braucht bloß expliziert zu werden.

Man sieht, wie dabei die absolute Rationalität oder der Logos die Kernfrage: warum ein solcher Logos existiere, einfach verschleiert. *Kant* wehrte sich auf dieser Grundlage seines Denkens entschieden gegen solche ontologisch-rationalistische Verfälschung seiner Grundkonzeption durch *Fichte*: „Auf die feierliche . . . Aufforderung des Rezensenten . . . erkläre ich hiemit, daß ich Fichtes Wissenschaftslehre für ein gänzlich unhaltbares System halte. Denn reine Wissenschaftslehre ist nichts mehr oder weniger als bloße *Logik*, welche mit ihren Prinzipien sich nicht zum Materialen der Erkenntnis versteigt, sondern vom Inhalte desselben als *reine Logik* abstrahiert, aus welcher ein reales Objekt herauszuklauben vergebliche und daher auch nie versuchte Arbeit ist, sondern wo, wenn es die Transzendentalphilosophie gilt, allererst zur Metaphysik übergeschritten werden muß“ (*Kants* öffentliche Erklärung im Intelligenzblatt der Allg. Litt.-Zeit. 1799, Nr. 109). *Kants* Mahnung war vergeblich; weder *Fichte* noch die anderen verstanden ihn, so daß *Fichte* in seiner Erwiderung an *Kant* schreiben konnte: „Nur bezeichnet meinem Sprachgebrauche nach das Wort Wissenschaftslehre gar nicht die Logik, sondern die Transzendentalphilosophie oder Metaphysik selbst“ (Ebd. 1799, Nr. 122). Er beruft sich dafür auf *Herder*. Jedenfalls haben wir recht, wenn wir diese Weiterführung der *Kantschen* Gedanken auf einen anderen Auftrieb als auf *Kant* zurückführen. Wir sind weiterhin richtig, wenn wir die Grundthese *Kants* mit dem Satze aussprechen: Der begriffene Logos hat kein Recht, ohne weiteres

als Wirklichkeit oder objektive Realität genommen zu werden; jede Erkenntnis eines Daseienden setzt empirisch bereits dessen Dasein voraus. Also besteht für unsere Erfahrung kein notwendiger Zusammenhang zwischen Essenz und Existenz; alles Wirkliche ist zwar vernünftig, aber aus dem Vernünftigsein läßt sich nichts auf die Existenz des Vernünftigen schließen, sondern immer nur von Sosein auf Sosein, von Dasein auf Dasein.

Das *Mittelalter* würde fragen: Die ratio sui ist keine genügende Wesensbestimmung des Weltgrundes, weil hier nur das Sosein, nicht aber das Dasein des Weltgrundes ausgesprochen ist. Das Übersehen dieser Grundwahrheit ist der Fehler der grandiosen Systeme des deutschen Idealismus, welche alle ohne weiteres den begriffenen Geist oder dessen Inhalt als wirklich setzten und so zu reinem Ontologismus wurden. Wir werden sehen, wie dieser Fehler sich auch in der Philosophie der Gegenwart fortsetzt. Gleichwohl hatten sie wieder recht mit ihrer Grundannahme: nur jenes Wesen könne Urwirklichkeit sein, das den Grund und das Ziel seines Daseins in sich hat (scholastisch: ens a se ist), das Tun seines Denkens und Denken seines Tuns darstellt. Es ist aber erkenntniskritisch verboten, irgendwie die Welt mit diesem Absoluten zu identifizieren; denn die Welt hat gerade diesen entscheidenden Mangel, daß zwischen ihrem Sosein und Dasein kein notwendiger Zusammenhang besteht, daß ihr Sosein auch anders beschaffen sein könnte. Sie setzt also nach Existenz und Essenz das Dasein und Sosein eines Absoluten voraus, das in sich selbst esse subsistens ist.

Thomas von Aquin gab dem Grundsatz *Kants* den schlichten Ausdruck: Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo facto; possum enim intelligere quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare an esse habeant in rerum natura: ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate; nisi forte sit aliqua res cuius quidditas sit suum esse; et haec res non potest esse nisi una et prima“ (De ente et essentia c. 5). Selbst *Leibniz* kennt diesen Unterschied: ens est id quod distincte concipi potest; existens id quod distincte percipi potest. Ob wir nun thomistisch eine distinctio et compositio inter essentiam et existentiam annehmen; ob wir scotistisch das empirische Sosein durch die Existenz individuiert denken: immer bleibt die Feststellung, und sie ist Gemeingut alles echt philosophischen Denkens, der eigentliche Ansatzpunkt aller Philosophie: Das empirische Dasein ist etwas anderes als das empirische Sosein. Das ist der immer vorwärts treibende Stachel in unserem Denken, der

Quellgrund aller Philosophie, das platonische „Sichverwundern“, daß überhaupt etwas ist, während der cartesianische positive Zweifel erfahrungsgemäß die fruchtbare Wurzel der Skepsis wird. Es ist die Kontingenz oder Fraglichkeit unseres und alles empirischen Daseins, daß dessen Nicht-Existenz ohne allen Widerspruch denkbar ist. Diese Kontingenz oder Denkbarkeit der Nicht-Existenz wird nicht durch den Nachweis behoben, daß die existierende Welt *ratio sui*, durchaus vernünftig geordnet ist oder eine immanente Logik besitzt.

Nach den Grundsätzen der heutigen wissenschaftlichen Logik ist gerade die den Dingen innewohnende Vernünftigkeit Gegenstand der Wissenschaft. Sie sucht zu den Erscheinungen das Wesen, zu den Geschehnissen die nächsten d. h. erfahrungsmäßigen Ursachen (Aristoteles: *causae secundae*), zu den Prozessen die Gesetze. Ich halte dafür, daß die Wissenschaft im strengen Sinne, also die Einzelwissenschaften, sich faktisch innerhalb des Rahmens des Erfahrbaren hält, oder des durch Erfahrung grundsätzlich zu Verifizierenden, und glaube, daß auch Aristoteles mit seiner *philosophia secunda*, Kant mit der Einschränkung des Wissens auf die sinnfällige Erfahrung denselben Gedanken aussprechen wollten. Dem Faktum muß auch die Wissenschaftstheorie Rechnung tragen, und sie muß zum Wesen der Wissenschaft auch die Forderung rechnen, daß sie sich grundsätzlich innerhalb des Erfahrbaren hält. Denn auch die Atomtheorien und ähnliche Hypothesen müssen immer durch Erfahrung gesichert sein; sonst sind sie eben Metaphysik, welche sich in diesem Punkte prinzipiell von der Wissenschaft unterscheidet. Es gibt im strengen Sinne der Wissenschaftstheorie keine „wissenschaftliche“ Metaphysik. Und wenn die Geschichte zunächst Tatsachen sucht, so sind auch diese für sie das Letztgegebene, das nun in seiner Gesetzmäßigkeit darzustellen ist. Der Sinn der Tatsachen, die Tatsachen selbst, der Ursache-Wirkungszusammenhang und die ganze Gesetzmäßigkeit oder der immanente Logos wird von der Wissenschaft einfach vorausgesetzt, weil ohne diese Voraussetzungen eine Wissenschaft nicht möglich ist. Solange die Wissenschaft innerhalb ihrer Kompetenzen bleibt, kann sie die Frage nach der Berechtigung dieser ihrer Voraussetzungen nicht stellen. Das ist Aufgabe der Metaphysik, und sie hat dafür ihre eigene, eben philosophische Methode. Daß dies nur eine Abwandlung der wissenschaftlichen Methode darstellt, ergibt sich aus der Tatsache, daß all unser Erkennen auf der Erfahrung aufbaut. Aber die Wissenschaft unterliegt leicht der Gefahr, diese ihre Voraussetzungen für selbstverständlich zu halten und so zu einer

Metaphysik sich aufzublähen. Es scheint mir hier eine reinliche Unterscheidung von Methode und Aufgabe sehr von Nutzen. Darum gründet sich auf diese Erkenntnis — die Welt kann ohne Widerspruch auch nicht-existierend gedacht werden; ihre Gesetze sind nur Soseins-Bestimmtheiten, könnten aber auch anders sein; die Existenz ist im Umkreis der Welt etwas anderes als die Essenz — die eigentliche Wesensaufgabe der Philosophie: Warum eigentlich existiert eine so beschaffene Welt? Wir kommen wieder zur Eingangsfrage zurück: Gott und Welt.

Wir machen die Anwendung auf die moderne wissenschaftliche Metaphysik bei Erich Becher, dem leider so früh verstorbenen Münchener Philosophen.

Becher sagt von der Naturwissenschaft, daß sie bestimmte Teile oder Seiten der körperhaften Wirklichkeit erforscht, nicht aber das Ganze der Körperwelt und erst recht nicht das Gesamtwirkliche. Andere Seiten, wieder mit derselben Einschränkung auf Teilwirklichkeiten, erforschen die Geisteswissenschaften (Metaphysik und Naturwissenschaften, 1926, S. 5; Einführung in die Philosophie, 1926, S. 160). Den Gegenstand der Metaphysik hingegen bildet das Gesamtwirkliche. Sie erstrebt Weltauffassung, Erkenntnis des Aufbaues und Zusammenhanges der gesamten Wirklichkeit, ihres Wesenskernes und Urgrundes, ihres Entwicklungsganges und Zieles, ihres Wertes oder Sinnes (Met. und Nat. S. 5). Gleichwohl ist die Metaphysik nicht bloße Zusammenfassung der einzelwissenschaftlichen Erkenntnisse, weil bei der Erforschung des Gesamtwirklichen sich Probleme zeigen, welche die Einzelwissenschaften nicht erfassen. So z. B. die großen Fragen nach der Herkunft, der Entwicklung und dem Ziele der Gesamtwirklichkeit, nach der Rolle der Materie, des Lebens, der Seele, der Geschichte usw. im Wirklichkeitsganzen. Daher gibt es auch metaphysische Sonderwissenschaften, wie die Metaphysik der Natur, des Seelischen, der Geschichte, um die Wirklichkeitsbestandteile in ihrem Verhältnis zum Ganzen zu erfassen. Es zeigt sich ferner, daß die Metaphysik sich einerseits auf die Erkenntnisse der Einzelwissenschaften stützt, aber gerade den Zusammenhang zwischen Erfahrungstranzendentem und Erfahrungsimmanentem untersucht (Met. und Nat. S. 6, 7, 10). Wenn Becher Kant (S. 11 und 13) die Auffassung Fichtes zuschreibt, wonach der Verstand bzw. das Ich die Erscheinungswelt produziert, so dünkt mich das irrig; Kant setzt die Erscheinungen voraus und läßt darauf die Kategorien des Verstandes einfach anwenden. Becher gelangt zu der Auffassung, daß die ganze Außenwelt möglicherweise inner-

halb eines übermenschlichen Geistes existiere, daß alle Moleküle-an-sich, Atome-an-sich usw. Inhalte eines solchen Allgeistes sein könnten.

Wir stimmen Becher zu, daß er einen großen Teil der Aufgaben, welche auch die scholastische Metaphysik in ihren Fragenkreis zieht, erschöpfend dargestellt hat. Das ist die Metaphysik der Natur und der Seele, zu welcher heute noch die Metaphysik der Geschichte gekommen ist und im besonderen die des empirischen Geistes in seinen verschiedenen Komplexen, wie Kultur in den Werten der Wahrheit, der Sittlichkeit und Heiligkeit. Aber es fehlt schon die Ontologie oder die sorgfältige Darstellung des erfahrungsmäßigen Seins in den grundlegenden Unterschieden von Dasein und Sosein. Ferner würde gerade die Folgerung aus dem Entropiesatz, daß das Naturgeschehen eine bestimmte Richtung aufweist (Met. und Nat. S. 15), die allgemeine Folgerung verlangen, wonach unsere Welt nur *eine* wirkliche neben den unendlich vielen a priori möglichen ist, also eine ausgewählte Sobestimmtheit aufweist, neben der andere möglich wären. Das bedeutet, daß wir nicht die ganze mögliche Wirklichkeit erfassen, bedeutet insbesondere, daß Sosein und Dasein der Welt zu unterscheiden sind. Ebenso wird unmerklich Sinn oder Wesen der Welt identisch mit *Ursache* gesetzt, die im Logischen allein mögliche statische Betrachtung in eine dynamische verwandelt. Aber das ist Subreption. Dem Logos der Welt fehlt das Pneuma oder die Kraft des Geschehens: der Logos kennt nur Formen, Verhältnisse, Beziehungen, nicht Kräfte. Grund oder ratio ist etwas anderes als Ursache oder causa, Tätigkeit. Es braucht in einer bloß sinnhaften Welt nichts zu geschehen, und wenn wir uns auf den Sinn der Welt beschränken, dann verliert auch der menschliche Geist seine verursachende Kraft: alle bloß auf den Sinn der Welt sich einschränkenden philosophischen Systeme verfallen, wie Spinozas System klärlieh zeigt, unweigerlich dem Determinismus. Und Kant hätte recht, wenn er die transzendente Ursächlichkeit überhaupt als unerkennbar bezeichnet. Nun aber ist es heute eine primäre Erkenntnis, daß der menschliche Geist eine unmittelbar erkannte Ursächlichkeit darstellt. Becher selbst vertritt einen Realismus bez. der Außenweltserkenntnis, daß es auch in der Außenwelt wirkliche Ursachen gibt. Das wäre schon der erfahrungsmäßige Fußpunkt einer ganz bestimmten Erkenntnis gewesen, daß nämlich alle erfahrungsmäßigen Ursachen, wie sie die Wissenschaft prinzipiell erforscht, nur Teilursachen oder causae secundae sind, welcher von einer Erstursache ihre Kraft zu wirken sich borgen müssen. Der andere Fußpunkt der metaphysischen Untersuchung ist eben die Erfahrung,

daß alles erfahrungsmäßige Sein, sei es Bewußtseinswirkliches oder außenweltliche Realität, vor aller menschlichen Erkenntnis als brutale Tatsache gegeben ist, daß also Dasein oder Realität etwas anderes ist als Sosein samt den Sobestimmtheiten der Erfahrung, welche auch anders sein könnten. Becher sagt selbst: Keinesfalls könne eine auf Soseinswahrnehmung beruhende Erkenntnisweise in der Metaphysik die Erfahrung und die empirisch-induktive Methode überflüssig machen (Met. und Nat. S. 26). Die Wissenschaft hat aber gar keine anderen als die Soseinsurteile, welchen die Erfahrung vorausgeht, ohne daß die Wissenschaft die Erfahrung erklären kann. Das ist die Kernfrage aller Metaphysik: Warum existiert eigentlich ein so erfahrbare Sein? Becher hat diese Frage ganz übersehen, weil er nur als Wissenschaftler dachte.

Der zweite entscheidende Punkt bei Becher ist die *Methode* aller Erkenntnis. Becher geht, wie anders nicht möglich, wieder von der Methode der Naturwissenschaft aus. Diese ist, wie nur selten bestritten wird, das empirisch-induktive Forschungsverfahren, das von der elementaren Erfahrung, der schlichten Wahrnehmung ausgeht, als der einzigen Erkenntnisgrundlage, durch die wir ursprünglich und unmittelbar Wirkliches zu erfassen vermögen (Met. und Nat. S. 16; Einf. in die Phil. S. 69 ff., 72, 166). Dazu kommen allerdings einige Voraussetzungen: die des Erinnerungsvertrauens, d. h. die nicht sicherbare Annahme, daß mir die Erinnerung Vergangenes richtig wiederzugeben vermag; die (ebenfalls nicht sicherbare) Gesetzmäßigkeitsvoraussetzung, nach welcher die Wirklichkeit überall Gesetzmäßigkeit hat; das mit dieser Erkenntnisgrundlage eng zusammenhängende Kausalgesetz. Diese alle ermöglichen erst ein auf die Erfahrung sich stützendes Schließen und tragen so in die Zukunft, in die Außenwelt-an-sich, in die Fernen und Tiefen der Wirklichkeit. Weiterhin verwenden die Einzelwissenschaften auch Soseinserkenntnisse oder Idealurteile, wie die mathematischen, welche grundsätzlich von der realen Existenz ihrer Objekte absehen. Die Naturwissenschaften wenden z. B. mathematische Urteile oder Berechnungen auf ihre Realgegenstände an. Die Einzelwissenschaften verwenden sogar deduktive Schlüsse. Nachdem z. B. durch Induktion die Gesetze der Lichtbrechung und -zerstreuung gewonnen waren, konnten aus ihnen viele Gesetze der Linsen-, Fernrohr-, Mikroskopwirkungen usw. deduktiv erschlossen werden. Deduktives Schließen findet sich nach Becher auch bei der Aufstellung und Prüfung von Hypothesen. Bei der Aufstellung von Hypothesen sucht man solche Annahmen, aus denen

die zu erklärenden Tatsachen deduktiv erschlossen werden. Bei der Prüfung von Hypothesen deduziert man Konsequenzen, welche durch die einschlägigen Tatsachen bestätigt werden müssen (Met. und Nat. S. 16 ff.; vgl. die Zusammenfassung S. 20). *Becher* behauptet nun dieselbe Forschungsmethode für die *Metaphysik*. Auch diese könne sich nur der empirisch-induktiven Methode bedienen, welche sich auf schlichte Wahrnehmungserkenntnisse, auf die Voraussetzung des Erinnerungsvertrauens und die Gesetzmäßigkeitsvoraussetzung als Erkenntnisgrundlage stütze (ebd. S. 21). Dies sei der Natur der Sache nach das gegebene Forschungsverfahren aller „Realwissenschaften“, d. h. aller Wissenschaften von wirklichen Gegenständen, also auch der *Metaphysik*, der Wissenschaft von der Gesamtwirklichkeit. Auf den Einwand: Das Prinzipiell-Unerfahrbare, die Dinge-an-sich seien mit der Gesetzmäßigkeitsvoraussetzung, dem Kausalprinzip und der empirisch-induktiven Methode nicht erfaßbar, erwidert *Becher* mit Recht: Die Behauptung sei willkürlich und unkonsequent. Überdies bestätige sich die Annahme aufs beste in der Erklärung und Voraussage der Sinneswahrnehmungsbilder, und so habe der *Metaphysiker* auch das Recht, den Analogieschluß zu vollziehen, daß das innere Wesen der Außenweltsobjekte-an-sich dem Wesen unseres bewußten Seelischen ähnlich sei (S. 25). In einem ähnlichen Maße wie in der Naturwissenschaft seien auch *Soseinsurteile* in der *Metaphysik* zu verwenden, also in der Anwendung auf Realgegenstände; nur nicht für sich allein, denn *Soseinswahrnehmung* sichere unmittelbar nur *Soseins-* oder *Idealurteile*, aber nicht *Realurteile*, aus welchen die *Metaphysik* bestehe (S. 26). Die *Metaphysik* schließe ferner ebenso wie die Naturwissenschaft aus allgemeinen Ergebnissen *deduktiv* auf spezielle Fälle; so z. B., wenn sie zu der psychovitalistischen Hypothese gelangt, daß alles Leben auf seelischen Faktoren beruhe, oder daß die fremddienliche Zweckmäßigkeit auf einen gesamtseelischen Faktor der Gesamtwirklichkeit hinweise. Auf diese Weise gewinne man Hypothesen, um sonst unerklärliche Tatsachen der Gesamtwirklichkeit erklärlich zu machen. (S. 25 f.). Selbstintuitionen rechtfertigt *Becher* als Zugang zur *Metaphysik* des Absoluten, wenn ihre Echtheit gesichert oder doch wahrscheinlich gemacht werden könne (S. 26). Die wertende *Metaphysik* setzt nach *Becher* Wertmaßstäbe voraus, welche von der Werttheorie zu liefern wären (S. 31).

Wir möchten zunächst mit allem Nachdruck *Bechers* grundlegende Erklärung hervorheben, daß die *Metaphysik* dieselben letzten Erkenntnisgrundlagen mit der Naturwissenschaft teile, und können den Satz im

Sinne seiner „Einführung in die Philosophie“ erweitern auf die Geisteswissenschaften. Selbst die Werte werden nur an empirischen Erscheinungen geschaut. Auch die Rolle der Intuition scheint uns richtig gesehen und beurteilt. Das ist eben der Zweck der Gottesbeweise, die Intuitionen vom Göttlichen kritisch von der Erfahrung aus zu sichten. Die Werte scheinen uns (mit Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, 1921, S. 19) unmittelbar mit selbstleuchtender Evidenz analog den unmittelbar einleuchtenden Urteilen und deren Wahrheit gegeben; es ist aber wichtig, zu betonen, daß sie zur Verwirklichung eines von ihnen erfüllten Willens bedürfen, und ich möchte so die Bemerkung *Bechers* erweitern, daß für eine empirisch-induktive Behandlung des Problems der Herkunft von Qual, Irrtum und Sünde, d. h. — was bei *Becher* nicht steht (vgl. S. 31) — ganz allgemein für die Frage der Verwirklichung der Unwerte bzw. Werte die psychologische Erfahrung wichtige Ansatzpunkte gebe. Diese aber sagt: es gibt keine Verwirklichung von Werten außer durch einen empirischen Willen.

Darüber hinaus möchten wir im Sinne unserer früheren Ausführungen den Unterschied zwischen rein wissenschaftlicher und philosophisch-metaphysischer Methode betonen. Wir glauben im Sinne der Scholastik, gemäß dem Ansatzpunkt bei Kant und der Praxis der heutigen Wissenschaft, den Wahrheitskern der positivistischen Auffassung und Einschränkung unserer Erkenntnisse auf das prinzipiell Erfahrbare darin sehen zu sollen: Die Wissenschaft im strengen Sinne hat sich einzuschränken auf die Erforschung der unmittelbar wirkenden Ursachen, nach der unnachahmlich kurzen Kennzeichnung des Aristoteles, auf die *causae secundae*. Das bedeutet, daß keine Erkenntnis als wissenschaftlich betrachtet werden kann, welche nicht durch Erfahrung (experimentelle, sinnfällige oder psychologische) bestätigt werden kann. Auch die Geschichte muß sich so innerhalb dieser Grenzen halten, soll sie nicht zur Geschichtsphilosophie oder *Metaphysik* werden. In den Realwissenschaften der körperlichen Welt gilt kein mathematisches Urteil ohne Verifikation durch die Erfahrung. Die Theorie der Atomkerne, der Elektronen, die Quanten-, Relativitätstheorie müssen immer wieder an der Erfahrung sich erproben lassen, ganz anders als die *Metaphysik* trotz der Unerfahrbarkeit ihres Inhaltes; man denke an die Bedeutung der Beobachtungen der Sonnenfinsternisse für die Relativitätstheorie. Aber schon die Werte werden nur an der Wirklichkeit erkannt und haben so ihre eigene Methode. Die *Metaphysik* teilt gewiß,

weil sie eben Realerkenntnis sein will, mit der Wissenschaft im strengen Sinne die letzten Erkenntnisgrundlagen: Aufbau auf der Erfahrung in möglichst breiter Tatsachenerforschung. Da sie aber, wie Becher selbst hervorhebt, Sinn, Wesen und Wert der Tatsachen und der Gesamtwirklichkeit erforschen soll, geht sie mit dem zweiten Schritt schon über die streng wissenschaftliche Methode hinaus zu der geisteswissenschaftlichen Methode (so Spranger), wenn man so sagen will. Der Name ist nicht ganz glücklich; aber jedenfalls muß die Metaphysik Beziehungen oder jenen Logos der Dinge erfassen, der keine experimentelle Bestätigung kennt. So weit kommt auch *Becher*; aber er übersieht, daß diese Metaphysik in ihrer Methode schon über die wissenschaftliche Methode im strengen Sinne hinausgeschritten ist und nur solche Soseinsurteile bildet. Darum dünkt mich der dritte Schritt der Metaphysik der wichtigste: sie erfaßt als eine ganz auf das Reale eingestellte Erkenntnis die realen Dinge als reale Beziehungsträger, und sucht zu den empirisch bekannten Beziehungsträgern auf Grund der ebenfalls empirisch bekannten realen Beziehungen den anderen, nicht-empirischen Beziehungsträger; also zur Wirkung die Ursache, zum Akzidens die Substanz, zum Motiv den Zweck. Nachdem einmal unsere erfahrungsmäßige Welt keinen Grund ihres Daseins aufweisen kann, dieses aber verständlich gemacht werden muß: ist ein Existenzgrund der Welt zu suchen (Denkbarkeit der Verwirklichung). Nachdem die real vorhandene Welt genügend Ansatzpunkte dafür bietet, daß sie durchgängig nur Wirkung ist: muß gemäß dem als real erkannten Ursache-Wirkungszusammenhang für die reale Welt eine reale Ursache ihres Daseins und Soseins angenommen werden, als das notwendige Korrelat zur Bewirktheit der Welt (Tatsache der Verwirklichung in einem willensmäßig nur festbestimmten Dasein). — Diese Unterscheidung der Methode ist selbstverständlich keine Leugnung der Metaphysik, sondern nur eine Darstellung der wirklich gehandhabten Erkenntnisweisen. Es bleibt die Beobachtung *Bechers* zu Recht, daß die Methode grundsätzlich empirisch-induktiv ist und a priori keine Beschränkung der Gesetzmäßigkeitsvoraussetzung trägt; daß die Grenzen zwischen Metaphysik und Einzelwissenschaft verfließen, auch daß manche vorher nur metaphysische Erkenntnisse im Fortgang der Forschung zu einzelwissenschaftlichen werden.

Ferner möchte ich den Ausdruck „nicht-sicherbare Annahmen“ für die Voraussetzungen unseres Erkennens vermeiden, den *Becher* braucht. Ich möchte für die Gesetzmäßigkeitsvoraussetzungen den Leibnizschen Satz verwenden: Nil sine ratione sufficienti. Dann bedeutet der Satz: Die ganze

Welt ist vernünftig, logisch, rational, durchgängig gesetzmäßig, und es ist so die Voraussetzung unserer wissenschaftlichen Erkenntnis, welche mit jeder gesicherten und bestätigten Voraussage als richtig nachgewiesen ist. Das *Kausalprinzip* oder, wie wir zur Vermeidung von Mißverständnissen lieber sagen möchten, der Ursache-Wirkungs-Zusammenhang ist nicht mit dem Gesetzmäßigkeitsprinzip identisch (wie auch *Becher* sieht): Es ist gar nicht notwendig, daß unter den logischen Beziehungen auch der Ursache-Wirkungs-Zusammenhang vorhanden ist (so wenig wie sich notwendig Inhärenz und Finalität darin finden müssen). Ich wiederhole: Grund ist keine Ursache, sondern nur der allgemeine Ausdruck für die rationale oder logische Grundordnung der Wirklichkeit. Auf Grund einer bloß logischen Beziehung braucht nichts zu geschehen; der Beziehungsträger muß Ursache sein, um wirken zu können. Also hat der Ursache-Wirkungs-Zusammenhang oder die *Kausalität* ein genetisches Aposteriori und ist eine Erfahrung: wir kennen ihn primär nur aus unserer eigenen seelischen Erfahrung. Darüber hinaus erlangt er ein Apriori des Geltens und wird zu einem Soseins- oder Idealurteil. Wir dürfen dieses nur dann auf die Erfahrung analog den mathematischen Sätzen anwenden, wenn in der erfahrungsmäßigen Welt genügend Anhaltspunkte gegeben sind, daß sie *Wirkung* ist. Ähnliches gilt für die Urteile über Inhärenz (Substantialität) und Finalität, und sie werden mit der Kausalität zu Kategorien, in welche sich erfahrungsmäßig die allgemeine Voraussetzung vom mundus intelligibilis auseinanderlegt. In der Anwendung auf die Erfahrung werden sie, und besonders die Kausalität, zu Vehikeln, welche von dem erfahrbar Realen auf das nicht erfahrbare Reale führen.

Endlich scheint mir der Ausdruck *Bechers*, daß die Metaphysik auch deduktives Schließen verwende, nicht ganz glücklich. Wie das Beispiel *Bechers* ergibt (der Schluß von dem Einzelleben, das psychisch bedingt sei, auf eine Gesamtseele, welche die fremddienliche Zweckmäßigkeit bei der Gallenbildung, die selbstlose Fürsorge eines Organismus für ein fremdes Lebewesen bedinge), handelt es sich hier nicht um einen Schluß von dem Allgemeinen auf das Spezielle, sondern um einen reinen Analogieschluß. Dem entspricht auch besser seine Bemerkung: „Wenn der Metaphysiker etwa vermutet, daß das innere Wesen der Außenweltobjekte-an-sich dem Wesen unseres bewußten Seelischen oder des Willens gleich oder ähnlich sei, so vollzieht er einen Analogieschluß von dem unserer unmittelbaren Erfahrung, unserer Selbstwahrnehmung zugänglichen bewußt-seelischen

Wirklichen auf das Außenweltswirkliche-an-sich; ein von der Erfahrung ausgehender Analogieschluß gehört aber durchaus in den Rahmen der empirisch-induktiven Methode“ (Einf. in die Phil. S. 172). Allerdings gibt dieser Analogieschluß im wesentlichen nur Soseinsurteile, d. h. er sagt uns, wie das durch einen Urfache-Wirkungs-Zusammenhang von der erfahrenen Wirkung her zu erschließende Reale beschaffen sein könnte. Und auch da ist noch zu beachten, daß die zu erschließende Urfache der Wirkung nicht gleichbeschaffen, sondern nur ähnlich sein muß.

Es ist — um uns zum dritten Punkte in Bechers wissenschaftlicher Metaphysik zu wenden, nämlich zum Aufbau des metaphysischen Systems selber — nach allem sehr verständlich, daß Becher als reiner Wissenschaftler nur zu einer Metaphysik vom Sinn und Wesen der Welt kommt. Die Wissenschaft kann prinzipiengetreu nicht weiter gehen, wobei einmal zugestanden sei, daß sie diese Frage in ihren Bereich ziehe, obwohl sie damit schon eine leise Änderung in ihrer Methode vollzieht. So baut Becher seine Metaphysik auf als das System der vorhandenen Gesamtwirklichkeit. Wir haben in der Welt zweierlei Baumaterial: Bewußtseelisches, wie es in uns, auch in den Tieren existiert, und Materie-an-sich; es liegt nahe, anzunehmen, daß das menschliche und auch das tierische Bewußtsein eine viel höhere und reicher differenzierte Form des Seelischen darstellen als die Materie-an-sich (Einf. in die Phil. S. 198 f.). Dabei ist zu beachten, daß die von der Sinneswahrnehmung ausgehende empirisch-induktive Forschung nach Becher nur zu Erkenntnissen formalen Charakters über Gegenstände-an-sich gelangt, nicht aber zur Erfassung ihres inneren Wesens (Einf. S. 151 ff., 172). Das soll wohl heißen (meinen wir), daß wir nur äußerliche Beziehungen, aber keine wirkliche Kausalität in der Körperwissenschaft erfassen. Das Wirken ist nur durch Seelisches möglich, und zwar so, daß keine Beeinträchtigung des Gesetzes von der Erhaltung der Masse und Energie eintritt (Führungshypothese S. 225 ff.), so daß eine innige Wechselwirkung zwischen den das Großhirn durchziehenden materiellen nervösen Prozessen und den unsere Seele durchziehenden psychischen Prozessen besteht (Einf. S. 231). Auf Grund der Erfahrung von „unbewußter geistiger Arbeit“ (Inspiration), insbesondere aber wegen der Gedächtnisleistungen, nimmt Becher weiter an, daß es unbewußtseelische Realitäten gibt. Unsere Seele sei sehr viel reicher an unbewußten als an bewußten Inhalten; das Bewußtseelische sei gleichsam der Gipfel, der sich auf der breiten unbewußtseelischen Grundlage erhebt; das Unbewußte sei der beharrende und fundamentale Teil unserer

Seele (Einf. S. 242 ff.). In einem großen Analogieschluß macht Becher die Annahme, daß in allem Lebendigen, in allen Organen und Zellen unseres Leibes und ebenso in allen anderen Lebewesen Leibliches und Seelisches in Wechselwirkung stehen, und daß dabei das Seelische das leibliche Geschehen führend beeinflusst (S. 249). Am stärksten drängt ihm die in der lebenden Natur herrschende Zweckmäßigkeit den Eindruck auf, daß das leibliche Lebensgeschehen von seelischen Faktoren geführt wird (zu Darwin und Lamarck S. 254 ff.).

Da das Naturzweckmäßige vielfach unvollkommen und mit Zweckwidrigkeiten versehen ist, die wie Ergebnisse der Dummheit aussehen, werden wir es auch auf unvollkommene, nicht auf göttliche, seelische Faktoren zurückzuführen haben (S. 269). Gleichwohl zwingt (nach Becher) die Art und Weise, wie das Seelische probierend und lernend Zweckmäßiges produziert (S. 271), zu der Annahme, daß eine unbewußte Intelligenz im Spiele ist, weil der Erfolg oft erst nach längerer Zeit eintritt (S. 280, z. B. bei den Instinkthandlungen). Das ganze System krönt Becher durch die Annahme eines überindividuellen Seelenlebens, weil dieses allein die fremddienliche Zweckmäßigkeit erkläre; das übergeordnete Seelische hätte also, ähnlich wie in einem Beamtenkörper, gegenüber dem untergeordneten die Funktion der vereinheitlichenden Zusammenfassung und der Führung. Becher denkt sich somit die Welt wie einen umfassenden Organismus aus seelischen Faktoren aufgebaut, und bezeichnet sein System als psychistisch-vitalistischen Dynamismus (S. 304). Gegenüber dieser psychistischen Naturteleologie (S. 265) lehnt er die theistische oder die unmittelbare Zurückführung der Naturteleologie auf Gott ab. Die Zweckwidrigkeiten und Dummheiten in der Natur, das Übel und die Sünde in der Welt seien mit der Allmacht und Güte eines solchen Gottes nicht vereinbar. Die Annahme einer nicht-unbegrenzten, aber ungeheuer großen und schließlich doch sieghaften Macht Gottes entspreche der wissenschaftlichen und religiösen Auffassung des Weltlaufes und unserer Aufgabe in ihm besser als die andere von der allmächtigen Güte des Weltchöpfers (S. 268). Unsere Aufgabe sei, in den sittlichen Kämpfen der Stimme des Gewissens zu folgen und den Keim selbstloser Liebe zu pflegen (S. 305).

Alois Fischer dürfte in seinem schönen Nekrolog auf Becher recht haben, wenn er diesem den Glauben an den werdenden Gott zuschreibt: „Die Erfahrungen, die Freuden und Leiden aller Lebewesen wären so zugleich Erfahrungen, Freuden und Leiden dieses einen Lebensgeistes, der an der auf-

steigenden Entwicklung des Lebens sich selbst entwickelnd Anteil nehmen“ (M. N. N. vom 12. Febr. 29). Auf das Ungenügende und Unmögliche dieser Lösung des Lebensproblems hat Przywara gegen Scheler und Nicolai Hartmann hingewiesen („Tragische Welt“). Eine Welt ohne Gott, in dem nie die Werte verwirklicht werden, ist eine verzweifelte Welt: der Mensch soll sich opfern — wofür? Wird aber diese ganze Wertewelt einmal verwirklicht, dann ist der ganze Prozeß seiner Spannung entkleidet, er hört auf: warum fing er eigentlich an? (vgl. mein „Xenion“ 1928, S. 56). Hier ist für uns die Beobachtung wichtiger: Die religiösen und die Werterlebnisse überhaupt haben ihre Kraft nur aus dem Glauben, daß die aus Not und Tod erlösende Macht allererste Wirklichkeit ist; ohne diese Überzeugung sind sie kraftlos, wie der genuine Buddhismus zeigt, der auf die Realisierung solcher Erlösung endlich verzichtet und im Nirwana endigt. Dazu stimmt die philosophische Überlegung: Religiöse und andere Motive haben eine eigentliche wirkfame Gewalt, sie sind schließlich die realsten Mächte im Leben, wie Becher selber mit seiner schönen Schlußbemerkung (S. 305) zeigt. Wie sollen sie wirken können, wenn nicht eine allerpersönlichste Kraft hinter ihnen steht? Es scheint, daß für Becher die Wertewelt erst kurz vor seinem Tode in seinen Gesichtskreis trat: niemand vermag zu sagen, wie Becher die Eingliederung der Wertewelt in sein System noch vollzogen hätte, bei der sonst so vorsichtigen und klaren Art seines Denkens. Genug, so wie das System steht, ist es nichts anderes als die Wiederaufnahme des arabischen *Henopsychismus*, darum auch mit denselben Schwierigkeiten belastet, mit denen *Albert* der Große diesen überwand: Dem Recht der selbständigen, Wahrheit und Werte erkennenden und setzenden Persönlichkeit. Wenn Becher auf die Inspiration des schaffenden Künstlers als ein Zeugnis für das Wirken eines Unbewußten verweist, so meine ich: Hier ist vor allem wirksam eine besondere Fähigkeit, Beziehungen zu setzen und zu erkennen; dazu kommt eine besondere Fähigkeit des Gedächtnisses, welche verbunden mit einer gewissen Leichtigkeit der Umstellung störende Linien versinken, die geistig bedeutsamen hervortreten läßt. Die Psychologie des schaffenden Künstlers wäre erst noch zu schreiben.

Becher sah richtig: Alle Naturerkenntnis, zumal die der körperhaften, gibt immer nur formale Erkenntnisse; eigentlich wirksam und darum erklärend ist nur das Seelische. Warum er nun als die Analogie des Wirkens in der Welt das unbewußte Seelische nahm, ist nicht recht erfindlich. Erklärend ist doch nur der bewußt schöpferische Geist, welcher denkend

schaft und schaffend denkt, welcher die Fülle seiner schöpferischen Akte in Einem bei sich hat und wollend verwirklicht. Schöpferisch ist nicht der Mensch, in dem es triebhaft denkt und schafft; dieser ist eher zerstörend. Wenn Becher meint: Gegen die unmittelbare Zurückführung der Teleologie auf Gott spreche die Dysteleologie der Welt, so liegt darin der Gedanke, daß die Welt notwendige Lebensäußerung Gottes sei; der Gedanke des Deismus, daß die vorhandene Welt als unmittelbarer Ausfluß Gottes die bestmögliche aller Welten sei. Diesen Gedanken hat das kirchliche Dogma von jeher abgelehnt, und Thomas von Aquin gab dazu die Erklärung, daß die Weltursachen zwar von Gott gewollt, aber in gewissem Sinne selbständig neben der göttlichen Verursachung stünden. Dann steht nichts im Wege, hier auch unvollkommene Intelligenzen wirken zu lassen, denen Irrtum und Sünde und Qualen zuzuschreiben wären.

Dazu gehört die letzte Bemerkung: *Becher* hat uns wohl ein System gezeichnet, wie die erfahrungsmäßige Welt in ihrem Wesen vernünftig zu erklären sei. Er gab uns den Logos unserer Welt, aber er zeigte nicht, warum unsere Welt gerade so beschaffen und verwirklicht sei. Sie *ist* so, könnte auch anders sein; warum ist sie eigentlich so, und warum ist sie überhaupt geworden? Wir kommen zu dem Kantischen Gedanken zurück, dem Thomas nur den schärferen Ausdruck gab: Der begriffene Logos hat kein Recht, ohne weiteres als objektive Realität genommen zu werden. Wenn wir also auch die Gesamtwirklichkeit mit Becher so begreifen könnten, so bliebe doch die alte Frage: Warum ist gerade diese Welt und keine andere wirklich geworden? Warum existiert überhaupt etwas? Becher scheint also hinter der Linie Scheler—Hartmann—Heidegger zurückzubleiben, welche wenigstens sahen, daß dieses die Frage aller Fragen sei. Es gehört eben zu den wirklich gesicherten Erkenntnissen der Philosophie: Sosein und Dasein der empirischen Welt fallen auseinander. Wir werden deshalb auch erkennen müssen, daß die Welt so wie sie ist ein *ens ab alio* ist. Das wirklich die Welt nach Dasein und Sosein erklärende Wesen kann nur ein Absolutes sein, das *aseitas* ist, Tun seines Denkens und Denken seines Tuns, oder wenn wir den Ausdruck so übersetzen dürfen, das Selbstwirklichkeit ist und die Welt aus freiem Willen so wie sie ist erschaffen hat.

Die Kernpunkte unserer Darlegung sind also die folgenden: Das erfahrungsmäßige Sein hat den Unterschied von Dasein und Sosein; die Methode der Wissenschaft kommt bloß bis zur Erkenntnis des Soseins der Dinge und setzt immer deren Dasein voraus; die Metaphysik dagegen fragt

vorzüglich nach dem Grunde für das Dasein der Welt und für deren Sobefchaffenheit; da die Welt Wirkung ist, muß nach dem empirisch gesicherten Gesetze der Kaufalität in analoger Weise, um der allgemeinen Gesetzmäßigkeitsvoraussetzung Genüge zu tun, für diese real bestehende Wirkung eine ebenso reale und zwar (wegen der durchgängigen Rationalität der Welt) eine ebenso rationale und zwar geistige Urfache angenommen werden. Diese reale geistige d. h. tätige Urfache kann nur actus purus, reine Tätigkeit sein.

EINE ABSOLUTE LEBENSORDNUNG AUS REALISTISCHER METAPHYSIK

Von Dr. phil. et theol. Wendelin R a u c h,
Professor der Ethik und Moralthologie am Bischöflichen Priesterseminar Mainz