

solches philosophisches Selbstbewußtsein freilich von einer in der Persönlichkeit des Denkers verwurzelten, positiv aufgeschlossenen Stellungnahme zur Welt. Aus ihr allein als einem weltanschaulichen Hintergrunde des Systems erfließt dem Denker die doppelte unantastbare Gewißheit, die im Wandel seiner Entwicklung den unerfütterlich festen Kernpunkt darstellt: Daß das erkennende Ich der feienden Welt als einem nicht gänzlich verschlossenen Buche gegenüberstehe, in dem es nur mit Anstrengung des ganzen Intellektes zu lesen und zu forschen brauche, um seinen Sinn immer tiefer zu erfassen; daß es aber, wo es diesen Sinn mit voller Klarheit und Deutlichkeit in sich erlebe, und soweit es ihn erlebe, auch die volle, eine und einzige Wahrheit schaue, rein und unverhüllt als einen Strahl der Gottheit.

JOSEPH GEYSER ALS METAPHYSIKER

Von Universitätsprofessor Dr. Ludwig Baur,
Breslau

Es scheint mir keine ganz einfache und leichte Aufgabe zu sein, einem lebenden Kollegen zu seinem 60. Geburtstage vor der weiten wissenschaftlichen Welt sozusagen bescheinigen zu sollen, wohin man ihn innerhalb einer bestimmten Wissenschaft eingruppiere. Diese Aufgabe erscheint noch heikler, wenn der zu Ehrende eine zu feinfühligke Natur ist, um es zu ertragen, daß man einen Panegyricus über ihn schreibe, und wenn er anderseits doch wieder mit allem Recht, das ehrlich geleistete wissenschaftliche Arbeit verleiht, auf den fachlichen Ertrag und Wert seiner Lebensarbeit stolz sein darf, so daß es ihm gleichfalls unerträglich sein müßte, wenn dieses wissenschaftliche Lebenswerk in seiner Bedeutung mißkannt oder falsch gewertet würde. Wenn ich mich trotzdem mit einigem Zögern an diese mir in letzter Stunde zugewiesene Aufgabe mache, so geschieht es mit dem festen Entschlusse, von *Joseph Geyser als Metaphysiker* ein möglichst objektives Bild zu zeichnen, frei von aller künstlichen Zurechtmachung. Gelingt es mir nicht, oder vermag der verehrte Herr Kollege meine Zeichnung nicht als zutreffend anzuerkennen, so möge er das Mißlingen des Porträts nicht üblem Willen zuschreiben, sondern der für jeden Menschen (zumal beim Fehlen einer näheren persönlichen Bekanntschaft) nur sehr eng begrenzten Möglichkeit, in die Mentalität eines anderen einzudringen.

I.

Der größte Teil der Geyserischen Lebensarbeit, und die größte aufgewandte geistige Kraft, Energie, Forscherarbeit und wohl auch innerster Forschungstrieb gehören, wenn man den äußeren Maßstab der Zahl und des Umfangs der von ihm geschriebenen Werke nimmt, der Logik, Erkenntnislehre und Psychologie an, nicht der Metaphysik. Geyser ist seiner ganzen wissenschaftlichen Natur nach den Problemen der Erkenntnistheorie und Psychologie verhaftet. Nicht nur hat er sie in eigenen Werken wiederholt bearbeitet: sie dringen bei ihm als methodisch beherrschender Gesichtspunkt in alle seine Untersuchungen ein.

Aber immer wieder drängt es ihn zugleich hin zur metaphysischen Problematik, zur systematischen Grundlegung, zum systembildenden Abschluß im Metaphysischen. Immer wieder zeigt es sich, daß die tiefsten Quelladern

feines Denkens und Forschens vom metaphysischen Interesse gespeist werden. Immer wieder gipfeln die Ergebnisse seiner oft breit angelegten und weitverfchlungenen Gedankenführungen auf in metaphysische Zusammenfassungen und Krönungen.

In der Logik und Erkenntnislehre ist es das Wahrheits- und Evidenzproblem, das von Geyser bis in seine metaphysischen Urgründe hinein verfolgt wird. In der Psychologie geht er den metaphysischen Fragen des Seelenlebens, den Fragen nach dem Wesen der Seele, ihrer Geistigkeit, ihrer Unsterblichkeit, der Willensfreiheit (auch nach ihrer metaphysischen Seite) nicht aus dem Wege, sondern greift sie zuversichtlich auf und denkt sie in zähem Ringen um die Lösung durch. Geyser kennt keine Metaphysiksehe, der es nicht vornehm genug erscheint, sich mit diesen verfemten Dingen zu befassen, sondern die Zusammenhänge von Logik und Metaphysik, Psychologie und Metaphysik, Ethik und Metaphysik stehen ihm durchaus klar vor Augen.

Nicht wenige und nicht unbedeutende *Werke* seiner fleißigen Feder befassen sich ausschließlich oder vorwiegend mit Metaphysik als solcher, oder mit metaphysischen Einzelfragen: „Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen 1899; Naturerkenntnis und Kaufalgesetz 1906; Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur 1915; Eidologie oder Philosophie als Formerkenntnis. Ein philosophisches Programm Freiburg 1921. Einige Hauptprobleme der Metaphysik 1923; Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart 1923; Max Schellers Phänomenologie der Religion 1924“ — das sind die Werke, auf die wir uns zu stützen haben, wenn wir „Geyser als Metaphysiker“ kurz charakterisieren wollen. Dazu kommt jetzt noch das soeben während des Druckes erscheinende Buch „Das Prinzip vom zureichenden Grunde, eine logisch-ontologische Untersuchung“ (1929), das leider nicht mehr berücksichtigt werden konnte.

II.

Zu der Zeit als J. Geyser eine philosophische Dozentur übernahm und in die Reihe der philosophischen Schriftsteller eintrat, war die Stellung der Metaphysik im Kreise der philosophischen Doktrinen nichts weniger als günstig. Hatte ihr die unmittelbar vorangegangene positivistische und materialistische Denkweise keinen Lebensraum geboten, sondern sie despektierlich als „Begriffsdichtung“ behandelt, so hat die Stellung des Neukantianismus und seiner Erkenntnislehre, vertreten von achtungsgebietenden

Namen, ihr jede innere Berechtigung und Möglichkeit abgesprochen und sie ins Ausdingtübchen der Erkenntnislehre verwiesen. Die „Königin der Wissenschaften“ war in der weiteren wissenschaftlichen Öffentlichkeit zum Aschenbrödel degradiert, und wer sich ihrer annahm, mußte damit rechnen, wissenschaftlich deklariert zu werden. In dieser durchaus metaphysikfeindlichen Zeit nahm Geyser, der die scholastisch dialektische Schulung im philosophischen Denken ihrem vollen Umfange nach durchgemacht hatte, sein philosophisches Lehramt auf. Heute ist die Situation stark verändert. Die alte Metaphysiksehe ist nicht mehr allein herrschend im Kreise philosophischer Denker. Schon beginnt man in m. E. etwas zu voller Worttönung von einer „Auferstehung der Metaphysik“ zu sprechen. Es gilt nicht mehr allgemein als Zeichen wissenschaftlicher Rückständigkeit, sich mit metaphysischen Fragen zu befassen und die Möglichkeit ihrer wissenschaftlichen Behandlung anzunehmen.

Die Zeit des Krieges und nach dem Kriege hat eine starke Hinwendung der europäischen Menschheit zur Metaphysik zu verzeichnen. Es wäre aber zweifellos irreführend und nicht dem objektiven Sachverhalt entsprechend, wenn man darin eine ganz einheitliche Geistesbewegung erblicken wollte. Sie ist vielmehr sehr vielgestaltig in ihren Formen wie in ihren Motiven. Jene schwärmerisch-mythische Bewegung, ganz und gar subjektivistischer Art, die man unmittelbar nach dem Kriege glaubte als „religiösen Aufschwung“ buchen zu dürfen, mag wenigstens kurz erwähnt sein. Ohne kritische Grundlegung, ohne intellektuelle Kontrolle, ohne jede logische Zucht brauste diese Welle aus einem bis in die Tiefen aufgewühlten und in seiner Harmonie gestörten Seelenleben heran. Sie führte allerlei altes und ältestes, neues und neuestes Strandgut mit, das bis von Indien her zu uns getragen wurde (Steiners Anthroposophie und die Rabindranath-Tagore-Begeisterung). Heute ist diese Welle, wie es scheint, im Abebben.

Daneben aber haben sich wieder sehr ernstgemeinte Versuche zu einer Neubegründung der Metaphysik hervorgewagt: teils in der Form der Lebensphilosophie (Nietzsche, Bergson, Müller-Freienfels), teils als Metaphysik der Probleme (Nikolai-Hartmann), teils als Wesensmetaphysik (Max Scheler), teils als Metaphysik des Glaubens (Kynast). Man kann diese Versuche nicht übersehen und übergehen. Dafür sind sie zu ernst und zu tief. Aber allen diesen Formen gemeinsam ist, daß sie nicht eine rationale, sondern eine irrationale Metaphysik, eine auf den Begriff des Irrationalen aufgebaute Metaphysik sein wollen. Auf Kant sich berufend spricht man gern

von der irrationalen Glaubensgrundlage des Denkens (Sigwart, W. Windelband, H. Rickert, R. Richter)¹. Unverkennbar hat der sog. Objektivismus und der Sinn für Metaphysik von der phänomenologischen Richtung Husserls und Nikolai-Hartmanns her gewisse Impulse erhalten, die m. E. allerdings auch nicht allzu hoch zu bewerten sind. Denn es ist durchaus richtig, wenn Soehngen (a. a. O. S. 9) sagt: „Die Geschichte der modernen Metaphysik schreiben heißt in der jüngsten Philosophie das Problem des Irrationalen verfolgen. Das Grundproblem der neueren Metaphysik ist so sehr das Problem des Irrationalen geworden, daß von hier aus das, was die Modernen unter Metaphysik verstehen, erst klar und deutlich wird.“

Das moderne Hervorheben der *Werttheorie* mit ihrem Primat des Willens, des Sollens, wie sie etwa Rickert vertritt, hat zugleich zu einer Verdrängung der *Seinsbetrachtung* geführt, die das Charakteristikum der bisherigen Metaphysik gewesen war.

Von psychologischen Betrachtungen aus hat sich der *Intuitionismus* gegen den sogenannten metaphysischen Intellektualismus erhoben und zwar auf dem Unterbau des metaphysischen Irrationalismus, des Schopenhauerschen Voluntarismus, des „Nietzsche“schen „Willens zur Macht“, des Bergson'schen *élan vital*. Daraus hat sich eine „Philosophie oder Metaphysik des Lebens“ entwickelt, die, wie Soehngen treffend bemerkt, alle „Modernismen“ in sich vereinigt und daher die beliebteste Zeitphilosophie darstellt: den irrationalistischen Intuitionismus, den relativistischen Historismus und den subjektivistischen Personalismus.“ (a. a. O. S. 20.)

Die eigentliche Stütze des Objektivismus, der Wesenserkenntnis, der Seinsphilosophie war und ist heute noch die Philosophie der Scholastik, ob man sie nur mehr in ihrer augustinisch-platonischen oder in ihrer aristotelisch-thomistischen Ausprägung verstehe.

So sehr Geyser allen Bewegungen und Richtungen des neuzeitlichen metaphysischen Denkens gegenüber sich aufgeschlossen zeigt und sich mit ihnen innerlich abzufinden bestrebt ist, so ist doch der Haupteinfluß, den er selbst an sich erfahren hat, und der seine metaphysische Grundhaltung bestimmt, die aristotelische Scholastik. Seine Metaphysik ist ihm rationale Metaphysik, d. h. verstandesmäßig intellektuell begründete Metaphysik. Geyser hat sich selbst unzweideutig seinen Platz gewählt und angewiesen, indem er sich als

¹ Vgl. darüber die sehr lehrreiche Darlegung von J. Soehngen in „Probleme der Gotteserkenntnis“ (Veröf. d. Albertus-Magnus-Akademie II, 3) München 1928, S. 1 ff.; J. Volkelt, Die Quellen der menschlichen Gewißheit. München 1906.

grundsätzlich innerhalb der Scholastik bestehend bezeichnete. „In der Aristotelischen Philosophie“, sagt er im Vorwort zu seiner Allgemeinen Philosophie des Seins, „liegen die Wurzeln der Scholastik. Es ist darum unmöglich, sich zu jener zu bekennen, von dieser aber sich loszufagen. So kann ich denn weder, noch darf ich den Titel eines Scholastikers zurückweisen. Aber ich weiß, daß dieser Titel nicht ohne gewisse Ungelegenheiten für mich ist. Solche, die von der Scholastik nur eine recht vage Kenntnis haben, pflegen mich für einen extremen Scholastiker anzugeben. — Die Scholastiker selbst hingegen entdecken in meinen Schriften mancherlei, was von den Anschauungen der mittelalterlichen Scholastik abweicht, und ihnen als eine mehr oder minder bedenkliche Annäherung an moderne Richtungen erscheint. Jene glauben darum in meinen Arbeiten die Selbständigkeit der Forschung vermissen zu müssen, diese hingegen erblicken in ihnen fast etwas zu viel Selbständigkeit. So zwischen Scylla und Charybdis eingeklemmt, weiß ich mir keinen besseren Rat, als unbekümmert um Links und Rechts den Weg einzuhalten, den mein wissenschaftliches Gewissen mir als den richtigen vorschreibt. Hierbei lebe ich der Zuversicht, daß die erstgenannten Beurteiler meiner Arbeiten, wenn sie nur erst einmal sich mit meinem Schrifttum und mit der Scholastik etwas genauer bekannt gemacht haben werden, nicht nur zu der Erkenntnis kommen, daß meine Arbeiten nichts weniger als eine unselbständige Übernahme mittelalterlicher Anschauungen sind, sondern auch zu der für sie vielleicht überraschenden Einsicht, daß in ihren eigenen Schriften und Theorien viel mehr Scholastisches steckt, als sie selbst ahnen. Was aber die zweiten Beurteiler anbetrifft, so muß ich sie bitten, neben dem Kult der Tradition doch auch dem wissenschaftlichen Weiterarbeiten an den Problemen ein Plätzchen zu gönnen, eingedenk des Umstandes, daß, wenn auch die Wahrheit selbst nur eine sein kann, dennoch ihre Erkenntnis stets mehr oder weniger historisch bedingt bleibt und darum für immer sowohl extensiv als intensiv der Vervollkommenung fähig und bedürftig ist“^{1a}.

Damit hat Geyser selbst in authentischer Form und erschöpfender Charakteristik den *Standort* gekennzeichnet, den er in der *Metaphysik* einnimmt. Und nicht nur dies, sondern es ist damit auch bereits in etwa die *Art und Weise seines Philosophierens und die Art seiner Behandlung metaphysischer Fragen* gegeben. Was er uns darbietet, ist nicht eine neue groß-

^{1a} In ähnlicher Weise bestimmt Geyser seinen philosophischen Standpunkt in seinem soeben erscheinenden Buche „Das Prinzip vom zureichenden Grunde“ (1929) S. 11—18.

artige Synthese, nicht eine konstruktive Neugestaltung nach Art der großen idealistischen Systeme, nicht ein glutvolles Hervorbrechen innerer Lebensgefühle und persönlicher Spannungen in ein imponierend anzuhörendes System irgendeiner Lebensphilosophie, ist nicht, um im Stile des philosophischen Feuilletonisten zu reden, eine „emporreißende“ Philosophie, sondern in ihren Grundzügen und Grundformen die schlichte aristotelisch-scholastische Metaphysik des gesunden Menschenverstandes. Geyfers Art und Weise zu philosophieren ist nicht ein wildes Voranstürmen der Gedanken, nicht ein Umsichwerfen mit einer unverständlichen Terminologie und Phraseologie; nicht ein Anfasseln des Metaphysischen von irgend einem willkürlich gewählten Problemwinkel her, nichts Versteigertes: Geyfer verschmäht es, an aufgedonnerten Problemfassaden und tönenden Worten sich und andere zu berauschen. Sein Philosophieren ist ein nüchternes Vortragen der Fragen und Lösungen, ein bohrendes kritisches Abwägen, ein Schritt für Schritt vorsichtig vorantastendes Suchen, eine ernste Auseinandersetzung mit anders gearteten Auffassungen auf Grund genauer Kenntnis der Literatur. Es ist, wie mir scheint, nicht unwesentlich bestimmt durch die dialektische Kunst seiner philosophischen Erziehung und Schulung. Insofern gehört Geyfer nach seiner ganzen Art zu philosophieren bewußt der alten Schule an.

Und wir danken es ihm. Denn zu groß und folgenreich scheint uns die Gefahr zu sein, die für die Pflege der Philosophie innerhalb des Katholizismus und für die katholische Theologie im besonderen sich ergibt, wenn die Vorliebe für nebulöse, begriffliche unpräzise Spekulationen, wenn die Scheu vor klaren Konturen, wenn die gegenwärtig zur Manie gewordene Diskreditierung des Intellekts zu Gunsten irgend eines unkontrollierbaren, in allen Farben schillernden „Irrationalen“, wenn das Zurückdrängen des Logischen zugunsten des Alogischen auch innerhalb des Katholizismus weiter um sich greifen sollte. Wohl haben wir Verständnis für die Berechtigung einer gewissen Reaktion gegen „das Königsberger Chinesentum“, wie Nietzsche sich ausdrückt, d. h. gegen eine dürre Nurgelehrsamkeit, der jede Berührung mit dem Leben fehlt: aber einseitig geltend gemacht wird diese Einstellung zu einer objektiven Gefahr. Vor allem verdirbt sie die studierende Jugend, die zu der Ansicht kommen muß, sich an der strengen Zucht methodisch geschulten Denkens und fester Begriffe vorbeidrücken zu können, und sich dafür lieber mit der tönenden Phrase vom „flutenden Leben“ die Ohren kitzeln zu lassen. Der Widerspruch gegen die Strenge und Ein-

deutigkeit dogmatischer Begriffe und Sätze, in den sie dadurch notwendig hineingeführt werden muß, soll nur angedeutet sein.

Man fühlt sich bei der Lektüre mancher bis zum Himmel emporgelobten Neuerscheinungen der philosophischen Literatur sehr versucht, an ein Wort Kants zu erinnern, der 1796 in seiner Schrift „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“ den „Anschauungsphilosophen“ ins Gedächtnis zurückrief, daß Philosophie anstrengende Denkarbeit, strenge Wissenschaft und kein Genießschwung eines ahnenden Gefühls sei.

In der angeführten Selbstcharakteristik Geyfers liegt aber auch schon der Hinweis auf die *Geyfersche Auffassung der Aufgabe des katholischen Philosophen*. Das Fußten auf der Scholastik bedeutet ihm weder Rückschritt noch Stillstand, sondern eine gesunde motorische Kraft, die vorwärts treibt. Geyfer ist nicht nur überzeugt, daß es auch in der Philosophie kein Stehenbleiben geben kann, weder in der Problemstellung noch in den Lösungsversuchen, sondern er ist entschlossen, das historisch begründete Fortschrittsprinzip auch in der Philosophie gelten zu lassen. Daher läßt er sich in der Stoffwahl von den modernen Fragestellungen leiten. Darum zieht er in so reichem Maße die Literatur heran und setzt sich mit ihr kritisch auseinander. Mancher möchte vielleicht wünschen, daß er darin noch weiter gegangen wäre und eine Reihe neuzeitlicher Metaphysikprobleme in den Kreis seiner Untersuchungen aufgenommen hätte, die wie die aktualistische Substanzlehre, die Lebensphilosophie, die Wertphilosophie, die Forderung Max Schellers nach einer soziologischen Betrachtungsweise der Metaphysik, der Kritik ein weites Feld eröffnen. Mit dieser Einstellung Geyfers zur Scholastik, die eine wissenschaftliche Fortschrittstendenz nicht ausschließen soll, hängt es auch zusammen, daß Geyfer in seinen metaphysischen Untersuchungen der Erkenntnistheorie einen so breiten Raum verstattet, wie dies in seiner Lehre von der Gotteserkenntnis, von der Denkbarkeit des realen Seins, die er eingehend gegenüber den idealistischen Einwänden Berkelys, Schopenhauers und Natorps nachweist, von den logischen Prinzipien der Erkenntnis des Transzendenten, von Substanz und Kausalität geschieht. Ähnlich verhält es sich mit der Berücksichtigung der Probleme und Lehren der modernen Naturwissenschaft, die einen breiten Raum in Geyfers Erörterung metaphysischer Fragen einnimmt.

Vor allem aber ist seinen metaphysischen Untersuchungen charakteristisch, daß er in allen großen Fragen der Metaphysik die erkenntnistheoretischen Sicherungen zu gewinnen sucht in sehr eingehenden und oft weit ausgepon-

nenen Auseinandersetzungen mit Kant. Hierin hat Geyser eine sehr anerkennenswerte und fruchtbare Arbeit geleistet. Dieser Versuch, die metaphysischen Fragen selbständig vorwärts zu treiben, ist so weitgehend, daß man in mehr als einer grundlegenden metaphysischen Frage den Eindruck erhält, daß Geyser sogar in einigen seiner Grundauffassungen teilweise selbst noch ein Werdender sei.

Der Begriff „Scholastik“ und „Scholastiker“ ist eben nicht etwas völlig Einheitliches und Eindeutiges. Auch innerhalb der modernen scholastischen Metaphysik stehen sich Schulen, Traditionen und fachliche Gegensätze aller Art gegenüber, die, wenn sie zu Ende gedacht werden, schließlich auf die Grundlagen philosophischen Denkens zurückgreifen. Es ist auch keineswegs so, als hätte man seit Leos XIII. Enzyklika „Aeterni patris“ vom 4. August 1879 sich lediglich auf eine Interpretation und Tradition der thomistischen Philosophie beschränkt. Es bestehen vielmehr bedeutende Unterschiede zwischen den Dominikanern, den Jesuiten, der Löwener Schule, der Baumkerischen Schule, der Art wie Przywara philosophiert, und der Art wie Geyser es tut. Wer diese verschiedenen Ausdrucksformen der Scholastik verfolgt, wird nicht verkennen, daß hier eine nicht zu übersehende Lebendigkeit und Elastizität des scholastischen Denkens sich offenbart, sobald dieses in lebendige Berührung mit modernen Problemstellungen tritt und sich mit ihnen kritisch auseinandersetzt. — Geyser's Stärke ist gerade diese kritische Auseinandersetzung mit modernen Problemstellungen und Lösungsversuchen. Sie ist vielleicht auch zugleich seine Schwäche, insofern hinter all den oft breit ausgefponnenen kritischen Durchmusterungen die spekulative Synthese und der metaphysische Gedanke manchmal etwas zurückzutreten scheint. Oder, um es in einem platonischen Gedanken zu sagen: wenn die vollendete Philosophie aus der Verwunderung und aus der Begeisterung entspringt, so ist in der Geyser'schen Metaphysik das Moment der Verwunderung stärker ausgeprägt als das der Begeisterung.

III.

Die letzten Jahre haben innerhalb der scholastischen Vertreter der Philosophie einen mit zunehmender Schärfe geführten Kampf um *den Sinn und die Methode der Metaphysik* erlebt: auf der einen Seite der Kampf: „reine oder induktive Metaphysik“, der vorwiegend innerhalb des französischen, belgischen und englischen neuscholastischen Gelehrtenkreises laut geworden ist, andererseits die auf deutschem Boden sich abspielenden

Versuche, Husserl'sche Phänomenologie und Scheler'sche Personalphilosophie den katholischen Kreisen mundgerecht zu machen.

Gegenüber den Versuchen der phänomenologischen Begründung einer Wesensschau, eines Bergson'schen Intuitionismus, des Scheler'schen Personalismus hat Geyser wiederholt kritisch, und im Ergebnis im wesentlichen ablehnend, Stellung genommen.

Der ganze Anspruch der Phänomenologie, durch phänomenologische und eidetische Reduktion zu einer Wesensschau, zur Schau eines Eidos, einer Idee der Tatsachen zu kommen, erscheint ihm reichlich mytisch und wenig begründet. Insbesondere wendet er sich gegen die phänomenologische These, als ob von der Seele in den von ihr geschauten „Wesen“ völlig andere Inhalte geschaut würden, als in den unmittelbar geschauten, individuell bestimmten Erscheinungen von der Art jener Wesen. Geyser verteidigt das Recht des vergleichenden und abstrahierenden Denkens für die Erkenntnis der Wesenheiten, weist auf die Grenzen unserer Wesenserkenntnis hin und legt den Finger auf die Verkoppelung der Phänomenologie mit dem transszendentalen Idealismus Kants, auch um den Preis von Widersprüchen und Inkonssequenzen, auf ihre Stellungnahme für den Idealismus und gegen den Realismus, auf den sehr dehnbaren und ungeklärten Begriff des „reinen Bewußtseins“, auf die Konsequenz des idealisierten Pantheismus, und nennt sie eine „verzerrte Erkenntnistheorie“.

Die phänomenologische Methode hat die Voraussage Husserls nicht erfüllt, daß sie erst endlich die Philosophie zu strengster Wissenschaftlichkeit und größter Gewißheit erheben werde. Vielmehr gilt, was schon Max Scheler offen ausgesprochen und neulich auch Peter Wust gelegentlich angemerkt hat: daß die Phänomenologen in der Beantwortung sehr wesentlicher Fragen der Philosophie, in der Auffassung und Methode der Phänomenologie, oft sehr weit auseinandergehen; daher stellt diese keineswegs einen einheitlichen Begriff dar.

Dem Versuch, die Phänomenologie für die Religionsbegründung fruchtbar zu machen, wie er teils von Max Scheler, teils von Robert Winkler (prot. Theologe) und O. Gründler unternommen wurde, steht Geyser daher mit der nötigen kritischen Reserve gegenüber. So sehr er bereit ist, das Brauchbare in dieser Theorie anzuerkennen, so bestimmt ist auch seine Ablehnung der Theorie als Ganzes und ihrer Methoden. Mit eingehender und an jedem Einzelpunkt ansetzender Kritik zeigt Geyser auf die begriffliche Unschärfe, die mangelhaften psychologischen Begriffe, die inneren Wider-

sprüche hin, die sich in dieser Theorie (und zwar nicht nur in ihren peripheren Punkten) finden.

Durch die ganze Geschichte der Philosophie zieht sich der Gegensatz der platonischen und aristotelischen Erkenntnislehre hindurch; im Mittelalter in der Form des Gegensatzes Augustinismus und Thomismus, in der Gegenwart zwischen den Vertretern der mehr aristotelisch-thomistisch gerichteten Erkenntnislehre und der mehr platonisierenden, wie sie besonders nachdrücklich von der Phänomenologie geltend gemacht wird, und in dem Gegensatz: Intuition (Wesensschau) gegen Abstraktion, unmittelbares Bewußtsein von Gott gegen eine durch Folgerungen vermittelte Gotteserkenntnis, sich ihren Ausdruck geschaffen hat. Dieser Gegensatz lebt neuerdings wieder auf innerhalb des katholischen Philosophenkreises selbst in dem Streit um die Methode der Metaphysik.

Die neue Entwicklung der Metaphysik hat sowohl innerhalb der kantianischen, als innerhalb der thomistisch-aristotelischen Entwicklungslinie an die Frage herangeführt, ob nicht die Metaphysik, anstatt eine Funktion der Realwissenschaften zu sein, vielmehr deren Voraussetzung sei², dieses Problem hat innerhalb der Scholastik selbst seine Parallele in der Kontroverse „reine“ oder „induktive“ Metaphysik, die den Neuthomismus eines Jouffroy, Sertillanges, Maréchal, Kremer, Garrigou-Lagrange u. a. von der methodischen Einstellung eines Mercier, Geyser u. a. trennt.

Die Neuscholastik der letzteren war erkenntnistheoretisch bestimmt von einem kritischen Realismus. In der Metaphysik vertrat sie eine induktive Methode, ließ die Metaphysik aus den Realwissenschaften entstehen und erblickt in den Sätzen der Metaphysik die höchsten, abschließenden und zusammenfassenden Ergebnisse aus den Realwissenschaften. In dieser Auffassung waren ihr aus der Reaktion gegen Hegel und den deutschen Idealismus auch außerhalb der Scholastik Bundesgenossen entstanden in Lotze, Hartmann, Külpe u. a.

Neuestens ist darin ein beachtlicher Wandel eingetreten. Dieser ist von zwei Seiten her bestimmt: zunächst von einem genaueren Studium des Thomismus. Thomas hat keine Erkenntniskritik oder Epistemologie geschrieben; aber er hat eine ganz bestimmte und für ihn charakteristische Methode, um die Metaphysik als Wissenschaft aus ersten Prinzipien aufzubauen. — Auf der anderen Seite besteht heute unverkennbar eine Krise

² So formuliert Przywara sehr treffend den Sinn dieser Entwicklung. *Philos. Jahrb.* 42 (1929) 1 ff.

in sämtlichen Realwissenschaften (Chemie, Biologie, Psychologie u. a.) bis hinauf zu der Mathematik, die bisher im Rufe stand, die sicherste aller Wissenschaften zu sein, eine Krise, die bis in die letzten Grundlagen hinabreicht. So ist die Frage entstanden, ob nicht die Metaphysik von den „ewigen Wesensgründen“ von dem unsicheren Wechsel der Einzelwissenschaften unabhängig gemacht und auf sich selbst gestellt werden müsse, also nicht eine induktiv begründete Schlußfolgerung aus ihnen sein könne. So nähern wir uns wieder Bolzano und Plato. Die Frage nach einem objektiven Apriori oder einem apriorischen Objektivismus taucht in der Metaphysik wieder auf und verlangt Lösung. Damit ist, wie Przywara richtig gesehen hat (a. a. O. 20), wieder hingewiesen auf den auch durch die thomistische Metaphysik sich durchziehenden Gegensatz der platonischen Methode der „*reductio in prima principia innata*“ der thomistischen „*Quaestio de Veritate*“ (wenigstens in der Redaktion, wie sie uns heute vorliegt) und der aristotelischen „*reductio in sensibilia*“, wie sie der Thomaskommentar zu Boëthius de Trinitate und die *Summa theologiae* darbietet.

Die „reine“ Metaphysik der genannten Neuscholastiker geht nun aus von dem Gedanken, daß der sog. *sensus communis* des Menschen eine ganz bestimmte Denkausstattung umfaßt, nämlich eine Anzahl selbstevidenter Prinzipien und Begriffe, aus denen alle Menschen Motive für ihre Urteile und Regeln für ihr Verhalten schöpfen, Prinzipien, die zugleich die aller-elementarste Metaphysik des Seins darstellen, die zwar im Erfahrungsgegebenen aufleuchtet, die aber nicht aus ihm abgeleitet werde, die sich also spontan auf dem Grund aller Bewußtseine, unabhängig von jeder einzelwissenschaftlichen Forschung entwickeln müsse (Garrigou-Lagrange, *Le sens commun* 87).

Wenn Geyser in den Streit zwischen reiner und induktiver Metaphysik, um Objekt und Methode der Metaphysik eingegriffen hätte, so würden wir ihn zweifellos auf Seite der induktiven Metaphysik finden. Er würde sicherlich im großen Ganzen Külpes Ausspruch unterschreiben: „Das Tor der Metaphysik öffnet sich nicht demjenigen, der seine Befassung auf Schleichwegen, wie Intuition, intellektueller Anschauung und sonstiger Mystik zu überrumpeln versucht, sondern nur dem, der in offenem, ehrlichem Kampfe den Zugang zu ihr erobert und sichert³.“ Freilich führt Geyfers Methode über die induktive Metaphysik Külpes, die den Positivismus nicht völlig abgestreift hat, hinaus.

³ O. Külpe, *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland* 7. 1920. S. 141.

Geyfers ganze metaphysische Arbeitsweise bewegt sich auf dem Boden der Methode, die verlangt, daß das rationale Denken in steter Berührung mit der Erfahrung bleibe, nicht etwa nur in dem Sinne, daß die Erfahrung nur die Illustration und Exemplifikation ihrer rein rationalen Gedankengänge wäre, sondern so, daß diese aus jener herausgearbeitet werden. In allem zeigt sich diese Arbeitsweise, die Geyser an die Seite der Schule Merciers stellt. Ob er die Grundbegriffe der Metaphysik entwickeln möge, den Seinsbegriff, den Substanzbegriff, den Kausalitätsbegriff, die Relationskategorie uff., immer knüpft er an die realen Tatbestände des Naturgeschehens und des seelischen Geschehens an, um von ihnen aus metaphysische Erkenntnisse zu gewinnen und zu begründen.

IV.

Geyser versteht, wie gesagt, seine Stellung zur Scholastik nicht im Sinne einer einfachen Repristination, sondern einer freien Weiterbildung. Damit ist gegeben, daß er sich in den einzelnen metaphysischen Gegenständen freie Hand vorbehält, ob er die Lösungen und Begriffsverwendungen der großen Scholastiker für haltbar finden kann oder ablehnen zu sollen glaubt. — An mehr als einem und keineswegs bedeutungslosen Punkte glaubte Geyser andere Wege gehen zu sollen als die Scholastik. So gibt er den aristotelisch-scholastischen Begriff der ersten Materie wegen der in ihm enthaltenen Schwierigkeiten preis. — Am *Substanzbegriff* nimmt er nicht gleichgültige Umbildungen vor, indem er vor allem Stellung nimmt zu Locke und Kant. Insbesondere ist ihm daran gelegen, ein inneres Verhältnis zwischen dem substantziellen Sein, das er mit Aristoteles und der Scholastik beibehält, und seinen Qualitäten zu gewinnen.

Eigen und von der thomistischen Auffassung abweichend ist Geyfers Stellungnahme zum *Individuationsproblem*⁴, das dann seinerseits wieder in den Personbegriff hineinspielt. Während *Thomas* das Prinzip der Individuation mit Aristoteles in der Beziehung der Form zur Materie und so auch der Seele zu ihrem Leib sucht, nimmt *Geyser* (ähnlich wie Scheler) an, daß die im Menschen lebende Seele, daß jede geistige Person in ihrem eigenen Wesen und Sein (unmittelbar) von individueller Bestimmtheit ist. Sie hat *diese* Gedanken, *diese* Interessen, *diese* Affektreaktionen, weil sie eben

⁴ Siehe Hauptproblem 64 f; Allgem. Psych. I³, 279; Max Schellers Phänomenologie der Religion 67.

dieses individuelle Wesen ist. Man findet ihn also in dieser Frage an der Seite des Franz Suarez, nicht an der des heiligen Thomas.

Auch in der Erklärung der Relation nimmt Geyser insofern eine eigene Stellung ein, als er (Lehrbuch der Psychologie 1908; Grundlagen der Logik und Erkenntnistheorie 1909; und Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur 1915) in Übereinstimmung mit A. Brunswieg der *Relation* weder die Natur des substantziellen, noch die des akzidentalen Seins, sondern „ein durchaus eigenartiges“ Sein zuweist, und die scholastische Einteilung der realen Relationen in prädikamentale und transzendente durch die andere in analytische und synthetische ersetzt.

Einer besonderen Hervorhebung bedarf Geyfers Stellung zum *Kausalproblem*, die auch bereits Gegenstand literarischer Kontroversen geworden ist. Hier zeigt sich ein Abgehen von der Scholastik in mehrfacher Hinsicht und zugleich ein starker Wandel in den wissenschaftlichen Überzeugungen Geyfers selbst⁵. Auch scheint mir Geyser in seiner Kausalitätslehre durch seine Theorie vom reflektierenden Schauen der phänomenologischen Wesensschau am weitesten entgegenzukommen. Schon in seiner Schrift „Naturerkenntnis und Kausalgesetz“ (1906), die er selbst als „kritisch-positive“ Studie bezeichnet, suchte er in kritischer Betrachtung anderer Anschauungen sich den Boden für eine positive Darlegung seiner eigenen Anschauungen zu bereiten. Schon hier bereitet sich der spätere Versuch Geyfers vor, den Zugang zum Kausalgesetz von der Anschauung und Erfahrung aus zu gewinnen, sei es, wie er später (Erkenntnislehre, 256 ff.) dartut, auf dem Wege einer unvollständigen Induktion, oder durch die Reflexion über die unmittelbar gegebenen Kausalzusammenhänge. — In der „Allgemeinen Philosophie des Seins und der Natur“ (1915) bietet Geyser eine neue und selbständige Untersuchung über die metaphysische Seite des Kausalproblems. Allerdings beschränkt er hier seine Aufgabe in dem Sinne, daß er weder dem Kausalgesetz in allen seinen Verzweigungen nachgehen, noch auch die unzähligen Versuche, es zu erklären und zu begründen im

⁵ Dieser Wandel gibt sich deutlich kund in seiner „Erkenntnistheorie“ (1922) und „Einige Hauptprobleme der Metaphysik“ (1923) gegenüber den früheren Schriften „Naturerkenntnis und Kausalgesetz“ (1906), „Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre“ (1909) und „Allgem. Philosophie des Seins und der Natur“ (1915). — Er erstreckt sich vor allem auf folgende Punkte: a) Auf die in der Erkenntnislehre nicht mehr vorgetragene Unterscheidung von Kausalprinzip und Kausalgesetz; b) auf die etwas veränderte Formulierung des Kausalgesetzes; c) auf die Preisgabe der in den früheren Schriften noch festgehaltenen Möglichkeit eines Beweises für den analytischen Charakter des Kausalgesetzes mittels des Indifferenzbeweises und des Gesetzes vom zureichenden Grunde.

einzelnen kritisch besprechen will, vielmehr will er „das Problem auf das richtige Geleise schieben“ und die Grundlinien seiner eigenen Auffassung unter Berücksichtigung aller bedeutenden Gegensätze positiv entwickeln.“ — Eine beachtliche Wandlung der Auffassungen zeigen endlich die entsprechenden Ausführungen in der „Erkenntnislehre“ (1922) in „Einige Hauptprobleme der Metaphysik“ (1923) und in dem eben erscheinenden Buch „Das Prinzip vom zureichenden Grunde“ (1929). Worin liegt nun, in möglichster Kürze gesagt, das Eigenartige der Geyser'schen Auffassung?

Geyser unterscheidet zunächst zwischen dem Kausalbegriff und Kausalgesetz; außerdem macht er ursprünglich noch einen Unterschied zwischen Kausalgesetz und Kausalprinzip. Letzteres formuliert Geyser: „Alles was entsteht, wird durch eine Ursache.“ Die alte Scholastik hatte nun an der Lehre festgehalten, daß das Kausalprinzip ein unmittelbar evident, indirekt erweisbares, allgemeingültiges Prinzip allen kontingenten Seins sei, und suchte dafür den Beweis zu erbringen. Die Neuscholastik nimmt denselben Standpunkt ein. Geyser, der anfänglich den Standpunkt der Scholastik teilte, hat sich allmählich zu einer anderen Auffassung gewandelt. Er ist der Ansicht, daß das Kausalprinzip nicht eine *unmittelbare* Einsicht enthalte, daß der Begriff des Entstehens den der Ursache weder unmittelbar, noch mittelbar enthalte. Er ist aber auch der Meinung, daß das Kausalprinzip und seine Allgemeingültigkeit nicht im Sinne der bisherigen deduktiven Beweisführung, durch Aufzeigen seines analytischen Charakters, durch Zurückführung auf die logischen Grundgesetze beweisbar sei. Aber er lehnt nicht jede Art der Beweisbarkeit desselben ab, sondern versucht einen neuen Weg. Sein Ausgangspunkt ist die *innere* Erfahrung, d. h. die Fälle, wo das Kausalverhältnis unmittelbar erfaßt wird, also unsere Willenserlebnisse. Auf Grund des Erfahrenen bestimmen wir das Wesen des Kausalverhältnisses durch Reflexion über die unmittelbar gegebenen Kausalzusammenhänge bzw. reflektierende Schauung. Die Kausalität fällt ihm unter den Begriff der Relation und das Wesen der Kausalrelation erblickt er im „Dasein als einem entstehenden“, in dem „Nachsichziehen des Entstehens“. Geyser rechnet also die Kausalrelation zum Wesen des Entstehens: daher muß jedes Entstehen eine Ursache haben. Das Gewordene kann aber eine Ursache nur erfordern auf Grund seines Daseins, nicht seines Soseins. — Es ist somit der Kausallehre Geyfers eigentümlich, daß er die Kausalität unter den Begriff der Relation bringt, daß er das Wesen der Kausalrelation in der Realbeziehung zwischen dem Was entstehen

macht und dem Was entsteht, in dem also, „wodurch das Entstehen ist“, in dem „Nachsichziehen des Entstehens“ erblickt, daß er den analytischen Charakter des Kausalgesetzes leugnet und seinen synthetischen Charakter behauptet, daß er endlich im Zusammenhang damit die Ableitbarkeit des Kausalgesetzes auf analytischem Wege aus den allgemeinsten Denkgesetzen der Identität des Widerspruchs und des hinreichenden Grundes ablehnt und seine unmittelbare Evidenz preisgibt, dagegen seine Begründung auf Grund der inneren Kausalserfahrungen des Willenslebens mittels reflektierender Schauung annimmt. Die Bedeutung der Wiederholung und Regelmäßigkeit in der Aufeinanderfolge liegt für Geyser darin, daß sie als Hinweis für das Vorhandensein der Kausalität dient, also Erkenntnismittel ist. Wir schließen aus der Regelmäßigkeit in der Aufeinanderfolge der Vorgänge, daß das Entstehen des nachfolgenden Vorgangs kausal bedingt ist von dem Eintreten des vorangehenden.

Ich vermöchte allerdings dem verehrten Kollegen in seinen Auffassungen nicht in allem zuzustimmen und halte die Kritik, die von Franzelin, Sawicki und Schneider an seinen Darlegungen geübt wurde, im wesentlichen für berechtigt. Dies hindert aber nicht, das hohe Maß von geistiger Energie hervorzuheben, die Geyser auf dieses schwierige Lehrstück der Metaphysik verwandt hat, und seiner Kritik an dem grundsätzlichen Standpunkt Sawickis zuzustimmen.

V.

Wenn ich sagte, die selbständige Leistung Geyfers auf dem Gebiete der Metaphysik liege nicht so sehr in der Synthese und der großen metaphysischen Systematik — diese ist bei ihm die traditionelle — als vielmehr in der bohrenden, kritischen, analysierenden Behandlung der metaphysischen Einzelfragen, so will damit nicht etwa gesagt sein, daß in Geyfers metaphysischer Denkart das Zusammenfassen und Zusammenschauen fehle. Dies zeigt sich an zwei Punkten: in seiner Eidologie und in seiner Lehre von der Gotteserkenntnis. In seiner *Eidologie*, oder Philosophie als Formerkenntnis sucht Geyser nach einem begrifflichen Mittel, um der Philosophie den höchstmöglichen Grad von Klarheit und Vollendung zu geben, und nach einem Weg, der es ermöglicht, die allgemeinsten Probleme der Gesamtphilosophie in ihrem ganzen Umfange, wohlgeordnet und in hellem Lichte zu erblicken, die philosophische Problemstellung wesentlich zu klären, zu vertiefen und zu vereinheitlichen. Und er findet diesen Weg darin, daß er die Philosophie als Formforschung (*Eidologie*) erfaßt. Kaum irgendwo ist

Geyfer als Aristoteliker deutlicher charakterisiert als in dieser Schrift und ihrer Auffassung der Philosophie. Wenn Geyfer auch nicht verfäemt, an der zutreffenden Stelle auf die Unterschiede zwischen seiner und der aristotelischen Erklärung hinzuweisen, so ist sie eben doch im wesentlichen als aristotelisch anzusprechen, nicht nur äußerlich, der Terminologie nach, sondern auch innerlich, der Sache und dem Aufbau nach. Den Ausgangspunkt dieser Gedankenführung bildet die Urtatsache des Bewußtseins und zwar nicht nur in ihrer subjektiven Bedeutung, sondern auch in ihrer Objektbezogenheit, ferner die Grundtatsache des Denkens als eines teils rezeptiven teils aktiven Verhaltens und der Trieb nach Regung dieser Bewußtseinsfunktion. Aus der Betrachtung der Mannigfaltigkeit dieses Urverhältnisses gewinnt er zunächst die beiden Grundbegriffe der Materie und Form. Er definiert diese Begriffe in einer Weise, die es ihm gestattet, seinen Begriff der Urmaterie als Abstraktion in höchster Potenz auch auf die Seele anzuwenden, eine Frage, die wieder auf mittelalterliche Kontroversen über denselben Punkt zurückweist. Die „Eidologie“ ermöglicht nach seiner Auffassung eine kurze und prägnante Bestimmung des Unterschiedes von Leib und Seele. Vor allem aber erhofft er von der Eidologie die Möglichkeit, *die Philosophie als eine einheitliche Wissenschaft* zu bestimmen, mit der Aufgabe, „die verschiedenen allgemeinen Formen des Bewußtseins und seiner Objekte klar voneinander zu unterscheiden, das Wesen der einzelnen Formen genau zu bestimmen und endlich das gesetzmäßige Verhältnis aller dieser Formen zueinander und damit auch die zu jeder der Formen gesetzmäßig gehörige Materie zu ergründen, und auf diese Weise die Struktur aller Erkenntnisgegenstände aufzudecken. Von da aus entwickelt Geyfer nun die Spezialaufgaben der einzelnen philosophischen Disziplinen: die Verschiedenheit der Formen, das Reihenverhältnis der allgemeinen und besonderen Formen, angefangen von der Urform des Seins bis zu den singulären Besonderungen dieser Urform, oder ihrer Funktionsbesonderungen, von denen einzelne wieder für die Erkenntnis von besonderer Bedeutung sind. Als solche Funktionsbesonderungen leitet er ab: die Kategorien als die allgemeinsten Determinierungen, wobei der Begriff der Kategorie etwas weiter gefaßt wird als bei Aristoteles und Kant, absolute Formen (= Formen des einzelnen Gegenstandes an sich) und Verknüpfungsformen (= Relationen), deren Sinn und Funktion darin besteht, eines auf das andere hinzuordnen, Primärformen (Grundformen) und Akzidentalformen (Ausgestaltungs- oder Beiformen). Und wieder ist es das Subjekt-Objektverhält-

nis mit den Grundfragen der Erkenntnistheorie, Erkennen und Sein, denen bei Erforschung des Verhältnisses der Formen untereinander ein Höchstmaß von Wichtigkeit zukommt.

Von dem Wert dieser eidologischen Betrachtungsweise hat Geyfer eine hohe Auffassung: Sie führt zu den wichtigsten und tiefsten Problemen hin, ermöglicht ihre klare Formulierung, begründet durch die von ihr geforderten Aufgaben in logisch zwingender Weise die Einheit der Gesamtphilosophie. Sie macht nicht nur verständlich, daß es eine Reihe verschiedener philosophischer Untersuchungen geben muß (Logik, Erkenntnislehre, Psychologie, Ethik, Ästhetik, Ontologie, Kosmologie, Rechts- und Staatsphilosophie), sondern sie lehrt auch die aus dieser Vielheit möglicher Untersuchungsweisen und Untersuchungsgegenstände entstehende Gefahr der Zersplitterung und Isolierung der einzelnen philosophischen Disziplinen überwinden.

Die Schwierigkeit, die in dieser eidologischen Betrachtungsweise zu liegen scheint, und die Geyfer selbst hervorhebt, ist diese: „Unmöglich lassen sich alle Teilwissenschaften der Philosophie zugleich betreiben. Die einen Untersuchungen müssen vielmehr den anderen vorausgehen und zugrunde gelegt werden. Man wird naturgemäß Logik und Erkenntnistheorie wegen ihrer grundlegenden Bedeutung an den Anfang stellen. Wie aber läßt sich dies rechtfertigen, wenn doch beide von der Ontologie abhängig sind?“ Kann man anderseits Ontologie treiben, ohne Kenntnis von der Logik und Erkenntnistheorie zu haben (Eidologie S. 40)?

Die Lösung dieser Schwierigkeit findet Geyfer einmal darin, daß das Sein und die Gegenstände unser Anschauen und Denken schon bestimmen, bevor wir auf sie und ihr Verhältnis zu unserem Bewußtsein mit Absicht und Bedacht reflektieren. Sodann dadurch, daß die Logik unser Denken und Erkennen keineswegs erschafft, sondern eine Frucht desselben ist, so daß wir auch gewisse ontologische Wahrheiten, deren wir zum Ausbau der Logik bedürfen, bereits zu erkennen vermögen, ehe wir noch eine fertige Logik und Erkenntnistheorie entworfen und nach ihren Sätzen die Ontologie in systematischem Zusammenhang entwickelt haben.“

Die Erkenntnismittel der Eidologie sind keine anderen als die Methoden der übrigen Wissenschaften: das apriorische, analytische und das empirisch-induktive, synthetische Verfahren sowie die Wesens- und Sachverhaltschau durch geistiges, aktives Schauen, das aus den beziehenden Akten des Bewußtseins (Vergleichen, Ordnen, Zählen, Analysieren, Abstrahieren, Zu-

fammenbringen, Befragen usw.) hervorgeht. In diesem Zusammenhang entwickelt Geyser seinen Begriff der *Wesensschau* und der *Sachverhaltschau*. — Unter der schon von Aristoteles betonten Wesensschau versteht er die Anschauung von allgemeinen Bedeutungseinheiten, in denen die Begriffswörter ihren Sinn erhalten. Sie ist das eigentliche Erkenntnismittel der Formwesenheiten. Unter *Sachverhaltschau* versteht Geyser das Erschauen der Verhältnisse zwischen verschiedenen Formen desselben Gegenstandes wie auch zwischen verschiedenen Gegenständen zum Objekt. Es handelt sich also dabei wesentlich und zumeist um synthetische Sachverhalte von Relationen.

Hier ist der Punkt, wo Geyser wieder zu einer *Auseinandersetzung mit der Phänomenologie* geführt wird, die er in seinem Buche „Neue und alte Wege der Philosophie“ (1916) vorgenommen hat. — Er wurde aber zu einer solchen Auseinandersetzung hingedrängt von ganz bestimmten metaphysischen Problemen aus, vor allem vom Problem der Bestimmung des göttlichen Wesens als Persönlichkeit und der metaphysischen Grundlegung der Religion.

In Geyfers ganzem metaphysischem Denken kommt dem *Gottesproblem* von Anfang an eine entscheidende Rolle zu und im Zusammenhang damit dem Religionsproblem. Der *Gottesbegriff* ist die Krönung seines philosophischen Denkens, das für ihn erst im letzten Metaphysischen, in der Metaphysik als *θεολογική*, im Begriff des persönlichen Gottes, des Schöpfers, Erhalters und Regierers der Welt seinen wahren Sinn erhält und das Verhältnis von philosophischer Theologie und Religionsphilosophie ordnet und bestimmt. — Schon in den ersten Anfängen seiner literarischen Arbeiten auf dem Gebiete der Philosophie beschäftigte ihn das Gottesproblem in der Schrift „Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen“ (1899) und — wohl auch mitveranlaßt durch seine Anschauungen über das Kaufalproblem —, in seinen mannigfachen Untersuchungen über die Quellen unserer Gotteserkenntnis über die Beweisbarkeit des Daseins Gottes in kritischen Auseinandersetzungen mit Kant einerseits, mit der phänomenologischen Religionsphilosophie andererseits. Diese letztere Auseinanderfetzung vollzieht sich vor allem gegenüber Max Scheler und seiner Religionsbegründung (sowie gegenüber Gründler, Winkler und W. Mundle) in den Schriften „Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart“ (1923) und „Max Schelers Phänomenologie der Religion“ (1924).

Auch hier ist es wiederum weniger die spekulative Seite des Gottesproblems, was Geyfers Untersuchungen bestimmt, als vielmehr die erkenntnistheoretische und psychologische Seite.

Hatte Geyfers frühester Versuch („Das philosophische Gottesproblem“ 1899) zum Ziel, aus dem Begriff der Seinsdifferenz des Kontingenten zur Notwendigkeit eines Differenzierungsgrundes zu kommen, so tritt in den weiteren Ausführungen immer mehr der den ideologischen Gottesbeweis bildende Grundgedanke hervor, daß Gott als letzter Erklärungsgrund und als metaphysischer Grund für die Übereinstimmung der Denk- und Seinsordnung anzunehmen sei. Geyser hält streng an der Möglichkeit und Notwendigkeit der Gottesbeweise und ihrer Gewißheit fest gegenüber anderen Versuchen in der neueren Philosophie, die Überzeugung vom Dasein Gottes zu sichern, sei es aus Gefühlen oder aus Intuitionen oder als Folge eines Liebesaktes (Scheler). Aber Geyfers Verdienst ist es wiederum, daß er die in den Gottesbeweisen zur Verwendung kommenden Grundbegriffe kritisch untersucht und allseitig begründet. Wie es ihm klar ist, welche grundlegende Bedeutung das Begriffspaar Potenz und Akt für die Kausalitätslehre hat, so ist ihm auch die Rolle der Kausalität, die Bedeutung der realen Unterschiede zwischen Wesenheit (Sosein) und Dasein, des Begriffs der Kontingenz und Notwendigkeit, der Inseitigkeit und Aseitigkeit und der damit zusammenhängenden Begriffe für die Gottesbeweise durchaus klar. Ihrem sorgfältigen Durchdenken, Durchprüfen und Begründen gilt deshalb sein Bemühen in hervorragendem Maße. Dazu kommt, daß gerade an diesem Punkte seine persönliche Auseinanderfetzung mit Kant besonders sorgfältig geführt wird. Seine grundsätzliche Stellungnahme kennzeichnen die Sätze: „Es gibt keinen *adäquaten* Gottesbegriff, sondern nur eine Wesenserkenntnis durch direktes Schauen.“ „Es bleibt uns nichts anderes übrig, als sowohl das Dasein Gottes, wie den unserem Erkennen überhaupt erreichbaren Begriff Gottes aposteriorisch durch Folgerungen aus geeigneten Erfahrungstatsachen zu beweisen.“ (Phil. d. Seins, 78 f.)

Demgemäß wird der ontologische Gottesbeweis in wiederholten, von verschiedenen Gesichtspunkten und Ausgangspunkten her geführten Darlegungen als unzulässig dargetan, die übrigen Beweise in ihrer Berechtigung besonders gegenüber Kant und dem Neukantianismus erwiesen. Geyser hebt zugleich scharf heraus, daß auch *das Wesen der Religion* sich nur von der Erkenntnis der Existenz und Natur ihres Gegenstandes (Gottes) her bestimmen lasse in der Weise, daß Vernunft und Religion in ein harmonisches

Verhältnis zueinander treten (gegen Schelers These von der Ursprünglichkeit und Unableitbarkeit der religiösen Erfahrung). Wenn die Vernunft auf irgend einem Wege erkannt hat, daß es einen Gott gibt, so ist von dieser Grundlage aus das Wesen und die Notwendigkeit der Religion ohne jede Mühe und Schwierigkeit einsichtig zu erschauen (Augustins Rel.-phil. 240). Die Frage, welches Verhalten das dem Menschen Gott gegenüber entsprechende sei, kann nur beantwortet werden aus dem, was wir vom Dasein, der Natur und den Attributen Gottes (d. h. der Persönlichkeit Gottes) zu erkennen vermögen.

Von hier aus gewinnt Geyser auch seine kritisch-ablehnende Stellungnahme gegenüber Max Scheler und dessen Kritik an den thomistischen Gottesbeweisen, wie überhaupt gegenüber der Forderung der „Lebensphilosophie“: „nicht Gottesbeweis, sondern Gotteserlebnis, nicht Gottesbegriff, sondern religiöses Ergriffensein von Gott, nicht rational beweisen, sondern fühlen, erleben, schauen.“ Darüber hinaus aber untersucht Geyser in wohlbegründeter Kritik die Grundvoraussetzung der Schelerischen Angriffe auf die thomistischen Kausalitätsbeweise, nämlich seine These, daß die Liebe dem Erkennen vorangehe, ferner: daß die Idee des Wertes von der Idee des Seins nicht nur verschieden, daher aus letzterer auch nicht ableitbar sei, daß die Werte durch jene Akte, deren intentionales Objekt das Sein ist, nämlich die Aktart des Denkens und Erkennens, niemals gefunden und erfaßt werden können, vielmehr nur in spezifischen Akten der Liebe und des Wertens erlebt zu werden vermögen. Damit ist das Problem „Wert und Sein“ zur Diskussion gestellt — gewiß nichts völlig Neues: es findet sich auch in den scholastischen Untersuchungen über das Verhältnis der Begriffe bonum, esse, perfectio und perfectivum esse mit enthalten. Und vielleicht — wer mag es wissen? — wäre die Diskussion darüber weiter gekommen und fruchtbarer geworden, wenn die Wertphilosophie nicht so „wertblind“ gegen diese scholastischen Untersuchungen gewesen wäre. Geyser zeigt vor allem (was der Scholastik konform ist), daß Werte ohne Sein nicht denkbar, und daß Werte tatsächlich „erkennbar“ sind, d. h. „sub ratione boni“ erkennbar sind, daß also der Geist nicht nur erkennt, was der betreffende Gegenstand sei und daß er sei, sondern auch, daß er wert sei, von ihm geliebt zu werden. (M. Schelers Phän. 109.) Scholastisch ausgedrückt heißt es, daß das Wesen des bonum, des Wertes, in der appetibilitas liege. Die Bedeutung dieser Untersuchung für die Gotteserkenntnis auf Grund des Glückstrebens und der Idee der Vollkommenheit liegt auf der Hand.

Aus der Annahme einer durchgängigen gottgewollten Gesetzmäßigkeit der Natur, der Allmacht Gottes und des göttlichen Allwirkens erhebt sich das letzte metaphysische Problem, ob eine Freiheit des Wollens und Handelns daneben noch Bestand habe. Geyser weist hin darauf, daß die Welt ein Werk der Vernunft, die Vernunft aber auch die Quelle der Freiheit sei. „Wenn darum die unendliche Vernunft in Freiheit das Reich der Notwendigkeiten gesetzt und in demselben auch Wesen, die mit Intelligenz und Freiheit ausgestattet sind, einen Platz eingeräumt hat, so hat sie, der keine Möglichkeiten irgendwelcher Art verborgen sein können, die Handlungen der Notwendigkeiten und der Freiheit nach dem Verhältnis von Mitteln und Zwecken zusammengeordnet. Und so erfüllt sich in der Zeit ein von Ewigkeit her vorausgeschauter und vorausgewollter göttlicher Plan. (Allg. Phil. d. Seins 122 f.)

So schließt die Metaphysik Geyfers an ihrem Endpunkte die Türe auf zur Ethik, zur Kultur und zur Philosophie der Geschichte.

* * *

Dem Kollegen aber, der eine so reiche Saat von Gedanken mündlich und schriftlich ausgestreut hat, widme ich als Glückwunsch zum 60. Geburtstage das Goethe-Wort, das Bolzano seiner Wissenschaftslehre als Motto vorangestellt hat:

„So wandle du — der Lohn ist nicht gering —
Nicht schwankend hin, wie jener Sämann ging,
Daß bald ein Korn, des Zufalls leichtes Spiel,
Hier auf den Weg, dort zwischen Dornen fiel:
Nein! Streue klug wie reich mit männlich steter Hand
Den Segen aus auf ein geackert Land.
Dann laß es ruhen: die Ernte wird erscheinen
Und dich beglücken, wie die Deinen.“