

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 8 (1894)

Artikel: Quaestiones quodlibetales [Fortsetzung]

Autor: Esser, Thomas

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761920>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

QUAESTIONES QUODLIBETALES.

Von P. THOMAS ESSER,
Ord. Praed.

(S. Jahrg. VII, S. 441.)

Ursache und Verursachtes.

*Πᾶσα ἐπιστήμη διανοητικὴ ἡ μετέχουσα
τι διανοίας περὶ αἰτίας καὶ ἀρχάς ἔστιν.
Arist. Metaph. V. 1.*

Einer der wichtigsten Begriffe in der ganzen Philosophie ist der der Ursache. Alle wissenschaftliche Erkenntnis und vor allem die philosophische Erkenntnis hat ihn zur Voraussetzung. Denn was heißt eine Sache wissenschaftlich erkennen anders als sie in ihren Ursachen erkennen?¹ Und was ist Philosophie anders als eine aus den höchsten und letzten Ursachen geschöpfte Wissenschaft von den Dingen?²

Daher darf es uns nicht wundern, daß der Begriff der Ursache unter verschiedenen Gesichtspunkten in allen Zweigen der Philosophie wiederkehrt. Die Logik, welche dem Philosophen seine wissenschaftlichen Werkzeuge bietet, kann den Begriff der Ursachlichkeit (Grund und Folge) nicht entbehren, denn auf ihm beruht sowohl die einfache Begriffs-Erklärung (definitio) als auch die Beweisführung (demonstratio syllogistica). — Die Metaphysik, die vom Sein schlechthin handelt, kann nicht umhin, das Seiende einzuteilen in Verursachendes und Verursachtes, denn der Begriff der Ursache erstreckt sich in der That über alles Sein, mag es nun materiell oder immateriell sein.³ — Die verschiedenen Arten von Ursachlichkeit finden sich aber vor allem in den physischen Körpern, und daher ist die wissenschaftliche Darstellung der Natur und der Arten der Ursache auch vor allem Aufgabe jenes Zweiges der Philosophie, den die Alten Physik nannten.⁴ — Die prima philosophia

¹ Επίστασθαι δὲ οἴμεθ' ἔκαστον ἀπλῶς . . . ὅταν τήν ταῖτιαν οἴώμεθα γινώσκειν, δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἔστιν, ὅτι ἔκεινον αἰτία ἔστι, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν. (Scire autem putamus unamquamque rem simpli- citer . . . cum putamus causam cognoscere, propter quam res est, eius rei causam esse, nec posse eam aliter se habere.) Arist. Analyt. post. I. 2.

² Δεῖ γὰρ ταύτην τῶν ποώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν. (Oportet etenim primorum principiorum et causarum eam speculativam esse.) Arist. Metaph. I. 2.

³ Quidquid est in rebus, oportet quod causa vel causatum sit. S. Thom. C. Gent. I. 3 c. 107, Adhuc.

⁴ Aristoteles handelt darum von den Ursachen hauptsächlich in seiner Physik (lib. II.); aber unter den anderen Gesichtspunkten auch Analyt.

endlich führt uns auf der Stufenleiter aller in der Natur vorhandenen Wirkungen bis hinauf zur *prima causa*, zu Gott.

Eine eigentliche allgemeine Begriffs-Erklärung von Ursache gibt Aristoteles nirgends. Eine solche hat auch ihre Schwierigkeiten, weil der Begriff Ursache nicht immer in der gleichen Bedeutung (*univoce*) genommen, sondern, wie wir gleich sehen werden, von vier verschiedenen Arten von Ursachen ausgesagt wird. Deshalb könnte man z. B. nicht wohl sagen, Ursache sei dasjenige, was einem Dinge sein Sein verleiht. Denn da in diesem Sinne das Sein nur ein zweifaches sein kann, nämlich entweder das Wesen (*Sosein*) oder das Dasein, so würde jene Begriffs-Bestimmung nur auf zwei Arten von Ursache passen, die *causa formalis*, welche eben das innere Wesen verleiht, und die *causae efficiens*, welche die Sache nach außen hervorbringt. Vielleicht kann man aber so sagen: Ursache ist alles dasjenige, durch dessen Einfluß etwas entsteht (was immer dieses Etwas sein mag; ein selbständiges Ding ist nicht immer damit gemeint). — Das, was durch diesen Einfluß entsteht, heißt *Verursachtes*. Gewöhnlich nennt man es *Wirkung*, obgleich im strengen Sinne unter Wirkung nur dasjenige verstanden werden dürfte, was von der hervorbringenden oder bewirkenden Ursache (*causa efficiens*) verursacht wird. Und selbst dann wäre der sprachliche Ausdruck noch ungenau; denn eigentlich bezeichnet Wirkung nur die (vorübergehende) Thätigkeit des Bewirkens, nicht aber das (dauernde) Ergebnis dieser Thätigkeit. Dieses muss als *Gewirktes* oder *Bewirktes* bezeichnet werden. — Zwischen der Ursache und dem Verursachten muss also ein Geben und Empfangen stattfinden, oder besser gesagt, das Verursachte wird durch einen wirklichen Einfluß der Ursache.

Dadurch unterscheidet die Ursache sich von dem Urgrund (*principium*). Urgrund ist alles dasjenige, was einem andern wie immer vorangeht, sei es auch nur der Ordnung oder der Reihenfolge nach. Zum Begriff des Urgrundes genügt es, dass etwas mit ihm beginnt, oder dass es das erste sei. Mit ihm und von ihm fängt etwas an.¹ Dass das im Urgrund Gründende (*principiatum*) von demselben im Sein abhängig sei, ist nicht

poster. II. 11 und 17; Metaph. I. 7; II. 2 (nach der Einteilung beim hl. Thomas lib. III, lect. 4) u. s. w.

¹ Zwischen *Anfang* (*initium*) und Urgrund (*principium*) besteht der Unterschied, dass jenes rein begrifflich den Ausgangspunkt bezeichnet, dieses aber das die Reihe eröffnende wirkliche Glied. — Ferner liegt in dem Wort „*Anfang*“ Zeit ausgedrückt, während das Wort „*Urg rund*“ die Grundlage der folgenden Reihe bezeichnet. — Daraus folgt, dass der

erforderlich; für das Verursachte ist aber eine solche Abhängigkeit von der Ursache wesentlich. Der Begriff des Urgrundes ist also weiter als der der Ursache. Man kann die Ursache als eine besondere Art des Gattungsbegriffes „Urgrund“ ansehen. Das Art - bildende Unterscheidungs-Merkmal oder die wesentliche Verschiedenheit (*differentia specifica*) liegt eben in jener Abhängigkeit des Verursachten von der Ursache im Werden oder Sein.

Dadurch dass diese Abhängigkeit gründet in einem Einfluss der Ursache auf die Entstehung des Verursachten, unterscheidet die Ursache sich auch von der Bedingung und der Gelegenheit. Auch von der Bedingung ist die Wirkung abhängig, denn tritt die Bedingung nicht ein, so auch nicht die Wirkung; ja wenn die Bedingung eine solche ist, die man gewöhnlich *conditio sine qua non* nennt, so ist die Abhängigkeit der Wirkung von ihr in gewisser Hinsicht sogar grösser, als diejenige von der Ursache. Denn in diesem Falle kann die Bedingung durch nichts anderes ersetzt werden, während meistens das, was durch eine Ursache nicht geschieht, durch eine andere geschehen kann. So sind z. B. Öffnungen in der Wand die unerlässliche Bedingung für den Eintritt des natürlichen Lichtes in das Zimmer. Sie machen nicht, dass es im Zimmer hell ist (d. h. sie sind nicht die Ursache der Helle), aber ohne sie wäre es nicht hell im Zimmer.

Ähnlich verhält es sich mit der Gelegenheit, die in solchen Umständen besteht, die dem Menschen eine sittliche Handlung erleichtern oder ihn durch ihren Einfluss auf sein Begehrungsvermögen zu einer solchen veranlassen. Im ersten Falle besteht die Gelegenheit in der Abwesenheit oder Entfernung von Hindernissen, die etwa der Wirkung entgegenstehen; im andern Falle besteht sie in einem Reiz, der nach Art der Zweckursache auf die Vorstellung wirkt, so dass die Handlung um dessentwillen gesetzt wird.

So sind in den meisten Fällen sowohl die Bedingung als auch die Gelegenheit Mit-Ursachen, welche die Thätigkeit der bewirkenden Ursache fördern.¹ Insofern haben sie mit der Hauptursache und durch dieselbe einen Einfluss auf die

Anfang vorübergreift, während der Urgrund bleibt. — Dem Anfang steht gegenüber der Ausgang, das Ende (*exitus*), dem Urgrund dagegen das letzte Glied (*extremum*). Vgl. Doederlein, Latein. Synonyme und Etymologie, Leipzig 1829, III. 163; Ramshorn, Latein. Synonymik, Leipzig 1833, II. 70.

¹ Der hl. Thomas redet sowohl von der Bedingung als auch von der Gelegenheit stets als *causa*. Jenachdem beide zum Eintreten der Wirkung beitragen, nennt er sie das eine Mal *causae per accidens* und das andere Mal *concausae*. „*Causa sine qua non, si nihil omnino faciat,*

Wirkung. — Das ist also erforderlich, um von Ursache reden zu können, daß die Wirkung aus ihr fließe, oder daß sie ihrem Einfluß ihr Sein verdanke.

Dieser Einfluß der Ursache auf die Wirkung kann sich nun in verschiedener Weise geltend machen: er besteht entweder darin, daß die Wirkung durch die Ursache (*causa efficiens*), oder wegen der Ursache (*causa finalis*) oder aus derselben ist. Letzteres kann ein zweifaches bedeuten, jenachdem wir in der Wirkung ihre sinnenfällige (äußere) Gestalt, oder ihr nur durch den Verstand zu erkennendes (inneres) Wesen, m. a. W. jenachdem wir ihre physische oder ihre metaphysische Wesenheit in Betracht ziehen. Das physische, stoffliche Wesen entsteht aus einer stofflichen Ursache (*causa materialis*); das metaphysische, innere, dem Verstand allein zugängliche Wesen (die sog. *forma*) entsteht aus einer Ursache, die entsprechend ihrer Wirkung *causa formalis* genannt wird.¹ „*Necesse est quatuor*

vel disponendo, vel meliorando quantum ad rationem causandi, nihil habebit supra causas per accidens“ (IV dist. 1 q. 1 a. 4 q. 1). Auf diesen Grund hin beweist der hl. Thomas, daß die Sakamente physische und nicht bloß moralische Ursachen der Gnade sind, weil sie nämlich sonst nichts wirkten, sondern bloße Zeichen wären. — Wenn dagegen die *conditio* (oder wie der Aquinate sagt, die *causa*) sine qua non etwas beiträgt zur Wirkung, „*licet non sit causa principalis rei, est tamen quaedam concausa*. *Sicut respiratio est necessaria animali respiranti, quia sine respiratione vivere non potest. Ipsa enim respiratio, etsi non sit causa vitae, est tamen concausa, in quantum cooperatur ad contempnerentum caloris, sine quo non est vita*“ (In V. Metaphys. lect. 6). — Dieselbe Unterscheidung wendet er auf die Gelegenheit an und erläutert dieselbe durch das gelegentliche Finden eines Schatzes und durch das Martyrium der Heiligen gelegentlich der Verfolgung eines Tyrannen (I dist. 46 q. 1 a. 2 ad 3). Ebenso sagt er, daß etwas mittelbar Ursache sein könne, „*sicut cum aliquid agens, causans aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter et indirecte causa illius effectus, sicut ille qui siccatur ligna, est causa combustionis eorum*“ (I. q. 114 a. 3). Und ganz allgemein: „*disponens est quodammodo causa*“ (I. 2. q. 88. a. 3). Dahin gehört auch der auf die Entfernung von Hindernissen (*remotio prohibentis*) bezügliche bekannte Satz: „*removens prohibens dicitur movens per accidentem*“ (I. 2. q. 75 a. 4 vgl. q. 76 a. 1; q. 85 a. 5; q. 88 a. 3).

¹ *Ατίτια δὲ τέτταρες, μία μὲν τὸ τι ἡν̄ εἶναι, μία δὲ τὸ τίνων ὅντων ἀνάγκη τοῦτο εἶναι, ἔτερα δὲ ἡ τι πρῶτον ἐκίνησε, τετάρτη δὲ τὸ τίνος ἐνεκα.* (Causae vero quatuor sunt: una quae explicat quid res sit; altera quam, si quaedam sint, necesse est esse; tertia quae quid primum movet; quarta id cuius gratia), Analyt. poster. II. 11. — Metaphys. I. 3 nennt Aristoteles die *causa formalis*: *τὸ εἶδος, τὴν οὐσίαν, τὸ τι ἡν̄ εἶναι* die *causa materialis*: *τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον*; die *causa efficiens*: *τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως*; die *causa finalis*: *τὴν ἀντικείμενην αἰτίαν ταύτην, τὸ οὐ σένεκα καὶ τὰ γαθόν τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτο ἐστίν.* Vgl. Phys. II. 7; De somno et vigilia c. 2.

esse causas; quia cum causa sit, ad quam sequitur esse alterius, esse ejus quod habet causam, potest considerari dupliciter: uno modo absolute: et sic causa essendi est forma, per quam aliquid est in actu; alio modo secundum quod de potentia ente fit actu ens: et quia omne quod est in potentia, reducitur ad actum per id quod est actu ens, et hoc necesse est, esse duas alias causas, scil. materiam et agens,¹ quod reducit materiam de potentia in actum. Actio autem agentis ad aliquod determinatum tendit, sicut ab aliquo determinato principio procedit; nam omne agens agit quod est sibi conveniens. Id autem, ad quod intendit actio agentis, dicitur *causa finalis*“ (S. Thom. in lib. II. Physic. lect. 10).

Daneben kennt die peripatetische Schule auch noch die Ursachlichkeit des Werkzeuges (*causa instrumentalis*) und die Ursachlichkeit des Vorbildes oder Urbildes (*c. exemplaris*); aber sie hält dieselben nicht für eigene Arten der Ursache, sondern führt sie auf eine der vorgenannten Arten zurück. Die werkzeugliche Ursache führt sie auf jene Ursache zurück, deren Werkzeug sie ist, also entweder auf die bewirkende Ursache, die sich ihrer bedient, oder auf die stoffliche Ursache, wenn sie diese auf den Empfang der form- und wesen-verleihenden Ursache zubereitet. In ähnlicher Weise wird die vorbildliche Ursache zurückgeführt auf die mit Erkenntnis begabte Hauptursache, für die sie entweder als Zweck oder als Hülfsmittel und Förderung bei ihrer hervorbringenden Thätigkeit angesehen werden kann.

Noch müssen wir eine Unterabteilung der hervorbringenden Ursache hier anführen. Wenn wir auf ihr Verhältnis zu dem von ihr Verursachten sehen, so ist dieselbe entweder *univoca* (= *synonyma*) oder *aequivocea* (= *homonyma*) oder *analogia*. „Invenimus tres modos causae agentis; scil. causam *aequivoce* agentem: et hoc est, quando effectus non convenit cum causa nec nomine, nec ratione, sicut sol facit calorem, qui non est calidus. — Item causam *univoce* agentem: quando effectus convenit in nomine, et ratione cum causa, sicut homo generat hominem, et calor facit calorem. — Neutro istorum modorum Deus agit: non *univoce*, quia nihil *univoce* convenit cum ipso; non *aequivocea*, cum effectus et causa aliquo modo convenient in nomine et ratione secundum prius et posterius (d. h. secundum *analogiam*²), sicut Deus sua sapientia facit nos sapientes, ita

¹ Die gedruckten Ausgaben haben „agentem“, was zu dem folgenden „quod“ nicht stimmt.

² „Jam in usum venit, ut quasi synonyme dicamus, aliquid dici

tamen, quod sapientia nostra semper deficit a ratione sapientiae suae, sicut accidens a ratione entis secundum quod est in substantia. Unde est tertius modus causae agentis analogice“ (I Dist. 8 q. 1 a. 2).

Anderswo gibt der hl. Thomas diese Unterscheidung deutlicher, indem er den Begriff *aequivoce* schärfer fasst. Im allgemeinen nämlich bedeutet *aequivocum* Verschiedenheit der Sache bei Gleichheit des Namens. Dafs nun zwei verschiedene Dinge mit demselben Namen bezeichnet werden, kann entweder rein zufällig sein, wenn nämlich beide Dinge gar nichts miteinander gemein haben (wie etwa bei der Bezeichnung „Jungfrau“ für das bekannte Sternbild und für eine ledige Frauensperson), oder es kann auf Absicht beruhen, wenn nämlich zwischen zwei Dingen eine gewisse Ähnlichkeit stattfindet (wie es bei allen Metaphern der Fall ist). Wenden wir dieses an auf die Bezeichnungen, die Gott (als Ursache) und den Dingen (als seinen Wirkungen) gemeinsam sind, so müssen wir sagen, dafs „quidquid de Deo et rebus aliis praedicatur, non secundum puram *aequivocationem* dicitur, sicut ea quae sunt a casu *aequivoca*. Nam in his quae sunt a casu *aequivoca*, nullus ordo aut respectus attenditur unius ad alterum, sed omnino per *accidens* est, quod unum nomen diversis rebus attribuitur; non enim nomen impositum uni signat ipsum habere ordinem ad alterum. Sic autem non est de nominibus, quae de Deo dicuntur et creaturis. Consideratur enim in hujusmodi nominum communitate ordo causae et causati.“ (C. Gent. l. 1 c. 33; vgl. l. q. 13 a 5.)

Die bewirkende Ursache bringt also entweder mit ihr gleichartige Wirkungen hervor, wie es sich am deutlichsten bei den (natürlichen) Ursachen zeigt, die durch Zeugung Wesen der gleichen Art hervorbringen; oder sie bringt ungleichartige, wesentlich von ihr verschiedene Wirkungen hervor, wie z. B. die freie Thätigkeit des Menschen in ihren künstlerischen Hervorbringungen. Solche Ursachen bringen also auch mehrere und verschiedene Arten von Wirkungen hervor, wie etwa Michel Angelo Kunstwerke schuf als Baumeister als Maler, als Bildhauer, als Dichter u. s. w., während die gleichartigen Ursachen stets nur eine Art von Wirkungen hervorbringen, die mit ihnen gleichwesentlich und gleichnamig sind. Daher nennt man jene Ursachen auch *allgemeine* (*causae universales*), diese dagegen *besondere* (*c. particulares*). Hierbei ist jedoch zu bemerken, dafs man besonders jene Ursachen

analogice, et dici per prius et posterius. Abusio tamen vocabulorum haec est. — Card. Cajetan., Tract. de nominum analogia, cap. 1.

allgemeine nennt, welche mit anderen, die von Natur aus zur Hervorbringung einer einzigen Wirkung bestimmt sind, mitwirken, wie z. B. die Sonne, die (als Mitursache) alle Gewächse der verschiedenen Familien und Arten hervorbringt, oder Gott (*causa universalissima*), der mit allen Geschöpfen in der Hervorbringung der den einzelnen eigentümlichen Wirkungen mitwirkt. Alle geschöpflichen Ursachen sind darum Gott, der *causa prima* gegenüber, nur *causae secundae*.

Diese Erklärung der Begriffe müssten wir vorausschicken, um die gewöhnlichen, sozusagen sprichwörtlich gewordenen Redensarten oder die knapp ausgedrückten Grundsätze der peripatetischen Schule über das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung verständlich zu machen.

1. *Non datur effectus sine causa.* — Tritt uns etwas als neuentstanden, als geworden, entgegen, so fordert die Natur unseres Denkens, daß wir dasselbe auf eine (hervorbringende) Ursache zurückführen. Es ist das ein Gesetz, das von Natur aus in unserm Geiste liegt. Wir mögen wollen oder nicht, von selbst, ja sogar vor jedem Nachdenken drängt sich die Frage auf: warum? woher? wie so? Jede Mutter weiß, wie oft diese immer wiederholten Fragen ihres Kindes ihr Wissen und ihren Scharfsinn auf die Probe gestellt haben. Mit der geistigen Entwicklung des Menschen ändert sich dieses nicht; im Gegenteil, der ausgebildete Philosoph macht sich die Erforschung des letzten Warum zur Lebensaufgabe. Das widerlegt die Behauptung Mills u. A., der in Rede stehende Satz sei kein Grundsatz, sondern das End-Ergebnis unserer Erfahrungen, kein allgemein verbindlicher Ausspruch unseres Verstandes, sondern eine Zusammenfassung unserer Sinnen-Wahrnehmungen, nicht der unerschütterlich gewisse und unwandelbare Ausgangspunkt unserer Forschung, sondern eine höchst unvollständige und darum nicht schlechthin gewisse Sammlung von Beobachtungen. Diese Aufstellungen eines Empirismus, der jedes Wissen untergräbt, widerlegen sich durch die Erfahrung selbst. Haben wir auch nie durch Erfahrung die Wirkungen eines Steinwurfs an uns oder anderen kennen gelernt, so weichen wir doch unwillkürlich einem gegen uns heranfliegenden Steine aus. Das Bewußtsein des Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung ist uns also angeboren, und sobald wir darüber nachdenken, leuchtet es uns von selbst ein, daß es kein Verursachtes ohne Ursache geben kann. Wie das Tageslicht uns ins Auge scheint, so leuchtet diese Wahrheit uns durch ihre eigene Klarheit in

den Verstand. Sie ist nicht das Ergebnis des Nachdenkens dieses oder jenes Verstandes, sondern das unwandelbare Zeugnis des Verstandes als solchen. Sie leugnen, wäre darum unverständlich; es wäre gegen die uns angeborene Denknotwendigkeit.¹ Sie beweisen wollen, wäre thöricht, denn es hieße etwas Unnötiges und etwas Unmögliches unternehmen.² Etwas Unnötiges: denn was taghell ist, wird man doch nicht durch Kerzenlicht erhellen wollen. Etwas Unmögliches: denn beweisen-wollen heißt ja nur nach dem Warum forschen. Der Beweis soll darthun, dass etwas so sein muss, dass es nicht anders sein kann, und das geschieht durch Angabe des Grundes. Jeder Beweis-Versuch setzt also die Richtigkeit des Grundsatzes, dass es kein Verursachtes ohne Ursache gibt, voraus, schliesst mithin eine sog. petitio principii ein. Wer beweisen will, dass es kein Verursachtes ohne Ursache geben kann, der thut dieses 1) zu dem Zweck, um nichts ohne Grund anzunehmen; er geht also von der stillschweigenden Voraussetzung, dem nötigenden Ausspruch seines Verstandes aus, dass alles einen Grund haben muss; und er thut dieses 2) in einer Weise, die das, was bewiesen werden soll, zur sichern Grundlage des zu erbringenden Beweises macht. Selbst die Zurückführung dieses Grundsatzes auf das sog. principium identitatis s. contradictionis leidet an diesem Fehler.

Wie könnte man auch an der Richtigkeit des Satzes, dass es kein Verursachtes (kein Entstehen, kein Werden, keine Wirkung) ohne Ursache geben kann, zweifeln? Der Begriff des Verursacht- und Bewirkt-seins (im Gegensatz zu dem Aus-sich-sein), des Entstehens und Werdens (im Gegensatze zu dem Vorher-nicht-dagewesen-sein) schliesst ja den Begriff der Ursache schon ein. Verstehe ich also den ersten Begriff, wie könnte ich dann an seinem Zusammenhang mit dem zweiten zweifeln? Weiß ich, was Mensch ist, so kann ich weder leugnen noch bezweifeln, dass derselbe vernünftig ist, denn das gehört ja zum Begriff des Menschen. So kann ich auch nicht, wenn ich weiß, was verursacht-sein bedeutet, zweifeln, dass dasselbe eine Ursache hat. Denn beides sind ja Begriffe, die sich gegenseitig fordern und ergänzen. Mit anderen Worten, der Satz „non datur effectus (und das heißt ja, wie früher erklärt, ein Verursachtes) sine

¹ Vgl. Card. Gerdil, *Reflexions sur un mémoire de M. Béguelin concernant le principe de la raison suffisante et la possibilité du système du hazard.* (Opp. Firenze 1844, I. 435—471.)

² Vgl. z. B. die von Wolff (*Ontologia* § 70) oder Platner (*Aphorismen* § 828) versuchten Beweise.

causa“ ist ein analytisches, mithin ein notwendiges, von der Vernunft gefordertes Urteil.

Darum können wir nicht umhin, diesen Grundsatz überall da anzuwenden, wo wir, sei es durch den Verstand, sei es durch die Sinne, ein Hervorgebrachtes, Gewordenes, Verursachtes erkennen. Und der aufgestellte Grundsatz ist ebenso wahr in der welt-wirklichen (realen), wie in der inner-geistigen (idealen) Ordnung. Mag es sich z. B. um eintretenden Regen (Wirkung), oder um einen aus Vordersätzen abgeleiteten Schluss (Folge) handeln, immer wenden wir den Grundsatz an: non datur effectus sine causa. In dieser Denknotwendigkeit haben wir die Gewissheit, daß unser Urteil wahr ist. Denn ist der Verstand uns von (dem Urheber der) Natur gegeben als eine Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen, so muß diejenige Erkenntnis wahr sein, die uns von selbst einleuchtet und die auf einem nötigenden Gesetz unseres Denkens beruht. Sonst wäre ja der Urheber jenes Denkgesetzes, der zugleich der Urheber der äußern Weltwirklichkeit ist, die Ursache, daß wir diese nicht in ihrer Wahrheit erkennten, sondern über sie — und zwar notwendig — irrten. Dem Idealismus blieb es vorbehalten, Wissen und Welt auseinanderzureißen und darum auch — wir sagen nicht zwischen Erkenntnisgrund und Seins-Ursache zu unterscheiden, sondern beide zu scheiden. Eine schärfere Verurteilung könnte dieser Idealismus kaum erfahren als diejenige, welche ihm Schopenhauer¹ in wahrer Selbstverspottung angedeihen läßt, da er von Plato sagt, daß dieser den hier in Rede stehenden Grundsatz ausdrücke „mit einer Naivität, welche gegen die kritischen Untersuchungen der neuern Zeit wie der Stand der Unschuld gegen den der Erkenntnis des Guten und Bösen erscheint“. In der That ist es die „Naivität der Unschuld“ oder vielmehr die Unmittelbarkeit der unbewußt erkannten Wahrheit, die aus Plato redet, wenn er sagt: ἀνάγκατον εἶναι πάντα τὰ γιγνόμενα διά τινα αἰτίαν γίγνεσθαι. πῶς γὰρ ἀν χωρὶς τοῖτον γίγνοιτο; (necesse est quaecunque fiunt per aliquam causam fieri: quomodo enim absque ea fierent? (Phileb. 26 E.); und wieder: πᾶν δὲ γιγνόμενον ὅπ' αἰτίον τινός ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι. παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίον γένεσιν σχεῖν. (Quidquid gignitur ex aliqua causa necessario gignitur; sine causa enim oriri quidquam impossibile est. Timaeos 28 A.) Gegen diese Natürlichkeit der Wahrheits-

¹ Über die vierfache Wurzel des Satzes vom hinreichenden Grunde, § 6 (WW. herausgg. von Frauenstädt, Leipzig 1891, I. 6).

Erkenntnis muß man allerdings die Trennung und Entgegenstellung von Denk-Gesetz und Natur-Gesetz, von Erkenntnis-Grund und Seins-Ursache als eine aus dem tiefen Falle des menschlichen Verstandes hervorgegangene „Erkenntnis des Guten und Bösen“ bezeichnen, die über die Philosophie ein ähnliches Unheil gebracht hat wie der Sündenfall über die Sittlichkeit.

Nicht als ob wir Erkenntnis-Grund und Seins-Ursache mit einander verwechselten! Nicht Wolf war der erste, wie Schopenhauer behauptet, der principium cognoscendi und principium essendi scharf auseinanderhielt. Die ganze Scholastik war sich dieses Unterschiedes recht gut bewußt. „Non est necesse — sagt der hl. Thomas 1. q. 85 a. 3 ad 4 — quod omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit; cum quandoque cognoscamus causam per effectum et substantiam per accidentia.“ Und wiederum: „Pro tanto dicuntur eadem essendi et cognoscendi esse principia, quia quaecunque sunt principia essendi, sunt etiam principia cognoscendi, non autem e converso, cum effectus interdum sint principia cognoscendi causam.“ (De verit. q. 3 a. 3 ad 7.) Auch haben wir nichts dagegen, daß vom Grund in der Logik und von der Ursache in der Metaphysik (bez. Physik) gehandelt werde. Wir sahen ja schon eingangs, daß Aristoteles von der Ursache unter verschiedenen Gesichtspunkten in den verschiedenen Teilen der Philosophie handelt. Aber dagegen legen wir Verwahrung ein, daß man behauptet, das Gesetz und der Grundsatz der Ursachlichkeit habe nicht ebensogut Geltung in der Ordnung der Weltwirklichkeit wie in der Ordnung der Gedanken, oder es sei ein Sprung, von der Gültigkeit dieses Gesetzes im Gebiete des Denkens auf seine Gültigkeit im Gebiete des Seins zu schließen.

Aus dem Gesagten folgt, daß es keinen Zufall gibt, insofern man darunter ein Ereignis ohne Ursache versteht. Nur Unverstand kann in diesem Sinne von Zufall reden. Gewöhnlich versteht man denn auch unter Zufall nur das unbeabsichtigte Zusammenfallen oder Zusammentreffen von zwei Dingen und die aus diesem Zusammentreffen entstehende unvorhergesehene Wirkung. Wenn z. B. jemand gerade in dem Augenblick, wo ein Ziegel vom Dach fällt, aus seiner Wohnung tritt und dadurch getötet wird, so nennt man das einen traurigen Zufall. Stößt jemand beim Pflügen auf einen Schatz und wird dadurch ein reicher Mann, so ist das ein glücklicher Zufall. Es handelt sich also hier um Wirkungen, die unbeabsichtigt und unerwartet, oder unabhängig von menschlicher Berechnung, vielleicht sogar

gegen sie, eintreten. Jenes vom Menschen nicht beabsichtigte Zusammentreffen von Umständen, bei denen unvorhergesehene Wirkungen eintreffen, ist aber nicht etwas, das ohne alle Ursache geschieht, vielmehr wird es so gefügt durch den allweisen Leiter und Lenker des ganzen Weltalls, der alles vor sieht und vorordnet, und ohne den kein Haar von unserm Haupte und kein Sperling vom Dache fällt. In diesem Sinne sagt, wenn wir nicht irren, Schiller: „Zufall? Es gibt keinen Zufall. Und was wir Zufall nennen, gerade das steigt aus den tiefsten Quellen.“ „Et secundum hoc contingit quod secundum se per accidens evenit, et casualiter, reduci in aliquem intellectum praeordinantem: sicut concursus duorum servorum ad certum locum est per accidens et casualis quantum ad eos, cum unus eorum ignoret de alio; potest tamen esse per se intentus a domino qui utrumque mittit ad hoc quod in certo loco sibi occurrant“ (S. Thom. in Periherm. lib. I. lect. 14).



DIE PRINCIPIEN DES HL. THOMAS UND DER SOCIALISMUS.

Von Dr. C. M. SCHNEIDER.



II.

Die Bedeutung der Natur bei Thomas.

Gustav Engel macht in einem Vortrage über die Philosophie und die sociale Frage (Leipzig, Pfeffer) mit vollem Recht darauf aufmerksam, wie die socialdemokratische Bewegung zu immer breiteren Dimensionen anzuwachsen beginnt. Nicht nur gehören ihr sehr zahlreiche Wähler an; nicht nur erheischt sie in immer höherem Grade die Vorsorge der Staatsmänner, von denen der eine offen gestand, dass alle Gesetzentwürfe nach der Richtung hin geprüft werden, wie sie zur Bekämpfung der Socialdemokratie sich eignen; nicht nur gewinnen die leitenden Principien der letzteren stets wachsenden Einfluss auf das volkswirtschaftliche Leben, wie die großen Arbeiterausstände darthun, sondern es ist noch ein umfassenderer Gesichtspunkt zu betonen. Auch