

Rezensionen und Referate.

Erkenntnistheorie.

De cognitione sensuum externorum. Inquisitio psychologico-criteriologica circa realismum criticum et obiectivitatem qualitatum sensibilibum. Auctore: J. Gredt O. S. B. Romae 1913. VIII, 298 p. 1,50 Fr.

Wie der Untertitel des beinahe 100 Seiten starken Büchleins andeutet, will der Verfasser eine psychologisch-erkenntnistheoretische Untersuchung über den kritischen Realismus und die Gegenständlichkeit der sinnenfälligen Eigenschaften anstellen. Aus der ganzen Abhandlung tritt sichtlich das Bestreben hervor, keine der zur Sache gehörigen Tatsachen der neueren Naturwissenschaft und Psychologie zu übersehen. Ueberhaupt zählt vorliegende Schrift zum Besten, was der strenge Realismus zu seiner Selbsterhaltung vorbrachte. Trotzdem müssen wir zu unserem Bedauern dem sogleich hinzufügen, dass der Verfasser seinen Geist und seinen ungewöhnlichen philosophischen Scharfsinn in den Dienst einer Sache stellte, die nun einmal mit Recht als verloren gilt. Denn beim heutigen Stand der vorliegenden Frage ist die an sich vortreffliche Arbeit methodologisch als verfehlt und sachlich als unhaltbar zu bezeichnen.

Es kann nicht unsere Absicht sein, zum Belege unserer doppelten Behauptung auf Einzelheiten einzugehen. Wir wiederholten nur schon oft Gesagtes. Uns ist vielmehr daran gelegen, Gesichtspunkte hervorzuheben, die bisher nicht genügende Beachtung gefunden haben und doch von entscheidender Bedeutung für die Austragung des Streitigen sind. Wir müssen vor allem einen Standpunkt gewinnen, der nicht in, sondern über der Sache gelegen ist.

I.

Man könnte meinen, das Problem im Realismus wäre die künstliche Frucht müßigen Erfindungsdranges einiger Philosophen. Dem aber ist keineswegs so. Den Alten, soweit sie nicht dem wissenschaftlichen Zweifel an allem huldigten, waren die Gegenständlichkeit und das An-sich-sein der Aussenwelt keine lösungsbedürftige Frage, sondern unmittelbar einleuchtende Gewissheit. Unleugbare Tatsachen aber, wie sie die modernen Naturwissenschaften hinstellten, warfen mit einmahl neues,

überraschendes Licht in unsere Naturbetrachtung, sie verschoben den Gesichtswinkel, unter dem wir bisher das Weltall anzuschauen gewohnt waren, diese Tatsachen schufen das unmittelbare Einleuchten von ehedem zum inhaltsschweren, brennenden Problem um. Seitdem kann keine Philosophie, die es ernst mit ihrem Berufe nimmt, die einmal angeregte Frage umgehen. Sie alle müssen zu ihr Stellung nehmen.

Die unmittelbar gegebene Erfahrung ist der allein zulässige Ausgangspunkt jeder wissenschaftlichen Untersuchung, wenn sie sich von ihrer Forschung überhaupt einen Erfolg versprechen will. Die tatsächliche Erfahrung aber muss erst recht Ausgangspunkt für die Behandlung einer Frage sein, die ihre Aufstellung einzig und allein Tatsachen verdankt. All unsere Erfahrung trägt das Gepräge der Einheitlichkeit und der Einzigkeit. Der Lehrsatz von der Einzigkeit der Erfahrung war bereits bei den Alten, wenn auch mehr oder weniger unbewusst, in Geltung. Seine ausnehmend bewusste Bedeutung gewann er allerdings erst in der neuesten Zeit infolge der eigenartigen Erweiterung dessen, was wir eben unsere Erfahrung nennen.

Nicht in der Stellung, die wir zur Erfahrung einnehmen, liegt der Unterschied zwischen alter und neuer Auffassung in der Philosophie. Wir stehen immer nur einer einzigen Erfahrung gegenüber. Der Unterschied, der beide Weltauffassungen von einander sondert, ruht vielmehr in der völligen Umwertung, die sich im Laufe der Jahrhunderte an der Natur der Erfahrung selber vollzogen hat.

Für Aristoteles und die Alten war Erfahrung — um es mit einem Wort zu sagen — formell physischer Natur. Eine vom erkennenden Ich unabhängige, ansichseiende Aussenwelt mit ihren qualitativen, quantitativen und wesentlichen Unterschieden war Ausgangspunkt und Gegenstand ihrer Spekulation. In die seelische Innenwelt vermochten sie nicht anders einzudringen als von der Aussenwelt her. Das beseelte Wesen war ihnen in erster Linie Körper, ein Stück Aussenwelt. Wenn man auf einen Untergrund des Körpers, auf eine Seele schloss, so geschah das nur, weil sich in seiner Tätigkeit eine andere Gesetzlichkeit äusserte, als im leblosen Körper. Hinsichtlich des Wertes für die Erfahrung stehen beide, belebter wie lebloser Körper, auf derselben Stufe. Die Seelenlehre der Alten ist eine Herleitung aus ihrer Naturlehre. Den Begriffen, auf denen sich des Aristoteles Psychologie systematisch aufbaut, haften die Spuren ihres Ursprunges, d. i. der aristotelischen Physik an. Die einzige Erfahrung war für die Alten formell physischer Natur.

Die Erfahrung hingegen, an die sich die neuzeitliche Philosophie hingewiesen sieht, trägt wesentlich psychischen Charakter. Nicht mehr die physische Welt in ihrem Ansichsein, sondern die physische Welt in ihrer wesentlichen Beziehung zur sinnlichen Wahrnehmung bildet unsere unmittelbare Erfahrung. Die Physik wird hier zur Funktion der Psycho-

logie. Die Aussenwelt kann nur aus dem Innenleben heraus verstanden werden. Besser könnten alte und neue Auffassung im philosophischen Denken nicht gekennzeichnet werden, als durch die jeweilige Gegenüberstellung und Aufeinanderbeziehung der Natur- und der Seelenlehre.

Erfahrung aber, ob formell psychischer oder formell physischer Natur, bleibt beidemale eine Erfahrung, unvermischte Gegenständlichkeit, objektive Aussenwelt, die sich dem erfahrenden Ich entgegenstellt. Das Ich selber fällt niemals in die Erfahrung, es bleibt immer erfahrungsjenseitig. Daher sind Subjektivismus und Idealismus ebensowenig notwendige Folgerungen aus der formell psychischen als der formell physischen Erfahrung. Einen solchen Vorwurf gegen die neue Richtung könnte nur erheben, wer in vollständiger Verkennung des wahren Sachverhaltes sich niemals ernst Rechenschaft gegeben hätte über die wesentliche Verschiedenheit zwischen erfahrendem Ich und erfahrenem Etwas.

Die Mächte aber, die eine Umwertung und Umartung der physischen in die psychische Erfahrung vollbrachten, sind eben jene unleugbaren Tatsachen der modernen Naturwissenschaft und Psychologie, die wir oben als die treibenden, schöpferischen Faktoren des Problems von der Gegenständlichkeit der Aussenwelt bezeichneten.

Eingenommen von der Richtigkeit des neuen Weltbildes, wie es ein Cusanus, Telesius und Kopernikus entwarfen, eingenommen auch von der Wahrheit der neuen Wissenschaft, wie sie Leonardo, Kepler, Galilei lehrten, entdeckte Cartesius, dass unser Innenleben ungleich reicher und verwickelter ist, als es die Induktion aus der alten physischen Erfahrung zu schliessen gestattete. Er zog darum eine scharf ausgeprägte Scheidelinie zwischen Körper und Gedankenwelt, die durch logische Induktion nicht mehr überschritten werden konnte. Sie machte für beide Welten eine eigene, selbständige Behandlung notwendig. Das Diesseits und Jenseits der Kluft, die nun zwischen Geist und Körper klaffte, begannen in der englischen Erfahrungsphilosophie sich wieder einander zu nähern. Aber zur Einzigkeit der Erfahrung kam es auch in England noch nicht. Die Zweiteilung der Erfahrung, in äussere und innere, wie sie Locke einführte, blieb lange klassisch. Erst der neueren und neuesten Psychologie gelang es, die Einzigkeit der Erfahrung wieder herzustellen, freilich nicht im Sinn der Alten, sondern im Sinn, den die vorausgegangene Entwicklung ahnen liess. Ausgehend von der unbestreitbaren Tatsache, dass uns die Aussenwelt nie anders gegeben ist als in unserer Wahrnehmung, stellte sie den Grundsatz auf: Unsere Erfahrung ist eine einheitliche und einzige, aber formell psychischer Natur. Auf diesen Boden wird sich von nun ab jede Arbeit stellen müssen, die die Objektivität der Aussenwelt im allgemeinen und die der sinnenfälligen Eigenschaften im besonderen zum Gegenstand ihrer Untersuchung macht. Sie muss von den

Tatsachen ausgehen, die an der Wurzel der ganzen Frage liegen, und daraus ihre Schlüsse ziehen.

Es wäre unseres Erachtens ein schwerer Irrtum, der Erkenntnistheorie die Aufgabe zuzuschreiben, den Wert und Machtbereich der Erkenntnisvermögen zu untersuchen. Wir könnten in diesem Punkte nichts anderes und nichts Besseres vorbringen, als es bereits die Alten taten. Ein gewaltiges Feld aber eröffnet sich der Criteriologie, wenn es gilt, den Uebergang von der alten physischen zur neuen psychischen Erfahrung vor der Vernunft zu rechtfertigen, den ununterbrochenen Fortlauf des Physischen in das Psychische aufzudecken.

Die Vergangenheit und ihre Wissensschätze betätigen sich zu wirksam in unserer geistigen Erziehung und Bildung, als dass sie nicht tiefe Spuren in unserer Denkweise zurückliessen. Unsere Philosophie ist noch weit entfernt, das logische und harmonische Ineinandergreifen zwischen naivem und kritischem Denken gefunden zu haben. Beide stehen vorläufig noch in einem gegensätzlichen Verhältnis zu einander. Althergebrachte Auffassungen lassen sich nicht einfach mit einem Schwamme auswischen und ohne weiteres neue an ihre Stelle setzen. Das Neue ergreift Platz nur in dem Grade, als das Alte verschwindet. Und dieser auf Gegenseitigkeit beruhende Vorgang ist seiner Natur nach langwierig. Die beiden in beständigem Auf- und Niedergehen begriffenen Standpunkte geraten aneinander, verwirren die Geister, ziehen Fehlgriffe und Irrtümer nach sich. Daraus erklärt sich die nicht enden wollende Fehde zwischen herkömmlicher und neuzeitlicher Philosophie. Indes, die Bewegung schreitet unaufhaltsam voran, bis sich die Umrisse ihres Wahrheitsgehaltes in klarer, bestimmter und nicht mehr zu verkennender Form zeigen. Es kann nicht in eigentlichem Sinn von einem Untergang oder einem Ueberlebtsein des alten Standpunktes die Rede sein. Das Alte lebt im Neuen in höherer, vollkommenerer Weise fort. Die Aussenwelt aus der Innenwelt heraus zu erklären, bedeutet ohne Zweifel einen mächtigen, geistigen Fortschritt gegenüber dem Stadium, das nur eine Erklärung der Innenwelt von der Aussenwelt her ermöglicht.

Jede Arbeit, die einen nützlichen, oder auch nur nennenswerten Beitrag zur Lösung des Erkenntnisproblems liefern will, hat sich eines streng induktiven Verfahrens zu befleißigen. Sie muss ausgehen von den Tatsachen, die dem Problem das Dasein gaben. Gerade den entgegengesetzten Weg schlägt der Verfasser unserer Schrift ein. Ueberall stehen Begriffsbestimmungen, Grundsätze, Behauptungen oben an, denen der notwendige Ausweis ihrer Herkunft fehlt. Daraus folgen mühelos andere Ableitungen, die schliesslich in die Tatsachen ausmünden, die als Ausgangspunkt hätten dienen müssen. Das deduktive, abstrakte Verfahren leistet Grosses in der Mathematik, in der Philosophie aber und zumal bei Problemen, die aus den Tatsachen der Erfahrung hervor-

brechen, wird es wertlos, wenn nicht die strengste Induktion vorausgegangen. Eine solche Art und Weise zu philosophieren ist um so verhängnisvoller, als sie den verführerischen Schein von grosser Klarheit und Bestimmtheit an sich trägt. So philosophierte weder Aristoteles, noch der hl. Thomas, wenigstens nicht in seinen Kommentaren zum Stagiriten. Das letzte Kapitel der letzten Analytiken verrät unzweideutig, wie Aristoteles über Ursprung und Geltung der Prinzipien dachte. Jenes Kapitel ist für die ganze Aristotelische Methode von grosstem Interesse.

Wollte sich der Verfasser nun doch einmal, entgegen der durchaus berechtigten Behauptung von der formell psychischen Natur unserer Erfahrung, auf den Standpunkt der aristotelisch-thomistischen Erfahrungswelt stellen, dann hätte er Methode und Gedankengang der Aristotelischen Schrift *De anima* und ihren Thomistischen Kommentar als Grundlage nehmen und unserem Verständnis näher bringen sollen. Er hätte dabei besonders die Lehre von der Identität des *sensibile in actu* und *sensus in actu* berücksichtigen müssen. Vielleicht wäre der Verfasser nebenbei zu Ergebnissen gekommen, die ihn in überraschender Weise der modernen Auffassung nahe gebracht hätten. Jedenfalls hätte er die philosophische Literatur durch einen überaus verdienstlichen Beitrag bereichert, der ihm den Dank vieler eingetragen hätte.

Es wird das ungeschmälerte Verdienst des ehemaligen Professors und heutigen Kardinals Mercier bleiben, als einer der ersten unter den kirchlich gesinnten Philosophen das uns beschäftigende Problem in seiner Neuheit richtig erkannt, scharfsinnig erfasst und mit ebensoviel Erfolg als Geschick behandelt zu haben. Ob nun die Gegenständlichkeit der Aussenwelt vermittels eines Ursächlichkeitsschlusses gefolgert werden kann, ist eine ganz andere Frage, die wir hier nicht anschneiden wollen. Vergessen wir nicht, dass die Stellung einer Frage häufig ihre Lösung an Wert und Bedeutung weit überragt.

Wir betonen es noch einmal: Anders kann die Frage nicht gestellt werden, als es die Modernen tun. Und die Antwort darauf darf nicht die Antwort auf eine andere, wenn auch scheinbar noch so ähnliche Frage sein, sondern eine Antwort, die der Fragestellung Punkt für Punkt entspricht.

II.

Die Arbeit, die uns vorliegt, ist nicht nur methodologisch verfehlt, sondern auch sachlich unhaltbar. Nicht etwa vom Standpunkt der modernen Philosophie aus, sondern von des Verfassers eigenem Standpunkt erheben wir diesen 2. Vorwurf. Wir wollen ihn begründen, indem wir des näheren eingehen 1) auf des Verfassers Lehre von dem ein- und ausgeprägten Erkenntnisbild, 2) auf seinen Wahrheitsbegriff und 3) auf seine Aufstellung der Formalobjekte der einzelnen Sinne.

1. Unser Erkennen spielt sich, trotz seiner Einheit, als ein doppel-seitiger Vorgang ab. Das bestätigt uns unsere unmittelbare Erfahrung. Auf der einen Seite stellen wir eine Aktion des Erkenntnisgegenstandes, auf der anderen Seite eine Reaktion des Erkenntnisvermögens fest. Wir reden hier von der Erkenntnis im allgemeinen und von der Sinneserkenntnis im besonderen, die ja hier in Frage steht. Aktion und Reaktion aber sind Bewegungen, Veränderungen, Uebergänge von einer Zuständigkeit in eine andere. Jede Philosophie weiss, dass Bewegung und Veränderung ihr formales Gepräge nicht von ihren Ausgangspunkten erhalten. In der herkömmlichen Sprache der Schule sagte man: Nicht der terminus a quo, sondern der terminus ad quem artet die Bewegung.

Die Gegenstände der Sinneserkenntnis gehören der physischen Welt an, unterliegen also in ihrer Tätigkeit den Gesetzen der blossen Körperwelt. Was die Tätigkeit des Körperlichen von der Tätigkeit des Seelischen unterscheidet, ist: Der Körper kann sich nur transitiv betätigen, d. h. Anfang und Abschluss seiner Tätigkeit sind, räumlich und zeitlich, wesentlich voneinander getrennt. Das Eigentümliche der Tätigkeit der Seele hingegen besteht in dem Zusammenfallen des Ausgangs- und Abschlusspunktes. Die Tätigkeit strömt gleichsam in sich selbst zurück, sie ist immanent.

Die Aktion, in der die Einwirkung des sinnenfälligen Dinges auf den Sinn liegt, ist demnach wesentlich transitiv. Ihr Anfang und Abschluss sind räumlich-zeitlich voneinander geschieden. Das Formale des Erkenntnisgegenstandes als solchem, insofern er nämlich auf das Wahrnehmungsvermögen einwirkt, darf daher nicht im Gegenstand an sich, sondern nur dort, wo seine Wirksamkeit abschliesst, im Wahrnehmungsorgan gesucht werden. Ausgangspunkt des Reizes, der die Wahrnehmung hervorruft, ist das Ding in seinem physischen Ansichsein. Abschlusspunkt aber ist die Wirkung des Reizes im Sinnesorgan. Eine Eigentümlichkeit der transitiven Tätigkeit, durch die das Ding auf den Sinn einwirkt, muss hervorgehoben werden. Sie kommt dem Ding nur und ausschliesslich zu in dem Augenblick, wo es die Wahrnehmung verursacht. Wenn Körper auf blosser Körper wirken, vollzieht sich die Aufnahme der Wirkung in rein leidender Weise. Anders verhält es sich, wenn ein Körper auf ein beseeltes Organ seine Tätigkeit ausübt. Das Sinnesorgan ist zwar auch körperlich. Denn nur so kann es der Einwirkung von Körpern zugänglich sein. Aber es ist nicht rein körperlich, sondern beseelter Stoff. Die Aufnahme der Wirkung des sinnenfälligen Gegenstandes im Wahrnehmungsvermögen kann nicht Leiden im eigentlichen Sinn, muss vielmehr Tätigkeit genannt werden. Leiden vermag nur der träge Stoff, im beseelten Organ hingegen wird Leiden Tätigkeit. Die eigenartige Veränderung, die der Sinn durch den formellen Abschluss der sinnenfälligen Betätigung erfährt, heisst in der Sprache der Schule

eingepprägtes Erkenntnisbild. *Species impressa sensibilis* bedeutet also nichts anderes, als den natürlichen Abschluss der transitiven Einwirkung des sinnenfälligen Gegenstandes im beseelten Organ.

Die Aktion des Erkenntnisgegenstandes zieht auf der anderen Seite eine Reaktion des Erkenntnisvermögens nach sich. Erkennen bezeichneten wir bereits, im Gegensatz zur Aktualisierung der Sinnenfälligkeit des Gegenstandes, als eine Tätigkeit, deren Anfang und Abschluss keine räumlich-zeitliche Trennung zulässt, also als eine immanente Tätigkeit. Ist das Erkennen wesentlich Reaktion, dann setzt es notwendig, um selbst sein zu können, eine Aktion voraus. Erst auf einen Reiz von aussen her löst sich seine Tätigkeit aus. Die formale Wirkung des äusseren Reizes, die sich dem Sinnesorgan einprägt, wird so zum Ausgangspunkt der Reaktion, die ihrerseits, wie wir sahen, ihren Abschluss eben da findet, wo sie ihren Ausgang nahm. Den formellen Abschluss der immanenten Tätigkeit nannte die Schule das ausgeprägte Erkenntnisbild. Wenn die endgültige Aufnahme des Reizes im beseelten Organ nicht auf dem Weg des Leidens geschieht, sondern auf dem Weg der Tätigkeit, dann müssen ein- und ausgeprägtes Erkenntnisbild in der Sinneswahrnehmung, ob auch gedanklich unterscheidbar, doch sachlich durchaus identisch sein. Es gehört zum Wesen der sinnlichen Wahrnehmung, dass das Gereiztsein des Organes ipso facto dessen Tätigkeit ist.

Aus der Darlegung der Lehre von den Erkenntnisbildern folgt mit unabweisbarer Klarheit die Tatsache, dass das Erkennen als immanente Tätigkeit niemals aus sich heraustritt, niemals ein Ding in seinem physischen Ansichsein erreicht. Was es vom physischen Gegenstand erreicht, ist der formelle Abschluss seiner sinnenfälligen Wirksamkeit im Psychischen, das eingepprägte Erkenntnisbild. Behaupten wollen, das Wahrnehmen schliesse im Gegenstand ab, hiesse das Erkennen zu einer transitiven Tätigkeit umstempeln. Es müsste ja, um zum physischen Ansichsein des Dinges zu gelangen, den räumlich-zeitlichen Abstand durchlaufen, der das eingepprägte Erkenntnisbild vom Original trennt. Will das Wahrnehmen nach etwas langen, dann muss es in sich selber greifen. In ihm aber ist nichts vorhanden, ausser was von aussen hineingelegt wurde. Wir können nicht mehr daran zweifeln, dass unser Erkennen von unserer unmittelbaren Erfahrung abhängt, und diese Erfahrung ist formell psychischer Natur. Hätte der Verfasser seine Lehre von den Erkenntnisbildern folgerichtig weitervertieft, er wäre unfehlbar zum gleichen Ergebnis gekommen.

Mit diesem Zugeständnis wäre die Zuverlässigkeit, Gewissheit und Objektivität der sinnlichen Wahrnehmung noch lange nicht gefährdet. Sie sind uns vielmehr durch eine dreifache untrügliche Bürgschaft gesichert. Einmal unterliegt die transitive Betätigung der sinnenfälligen Gegenstände als physische Bewegung strengstens den Naturgesetzen, die, wie wir

wissen, in ihrer Notwendigkeit und Regelmässigkeit keine Ausnahme gestatten. Eine Störung wäre äusserer Zufall. Dann ist das Erkennen eine Reaktion und das sinnliche Erkennen eine Reaktion, die mit der gleichen Notwendigkeit erfolgt, wie die Aktion selber. Ein- und ausgeprägtes Erkenntnisbild sind absolut identisch. Eine dritte Bürgschaft ist in dem Umstand gegeben, dass die sinnenfällige Betätigung nicht eine blosser Teilbetätigung des Erkenntnisgegenstandes ist, sondern dessen volle Wirklichkeit, dessen Form im ganzen Umfang mit ins Spiel zieht.

Die erkenntnistheoretische Schwierigkeit in der Sinneswahrnehmung lässt sich beinahe ausschliesslich auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen eingepprägtem Erkenntnisbild und Erkenntnisding einschränken. An der Tatsache, dass das Erkennen nur das von ihm ausgeprägte Erkenntnisbild erreicht, lässt sich ohne Widerspruch nicht rütteln, weder in der alten, noch in der neuen Philosophie. Wenn nun in der sinnlichen Wahrnehmung ein- und ausgeprägtes Erkenntnisbild von Natur aus identisch sind, dann bleibt nur die Frage übrig: Als was hat das eingepprägte Erkenntnisbild zu gelten? Vom Sinn ist es nicht hervorgebracht, auch war es nicht von Anfang an im Sinn vorhanden, es kam also nur von aussen her. Was aber von aussen kommt, hat eine, wenn auch noch so winzige, räumlich-zeitliche Entfernung zu durchlaufen. Es kann daher nur als Abschluss einer transitiven Bewegung oder Tätigkeit dem Sinn gegenwärtig sein. Eingepprägtes Erkenntnisbild und Gegenstand verhalten sich demnach zu einander, wie Ausgang und Abschluss einer transitiven Bewegung, mit anderen Worten: wie Ursache und Wirkung. Denn etwas anderes, als wirkliche Wirkursächlichkeit ist transitive Bewegung nicht. Nur sei noch einmal hervorgehoben, dass es sich beim sinnenfälligen Gegenstand als solchem nicht um eine Teilursächlichkeit handelt, sondern um eine Ursächlichkeit, die sich gerade so weit ausdehnt, als die Form und Wirklichkeit des Dinges selber.

Es ist nun Sache der Physik und näherhin der Psychophysik, das entscheidende Wort zu sprechen über das Verhältnis von Sinnending und eingepprägtem Erkenntnisbild, die durch eine transitive Bewegung miteinander wesentlich verbunden sind. Die ganze Physik, alte wie moderne, lässt sich mit dem einen Wort wiedergeben: Transitive Bewegung. Unter allen Arten transitiver Bewegung aber nimmt die wirkliche Sinnenfälligkeit eine Ausnahmestellung ein, insofern sie ihren formellen Abschluss nicht im blossen Stoff, sondern im beseelten Stoff hat. Die Aufnahme des eingepprägten Erkenntnisbildes vollzieht sich nicht auf rein leidendem, sondern auf tätigem Weg. Damit sind die Grenzen der Physik überschritten. Wir befinden uns in der Psychologie. Es war daher natürlich, dass bei der ungeahnten Entwicklung der Naturwissenschaften die reine Physik jene einzigartige transitive Bewegung aus ihrem Programm streichen und einer neuen Zweigabteilung, der Psychophysik, überweisen würde.

Aristoteles und die Alten konnten in dem räumlich-zeitlichen Auseinanderfallen des Dinges an sich und dem formalen Abschluss seiner sinnenfälligen Betätigung, dem eingepägten Erkenntnisbild, kein Problem, keine lösungsbedürftige Frage sehen. Denn ihre Physik, aufgebaut auf dem Grundsatz von der Unterordnung der Ursachen und auf dem klarbestimmten Bewegungsbegriff von der einseitigen Uebertragung einer Vollkommenheit, war von einer wissenschaftlichen Geschlossenheit, Strenge und Folgerichtigkeit, die überhaupt jede Fragestellung über formelle oder nicht formelle Uebereinstimmung zwischen Erkenntnisbild und Ding an sich ausschloss. Die Form des Dinges an sich und die Form, die es der Wahrnehmung einprägt, sind nur dadurch unterschieden, dass jede einer sachlich verschiedenen Unterlage innehaftet. In sich decken sich beide Formen aufs genaueste.

An der Wiege der modernen Weltanschauung spielten sich die gewaltigen Umwälzungen in der Naturwissenschaft ab, die die alte Physik immer mehr verdrängten. Sie setzten an ihre Stelle eine neue Physik, die sich heute allgemeiner Anerkennung erfreut. Die Unterordnung der physischen Ursachen mussten ihrer Gleichordnung weichen. Der Bewegungsbegriff von ehemals mit seiner einseitigen Uebertragung einer Vollkommenheit löste sich in die Bestimmung des wesentlich gegenseitigen Austausches zweier gleichwertiger Vollkommenheiten auf. Der Verschiebung der Auffassungen und Begriffe im menschlichen Denken, die dabei unausbleiblich waren, konnte sich auch der eigenartige Ursächlichkeits- und Bewegungsfall zwischen Erkenntnisgegenstand und Erkenntnisbild auf die Dauer nicht entziehen. Seitdem ängstigt und reizt das Problem der Sinneserkenntnis den Denker. Es heischt gebieterisch eine Auseinandersetzung, ehe es den Zugang zur eigentlichen Philosophie eröffnet. — Bleiben wir uns bewusst, dass wir das Problem nicht anders stellen können, als es die Modernen tun, und dass wir in seiner Lösung von der unmittelbaren Erfahrung ausgehen müssen, die formell psychischer Natur ist.

2) Nach der Ansicht aller ernst zu nehmenden Philosophen besagt Wahrheit eine Beziehung. Jede Beziehung schliesst zwei Glieder in ihrem Begriff mit ein. Letzten Grundes beruhen alle Beziehungen auf gegenseitigem (vorübergehendem oder bleibendem) Einwirken und Leiden der Dinge. Demnach muss eines der Glieder Träger oder Ausgangspunkt, das andere Zielpunkt oder Abschluss der Beziehung sein. Was der Beziehung ihr formales Gepräge verleiht, ist, wie bei der Bewegung, ihr Zielpunkt oder Abschluss. Die Beziehung nun, die wir Wahrheit nennen, hat das Eigentümliche, dass sie nicht eine Beziehung zwischen Ding und Ding, sondern zwischen Ding und einem Erkenntnisvermögen ist. Das Formale der Wahrheitsbeziehung kommt, wie ohne weiteres einleuchtet, vom Erkenntnisvermögen her. Nun aber wissen wir, dass die Tätigkeit

des Erkenntnisvermögens, in der die Wahrheitsbeziehung wurzelt, direkt keine andere Beziehung knüpft, als mit ihrem Abschluss, dem ausgeprägten Erkenntnisbild. Das ausgeprägte Erkenntnisbild indes ist nichts anderes, als das *hic et nunc* und in dieser bestimmten Weise aktuierte Erkenntnisvermögen. Man könnte demnach leicht versucht sein, die Wahrheit in einer Beziehung des Erkenntnisvermögens zu sich selber zu sehen. Dem aber ist nur scheinbar so. Das Erkennen ist wesentlich eine Reaktion auf den Abschluss einer von anderswoher kommenden Aktion. So wird der Abschluss der Aktion — freilich unter einem andern Betracht — zum Ausgang und auch Abschluss der Reaktion, die ja immanent ist. Die Wahrheit wird also zur Beziehung zwischen ein- und ausgeprägtem Erkenntnisbild oder zur Gleichung zwischen beiden Erkenntnisbildern. — Wenn in der Sinneserkenntnis nicht nur eine wesentliche Gleichung, sondern eine wesentliche Gleichheit zwischen beiden Erkenntnisbildern besteht und das eingeprägte Erkenntnisbild der Formalabschluss einer nach Naturgesetzen sich vollziehenden Tätigkeit ist, dann kommt der Wahrheit der Sinneserkenntnis eine Notwendigkeit und Ausnahmslosigkeit zu, die auf gleicher Stufe mit jener der Naturgesetze stehen. Das Erkenntnisproblem entstand nicht etwa aus einer Anzweiflung der Gleichung zwischen beiden Erkenntnisbildern, sondern aus der ganz neu zu Tag getretenen Gleichung zwischen eingepprägtem Erkenntnisbild und dem physischen Ansichsein des Dinges. Jede Erkenntnistheorie hat hinfort zwei Fragen zu lösen, die jede für sich eine besondere Abhandlung verlangt: die Frage nach der Gleichung zwischen beiden Erkenntnisbildern und die Frage nach der Gleichung zwischen eingepprägtem Erkenntnisbild und dem Ding an sich.¹⁾ Die Lösung der ersten Frage wird uns keine grösseren Schwierigkeiten bereiten als den Alten. Mehr Aufmerksamkeit und Arbeit verlangt die Behandlung der 2. Frage, die um so mühevoller ist, als uns die Alten hierin nichts vorgearbeitet haben. Eines aber folgt auch aus unserem 2. Punkt, aus der folgerichtigen Vertiefung des Wahrheitsbegriffes, mit unabweisbarer Gewissheit: Die Wahrheit besteht

¹⁾ Ungerechtfertigt ist daher der Vorwurf, den der Verfasser Merciers *Critériologie*⁵ macht (p. 56, Note 4.), als bewiese sie aller Folgerichtigkeit zuwider in n. 140 den objektiven Wert der Ideen aus dem materiellen Enthaltensein ihrer Objekte in den Gegenständen der äusseren Sinne, während sie doch bereits in n. 111 die Objektivität der Verstandeserkenntnis dargetan hätte. Der aprioristische Subjektivismus Kants — das vergisst der Verf. — wird durch den blossen Nachweis hinfällig, dass das ausgeprägte Erkenntnisbild das eingepprägte notwendig voraussetzt. Mehr bedurfte es vorläufig nicht. Später kommt dann die ganz andere Frage nach der Herkunft des eingepprägten Erkenntnisbildes an die Reihe. Unabhängig davon kann festgestellt werden, dass das subjektiv hervorgebrachte ausgeprägte Erkenntnisbild auf dem von anderswoher gegebenen eingepprägten Erkenntnisbild fusst.

nicht direkt in der Beziehung zwischen Erkenntnisvermögen und Ding an sich, sondern zwischen Erkenntnisvermögen und dem eingepprägten Erkenntnisbild. Also wiederum: Unsere unmittelbare Erfahrung, auf der alle Wahrheit und Gewissheit in erster Linie fassen muss, ist formell psychischer Natur.

3) Die Streitfrage zwischen kritischen und strengen Realisten wird allgemein so formuliert: Berichten unsere Sinne die reine Objektivität oder ändern sie ihren Bericht durch subjektive Zutaten?

Der hl. Thomas¹⁾ schliesst klar und entschieden jede subjektive Zugabe vom objektiven Erkenntnisbild aus. Mit einer Sicherheit und Folgerichtigkeit, die nur ihm eigen sind, dehnt er die absolute Objektivität des Sinnzeugnisses auf alle Sinne ohne Unterschied aus. Ohne das wäre der nahe Hintergrund der Wissenschaften und die allgemeine Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch und damit alle Gewissheit gefährdet. Auf dem Standpunkt der alten Physik stehend konnte der Heilige ohne Irrtum nicht anders urteilen.

Der Verfasser unseres Schriftchens hält den Weg, den der Aquinate ging, ohne wesentliche Einschränkungen nicht mehr für gangbar. In der bestimmten Absicht, nicht nur die allseitige Gegenständigkeit der sinnenfälligen Eigenschaften zu beweisen, sondern auch einen einheitlichen Schlüssel zur Lösung der entgegenstehenden Schwierigkeiten zu bieten, schlägt der Verfasser einen Mittelweg ein. Er scheidet die Wahrnehmungsvermögen in niedere und höhere Sinne. Für Tastsinn, Geschmack und Geruch gibt er subjektive Einflüsse auf die Wahrnehmung zu. Für Gehör und Gesicht dagegen stellt er solche in Abrede. Die Schwierigkeiten, die sich für die reine Objektivität dieser beiden letzteren Sinne ergeben, sucht er aus dem Wege zu räumen, indem er als Gegenstand des Gehörsinnes nur die im Ohr schwingende Luft, als Gegenstand des Geruchsinnens nur das mit der Netzhaut in Beziehung stehende Sichtbare gelten lässt. Das sind allerdings so durchgreifende Aenderungen, dass man aus ihnen den Thomismus nur schwer wiedererkennt. An und für sich steht der Einteilung der Sinne in höhere und niedere Sinne nichts im Weg. Sie aber auf Kosten von Zugeständnissen, wie sie der Verfasser macht, durchführen, bedeutet einen Schritt von unabsehbarer Tragweite. Wahrnehmung bleibt Wahrnehmung, ob sie sich in höheren oder niederen Sinnen vollzieht. Gibt man einen subjektiven Zuschnitt des objektiven Zeugnisses bei den niederen Sinnen zu, dann ist der ernste Zweifel an der reinen Objektivität der höheren Sinneswahrnehmung auch nicht mehr hinten zu halten. Nur zu leicht ist man bei Wertung und Scheidung der Objektivität in der höheren und niederen Sinneserkenntnis Täuschungen ausgesetzt, die uns den wahren Sachverhalt verdecken. Bei der grobstofflichen Natur der niederen

¹⁾ Z. B. S. Th. I. qu. 85, a. 2.

Sinne drängt sich dem Beobachter das subjektive Mitbetätigtsein der Sinne als unabweisbare Tatsache auf. Nicht so bei dem mehr vergeistigten Vorgang des Hörens und in Besonderheit des Sehens. Auch die feinste Beobachtung vermag nicht unmittelbar zu unterscheiden, ob hier reine Objektivität in das Wahrnehmungsbild eingeht, oder ob auch hier der Sinn gestaltend sich betätigt. Bei einigem Nachdenken aber kommt man zu dem Ergebnis, dass selbst bei den beiden höheren Sinnen das Psychische ebensowenig ausgeschaltet werden kann, als bei den niederen Sinnen. Es unterliegt keinem Zweifel, dass das eigentlich Sehbare nicht anders als in Beziehung zur Netzhaut bestimmt werden kann. Das Netzhautbild aber entsteht aller Wahrscheinlichkeit nach aus einem chemischen Vorgang, der durch die Belichtung der Netzhaut veranlasst ist. Die Netzhautreizung ihrerseits ist nicht ein rein physischer, sondern ein biochemischer, physiologischer, psychischer Vorgang. Das Psychische lässt sich dabei auf keinen Fall beiseite schieben. Bezeichnet man ferner als Gegenstand des Gehörs die im Ohr schwingende Luft, so entsteht gleich die Frage, ob die im äusseren, oder mittleren, oder inneren Ohr schwingende Luft gemeint ist. Eine Scheidung dürfte kaum angebracht sein. Die Luftschwingungen im äusseren Ohr pflanzen sich in das Mittelohr fort und dringen ohne Unterbrechung in das innere Ohr ein, durch all die verwickelten Wege und Gänge hin bis zu den Cortischen Bögen und Zellen und dem nervus acusticus. Hier aber lässt sich Physisches und Psychisches nicht mehr von einander scheiden. Also auch in die Bestimmung des Gegenstandes des Gehörsinnes muss das Psychische miteinbezogen werden. Es steht somit fest, dass weder die niederen noch die höheren Sinne reine Objektivität berichten, Objektivität im Sinn der alten Physik. Freilich werden wir dadurch in die Unmöglichkeit versetzt, genau zu sondern zwischen objektivem Gegehensein und subjektiver Zutat. Wir brauchen uns darüber nicht zu ängstigen, wenn wir ohne Bedenken die These der modernen Psychologie von der formell psychischen Natur unserer unmittelbaren Erfahrung unterschreiben. Man möge ja nicht mit dem Gespenst des Idealismus, Subjektivismus und Sceptizismus drohen. Es ist eben höchstens ein Gespenst, aber keine Wirklichkeit. Psychisch deckt sich nicht mit Subjektiv und Physisch nicht mit Objektiv. Die moderne Psychologie zeigt, dass es viele psychische Zustände gibt, die auf den gleichen Titel hin objektiv sind, wie die physischen Gegenstände. Sie weist desgleichen nach, dass Ich und körperliches Individuum nicht zusammenfallen. Selbst in die Gefühle, die noch am ehesten als ausschliesslich subjektiv angesehen werden könnten, mischen sich objektive Elemente ein. Ganz neu ist überdies die Lehre von der formell psychischen Natur unserer unmittelbaren Erfahrung nicht; sie war keimhaft vorhanden in der aristotelischen Lehre von der Identität des sensible in actu und sensus in actu.

Fassen wir Gedankengang und Beweisführung des Schriftchens, das uns beschäftigt, in einem Ueberblick zusammen, so stehen wir vor der unbeugsamen Alternative: Entweder ist sein Verfasser kritischer Realist, — was er unbewusst und in Wirklichkeit auch ist — dann beweist er das Gegenteil von dem, was er beweisen will, oder der Verf. ist strenger Realist, — was er bewusst sein will — dann zieht er seinen Schluss aus Vordersätzen, die das Gegenteil des Schlusses in sich bergen.

Auf einen Gedanken sei noch hingewiesen, der alle Beachtung verdient: Die Aussenwelt ist uns nie anders als in unserer Erkenntnis gegeben. Was individuell unserer Betrachtung vorliegt, ist die in unserer Erkenntnis gegebene Aussenwelt. Unser Erkenntnisvorgang ist, obwohl aus verschiedenen Teilen, physischen, physiologischen und psychischen, zusammengesetzt, eine individuelle Einheit und Wirklichkeit. Die wissenschaftliche Zerlegung eines wirklichen Ganzen in seine Teile und die gesonderte Betrachtung der Teile für sich ist durchaus berechtigt. Nur dürfte man nicht vergessen, dass das Vorgehen, Teile eines wirklichen Ganzen aus diesem Ganzen loszutrennen und gesondert für sich zu betrachten, eine Abstraktion, aber keine unmittelbare Anschauung der Wirklichkeit mehr ist. Denn abstrahieren heisst ein bestimmtes Etwas losgetrennt von allen Beziehungen, die es hat oder haben kann, in sich betrachten. Welcher Wert dem Inhalt der Abstraktion zukommt, darüber hat sich niemand klarer ausgesprochen, als der hl. Thomas im Anschluss an Aristoteles. Die physische Aussenwelt, unabhängig von unserer Erkenntnis betrachtet, hat für uns erkennende Wesen keinen anderen Wert als den der Abstraktion. Auf die äussere Sinneserkenntnis angewandt lautet die These: Die sekundären sinnenfälligen Eigenschaften sind formell psychische Qualitäten, aber mit der Einschränkung, dass sie in den primären sinnenfälligen Eigenschaften, die physischer Natur sind, als ihrem Fundamente wurzeln. Es wäre nur zu wünschen, dass alle vorurteilsfreien Philosophen sich zum Satz des kritischen Realismus bekänten und ihre Kräfte zu einem gemeinsamen Lösungsversuch vereinigten. Mag die in jeder Beziehung befriedigende Lösung vielleicht noch in ferner Zukunft liegen, bedenken wir wohl, wie viele Jahrhunderte das philosophische Mittelalter sich an dem Universalienproblem abmühte, bis endlich doch die allseits befriedigende Lösung sich fand.

Beuron.

P. Aloys Mayer O. S. B.

Naturphilosophie.

Die Naturwissenschaft als Stützpunkt des religiösen Glaubens. Mit einem Vorwort zur Kantfrage. Von Hugo Bund. Berlin 1915, Hause.

Mit dieser Schrift schenkt uns der Vf. eine angenehmere Gabe, als er dies mit seinem „Kant, der Philosoph des Katholizismus“ getan. Freilich hat er uns durch das Zurückkommen auf jene Schmähchrift die Freude an dieser sehr getrübt. Er zeigt, wie die Naturwissenschaften, die so häufig gegen „den Glauben missbraucht werden“, demselben gerade zur Stütze dienen, und zwar nicht bloss insofern sie, wie Zeller meint, eine fromme Stimmung erzeugen könnten, während sie dem Inhalt des Glaubens widersprechen; sondern er weist ihnen einen Einfluss auf die religiöse Erkenntnis zu.

Aber das können wir nur von dem zweiten seiner Beweise, dem aus der Gesetzmässigkeit in der Welt, die von der Naturwissenschaft in immer deutlicheres Licht gestellt wird, zugeben. Die erstaunliche Ordnung in der Welt lässt sich nur durch eine höhere Intelligenz erklären. Dagegen kann das erste Argument aus der Unermesslichkeit der Welt in Raum und Zeit, die allerdings von der Naturwissenschaft immer mehr erweitert wird, für sich nur zu einer frommen Stimmung führen, die, wenn man nicht bereits den Urheber dieser Unermesslichkeiten anerkennt, nur ein unbestimmtes Schauern vor dem Erhabenen, Ueberwältigenden, nicht aber schon Religion ist.

Sehr anschaulich schildert der Vf. diese Stimmung z. T. nach Dichtern. Der Mensch erkennt sich gegenüber dieser Unendlichkeit als ein Stäubchen, als eine Eintagsfliege, „schwebend über dem Meere der Ewigkeit und Unendlichkeit“, und „das ganze Treiben dieser Welt nur noch als einen flüchtigen Traum“. Von dieser Eitelkeit wendet er sich ab nach oben, und die Weltentsagung, das Kloster ist die konsequente Folgerung. Nur droben findet er einen Halt.

In dieser Beweisführung zeigt sich deutlich, dass sie die religiöse Erkenntnis bereits voraussetzt, dieselbe nur verstärken, affektiv machen kann, wie der Vf. auch eigentlich zugesteht, wenn er erklärt: „Um wie viel mehr muss doch das alles [der Ekel an dem Treiben dieser nichtigen Welt] der Fall sein für den, dem die Existenz einer anderen Welt längst schon zur Gewissheit geworden, und dem weit darüber hinaus nunmehr auch noch durch die kosmologische Perspektive in voller Tat und Wahrheit das ganze Treiben dieser Welt nur noch als flüchtiger Traum erscheint.“

Beweiskraft erhält die Unermesslichkeit der Welt erst dadurch, dass man sie mit der Gesetzmässigkeit und Ordnung verbindet. Eine geringfügige Ordnung könnte wohl auch ohne Intelligenz zustande kommen, aber eine so gewaltige, allen Vorstellungen spottende, unermessliche Ordnung kann nicht von selbst entstehen.

Die Art und Weise, wie der Vf. von der Unermesslichkeit des Universums spricht, arbeitet sogar den atheistischen Naturwissenschaftlern in die Hände: Schon der Ausdruck „unendlich“ für erstaunlich gross ist verhänglich. Die Mönisten stützen sich gerade auf die Unendlichkeit der Welt und die Ewigkeit des Weltganges für ihre Gottesleugnung, für die Selbständigkeit des Universums. Seine Ausdrücke von Nebel zu Nebel und wieder Nebel decken sich mit dem ewigen Kreislauf der Atheisten.

Es lässt sich aber umgekehrt zeigen, dass das Universum in Raum und Zeit begrenzt ist, und daraus folgt mit Notwendigkeit, dass es nicht aus sich, durch sich sein kann. Der Vf. meint, die Naturwissenschaften zeigten ein doppeltes, ein Janusgesicht, es lägen in ihnen Motive zum Unglauben. Das ist durchaus zu bestreiten. Keine einzige Tatsache, kein einziges Naturgesetz kann angeführt werden, welches gegen die theistische Weltauffassung streitet. Die Naturforscher überschreiten ihr Gebiet, wenn sie über das Uebersinnliche, Ueberweltliche Behauptungen aufstellen. Es sind meistens Herzensbedürfnisse, welche Gott nicht anerkennen wollen, und Ueberhebung; weil sie gar manche neue Entdeckungen gemacht, gar manches seither Unerklärte erklärt haben, wenigstens durch Hypothese erklärt zu haben meinen, kommen sie zu der Ansicht, sie könnten alles naturwissenschaftlich erklären.

Sehr unerquicklich ist die erneute Polemik gegen die Kantianer, speziell gegen Vaihinger, und die Wiederaufnahme der Verdächtigungen der katholischen Kirche. Offenbar hat der Verfasser das ihm am verhassteste Objekt aufgegriffen, um es Kant aufzuhängen; damit hat er geglaubt, ihn am wirksamsten bei einer grossen Anzahl von Gesinnungsgenossen kompromittieren zu können. Da könnten wir mit weit grösserem Rechte unredliche Motive annehmen, als er sie den Katholiken unterschiebt, wenn sie die Naturwissenschaft in den Dienst des Gottesglaubens stellen. Sie sollen dies „allein nur in allgemein hierarchischem Interesse“ tun, „zu ihrer eigenen, wie der Kirche Verherrlichung“. Schon in seinem früheren Werke hatte er „ausführlich besprochen, wie die Lage der heutigen exakten Forschung in der Tat eine derartige ist, dass die Kirche durch die frommen und gelehrten Väter der Gesellschaft Jesu sich ihrer wirklich auch mit vollstem Rechte für ihre Zwecke hat bemächtigen können!“ Für die Feinde der Kirche gibt es, wenn es sich um deren Verleumdung und Verdächtigung handelt, kein Sittengesetz, der Zweck heiligt die Mittel. Zwischen Kant und Katholisch gähnt ein so tiefer Abgrund, dass nur böser Wille ihn verdecken und gar Kant als Philosophen des Katholizismus ausgeben kann. Gegenüber Vaihinger zeigt er sich besonders darum so empört, weil derselbe schon seit längerer Zeit die Kantsche Spekulation als Alsobphilosophie erkannt, aber nicht den Mut gehabt, dies zu veröffentlichen, bis das kräftige Auftreten Nietzsches ihn zu dem Wagnisse ermutigte.

Theodicee.

Der alte Gottesbeweis und das moderne Denken. Von Dr. Guill. Pletschette. Paderborn 1914, Ferd. Schöningh. 251 S. 8°. *M.* 3.

Der Verf. will an der Hand des Aristoteles die Beweise für das Dasein Gottes entwickeln und dann dartun, wie sich zu diesen Beweisen das reifere moderne wissenschaftliche und philosophische Denken verhält (18).

Nach einer frischen und ansprechenden Erörterung über die Methode und Befähigung des Aristoteles und über seine Naturphilosophie als Grundlage seiner Theologie legt er die drei Gottesbeweise aus der Zweckbeziehung, den Vollkommenheitsgraden und der Bewegung vor und weiss sie mit Scharfsinn und Erudition zu vertreten.

Leider sehe ich, dass ich ihn durch ein mir früher in einer Schrift untergelaufenes Missverständnis zu einem Irrtum bezüglich des Beweises aus der Bewegung, der freilich nur einen untergeordneten Punkt betrifft, verführt habe (94 ff.). Es handelt sich um das erste der drei Argumente, mit denen Thomas v. A. in C. G. 1, 13 nach Aristoteles Physik 7, 1 beweist, dass die Reihe der bewegenden und wieder bewegten Dinge nicht ins Unendliche geht. Ich hatte, was Vf. billigt, dieses Argument S. 96 f. der „Gottesbeweise bei Thomas v. Aq. und Aristoteles“ für hinfällig gehalten, weil ich an eine Bewegung dachte, wo das eine hinter dem andern steht und es in grader Linie vorwärtsbewegt. Das ist nicht richtig. Wie mich fortgesetzte Studien überzeugt haben, ist an die von Aristoteles angenommene Kreisbewegung des Universums zu denken. Folgten sich die Sphären, deren höhere jedesmal die niedere herumführt, ohne Ende, so würde der äusserste Umschwung einen unendlichen Umfang haben und doch an einem Tage vor sich gehen. Aristoteles hat also vom Standpunkte seines kosmischen Systems vollkommen richtig gefolgert; vgl. den Kommentar des Ferrariensis zu dieser Stelle von C. G.

Zu beanstanden ist S. 49 der Satz: „auch gibt es dort (in der überirdischen Region) keine erste Materie“. Da die himmlischen Sphären und die Gestirne Körper sind, so bestehen auch sie, so gut wie die unterirdischen oder sublunaren Körper, nach Aristoteles aus Materie und Form, nur kann ihre Materie keine andere Form annehmen, als sie hat.

Das K. 7: Der aristotelische Gott und die Welt, befriedigt weniger. Vf. meint S. 133 f.: „Indem Aristoteles die Transzendenz Gottes zu sehr betonte, hat er die Erforschung seines Verhältnisses zur Welt vernachlässigt. Und das ist die klaffende Lücke seines theologischen Systems. Das Verhältnis Gottes zur Welt, das war im ganzen Altertum die gefährliche Klippe, an der das Denken auch der ernstesten und grössten Philosophen scheiterte. Sogar Plato liegt der Gedanke einer Schöpfung aus nichts ferne. Was speziell die Stellung des aristotelischen Gottes zur Welt angeht, so wurden

über diese Frage in den letzten Jahrzehnten heftige Kontroversen geführt, zuerst von Zeller und Brentano, dann von Stöckl und Rolfes . . . Rolfes mit Brentano verteidigt die Thesis, es könne Gott im Sinne des Aristoteles ein Erkennen der Welt sowie ein schöpferisches und überhaupt tätiges Eingreifen in diese nicht abgesprochen werden. Wir sind mit Stöckl der Ansicht, dass wohl niemals die Streitfrage endgültig entschieden werden wird.“

Was uns angeht, so wollen wir an dieser Stelle mit dem Verfasser hierüber nicht rechten. Wir meinen nur a priori die Erwägung anstellen zu dürfen, dass es doch mit einem philosophischen System eigen bestellt sein müsste, wenn es über diese eigentlichen Grundfragen aller Spekulation im Unklaren liesse. Da jedoch der Vf. sich am Schlusse dieses Kapitels S. 144 ff. für seine Auffassung auch auf die Auktorität des vortrefflichen Willmann in seiner Geschichte des Idealismus I 510 ff. beruft, so möge er uns erlauben, ihn aufmerksam zu machen, dass Willmann, was ja Pletschettes im wesentlichen schon früher fertig gestellte Arbeit noch nicht berücksichtigen konnte, in einer neueren Schrift, 3. Teil der philosophischen Propädeutik, Freiburg 1914, Herder, sich, wenn wir so sagen dürfen, in einer Art Palinodie also vernehmen lässt: „Aristoteles hat keinen formulierten Schöpfungsbegriff, aber darum darf man ihm nicht die Meinung zuschreiben, dass der Nus die Weltherrschaft mit dem Sphärengeist, der den Himmel bewegt, und der Physis, als dem Inbegriff der Entelechien, teile; diese sind vielmehr im Nus eingeschlossen, wie bei Plato in Zeus' Natur ein königlicher Geist und eine königliche Seele innewohnen“ (107). Und in der Anm. 10 derselben S. 107 fügt er bei: „Nach dem oben Gesagten sind die Stellen des § 34 ‚Die aristotelische Gotteslehre‘ (Geschichte des Idealismus I), welche sich der Zellerschen Auffassung nähern, zu berichtigen, womit auch die Argumente von Rolfes (‚Die aristotelische Auffassung vom Verhältnis Gottes zur Welt‘, 1892) zur Geltung kommen“.

Den zweiten Teil seiner Arbeit, in dem der Gottesbeweis der Vorzeit gegenüber der modernen Wissenschaft behandelt wird, hat der Vf. sach entsprechend in der Weise eingerichtet, dass er zuerst die Naturphilosophie des Aristoteles und seine Theorie der Bewegung am Massstabe des fortgeschrittenen Wissens der Neuzeit prüft, um den Schluss zu ziehen, dass die Mangelhaftigkeit seines positiven Wissens der Geltung seines teleologischen und kinetischen Gottesbeweises keinen Eintrag tut. Sodann wird die Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes und endlich die Kantische Kritik der Gottesbeweise besprochen,

Den schönen Abschluss des Ganzen bildet ein Kapitel mit der Ueberschrift: Der Gottesbeweis und die Leuchten der modernen Wissenschaft, mit erhebenden Bekenntnissen der grössten Forscher zum Glauben an den wahren Gott.

Ethik.

Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit.

Von V. Cathrein S. J. Freiburg 1914, Herder. 3 Bde.

Dieses grossartig angelegte Werk des hochverdienten Vf.s bildet die notwendige Ergänzung und Krönung seiner hervorragenden Moralphilosophie; denn nach ihm ist Moralphilosophie ohne diesen historischen Nachweis nicht möglich. Gewiss liefert derselbe die schlagendste Widerlegung der falschen, insbesondere der evolutionistischen Theorien über den Ursprung der Sittlichkeit.

Es war dies allerdings eine schwierige Aufgabe, und wir glauben es dem Vf. wohl, dass sie ihm unsägliche Mühe verursacht hat. Man braucht nicht mit ähnlichen Studien sich befasst zu haben, um dies zu verstehen. Ein Material, ein so zerstreutes, allseitiges Material für so starke drei Bände mit 694 + 653 + 588 Seiten auch nur zusammenzubringen, scheint ein ganzes Menschenalter zu fordern. Es übersteigt die Kräfte eines einzelnen, aber die Mitglieder einer Genossenschaft haben den grossen Vorteil vor uns Weltpriestern voraus, dass sie in stetem Verkehr mit auf den verschiedensten Gebieten orientierten Mitbrüdern leben, die ihnen hilfreiche Hand bei ihren literarischen Arbeiten bieten können.

Doch diese unsägliche Mühe ist reichlich belohnt: Der Vf. hat den vollgültigen Beweis geliefert, dass alle Völker, auch die tiefstehendsten, nicht etwa bloss in einigen allgemeinen ethischen Grundsätzen, sondern in allen Geboten des Dekalogs übereinstimmen. Es sind nicht gerade alle Völker in absoluter Allgemeinheit befragt worden, aber doch so viele, dass ein durchaus hinreichender Induktionsbeweis gegeben ist, und nicht nur Ethiker, sondern, bei dem innigen Zusammenhange zwischen Ethos und Religion, auch die Apologeten werden ihm Dank wissen, zumal er speziell nachgewiesen, dass die Sittlichkeit eine ursprüngliche, nicht eine erst auf späterer Stufe auftretende Zugabe zur Religion bildet. Auch die Ethnologen können viel aus dem Werke lernen, sie sind aber so sehr in ihren evolutionistischen Vorurteilen befangen, dass sie für die entgegenstehenden Forschungen gar kein Verständnis zeigen. Hat doch Wundt den Nachweis A. Langs und W. Schmidts von der reineren Sittlichkeit und Religion gerade der primitivsten Völker einfach abgelehnt mit der Verdächtigung, ihre Forschungen seien von religiösen Motiven beeinflusst. Aber gerade umgekehrt stützt sich sein grosses völkerpsychologisches Werk ganz und gar auf das unbewiesene darwinistische Dogma und den tierischen Urstand des Menschen.

Der erste Band behandelt die Kulturvölker, die Naturvölker Europas, Asiens und Afrikas (nördliche Hälfte), der zweite die Südhälfte der Naturvölker Afrikas und die Naturvölker Nordamerikas, der dritte die Naturvölker Südamerikas, Australiens und Ozeaniens.

Das Ergebnis dieser allseitigen, sorgfältigen Durchforschung der Menschheit ist kurz zusammengefasst folgendes.

Alle Völker, auch die in der Kultur am tiefsten stehenden, haben einen Grundstock von sittlichen Begriffen und Grundsätzen, die einen unverlierbaren Gemeinbesitz der Menschheit bilden. Alle unterscheiden zwischen gut und böse, zwischen Tugend und Laster, zwischen guten und bösen Menschen. Ueberall wird das Gute als erstrebenswert anerkannt und gebilligt, während das Böse, das Laster als verabscheuungswürdig gilt. Das Gute wird belohnt und gelobt, das Böse getadelt und bestraft. Die allgemeinen Grundsätze, dass man das Gute tun, das Böse meiden, dass man kein Unrecht tun, dass man andern nicht zufügen solle, was man nicht erdulden mag u. dgl., begegnen uns praktisch überall. Desgleichen sind die allgemeinen Gebote, dass man nicht ungerecht töten, nicht ehebrechen, stehlen, falsches Zeugnis ablegen solle, in ihrer allgemeinen Form überall bekannt. Damit steht nicht in Widerspruch, dass sie z. B. in manchen Fällen die Tötung eines Menschen für zulässig halten, wo wir sie mit unserer besseren Erkenntnis verurteilen müssen. Das sind Verirrungen, die sich meist aus den konkreten Verhältnissen, in denen die Wilden leben, leicht erklären lassen.

Sodann ist wohl zu beachten: Obwohl sehr oft nicht nach den erkannten Grundsätzen gehandelt wird — was übrigens bekanntlich auch bei den Zivilisierten der Fall ist —, stets sucht sich die Erkenntnis des Guten durchzusetzen und gegen das Böse zu reagieren. Die Begriffe der Schuld und Unschuld, des Verbrechens, der Sühne und Strafe finden sich überall. Ueberall sucht man sich durch Prozesse, Zeugen, Eide, Ordalien oder Zaubermittel von der Schuld des Angeklagten zu überzeugen, bevor man ihn straft. Wird seine Unschuld erwiesen, so bleibt er straffrei. Man hat also die Ueberzeugung, dass nur der Schuldige gestraft werden darf. Die Strafe ist auch nicht für alle Vergehen gleich, das schwerere Verbrechen wird schwerer bestraft. Man hat behauptet, auf den untersten Kulturstufen sei das Gute das dem einzelnen, nicht das der Gesellschaft Wohltuende. Aber wie kommt es denn, dass immer und überall Mord, Diebstahl, Ehebruch u. dgl. verabscheut und bestraft werden, obwohl sie doch dem einzelnen oft vorteilhaft sind. Gerade das Rechtsgefühl ist bei allen Völkern sehr scharf ausgeprägt. Ueberall werden Mord, wenigstens unter den Familien- und Stammesangehörigen, schwere Körperverletzung, Ehebruch, Diebstahl, Verleumdung usw. verabscheut und bestraft. Auch wenn die Gerechtigkeit noch so oft verletzt wird, immer reagiert dagegen nicht nur der Betroffene, sondern auch die Genossenschaft, die Gesamtheit. Fast bei allen unzivilisierten Völkern besteht die Blutrache als gebilligte und geregelte Institution, die Familie greift zur Selbsthilfe gegen erlittenes Unrecht, weil die Gesamtheit noch nicht genügend organisiert ist.

Die der Gerechtigkeit verwandten Tugenden: Wahrhaftigkeit, Treue, Freigebigkeit, Gastfreundschaft, Dankbarkeit gelten bis zu einem gewissen Grade auch bei den Naturvölkern, wenn sie sich auch nicht in derselben Weise wie bei uns äussern. Es wird viel gelogen, — es fragt sich, ob mehr als bei den Zivilisierten. Aber trotzdem wird die Lüge, wenigstens die Schadenlüge, verabscheut, insbesondere der Meineid, der die höheren Mächte zu Zeugen der Lüge anruft. Dass die Dankbarkeit ihnen abgehe, wie man oft behauptet, wird vom Vf. widerlegt.

Ein hervorstechender Zug der wilden Völker ist ein starkes Gefühl der Zusammengehörigkeit und Solidarität unter den Genossen desselben Stammes gegenüber äusseren Feinden. Daher der hohe Wert der Tapferkeit, woraus sich zum Teil auch die tiefere Stellung der Frau erklärt.

Die Familie, die Ehe findet sich in irgend einer Form ausnahmslos bei allen Völkern. Die leichte Auflösbarkeit bei vielen spricht nicht dagegen, ebensowenig wie bei den Modernen. Es gibt aber nicht wenige primitive Stämme, bei denen sie unauflöslich ist. Die Polygamie ist zwar sehr stark verbreitet, aber bei zahlreichen Stämmen herrscht wenigstens im Prinzip die Monogamie. Die Polyandrie ist sehr vereinzelt und hat ihren Grund in örtlichen Verhältnissen, namentlich im Frauenmangel. Das Mutterrecht, die Verwandtschaftsbezeichnung nicht nach dem Vater, sondern nach der Mutter, ist nicht ursprünglich. Gynokratie findet sich nirgends. Der Vater ist Richter, Herr, und oft unabhängig, doch ist der Ansatz zum Gemeinwesen gegeben, wenigstens im Kriege wird ein Anführer gewählt. Die gegenseitige Anhänglichkeit der Familienmitglieder ist gross. Das Eigentum an Kleidern, Waffen und Werkzeugen ist individuell, es gehört allerdings nicht der Familie, sondern dem Vater. Es besteht überall ein Erbrecht.

Bei allen Völkern begegnet uns ein Sühnebedürfnis, das aus dem Gefühle der Schuld, der moralischen Unreinheit entspringt.

Die Annahme einer jenseitigen Vergeltung findet sich bei manchen Völkern entweder gar nicht, oder doch nur dunkel. Aber die Mehrzahl nimmt eine Scheidung der Guten und Bösen nach dem Tode an.

So kann es keinem Zweifel unterliegen, dass das Menschengeschlecht in seiner Allgemeinheit ein einheitliches sittliches Bewusstsein besitzt.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Aesthetik.

Die Aesthetik Martin Deutingers in ihrem Werden, Wesen und Wirken. Von Dr. Max Ettlinger, Privatdozent an der Universität München. Kempten und München 1914, Kösel. VIII, 172 S. 8°. geh. *M* 3,50.

Dem Münchener Philosophen Martin Deutinger ist in den letztverflossenen Jahren eine rege literarische Beachtung zu teil geworden. In eingehenden monographischen Darstellungen wurden einzelne Teile seines Systems gewürdigt, so von G. Sattel „Deutingers Gotteslehre“ (1905); derselbe behandelte auch „M. Deutinger als Ethiker“ (1908), F. Richarz „M. Deutinger als Erkenntnistheoretiker“ (1912). Eine allgemeine Würdigung Deutingers versuchte der Referent in dem ersten Bändchen („Martin Deutinger“ 1906) der von M. Spahn herausgegebenen Serie „Kultur und Katholizismus“, in der „Akademischen Bonifatius-Korrespondenz“ (1911 f.) und in „Ueber den Wassern“ (1914), H. Reintjes, in der „Salzburger kath. Kirchenzeitung“ (1914) zum 60. Jahrestage vom Tode Deutingers Joh. Eckardt.

Mit Vorliebe und Geschick hatte Deutinger vormals das Gebiet der Aesthetik gepflegt. Es ist das Verdienst E. v. Hartmanns, in seinem gründlichen Werke „Die deutsche Aesthetik seit Kant“ (1886) Deutinger vorurteilslos die gebührende Stelle in der Geschichte der deutschen Aesthetik angewiesen zu haben. Nach kleineren Abhandlungen von J. Hatzfeld, „M. Deutinger als Musikästhetiker“ (Wissensch. Beilage zur Germania 1913 Nr. 39—42), „Die Kirchenmusik in M. Deutingers Kunstlehre“ (Cäcilienvereinsorgan 1914, Heft 7), K. Muth, „Religion, Kunst und Poesie“ bei M. Deutinger (Festschrift für G. v. Hertling, Kempten 1913, 493 ff.)¹⁾ würdigt M. Ettlinger die Aesthetik Deutingers in monographischer Weise. Gleich E. v. Hartmann sieht Ettlinger das Neue und Bahnbrechende der Leistung Deutingers in der Durchdringung kunstphilosophischer und kunstgeschichtlicher Einsichten, die sich auf die ästhetischen Grundvoraussetzungen und die Theorie der einzelnen Künste erstreckt. Zugleich lässt nun Deutinger, durch Schelling angeregt und in Uebereinstimmung mit dem voluntaristischen Grundzug seiner Denkweise, gegenüber der überwiegenden Betonung des ästhetischen Eindrucks und Urteils in der vorausgehenden Kunstphilosophie das künstlerische Schaffen in den Vordergrund der Untersuchung treten. Psychologische Voraussetzung für das künstlerische Schaffen ist nach Deutinger das Können, das mit dem Denken und Tun (= Handeln) jenen Ternar geistiger Tätigkeiten bildet, dem die Gebiete der Wissenschaft, Moral und

¹⁾ Zum hundertsten Geburtstag Deutingers (24. März 1915) wird dem Vernehmen nach in der „Sammlung Kösel“ eine Neuauflage der Odeons-Vorlesungen Deutingers „Ueber das Verhältnis der Poesie zur Religion“ mit einer Einleitung von K. Muth erscheinen.

Kunst entsprechen. Mit dem Können verbindet nämlich Deutinger den spezifischen Sinn einer Macht des Geistes, wodurch er der äusseren Welt das Gepräge seines inneren Lebens aufdrückt. Von hier aus erscheint Deutinger als das Wesentliche an der Kunst und ihrem Werk der Inhalt. Er ist Gehaltsästhetiker. „Nicht die Erscheinung als solche macht das Schöne, sondern das sich Offenbare eines höheren Grundes innerhalb der Erscheinung“. Aufgabe der Kunst ist es, ein Ideales oder, wie Deutinger mit den Romantikern sagt, das Ewige, Unendliche darzustellen. Wenn er sich aber in der näheren Ausführung dieses Gedankens an die deutschen Idealisten, so in der Unterscheidung eines symbolisch, plastisch und ideal Schönen insbesondere an Hegel anschliesst, so geschieht es mit ausdrücklicher Ablehnung der monistischen und evolutionistischen Denkweise, die er hier vorfindet.

Von der künstlerischen Idee verlangt Deutinger Darstellbarkeit, Darstellungsbedürftigkeit und, ins Werk gesetzt, einheitliche Durchführung im Ganzen des Kunstwertes (Einheit und Ganzheit). Das ist es, was er subjektive Kriterien des Kunstwerks nennt.

Nach dem Gesichtspunkt der Durchdringbarkeit des bildsamen Stoffes durch die Idee und den Geist scheidet und gruppiert Deutinger die einzelnen Künste im Anschluss an Baader in der Weise, dass er Baukunst und Poesie als die beiden äussersten Pole, und Plastik, Malerei und Musik als mittlere Verbindung betrachtet. In der Baukunst hat der an die mathematischen Gesetze gebundene Stoff die Vorherrschaft, in den mittleren Künsten die sinnenfällige Form. Die Poesie bewegt sich in Freiheit von Stoff und äusserlicher Form. Ihr Darstellungsmittel, die Sprache, hat die innigste Beziehung zum Geiste. Sie ist zugleich Werkzeug des Denkens und Könnens. Malerei und Poesie kennt und schätzt Deutinger persönlich am meisten. Dem „Gebiete der dichtenden Kunst“ widmet er darum den ganzen zweiten Band seiner Kunstlehre.

Entsprechend dem starken geschichtlichen Einschlag der Deutingerschen Aesthetik widmet Ettliger ein eigenes Kapitel der historischen Entfaltung der Künste und besonders der Poesie nach Deutinger. Das allgemeine Schema im Stufengang der Kunstentwicklung übernimmt der Münchener Philosoph von Hegel (symbolische, klassische, romantische Kunst), verbindet aber damit einen Sinn, der durch seine theistische und christliche Denkweise gegeben ist im Gegensatz zu der evolutionistischen von Hegel. Auch überragt Deutinger in der geschichtlichen Stoffbewältigung Hegel durch die von ihm angestrebte Universalität, die namentlich auch der Kunst und Poesie des Orients aufgrund damaliger Vorarbeiten gerecht zu werden trachtet. Dass er hierbei nicht alle Einzelheiten zu überschauen vermochte, gesteht er offen zu. „Aber ich kann mich“, so meint er, „in einem Walde sehr gut zurechtfinden, ohne jeden einzelnen Baum zu kennen“. Dabei bleibt bestehen, dass Deutinger wie in den rein philosophischen Teilen seines

Systems, so auch bei der geschichtlichen Betrachtung unter dem Banne eines beengenden Schematismus steht, der ihn zu manchen künstlichen Konstruktionen verleitet.

Die Absicht, welche Ettlinger mit seiner Studie verbindet, hat er auf dem Titel derselben klar umschrieben: Werden, Wesen und Wirken der Deutingerschen Aesthetik. Der Nachdruck ruht auf Werden und Wesen, doch auch die Nachwirkung ist nicht vergessen. Wo Ettlinger Kritik übt, ist sie in erster Linie gegen irrige und ungenügende Darstellungen gerichtet, weniger gegen die anfechtbaren Ansichten Deutingers selbst, so dass der eigene ästhetische Standpunkt des Verfassers weniger zur Geltung kommt. Um so mehr tritt die eigenartige Leistung Deutingers hervor, die sich nicht nur ebenbürtig neben den ästhetischen Systemen der berühmten deutschen Idealisten präsentiert, sondern sie nicht selten durch bessere Motivierung übertrifft. Es ist ein entschiedenes Verdienst Ettlingers, nach E. v. Hartmann neuerdings und in umfassenderer Weise die Bedeutung Deutingers in der Geschichte der deutschen Aesthetik ins rechte Licht gestellt und zugleich die Punkte aufgezeigt zu haben, an denen die intensive Arbeit des Münchener Aesthetikers auch heute noch anregend und fördernd zu wirken vermag.

Regensburg.

Dr. J. A. Endres.