

Zur Frage der Sinnesqualitäten.

Von Dr. P. Sigisbert Cavelti O. S. B. in Engelberg (Schweiz).

Im 2. Heft (1915) des Jahrb. bespricht P. Aloys Mager die Schrift von P. Joseph Gredt: *De cognitione sensuum externorum*. Es war ihm daran gelegen, „Gesichtspunkte hervorzuheben, die bisher nicht genügend Beachtung gefunden haben und doch von entscheidender Bedeutung für die Austragung des Streites sind“. Es ist unstreitig ein Verdienst des Herrn Rezensenten, seine Ansicht auf allgemein kriteriologische Anschauungen aufgebaut, kriteriologische Grundlagen einer weit verbreiteten Ansicht aufgedeckt zu haben. Um diese ist es uns in folgender Aeusserung zu tun, nicht unmittelbar um die Frage nach der Objektivität der Sinnesqualitäten. Es will uns sogar scheinen, man könne die formelle Uebereinstimmung der Sinnesqualitäten mit dem Ding in Abrede stellen, und doch die kriteriologischen Grundlagen, auf die der Rezent diese Leugnung stützt, in keiner Weise teilen. Nicht um Bücher und Personen möchten wir streiten, sondern für die Sache interessieren wir uns und übergehen geflissentlich alles, was nicht unmittelbar die Sache betrifft. Es sollen weniger Behauptungen aufgestellt, als einige Bedenken und Gesichtspunkte vorgelegt werden. Beantwortet man sie einwandfrei, so ist uns ein nicht geringer Wunsch in Erfüllung gegangen.

I.

Schon vor einigen Jahren (vgl. Jahrg. 1912, Heft 2 dieser Zeitschrift) hat P. Daniel Feuling in trefflicher Weise auf die verschiedenen Methoden des „naiven“ und kritischen Realismus aufmerksam gemacht. Sie seien hier kurz nochmals charakterisiert. Der strenge Realismus geht von allgemeinen Prinzipien aus und wendet sie auf die Sinneserkenntnis an: Jede Erkenntniskraft ist in ihrem Zeugnis an sich unfehlbar; der äussere Sinn ist aber eine Erkenntniskraft und sein Zeugnis bezieht sich unmittelbar auf die physische Existenz des *sensibile proprium*; also existiert dieses in der physischen Wirklichkeit, wie der Sinn es bezeugt. Der Untersatz gilt als Erfahrungstatsache oder wird a priori bewiesen, sofern seine Leugnung den Idealismus nach sich ziehe. Der „naive“ Realismus ist seiner Sache sicher, noch ehe er in die Detailforschung über alle mit der Sinneserkenntnis zusammenhängenden Tatsachen sich eingelassen hat. Keine Tatsache kann der Wahrheit widersprechen, und was sich aus wahren Vordersätzen durch richtige Schlussfolgerung ergibt, ist Wahrheit. Wenn sich Tatsachen finden, welche dem „naiven“ Standpunkt zu widersprechen scheinen, so sind sie genauer zu untersuchen, bis sich die Lösung ergibt. Und sollte die Lösung auch noch lange auf sich warten lassen, ja, sollte sie sich überhaupt nie finden — es gibt noch andere unlösbare Rätsel

in der Natur. Man untersuche vorläufig genauer! Der kritische Realismus geht von den Tatsachen aus. Eine Theorie, welche den Tatsachen widerspricht, kann nicht richtig sein; der naive Realismus widerspricht aber den Tatsachen; also. Der kritische Realismus sieht demnach vorläufig von den prinzipiellen Folgerungen ab, die sich aus seiner Auffassung ergeben können. Er sucht die Tatsachen auf widerspruchslose Art zu erklären und ist sich bewusst, dass, wo nur eine Erklärung dem Widerspruch entgeht, diese die richtige sein muss. Scheinen sich daraus falsche Folgerungen zu ergeben, so können diese Folgerungen nicht richtig aus den wahren Voraussetzungen gezogen worden sein. Man spekuliere besser!

Es kann kein Zweifel darüber herrschen, dass beide Methoden in ihrem Grundgedanken richtig sind. Dass die Resultate kontradiktorisch ausfallen, kann nicht eine notwendige Folge der richtigen Methode sein, wenn auch die Verschiedenheit der Resultate mit der Verschiedenheit der Methode im Zusammenhang steht. Eine Methode, die vom Begriff des Erkennens ausgeht, wird eine Theorie aufstellen, welche den Begriff des Erkennens nicht antastet, und wird deshalb zu der Aufstellung neigen, welche der Vorstellung des Subjektes ein völlig entsprechendes Objekt in der physischen Aussenwelt gegenüberstellt. Die Erklärung dagegen, welche von den Tatsachen ausgeht, wird tatsächliche Schwierigkeiten naturgemäss höher einschätzen, ja sie wird — wie wir wirklich sehen — ausschliesslich jene Tatsachen zum Ausgangspunkt nehmen, die der Uebereinstimmung zwischen Erkennen und Ding zu widersprechen scheinen. Nirgends finden wir „Tatsachen“ namhaft gemacht, die den naiven Realismus beweisen sollten. Die naturwissenschaftlich kontrollierbaren Tatsachen — und um diese Art von Tatsachen handelt es sich — in unserer Frage beziehen sich nämlich alle auf die Vergleichung von Ding und Empfindung. Es kann nun keine Vergleichung herausfinden, dass Sinn und Ding übereinstimmen, denn die Vergleichung muss immer der Sinn vornehmen, der die Aussenwelt eben nur durch seine eigentümliche, in Frage stehende Darstellungsweise wahrnimmt. Höchstens kann der eine Sinn bestätigen, was der andere bezeugt; aber diese Bestätigung bezieht sich nie auf das sensible proprium und ist überhaupt wissenschaftlich wertlos, indem zwei Zeugnisse, eines zweifelhaft wie das andere, keine Sicherheit ausmachen können. Dagegen ist möglich, ja wahrscheinlich, dass bei der Vergleichung von Sinn und Ding sich Schwierigkeiten gegen die Uebereinstimmung beider ergeben. Diese Vergleichung kann nämlich nur indirekt geschehen durch Vergleichung der verschiedenen Wahrnehmungen eines und desselben Sinnes oder der Wahrnehmungen verschiedener Sinne über denselben Gegenstand. Stimmen die verschiedenen Wahrnehmungen nicht überein, so können sie auch mit dem Ding nicht übereinstimmen. Es ist nun aber von vorneherein möglich und wahrscheinlich, dass wir nicht sogleich alle verschiedenen Wahrnehmungen der Sinne in eine widerspruchslose Ordnung bringen können. Es gelingt uns ja dies auch bei der Verstandeserkenntnis nicht. Eine Erklärung nun, welche diese negativen Instanzen zum Ausgangspunkt nimmt, muss naturgemäss zu einem negativen Resultat neigen.

Es sei hier noch eine prinzipielle methodische Schwierigkeit des kritischen Standpunktes erwähnt, welche ihm vom „naiven“ Realismus zum heillosen Grund-

irrtum angerechnet wird. Der kritische Realismus holt seine Beweise aus der Vergleichung des Sinneszeugnisses mit den Resultaten der modernen Naturwissenschaft, besonders der Physik und Physiologie. Diese Wissenschaften sind aber ganz und gar auf die sinnliche Wahrnehmung angewiesen. So beweisen also die Vertreter des kritischen Realismus durch das Zeugnis des Sinnes die Falschheit dieses Zeugnisses, und das ist absurd. Der einzig mögliche Weg in der Frage nach der Sinneserkenntnis ist also der aprioristische, welchen der „naive“ Realismus einschlägt. Es scheint, dass sich der kritische Realismus diesem Vorwurf entziehen könne. Er wäre am Platze, wenn der Sinn selber die Frage nach der Zuverlässigkeit seiner Erkenntnis beantworten wollte, nicht aber, wenn die ganze Untersuchung von einer vom Sinn verschiedenen Erkenntnis-kraft geführt wird. Letzteres ist aber tatsächlich der Fall, denn es ist der Verstand, welcher untersucht. Die Verstandeserkenntnis allerdings muss in dieser Untersuchung als wahre Erkenntnis angesehen werden, welche Geltung hat unabhängig von der Frage nach den Sinnesqualitäten. Es läge in diesem Standpunkt die Inkonsequenz, dass man die evidente Verstandeserkenntnis als gültig zugibt, nicht so die evidente Sinneserkenntnis, aber nur, wenn man von vorneherein einig wäre über das, was das unmittelbar evidente Sinneszeugnis ist. Und dies eben ist nicht der Fall. Man hält den Gegenstand der Sinneserkenntnis für einer Untersuchung fähig. So kann mir also völlig unbestreitbar die Zuverlässigkeit der Verstandeserkenntnis feststehen, wie überhaupt jeder evidenten Erkenntnis; ich kann aber dabei noch an der physischen Objektivität der Sinnesqualitäten zweifeln, bis das evidente Sinneszeugnis herausgestellt ist. Freilich muss ich dabei von der Voraussetzung ausgehen, dass meine Sinne doch irgendwie über das wahre Sein der Dinge mir Begriffe verschaffen, denn ohne dies ist auch keine wahre Verstandeserkenntnis denkbar. Bei dieser Untersuchung sind nun zwei Stellungen möglich, die der Verstand dem Sinn gegenüber einnimmt: Entweder geht er von der Voraussetzung aus, alle Sinneserkenntnis biete nur ein Symbol eines gänzlich verschiedenen physischen Dinges oder von der Annahme der formellen Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Ding. Die erste Hypothese ist methodisch absurd. Nehme ich an, die Sinne bieten mir nur ein Phänomen, zu welchem in der physischen Welt nichts existiert als ein unbekanntes X als Ursache, so kann ich durch keine Untersuchung über diese Annahme hinauskommen. Ich kann finden, dass mit dem Phänomen des Tones z. B. für das Auge und den Tastsinn immer das Phänomen von Schwingungen eines Mediums verbunden ist; aber weil ja auch diese Vorstellung bloss phänomenal ist, so bin ich dadurch keinen Schritt weiter in der Vergleichung der wirklichen Aussenwelt mit der Vorstellung gekommen. Nehme ich an, es seien wenigstens die sekundären Qualitäten nur phänomenal, die primären dagegen real, so kann mich wieder keine Untersuchung über diese Annahme hinausbringen im Sinne eines weitergehenden Realismus; denn alles, was ich immer über die sekundären Qualitäten in Erfahrung bringen könnte, würde durch die phänomenalistisch angenommene Sinneswahrnehmung zu meiner Kenntnis gelangen. Höchstens könnte ich in dieser Hypothese eine rein negative Bestätigung für meine willkürliche Annahme finden, indem ich vom (einseitigen) Standpunkt der untersuchten Tatsachen aus auf keinen Widerspruch mit der gemachten Annahme stossen

würde. Anders liegt die Sache, wenn ich von der Annahme der formellen Uebereinstimmung von Welt und Sinn ausgehe. Der Verstand kann, indem er die verschiedenen Zeugnisse des Sinnes untersucht, zu Widersprüchen gelangen, die nur durch die Annahme des kritischen Standpunktes ihre Lösung finden. Und diesen zweiten Weg schlagen tatsächlich die Vertreter der neueren Ansicht ein. Ganz gleich könnte ein Mensch, der ohne Linse in den Augen geboren wäre, und dem nun im entwickelten Alter eine Starbrille gegeben würde, obwohl er die Aussenwelt nur durch die Brille anschauen könnte, doch seine Brille auf die Richtigkeit prüfen. Anfangs möchte er vielleicht die wunderlichen Verzeichnungen hinnehmen. Die Wahrnehmung aber, dass jede Wendung des Kopfes die merkwürdigsten Verzerrungen in der Gestalt der Aussendinge nach sich zieht, würde ihn wohl über kurz oder lang zur Ursache dieser Verzerrungen führen.

Aus dem Gesagten scheint sich zu ergeben, dass keine der beiden Methoden an sich zu falschen Resultaten führen kann, dass aber das Verfahren, das einseitig die naturwissenschaftlichen Tatsachen zum Ausgangspunkt nimmt, zu keiner definitiven und positiven Lösung im Sinne des „naiven“ Realismus führen kann, selbst dann nicht, wenn dieser Standpunkt der richtige ist.

Aber wie steht es denn mit den Prinzipien, von denen der naive Realismus ausgeht? P. Aloys Mager charakterisiert sie, was Gredts Schrift angeht, als „Begriffsbestimmungen, Grundsätze, Behauptungen . . . , denen der notwendige Ausweis ihrer Herkunft fehlt“. Aus dem Zusammenhang zu schliessen, will der Rezensent damit das deduktive Verfahren in unserer Frage überhaupt treffen, weil es eben nichts anderes an die Spitze stellen könne, als unbegründete Begriffsbestimmungen und Grundsätze. Begriffsbestimmungen und Grundsätze müssten eben erst durch Induktion gefunden werden. Was ist denn Induktion? Ein Beweisverfahren, über dessen Wert und Wesen sehr verschiedene Ansichten bestehen. Unter den modernen Philosophen hat die Theorie von J. St. Mill viele Anhänger, derzufolge die Induktion niemals zu absolut sichern, sondern immer nur zu wahrscheinlichen Sätzen führt. Es wäre also vorher der Wert unserer Induktionen festzustellen, bevor man die Erkenntnistheorie auf Induktionen aufbaut. Gilt nicht dasselbe von der deduktiven Methode? Um so schlimmer für das Beweisverfahren des kritischen Realismus! Es gibt Fragen, die vor allen Resultaten der empirischen Wissenschaften zu erledigen sind, auf deren Beantwortung der Wert der exakten empirischen Methode sowohl als der rationalen beruht. Man wende nicht ein, die Berechtigung der Methode zeige sich in der Anwendung und im Erfolg. Was den Erfolg betrifft, so verwirft eben der eine, was der andere preist, es muss vielmehr die Richtigkeit des Erfolges gezeigt werden aus der Richtigkeit der Methode. Dass wir die Methode anwenden können, um in ihrer Anwendung sie als richtig zu finden, ist zuzugeben. Aber auch hier geht die Erkenntnis der Richtigkeit der Methode ihrer wirklich wissenschaftlich begründenden Verwendung der Natur nach voraus. Auch der Vertreter des kritischen Realismus muss letzten Endes zurückgehen nicht bloss auf die Tatsachen der exakten Wissenschaften, sondern auf ein Früheres. Dieser Frühere ist die unmittelbare Evidenz, unmittelbare Begriffe und Grundsätze, die sich aus diesen und ihrer Existenz ergeben. Dazu gehört die Falschheit des Skeptizismus und jedes

Standpunktes, der Skeptizismus in irgend einer Form enthält. Der Skeptizismus greift eben jenes Allererste an, auf dem jeder Beweis beruht, er ist ein Angriff auf die Tatsache der Evidenz. Ist nicht auch die Evidenz eine Tatsache? Ist sie nicht die erste Tatsache, die sicherste, unmittelbarste Tatsache, von der jede andere Tatsache und vor allem jede wissenschaftlich untersuchte Tatsache abhängig ist? Muss man ihren Begriff durch die Zusammenstellung wissenschaftlicher Tatsachen allmählich finden und klären, muss man ihre Existenz durch mühsame Induktion Schritt für Schritt entdecken und erhärten? Gewiss gibt es einzelne Fragen, in welchen nur peinliche Untersuchung herauszustellen vermag, was wirklich daran evident ist, und was wir aus Gewohnheit, aus Neigung, aus praktischem Bedürfnis und andern Gründen gemeinhin als unbezweifelbar hinnehmen. Daran aber lässt sich ohne Skeptizismus nie und nimmer rütteln, dass wir überhaupt evidente Wahrheiten besitzen. Und wer nun von diesem Begriff der Evidenz, ihrer Existenz im menschlichen Geiste, von der Existenz des Erkennens und der Wahrheit ausgeht, der geht nicht von unbegründeten Begriffen und Grundsätzen aus, sondern von den sichersten aller Tatsachen. Es ist eine durchaus berechtigte Methode, in der Untersuchung der Sinneserkenntnis von allgemeinsten kriteriologischen Sätzen auszugehen, eine Ansicht über die Sinneserkenntnis deshalb zurückweisen, weil sie mit den ersten und einfachsten Grundsätzen aller Erkenntnis im Widerspruch stehe, mögen auch jene Grundsätze unbewiesen, ja unbeweisbar, weil eben selbstverständlich sein. Ob Gredt in seinem Werklein der Nachweis gelungen ist, dass der kritische Realismus zu unhaltbaren kriteriologischen Konsequenzen führen müsse, ist eine andere, nicht methodische Frage.

Auf eines sei noch hingewiesen. Die eben verteidigte Methode geht aus von der allgemeinen Tatsache der Evidenz, von der Tatsache, dass unser Geist überhaupt irgend welche Wahrheiten erreicht, nicht von der Evidenz, dass der sinnlichen Vorstellung ein formell übereinstimmendes physisches Objekt entspreche. Letztere Evidenz kann man, wie wir schon oben gesehen, entweder a priori beweisen oder man kann auf sie als eine unleugbare Tatsache hinweisen. Das Beweisverfahren a priori besteht völlig zu recht: Wenn wir gewisse Erkenntnisse besitzen über die Existenz von Aussendungen und gelangen zu dieser Erkenntnis nur unter der Voraussetzung der evidenten Sinneserkenntnis im Sinne des „naiven“ Realismus, so existiert diese Evidenz der Sinneserkenntnis. Allein dieser Beweis wird nicht so allgemein anerkannt, noch ist er so beschaffen, dass der Hinweis auf die Tatsache des evidenten Sinneszeugnisses überflüssig würde. Es wurde schon oben zugestanden, dass man über den Inhalt des evidenten Sinneszeugnisses keineswegs einig ist. Und wir fügen sogleich hinzu, dass diese Tatsache in hohem Grade merkwürdig ist. Wenn Evidenz allem Zweifeln ein Ende machen muss, wenn Evidenz unsere Zustimmung erzwingt, vorausgesetzt nur, dass wir sie ins Auge fassen, warum darf es dann so viel Zweifel darüber geben, ob der Gegenstand der Sinneserkenntnis unmittelbar physischer oder psychischer Natur sei, warum können jedem, der sich ernstlich an die Frage macht, Augenblicke kommen, in denen ihm die physische Existenz des Sinnesobjektes nicht so über jedes Bedenken erhaben scheint? Warum stellt man den Sinnenrealismus nicht unwiderleglich fest durch den einfachen Hinweis auf die unleugbare Tatsache der Evidenz,

sondern räumt dem Umweg über allgemeinere Grundsätze einen so grossen Wert bei, da doch auch jene Grundsätze nicht mehr als eben auch evident sein können? Warum gibt es in der Sinneserkenntnis etwas, woran kein vernünftiger Mensch zweifelt — die Existenz unserer Vorstellung — und ein anderes, das auch evident sein soll, an dem so viel herumgedeutelt wird — das Verhältnis unserer Vorstellung zur physischen Aussenwelt in ihrem Ansichsein? Gredt weist hin auf das evidente Sinneszeugnis, er schält dessen Inhalt möglichst genau aus allen Beigaben, er besorgt diese Arbeit vielleicht gründlicher als irgend ein Verfechter des kritischen Standpunktes. Wir hätten es aber gern gesehen, wenn noch mehr geschehen wäre in diesem Punkte. Im Vertrauen auf die unwiderstehliche Sieghaftigkeit der Evidenz sollte der Vertreter der alten Erkenntnistheorie seine Schlacht dadurch schlagen, dass er mit peinlicher Genauigkeit den wirklich unmittelbar evidenten Inhalt des Sinneszeugnisses so herausarbeitet, unter Zerstreung aller Schwierigkeiten so darstellt, dass kein vernünftiger Mensch daran zweifeln kann, dass es so sicher und unwiderleglich dasteht wie die Tatsache der sinnlichen Vorstellungen überhaupt. Neben dieser Taktik dürfte alles übrige in den Hintergrund treten. Dies wäre unstreitig der geradeste und kürzeste Weg, vor dem kaum ein Gegner abbiegen könnte. Lässt sich aber die physische Existenz der Sinnesqualität nicht als evident im Sinneszeugnis enthalten nachweisen, dann dürfte die Sache des „naiven“ Realismus — von dessen eigenen Grundprinzipien aus gesehen — verloren sein.

So viel scheint sich aus dem Gesagten zu ergeben, dass die „aprioristische“ Methode, die von kriteriologischen Begriffen und Grundsätzen ausgeht, in der Frage der Sinnesqualitäten keineswegs als verfehlt zu verwerfen ist.

II.

Wir haben „aprioristisch“ in Anführungszeichen gesetzt, weil es uns vorkommt, als ob gerade die Methode, welche von den „Tatsachen“ (den naturwissenschaftlichen) auszugehen behauptet, in Wahrheit einem unberechtigten Apriorismus huldige, nicht aber jenes Verfahren, das die Begriffe „Evidenz“, „Wahrheit“, „Erkennen“, ihre Existenz und die daraus sich notwendig ergebenden Grundsätze zum Ausgangspunkt der Untersuchung macht. Alles Philosophieren hat vom Gegebenen, von Tatsachen auszugehen und deren Gründe aufzuzeigen. Dies geschieht auf dem Wege der Hypothese, welche einwandfreier Verifizierung bedarf, um zur These erhoben zu werden. Keine grössere Verkehrtheit kann es geben, als die Tatsache abhängig zu machen von der Möglichkeit unserer Erklärung. Nun ist es eine durchaus nicht zu leugnende Tatsache, dass ich mir gewisser Dinge bewusst bin, d. h. dass gewisse Dinge sind, und dass ich sie in mich aufgenommen auf immaterielle, psychische Weise, in der Weise, dass zwischen mir, dem Erkennenden, und dem Ding, das ich erkenne, eine Uebereinstimmung besteht. Ich bin und ich weiss, dass ich bin; ich denke und ich weiss, dass ich denke; es existieren Dinge ausser mir, ausser meinem Leibe, und ich weiss, dass sie existieren. Das Objekt ist mir durchaus klar; was ich erkenne, existiert unabhängig von dem Erkenntnisakte, wodurch ich es auffasse, ein Irrtum darüber ist durchaus ausgeschlossen. Diese Tat-

sache untrüglicher und Unfehlbarkeit erzeugender Klarheit nennt man Evidenz, die in ihr gegebene Uebereinstimmung meiner Erkenntnis mit dem Objekt, wie es unabhängig von dem auffassenden Erkenntnisakt existiert, hat man allezeit Wahrheit genannt. Nochmals, es handelt sich hier um eine Tatsache, an der es gar nichts zu rütteln gibt.

Was macht die alte Erkenntnistheorie und Psychologie mit der Tatsache? Sie sucht einen genügenden Grund dieses Verhaltens des Ichs gegenüber dem Ding. Zu diesem Zweck stellt sie die Hypothese der Seelenvermögen und Seelensubstanz auf, ganz analog dem Verfahren in der Physik, gestützt auf ein Prinzip, das sich nicht bloss auf die Physik, sondern auf alles Seiende erstreckt, auf das Kausalitätsprinzip. Das Erkennen ist ein so eigener Vorgang, dass es nicht auf physische Kräfte zurückgeführt werden kann; also ist eine andere Annahme zu machen: Es gibt eigene, psychische Kräfte, welche das Vermögen besitzen, immateriell Formen aufzunehmen, denn darin besteht die Erkenntnis. Und den eigenen Fähigkeiten entspricht das Subjekt, die Seele.

Was macht die moderne Erkenntniskritik und Psychologie mit der Tatsache der Evidenz und der Wahrheit? Sie lässt vorläufig die Tatsache als solche beiseite und fragt sich a priori, ob eine solche Tatsache wie das Erkennen, die Wahrheit, die Evidenz überhaupt möglich sei. So hat es Kant gemacht, indem er das Verstandesvermögen zergliedert, um die Möglichkeit der Begriffe dadurch zu erforschen, dass er sie im Verstande allein als ihrem Geburtsorte aufsucht. Er fand aus aprioristischen Gründen, dass das, was wir unter Evidenz, Wahrheit, Erkennen verstehen, nicht möglich sei. Fr. A. L. Lange, der Geschichtsschreiber des Materialismus, sagt, wo er den Grundgedanken des Kantischen Kritizismus darlegt: „Was die einseitigen Empiristen nicht beachten, ist der Umstand, dass die Erfahrung kein offenes Tor ist, durch welches äussere Dinge, wie sie sind, in uns hineinwandern können, sondern ein Prozess, durch welchen die Erscheinung von Dingen in uns entsteht. Dass bei diesem Prozess alle Eigenschaften dieser »Dinge« von aussen kommen, und der Mensch, welcher sie aufnimmt, nichts dazu tun sollte, widerspricht aller Analogie der Natur bei irgendwelchem Entstehen eines neuen Dinges aus dem Zusammenwirken zweier andern“¹⁾. Woran liegt es also, dass man den Begriff des Erkennens, den Begriff einer objektiven Evidenz nicht verstehen kann? Ganz einfach daran, dass man an die Untersuchung der Möglichkeit jenes Begriffes a priori gegangen ist, d. h. mit der vorausgestellten unbegründeten Voraussetzung, es sei die Erkenntnis zu verstehen nach Analogie irgend eines natürlichen materiellen Vorganges. Es liegt dieser Methode bewusst oder unbewusst eine materialistische Tendenz zugrunde. Ich habe in mir gewisse Vorstellungen und im Bereiche dieser Vorstellungen, im gegenseitigen Verhältnis der Objekte meiner Vorstellung sehe ich gewisse Gesetze beobachtet. Nun geht man frisch und fröhlich hin und behauptet: Auch die Vorstellung der Objekte in mir konnte nur nach den gleichen Gesetzen zustande kommen, wie die Einwirkung des einen Objektes auf das andere. Und weil ich nach diesen Gesetzen die Evidenz nicht

¹⁾ Geschichte des Materialismus⁷ II 27. Die letzte Unterstreichung ist von mir.

begreifen kann, so leugne ich ihre Tatsache, die zu erklären war. Ist dies die Methode, der die Tatsachen heilig sind? Nach unserer Ansicht findet sich hier der unberechtigte Apriorismus, und die Wertschätzung der Tatsachen findet sich bei jenen, welche mit aller Naivität die Tatsache der Erkenntnis hinnehmen wie sie ist, und wenn sie sich nicht erklären lässt nach Analogie anderer Vorgänge, sie nicht leugnen, sondern anders erklären, sie auffassen als eigenen und eigengesetzlichen Vorgang: Die nicht erkennenden Wesen können nur in materieller Weise Formen aufnehmen, es gibt aber auch erkennende Wesen, welche auf immaterielle Weise Formen aufnehmen.

Wir haben uns gegen Kant gewendet. Der Leser der Magerschen Rezension wird aber das Bedenken nicht unberechtigt finden, dass auch sie getroffen werden könnte. Es zeigt sich in ihr im Grundgedanken die gleiche Methode, wo die Frage nach dem Verhältnis des Dinges zum Erkenntnisbild — und nur letzteres werde vom Erkennen erreicht — der Physik überantwortet wird, oder einer neuen Zweigabteilung der Physik, der Psychophysik. Und um alle Zweideutigkeit zu vermeiden, wird empathisch auf den Unterschied zwischen alter und neuer Physik hingewiesen: Die alte Physik war „aufgebaut auf dem Grundsatz der Unterordnung der Ursachen und auf dem klarbestimmten Bewegungsbegriff von der einseitigen Uebertragung einer Vollkommenheit“, während die neue Physik die Unterordnung der Ursachen, den Austausch zweier gleichwertiger Vollkommenheiten an Stelle der alten Begriffe setze ¹⁾.

Man wird einwenden, es handle sich bei der Sinneserkenntnis eben um die Wirkung der Dinge auf einen Körper, ein, freilich beseeltes, Organ, und dieses sei den Gesetzen der Physik unterworfen. Sehr richtig! Aber nur soweit es sich um das Aufeinanderwirken von Körpern nach ihrer physischen Seite handelt. Niemand wird hier andere Gesetze vermuten oder vermuten können, als die der allgemeinen Physik, die uns über das Verhältnis von Ding und physischer Wirkung durchaus beruhigen. Aber hier handelt es sich nicht um den Vergleich zwischen dem Ding und seiner physischen Einwirkung auf das Organ, sondern zwischen Ding und Erkenntnisbild, zwischen Physischem und Psychischem. Und dass auch hier, analog dem physischen Vorgang, das physisch Gegebene wieder modifiziert und umgeändert werden müsse, erscheint als willkürlicher Apriorismus. Ja, eine Veränderung geht gewiss vor sich. Wem ist es nicht geläufig, dass der Stein nicht seiner Natur nach in der Erkenntnis

¹⁾ Wir meinen nicht, dass der Unterschied zwischen alter und neuer Erkenntnistheorie wesentlich auf dem Fortschritt der Physik beruht. Die Alten machten die Erkenntnislehre nicht in dieser Weise von der Physik abhängig, sie setzten in der Physik vielmehr schon die Gleichheit zwischen Ding und Erkenntnis voraus. Freilich gab es schon im Altertum ausnahmsweise eine andere Methode. Von Protagoras weiss man, dass er seine sophistische Erkenntnislehre auf die Physik Heraklits baute, und wir finden mit der Methode den Erfolg, den man uns mit einigen seiner gewiss in hohem Masse interessanten Aussprüche zu charakterisieren gestatte: *Πάντα εἶναι ὅσα πᾶσιν φαίνεται*. — *Ἀληθῆς ἄρα ἐμοὶ ἢ ἐμῇ αἰσθητοῖς*. — *Τῶν πρὸς τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν*. — *Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*. Ähnliches findet sich bei andern Philosophen des Altertums, die man gemeiniglich zu den Skeptikern zählt.

ist, sondern in immaterieller, psychischer Weise. Aber woher beweist man, dass die beiden Ursachen des Erkenntnisbildes, die physische und psychische, so zusammenwirken müssen, wie zwei physische? dass sie einander in der Weise nebengeordnet sind, dass sie einfach gleichwertige Vollkommenheiten austauschen? dass nicht vielmehr die Vollkommenheiten des Dinges gewissermassen einseitig auf die Erkenntnis übertragen werden, ohne Stoff, aber der Form nach so, wie sie im Ding existieren? dass die Erkenntnis nicht selber das subjektive, psychische Element als solches zur Schau trägt und keineswegs dem Objekt zuschreibt? Wie beweist man, „dass weder die niederen noch die höheren Sinne reine Objektivität berichten, Objektivität im Sinne der alten Physik“, sodass wir dadurch in die Unmöglichkeit versetzt werden, „genau zu sondern zwischen objektivem Gegebensein und subjektiver Zutat“? Wie beweist man alles dieses ohne Hilfe eines falschen Apriorismus? Die erste Frage darf nicht lauten: Ist Erkenntnis möglich? sondern: Wie ist die Tatsache der Erkenntnis zu erklären?

III.

Nun zum Standpunkt des Rezensenten über die „formell psychische Natur der Erfahrung“. Er beschreibt sie: „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 Psychologie“. Der Beweis für die Richtigkeit des Standpunktes wird versucht aus Gredts eigenen Voraussetzungen, aus seiner Lehre von den Erkenntnisbildern. Denn wenn das Erkennen eine immanente Tätigkeit sei, so finde sie eben ihren Abschluss im Psychischen, im Erkenntnisbild, nie könne sie aus sich selber heraustreten und das Ding in seinem Ansichsein erreichen. Ich vermag den zwingenden Zusammenhang zwischen Voraussetzung und Folgerung nicht einzusehen. Ob auch der äussere Sinn ein Erkenntnisbild ausprägen, bzw. ob ihm das eingeprägte Erkenntnisbild den Dienst des ausgeprägten versehe, und ob er also sein Objekt in einer Spezies betrachtet, darüber ist man unter Scholastikern geteilter Meinung. Gredt hält dafür, der Sinn bedürfe, weil sein Objekt physisch gegenwärtig sei, einer *species expressa* nicht. Es ist hier nicht zu untersuchen, ob vom Rezensenten die Lehre Gredts in dieser Beziehung richtig dargestellt wurde¹⁾; für unsern Zweck können wir davon absehen, indem wir die Beweiskraft des Magerschen Argumentes für jeden der beiden Standpunkte ins Auge fassen.

Betrachtet der äussere Sinn in einem ausgeprägten Erkenntnisbild (falle nun dieses durchaus zusammen mit dem eingepägten oder nicht), so kann trotzdem die physische Welt den unmittelbaren Erkenntnisgegenstand bilden. Der Gegenstand wird durch ein Mittel erreicht, die Erkenntnis ist nicht in jeder Beziehung unmittelbar, aber es gibt kein objektives Mittel, aus dem die

¹⁾ Auch die in der Lehre, dass die Wahrheit eine Gleichung zwischen ein- und ausgeprägtem Erkenntnisbild sei, enthaltene Auffassung des eingepägten Erkenntnisbildes sei mit Stillschweigen übergangen. Nach der herkömmlichen Terminologie ist die *species impressa* jenes Bild, das nur inbezug auf den *actus primus* aktuiert, also nie Objekt der direkten und unmittelbaren Erkenntnis wird.

physische Welt erkannt würde, sondern nur ein subjektives, das gar nicht in erster Linie erkannt wird, auf das wir nur durch Reflexion zurückkommen. Warum soll nun dieses Bild nicht unmittelbar die physische Welt darstellen können, sondern nur die Beziehung der physischen Welt zu unserer Wahrnehmung? Man wird entgegen: Eben dadurch, dass der physische Gegenstand nur durch Vermittelung des psychischen Erkenntnisbildes erreicht wird, ist zugegeben, dass die Erkenntnis sich unmittelbar auf ein Psychisches bezieht, das aus dem Zusammenwirken von physischem Ding und Seele erzeugt wurde. Richtig verstanden ist dies allerdings einzuräumen. Nicht aber das andere, dass nämlich dieses Psychische, welches rein repräsentativer Natur ist (signum formale), notwendig die Beziehung zwischen Aussenwelt und Innenwelt darstellen muss und nicht die Aussenwelt in ihrem physischen An-sich darstellen kann. Wie schon oben gesagt, wird sich auch im Verhältnis von Physischem und Psychischem der Satz bewahrheiten müssen: Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur, denn der Satz ist allgemein und notwendig; aber die Folge braucht nicht die zu sein, welche ihm zugesprochen wird. Das psychische Bild muss das vom Subjekt stammende Element nicht dem Objekt zuschreiben und kann eben dadurch das Objekt so darstellen, wie es ist. Die Verstandeserkenntnis schreibt dem körperlichen Objekt keineswegs die Allgemeinheit ihrer Begriffe zu, sie unterscheidet zwischen dem Objekt, wie es ist, und der Form, in welche sie es bei der Auffassung kleidet, und stellt eben dadurch das Objekt nicht bloss dar, wie es in der Erkenntnis ist, sondern auch — und in erster Linie — wie es in sich ist. Warum soll der Sinn Physisches und Psychisches unentwirrbar vermischen und verwischen müssen? Jedermann unterscheidet in der Sinneserkenntnis zwischen subjektiven Gefühlen und objektiver Empfindung. Warum soll auch im objektiv Empfundene wieder Subjektives sich finden? Man kann dies nur behaupten auf dem Boden der besprochenen falschen Methode, welche physische Gesetze ohne weiteres auf das Wechselverhältnis zwischen Psychischem und Physischem überträgt, denn jene unentwirrbare Vermischung der Teilwirkungen ist nicht durchaus allgemein notwendig, sondern höchstens ein Gesetz physischer Ordnung. Es braucht somit auch ein psychisches Bild nicht bloss das Verhältnis zwischen Psychischem und Physischem, es kann Physisches in seinem Ansichsein darstellen.

Wird kein ausgeprägtes Erkenntnisbild angenommen, terminiert die Erkenntnis des äusseren Sinnes unmittelbar im physischen Objekt, so wird ja freilich eine solche Beziehung zwischen Psychischem und Physischem dem Verständnis Schwierigkeiten bieten. Jedenfalls heisst eine solche Behauptung aufstellen noch nicht „das Erkennen zu einer transitiven Tätigkeit umstempeln“. Es wird vom Rezensenten auf den räumlich-zeitlichen Abstand hingewiesen, der das eingeprägte Erkenntnisbild vom Original trennt und der vom Erkennen durchlaufen werden müsste. Es ist auffällig, dass der Gegner Gredts an dieser Stelle dessen Lehre über das unmittelbare Sinnesobjekt (die die Netzhaut unmittelbar affizierende Farbe, die den Gehörnern unmittelbar affizierende tönende Luft), welche eben zur Lösung dieser Schwierigkeit aufgestellt wurde, völlig ignoriert und erst später zur Sprache bringt, wo es gilt, Gredt im Widerspruch mit dem hl. Thomas erscheinen zu lassen. Ruht nämlich der Wahrnehmungsakt in erster Linie in dem das Organ unmittelbar affizierenden

Sinnesobjekt, dann ist kein Abstand zu durchlaufen, das physische Objekt ist am Organ und im Organ. Und die Modifikationen des Objektes, wie es in der Erkenntnis ist gegenüber dem entfernten Objekte, wie es an sich ist, sind nicht subjektiver, nicht psychischer, sondern objektiver und physischer Natur. Der Sinn erreicht das entfernte Objekt objektiv (d. h. hier physisch) modifiziert. Und so bleibt Objekt der Erkenntnis ein Physisches. Was vom Rezensenten gegen diese Ansicht vorgebracht wird, ist dunkel, sehr dunkel. Es will gezeigt werden, dass bei dem das Organ unmittelbar affizierenden Objekt auch schon Psychisches vermischt sei, dass man hier Psychisches und Physisches nicht mehr unterscheiden könne. Man verzeihe, wenn wir die Stelle der Deutlichkeit halber anführen: „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 innern 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“. Kommt es denn auf den Ort an, ob ein Vorgang physischer oder psychischer Natur sei? Bisher war man stets der Ansicht, es spielten sich im Sinnesorgan und bis ins Allerinnerste des Sinnesorgans physische Prozesse ab, jene Art von Vorgängen, welche, wenn sie nur grob genug sind, mit den äusseren Sinnen wahrgenommen werden können. Ob diese Vorgänge Ursache psychischer Vorgänge (Erkenntnis- und Strebeprozesse) seien, ob deren Wirkungen, ob überhaupt mit solchen verbunden, das ändert an der physischen Natur der Vorgänge nicht das Geringste. Will man eine chemische Reaktion, einen elektrischen, optischen, kalorischen Vorgang deswegen psychisch nennen, weil er im Auge vor sich geht? Physisches und Psychisches sind dadurch nicht ununterscheidbar, dass sie im gleichen Organ im gleichen Augenblick sich abspielen, weil sie trotz ihrer Verknüpfung wesentlich verschieden bleiben. Objektiv betrachtet kann es zwischen Physischem und Psychischem ebensowenig eine Vermischung geben, als zwischen Verblutung und Todesängsten, die auch im gleichen Augenblick und im gleichen Subjekt vor sich gehen. Wenn nun der physische Vorgang einem psychischen ruft, warum soll notwendig nur der psychische Gegenstand der Erkenntnis sein können und nicht der physische, der mit dem Organ aufs innigste verbunden ist? Der Uebergang vom Physischen zum Psychischen wird immer ein schwieriger Punkt bleiben. Die moderne Philosophie hat ihn in den hervorragendsten ihrer Vertreter ernster genommen, als der Herr Rezensent, hat ihn aber durch ihre Theorien kaum aufgehellt. Die Schwierigkeit beruht wohl teils auf der Dunkelheit aller Kausalität überhaupt, teils auf der Unanschaulichkeit der psychischen Kräfte.

Mag nun die Frage über unsere Erkenntnismittel der Schwierigkeiten viele und grosse bieten, mögen die Alten der Forschung und Klärung ein

weites Gebiet offen gelassen haben, nie und nimmer dürfen wir wegen der Schwierigkeit, das Wie zu begreifen, das Dass der Erkenntnis in Zweifel ziehen. Und das scheint der Rezensent mit seiner Auffassung von der formell psychischen Natur der Erfahrung und seinem Wahrheitsbegriff zu tun.

IV.

Die Lehre, dass wir im Erkennen nur Psychisches erreichen, dass wir nie genau sondern können zwischen „objektivem Gegebensein und subjektiver Zutat“, scheint nicht so harmlos zu sein. Die Wahrheit soll nicht bestehen in der Gleichung zwischen Ding und Erkenntnis, sondern zwischen ein- und ausgeprägtem Erkenntnisbild, zwischen zwei Termini, welche beide in der Erkenntnis liegen, welche beide psychischer Natur sind. Der Rezensent scheint sich bewusst zu sein, dass diese Auffassung neu ist, obwohl man aus dem Texte anderorts wieder fast den Eindruck bekommt, er wolle sie als die der Alten hinstellen. Letzteres wäre ein aussichtsloses Unterfangen. Freilich wird uns versichert, wir brauchen uns nicht zu ängstigen. „Man möge nur nicht mit dem Gespenst des Idealismus, Subjektivismus und Skeptizismus drohen. Es ist eben höchstens ein Gespenst und keine Wirklichkeit“. Und warum nur Gespenst? „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“ usw. Wirklich eine überraschende Entdeckung! Wir möchten ernstlich bezweifeln, ob der Verfasser dieser Trostgründe von ihrer Wirksamkeit auf irgend einen denkenden Menschen überzeugt ist. Also nur dann ist einer Idealist, Subjektivist, Skeptiker, wenn er behauptet, die Erkenntnis erreiche nur Subjektives, nichts Objektives, nicht aber dann, wenn er behauptet, die Erkenntnis erreiche nur Psychisches. Die Wörter „subjektiv“ und „objektiv“ haben fast hundertfältigen Sinn. Alles, was wir erkennen, ist objektiv, Physisches und Psychisches, Existierendes und Mögliches, die Ziele des Realpolitikers und die Phantastereien des Träumers. Nach der Terminologie der Schule haben die Gedankendinge, die reinsten und in sich haltlosesten Ausgeburten unseres Denkens ein „rein objektives Sein“. Lässt man nur diesen Sinn von „objektiv“ und den entsprechenden von „subjektiv“ gelten, dann soll man überhaupt nicht von Subjektivismus reden, denn es gibt keine Lehre, welche in Wirklichkeit behauptet (der Sache, nicht dem Worte nach!), wir erkennen, aber kein Objekt; Erkennen und Objekt sind relative Begriffe. Was den Idealismus unannehmbar macht, ist eben die Behauptung, wir erkannten nicht das Ding an sich, wie es unabhängig von unserer Auffassung besteht, sondern unsere eigenen psychischen Akte, seien sie nun von einer äusseren Ursache, einem unbekanntem X hervorgerufen oder rein psychisch. Soll es denn wirklich nichts mit Subjektivismus und Idealismus gemein haben, soll es uns keinen Anlass zum allgemeinen Zweifel geben, wenn die Physik zu einer Funktion der Psychologie wird, wenn wir nicht mehr wissen dürfen, wie die Welt ist, sondern nur, wie sie sich in unserem Innern widerspiegelt, einem Innern, dessen An-sich uns ebenso unbekannt sein muss, wie die physische Welt, da wir auch es nur aus der Wechselwirkung zwischen Aussen und Innen erkennen? Will man es nicht Idealismus und Subjektivismus nennen, so nenne man es Psychologismus -- vielleicht ist

das Wort *vag* und vieldeutig genug — aber man glaube nicht, dass man durch Aenderung der Worte den Konsequenzen der Sache entgehe. Man will nicht Skeptiker sein noch eine Gefahr des Skeptizismus wittern. Sehr begreiflich! Die Skepsis ist die Verzweiflung an der Wahrheit, aber die neue Lehre zweifelt durchaus nicht an der Erreichung der Wahrheit — nur gibt man dem Worte „Wahrheit“ einen neuen Inhalt, der himmelweit vom hergebrachten verschieden ist. Wie soll man da nicht den Eindruck bekommen, es werde im Lager der neuen Kriteriologen mit Worten Versteck gespielt?

Man fasse das Gesagte aber nicht so auf, als enthalte die Lehre des Rezensenten nur etwas ähnliches wie Subjektivismus, einen Psychologismus, welcher in den Konsequenzen auf das Gleiche hinauskomme wie Subjektivismus. Es scheint vielmehr, dass seine Lehre eigentlichen, echten, unverfälschten Subjektivismus enthalte. Was ist Subjektiv? Gewiss, Psychisch deckt sich nicht mit Subjektiv. Es gibt psychische Dinge, welche existieren vor einem Erkenntnisakt, der sie auffasst und unabhängig von ihm. Man kann mit gutem Recht diese Dinge subjektiv nennen, aber mit Unterscheidung. Sie stehen eben dem erkennenden Subjekte als fertige Tatsache gegenüber, sie sind nicht produziert vom Erkenntnisakt, der sie auffasst. Subjektiv im eigentlichen Sinne aber muss man nennen, was Produkt des Subjektes, des Erkenntnisaktes ist, was nur im Erkennen und durch das Erkennen Existenz besitzt. Mehr als so kann etwas dem Subjekt nicht eigen sein, und wenn man hier das Wort „subjektiv“ nicht angewendet wissen will, wofür will man es denn noch reservieren? Man kann dieses Ding, sofern es erkannt wird, auch objektiv nennen, aber trotzdem es erkannt wird, verliert es seine subjektive Natur, seine Abhängigkeit vom erkennenden Subjekt keineswegs. Die Lehre, welche behauptet, Objekt unseres Erkennens seien nur subjektive Dinge, nennt man Subjektivismus. Da nun das Erkenntnisbild vom Erkenntnisakt produziert und von ihm abhängig ist, und nach dem Rezensenten nur das Erkenntnisbild eigentliches Objekt der Erkenntnis bildet, da nur es erkannt wird, wie es ist, so kann seine Lehre vom Subjektivismus nicht freigesprochen werden. Subjektivismus ist auch Phänomenalismus oder Idealismus, sofern nach ihm nicht das Ding an sich erkannt wird, sondern nur die Erscheinung oder die Idee des Dinges. Es möchte vielleicht ein Subjektivist dem Phänomenalismus durch die Behauptung zu entgehen suchen, es werde auch nach seiner Lehre ein Ding an sich wahrgenommen, nämlich das als psychische Tatsache existierende „Bild“ des Dinges, der Erkenntnisakt habe sich gegenüber ein psychisches Produkt, so wie es in sich existiert. Möge es mit diesem Versuch bestellt sein wie immer, der Rezensent verschliesst sich diesen Ausweg. Existiert nämlich dem Erkenntnisakt gegenüber die psychische Darstellung des physischen Aussendinges als Ding an sich, als Ding, welches von dem es auffassenden Erkenntnisakt unabhängig besteht, so setzt der eigentliche Erkenntnisakt offenbar erst ein, nachdem das psychische Produkt fertig gebildet vorliegt, seine Hervorbringung ist nicht mehr Bestandteil des Erkenntnisaktes. Es gäbe in der Erkenntnis der physischen Aussenwelt zwei Akte: 1. die Hervorbringung einer psychischen, das Aussending modifizierenden Spezies, 2. die die Spezies nicht mehr verändernde Erkenntnis dieser Spezies. Letzteren Erkenntnisakt aber gibt der Rezensent nicht zu. Nach ihm ist das ausgeprägte Erkenntnis-

bild nichts anderes „als das hic et nunc in dieser bestimmten Weise aktuierte Erkenntnisvermögen“. Die Erkenntnis und das den physischen Gegenstand modifizierende und somit produktive Erkenntnisbild, bezw. die Hervorbringung desselben, sind mit einander identisch. Der Erkenntnisakt ist eine wesentlich modifizierende und produzierende Tätigkeit, er stellt kein Ding an sich dar, wie es ist; was erkannt wird, existiert nur in dem es erkennenden Akt, ist bloss Erscheinung. Und das ist echter Phänomenalismus. Wenn dem gegenüber betont wird, Psychisch sei nicht identisch mit Subjektiv, wenn also das Erkenntnisbild zwar als psychisch, nicht aber als subjektiv im engsten Sinne zugegeben wird, sodass am Ende dem Erkenntnisakt doch ein Ding an sich, wenn auch ein psychisches, gegenüberstehen soll, so vermögen wir darin nur eine Inkonsequenz zu erblicken, durch welche man sich den fatalen Folgerungen aus den gesetzten Grundlagen entziehen möchte. Ist das Erkenntnisbild wirklich Gegenstand der Erkenntnis, so setzt diese Erkenntnis das fertige Erkenntnisbild voraus (wenn nicht der Zeit, so doch der Natur nach) und produziert dieses nicht. Und warum diese Inkonsequenz? Vielleicht nicht einzig aus Furcht vor Folgerungen, sie ist zugleich begründet im inneren Widerspruch des Phänomenalismus. Jedermann versteht schliesslich unter Erkennen das Innewerden eines von dem es auffassenden Akte unabhängigen Dinges. Produzieren und Erkennen, Modifizieren und Erkennen schliessen einander begrifflich geradezu aus¹⁾. Es mag bei der Erkenntnis irgendeine Produktion und Modifikation stattfinden, sie mag eine Vorbereitung zum Erkennen sein, aber in ihr besteht nie und nimmer das Erkennen; jedes Erkennen hat irgend ein Ding an sich gegenüber. Produzieren und Modifizieren heisst nicht immateriell eine Form aufnehmen, nicht als Akt aufnehmen; ein modifizierendes und produktives Aufnehmen ist ein materielles Aufnehmen, das Aufnehmen einer Potenz, wobei eben aus Potenz und aufgenommenen Form ein neues Drittes entsteht, dessen Natur von der Potenz und der aufgenommenen Form abhängig ist. Dass Phänomenalismus und dieser Phänomenalismus Skeptizismus bedeutet, braucht wohl nicht eigens nachgewiesen zu werden. Und er bedeutet den allgemeinen Skeptizismus.

Oder sollte sich vielleicht dieser Phänomenalismus auf die Erkenntnis der physischen Welt beschränken lassen? Man könnte ja den Versuch machen, eine Metaphysik (richtiger: Metapsychik) ähnlich auf den psychischen Tatsachen unserer unmittelbaren Erfahrung aufzubauen, wie sie ehemals auf den physischen Tatsachen aufgebaut wurde. Wir brauchen diese Möglichkeit nicht näher zu untersuchen, denn Voraussetzung wäre auf jeden Fall, dass wir wenigstens psychische Tatsachen in ihrem An-sich erkennen würden, und diese Voraussetzung finden wir in der Rezension nicht. Wenn weder Physisches noch Psychisches erkannt wird, wie es ist, wenn in unserer Erkenntnis alles zum Phänomen wird, dann hört jede Möglichkeit einer wahren Erkenntnis auf jedem

¹⁾ Selbstverständlich ist von einer Produktion und Modifikation des Objektes die Rede; dass das Subjekt durch die Tätigkeit eine Veränderung erleidet, tut dem Erkennen keinen Eintrag. Die Produktion eines subjektiven Erkenntnisbildes, welches das Objekt in seinem An-sich darstellt, ist Erkenntnis,

Gebiete auf. Oder will man weitergehen und sagen, eine Erscheinung sei wenigstens auch ein Seiendes, und zum Aufbau der Metaphysik genüge uns der Begriff des Seienden und alles was sich daraus ergibt? Das dürfte man nur vorbringen, wenn man zugleich einräumte, dass wir dieses in der Erscheinung gegebene Seiende als etwas erkennen, was vom Erkennen unabhängige Realität besitzt. Das kann man aber konsequenterweise auf dem eingenommenen Standpunkt nicht mehr. Nur in der Erscheinung ist uns das Sein gegeben und nur als Erscheinungstatsache fällt es unter unsere Beurteilung; die Wahrheit bezieht sich ja ganz allgemein bloss auf das Verhältnis des ausgeprägten Erkenntnisbildes zum eingepägten Erkenntnisbild, zur Erscheinung. Und wenn die Erkenntnis das Objekt gegenüber seinem An-sich ummodellern muss oder ummodellern kann, dann ist das eben von allen Objekten anzunehmen, bzw. bei jeder Erkenntnis als möglich in Betracht zu ziehen. So sind wir nie sicher über das Verhältnis von Ding an sich und Erscheinung. Man kann nicht einwenden: Zwischen Psychischem und Physischem ist eben ein solcher Unterschied, dass das eine nur durch Umformung in das andere übersetzt werden kann, es ist dies aber nicht der Fall für das Verhältnis von Psychischem und Uebersinnlichem zu Psychischem. Woher wissen wir überhaupt, dass einige unserer Erscheinungen aus dem Zusammenwirken physischer und psychischer Ursachen entstanden sind, andere dagegen nicht bloss Symbole, sondern eigentliche Abbilder extramentaler Dinge darstellen, zumal wir ja auch die psychischen Ursachen der Erscheinungen nicht in sich kennen, sondern nur aus der Erscheinung? Wir werden uns wohl mit den in unserm Denken gegebenen Dingen begnügen und in Bezug auf extramentale Gegenstände uns des Urteils enthalten müssen.

Ist somit die physische Welt eine Funktion der Psychologie, so wird es mit der übersinnlichen, mit Begriffen wie „Geist“, „Seele“, „Gott“ auch so sein. Die Wahrheit besteht ja ganz allgemein nicht in der Gleichung zwischen Ding an sich und Begriff, sondern zwischen Erkenntnisvermögen und eingepägtem Erkenntnisbild. Jedes eingepägte Erkenntnisbild kommt aber von aussen, aus einer Welt, die ausserhalb der erkennenden Fähigkeit steht, und was von aussen kommt, wird durch die Auffassung modifiziert oder kann wenigstens modifiziert werden, kraft der Erkenntnis wird es nicht aufgenommen, wie es an sich ist, sondern nur seine Beziehung zum Erkenntnisakt wird erkannt. Urteile ich also: „Gott existiert“, so ist dieser Satz — wenn man wirklich mit der Lehre ernst machen will — nicht wahr, weil einem von meinem Denken unabhängigen Wesen das zukommt, was ich unter „existieren“ verstehe, sondern weil ein Psychisches (das eingepägte Erkenntnisbild als solches) mit einem Psychischen (dem ausgeprägten Erkenntnisbild) übereinstimmt¹⁾. Das Prädikat kann überhaupt nicht mit dem Ding an

¹⁾ Es wird nicht nötig sein, den Unterschied der Gotteserkenntnis durch analoge und positivo-negative Begriffe von der Erkenntnis gemäss dem neuen Wahrheitsbegriff hervorzuheben. Die analogen und positivo-negativen Begriffe werden dem extramentalen Subjekte zugesprochen, und ihr Inhalt ist so, dass er dieser Attribution fähig ist. Nach dem neuen Wahrheitsbegriff aber wird ein Begriff, der nur durch unsere Auffassung das werden konnte, was er ist, und der auf kein extramentales Ding, wie es in sich ist, angewendet werden kann, wieder auf eine Vorstellung im Geiste angewendet.

sich übereinstimmen, weil es etwas Psychisch-Subjektives ist. Wir reden also in der Theologie von unsern Vorstellungen, von psychischen Erscheinungen, nicht von einem unabhängig von unserm Denken existierenden Wesen! Die Theologie ist eine Funktion der Psychologie. Gott betrachtet an sich, d. h. losgelöst aus dem Erkenntnisvorgang, hat für uns keinen andern Wert als den der Abstraktion, nicht den der Erkenntnis der Wirklichkeit! Und würde es keinen Gott geben, mein Satz bliebe wahr, so lange in mir ein mit dem Begriff „existierend“ übereinstimmendes eingepprägtes Erkenntnisbild gegeben wäre. Die Frage, ob dem eingepprägten Erkenntnisbild ein von der Erkenntnis unabhängiges, ihm irgendwie entsprechendes Wesen existiere, ist überhaupt durchaus nicht mehr im Interesse der Wahrheit über die Existenz Gottes! Man mag ja diese Frage nachträglich noch untersuchen. Diese Untersuchung, das ist unsere persönliche Ansicht, wird auf den gemachten Voraussetzungen aber resultatlos verlaufen, weil der Boden dazu fehlt. Die Anmerkung auf Seite 238 der Rezension erledigt die Frage, ob der Kausalschluss aus der Welt unserer Vorstellungen auf die physisch existierende Aussenwelt zu Recht bestehe, wohl nicht. Weiter auf diesen im Anschluss an Merciers Kriteriologie heute heftig kontrovertierten Gegenstand einzugehen, dürfte hier nicht am Platze sein. So viel scheint uns sicher: Die Resultate einer konsequenten Anwendung des neuen Wahrheitsbegriffes auf die Theologie werden wenige unterschreiben wollen. Unwillkürlich kommen einem Ciceros Worte in den Sinn: „*Perturbatricem autem omnium harum rerum Academiam hanc a . . . (N. N.) recentem exoremus ut sileat; nam si invaserit in haec (theologica) . . . , miras edet ruinas*“.

V.

Noch ein Bedenken zur historischen Entwicklung des Erkenntnisproblems in der neueren Philosophie als Beweis in unserer Frage. Der Kritiker des Gredtschen Werkleins schreibt gerade ihm starke Beweiskraft zu. Man muss den Standpunkt der modernen Philosophie in unserer Frage annehmen schon aus dem Grunde, weil die Entwicklung des Erkenntnisproblems zu ihm geführt hat — so wird unmissverständlich angedeutet. Dürfen wir den „Resultaten“ der modernen Philosophie wirklich so unbefangen gegenüberstehen? Noch andere Dinge haben sich im engsten Zusammenhang mit dem Erkenntnisproblem, um nicht mehr zu sagen, herausentwickelt, erst verworren und unsicher, dann bestimmter und deutlicher. In vorderster Reihe stehen Idealismus, Relativismus, Positivismus, Agnostizismus, Voluntarismus, Evolutionismus, Monismus. Will man diese Dinge auch annehmen, weil die historische Entwicklung sie mit sich gebracht? Die Ueberschätzung der historischen Entwicklung als Beweisgrund in philosophischen Fragen ist nicht ohne schwere Bedenken. Wenn die Entwicklung sich so weit erstrecken kann, dass selbst der Begriff der Wahrheit umgewertet wird, dass man früher als physische Aussenwelt betrachten durfte und musste, was sich nachträglich als psychische Erscheinung herausstellt, und dabei schliesslich alle Recht bekommen, weil eben die Alten nicht anders sehen konnten, dann sehe man, ob es nicht auf den Relativismus zugehe. Man beschwichtigt ja freilich: Die Alten hatten recht in ihrer Weise. Aber die Alten meinten eben, nicht nur „in ihrer Weise“ recht zu haben, und wir glauben nicht bloss „in unserer Weise“ recht zu haben, alle meinen überhaupt recht zu haben, nicht ihre, sondern die Wahrheit zu besitzen. Dass

„nicht im eigentlichen Sinne von einem Untergang oder einem Ueberlebtsein des alten Standpunktes“ die Rede sein könne, weil das Alte im Neuen in höherer, vollkommenerer Weise fortlebe, darf man wohl als schöne Phrase betrachten; handelt es sich doch um Anschauungen, die sich geradezu ausschliessen. Der Hinweis darauf, dass auch andere wichtige Probleme der Philosophie eine lange Geschichte durchgemacht, bis endlich die Geister in der richtigen Lösung Ruhe gefunden, ist heutzutage sehr beliebt geworden. In Bezug auf Wahrheiten aber, welche die Fundamente aller Philosophie und Theologie bilden, bietet er einen zweifelhaften Trost. Darf hier auch jahrhundertlang alles in der Luft schweben?

Noch eines. Der Rezensent kann in Gredts Lehre den Thomismus infolge tiefgreifender Aenderungen nur schwer wiedererkennen. Wie steht es dann mit dem Verhältnis des Rezensenten selber zur Scholastik im fundamentalsten, im kriteriologischen Problem? Gredts „durchgreifende Aenderungen“, die er am Thomismus angebracht, sind nicht so ungeheuerlich. Der Standpunkt ist wesentlich derselbe geblieben. Was der äussere Sinn unmittelbar erfasst, ist die physische Welt. Dass es nicht in unmittelbarster Weise die entfernte physische Aussenwelt ist, erscheint wenigstens nicht als wesentlich neue Auffassung der äusseren Wahrnehmung. Dass Gredt „subjektive Einflüsse auf die Erfahrung zugebe“ für die niederen Sinne, ist missverständlich ausgedrückt. Gredt gibt nicht von den niederen Sinnen das zu, was sein Rezensent von allen Sinnen behauptet: Sie nehmen nur Psychisches wahr, nur die Beziehung des physischen Objektes zur Erfahrung. Nach Gredt nehmen auch die niederen Sinne das physische Objekt wahr, wie es ist, aber nicht rein objektiv, sondern als auf uns einwirkend. Es ist kein „subjektiver Einfluss“ da, welcher Physisches und Psychisches nicht unterscheiden liesse, aber wir nehmen das physische Objekt nur wahr, indem die Wahrnehmung von subjektiven Gefühlen begleitet ist. Der Tastsinn nimmt die Härte wahr, wie sie ist, aber nicht rein objektiv, nicht als Eigenschaft, die zu mir in keiner Beziehung steht, sondern als mich beeinflussend. Und wie kam Gredt auf diese merkwürdige Theorie? Einfach dadurch, dass er vorurteilslos anerkannte, was der Sinn berichtet: Der höhere Sinn stellt keine Einwirkung auf mich dar, der niedere Sinn wohl. Der Gegner gesteht die Richtigkeit der Beobachtung so ziemlich zu, glaubt aber, man müsse „bei einigem Nachdenken“ auch beim höheren Sinn eine Vermischung von Psychischem und Physischem annehmen. Es handelt sich also auch hier wieder um die methodische Frage: Haben wir die Tatsache der Evidenz festzustellen, hinzunehmen und zu erklären, oder haben wir a priori „durch einiges Nachdenken“ die Möglichkeit dieser Tatsache zu untersuchen, gestützt auf Voraussetzungen, die der Physik entnommen sind? Die Alten, auch der hl. Thomas, hat den ersten Weg eingeschlagen. Gredt hat sich wohl nicht allzuweit von ihnen entfernt, als er annahm, der Schmerz, das Wärmegefühl, das Angenehme und Unangenehme des Geruches und Geschmackes usw. seien nicht physische, sondern psychische Dinge.