Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 1 (1914)

Artikel: Zur Geschichte der Philosophie der patristisch-mittelalterlichen Zeit
Autor: Manser, G. M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762679

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

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

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

Download PDF: 02.10.2025

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

ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DER PATRISTISCH-MITTELALTERLICHEN ZEIT

Von Dr. G. M. MANSER O. P.

1. Histoire de la Philosophie ancienne

antiquité classique, époque patristique, philosophie médiévale-renaissance. Par Caston Sortais. Paris. P. Lethielleux 1912.

In drei Hauptteilen behandelt der Verfasser die Philosophie des klassischen Altertums, römische und neuplatonische Spekulation eingeschlossen (p. 7—88), die Philosophie der Kirchenväter (p. 89—116), die mittelalterliche Philosophie (p. 116—459). Letztere behandelt er wieder in vier Perioden: 1. Entstehung der Scholastik (p. 124—153), 2. ihre Blütezeit (p. 156—246), 3. ihr Niedergang (p. 253—279), 4. die Renaissance (p. 282—459). Schon den einzelnen Epochen, Perioden und Sektionen fügt er reichliches Literaturmaterial hinzu, das er dann am Schlusse (p. 485—561) in übersichtlichem Zusammenhang wiedergibt. Zwei wertvolle Register schließen die Arbeit ab.

Man wird über den Wert von Kompendien, die eine Geistesentwicklung von mehr als 2000 Jahren in weniger als 500 Seiten darstellen sollen, immer geteilter Ansicht sein. Jedenfalls muß bei der Abfassung solcher Kompendien die kluge Auswahl des inhaltlich und historisch Wichtigsten und Sichersten eine enorme Schwierigkeit bereiten.

Im vorliegenden Werklein fehlt es offenbar an der richtigen Proportion der Teile zum Ganzen und der Teile untereinander. Die allgemeine Überschrift „Histoire de la philosophie ancienne“ berührt eigentümlich, da die gewaltige griechische Forschung mit 80 von 459 Seiten abgefertigt wird. Nebenbei gesagt, ist die Einverleibung der patristisch-mittelalterlichen Philosophie in die alte Philosophie überhaupt ein unglücklicher Griff. Sie verwischt den epochemachenden Einfluß, den das Christentum auf das höhere menschliche Denken ausgeübt. Das gleiche Mißverhältnis zeigt sich dann auch, wenigstens vielfach, in den einzelnen Epochen und Perioden. Der Grundsatz, daß Schulen, Ein-

zelnprobleme und einzelne Geistesgestalten je nach ihrer historischen Bedeutung kürzer oder eingehender behandelt werden müssen, ist schlecht durchgeführt. Der Hochscholastik werden 90 Seiten gewidmet, während die Renaissance, die doch eigentlich mit einem Fuß schon in der Neuzeit steht, mit 176 Seiten bedacht ist. Die wichtige philonisch-alexandrinische Forschung wird mit einem halben Seitchen abgetan. Sokrates muß sich mit 4, Plato mit 10 und Aristoteles mit 8 Seiten begnügen. Die interessanten Ausführungen des Autors über die Galileifrage (p. 373—386) sind länger als das, was er über das gesamte System des Aristoteles bietet. Die häufigen Hinweise des Verfassers auf die verschiedenen Traktate der von ihm verfaßten theoretischen Philosophie können doch diese Lücken unmöglich ausfüllen. Selbst für jenen, der sie besäße, würden sie den Zusammenhang noch auseinander reißen. Von den großen Geistesgestalten erhalten eigentlich nur Augustin (p. 98 — 110), Thomas (p. 174—224) und Suarez einigermaßen die ihnen gebührende Würdigung. Das Lieblingsthema des Verfassers ist offenbar die Renaissance und hier erhält nur die Jesuitenschule eine eingehendere Behandlung (p. 410—441).

Die merkwürdige Vernachlässigung der großen griechischen Geistessynthesen hat sich dann in der Folge gerächt. Es war dem Autor nicht möglich, den Einfluß Platos auf Philo und wiederum des Philonismus auf den Neuplatonismus, auf den Gnostizismus und mehrere patristische Schriftsteller in einigen großen Linien aufzuzeigen. Die Geschichte der Philosophie ist nicht etwa bloß ein Inventar und eine Kritik der verschiedenen Welterklärungsversuche (p. 1), sondern sie ist wesentlich Entwicklungsgeschichte der großen Ideen und Systeme in den aufeinanderfolgenden Zeiten. Die sieben Seiten über das tief spekulative System Plotins (p. 76—83) — Jamblich und Proklus werden überhaupt nicht weiter behandelt — reichen auch nicht hin, um den gewaltigen Einfluß des Neuplatonismus auf die Araber, den Pseudo-Dionysius und Skotus Erigena, die größte Gestalt des 9. Jahrhunderts im Abendlande (p. 127), auch nur einigermaßen abzuklären. Leider wird bei Plotin gerade das für die Folgezeit wichtigste Problem, nämlich seine Erkenntnislehre, unberücksichtigt gelassen. Die fünf Seiten über die arabisch-jüdische Philosophie (p. 147—153) sind zwar interessant, aber absolut un-

genügend, um den großen Einfluß eines Avicenna und Averroës, denen je ein Seitchen gewidmet ist, auf das 13. Jahrhundert zu skizzieren. Ich wiederhole es: Sortais hat das Wichtigste zuviel vernachlässigt, dafür aber sekundären Erscheinungen und bibliographisch-biographischen Ausführungen zu viel Aufmerksamkeit geschenkt.

Kurz, knapp und gut sind die vorsokratischen Physiker behandelt (p. 9—18). Treffliches sagt Sortais über Augustin (p. 98—110), Anselm (p. 128—133), Abelard (p. 135—140) und Thomas von Aquin (p. 174—224). Aber auf die Stellung des letzteren zum Voluntarismus ist er nicht gut zu sprechen. Im Gegensatz zu Augustin (p. 102ff.) und Anselm (p. 130), die beide, zwischen zwei Extremen vermittelnd, Herz und Vernunft in Einklang brachten, huldigt Thomas einem extremen, ja ausschließlichen Intellektualismus (p. 130 und 212). So was konnte Sortais nur schreiben, weil er die eine Hälfte der Lehre des Aquinaten über das Verhältnis von Verstand und Willen (212) unterdrückt hat. Man vergleiche nur S. Th. I, q. 82 a. 3 und De Verit. q. 22, a. 11, wo Thomas dem Willen auf dem Wege zum letzten Ziele in praktischer Hinsicht den Vorrang zuspricht. Thomas hat Intellektualismus und Voluntarismus harmonisch miteinander verbunden und nur dadurch die Willensfreiheit gerettet. Wie konnte Sortais den hl. Thomas in einer so wichtigen Frage so unrichtig interpretieren, da er doch sonst zu jenen freieren Thomisten gehört (p. 410), die im Gegensatz zu den strengeren Dominikanerthomisten den englischen Lehrer richtiger interpretieren (p. 223)? Hier gilt das Wort „Sanctus Thomas non est semper thomista“ auch, aber in einem anderen Sinn als Sortais (ib.) es angewandt! — Die Behauptung, Averroës wäre schon Ende des 12. Jahrhunderts bei den Lateinern bekannt gewesen (p. 156) ist einfach unhaltbar. Unstreitig hat Roger Bacon das Verdienst, auf die Bedeutung des Sprachstudiums hingewiesen zu haben. Aber daß er selbst ein tüchtiger Linguist „linguiste distingué“ gewesen sei (p. 238), glaubt kaum jemand, der sein Latein und die Fragmente seiner Sprachlehrbücher kennt. Roger hätte in seiner Jugend aristotelische Werke kommentiert (p. 236), ist nach dem jetzigen Stand der Kritik mehr als unwahrscheinlich. Noch weniger haltbar ist die Meinung, im Jahre 1253 wären von zwölf Theologielehrstühlen der Pariser Univer-

sität neun in Konventen gewesen (p. 159). Die Ansicht, Anselm (p. 138) und die Viktoriner hätten im Gegensatz zu Abelard (p. 147) in der Anwendung des Vernunftswissens auf die Glaubensgeheimnisse die richtige Grenze innegehalten, ist mir unverständlich. Haben nicht Anselm und vor allem Richard von St. Viktor die Dreiheit der Personen in Gott durch die bloße Vernunft apodiktisch zu beweisen gesucht? Warum immer nur Abelard dieses Irrtums anklagen? Und denselben Weg wie die Viktoriner schlug später Raymund von Sabunde ein (p. 273)! Weil die Franziskaner auch den Engeln eine compositio materiae et formae zuschrieben, folgert Sortais, daß sie Gott allein Immaterialität zuerteilt hätten (p. 190). Das ist aber meines Erachtens deshalb unrichtig, weil nach den Platonikern wie schon bei Plotin die Materie in den geistigen Substanzen selbst geistig ist. Thomas hat nicht die Möglichkeit einer ewig erschaffenen Welt verteidigt (p. 215), sondern die These, daß weder die Möglichkeit noch Unmöglichkeit apodiktisch bewiesen werden könne! Wilhelm Okkam soll nicht unter die Antischolastiker gehören (p. 262), trotzdem er schon das Kausalprinzip bezweifelte und den Universalien jede Realität absprach! Warum? Weil er seiner intuitiven Erkenntnis volle Objektivität zuschreibt und daher kein Subjektivist ist (ib.). Aber, bitte, wenn das Universale allein eigentlicher Gegenstand der Wissenschaft, wie er selbst erklärt, und das Universale in keiner Weise real begründet ist, ist er dann nicht in der Tat ein Subjektivist?! Das Schlimme bei ihm ist eben, daß seine cognitio abstractiva intellectualis in keiner Weise real begründet ist!

Niemand spricht Sortais das Recht ab, gegen die thomistische praemotio Stellung zu nehmen. Aber Thomas die praemotio deshalb absprechen, weil das Wort „praemotio physica“ bei ihm nicht vorhanden (p. 216), ist doch offenbar kein ernster Beweis, da er ja auch den Terminus „concursus simultaneus“ nicht kennt! Wäre es nicht der historischen Objektivität viel angemessener, an Stelle solch leichtfertiger Ausflüchte einige springende Texte „pro“ und „contra“ aus Thomas selbst anzuführen? Dasselbe erwartete ich schon bei der Streitfrage über die Realdistinctio von Essenz und Existenz (p. 184). Leider umsonst! Den thomistischen Distinktionen, mit denen sie bei ihrer praemotio die Freiheit verteidigen, die Wirkung einer

jonglerie de mots (Wortspielerei) zuzuschreiben (p. 417), verletzt den wissenschaftlichen Ernst. Auch durch das lebhafteste Rechtfertigungsbedürfnis darf sich jemand bei so tiefen und einst so ernst debattierten Fragen nicht so weit hinreißen lassen, am wenigsten in einem Handbuch der Geschichte der Philosophie. Übrigens wie kommt es, daß Sortais, der Bañez im 16. Jahrhundert zum Erfinder der praemotio physica macht (p. 216 und 417), anderseits schon von Duns Skotus im 13. Jahrhundert sagen kann, er bekämpfte die praemotio physica als ein Attentat auf die Freiheit. „Il rejette la prémotion physique comme attentatoire à la liberté, qui est essentielle à tout vouloir humain" (p. 233)? — Ein Versehen!

Hohe Anerkennung verdient Sortais' Buch in bibliographischer Hinsicht. Welch reichliche Literatur, und zwar aus den verschiedenen Sprachgebieten. Bei der Thomasliteratur vermisse ich das schon 1907 erschienene dreibändige Werk „De gratia et libero arbitrio" von Norb. del Prado. Im Interesse der objektiven literarischen Kritik dürfen solche Werke, auch wenn sie nicht den Standpunkt des Autors vertreten, und gerade deshalb, nicht totgeschwiegen werden. Störende Druckfehler finden sich p. 162 (Bonaventura wurde nicht 1260, sondern 1256 General), p. 195 (l'âme la matière substantielle statt forme substantielle), p. 229 (Skotus im Jahre 1204 in Paris statt 1304), p. 255 (Okkam war nicht gegen 1320 geboren, sondern ca. 1270), p. 184 (essentia quod est statt quo est).

2. Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik

Von Konstantin Sauter, Dr. phil., Freiburg i. Br., Herder 1912.

Der Leser ist sich anfänglich nicht sofort klar, was der Autor mit seiner Arbeit speziell bezweckt. Dennoch hat er seinen wohl überdachten Plan, der aber in der Überschrift nicht genügend zum Ausdrucke kommt. Aristoteles, so glaubt er, hat seinen ersten Einfluß auf die Scholastiker des 13. Jahrhunderts in metaphysischer Hinsicht durch seine von Avicenna bearbeitete, zu Toledo verfaßte und in Venedig 1508 edierte lateinische Übersetzung ausgeübt, auf die sich auch die ersten kirchlichen Verbote bezogen (IX). Mit

der Darlegung dieser lateinisch übersetzten Metaphysik will er also einen Beitrag zur Abklärung der Beziehungen der arabischen Philosophie zur Scholastik liefern (p. 31).

Die Voraussetzung ist sehr plausibel begründet (23 ff.) und sollte auch mit der Zeit, was ich für sehr wahrscheinlich halte, der Beweis geleistet werden, daß vor dem Jahre 1230 neben der aristotelischen Metaphysik Avicennas noch andere Überarbeitungen und Übersetzungen derselben aristotelischen Metaphysik vorhanden waren, so wird Sauters Arbeit doch ihren, wenn dann auch etwas beschränkteren Wert haben.

Auf ein kurzes Vorwort (VII—IX) folgt ein erster allgemeiner Teil (p. 1—39) mit trefflichen, wenn auch zumeist nicht neuen und vollständigen Aufschlüssen über den Einzug des Aristoteles bei den Syrern, Arabern, den Charakter der arabischen Philosophie und ihr Verhältnis zu Volk und Religion (p. 1—9), über das Leben (p. 9—11) und die enzyklopädische literarische Tätigkeit Avicennas (p. 11—13), seine lateinischen Übersetzer (p. 13—22), sein erstes Auftreten in der Scholastik (p. 22—26), seine umfassende tiefeingreifende Bedeutung (p. 27—31) und endlich die Venediger Ausgabe von 1508 (p. 32—39). Der zweite Teil (p. 40—112) beschäftigt sich dann mit der Auseinandersetzung der von Avicenna bearbeiteten Metaphysik: Gegenstand und Aufgabe der Metaphysik (p. 40—52), die allgemeinsten Begriffe und Prinzipien (p. 52—57), das substanzielle Sein (p. 57—68), das akzidentelle Sein (p. 68—112). Ein gutes Personenregister schließt die Arbeit ab.

Wir können nicht auf alle einzelnen Fragen, die in der Arbeit berührt werden, eingehen.

Dr. Sauters Buch bietet viel Vortreffliches. Die Sprache ist einfach und klar. Der Gedankengang zuweilen etwas kompliziert, aber doch logisch gut verkettet. Manche Fragen des allgemeineren einleitenden Teiles scheinen etwas weit herbeigezogen zu sein. Die Charakteristik der arabischen Philosophie „sie ist im wesentlichen Aristotelismus, die platonische Philosophie fand verhältnismäßig geringe Beachtung“ (p. 4), halte ich in bezug auf den ersten Teil

für sehr richtig. Beim zweiten Teil müßte man doch sehr unterscheiden zwischen bewußten und unbewußten Platonismus, resp. Neuplatonismus. Unbewußt hat der Neuplatonismus einen enormen Einfluß auf das arabische Wissen ausgeübt. Er fand übrigens durch seinen Mystizismus bei den orientalisch-persisch-arabischen Völkern angeborne Sympathien und insoferne halte ich es für ganz unrichtig, zu sagen: „Inhaltlich hat diese Philosophie (arabische) mit dem arabischen Wesen gar nichts gemein" (p. 8). Übrigens ist ja der Neuplatonismus selbst seinem tiefsten Zuge nach orientalischen Ursprungs. Treffend hebt der Verfasser hervor (p. 5), wie Alexander von Aphrodisias die dunkelsten und schwierigsten Fragen der aristotelischen Psychologie und Metaphysik in einer Aristoteles durchaus fremden Weise erklärte. Aber die Behauptung, Alexander folgend hätte die ganze arabische Peripatetik den νοῦς ποιητικός mit der Gottheit identifiziert (p. 5), ist ganz falsch. Ich kenne gar keinen arabischen Aristoteliker, der dies getan. Avicenna und Averroës mit den anderen halten den Intellectus agens für einen Gott untergeordneten Sphärengeist. Avicennas Einteilung der Philosophie und jene des Gundisalinus stimmen nicht vollständig miteinander überein (p. 52). Wer die Schimpfereien Roger Bacons und vieler Moderner über die Schlechtigkeit der ersten lateinischen Übersetzungen, deren sich die Scholastiker bedienten, kennt, ist freudig erstaunt, zu hören, daß jene lateinische Übersetzung von Toledo nicht bloß gut und sinngetreu war (p. 14[2]), sondern den arabisch-aristotelischen Gedanken noch viel prägnanter wiedergebe als die neue von Horten aus dem Arabischen besorgte deutsche Übersetzung (Vorwort IX und p. 31[2]). Sehr scharf und sehr richtig betont Sauter den Einfluß Avicennas auf Albert d. Gr. (pp. 31, 37, 39). Ebenso richtig hebt er Ib'n Sînnas Verdienste hervor als eines strengen vortrefflichen Vertreters der individuellen Unsterblichkeitslehre (pp. 37, 107). Schon Prantl behauptete und ihm folgten die Erklärer allgemein, die thomistische Lösung des Universalienproblems wäre von Avicenna. Hiezu bemerkt Sauter gut: „Doch übertreibt Prantl den geschichtlichen Tatbestand, als wäre der Scholastik nur aus der arabischen Quelle diese Universalienbetrachtung zugeflossen" (p. 75). Dazu möchte ich nun doch einmal die viel grundlegendere Frage stellen: Stimmt über-

haupt Avicennas Universalienlehre genau mit jener eines Thomas überein? Man bejaht es mit dem Hinweis, daß schon er jene Formel geprägt: Universale ante rem, in re, post rem. Das ist wahr. Aber hat die Formel: Ante rem bei Avicenna, der die Ideen als bereits in ihrer Vielheit gestaltete formae vom höheren νοῦς ποιητικός herabsteigen läßt (vgl. p. 103), den gleichen Sinn wie bei Thomas, der sie erst durch Abstraktion aus dem phantasma entstehen läßt? Existieren die Wesenheiten der Dinge in ihrer formellen Vielheit bei den Thomisten, ehe sie in den Dingen verwirklicht oder vom Menschen gedacht werden? Offenbar nicht. Der christlich-augustinisch-thomistische Exemplarismus ist nicht derselbe wie der platonisch-arabische und daher auch nicht die Universalienlehre!

Sauters Ansicht, wie wenn den arabischen Philosophen „die Religion des Islams als etwas Überwundenes" erschienen wäre (p. 7), trägt soviel Heuchelei und so viele Widersprüche in die arabische Philosophie hinein, daß ich sie trotz Renan nicht zur meinigen machen kann[1]. Der weitere Satz: „Avicenna ist unstreitig innerlich der orthodoxen moslemischen Theologie entfremdet und ... vertritt gegenüber der Offenbarung Mohameds einen ausgeprägten Rationalismus" (p. 108), verbindet zwei Dinge, die eben unterschieden werden müssen, nämlich: orthodoxe arabische Theologie und Koran-Offenbarung. Die großen arabischen Philosophen sind keine grundsätzlichen Korangegner, wohl aber Feinde der sogenannten Theologen. Sie unterscheiden eine innere tiefere Koranreligion und eine äußere bildliche, nur für das Volk bestimmte. Letztere lehnen sie für sich als Philosophen ab. Nicht aber erstere, die ihnen sogar mit der höheren vom νοῦς ποιητικός geoffenbarten Philosophie zusammenfällt. So dachte auch unser Avicenna[2], der jenen Ausspruch getan: Philosophen, die von falschem Wissensdünkel getäuscht, vom Islamgesetze abfallen, irren und sündigen aus eigener Bosheit: errant et peccant ex seipsis et ex ... malitia ipsorum[3].

---

[1] Vgl. dieses Jahrbuch, Bd. XXIV und XXV, wo ich meinen Standpunkt hierüber näher begründete.

[2] Vgl. Horten, Die Metaphysik Avicennas, p. 661 ff.

[3] De Divisionibus scientiarum. Ed. Venet. 1546, fol. 145, p. 2.

In seiner Kritik über die Auffassung des Aristoteles von dem Gegenstande der Metaphysik (p. 42 ff.) findet unser Verfasser vielleicht noch mehr Schwierigkeiten als tatsächlich vorhanden sind und das nur meines Erachtens, weil er nicht unterscheidet, was Aristoteles wohl unterscheidet, nämlich das Objectum formale, das in keiner Wissenschaft per se bewiesen wird und das Objectum materiale, das eben gerade Gegenstand der Forschung und der einzelnen Untersuchungen ist. Nach Aristoteles ist das Objectum formale der Metaphysik das Sein als Sein, das, weil es von jeder Materie und Begrenzung abstrahiert, ein ens immateriale, immutabile, aeternum ist, quoad conceptum, das aber nicht mit Gott identisch ist. Dagegen umfaßt das Objectum materiale auch das ens immateriale immutabile quoad existentiam, d. h. Gott. Diese Unterscheidung, die ich in Aristoteles wohl begründet glaube, die aber dem Avicenna wegen seiner Illuminationslehre fernelag, haben auch die großen Scholastiker zur Lösung der aufgeworfenen Schwierigkeiten angewendet und wenn auch ein moderner Aristoteliker in der Aristoteleserklärung sich nicht von Albert und Thomas leiten lassen soll (VIII), so kann er doch von ihnen auch lernen, selbst nach dem greisen Aristoteleserklärer Lasson in Berlin[1]. Studieren wir die alten und modernen Aristoteleserklärer, lernen wir von allen und folgen wir nur der Wahrheit! Das ist ein gesundes historisches Forscherprinzip!

3. Die Hauptlehren des Averroës nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali

Aus dem arabischen Originale übersetzt und erläutert von M. Horten. Bonn 1913. Webers Verlag

Die vorliegende Übersetzung der averroistischen Destructio destructionis — so nannten bekanntlich die Lateiner dieses Werk Ibn Roschds —, will sich gewissenhaft, jedoch nich sklavisch an das arabische Original anschließen. Ausgelassen werden nur Dinge, die man philosophisch interessierten Lesern nicht vorsetzen darf, nämlich Korantexte, Vorhaltungen an Gazali im Predigerton, Weitschweifig-

[1] Aristoteles, Hist. Ethik 1909, p. XXI.

keiten (Vorwort, p. V). Der Reihe nach behandelt nun Horten folgende averroistische Hauptlehren: Die Zeitlosigkeit oder Zeitlichkeit der Welt (p. 1—116), die Endlosigkeit der Welt (p. 116—137), die Lehren über Gott (p. 137—244), d. h. schöpferische Tätigkeit Gottes (p. 137—185), Existenz Gottes (p. 185—198), Wesen Gottes (p. 198—233), Vorwurf des Atheismus (p. 233—235), Wissen Gottes (p. 235—244), die Lehre über geschöpfliche Dinge (p. 245—282). Es werden dann beigefügt: Eine Kritik des Hwāğa Zāde aus dem 15. Jahrhundert über die Diskussion zwischen Gazali und Averroës (p. 282—294), Erläuterungen allgemeine (p. 295—311), spezielle über die Lehre der Aschariten (p. 311—315), der Dahriten (p. 315), der von Averroës erwähnten Lehren Avicennas (p. 316—323), über den Standpunkt Gazalis (p. 323—328) und endlich über einige besondere Probleme der averroistischen Philosophie (p. 328—336). Wertvoll ist das systematische Verzeichnis der von Averroës behandelten metaphysischen Begriffe (p. 337—342), sowie die Liste der im Werke vorhandenen Eigennamen (p. 343—344) und Philosophen (p. 345). An das verhältnismäßig sehr kurze Literaturverzeichnis (p. 346—347) schließt sich die Inhaltsangabe an (p. 348—355).

Horten hat sich auf dem Gebiete der Geschichte der arabischen Philosophie einen Namen erworben. In verhältnismäßig ganz kurzen Zwischenräumen folgten einander: Das Buch der Ringsteine Farabis, die Metaphysik Avicennas, die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam und endlich das vorliegende Buch. Horten liebt es, in seine Erläuterungen über die arabische Philosophie entsprechende Stellen aus Thomas hineinzuverweben. Wir rechnen ihm das zum großen Verdienste an, trotzdem seine Auffassungen von der Lehre des Aquinaten nicht immer richtig sind.

Vom vorliegenden Werke beabsichtigen wir nicht eine bis ins kleinste Detail sich erstreckende Kritik zu machen. Das wäre uns geradezu unmöglich. Nur einige wenige Punkte, welche für die Auffassung Ibn Roschds besonderes Interesse und neue Gesichtspunkte bieten, seien kurz erwähnt.

Ich möchte es bedauern, daß Horten die averroistische Widerlegung des Gazali uns nicht in ihrem vollstän-

digen lückenlosen Zusammenhange wiedergegeben hat. Ich begreife nicht recht, vor allem vom historisch-kritischen Standpunkte aus, wie die ausgelassenen Korantexte und Vorhaltungen an Gazali im Predigertone zu den Dingen gehören sollen, die man philosophisch interessierten Lesern nicht vorsetzen dürfte (p. V). Die schlimme Folge hievon ist nun die, daß wir uns sagen müssen: Auch mit der wertvollen von Horten aus dem Arabischen verfertigten Übersetzung haben wir doch nicht die ganze destructio des Averroës und eventuell müssen wir sogar wieder zu den alten schlechten lateinischen Übersetzungen unsere Zuflucht nehmen! Weiter ist es vielleicht zu bedauern, daß der Verfasser seine eigenen Erläuterungen und Interpretationen, anstatt sie in Fußnoten oder in einem eigenen Abschnitt zu verbannen, immer oder wenigstens sehr häufig in Klammern in den Text hineinverwoben hat. Das stört und zerstückelt den Zusammenhang des Textes.

Wenn Hortens Auffassung über Ibn Roschds Stellung zum Weltursprunge richtig ist, bedeutet sie geradezu eine Umwälzung in der Beurteilung der averroistischen Weltanschauung. Averroës soll nicht eine ewig-unerschaffene, sondern nur eine ewig-erschaffene Welt verteidigt haben. Er wäre also, im Gegensatze zur bisherigen Auffassung, die auch noch ein moderner Arabist von der Bedeutung eines de Boer vertrat, ein Verteidiger der creatio ex nihilo (p. VI—VII). Leider hat uns der Verfasser von der Richtigkeit seiner Ansicht nicht überzeugt. Allerdings wenn Averroës alles das, was Horten interpretierend in seinen Klammern ihn sagen läßt, selber gesagt hätte, wäre das Problem richtig gelöst. Aber dem ist nicht so. Averroës kennt keine creatio der materiae primae, sondern nur des compositum und der Teile desselben, insofern sie durch den göttlichen Ordner und Beweger Teile dieses oder jenes einheitlichen Einzeldinges werden. Damit kann er allerdings sagen: Die Dinge seien von Gott nicht unabhängig; Gott führe sie vom Nichtsein zum Sein, gebe ihnen die Einheit und daher das Sein, die Existenz, die Wesenheit (vgl. pp. 121, 139—140, 141, 147, 163, 166, 176, 181, 212, 231, 233, 334). Das ist aber noch keine creatio ex nihilo. Und selbst die für Horten günstigste Stelle (p. 154—155) läuft zuletzt auf obigen Sinn hinaus. Im gleichen Sinne, glaubt

Averroës, habe der Koran die Schöpfung aufgefaßt (vgl. Harmonie, p. 12—13) und in seiner auch von Horten herangezogenen Dogmatik (p. 103) erklärt er das Wort „Schöpfer", das Gott allein zukommt, geradezu in dem Sinne, der Allerhöchste wäre allein der Urheber des substanziellen Werdens in der Erzeugung.

Schon früher hat der Schreibende in diesem Jahrbuch (1908) gegen die allgemein verbreitete Ansicht, Averroës hätte die göttliche Kenntnis der Einzeldinge geleugnet, Stellung genommen. Hortens Übersetzung der destructio bestätigt diese Auffassung vollends (p. 238 und 239, 240—244). Das göttliche Wissen ist die Ursache der Dinge, auch der Einzeldinge, also muß Gott die particularia kennen, und zwar viel vollkommener als der Mensch. Ob Averroës dabei den Willen Gottes schlechterdings geleugnet habe, wie Horten meint (p. X), sei dahingestellt.

Schon Avicenna hatte mit früheren arabischen Philosophen einen Intellectus agens universalis verteidigt. Er nahm aber dabei noch induviduell verschiedene geistige Menschenseelen an, um die persönliche Verantwortlichkeit und Unsterblichkeit zu retten. Averroës proklamiert die absolute Universalität des Geistes (p. XI—XII), d. h. jede geistige Substanz, weil sie materienlos ist, muß allgemein sein, kann unmöglich induviduell sein (pp. 31, 34); also gibt es für alle Menschen nur eine einzige geistige Seele, also fällt die persönliche Unsterblichkeit und Verantwortlichkeit des Menschen (vgl. p. 269—281). Ich halte diese Darstellung für durchaus richtig. Nur erhält das Problem erst durch die Herbeiziehung der averroistischen Theorie des Intellectus agens, der bei Averroës nicht bloß als causa efficiens, sondern auch als causa formalis auftritt, seine Abklärung. Daraus läßt sich dann auch der pantheistische Zug bei Ibn Roschd erklären, auf was Horten leise hindeutet (p. XII). Averroës ist mit einem Worte Ultrarealist, ähnlich wie Skotus Erigina und mehr noch Plotin, aus dem beide geschöpft haben. Wenn aber Horten meint, Averroës hätte, mit sich im Widerspruch, dennoch wiederum die persönliche Fortdauer der Seele nach dem Tode verteidigt, und zwar aus innerster Überzeugung (p. XII), so ist mir das ganz unbegreiflich. Die Stellen, auf die Horten sich beruft (p. 322 n. 54; 281, 299), beweisen das Gegenteil. Die Menschenseele besteht im Jenseits wohl fort, aber nicht indu-

viduell, nicht persönlich, sondern die allgemeine Seele und daher entsprechen sich diesseitiges und jenseitiges Leben.

Besondere Aufmerksamkeit widmet Horten dem schwierigsten averroistischen Problem: Verhältnis von Glaube und Wissen (vgl. p. III—IV, X—XI, 334—336). Averroës ist ein Apologet des Koran (p. IV), dem die Harmonie zwischen Glaube und Wissen ebenso selbstverständlich ist wie einem Thomas v. Aquin (p. 334); der beide, Natürliches und Übernatürliches, nicht bloß für graduell, sondern wesentlich total verschiedene Gebiete betrachtet (p. XI und 334); der daher Anhänger von Glaubensgeheimnissen ist (p. 335—336). Die Frage, wie die Sage vom Freigeist und Religionsfeind Averroës auftreten konnte, ist ein Problem für sich, das hauptsächlich die Geschichte der christlichen Scholastik angeht (p. IV). Bei seiner Koraninterpretation handelt es sich um eine „ganz selbstverständliche Durchgeistigung anthropomorpher Ausdrücke über Gott" (p. 335).

Ohne Zweifel will Averroës ein Apologet des Koran sein. Hierin stimmen wir ganz mit Horten überein und es freut uns, daß er die subjektive Korantreue Ibn Roschds so entschieden betont. Eine ganz andere Frage ist jene, ob Averroës auch objektiv auf dem Boden des Islam stand. Über diese Frage scheint mir Horten zu optimistisch und zu leicht hinwegzugehen. Der „Freigeist" Averroës war vielleicht nicht bloß eine „Sage". Jedenfalls ist die Abklärung dieser Sage nicht allein ein Problem der Geschichte der christlichen Scholastik, sondern auch und in erster Linie der Geschichte der arabischen Philosophie. Vor den Lateinern hielten die Islamiten Averroës für einen Häretiker mit Avicenna und den meisten arabischen Philosophen, die über Glaube und Wissen wesentlich derselben Tendenz, einer Rationalisierung des Glaubens huldigten. Für Hortens Behauptung (p. 335): nach Averroës wäre Glaube identisch mit Unterwerfung des Verstandes unter die göttliche Autorität, habe ich vergeblich Beweise erwartet. Pag. 282, 288, 289, auf die Horten sich beruft, besagen das nicht. Auch widerspricht diese Ansicht offen dem, was Averroës in seiner „Harmonie" über den Glaubensweg, die Tradition und die Prinzipien der Koraninterpretation sagt. Averroës soll Glaube

und Wissen, Natur und Übernatur scharf als zwei wesentlich total verschiedene Gebiete unterschieden haben und sehr entschieden für Mysterien im eigentlichen Sinn eingetreten sein? Das wäre außerordentlich interessant bei einem Philosophen, der wie Averroës vom Pantheismus so stark infiltriert ist, was gerade auch Horten sehr gut wiederholt hervorhebt. Aber welches sind denn in concreto jene Mysterien, bezüglich deren der Islamit sich ausschließlich an den Koran ohne Vernunftsspekulation zu halten hat? Darunter rechnet Horten vor allem das Problem des Weltursprunges, d. h. die creatio ex nihilo und die ewige oder zeitliche Schöpfung, das Leben nach dem Tode in bezug auf die Art und Weise (p. 335—336). Nun gehören aber gerade diese Wahrheiten nach Averroës zu jenen, bezüglich deren die Philosophen sich nicht an den Koran, d. h. die Glaubensautorität zu halten haben, sondern frei spekulieren können und Averroës hat davon reichlichen Gebrauch gemacht. Übrigens sind die einzelnen Quellenbelege, die Horten p. 335—336 anführt, um zu beweisen, daß es sich hier um wirkliche Mysterien handle, ohne jede zwingende Kraft. So führt er für den Mysteriencharakter der Jenseitslehre p. 326 n. 11 an, wo Averroës überhaupt nicht vom jenseitigen Leben spricht. Averroës soll (p. 184) den Begriff „Mysterium" ex professo entwickelt haben (p. 336). Leider ist auch das nicht zutreffend. Natur und Übernatur soll Averroës nicht bloß als graduell, sondern als zwei wesentlich total verschiedene Gebiete betrachtet haben (p. 334) und der Koran soll ihm als Gesamtheit von Lehren ein wirkliches Wunder, Mysterium gewesen sein (p. 335). Wie wenig zutreffend diese Auffassung ist, zeigt Averroës in seiner „Spek. Dogmatik", wo er erklärt, der Koran sei zwar ein Wunder, unterscheide sich aber von dem gewöhnlichen nur durch das Mehr, also graduell, nicht aber durch die Gattung, also nicht wesentlich (Spek. Dogm., Müller, p. 91). Übrigens nachdem Averroës ein und denselben Intellectus agens separatus zum Urheber und objektiven Hervorbringer sowohl des Korans, d. h. der übernatürlichen Erkenntnis als auch der natürlichen machte, konnte er Natur und Übernatur nicht mehr als zwei wesentlich verschiedene Gebiete unterscheiden, wie schon Gauthier angedeutet hat. Hierin liegt der Schlüssel für seinen Rationalismus und das hat Horten übersehen.

Die gemachten Aussetzungen sollen den großen Wert der Hortenschen Publikation nicht in Frage stellen. Ich bin sogar der Überzeugung, daß Hortens Publikation zu den wertvollsten Beiträgen der Geschichte der arabischen Philosophie gehört.

H. OSTLERS KRITISCHER REALISMUS

Von P. Dr. JOS. GREDT, O. S. B.

Die wichtigsten Außenweltssinne sind nach Ostler[1] Gesicht und Tastsinn. Allein der Tastsinn oder „Gefühlssinn" wird schlechthin als subjektiv erklärt; das was wir durch ihn unmittelbar erkennen, ist subjektiv[2]. Der Gesichtssinn jedoch ist nach seinem unmittelbar erkannten objektiv, d. h. er erkennt die transsubjektive Außenwelt, und zwar unmittelbar. Ostler unterscheidet aber eine doppelte Außenwelt[3]: *a*) Die Außenwelt außerhalb unseres Leibes, die Außenwelt schlechthin; diese wird nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch einen Kausalschluß erkannt; *b*) die Außenwelt innerhalb unseres Leibes: das Wahrnehmungsbild. Diese ist eine Projektion von jener und wird unmittelbar erkannt, denn sie ist der Seele unmittelbar gegenwärtig, insoferne sie sich an unserem von der Seele belebten Leibe befindet; genauer, insofern das Netzhautbild sich am Sehorgan, am eigentlichen Sehsubjekt befindet. Denn Subjekt und Objekt müssen sich unmittelbar gegenwärtig sein. Das Wahrnehmungsbild wird aber nach Ostler unmittelbar erkannt in folgender Weise[4]: Die einzelnen Zäpfchen und Stäbchen der Netzhaut erkennen unmittelbar die Helligkeit und Farbe, von der jedes einzelne behaftet ist. Der objektive Zusammenhang aber oder die Ordnung dieser Netzhautbildelemente ist hiedurch der Seele noch nicht bekannt. Diese ordnet anfänglich die Netzhautbildelemente in der Einheit des Bewußtseins in irgend einer zufälligen, dem Sachverhalt

---

[1] Die Realität der Außenwelt. Mit einem Beitrag zur Theorie der Gesichtswahrnehmung. Erkenntnistheoretische und psychologische Untersuchungen von Dr. phil. Heinrich Ostler. Paderborn. Ferd. Schöningh. 1912. XII und 444 Seiten in 8°. — p. 10.

[2] A. a. O. p. 238.

[3] A. a. O. p. 138 ff., p. 433 f.

[4] A. a. O. p. 283 ff.

nicht notwendig entsprechenden Weise zusammen und erkennt die objektive Ordnung nur insoferne sie dieselbe produziert, und zwar der Außenwelt entsprechend (unter dem Zwang dieser letzteren) durch die Augenbewegung. Hier gibt Verfasser eine sehr verwickelte Methode an, durch welche dies bewerkstelligt werden soll; er hofft, die Einzelexistenz genüge, man brauche nicht zur Phylogenese zu greifen. Soweit Ostler im angeführten Werke.

Ostler unterscheidet mit den Scholastikern das an sich Sinnfällige (sensibile per se), welches durch sich selbst unter einen betreffenden Sinn fällt und von ihm erfaßt wird, und das nebenbei Sinnfällige (sensibile per accidens), das nicht selbst unter den betreffenden Sinn fällt und von ihm erkannt wird, sondern von einer anderen Erkenntnisfähigkeit vorgestellt und der betreffenden Sinneserkenntnis hinzugefügt wird. Diese Unterscheidung vorausgesetzt, baut Ostler seinen Realismus auf der ganz richtigen Erkenntnis auf, daß der äußere Sinn bezüglich des an sich Sinnfälligen ganz untrüglich ist[1]. Der gesunde Realismus hat somit auch diesbezüglich keine Kritik zu üben, ob nämlich das, was als an sich sinnfällig wahrgenommen wird, objektiv real sei oder nicht, sondern er hat diese Objektivität einfachhin anzunehmen. Wohl aber muß er sich kritisch verhalten gegenüber dem nur nebenbei Wahrgenommenen. Er hat die reine Wahrnehmung des an sich Wahrgenommenen als unmittelbar gewisse Erkenntnis zu scheiden von den Nebenwahrnehmungen, von dem was dem an sich Wahrgenommenen durch mehr oder weniger richtige Verstandesschlüsse, durch mannigfache Kombinationen der Phantasie hinzugefügt ist. Denn so wird eine Außenwelt konstruiert, die nicht unmittelbar erkannt ist und deren Objektivität so viel Wert hat als die Verstandesschlüsse, durch welche man sie konstruiert. Jene Außenwelt hingegen, die im an sich Wahrgenommenen besteht, ist unmittelbar erkannt und unmittelbar gewiß. Wir zollen insbesondere Ostler Beifall dafür, daß er für die formelle Objektivität der sogenannten sekundären Sinnesqualitäten (der Farben, der Töne usw.) eintritt. Ebenso stimmen wir ihm darin bei, daß unter der kritischen Betrachtung des an sich Wahrgenommenen die unmittelbar erkannte Außenwelt bedeutend zusammenschrumpft und nicht den Umfang

[1] A. a. O. p. 139 ff.

hat, den ihr die naive, konfuse Anschauung gibt. Allein Ostler läßt diese unmittelbar erkannte Außenwelt allzusehr zusammenschrumpfen, indem er sie auf die Affektionen unserer Leiblichkeit, auf das Wahrnehmungsbild, auf das Netzhautbild einschränkt. Wahr ist hier wiederum, daß das Wahrnehmungsbild, das Netzhautbild auch etwas Objektives, Außerpsychisches ist. Denn auch die den Körper des empfindenden Subjekts behaftenden Qualitäten sind etwas Außersubjektives, etwas von der Erkenntnis Verschiedenes, worauf diese als auf ihr Objekt sich bezieht. So empfindet der Temperatursinn der rechten Hand die Temperatur der linken als etwas wirklich Objektives; desgleichen berührt und betastet ein Körperteil den anderen, d. h. empfindet dessen Härte und Widerstand, und wenn der Gesichtssinn die Phosphene im Auge sieht, sieht er wirklich etwas Objektives, ebenso wie der Gehörsinn, wenn er den dem inneren Ohr anhaftenden Ton hört. Allein nicht nur auf diese innerhalb unserer Leiblichkeit eingeschlossene Außenwelt beschränkt sich die unmittelbare Erkenntnis unserer Sinne. Wir erreichen vielmehr vermittels aller unserer äußeren Sinne eine außerhalb unserer Leiblichkeit gelegene Außenwelt.

Beginnen wir mit dem Tastsinn, den Ostler schlechthin als subjektiv erklärt. Wahr ist hier, daß der Tastsinn sowie auch die übrigen niederen Sinne (Temperatursinn, Geschmack, Geruch) sich auf den ihm eigentümlichen Gegenstand nicht rein objektiv bezieht, sondern unter einem subjektiven Gesichtspunkt. Es empfinden nämlich diese Sinne ihren Gegenstand als etwas, das den Empfindenden behaftet und auf ihn einwirkt; so empfinden wir die eigentümlichen Gegenstände der niederen Sinne: Den Widerstand (hart und weich), die Temperatur, die Geschmäcke, die Gerüche. Aus eben diesem Grunde auch stellt der Empfindungsakt dieser Sinne unmittelbar sich uns dar als einen bestimmten Körperteil behaftend, als ausgeübt durch ein bestimmtes Organ. Wir erkennen unmittelbar, daß wir mit der Zunge schmecken, mit der Nase riechen, mit den Händen oder irgendwelchem anderen Körperteil die Tastempfindung ausüben, d. h. wir lokalisieren diese Empfindungen unmittelbar subjektiv in einen bestimmten Körperteil. Allein nichtsdestoweniger stellen auch diese Sinne und insbesondere der Tastsinn unmittelbar nicht nur transsub-

jektive, sondern auch transsomatische, außer unserem Körper liegende Objekte uns dar. Diese Sinne sind wohl keine Fernsinne. Wir erkennen vermittels ihrer nur das unseren Körper unmittelbar berührende, von diesem jedoch verschiedene Objekt. So erkennt der Tastsinn das Harte, Ausgedehnte, den eigenen Körper des empfindenden Subjekts Berührende, ja er erkennt dies sogar unmittelbar nach seinen drei Dimensionen, was dem Tastsinn vor allen übrigen äußeren Sinnen eigentümlich ist. Denn keiner der anderen äußeren Sinne, auch nicht das Gesicht, erkennt an sich (per se) die dritte Dimension. Eigentümlich ist es auch dem Tastsinn an sich (per se) die Berührung des tastenden, die Tastempfindung ausübenden Organs mit dem getasteten, d. h. vom Tastsinn empfundenen Gegenstande zu erfassen, da ja Formalobjekt des Tastsinnes eben der Widerstand, d. h. die Berührung zwischen dem empfindenden (tastenden) Subjekt und empfundenen (getasteten) Objekt ist. Auch Temperatur- und Geschmacksinn empfinden die Berührung, jedoch nicht an sich (per se), sondern nur nebenbei (per accidens), insoferne die Temperatur- und Geschmackempfindung von Tastempfindungen begleitet sind. Daher wird der den Widerstand empfindende Sinn ganz eigentlich Tastsinn, Berührungssinn genannt, da er und nur er an sich den Kontakt, die Berührung empfindet. Temperatur und Geschmacksinn sind nur uneigentlich und nebenbei Berührungssinne, da wohl die Berührung hier stattfindet, jedoch nicht durch diese Sinne empfunden wird, sondern vom Tastsinn der Geschmack- und Temperaturempfindung hinzugefügt wird. Indem der Tastsinn die Berührung empfindet, lokalisiert er auch unmittelbar durch sich selbst seinen Gegenstand objektiv, d. h. er erkennt, wo derselbe ist, er erkennt den Ort, an dem er existiert, weil er ja denselben erfaßt als in Berührung mit sich, mit seinem Organ. Bei allem dem bleibt natürlich bestehen, daß der Tastsinn keinerlei Erkenntnis über die Natur des Erkannten gibt. Auch die Substanz erkennt er nicht. Er erkennt eben nur den Körper konkret als das dreidimensional Ausgedehnte, Harte, Widerstehende.

Der Temperatursinn empfindet nicht nur die Temperatur unseres eigenen Körpers, sondern auch die anderer Körper. Freilich empfindet er die Temperatur nicht absolut, sondern relativ, d. h. er empfindet den Temperatur-

unterschied, der besteht zwischen dem empfindenden Subjekt und dem empfundenen Objekt. Der Temperatursinn empfindet somit die Temperatur so wie sie aufs Organ, auf den eigenen Körper einwirkt als kalt oder warm, je nach der Temperatur des eigenen Körpers oder genauer, je nach der Temperatur des empfindenden Organs. Der Temperatursinn lokalisiert seinen Gegenstand, die empfundene Wärme, objektiv vermittels der die Temperaturempfindung begleitenden Tastempfindung. Durch die Berührung bestimmen wir, wo sich der warme oder kalte Gegenstand befindet. Allein nicht immer ist die Temperaturempfindung von einer Tastempfindung begleitet, wie z. B. wenn die Hand, ohne den Ofen zu berühren, erwärmt wird durch die vom Ofen erwärmte Luft. In diesem Fall lokalisieren wir unmittelbar die Temperaturempfindung nicht außer uns selbst. Denn die Berührung der Hand mit der Luft wird nicht empfunden, ja abgesehen von Belehrung und anderweitiger Erfahrung ignorieren wir die Existenz der Luft überhaupt, da sie weder durch den Tastsinn noch durch das Gesicht unmittelbar erkannt wird. Daher lokalisieren wir unter diesen Umständen unmittelbar vor jeder anderweitigen Erfahrung die Temperaturempfindung objektiv nur innerhalb unseres eigenen Körpers, den wir aus früherer Erfahrung durch den Tastsinn schon kennen gelernt haben: Wir empfinden unseren Körper als erwärmt. Denn der Temperatursinn ebenso wie der Tastsinn übt seine Tätigkeit auch innerhalb des empfindenden Körpers aus. Später kommen wir durch eine leichte Induktion auf die entfernte Wärmequelle, indem wir verspüren, daß die Wärmeempfindung sich steigert, wenn wir uns dem Ofen nähern, daß sie hingegen vermindert wird, wenn wir uns vom Ofen entfernen.

Der Geschmacksinn empfindet unmittelbar und an sich die im Speichel aufgelösten Substanzen, welche das Geschmacksorgan unmittelbar berühren. Er empfindet somit unmittelbar einen von unserem Leibe verschiedenen, diesen jedoch berührenden Gegenstand. Wie der Temperatursinn so lokalisiert auch der Geschmack objektiv seinen Gegenstand durch die die Geschmacksempfindung gewöhnlich begleitende Tastempfindung.

Der Geruchssinn empfindet unmittelbar und an sich nicht den von ihm entfernten, den Geruch verursachenden Gegenstand, sondern nur den Geruch kleinster

von diesem Gegenstand losgelöster Teilchen, die sich bis zum Geruchsorgan hin verbreiten und dieses unmittelbar berühren. Es ist somit kein Fernsinn, empfindet aber dennoch einen transsomatischen, von unserem Körper verschiedenen Gegenstand. Der Geruch entfernter Dinge aber wird nur nebenbei erkannt entweder durch Induktion und Assoziation der Phantasie oder auch instinktiv (durch die in einem gewissen Sinne angeborne Erkenntnis der aestimativa). Denn indem wir wahrnehmen, daß die Geruchsempfindung an die Gegenwart gewisser von uns entfernter Körper geknüpft ist und daß unsere Geruchsempfindung zunimmt, wenn wir uns von ihnen entfernen, verknüpfen wir den Geruch mit diesen Körpern und erfassen sie als Geruchsquelle, ja wir sagen schlechthin, daß wir diese entfernten Körper riechen. Weil wir die Geruchsempfindung erfassen als einen bestimmten Teil unseres Körpers (das Innere der Nase) behaftend, lokalisieren wir sie unmittelbar subjektiv in die Nase. Weil die Geruchsempfindung aber stattfindet ohne begleitende Tastempfindung, lokalisieren wir sie ursprünglich und unmittelbar überhaupt gar nicht objektiv, d. h. unser ursprüngliches Erkennen bestimmt überhaupt gar nichts über das objektive Wo, wir wissen nicht wo das riechende Objekt ist. Später verfallen wir in eben angedeuteter Weise auf die entfernte sichtbare Geruchsquelle. Das unmittelbare Geruchsobjekt aber, welches ja in den ins Sinnesorgan, in die Nase, aufgenommenen mikroskopischen Teilchen besteht, erkennt und lokalisiert nur die wissenschaftliche Untersuchung.

Die höheren Sinne (Gesicht, Gehör) beziehen sich auf ihren Gegenstand rein objektiv; sie stellen uns die Dinge rein objektiv dar, ohne jene subjektive Beziehung, unter welcher die niederen Sinne sie darstellen: Nur durch wissenschaftliche Beweisführung wissen wir, daß die Farben, die wir sehen, auf die Augen kausal einwirken; der Gesichtssinn selbst empfindet diese Einwirkung nicht, noch stellt er sie dar. Dasselbe ist zu sagen vom Ohre bezüglich der Töne. Ein zu starker Ton aber bringt nicht nur eine Gehörs-, sondern auch eine Tastempfindung im Ohre hervor, desgleichen bringt ein zu starkes Licht im Auge eine Tast-, d. h. Schmerzempfindung hervor[1].

[1] Die Schmerzempfindung ist eine eben dem Organismus nicht entsprechende Tastempfindung.

Aber die höheren Sinne stellen uns auch an sich unmittelbar ein von unserer Leiblichkeit verschiedenes Gegenständliches dar. Zwar ist auch das Gehör kein Fernsinn, wie die Alten meinten. Der Ton verbreitet sich physisch bis ins Ohr hinein und so hören wir unmittelbar den Ton, der in unserem Ohre ist, nach der Höhe und Stärke, die ihm eben dort zukommt. Dieser ist aber nicht nur der dem Hörorgan anhaftende Ton, sondern auch jener, welcher dem Körper anhaftet, der das innere Gehörsorgan unmittelbar berührt (etwa die im inneren Ohre enthaltene Flüssigkeit). Auch das Gehör hat somit ein transsomatisches Objekt. Diesen im inneren Ohre klingenden Ton, welchen das Gehör an sich unmittelbar vernimmt, vernimmt es jedoch nicht formell als im Ohre seiend. Das Gehör lokalisiert unmittelbar seinen Gegenstand in keiner Weise, es stellt den Ton nicht dar als an einem bestimmten Orte existierend. Wohl ist das Gehör dem im Ohre seienden und den Gehörsnerv anregenden Ton genau angeglichen; allein es stellt diesen Ton nicht dar als im Ohre existierend, sondern nur als etwas, das in der Wirklichkeit objektiv dem Gehör gegenüberliegt. Wo der Ton sei, ob an der Glocke, in der Luft, im Ohr, über all das erfahren wir durch die einfache Gehörsempfindung gar nichts. Das alles ist nur nebenbei hörbar (audibile per accidens), insoferne der einfachen Gehörsempfindung das hinzugefügt wird, was wir durch die Erfahrung der übrigen Sinne, insbesondere des Gesichtes, des Tastsinnes und des Verstandes gelernt haben. So hören wir nebenbei den entfernten Ton, den Ton der Glocke usw.

Kommen wir nun zum Gesichtssinn, von dem Ostler ganz insbesondere handelt.

Formalobjekt des Gesichtssinnes ist die Farbe. Allein jede Farbe ist ausgedehnt und stellt sich dem Sinn als ausgedehnt dar. Daher sieht der Gesichtssinn vermittels der Farbe auch die Ausdehnung. Sein Objekt ist somit das gefärbte Ausgedehnte oder die konkrete ausgedehnte Farbe. Damit ist aber schon ganz notwendig eine bestimmte Ordnung der Teile gegeben, welche somit vom Gesichtssinn ebenfalls ganz ursprünglich erkannt wird. Es kann daher diese Ordnung nicht etwas sein, das, wie Ostler meint, erst später und nebenbei, etwa durch die Augenbewegung er-

faßt wird[1]. Wahr ist, daß die Augenbewegung zur genauen Erkenntnis der ausgedehnten Verhältnisse viel beiträgt. Durch den primitiven einfachen Sehakt unterscheiden wir schon eine bedeutend größere Ausdehnung von einer bedeutend kleineren. Allein zur genauen Abschätzung der Größe genügt der primitive einfache Sehakt nicht, da wir durch ihn distinkt nur einen kleinsten Teil des Dinges sehen, nämlich jenen, der im Netzhautbild auf die Stelle des deutlichen Sehens, auf den gelben Fleck fällt. Wie also, um einen größeren Gegenstand distinkt zu sehen, erfordert ist, daß der gelbe Fleck vermittels der Augenmuskel über den ganzen Gegenstand hinbewegt werde, so ist dies auch erfordert, um die Größe genau abzuschätzen.

Auch die dritte Dimension und die Entfernung in die Tiefe sehen wir durch den einfachen ursprünglichen Sehakt nicht, sondern nur nebenbei durch die Linien und Flächen und deren Schattierungen. Denn das Auge sieht die Ausdehnung vermittels der Farbe, insoferne die Ausdehnung gefärbt ist, d. h. insoferne die Farbe an der Ausdehnung ist. Nun ist aber die Farbe nur an der zweidimensionalen Ausdehnung, d. h. an der Oberfläche, nicht an der dritten Dimension als solchen. Wie es also der zweidimensionalen Ausdehnung nebenbei zukommt, dritte Dimension zu sein oder in die Tiefe zu gehen, so wird die dritte Dimension nur nebenbei gesehen. Auch die an geheilten Blindgebornen gemachten Beobachtungen bestätigen dies. Also durch Interpretation der Linien, Flächen und Schatten vermittels der Erfahrung des Tastsinnes oder auch instinktiv wird die dritte Dimension erfaßt. Sie wird daher beim Sehen der Flächenordnung und Schattierung allsogleich mit dargestellt, diesen Flächen und Schattierungen beigesellt; sie wird, scholastisch gesprochen, per accidens gesehen. Auch das binokulare Sehen trägt zum Erfassen der dritten Dimension bei, weil jedes der beiden Augen nach seiner verschiedenen Stellung den Gegenstand etwas verschieden erfaßt. Indem man die in der Darstellung jedes

[1] Ostler widerspricht sich, indem er einerseits schreibt, die Außenwelt in uns, das Netzhautbild, werde unmittelbar erkannt, anderseits aber hinwieder behauptet, die Ordnung der Netzhautbildelemente werde mittelbar, und zwar durch einen sehr verwickelten Vorgang erfaßt. Die Ordnung der Netzhautbildelemente ist doch das Netzhautbild selbst. Wenn also jene Ordnung nicht unmittelbar erkannt ist, ist auch das Netzhautbild nicht unmittelbar erkannt.

einzelnen Auges liegende Verschiedenheit vermittels der Tasterfahrung interpretiert, erkennt man die dritte Dimension. Auch die Muskelbewegung, durch welche wir die Linse eines jeden Auges der Entfernung und die beiden Augen zueinander akkommodieren, trägt bei zur Schätzung der Entfernung in die Tiefe. Auf letztere Weise erkennen wir durch den Muskelsinn, d. h. durch den Tastsinn, die dritte Dimension und die Entfernung. Durch den einfachen Sehakt wird also an sich nur ein zweidimensional ausgedehntes Gefärbtes erfaßt.

Hieraus ergibt sich nun, daß der Gesichtssinn an sich seinen Gegenstand nach der dritten Dimension, nach der Tiefe, nicht objektiv lokalisiert. Da das Auge das gefärbte Ausgedehnte nach seinen zwei Dimensionen auffaßt, lokalisiert es zwar den Gegenstand nach seinen zwei Dimensionen, insoferne es die Teile der zweidimensionalen Ausdehnung einen in Beziehung zum anderen sieht (z. B. sieht es von oben den Hals als dem Kopf folgend), so daß es das Ding dort sieht, wo es ist nach der zweidimensionalen Ausdehnung; wo dasselbe aber sei nach der dritten Dimension, im dreidimensionalen Raume, darüber sagt das Auge an sich gar nichts.

Daraus folgt nur weiter, daß das Auge nicht, wie Ostler behauptet, das Netzhautbild sieht. Die Farbe des entfernten Gegenstandes gelangt vermittels des Lichtes physisch bis zum Auge. Denn das vom Gegenstand reflektierte Licht wird im Auge wie in einer Dunkelkammer aufgenommen und dort begrenzt. Hiedurch wird auf der Netzhaut das Bild des entfernteren Gegenstandes, das Netzhautbild hervorgebracht. Da aber der Gesichtssinn nicht lokalisiert nach der Tiefe und nach der dritten Dimension, so sieht er auch das Netzhautbild als solches nicht, d. h. die Farbe als auf der Netzhaut seiend, sondern er sieht nur das vom Netzhautbild Dargestellte, er sieht jenes ausgedehnte Gefärbte, das durch das Netzhautbild dargestellt wird. Nun aber ist das durch das Netzhautbild Dargestellte (gewöhnlich) ein entfernter Gegenstand. Also erfaßt der Gesichtssinn den entfernten Gegenstand, und zwar unmittelbar, d. h. nicht durch die Erkenntnis des Netzhautbildes, nicht durch einen Kausalschluß, wie Ostler will. Diesbezüglich unterscheidet sich der Gesichtssinn als Fernsinn sehr von den übrigen äußeren Sinnen, welche unmittelbar nur

empfinden, was das Sinnesorgan berührt. Denn auch das Gehör und der Geruchssinn empfinden an sich und durch sich selbst unmittelbar nur den das Organ berührenden Gegenstand. Trotzdem der Ton von der entfernten Tonquelle her sich zum Ohre hin verbreitet, stellt der ins Ohr aufgenommene Ton dennoch unmittelbar durch sich selbst dem Gehör keinen fernen Ton dar; desgleichen stellt der ins Geruchsorgan aufgenommene Geruch keinerlei Geruch eines entfernten Dinges dar. Der Grund hievon liegt darin, daß diese Sinne (Gehör und Geruch) an sich und durch sich nicht den Körper, d. h. die Ausdehnung erfassen, welche Subjekt der sinnfälligen Qualität ist, sondern nur die durch die bloße Stellung in der Zeitfolge individuierte Qualität. Das Gesicht hingegen erfaßt dieses Subjekt und die Farbe an ihm als individuiert durch das Subjekt. Daher erkennt der Gesichtssinn durch das Netzhautbild die verschiedenen ausgedehnten gefärbten Subjekte, d. h. die verschiedenen in der Ferne existierenden Körper, weil sie durch das Netzhautbild dargestellt werden.

Aber er erkennt sie dennoch nicht a l s entfernte, als in der Ferne existierend, wie sich aus dem schon Gesagten ergibt, da er nicht in die Tiefe lokalisiert. Dieses gilt, wenn wir den Gesichtssinn strikte a n s i c h betrachen, denn nebenbei sieht er alles als entferntes, so daß sogar ein Gegenstand, der nicht entfernt, sondern im Auge ist, als entfernt erscheint. Denn alles, was es sieht, versetzt das Auge nach außen, sogar das, was objektiv die Zeichen der Entfernung nicht an sich trägt (d. h. die Zeichen, aus denen wir die Entfernung erschließen, als da sind: Verschwommene Farben usw.). In Ermanglung dieser Zeichen wird der Gegenstand rein subjektiv von der Phantasie konfus vorgestellt, als in einer mehr oder weniger bestimmten Entfernung sich befindend, wie sich aus den entoptischen Erscheinungen ergibt, wenn nämlich im Auge sich befindliche Dinge gesehen werden, als da sind: die Phosphene (das im Auge mechanisch hervorgerufene Licht) und die „fliegenden Mücken“ (in der wässerigen Flüssigkeit des Auges enthaltene Körperchen, welche ihre Schatten auf die Netzhaut werfen). Denn da der Gesichtssinn seinen Gegenstand nach der dritten Dimension, nach der Tiefe, gar nirgendshin versetzt, so versetzt er denselben auch nicht ins Auge, sogar wenn er wirklich dort sich befindet. Daher

abstrahiert der gesehene Gegenstand von jeglicher Lokalisation, von jeglicher Beziehung zu anderen Gegenständen bezüglich der dritten Dimension. Die Phantasie aber ist ihrer Natur nach gezwungen, das so abstrakt vorgelegte Ding auch nach der dritten Dimension in Beziehung zum eigenen Körper des Sehenden zu setzen — und so stellt sie das Ding dar als in einer gewissen Entfernung vom sehenden Auge befindlich.

Aber was ist denn nun das Netzhautbild, wenn es in keiner Weise gesehenes Objekt ist? Wir antworten: Das Netzhautbild ist nicht das, was gesehen wird, sondern das, wodurch das auf dem Netzhautbild Dargestellte gesehen wird. Das Netzhautbild gehört somit reduktiv zur species impressa. Denn es ist wie diese ein formales Zeichen, das etwas von sich Verschiedenes darstellt, ohne vorher selbst erkannt zu sein. Das Netzhautbild zeigt nie sich selbst dem Auge, dessen Netzhautbild es ist, d. h. es stellt diesem Auge nie sich selbst dar, sondern immer etwas anderes, von sich Verschiedenes, nämlich ein ausgedehntes Gefärbtes. Dieses ausgedehnte Gefärbte ist gewöhnlich ein entfernter Gegenstand; es kann jedoch auch geschehen, daß es nicht in der Ferne, sondern nur auf der Netzhaut sich befindet, wie z. B. die auf der Netzhaut hervorgerufenen Phosphene. Wir sagen, das Netzhautbild gehöre reduktiv zur species impressa, denn schlechthin und formell ist es nicht die species selbst, da diese etwas Intentionelles, Psychisches ist, eine Determination der Erkenntnisfähigkeit, wodurch diese determiniert ist, ein bestimmtes Objekt zu erkennen, ja wodurch diese intentionell das zu erkennende Objekt selbst ist, dasselbe psychisch intentionell in sich hat. Das Netzhautbild aber ist nichts Psychisches, sondern ein physisches Bild, eine physische Farbe. Es ist somit species oder Erkenntnisform nur kausal und reduktiv: Kausal, denn als physische Determination des Organs, der Netzhaut verursacht es die psychische der Erkenntnisfähigkeit, des Gesichtssinnes, der das Organ informiert und in seinem Sein vom Organ abhängt; reduktiv, denn obschon das Wesen einer Erkenntnisform ihm nicht zukommt, nimmt es doch als formales Zeichen irgendwie teil an diesem Wesen und ist einer Erkenntnisform ähnlich.

Vermittels des Netzhautbildes erfaßt der Gesichtssinn den in der Ferne existierenden Gegenstand. Allein er er-

faßt diesen Gegenstand als objektiv veränderten. Denn der ferne Gegenstand, eben dadurch, daß er dem Auge mitgeteilt wird, eben dadurch, daß er durch die Entfernung zum Auge herankommt, wird verändert, und zwar objektiv und real verändert. Die Veränderungen, welche durch die Entfernung und Stellung dem Sehobjekte zustoßen, beziehen sich auf die Farbe, die Figur und die Größe: Die Farbe wird verdunkelt, d. h. die Farbenstrahlen, welche aus der Entfernung zu uns herankommen, werden objektiv und in Wirklichkeit verändert, so daß das Netzhautbild wirklich diese Farbe hat. Die Figur wird nach dem Gesichtswinkel und der Stellung verändert, insoferne unter anderem Gesichtswinkel und unter anderer Stellung des Auges die Strahlen wirklich unter einer anderen Figur zum Gesichtssinn herantreten und demselben mitgeteilt werden. So erscheint ein Kreis elliptisch und in der Tat, so wie er der Netzhaut mitgeteilt wird, ist er Ellipse. Die Größe wird wirklich objektiv verringert, insoferne durch die Entfernung der Sehwinkel und das Netzhautbild verringert werden [1]. Außer diesen Veränderungen, die sich aus jeder Entfernung ergeben, gibt es andere, besondere, die entweder außerhalb des Auges ihre Ursache haben, wie die aus der Brechung entstehende Veränderung (der ins Wasser getauchte Stab erscheint gebrochen) oder auch im Auge selbst, als da ist die durch Kurzsichtigkeit verursachte Erscheinung (der Gegenstand wird wegen mangelhafter Augenakkomodation konfus und diffus der Netzhaut mitgeteilt). Auch diese Veränderungen stoßen dem Gegenstand objektiv und in der Wirklichkeit zu: Der Stock, d. h. jenes ausgedehnte Gefärbte, so wie es der Netzhaut mitgeteilt wird und auf die Netzhaut aufgenommen ist, ist wirklich gebrochen und der Gegenstand wird in der Tat durch die mangelhafte Akkommodation konfus und diffus auf die Netzhaut aufgenommen. Die Modifikationen haben selbst den Charakter von Sehobjekten, sie sind Teile des Objektes, insoferne

[1] Das Auge sieht überhaupt unmittelbar und an sich die den Dingen absolut zukommende Größe nicht, sondern jene, die ihnen zukommt formell insoferne sie gesehen, d. h. insoferne sie in den Gesichtssinn aufgenommen sind. Jene Größe besteht aber in den Verhältnissen, welche den Dingen unter sich zukommen, nach dem Sehwinkel, unter dem sie gesehen werden, oder was dasselbe ist, welche den Dingen zukommen, insoferne sie auf der Netzhaut dargestellt sind.

dieses formell Sehobjekt ist. Wie also der Gesichtssinn hauptsächlich und in erster Linie auf den entfernten Gegenstand geht, so geht er nebensächlich und in zweiter Linie auf dessen Modifikationen. Hiebei ist immer festzuhalten, daß das Gesicht, da es nicht lokalisiert, der dritten Dimension nach, an sich auch nichts darüber aussagt, wo diese Modifikationen dem Gegenstand zustoßen. Denn so wie es an sich nicht sagt, wo das Hauptobjekt sei, so sagt es auch nicht, wo die Nebenobjekte seien, d. h. die dem Hauptobjekt zustoßenden Modifikationen.

Das Auge sieht gleich unmittelbar die Außenwelt außer uns und die Außenwelt in uns und es sieht die Außenwelt außer uns modifiziert durch die Außenwelt in uns, sagt aber an sich in keiner Weise, was der einen und was der anderen zugehöre.

Es erfassen somit alle unsere Sinne unmittelbar nicht nur die Außenwelt in uns, sondern auch die Außenwelt außer uns und der Gesichtssinn als Fernsinn erfaßt sogar unmittelbar die von uns räumlich getrennte Außenwelt. Wenn also Ostler das unmittelbar durch die äußeren Sinne Erkannte auf die Außenwelt in uns beschränkt, so widerspricht er dem unmittelbaren Sinneszeugnis und stellt eine Lehre auf, welche folgerichtig zum Skeptizismus führt. Er fordert somit zuviel, wenn er fordert, daß Erkenntnissubjekt und -objekt sich gegenwärtig sein müßten, so wie das Netzhautbild der Netzhaut gegenwärtig ist. Allein er fordert anderseits auch zu wenig. Denn intentionell muß das Objekt dem Erkenntnissubjekt noch inniger gegenwärtig sein als dies durch das Netzhautbild geschieht: Dadurch, daß die Netzhaut physisch durch das Netzhautbild determiniert ist, ist der Gesichtssinn psychisch dies noch in keiner Weise. Der Sinn wird aber psychisch determiniert durch die innerlich in die Erkenntnisfähigkeit aufgenommene Erkenntnisform, durch die species impressa, welche Ostler ablehnt[1]. Durch die Erkenntnisform ist das Erkenntnisobjekt dem Erkenntnissubjekt intentionell immanent.

[1] Vgl. p. 362 ff.