

Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 2 (1915)

Artikel: Methodologisch verfehlt und sachlich unhaltbar?

Autor: Holtum, Gregor v.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762475>

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: 07.01.2026

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

mögen heraus sind die Tätigkeiten aller Tiere, auch der niederen Tiere zu verstehen. Trotzdem sind die aus dem tierischen Begehrungsvermögen hervorgehenden Handlungen nicht in dem Sinne „zufällig“, als ob sie keinen Gesetzen unterlägen. Auch diese Handlungen unterliegen Gesetzen, obwohl keinen mechanischen. Es ist somit auch bezüglich der niederen Tiere falsch, wenn Bohn, an J. Loeb sich anschließend, schreibt: „Die wissenschaftliche Analyse der psychischen Erscheinungen hat nur die Aufgabe, die ihnen zugrunde liegenden physikalisch-chemischen Gesetze zu finden“ (p. 8). — Mit den offenbarsten Tatsachen streitet es, wenn Bohn die Zweckmäßigkeit der Organismen und Instinkthandlungen anzweifelt. Freilich ist diese Zweckmäßigkeit keine absolute; die „alte Psychologie“ behauptet keineswegs eine absolute Zweckmäßigkeit, eine Unfehlbarkeit des Instinktes. Die Instinkthandlung ist für gewöhnlich zweckmäßig unter den Verhältnissen, unter denen sich der Organismus gewöhnlich befindet. Für andere Verhältnisse muß der angeborene Instinkt modifiziert werden durch das assoziative Gedächtnis: Das Tier lernt anderen Umständen sich anpassen, ohne jedoch das Verhältnis von Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck zu durchschauen. Letzteres kommt allein dem Menschen zu durch den Verstand. Es wird daher sehr mißbräuchlich das Vorwalten des assoziativen Gedächtnisses von Bohn als „Intelligenz“ bezeichnet.

METHODOLOGISCH VERFEHLT UND SACHLICH UNHALTBAR?

Von Dr. GREGOR v. HOLTUM, O. S. B.

In einer neueren Arbeit finden sich Sätze, die an erster Stelle geprüft werden müssen, um ein Urteil darüber fällen zu können, ob eine Schrift, die der Verfasser jener Arbeit ablehnt, als methodologisch verfehlt und sachlich unhaltbar zu bezeichnen ist¹.

¹ Gemeint ist ein Rezensionsartikel des P. Dr. Aloys Mäger, O. S. B., im 2. Heft des Philosoph. Jahrbuches 1915 über die Schrift: *De cognitione sensuum externorum. Inquisitio psychologico-criteriologica circa realismum criticum et obiectivitatem qualitatum sensibilium*. Auctore J. Gredt, O. S. B. Romae 1913. VIII, 298 p.

1. Auf p. 230 finden sich folgende Sätze: „Für Aristoteles und die Alten war Erfahrung formell physischer Natur. Eine vom erkennenden Ich unabhängige ansichseiende Außenwelt mit ihren qualitativen, quantitativen und wesentlichen Unterschieden war Ausgangspunkt und Gegenstand ihrer Spekulation. In die seelische Innenwelt vermochten sie nicht anders einzudringen als von der Außenwelt her.“ Auf diesem Standpunkt steht P. Mager nicht; es ergibt sich dies aus dem bald erscheinenden Satz: „Die Erfahrung hingegen, an die sich die neuzeitliche Philosophie hingewiesen sieht, trägt wesentlich psychischen Charakter“; ihm folgt der andere: „Die Physik wird hier zur Funktion der Psychologie.“ Das ist auch der Standpunkt des P. Mager, wie die ganze Arbeit mit Evidenz bezeugt. Aus diesem Satze folgt, daß nach P. Mager nunmehr eine von uns abhängige Außenwelt Ausgangspunkt und Gegenstand der Philosophie zu sein hat; er gibt ja den Standpunkt der Alten auf, „denen eine vom erkennenden Ich unabhängige Außenwelt Ausgangspunkt und Gegenstand der Spekulation“ war. Ist nun aber nicht mit der Proklamierung der Abhängigkeit der Außenwelt vom erkennenden Subjekte befuß der Gewinnung eines Ausgangspunktes und Gegenstandes der Spekulation ein echt Kantianisches Prinzip auf den Schild erhoben? Ist nicht mit der genannten Aufstellung dem Idealismus Raum gegeben? Aber wie stimmt sie mit dem auf gleicher Seite sich findenden Satze: „Die unmittelbar gegebene Erfahrung ist der allein zulässige Ausgangspunkt jeder wissenschaftlichen Untersuchung, wenn sie sich von ihrer Forschung überhaupt einen Erfolg versprechen will“ — ? —

„In die seelische Innenwelt vermochten die Alten nicht anders einzudringen als von der Außenwelt her“, sagt P. Mager. Aber vermag er und vermag irgend ein der modernen Philosophie angehöriger Philosoph anders in sie einzudringen? Es ist doch nur dem reinen Geiste und der anima separata möglich, anders als von der Außenwelt, unmittelbar, durch den von einer Außenwelt unabhängigen Akt, in die seelische Innenwelt einzudringen. Deshalb ist die Seelenlehre der Alten höchst vernünftigerweise eine Herleitung aus ihrer Naturlehre, und ich sehe nicht ein, wie man das soll tadeln können, wenn man einmal den Satz niedergeschrieben hat: „Die unmittelbar gegebene Er-

fahrung ist der allein zulässige Ausgangspunkt jeder wissenschaftlichen Untersuchung, wenn sie sich von ihrer Forschung überhaupt einen Erfolg versprechen will.“

2. „Das beseelte Wesen war den Alten in erster Linie Körper, ein Stück Außenwelt“, p. 230. Ich meine, daß, wenn die Seele nicht in ihrem Ansichsein dem Menschen entgegentritt, die Sache sich gar nicht anders verhalten kann. Es ist der Mensch selber sich selbst bezüglich des psychischen Hintergrundes nicht in „erster Linie“ oder unmittelbar Innenwelt; nur in der Abhängigkeit der Innenwelt von der Außenwelt tritt ihm die eigene Innenwelt gegenüber; insofern kann und muß man mit Fug und Recht sagen, daß das beseelte Wesen auch sich selber in erster Linie „ein Stück Außenwelt“ ist. Und wenn man den Wert der Erfahrung nimmt, wie diese Ausgangspunkt und Objekt jeder wissenschaftlichen Forschung ist, so ist auch das nicht zu tadeln, daß „hinsichtlich des Wertes für die Erfahrung beide, belebter wie lebloser Körper, den Alten auf derselben Stufe standen“, daß „für die Alten die einzige Erfahrung formell physischer Natur war“. Es muß das so sein, weil der physischen Betätigung zunächst die physische Natur sich gegenüberstellt.

3. „Die Erfahrung hingegen, an die sich die neuzeitliche Philosophie hingewiesen sieht, trägt wesentlich psychischen Charakter. Nicht mehr die physische Welt in ihrem Ansichsein, sondern die physische Welt in ihrer wesentlichen Beziehung zur sinnlichen Wahrnehmung bildet unsere unmittelbare Erfahrung. Die Physik wird hier zur Funktion der Psychologie“, p. 230. Diese Sätze haben kurz gesagt folgenden Sinn und Inhalt: Nicht die in ihrem Ansichsein dem Erkennen gegenüberstehende Außenwelt ist Ausgangspunkt und Objekt der Erfahrung und unmittelbar der Spekulation, sondern die Außenwelt, insofern ihr Ansichsein erst vom Geiste gewonnen wird. In dieser Aufstellung dient das Psychische evident nur als Brücke. Ist das nun nicht eine ganz kantianische Aufstellung? Nach ihr muß es in aller Wahrheit heißen: Cogito, ergo certum est, existeret mundum. „Die Außenwelt“, sagt P. Mager p. 231, „kann nach der neuzeitlichen Philosophie nur aus dem Innenleben verstanden werden.“ Wir müssen hinzufügen: „Die Außenwelt kann nur aus dem Innenleben heraus der neuzeitlichen Philosophie als Tatsache gelten.“ Zwar

will P. Mager es nicht wahr sein lassen, daß nach der neuzeitlichen von ihm angenommenen Philosophie man erst vom Psychischen zum Physischen kommen könne. Er schreibt nämlich: „Erfahrung, ob formell psychischer oder formell physischer Natur, bleibt beidemal eine Erfahrung, unvermischte Gegenständlichkeit, objektive Außenwelt, die sich dem erfahrenden Ich entgegenstellt. Das Ich selber fällt niemals in die Erfahrung, es bleibt immer erfahrungsjenseitig. Daher sind Subjektivismus und Idealismus ebenso wenig notwendige Folgerungen aus der formell psychischen als der formell physischen Erfahrung. Einen solchen Vorwurf gegen die neue Richtung könnte nur erheben, wer in vollständiger Verkennung des wahren Sachverhaltes sich niemals ernst Rechenschaft gegeben hätte über die wesentliche Verschiedenheit zwischen erfahrendem Ich und erfahrenem Etwas.“ Aber diese Ableugnung und dieser Protest erschüttern die Berechtigung der Anklage nicht im geringsten. Wenn nicht die bei der psychischen Betätigung sich entgegenstellende Außenwelt unmittelbar in ihrem Ansichsein Ausgangspunkt und Objekt der Erfahrung und der Spekulation ist, so muß sie doch zu diesem Ausgangspunkt und Gegenstand erst gemacht werden. Wodurch kann sie aber dazu gemacht werden? Offenbar doch nur durch etwas von ihr Verschiedenes. Was aber kann dieses Verschiedene anders sein als das Psychische? Gewiß braucht als dieses Psychische der neuzeitlichen Philosophie und P. Magers nicht schon sofort die geistige Substanz zu sein, als wenn erst mit der Erkenntnis dieser die Erkenntnis der außerweltlichen Substanz möglich wäre; das soll die Opposition nicht besagen; nur das ist der Sinn der Behauptung, die trotz des Protestes von P. Mager aufrechterhalten werden muß: nach ihm muß erst eine Brücke aufgezeigt werden, die vom Psychischen zum Physischen führt. Unwillkürlich bestätigt P. Mager selber die Richtigkeit dieser Bemerkung, wenn er auf p. 232 schreibt: „Ein gewaltiges Feld eröffnet sich der Kriteriologie, wenn es gilt, den Übergang von der alten physischen zur neuen psychischen Erfahrung vor der Vernunft zu rechtfertigen, den ununterbrochenen Fortlauf des Physischen in das Psychische aufzudecken.“ Da ist doch deutlich gesagt, daß die alte physische Erfahrung vor der Vernunft gerechtfertigt werden muß; in sich selber trägt sie also ihre Recht-

fertigung nicht; woher kann sie ihre Rechtfertigung erhalten? Offenbar nicht wieder aus etwas Physischen, also nur aus dem Psychischen; dieses ist das in sich Gerechtfertigte; es stellt also nach P. Mager wirklich die Brücke dar, wie eben behauptet wurde. Und läßt der Verfasser nicht später den Satz folgen: „Die Außenwelt aus der Innenwelt heraus zu erklären, bedeutet ohne Zweifel einen mächtigen, geistigen Fortschritt gegenüber dem Stadium, das nur eine Erklärung der Innenwelt von der Außenwelt her ermöglicht.“ Da die ansichseiende Außenwelt Ausgangspunkt für die Philosophie der Alten war, so muß also der mächtige, geistige Fortschritt „ihr gegenüber darin bestehen“, daß dieser Ausgangspunkt aufgegeben wird. Das ist nicht bloß eine Konsequenz aus den Worten des P. Mager, sondern es ist formell in ihnen ausgesprochen.

4. Wenn also P. Gredt mit vollem Recht den Standpunkt der alten Philosophie beibehält, so ist es auch nicht zu tadeln, daß er nicht ein streng induktives Verfahren eingeschlagen hat. Darüber schreibt P. Mager, p. 252, also: „Jede Arbeit, die einen nützlichen oder auch nur nennenswerten Beitrag zur Lösung des Erkenntnisproblems liefern will, hat sich eines streng induktiven Verfahrens zu befließen. Sie muß ausgehen von den Tatsachen, die dem Problem das Dasein geben. Gerade den entgegengesetzten Weg schlägt der Verfasser unserer Schrift ein. Überall stehen Begriffsbestimmungen, Grundsätze, Behauptungen oben an, denen der notwendige Ausweis ihrer Herkunft fehlt. Daraus folgen mühelos andere Ableitungen, die schließlich in die Tatsachen ausmünden, die als Ausgangspunkt hätten dienen müssen.“

Aber dieses Vorgehen des P. Gredt könnte methodologisch nur dann getadelt werden, wenn er seinen Standpunkt gegenüber dem von P. Mager vertretenen hätte beleuchten oder rechtfertigen wollen. Das ist aber nicht der Fall. P. Gredt schrieb seine Schrift von seinem Standpunkt aus für die Bekenner seines Standpunktes. Wie kann man ihm dann jene oben anstehenden Begriffsbestimmungen, Grundsätze, Behauptungen zum Vorwurf machen, die von dem eingenommenen Standpunkte aus sich ganz von selbst ergeben? Dem Verfasser der Rezension hilft auch nichts die Berufung auf Aristoteles, die also lautet: „So philosophierte weder Aristoteles noch der hl. Thomas, wenigstens

nicht in seinen Kommentaren zum Stagiriten. Das letzte Kapitel der letzten Analytiken verrät unzweideutig, wie Aristoteles über Ursprung und Geltung der Prinzipien dachte.“ Was den Ursprung der Prinzipien betrifft, so leitet Aristoteles dieselben allerdings aus der Induktion ab, aber nicht im Sinne des Rezentsenten, als wenn die sinnliche Erfahrung, die der Induktion den Stoff bietet und, wenn alles Singuläre als erkannt betrachtet werden kann („in quantum considerantur omnia singularia“ Thom. in Anal. post. lib. 1. lect. 20 nr. 14 sq) sie abschließt, nicht rein in sich selber als Erkenntniskraft für die physische Natur oder das physische Ansichsein der Dinge in Betracht käme (vgl. Anal. post. II, 19; 100, b. 4 10); und bezüglich der Geltung der Prinzipien, insofern sie aus der sinnlichen Erkenntnis gewonnen werden, lehrt Aristoteles ausdrücklich, daß diese auf das Ansichsein der Dinge zurückzuführende Geltung unbeweisbarer Natur ist. (Vgl. Anal. post. I, 3; 72, b, 18; vgl. auch Thom. in I. c. lect. 7: nr. 7 sq.; cf. In Met. lib. 4 lect. 6.) Es dachte also Aristoteles nicht über Ursprung und Geltung der Prinzipien in einer Weise, die dem Standpunkte des P. Gredt abträglich wäre. Mithin wird auch der Standpunkt und die Methode des Aquinaten nichts gegen P. Gredt beweisen; das meint nämlich P. Mager, indem er p. 233 schreibt: „Wollte sich der Verfasser nun doch einmal, entgegen der durchaus berechtigten Behauptung von der formell psychischen Natur unserer Erfahrung, auf den Standpunkt der aristotelisch-thomistischen Erfahrungswelt stellen, dann hätte er Methode und Gedankengang der Aristotelischen Schrift *de anima* und ihren Thomistischen Kommentar als Grundlage nehmen und unserem Verständnis näherbringen sollen. Er hätte dabei besonders die Lehre von der Identität des sensibile in actu und sensus in actu berücksichtigen müssen. Vielleicht (sic!) wäre der Verfasser nebenbei (sic!) zu Ergebnissen gekommen, die ihn in überraschender Weise der modernen Auffassung nahegebracht hätten.“ — Diese Sätze sind „methodologisch verfehlt und sachlich unhaltbar“. Ersteres aus mehreren Gründen. P. Gredt wollte nicht, wie gesagt, erst unter Nachweis der Berechtigung gegen Gegner, sich „auf den Standpunkt der aristotelisch-thomistischen Erfahrungswelt stellen“; deshalb hatte er es nicht nötig, Methode und Gedankengang der Aristotelischen Schrift

de anima und ihren Thomistischen Kommentar als Grundlage zu nehmen und „ihn unserem Verständnis näher zu bringen“; deshalb ist es auch unberechtigt, ihm aus dieser Unterlassung einen Vorwurf zu machen. Und wie kann P. Mager diese Unterlassung so hoch werten, wenn P. Gredt bei der Untersuchung jener Schriften doch nur „vielleicht“ zu jenen Resultaten gekommen wäre, die den Aquinaten „in überraschender Weise der modernen Auffassung nahe gebracht hätten!“ P. Mager hat nach seinen Worten offenbar die angegebenen Schriften untersucht. Zu welchem Resultat ist er denn gelangt? Er sagt es uns nicht klipp und klar; einerseits, weil er ja einen Vorwurf erhebt, muß man annehmen, daß er sich bei jenem Studium die Überzeugung verschafft hat, daß Thomas in jenem Kommentar der modernen Auffassung nahekommt, und daß er meint, jeder müsse bei gleichem Studium die gleiche Überzeugung gewinnen; anderseits rückt das Wörtchen „vielleicht“ alles wieder in das Gebiet des Zweifelhaften; dann kann man aber auch vom Standpunkte des P. Mager aus die besagte (gar nicht von ihm an und für sich zu verlangende) Untersuchung P. Gredt nicht so zur Last legen wagen, wie es geschieht.

Die angegebenen Sätze sind auch sachlich unhaltbar. Die Lehre von der Identität des sensibile in actu und des sensus in actu verträgt sich nämlich ganz gut mit der Ansicht der Alten von der vom erkennenden Ich unabhängigen, ansichsegenden Außenwelt mit ihren qualitativen, quantitativen und wesentlichen Unterschieden. Der Sinn dieses Satzes: „sensibile in actu est sensus in actu“ ist nach Thomas: „ex hoc aliquid in actu sentimus, quod sensus informatur in actu per speciem sensibilis“ (I. qu. XIV. a. 2 c.). Was aber diese informatio sensus per speciem sensibilis bezüglich der Erkenntnis der Außenwelt besagt, ob die Erkenntnis direkt die vom erkennenden Subjekt unabhängige Außenwelt mit ihren qualitativen, quantitativen und wesentlichen Unterschieden erfaßt oder nicht, darüber läßt uns Thomas gar nicht im Zweifel, wenn er sagt: „Exterius immutativum est, quod per se a sensu percipitur, et secundum cuius diversitates sensitivae potentiae distinguuntur“ (Sum. th. I. qu. 73 a. 3). Es war also P. Gredt der Mühe überhohen, eine Untersuchung über Methode und Gedankengang des Thomistischen Kommentars zur Schrift de anima seiner Schrift vorauszuschicken,

weil Thomas den Sinn des Satzes „sensibile in actu est sensus in actu“ in der Summa, von vielen anderen Stellen in den Werken des Heiligen ganz abgesehen, authentisch so erklärt, daß jede Annäherung an den Subjektivismus der neuzeitlichen Philosophie ausgeschlossen bleibt. Es hat aber bisher noch niemand die Ergebnisse der Philosophie des Aquinaten für Ergebnisse angesehen, „die ihn in überraschender Weise der modernen Auffassung nahebringen“.

5. „Das Formale des Erkenntnisgegenstandes als solchen, insofern er nämlich auf das Wahrnehmungsvermögen einwirkt, darf nicht im Gegenstande an sich, sondern nur dort, wo seine Wirksamkeit abschließt, im Wahrnehmungsorgan gesucht werden“ (p. 234). Das ist ein verfänglicher Satz! Er kann unbedenklich zugegeben werden, wenn nur festgehalten wird, daß das äußere Objekt auf keiner Linie des immanenten Prozesses dem Wahrnehmen fremd bleibt. Es muß also der Satz: Das Formale des Erkenntnisgegenstandes als Erkenntnisgegenstand muß nur dort gesucht werden, wo seine Wirksamkeit abschließt, im Wahrnehmungsorgan, eine Distinktion erfahren: d i s t.: so, daß auch noch beim Abschluß des Einwirkens des Gegenstandes auf das Wahrnehmungsvermögen die Einwirkung als vom Ding an sich ausgehend betrachtet wird: concedo; so, daß die also charakterisierte Einwirkung fallen gelassen wird: nego. Es muß diese Unterscheidung notwendig gemacht werden; wenn sie nicht angebracht wird, fällt der Prozeß der Wahrnehmung in zwei zusammenhänglose Vorgänge auseinander; der eine reicht bis dahin, wo die physikalisch-chemische Einwirkung des ansichsegenden Dingens an ihrem Ende steht; der andere besagt das im wahrnehmenden Subjekt Nachfolgende. Von einem einheitlichen Prozeß der Wahrnehmung könnte da nicht mehr die Rede sein. Es könnte auch nicht mehr die Rede sein von einer Erkenntnis und Wahrnehmung rücksichtlich eines dem Subjekte äußerlich gegenüberstehenden Objektes. Denn Erkennen und Wahrnehmen besagen doch offenbar eine reale Beziehung zu dem, was erkannt wird; in unserem Falle liegt aber eine solche Beziehung nicht vor; sie liegt nicht vor bei dem ersten Vorgang, wie ganz selbstverständlich ist; sie liegt auch nicht vor bei dem zweiten Vorgang, weil das äußere Objekt, das doch nur Ding an sich objektiv ist, nicht mehr mitspielt.

Und wie kann man, wenn man nicht auf Kantschem Standpunkt steht, wenn man also wirklich die (logische) Wahrheit als Beziehung zwischen einem Ding und dem Erkenntnisvermögen definiert, sagen, daß die Tätigkeit des Erkenntnisvermögens keine andere Beziehung direkt knüpfe als mit ihrem Abschlusse, dem ausgeprägten Erkenntnisbilde? Das tut aber P. Mager formell, wenn er p. 237 f. schreibt: „Die Tätigkeit des Erkenntnisvermögens, in der die Wahrheitsbeziehung wurzelt, knüpft direkt keine andere Beziehung, als mit ihrem Abschluß, dem ausgeprägten Erkenntnisbild“. Aber der Rezensent tritt mit dieser Aufstellung in Widerspruch mit einer anderen, die auf p. 236 steht; da heißt es: „die sinnfällige Betätigung des Erkenntnisgegenstandes — NB.: als Erkenntnisgegenstand; denn von p. 234 an spricht P. Mager nur so von ihm — ist nicht eine bloße Teilbetätigung des Erkenntnisgegenstandes, sondern dessen volle Wirklichkeit zieht dessen Form im ganzen Umfang mit ins Spiel“. Das heißt doch nichts anderes sagen, als was Aristoteles sagt: Die Form des Dinges an sich und die Form, die es der Wahrnehmung einprägt, sind nur dadurch unterschieden, daß im ersten Falle die Unterlage der Form eine physische, im zweiten eine psychische ist.

Und wenn P. Mager nichts von einer Teilbetätigung des Erkenntnisgegenstandes als Erkenntnisgegenstand wissen will, so ist das genau dasselbe, was ich vorhin ausführte. Wenn die Wahrnehmung ein einheitlicher Prozeß ist, so ist auch die physikalisch-chemische Einwirkung im Subjekt als einem lebendigen Organismus nicht bloß vital-psychisch, sondern auch psychisch rücksichtlich der Wahrnehmung. Denn das Lebensprinzip, das in der Weiterführung und Weiterentwicklung der physikalisch-chemischen Einwirkung zu bemerken ist, enthält, weil höhere Form, einmenter formaliter auch das Physikalisch-Chemische, worin das äußere Objekt den Anfang seiner Einwirkung auf das Subjekt macht, das ein lebendiger Organismus ist. Folglich enthält diese Lebensform, wie sie bei dem besagten, rein physisch-chemikalischen Erleiden vorzufinden ist, auch schon die Qualität, wie sie erkannt werden soll. Denn kann sie dieselbe nach ihrem physisch-chemikalischen Sein in sich enthalten, so noch viel mehr nach ihrem intentionalen Sein. Also ist die physisch-chemikalische Einwirkung auf das Subjekt psychisch auch schon rücksichtlich des

Terminus der Wahrnehmung, nicht als wenn dieselbe ein Erkenntnisbild, eine Spezies besagen würde, sondern weil die höhere Form, die das Physisch-Chemikalische schon in höherer Art in sich trägt, um so mehr Macht hat, aus dem, was sie erleidet, das endgültig Höchste zu gestalten. So hat man offenbar einen lückenlos einheitlichen Prozeß.

Es läßt sich das Gesagte auch so verdeutlichen: Wenn die äußere Qualität sich in den Bewegungsvorgängen des Organismus betätigt, so ist sie auch selber in diesen Bewegungsvorgängen irgendwie zu finden; das muß aber doch einen Zweck haben — *natura non causat superflua* —; als Zweck ist aber einzig der des Erkennens anzuweisen; folglich muß das besagte Sichfinden der Qualität in den Bewegungsvorgängen im Organismus auf die Wahrnehmung hingerichtet sein; folglich muß es diesem innerlich dienen; folglich kann es nicht bloß *conditio sine qua non* sein, die kein innerliches Verhältnis besagt; folglich muß es ursächlich wirken; folglich muß in diesem Wirken die Qualität selber irgendwie stecken; folglich muß sie auch am Ende anzutreffen sein, da jede Wirkursache, einerlei ob Haupt- oder Instrumentalursache, insoweit sie Ursache ist, sich den Effekt *verähnlichen* muß; und wirkt sie nicht um ihrer selbst willen? Wir haben also das gleiche Resultat. Noch einfacher wird die Beweisführung, wenn man einfach sagt: Weil in den Bewegungsvorgängen die Psyche steckt, die ja doch auch erkennen soll, ist es naturgemäß, daß sie aus jenen Bewegungsvorgängen, insofern sie auf die Qualität hindeuten und dieselbe irgendwie enthalten, zur Erkenntnis der Qualität gelange. So herrscht Harmonie. Das erfordert allerdings eine weitläufigere Erklärung.

Bei der gegebenen Darlegung des Prozesses der Wahrnehmung ist es ausgeschlossen:

a) daß nur eine Teilbetätigung des Erkenntnisgegenstandes als Erkenntnisgegenstand vorliege, weil ja seine Einwirkung sich auf eine Form bezieht, die in ihrer höheren Einheit ihm nach jeder Seite proportioniert ist, so daß sie auch das in sich Niedere, die physikalisch-chemischen Vorgänge innerlich mit sich eint;

b) daß — wie aus a folgt — **zwei** zusammenhanglose Vorgänge beim Wahrnehmen anzunehmen seien, wozu man nach P. Magers Auffassung kommen muß;

c) daß etwas anderes als die vom erkennenden Ich unabhängige, ansichseiende Außenwelt Ausgangspunkt und Gegenstand der Wahrnehmung sei.

Das alles folgt mit Notwendigkeit daraus, daß schon beim ersten Eintritt des äußeren Objektes in den Wahrnehmenden als lebendiges Wesen dieser *eminnerter formaliter* als *erkennend* sich betätigt¹. Und das, wie gesagt, aus einem tief metaphysischen Grunde, der zeigt, wie die Erschütterung der thomistischen Philosophie an einem wichtigen Punkte in einem Teile von den schwersten Folgen auch für die anderen Teile ist. Bei einem Liebäugeln mit Kantschen Erkenntnisprinzipien kann der Einsichtige nicht mehr das Prinzip der thomistischen Philosophie festhalten: „Das Lebensprinzip als höhere Form enthält in sich *eminnerter formaliter* die verschiedenen Formen der Elemente, aus denen, chemisch gesprochen, der lebende Körper zusammengesetzt ist, so wie die einfache Menschenseele *eminnerter formaliter* das Pflanzliche und Sinnliche in sich enthält. Das Lebensprinzip bestimmt somit als substantielle Form die verschiedenen ungleichartigen Teile des Körpers auch in substantiell verschiedener Weise: die Eiweißteile, insofern es selbst *eminent* Eiweißform ist, die Lezithinteile, insofern es Lezithinform ist usw.“ (Gredt: *Divus Thomas*, 2. Bd., 2 H., p. 206). Wird dies bestritten, so ist es selbstverständlich, daß an einem Teile des Wahrnehmungsvorganges nur das *Vital-Psychische* sich vorfindet und der andere Teil das *erkenntnismäßig Psychische* enthält.

6. „Eine Eigentümlichkeit der transitiven Tätigkeit, durch die das Ding auf den Sinn einwirkt, muß hervorgehoben werden. Sie kommt dem Ding nur und ausschließlich zu in dem Augenblick, wo es die Wahrnehmung veranlaßt“ (p. 234). Dieser Satz fordert doch den entschiedensten Widerspruch heraus². Die *transitive Tätigkeit* des Wahr-

¹ Selbst bei der nicht *vital* erfahrenen physisch-chemikalischen Einwirkung des Objektes auf das Subjekt ist dieses *formell* unter der Rücksicht der Erkenntnis zu fassen, weil sonst alles Erkennen von Grund aus aufgehoben wird. Das kann aber nur von der belebenden Seele her erklärt werden und diese Erklärung kann einzige die angegebene thomistische sein.

² Auf p. 236 steht der Satz: „Unter allen Arten transitiver Bewegung nimmt die wirkliche Sinnenfälligkeit eine Ausnahmestellung ein, insofern sie ihren formellen Abschluß nicht im bloßen Stoff, sondern im beseelten Stoff hat.“ Daß dieser Abschluß im beseelten

nehmungsgegenstandes endigt doch genau in dem Augenblick, wo der lebende Organismus berührt wird. Die Alten würden mithin in unserem Falle sagen, daß die transitive Tätigkeit die Aufgabe hat, die Spezies außen zu produzieren und dann die produzierte Spezies an und in das Organ mechanisch zu leiten; sie würden nie und nimmer zugegeben haben, daß die bei dem Tastsinn und dem des Geschmackes innerhalb des Organismus nach ihrer Meinung erfolgende Produktion der species intentionalis eine *actio transiens* sei. Ist nicht in der Tat, was im Organismus nach empfangener mechanischer Bewegung der Nerven-Substanz vorgeht, vitaler Natur? Deshalb trifft zu: „Das vitale Wirken des Lebensprozesses ist als immanentes Wirken anzusehen“. Lorenzelli: *Philosophiae theoreticae institutiones*, Vol. I (1890), p. 284: *actio „transiens est illa, ex qua sequitur aliquid factum praeter ipsam; manens in ipso agente est illa per quam non fit aliud praeter ipsam operationem“*. Daß ich aber jenen geprägten Satz, der ja noch eine günstige Deutung zuläßt, wirklich nach dem Sinne des Rezensenten aufgefaßt habe, folgt mit Evidenz aus dem, was auf p. 235 steht. Da heißt es: „Erkennen bezeichneten wir bereits, im Gegensatze zur Aktualisierung der Sinnfälligkeit des Gegenstandes, als eine Tätigkeit, deren Anfang und Abschluß keine räumlich-zeitliche Trennung zuläßt, also als eine immanente Tätigkeit.“ Zu diesem Satze ist noch bezüglich der Inanspruchnahme der Aktualisierung des Objektes im Organismus als eines immanenten Vorganges zu bemerken, daß allerdings zwischen jener Aktualisierung und dem Akt der Wahrnehmung eine räumlich-zeitliche Trennung vorliegt; daraus folgt aber nur, daß beim Akte der Wahrnehmung zwei immanente Vorgänge vorliegen: einer, der noch nicht selber die Wahrnehmung ist, aber ihr dient, indem er sie vorbereitet und veranlaßt, ein anderer, der die Wahrnehmung selber

Stoff noch den Namen „transitive“ Tätigkeit erhalten könne, bestreitet die Kritik im Text. Der Rezensent gibt es, im Widerspruch mit sich selber, auch zu, wenn er sofort nachher schreibt: „Damit sind die Grenzen der Physik überschritten“ p. 236. P. 240 schreibt er sogar ganz bestimmt: „Die Netzhautreizung ist nicht ein rein physischer, sondern biochemischer, physiologischer, psychischer Vorgang.“ Aber weshalb dann mit Aufgebung aller üblichen Terminologie ihn transitive Aktion nennen? Er ist ja nur durch eine solche verursacht, ist in sich eine *actio immanens*.

ist. Aber diese beiden immanenten Vorgänge sind wesentlich geeint, weil schon der erste Vorgang etwas Psychisches in der Linie des zweiten Vorganges ist, aus dem schon angegebenen Grunde, weil ihm als Untergrund das Lebensprinzip dient, das in seiner Form als einer höheren Einheit das Sinnliche, das Vitale und das Physisch-Chemische in sich schließt; da begreift es sich sofort, daß innerlich notwendig das Niedere dem Höheren zu dienen hat, es begreift sich, daß aus dem vitalen Prozesse, in dem Physisches und Chemisches mitwirkt, der sinnliche Prozeß herausgestaltet wird, weil er in dem unteren Prozeß schon wie präformiert vorlag¹. In dieser Auffassung haben wir allein etwas innerlich Einheitliches bei dem Vorgange der Wahrnehmung vor uns; es ist bei ihr durchaus verständlich, daß das Wahrnehmen nach etwas langt, was außer ihm liegt, daß es das Ding an seinem physischen Ansichsein erreicht. Weil P. Mager in der Aktion des Gegenstandes auf den lebenden Organismus als lebenden noch keine immanente Tätigkeit sieht, die auf einer Linie mit der Tätigkeit der Wahrnehmung liegt, kann er allerdings die Reaktion auf den Reiz vom Objekte hin fast nur als harmonia prae-stabilita oder Okkasionalismus fassen und es ist ihm unmöglich gemacht, die Erkenntnis am Schlusse anders zu erklären, wie er es tut: „Will das Wahrnehmen nach etwas langen, so muß es in sich selber greifen“ (p. 235). Davon aus ist keine Brücke zur Objektivität zu gewinnen, mag der Verfasser sie auch in dem unmittelbar folgenden Satze zu geben meinen: „In ihm (dem Wahrnehmen) aber ist nichts vorhanden, außer was von außen hineingelegt wurde.“ Aber da hapert's ja gerade! Was hineingelegt wurde von außen, wurde, nach dem Rezessenten selber, ausschließlich in die Aktion des Gegenstandes, wie diese vom Subjekte empfangen wird, hineingelegt; es wurde nichts von ihr mittels der Aktion in die Reaktion hineingelegt; es wurde also gar nichts von ihr hineingelegt und folglich ist es ebenso schwer zu er-

¹ Weil das Lebensprinzip des wahrnehmenden Subjektes in dem den rein mechanischen Eindruck empfangenden Organ als dessen informierender Träger ist und deswegen der mechanische Eindruck secundum quid schon auf der Linie des Vitalen liegt, kann, da das Lebensprinzip eminenter formaliter das Physische und Chemische in sich enthält, in innerlicher Verbindung der Prozeß vom Empfang des mechanischen Eindruckes bis zum Abschluß der Erkenntnis fortgehen.

klären, wie naturgemäß überhaupt noch ein Wahrnehmen von objektiver Gültigkeit möglich sein soll, was der Rezensent ja nicht bestreitet, wie zu erklären, wie überhaupt der Akt der Wahrnehmung erfolgen kann, da ja nach ihm (p. 235) das Wahrnehmen eine immanente Tätigkeit, die vorhergehende Beeinflussung aber dieser fremd ist: es bleibt also nur *harmonia praestabilita* wegen der substantiellen Einheit der informierenden Seele, die beide Vorgänge trägt, oder Okkisionalismus.

7. „Mit diesem Zugeständnis („Unsere unmittelbare Erfahrung ist formell psychischer Natur“ — „will das Wahrnehmen nach etwas langen, dann muß es in sich selber greifen“, p. 235), wäre die Zuverlässigkeit, Gewißheit und Objektivität der sinnlichen Wahrnehmung noch lange nicht gefährdet. Sie sind uns vielmehr durch eine dreifache untrügliche Bürgschaft gesichert. Einmal unterliegt die transitive Betätigung der sinnenfälligen Gegenstände als physische Bewegung strengstens den Naturgesetzen, die, wie wir wissen, in ihrer Notwendigkeit und Regelmäßigkeit keine Ausnahme gestatten. Dann ist das Erkennen eine Reaktion und das sinnliche Erkennen eine Reaktion, die mit der gleichen Notwendigkeit erfolgt, wie die Aktion selber. Ein- und ausgeprägtes Erkenntnisbild sind absolut identisch. Eine dritte Bürgschaft ist in dem Umstand gegeben, daß die sinnenfällige nicht eine bloße Teilbetätigung des Erkenntnisgegenstandes ist, sondern dessen volle Wirklichkeit, dessen Form im ganzen Umfang mit ins Spiel zieht“ (p. 237). Daß man nicht bei dem gemachten Zugeständnis von der Sicherung der Zuverlässigkeit, Gewißheit und Objektivität der sinnlichen Wahrnehmung so zuversichtlich sprechen kann, ergibt sich aus dem Gesagten. Auch nicht, wenn man sich auf die angegebene „dreifache untrügliche Bürgschaft“ beruft. Zunächst nützt nichts die Berufung auf die „strengstens den Naturgesetzen unterliegende transitive Betätigung der sinnenfälligen Gegenstände“. Diese Berufung involviert eine *petitio principii*, wie jedem bei geringem Nachdenken einleuchtet. Die Behauptung dann, die Reaktion erfolge mit der gleichen Notwendigkeit wie die Aktion selber, ist eben nur Behauptung; aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß von einer naturgemäßem Reaktion bei dem Standpunkte des Rezensenten gar nicht die Rede sein kann: Das Eintreten des

eingeprägten Erkenntnisbildes vermag seine Aktualisierung der Sinnenfälligkeit des Gegenstandes im Wahrnehmen, wie sie der immanenten Tätigkeit schroff gegenübersteht (Rezendent bezeichnet sie ja sogar als transitive Tätigkeit), nicht zu erklären. In der Aufstellung der dritten Bürgschaft endlich gibt er sein eigenes System preis; nur unsere Philosophie kann behaupten, daß die Wirksamkeit des Erkenntnisgegenstandes dessen Form im ganzen Umfang mit ins Spiel ziehe; in der Philosophie des Rezendenten ist die volle Wirklichkeit des Erkenntnisgegenstandes weder in der „transitiven“ Betätigung desselben zu finden noch in dem Akt des Erkennens, der nach P. Mager eine vom erkennenden Ich unabhängige, ansichseiende Außenwelt mit ihren qualitativen, quantitativen und wesentlichen Unterschieden nicht wiedergibt.

8. „An der Wiege der modernen Weltanschauung spielten sich die gewaltigen Umwälzungen in den Naturwissenschaften ab, die die alte Physik immer mehr verdrängten. Sie setzten an ihre Stelle eine neue Physik, die sich heute allgemeiner Anerkennung erfreut. Die Unterordnung der physischen Ursachen mußte ihrer Gleichordnung weichen. Der Bewegungsbegriff von ehedem mit seiner einseitigen Übertragung einer Vollkommenheit löste sich in die Bestimmung des wesentlich gegenseitigen Austausches zweier gleichwertigen Vollkommenheiten auf. Der Verschiebung der Auffassungen und Begriffe im menschlichen Denken, die dabei unausbleiblich war, konnte sich auch der eigenartige Ursächlichkeit- und Bewegungsfall zwischen Erkenntnisgegenstand und Erkenntnisbild auf die Dauer nicht entziehen. Seitdem ängstigt und reizt das Problem der Sinneserkenntnis den Denker. Es heischt gebieterisch eine Auseinandersetzung, ehe es den Zugang zur eigentlichen Philosophie eröffnet“ (p. 237). Der Sinn der ganzen Auseinandersetzung ist kein anderer als: Es ist ein Problem, ob die Außenwelt an sich existiert, ob sie an sich mit ihren qualitativen, quantitativen und wesentlichen Unterschieden vorliegt. Wie könnte, wäre das nicht der Sinn, P. Mager schreiben: „Es ängstigt und reizt das Problem der Sinneserkenntnis den Denker“? Bezieht sich das Problem etwa nur auf die qualitativen und quantitativen Unterschiede? Aber warum denn nicht auch auf die wesentlichen, da die qualitativen und quantitativen, da die letzteren

doch in ersteren wurzeln? Und warum sollte das Problem halmachen vor der Körperlichkeit als solcher, vor der Außenwelt als Außenwelt, da doch der das Problem hervortreibende Grund derselbe ist, nämlich die Frage, wie das Subjektive und Objektive sich verbinden können? Da ferner qualitative, quantitative und wesentliche Unterschiede mit der Körperlichkeit konkret zusammenfallen und eben das Konkrete bei der Sinneswahrnehmung formell erfaßt oder auch nicht erfaßt wird, so folgt, daß das Problem eben vor der Körperlichkeit als solcher nicht zum Stehen gebracht werden kann.

Es ist dann auch nicht wahr, daß alle physischen Ursachen in einer Gleichordnung dastehen. Es ist nicht wahr für unser Wissen, weil es nicht erwiesen worden ist; es kann aber nur das Erwiesene uns als wahr gelten; es ist aber auch nicht wahr, weil eine solche Gleichordnung einen Widerspruch besagt: *a)* Sind die Ursachen gleichgeordnet, so ist nicht abzusehen, warum ein Ding rein leiden, ein anderes rein handeln soll; *b)* bei rein mechanischen Ursachen wird dann die Wirksamkeit des einen Dinges durch die des anderen paralysiert; *c)* bei einer mechanischen Gleichordnung wäre die Zweckbeziehung der einen Ursache auf die andere rein äußerlich, wäre nur durch den Willen und das Wirken Gottes zu begreifen. Eine die Welt innerlich affizierende Ordnung wäre nicht vorhanden.

Wenn also die Haupterrungenschaft der modernen Physik die sein soll, daß die Unterordnung der physischen Ursachen deren Gleichordnung zu weichen habe, so ist diese Errungenschaft keine Errungenschaft; eine solche Aufstellung ist nicht einmal diskutabel, und wenn der Hauptgrund, weshalb bezüglich der Erklärung der Sinneswahrnehmung die alte Auffassung der neuzeitlichen Philosophie weichen soll, in dieser Umwälzung der Physik zu suchen ist, so kann sich die alte Philosophie zu einem so leicht besiegbaren Gegner nur gratulieren; sie bleibt dann ewig dem Schicksal enthoben, „sich zu ängstigen“ um das Denker reizende Problem der Sinneserkenntnis.

8. „Das Formale der Wahrheitsbeziehung kommt, wie ohne weiteres einleuchtet, vom Erkenntnisvermögen her. Nun aber wissen wir, daß die Tätigkeit des Erkenntnisvermögens, in der die Wahrheitsbeziehung wurzelt, direkt

keine andere Beziehung knüpft, als mit ihrem Abschluß, dem ausgeprägten Erkenntnisbild. Das ausgeprägte Erkenntnisbild indes ist nichts anderes als das *hic et nunc* in dieser bestimmten Weise aktuierte Erkenntnisvermögen. Man könnte demnach leicht versucht sein, die Wahrheit in einer Beziehung des Erkenntnisvermögens zu sich selber zu sehen. Dem ist aber nur scheinbar so. Das Erkennen ist wesentlich eine Reaktion einer von anderswoher kommenden Aktion. So wird der Abschluß der Aktion — freilich unter einem anderen Betracht — zum Ausgang und auch Abschluß einer Reaktion, die ja immanent ist. Die Wahrheit wird also zur Beziehung zwischen ein- und ausgeprägtem Erkenntnisbild oder zur Gleichung zwischen beiden Erkenntnisbildern“ (p. 237 f.). „Das ausgeprägte Erkenntnisbild ist nichts anderes als das *hic et nunc* und in dieser bestimmten Weise aktuierte Erkenntnisvermögen.“ Dieser Satz ist falsch, wenn unter der genannten Aktuierung das Erkenntnisvermögen verstanden wird, wie es zum erstenmal *in actu* ist, nachdem es vor diesem Momente in *potentia* war. Denn so ergibt sich nur die *Anregung* oder *Bestimmung* zum Erkennen, die offenbar für ein für das Erkennen bloß *veranlagtes* Wesen verlangt wird, mag dieser Reiz zum Handeln worin immer seinen Grund haben. Da der Rezensent dies jedenfalls zugibt, kann er unter der Aktuierung offenbar nur das *fertige* Erkennen verstehen. Aber ist es dann so ohne weiteres ausgemachte Sache, daß dieses fertige Erkennen bei jeder Sinneswahrnehmung ein ausgeprägtes Erkenntnisbild impliziere? Wie der Rezensent weiß, behauptet die alte Philosophie, daß bei der äußeren Sinneserkenntnis keine *species expressa* herausgebildet werde; „nam *species haec* obtinet tantum, cum *objecum non est praesens et non proportionatum potentiae, ut haec habeat terminum, in quem cognoscendo feratur.* Sed *objecum sensuum externorum est praesens et est etiam proportionatum sensui externo qui fertur in qualitatem concretam prout haec praesimaliter existit a parte rei“, Gredt, *De cognitione sensuum externorum*, p. 16. Hat nun P. Mager bisher etwas Entscheidendes zur Erschütterung der alten Philosophie beigebracht? Wie wir sehen: nein! Folglich ist das eben Zitierte bloße Behauptung; es ist gar nichts angeführt, aus dem sich auch nur die Möglichkeit ergeben würde, daß die Wahrnehmung in termino*

noch ein Erkenntnisbild in dem Erkenntnisvermögen produziere und die Wahrnehmung sich nicht ohne Erkenntnisbild direkt auf das äußere Objekt beziehe.

P. Mager sucht nun eine Schwierigkeit zu beseitigen, die sich aus dem Gesagten gegen ihn erheben ließe. „Man könnte leicht versucht sein, die Wahrheit in einer Beziehung des Erkenntnisvermögens zu sich selber zu sehen.“ Dem ist aber nur scheinbar so — entgegnet er —; das Erkennen ist wesentlich eine Reaktion auf den Abschluß einer von anderswoher kommenden Aktion. So wird der Abschluß der Aktion — freilich unter einem anderen Betracht — zum Ausgang und auch zum Abschluß der Reaktion, die ja immanent ist. Die Wahrheit wird also zur Beziehung zwischen ein- und ausgeprägtem Erkenntnisbild oder zur Gleichung zwischen beiden Erkenntnisbildern.“ Darauf ist zu entgegnen: Wenn der Rezensent es leugnet, daß die Wahrheit in einer Beziehung des Erkenntnisvermögens zu sich selber — das heißt doch nur: zum ausgeprägten Erkenntnisbild — bestehe, so muß sie also in einer Beziehung des Erkenntnisvermögens zum äußeren Objekte bestehen, somit ist die vom Rezensenten gewollte *species expressa* zugleich *medium sub quo* und *medium quo*; ersteres, weil sie Spezies ist, letzteres, weil sie nicht in sich erkannt wird. Aber dann wird sie offenbar ganz überflüssigerweise gesetzt, da sie ja alsdann dem Erkenntnisvermögen nur als abschließende Aktualisierung dient; kann aber als solche nicht die von der alten Philosophie gesetzte Aktualisierung dienen, insoferne diese nach der Ausprägung der *species impressa* unmittelbar die vollzogene Gleichung zwischen Erkenntnisobjekt und Erkenntnissubjekt ist? Ich meine: sehr gut!

Zur Begründung der Leugnung der Behauptung, die Aufstellung des Rezensenten führe dazu, die Wahrheit in einer Beziehung des Erkenntnisvermögens zu sich selber zu sehen, dient: „Das Erkennen ist wesentlich eine Reaktion auf den Abschluß einer von anderswoher kommenden Aktion. So wird der Abschluß der Aktion — freilich unter einem anderen Betracht — zum Ausgang und auch Abschluß der Reaktion, die ja immanent ist. Die Wahrheit wird also zur Beziehung zwischen ein- und ausgeprägtem Erkenntnisbild oder zur Gleichung zwischen beiden Erkenntnisbildern.“

Wir haben also: 1. Den Abschluß einer von anderswoher kommenden Aktion. Dieser Abschluß ist das eingeprägte Erkenntnisbild. Die von anderswoher kommende Aktion ist die transitive Aktion (Philos. Jahrb. p. 235).

2. Die auf den Abschluß der Aktion eintretende Reaktion, die immanenter Natur ist.

Es ist nun offenbar nicht einzusehen, wie auf eine ihrer Natur nach im lebendigen Organismus befindliche transitive Aktion naturgemäß eine immanente Aktion soll eintreten können. Will der Rezensent dieser schweren Schwierigkeit entgehen, so muß er notwendig die transitive Aktion immanente Aktion sein lassen, was die vom Objekte ausgehende transitive Tätigkeit ja auch tatsächlich wird, wenn sie in den lebenden Organismus eintritt. Und kann eine transitive Aktion das eingeprägte Erkenntnisbild hervorbringen? Es ist dies nach der einmütigen Terminologie der Schule unmöglich; der Rezensent legt in sie eine Bresche.

Wenn aber die in Wirklichkeit immanente, aber von außen her ihren Ausgangspunkt nehmende Aktion die ganz naturgemäß eintretende Reaktion aus sich hervorruft, so kann sie doch unmöglich ihren naturgemäßen Ursprung in der Reaktion, die einsetzt, verleugnen; es muß also auch der Schlußpunkt derselben auf den Ausgangspunkt der Aktion als dieser Ausgangspunkt bezogen sein; er kann aber nur so auf ihn bezogen sein, wie die transitive Aktion zu qualifizieren ist; sie ist aber offenbar so zu qualifizieren, daß sie bei ihrem Eintritt in den Organismus sich nicht selber verleugnen kann; es ist nun aber ihre Natur die, daß in ihr virtuell das Objekt in seinem Ansichsein liegt; also muß auf dieses auch die Reaktion mit ihrem Schlußpunkt innerlich bezogen sein, oder es müssen transitive Aktion und Reaktion sich innerlich entsprechen, dann muß aber die transitive Aktion, die, weil vom äußeren Objekte ausgehend, dieses besagt und in einem ganz wahren Sinne in sich schließt, weil sie ja nur durch das äußere Objekt verstanden wird, in ihrem Einfluß zum Anstoß der Reaktion das äußere Objekt in seinem Ansichsein diesen Einfluß ausüben lassen. Folglich muß auch zunächst das eingeprägte Erkenntnisbild — sagen wir besser: die species impressa — dieses Ansich-

sein notwendig ausdrücken, folglich auch zuletzt die species expressa, wenn diese eintreten kann. Wenn diese aber nicht eintreten kann, wenn und weil ja fraglos bei der äußeren Sinneserkenntnis das Objekt an sich dem Erkenntnisvermögen gegenübergestellt ist, so bezieht sich eben auch unmittelbar der Schlußakt der Erkenntnis auf dieses.

Folglich ist unmöglich, was der Rezensent will: „Die Wahrheit wird zur Beziehung zwischen ein- und ausgeprägtem Erkenntnisbild oder zur Gleichung zwischen beiden Erkenntnisbildern.“ Ferner: Wenn das Erkennen „wesentlich als eine Reaktion auf den Abschluß einer von anderswoher kommenden Aktion zu denken ist“, so ist nur ein Doppeltes möglich. Entweder hat diese Reaktion inneren Zusammenhang mit dieser von anderswoher kommenden Aktion als einer von anderswoher kommenden Tätigkeit, oder sie hat diesen nicht; wenn nicht: wozu ist dann diese nötig? wenn ja, so muß dieser Zusammenhang begründet und erklärt werden; er wird aber nicht erklärt, wenn das „von anderswoherkommen“ nur als conditio sine qua non gefaßt wird; nun aber wird es höchstens so vom Rezensenten gefaßt; denn wenn er sogar die Aktion, wie sie zuerst in den be-seelten Organismus einmündet, „transitiv“ sein läßt, um wie viel mehr wird er dann die wirklich transitive Aktion von jedem Zusammenhang mit der Immanenz lösen. Also kann das Eintreten der Immanenz das Vorhergehen des Transitiven nur äußerlich fordern; es ist, wie gesagt, höchstens eine conditio sine qua non vorhanden.

Aus allem folgt, daß die Vertiefung des Wahrheitsbegriffes, von der P. Mager, p. 238, redet, keine Vertiefung, sondern eine Verflachung, ja eine Aufhebung desselben ist.

Es ist also einzig und allein der Wahrheitsbegriff der alten Schule, der wirklich vertiefte Wahrheitsbegriff, wie aus allem bisher Gesagten ersichtlich ist. Zu ihm sich zurückzufinden, könnte dem Rezensenten unschwer gelingen, wenn er in vertieftem Durchdenken den Satz untersuchen wollte, der p. 241 sich findet: „Unser Erkenntnisvorgang ist obwohl aus verschiedenen Teilen, physischen, physiologischen und psychischen, zusammengesetzt, eine individuelle Einheit und Wirklichkeit.“ Das ist er nur von dem alten Standpunkte aus, nicht nach der neueren Philosophie.

Doch mit den bisherigen Ausführungen wurde nur im allgemeinen die alte Wahrnehmungstheorie gerechtfertigt. Ein Teil von dieser ist die Wahrnehmung der sekundären sinnenfälligen Qualitäten. Es wird gerade bezüglich ihrer und primär bezüglich ihrer die alte Theorie angezweifelt und als irrig hingestellt; von diesem ersten Schritt aus wagt man weitere Aufstellungen, die von der alten Philosophie abrücken. Auch P. Mager ist, wie aus seinen Schlussäußerungen auf p. 241 sich ergibt, von dem Standpunkte aus, den er rücksichtlich der Wahrnehmung der besagten Qualitäten einnimmt, zu dem Totalstandpunkt gelangt, der die ganze äußere Wahrnehmung anders faßt. Die Schwierigkeiten, die bezüglich der Beurteilung der Wahrnehmung der sekundären sinnenfälligen Qualitäten sich melden, veranlaßten ihn, die ganze frühere Theorie aufzugeben. Mit den Sätzen, die Rezensent bezüglich der sekundären sinnenfälligen Qualitäten im Jahrbuch folgen läßt, wird sich vielleicht ein zweiter Artikel befassen.

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN

1. Dr. Paul Stiegele: **Der Agennesiebegriff** in der griechischen Theologie des 4. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der trinitarischen Terminologie. (Freiburger theol. Studien, Heft 12, Herder 1913.)

Verfasser untersucht rein philologisch den Gebrauch von *ἀγέννητος* und *ἀγένητος* in der griechischen Gottes- und Trinitätslehre. Erst Epiphanius findet den Unterschied von ungeworden und ungezeugt in der Schreibweise der beiden Wörter ausgedrückt (p. 113). Im vorchristlichen Schrifttum bedeutet *agennetos* = ungeworden, da man unter platonischem Einfluß Zeugung und Werden gleichsetzte (p. 11). In diesem Sinne gebrauchen denn auch Ignatius von Antiochien, Justin und Irenaeus das Wort. Clemens von Alexandrien und Origenes nennen den Vater *agennetos* und *agenetos*, was offenbar bei Origenes, der den *Logos* auch *genetos* nennt, mit der eigentlichen Lehre von der Natur des *Logos* zusammenhängt. Dies zeigt sich noch mehr im arianischen Streite, da die Arianer *agennetos* und *agenetos* synonym fassen, ja Eunomius in der Agennesie das Wesen Gottes findet. Athanasius verteidigt, im Einklang mit seiner ganzen Lehre vom *Logos*, daß derselbe *ἀγένετος* = ungeworden sei, *ἀγένητος* im Sinne von ungezeugt sei nur der Vater. Leider wurde „diese Sicherheit der Terminologie von manchen Späteren nicht erreicht“ (p. 63). Die großen Kappodozier bezeichnen die Agennesie als persönliche Proprietät des Vaters (p. 83 ff.).

Stiegele bleibt fast ausnahmslos bei der rein philologischen Betrachtungsweise stehen. Damit hat er wohl die Geschichte des