

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 8 (1921)
Heft: 1

Artikel: Unsere Aussenwelt
Autor: Manser, M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762855>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

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

beobachten, in der Öffentlichkeit nicht beobachten? Daß sie die Weihe ihrer Familien an das heiligste Herz Jesu nicht zugeben? Daß sie sich weigern, offen katholischen Vereinen beizutreten? Die jungen Neger von Uganda haben da einen ganz anderen Mut gezeigt.“ Möge ihr Beispiel für keinen unserer Söhne unnütz sein, denn:

Heischt die Stunde auch nicht Märtyrerblut,
So heischt sie doch Märtyrermut¹.

UNSERE AUSSENWELT

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

Unter diesem Titel hat P. Gredt O. S. B., der rühmlich bekannte Professor der Philosophie am Anselmianum in Rom, im Verlag der Tyrolia, Innsbruck 1921, einen Band von mehr als 300 Seiten veröffentlicht, der allen wahren Thomisten Freude bereiten wird und dessen eingehendere Besprechung in keinem Organe am richtigeren Platze ist als im „Divus Thomas“, dessen Schriftleiter im tapferen Kampfe für den echten Thomismus grau geworden ist.

Wir haben selten ein wissenschaftlich spekulatives Werk gelesen, das uns von Anfang bis zu Ende so in Spannung versetzt hätte wie das vorliegende. Schuld daran ist jedenfalls auch die klare, fließende, gefällige und interessante Darstellung der trockensten Fragen. Am meisten aber packt der Gegenstand selbst und seine gründliche Behandlung: es handelt sich hier um die brennendste philosophische Frage unserer Zeit, die Realität unserer Erkenntnis, aufgebaut auf dem bewußtseinsjenseitigen Wert unserer Sinneserkenntnis.

Gredt ist durch seine Schriften zu einem der hervorragendsten Verteidiger der unmittelbaren realen Sinneserkenntnis geworden. Schon 1913 hat er in diesem Sinne eine Schrift „De cognitione sensuum externorum“ veröffentlicht. Aber das neue Werk überragt jenes Opusculum nicht allein an Ausdehnung; sondern durch den

¹ Wer sich eingehender über die erbaulichen Märtyrerakten unterrichten will, greife zu den „Negermärtyrern von Uganda“, Kl.-8°, 70 p., zu beziehen durch das Missionshaus der Weißen Väter, Trier (2 Mk.).

Reichtum des Dargebotenen, die Gründlichkeit des behandelten Problems und die Anordnung und Gestaltung des großen Stoffes.

Wir sprachen soeben von der Anordnung des Stoffes. In dem **ersten** kürzesten Teile (3—34) läßt er zuerst die Gegner der Erkenntnisrealität ihre Position beziehen: Die Idealisten, welche entweder vollständige oder teilweise Agnostiker sind (3—5); der kritische Realismus, der mit Külpe, Merçier, Gemelli, Geyser, Ostler und anderen nur eine mittelbare Kenntnis — durch Schluß aus dem Bewußtseinsdiesseitigen auf das Bewußtseinsjenseitige — der äußeren Realwelt zugibt (5—15); jene Scholastiker und Nichtscholastiker, die mit Berufung auf die moderne Physik und Physiologie den sogenannten sekundären Qualitäten, den *sensibilia propria* den äußerlich gegenständlichen Wert abstreiten (15—23). Einst selbst ein Anhänger der letzteren Ansicht, stellt sich nun Gredt auf den Boden des altaristotelisch-thomistischen natürlichen Realismus, den auch außer den meisten Scholastikern namhafte moderne Physiker vertreten (23—34) und dessen Grundthese lautet: Unsere Sinne erkennen unmittelbar bewußtseinsjenseitige Gegenstände, so wie sie an sich sind (III). Damit ist der Fragepunkt klar und genau präzisiert.

Und ganz natürlich und erwartet schließt sich der längere **zweite Teil** an: Die positive Darlegung und Begründung des natürlichen Realismus (35—236). Das ist der Hauptteil. Das Lob, das ich oben der Anordnung des Stoffes gespendet, bezieht sich hier sicherlich nicht auf die Einteilung in „erste und zweite Abteilung und erste und zweite und dritte Unterabteilung!“ Solche Einteilungen kommen mir immer schrecklich fad und übersichtslos vor. Aber sachlich sind die Teile auch hier wohl begründet und logisch gut miteinander verbunden. Die Abhandlung über die Sinne und ihr Gegenstand (35—114) im allgemeinen (35—66) und der äußeren Sinne im besonderen (67—114) ist grundlegend und bereitet durch die klare Ausscheidung dessen, was „per se“ und „per accidens“, von den äußeren und inneren Sinnen erfaßt wird, die Lösung einer Reihe von Schwierigkeiten schon vor, wie das dann auch aus dem dritten Teile (252, 253, 265, 270) ersichtlich ist. Die folgenden Auseinandersetzungen: Über

das tiefere Wesen der Erkenntnis in seinen verschiedenen Arten (114—150), über die Wahrheit und Falschheit der Sinneserkenntnis und ihre Sicherheitsgrade (150—193) bereiten die Lösung der Frage weiter vor und sind vor allem durch die scharfe Unterscheidung zwischen positivem und negativem Irrtum der Schlüssel vieler Einwände, wie ebenfalls wieder aus dem dritten Teil erhellt (251, 253, 256, 258, 260, 262, 266, 269, 272). Eigentlich ist alles Bisherige nur Vorarbeit für das, was nun als Abschluß des zweiten Teiles folgt: Die ausführliche Begründung des natürlichen Realismus (193—236), die er in drei Thesen durchführt: 1. Durch die Sinne erkennen wir bewußtseinsjenseitige Gegenstände (193—207), 2. unmittelbar (207—226), 3. auch die sogenannte *secundae qualitates* sind als solche bewußtseinsjenseitig (226—236).

Die Beweisführung ist aufgebaut auf die leider nur zu oft vergessene altthomistische Lehre: die äußere Sinneserkenntnis ist unmittelbare Anschauung des tatsächlich Gegenwärtigen mit Ausschluß jeder *species expressa*, so zwar, daß der Gegenstand der äußeren Sinne nach Inhalt, Form und Gegenwart gegeben ist, d. h. von den Sinnen selbst unabhängig ist (202—203). Eine kleine Einschränkung scheint mir hier am Platze zu sein. Auch die äußeren Sinne nehmen die Gegenstände psychisch auf durch *species impressae*, deren Existenzweise vom erkennenden Subjekte ist. Also die „Form“ ist nicht schlechterdings gegeben. Ohne ein vitales Aufnehmen des Gegenstandes wäre ein Erkennen gar nicht möglich. Überhaupt ist ja in der ganzen stufenweise aufsteigenden aristotelischen Erkenntnistheorie die Existenzweise des Gegenstandes etwas vom Subjekte Hervorgebrachtes und wer in diesem subjektiven Teile unserer Erkenntnis eine Fälschung der Erkenntnis betrachtet, müßte auf menschliches Erkennen überhaupt verzichten. Wiederholt spricht Gredt dem Altthomismus gegenüber im Gegensatz zu Augustin einen leisen Tadel aus, daß er ein *errare per accidens* auch bei äußeren Sinnen angenommen hätte (27—29, 189). Ich will über Augustin mit dem Verfasser nicht rechten. Ein Ordensbruder desselben hat in einer soeben erschienenen tüchtigen Arbeit die Frage tiefer untersucht. Aber hinzufügen möchte ich hier, daß Thomas von Aquin in bezug

auf die *sensibilia propria* nicht einmal die Möglichkeit eines Irrtums zugibt „*circa quod non potest errare*“ (De Anima I. II. lect. 13) „*unde sicut visus nunquam decipitur in primo obiecto, ita neque intellectus in cognoscendo quod quid est*“ (ib. I. III. lect. 11). Die Auffassung „die einfache Empfindung des äußeren Sinnes ist wohl durch sich selbst bewußt“ — wenigstens dunkel — (36, 302) vermag ich nicht zu teilen. Der Erkennende wird sich der Empfindungen nur durch den Gemeinsinn bewußt. Überhaupt halte ich den Satz: jede Erkenntnis muß ein Bewußtseinsvorgang sein, für anfechtbar. Er ist für mich ein Ausfluß der modernen Immanenzphilosophie. Meist ist es erst Sache der wissenschaftlichen Erkenntnis, sich das bewußt zu machen, was ehemals unbewußt war. Auch an der Begriffsbestimmung der Erkenntnis, wie wenn sie gegenständliche Aufnahme „fremder“ Bestimmtheiten „als fremder“ wäre (119), habe ich mich gestoßen. Tatsächlich muß dann der Verfasser diesen Begriff bei der Selbsterkenntnis modifizieren (144). Ich habe mich auch daran gestoßen, wie der Verfasser p. 124 unser Erkennen einseitig nur als Aktivität charakterisiert, „das Erkennen ist daher keine leidende Aufnahme von Bestimmtheiten, sondern Tätigkeit und das Entstehen des Erkennens ist Wirkursächlichkeit des Erkenntnisträgers. Das Erkennen wird verursacht durch den Erkennenden“ (124). Nein, es ist beides: „*actio*“ und „*passio*!“ Und es ist ein „Leiden“ für den Verstand nicht bloß in seinem Entstehen durch die *species impressae*, sondern auch in *actu cognitionis*, wo der Verstand aktiv tätig erkennt, ist er zugleich von seiten des Objektes, das er erkennt, leidend, weil er den Inhalt der Erkenntnis in keiner Weise schafft, sondern als ihm gegeben erkennt. Hierin liegt ja gerade die tiefste Garantie der Erkenntnisrealität! Wie kann ein Aristoteliker, der den Satz kennt: alle Erkenntnisfähigkeiten sind *primo passiv*, und der weiß, wie Gredt, daß das große Problem von der Erkenntnisrealität nur letztinstanzlich durch Zurückführung auf die fundamentalste aristotelische Lehre von **Actus** und **Potentia** gelöst werden kann, den Begriff des Erkennens so einseitig darstellen? Noch andere Auslassungen sind hier zweideutig, z. B. „das eingeprägte Erkenntnisbild ist eine Bestimmtheit des Vermögens..“ (132).

Mit direkter Bezugnahme auf die höchsten transzendenten Begriffe und die aus ihnen sich ergebenden *prima principia* sagt Gredt: „Und zwar leuchtet die bewußtseinsjenseitige Geltung der Verstandeskategorien ein auch unabhängig von der bewußtseinsjenseitigen Geltung der äußeren Sinneserfahrung“ (198—199). Was soll das besagen? Gewiß leuchtet die innere Notwendigkeit der ersten Prinzipien unmittelbar ein. Aber gilt das etwa auch von ihrem realen Wert, und zwar ohne Voraussetzung der Realität der äußeren Sinneserkenntnis? Offenbar nicht. Das würde dem widersprechen, was Autor an zahlreichen anderen Stellen sagt, z. B. p. 212, 235—236, 231.

Meine Aussetzungen beziehen sich zumeist auf Unklarheiten oder Zweideutigkeiten. Jedenfalls wollen und können sie keine Bresche schlagen in die vortrefflich gegliederte und logisch streng verkettete Beweisführung der aufgestellten These. Und wie zutreffend bemerkt Gredt gegen den kritischen Realismus, daß ein Schließen von dem Bewußtseinsdiesseitigen auf eine bewußtseinsjenseitige Welt schon die Realität der ersten Beweisprinzipien voraussetzt (211—212). Wie richtig ist es, wenn er darauf hinweist und die Geschichte dafür als Zeugin anruft, daß aus dem subjektiven Charakter der *sensibilia propria* — *secundae qualitates* — schließlich auch die Leugnung der Realität der *primae qualitates* folgen muß, da diese durch jene erkannt werden (231—235).

Der dritte Teil: „Lösung der Einwände gegen den natürlichen Realismus“ (237—324) ist ein wahres Spezimen feiner Kritikarbeit. Die Hauptschwierigkeit wird dem natürlichen Realismus immer aus der naturwissenschaftlichen mechanischen Energielchre erwachsen. Dessen war sich P. Gredt bewußt. Er hat diese Theorie sehr eingehend und vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus wohlwollend gewürdigt (272—284), aber mit Recht betont, daß kraft der Methode, die hier angewandt wird, es nur eine rein quantitative Betrachtungsweise der Dinge ist (273). In der Tat könnten wir mit dieser Methode und Betrachtungsweise allein nicht einmal die Existenz des Lebens konstatieren, das doch für jedes Erkennen notwendig vorausgesetzt wird!

P. Gredts Buch verdient es, mehr als einmal gelesen zu werden. Manches tritt erst bei einer zweiten Lektüre ins richtige Licht. Als klarer, logischer, tiefgründiger Denker

hat Gredt zuerst die Streitfrage präzise gestellt, seine Gegner ruhig zum Worte kommen lassen, dann die Beweisvoraussetzungen zugrunde gelegt, daraus die Beweise für seine These mit logischer Strenge verkettet und endlich dem Gegner noch einmal das Wort gegeben, um ihm Punkt für Punkt auf seine Einwände zu antworten. Gewiß wird auch Gredt nicht jedermann überzeugen. Aber kein objektiv denkender Kritiker wird das Werk ohne den Eindruck auf die Seite legen, daß hier zielbewußt, stoffbeherrschend und gründlich gearbeitet worden ist.

Freiburg (Schweiz), 27. April 1921.

GÖTTLICHE UND GESCHÖPFLICHE KAUSALITÄT

Von P. Dr. GREGOR VON HOLTUM O. S. B.

Im göttlichen Intellekt steht zuerst, insofern die göttliche Wesenheit als Exemplarursache sich bietet, die Konzeption aller einzelnen Wesenheiten, die aus der realen und einzigen Wesenheit Gottes ihre Ableitung haben. Und weil die göttliche Wesenheit die mit dem *actus essendi* identische Wesenheit ist, ergibt sich für die Konzeption des göttlichen Intellektes die Konzeption aller einzelnen Wesenheiten nur als die Konzeption von Wesenheiten, die mit der Existenz nicht realidentisch sind. Daraus ist mit aller Evidenz folgerichtig, daß die Exemplarursächlichkeit formell auf das Begriffliche der Wesenheiten geht, der *actus essendi* nur indirekt (in obliquo) sich uns zeigt. Anders, umgekehrt, verhält es sich mit der effizienten Ursächlichkeit des Schöpfers; sie geht offenbar direkt — formell auf den *actus essendi*; nur indirekt wird von ihr das berührt, was Träger des *actus essendi* in unzähligen Fällen ist. Nur in dem *esse* und durch das *esse* wird bei der göttlichen schöpferischen Tätigkeit auch das Begriffliche, die Wesenheit, erfaßt.

Daß daraus sich mit aller Evidenz der reale Unterschied von Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen ergibt, sollte doch nicht geleugnet werden.

Worauf bezieht sich nun formell die geschöpfliche Kausalität? Auch auf den *actus essendi*, soweit sich das Geschöpf in seiner Kausalität auf ihn beziehen kann? Dafür scheint zu sprechen, daß alle effiziente Kausalität der Ge-