

## Vom Ursprung unserer Begriffe.

Von Dr. Kadeřávek,

Docent der Philosophie in Olmütz.

Von grosser Wichtigkeit ist die Frage über den Begriff. Denn weil derselbe in enger Beziehung zum Objecte und Subjecte steht, so hängt die Antwort nicht bloss von dem philosophischen Standpunkte, welchen man einnimmt, ab, sondern diese beeinflusst hinwiederum auch das ganze philosophische System. Es lohnt sich also der Mühe, den Fäden nachzuspüren, durch welche die Frage über den Begriff mit der gesammten Philosophie verknüpft ist.

Um in das Wesen des Begriffes einzudringen, müssen wir, da derselbe ein elementarer Bestandtheil des menschlichen Denkens ist, zuerst untersuchen, wie er entsteht. Nachdem sich auf diese Weise das Verhältniss herausgestellt haben wird, in welchem der Begriff zum gedachten Objecte und zum denkenden Subjecte steht, wird es rathsam sein, den Unterschied zu erörtern, welcher zwischen dem Begriffe und anderen Erkenntnissacten obwaltet. Erst jetzt wird es möglich sein, das Wesen des Begriffes zu bestimmen und weitere Schlüsse zu machen. So dürfte die Frage, was der Begriff ist, beantwortet sein. Daran reiht sich eine fernere Untersuchung über die Arten der Begriffe; denn die Definition muss von der Eintheilung, welche in derselben ihren Grund hat, begleitet werden, damit eine Sache allseitig untersucht werde. Endlich da das menschliche Denken keine müssige, zwecklose Spielerei ist, so ist es nothwendig zu erwägen, welchen Werth der Begriff hat, ob und inwiefern er auf Wahrheit Anspruch machen kann.

Einen Anhaltspunkt bietet unserer Untersuchung die nominale Definition des Begriffes, in welcher Alle übereinstimmen,

welche von Allen angenommen wird, mag der Standpunkt auch noch so verschieden sein, von welchem aus der Begriff erörtert wird. Der Begriff ist ein primitiver Act des menschlichen Denkens. Die Existenz solcher Denkacte kann nicht bestritten werden, da die innere Erfahrung eines jeden Menschen, welcher die ihm specifisch zukommende Thätigkeit äussert, ein evidentes, unumstössliches Zeugniß davon gibt. Es ist nämlich eine ausgemachte Thatsache, dass der Mensch denkt, dass sein Denken sich auf eine charakteristische Weise im Schliessen manifestirt, dass der Schluss aus Urtheilen, das Urtheil aus Begriffen besteht, und dass es ausser den Begriffen keine anderen Elemente des Denkens gibt.

Zunächst soll uns die Frage nach dem Ursprunge unserer Begriffe beschäftigen, welche für alle weiteren Untersuchungen über den Begriff grundlegend ist.

### I. Das System der „ideae innatae“.

Von jenen Philosophen, welche den Ursprung des primitiven Denkactes nur in der menschlichen Seele suchen, ist wohl Plato der erste. Die Seele hat nach seiner Meinung vor ihrer Verbindung mit dem Körper in einem rein geistigen Zustande in der Region der idealen Welt gelebt, wo sie die Ideen unmittelbar anschaute; in Folge ihres Eintrittes in den Körper ist ihr das Geschaute in Vergessenheit gekommen, ohne dass sie jedoch die Fähigkeit verloren hätte, sich wieder daran zu erinnern; durch die Erkenntniß des Sinnlichen, worin ein trübes und unklares Bild der Ideen ihr gegenübertritt, veranlasst, zieht sie sich von dem Sinnlichen zurück, sammelt sich in sich selbst und wendet sich durch Erinnerung mit dem reinen, ungetrübten Blicke der Vernunft den Urbildern, den Ideen zu.

Diese Anschauung Plato's fand bei manchen späteren Philosophen Anklang, so z. B. bei Plotin im 3. Jahrhundert n. Chr., Scotus Erigena im 9. Jahrhundert n. Chr., Marsilius Ficinus im 15. Jahrhundert n. Chr. Plotin: Die sinnliche Wahrnehmung ist nur ein Träumen der Seele; um zur Erkenntniß der intelligiblen Wahrheit zu gelangen, muss die Seele von den Sinnen sich zurückziehen, in ihren Mittelpunkt, den *νοῦς*, sich sammeln, wo sie die Wahrheit schon a priori besitzt, sich dieselbe zum Bewusstsein bringen und im Bewusstsein entwickeln. Scotus Erigena: Im Menschen sind alle Dinge geschaffen worden, nicht bloss insofern, als die mensch-

liche Natur alle Momente einschliesst, welche in der geschaffenen Welt geschieden von einander auftreten, sondern auch insofern, als dem Menschen alle Begriffe der Dinge immanent sind, auf welche er die sinnlichen Anschauungen zurückführt. Marsilius Ficinus: Die intellectuelle Erkenntniss beruht auf einer Verbindung des erkennenden Subjects mit einer geistigen Form, welche die zu erkennende Sache repräsentirt, mit der angeborenen intelligiblen Species, welche sich zum Bewusstsein zu bringen der menschliche Geist durch die äussere Erfahrung veranlasst wird.

Zu den Verfechtern der angeborenen Ideen ist in der Neuzeit Cartesius im 17. Jahrhundert n. Chr. zu rechnen, da er annimmt, dass die Ideen von Gott und unserem eigenen Selbst, sowie alle jene Ideen, deren Inhalt etwas Nothwendiges, Unveränderliches und Ewiges ist und auf das Ansichsein der Dinge geht, der Seele von Gott ursprünglich eingepflanzt seien, dass die Erfahrung uns nur dazu veranlasse, damit wir uns dieser Ideen bewusst werden, und dass wir in denselben und durch dieselben die objective Wahrheit erkennen. Bald sind ihm diese Ideen gewisse Realitäten, welche von Gott unserer Seele eingedrückt sind; bald spricht er von einem bloß virtuellen Eingeborensein. Weiter gingen Leibniz und Wolff, welche annehmen, dass der Seele von Anfang an die Idee des ganzen Universums angeboren sei, zunächst bloss in der Form einer verworrenen Idee, welche dann durch das Denken entwickelt und verdeutlicht wird.

Diese Theorie tritt bei Kant in einer eigenthümlichen Weise auf, nämlich in der Form des transscendentalen Idealismus. Die Allgemeinheit und Nothwendigkeit unserer Erkenntnisse will Kant durch die Annahme „synthetischer Urtheile a priori“ erklären, welche dadurch möglich sein sollen, dass der Mensch zu dem Stoffe der Erkenntniss, welcher aus der Erfahrung stammt, gewisse reine Erkenntnissformen (Formen der Anschauung: Raum und Zeit, und Formen des Denkens: die 12 Kategorien oder Stammbegriffe des Verstandes), welche aus dem theoretischen Erkenntnissvermögen kommen, hinzubringt und allen gegebenen Stoff diesen Formen einfügt. Es liegen also nach Kant im Subjecte, d. h. in seinem theoretischen Erkenntnissvermögen, gewisse leere und inhaltlose Formen vor aller Erfahrung, als das apriorische Element unserer Erkenntniss, bereit, damit sie in der Erkenntniss auf den Erfahrungsstoff, der das aposteriorische Element der Erkenntniss bildet, angewendet werden können. Somit können

wir Kants Formen gewissermassen angeboren nennen. Weitere Entwicklungsstadien der Kant'schen idealistischen Richtung sind: Fichte's subjectiver, Schellings objectiver, Hegels logischer Idealismus.

Von den drei Hauptvertretern der angeborenen Ideen kann man Plato und Cartesius wohl mit Stillschweigen übergehen, da ihre Bedeutung mehr historisch ist und man bereits über sie hinausgegangen ist. Jedoch verdient Kant nähere Beachtung, da die philosophischen Systeme der Neuzeit Kant zu ihrem Urheber haben und man es jetzt für gut erachtet, zu Kant zurückzukehren; zudem bilden die leeren apriorischen Formen den Grundstein seines Systems. Fallen also jene, so fällt dieses.

Können wir Kants Formen billigen? Eine negative Antwort geben uns folgende Gründe:

1. Gewöhnlich werden die Urtheile in unmittelbar evidente und mittelbar evidente eingetheilt. Jene sind eigentliche Urtheile, diese sind Schlussätze. Der Grund, warum die eigentlichen Urtheile unmittelbar evident sind, ist ein doppelter: entweder die blosser Vergleichung des Subjectes mit dem Prädicate, oder die Erfahrung; jene heissen apriorisch, allgemein, nothwendig, analytisch, absolut, rein intelligibel, metaphysisch; diese hingegen aposteriorisch, individuell, zufällig, synthetisch, bedingt, experimental, physisch. Die Erfahrungssätze werden auf aposteriorischem, analytischem Wege durch Schlüsse, in welchen eine sorgfältige und wiederholte Erfahrung auf unmittelbar evidente, apriorische Wahrheiten bezogen wird, allgemein und nothwendig; nachdem auf diese Weise die inneren und äusseren Gründe der Erfahrungsgegenstände gefunden worden sind, kehrt der Mensch auf apriorischem, synthetischem Wege abermals durch Schlüsse von den Gründen zur Erfahrung zurück, um die Erfahrungsgegenstände genauer und gründlicher zu verstehen und von der Richtigkeit der aposteriorischen, analytischen Methode sich zu überzeugen. — Kant aber wählt eine andere Eintheilung. Nach dem Verhältnisse des Prädicats zum Subjecte theilt er die Urtheile ein in analytische oder Erläuterungs-urtheile, deren Prädicat sich aus dem Subjects-begriffe durch blosser Zergliederung desselben entnehmen lasse oder auch mit ihm identisch sei, und in synthetische oder Erweiterungs-urtheile, deren Prädicat nicht im Subjects-begriffe liegt, sondern zu demselben hinzutritt. Kant erklärt jedoch das analytische Urtheil in einem zu buchstäblichen und daher zu engen Sinne. Wenn man sagt, dass in dem Subjecte des

analytischen Urtheils das Prädicat enthalten ist, so soll das nicht gerade heissen, dass man durch die Analyse des Subjectes den Begriff des Prädicates, wenn man ihn noch nicht anderswoher besitze, gewinnen könne, sondern nur dass man durch jene Analyse den Grund finde, warum dem Subjecte das Prädicat beigelegt werde, dass man also durch die blossе Betrachtung der Begriffe des Subjectes und des Prädicates zu der Einsicht gelange, dass die Beziehung, welche das Urtheil ausspricht, zwischen ihnen bestehe. Wenigstens ist nichts Anderes, als dieses, dazu nothwendig, um von einem Satze zu behaupten, dass er aus sich selbst erkannt werde, also unmittelbar und als solcher Anfang, Princip sein könne. Nach dem Ursprung der Erkenntniss unterscheidet Kant „Urtheile a priori“ und „Urtheile a posteriori“; unter diesen versteht er Erfahrungsurtheile, unter jenen im absoluten Sinne solche, die schlechthin von aller Erfahrung unabhängig sind, im relativen Sinne aber solche, die mittelbar auf der Erfahrung ruhen, indem Dasjenige, was in ihnen gedacht wird, nicht erfahren worden ist, wohl aber Anderes, woraus jenes geschlossen wird. Für Urtheile a priori im absoluten Sinne hält Kant alle diejenigen, welche mit Nothwendigkeit und strenger Allgemeinheit gelten und von aller Erfahrung unabhängig sind. Alle analytischen Urtheile sind Urtheile a priori; denn wenn auch der Subjects-begriff durch Erfahrung gewonnen sein mag, so bedarf es doch zu der Zergliederung desselben, durch welche das Urtheil sich ergibt, nicht mehr einer Erfahrung. Die synthetischen Urtheile aber zerfallen in zwei Klassen; a posteriori wird die Synthesis des Prädicates mit dem Subjecte auf Grund der blossen Erfahrung vollzogen. Zu den synthetischen Urtheilen a priori aber rechnet Kant die meisten mathematischen Urtheile und die allgemeinsten Sätze der Naturwissenschaft; ebenso sind wenigstens ihrer Tendenz nach alle metaphysischen Sätze synthetische Urtheile a priori; wenn sich auch die metaphysischen Sätze anfechten lassen, so stehen doch mindestens die mathematischen unzweifelhaft fest. Zur Voraussetzung und Bedingung der schlussfolgernden Thätigkeit macht Kant die Vernunftideen, während es doch in Wahrheit die unmittelbar evidenten Urtheile sind; doch darüber soll anderswo gesprochen werden. Dass Kant bei der Eintheilung der Urtheile unrichtig verfährt, sieht man deutlich ein, wenn man untersucht, 1) ob die synthetischen Urtheile a priori Urtheile sind, und 2) ob die von Kant angeführten Urtheile wirklich synthetisch a priori sind.

2. Synthetische Urtheile a priori sind keine Urtheile. Denn

a) das Urtheil ist die Erkenntniss der objectiven Identität oder Verschiedenheit zweier Begriffe; wenn nun jede Erkenntniss natürlicher und nothwendiger Weise die Erkennbarkeit ihres Objectes voraussetzt, so muss auch das Urtheil als Erkenntniss die Erkennbarkeit der objectiven Identität oder Verschiedenheit zweier Begriffe voraussetzen. Nun setzt das synthetische Urtheil a priori diese Erkennbarkeit aber nicht nur nicht voraus, sondern es schliesst dieselbe aus. Folglich ist das synthetische Urtheil a priori gar kein Urtheil.

b) Das Urtheil ist ein Denkaact, durch welchen wir eine unvollkommene Kenntniss irgend eines Objectes durch mehrere auf einander folgende, auf dasselbe Object bezogene Erkenntnisse zu vervollkommen streben. Das Urtheil ist seinem Wesen nach möglich, entweder wenn aus der Betrachtung zweier Begriffe dem denkenden Wesen einleuchtet, dass durch sie dasselbe Object bezeichnet wird, oder wenn aus der Betrachtung des Objectes hervorgeht, dass es durch zwei Begriffe vorgestellt wird. Das Erste findet statt im analytischen Urtheile oder im Urtheile a priori, das Zweite im synthetischen oder a posteriori. Jedoch im „synthetischen Urtheile a priori“ findet weder das Eine noch das Andere statt, Beides ist sogar ausgeschlossen. Folglich dienen synthetische Urtheile a priori nicht zur Vervollkommnung unserer Kenntniss irgend eines Objectes, sind also gar keine Urtheile.

c) Das Urtheil ist ein Denkaact, durch welchen wir erkennen, dass das durch einen Begriff vorgestellte Object zugleich durch einen anderen vorgestellt wird. Das aber erkennen wir durch ein synthetisches Urtheil a priori nicht, folglich ist es kein Urtheil.

d) Das Urtheil soll das Gepräge der Wahrheit an sich tragen, es soll darin Wahrheit erkannt werden. Wenn wir aber ein Urtheil als wahr festhalten, über die Wahrheit desselben gewiss sein sollen, so muss es evident sein. Evident kann ein Urtheil sein entweder in Folge unmittelbarer Vernunft Einsicht, oder zwingender Vernunftgründe, oder der Erfahrung. Die Wahrheit des Kant'schen synthetischen Urtheiles a priori erkennen wir aber nach Kant weder durch unmittelbare Vernunft Einsicht, weil es nicht analytisch ist; noch durch Vernunftgründe, weil es an sich schon absolute Nothwendigkeit involviren und unbeweisbar sein soll; noch durch Erfahrung, weil es a priori ist. Wir müssen also das synthetische Urtheil a priori aus blinder, rein subjectiver Denknöthwendigkeit für wahr annehmen; das aber widerspricht dem Begriffe

der Wahrheit, welche in der Uebereinstimmung zwischen dem Objecte und dem Gedanken besteht.

3. Keines der von Kant angeführten Urtheile ist synthetisch a priori. Sie sind entweder unmittelbar d. h. a priori evidente, also analytische Urtheile, oder sind Urtheile, welche aus anderen Urtheilen geschlossen werden. a) Der mathematische Satz  $5 + 7 = 12$  ist analytisch oder a priori; denn wer die Vorstellung 12, sei es auch durch eine Anschauung der Wirklichkeit, gewonnen hat, und überdies weiss, was  $5 + 7$  bedeutet, muss einsehen, dass  $5 + 7$  gleich 12 sind. b) Der geometrische Satz: „Die gerade Linie zwischen zwei Punkten ist die kürzeste“ — ist analytisch oder a priori. Denn wenn auch im Begriffe einer geraden Linie nicht formell der Begriff des kürzesten Weges enthalten ist, so muss doch, bei der von dem angegebenen Urtheile vorausgesetzten Vergleichung verschiedener Linien, aus dem Begriffe der geraden und aller krummen Linien der Ueberschuss der letzteren über die erstere begriffen worden sein. c) Der von Kant aus der Physik hergenommene Satz: „Alles, was geschieht, hat seine Ursache“ — ist analytisch oder a priori. Denn Jeder, der weiss, was Geschehen und Ursache bedeuten, muss einsehen, dass ein Geschehen ebensowohl eine Ursache, als ein Gewirktes ein Wirkendes, ein Gemachtes ein Machendes voraussetzt. d) Der Satz: „Bei allen körperlichen Veränderungen bleibt die Masse der Materie die nämliche“ — ist analytisch oder a priori, da er nicht zwar aus dem Begriffe der Materie, sondern aus dem der Veränderung, welche der Vernichtung conträr entgegengesetzt ist, sowie aus dem der gleichen Masse der Materie unmittelbar einleuchtet. e) Der Satz: „In aller Mittheilung der Bewegung müssen Wirkung und Gegenwirkung einander gleich sein“ — ist ein aus Erfahrung geschöpfter, inductiver Schlussatz. f) Der Satz: „Die Welt muss einen Anfang haben“ — ist ein Schlussatz. g) Der metaphysische Satz: „Es existirt eine unsterbliche Seele“ — ist ebenfalls ein Schlussatz.

4. Aber auch sonst sind die Kant'schen Erkenntnisformen ungerechtfertigt. Denn a) indem Kant subjective Formen annahm, durch welche die Thätigkeit des höheren Erkenntnisvermögens von Innen heraus bestimmt werde, machte er einen unvollständigen disjunctiven Schluss. Die Kategorien, in welchen wir denken, sind entweder nur transcendent, d. h. Formen der Dinge an sich, oder nur immanent, d. h. unsere subjectiven Formen; daraus schloss er: weil sie nicht transcendent sein können, so müssen sie immanent

sein. Kant übersah indess die dritte Möglichkeit, dass die Kategorien auch ganz wohl eine transcendentale und immanente Bedeutung haben können. Diese dritte Möglichkeit hätte er untersuchen sollen.

b) Kants Annahme kann mit den beobachteten Thatsachen nicht in Einklang gebracht werden; denn unser Bewusstsein bezeugt uns nicht bloss, dass wir uns logisch genöthigt fühlen, so und nicht anders zu denken, zu urtheilen, sondern es bezeugt uns auch eine mit der Kant'schen Annahme unvereinbare und über allen Zweifel erhabene Eigenthümlichkeit dieser Nöthigung, die darin besteht, dass sie ein Einblick in das dem Erkenntnissprincip von Aussen dargebotene Object ist.

c) Kant will Thatsachen durch eine Hypothese erklären, welche noch viel mehr selber der Erklärung bedarf, als die zu erklärenden Thatsachen. Denn was sind jene leeren Formen der reinen Begriffe, welche aus dem Inneren der Seele sich entwickelnd zu dem ungeordneten Stoffe der Erfahrung hinzutreten, ihn bearbeiten und ihm den Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit verleihen? Woher nehmen sie das Recht, Wahrnehmungen für allgemeingültig zu erklären? Was für ein Grund kann z. B. im Subjecte dafür liegen, dass beim Betasten des warmen Steines im Sonnenschein der Stammbegriff „Ursache“ hervortritt und meine Wahrnehmung in einen allgemein gültigen Satz verwandelt? Oder dass beim Anblick eines Baumes die Verstandesform „Substanz“ aus dem Innern der Seele hervortritt, die Wahrnehmung sich einprägt und den Baum ohne jede objective Veranlassung als Substanz gedacht werden lässt?

d) Kant nennt seine Formen des Denkens oder Denkkategorien leere und inhaltslose Begriffe. Wie kann aber ein Begriff inhaltslos sein? Ein Begriff ohne allen Inhalt ist kein Begriff, ist ein pures Nichts.

e) Die Denkkategorien sind keine rein subjectiven, unserem Geiste immanenten Formen a priori. Denn wären sie es, so müsste unser Denken sie auch unmittelbar in sich vorfinden. Das ist aber nicht der Fall, da wir sie vielmehr durch Abstraction gewinnen.

f) Es ist nicht richtig, dass die Kategorien an sich leer und inhaltslos sind, um erst durch ihre Anwendung auf die Erfahrungsobjecte ihren Inhalt zu gewinnen. Denn wir denken in ihnen, wenn wir sie auch rein in abstracto fassen und von allem Concreten und Empirischen absehen, doch immer Etwas.

g) Wenn die Kategorien nach der Meinung Kants auf keine Weise in den Dingen selbst liegen, da diese bedingt und individual sind, so können sie auch dem denkenden Subjecte nicht immanent sein; denn auch dieses ist be-



dingt und individual. h) Wir sind berechtigt nach dem Grunde der Kant'schen Formen zu fragen. Wenn sie der menschlichen Seele durch ein äusseres Princip immaniren, so haben wir damit etwas Objectives, das ausser dem denkenden Subjecte existirt; die Formen Kants wären somit Bilder dieses äusseren Principes, auf welches sich unser Denken beziehen müsste; dann aber sind die Dinge an sich nicht unerkennbar, wie Kant annimmt. Wenn aber die Formen der Seele durch ein inneres Princip, durch das Wesen der Seele, immaniren, so sind sie entweder subjective Modificationen der Seele oder sind etwas Objectives. Im ersten Falle gibt es keinen objectiven Massstab für die Wahrheit, und Protagoras, der Sophist, hat Recht, wenn er sagt, dass der individuelle Mensch in den individuellen Umständen allein Massstab des Wahren und Guten sei. Im zweiten Falle wäre das denkende Subject die Form aller Formen, also absolut; weil die Formen aber unendlich sind, so müsste auch das denkende Subject unendlich sein; zu diesem Schlusse gelangte denn auch Fichte als consequenter Anhänger Kants, indem er sagte: „Das Ich ist das Absolute, das Unendliche.“

Daraus folgt, dass wir uns Kant nicht anschliessen können und uns darum nach einer anderen Entstehungsweise der Begriffe umsehen müssen.

## II. Systeme des Materialismus, Sensualismus und intellectualen Empirismus.

Andere wollen die Bildung der Begriffe mehr oder weniger durch blosse Erfahrung, d. h. durch die äusseren Eindrücke und Einflüsse, welche Gegenstand der Erfahrung sind, erklären. Hieher gehören die Anhänger des Materialismus, Sensualismus und intellectualen Empirismus.

So halten die Materialisten, z. B. Democritus, Epicurus, Vogt, Büchner, Moleschott, Czolbe, Wiener, Häckel den Gedanken für eine physische Bewegung, für eine Phosphorescenz des Gehirns (Vogt), für einen chemischen Zersetzungs- oder Verbrennungsprocess oder ein Glühen des Gehirns (Wiener), für eine (der Secretion der Nieren und der Leber ähnliche) Secretion des Gehirns (Cabanis, Vogt), für einen Effect des Gehirns, welches als Denkmaschine mit einer Dampfmaschine zu vergleichen ist (Büchner).

Nach dem Sensualisten Condillac ist die Sensation die alleinige Erkenntnisquelle; bei derselben, sowie auch im ganzen Verlaufe des Erkenntnisprocesses, verhält sich das denkende Subject rein leidend; alle psychischen Erscheinungen sind mithin nur Transformationsstufen der Sensation.

Locke nimmt eine doppelte Erfahrung an: die äussere und innere, oder Sensation und Reflexion, oder äusseren und inneren Sinn; jene geht auf die äusseren, wahrnehmbaren Gegenstände, diese auf das eigene Ich; Sensation und Reflexion geben dem Verstande alle seine Ideen, sie sind die einzigen Fenster, durch welche in den an sich dunkeln Raum des Verstandes das Licht der Ideen hineinfällt. Die äusseren Objecte geben die Ideen der sinnlichen Qualitäten; das innere Object, das Seelenleben, bietet die Ideen von den eigenen Thätigkeiten. Zunächst entstehen aus dieser doppelten Erfahrung einfache Ideen, wobei die Seele sich leidend verhält; aus ihnen bildet der Verstand selbstthätig, durch mannigfache Verbindung derselben unter einander, die zusammengesetzten Ideen. Weiterhin schreitet der Verstand auch zur Bildung allgemeiner Ideen auf dem Wege der Abstraction fort; diese Abstraction besteht darin, dass wir mehrere Ideen, welche eine Aehnlichkeit mit einander haben, von allen zufälligen Eigenschaften des wirklichen Daseins, als: Zeit, Ort u. s. f. absondern, sie in dieser Absonderung in Eins zusammenfassen und sie mit einem allgemeinen Namen benennen, der dann als solcher für jede einzelne Idee gelten kann. Locke's Begriffsbildung kann als das Ergebniss einer dreifachen Operation dargestellt werden: der Reflexion auf das Gemeinsame, der Abstraction von dem Besonderen und der Combination des durch die Reflexion Herausgehobenen zu einem einheitlichen Ganzen.

Eine ähnliche Abstraction finden wir auch bei Herbart, nach welchem Begriffe zunächst aus dem Vorstellen des Gleichen oder Aehnlichen oft reproducirter Wahrnehmungen desselben Gegenstandes oder ähnlicher Gegenstände resultiren; sie sind das Resultat der Hemmung des einer Vorstellungsgruppe oder auch einem Gemeinbilde anhangenden Ungleichen; der auf solche Weise entstandene psychische Begriff ist aber nach Herbart in einem Schweben und Schwanken zwischen entgegengesetzten Bestimmungen begriffen und leidet an einer gewissen Dunkelheit seines Vorgestellten; dieser Unbestimmtheit und Schwankung der Begriffe wird nicht durch Anwendung von Worten abgeholfen, sondern durch absichtliche wissen-

schaftliche Bearbeitung der psychischen Begriffe zu logischen Begriffen; dies geschieht durch Urtheile, indem wir das bereits Verdunkelte und anderes zufällige Ungehörige erst negativ der Gesamtvorstellung als Subject absprechen, dann positiv den wesentlich sich gleichbleibenden Inhalt hervorheben, allmählig in seine Merkmale auflösen und zuletzt definiren. Es entsteht also nach Herbart aus wiederholten sinnlichen Vorstellungen, durch Verstärkung des Gleichartigen und durch Hemmung des Ungleichartigen, eine Gesamtvorstellung oder ein psychischer Begriff, und durch Bearbeitung der Gesamtvorstellung der logische Begriff. Der psychische Begriff ist somit eine Transformation der sinnlichen Vorstellung, der logische Begriff eine Transformation des psychischen. Weil aber Vorstellungen nach Herbart Empfindungen sind, die nach Wegfall ihrer veranlassenden Ursache doch noch in der Seele zurückbleiben, so entsteht schliesslich der Begriff durch eine Transformation der Empfindung. Zwar vermeidet Herbart, indem er die Empfindung für eine „Selbsterhaltung der Seele“ gegen eine bloss mögliche Störung, für einen durch Einwirkung äusserer Reize auf die Sinnesnerven veranlassten Act der Seele, einen schlechthin einfachen und immateriellen Vorgang erklärt, den Materialismus; doch die Transformation des Sensualismus und die Locke'sche Abstraction verbindet er mit der Leugnung eines jeden Seelenvermögens, mit der Annahme einer mathematisch berechenbaren Verschmelzung und Hemmung der Vorstellungen und mit der Unterscheidung des psychischen Begriffes vom logischen.

Ist nun die Erfahrung die einzige Quelle der Begriffe?

Nein. Denn wir denken auch Uebersinnliches (Gott, Seele, Gerechtigkeit, Tugend, Laster, Wahrheit, Güte, Schönheit), unsere Begriffe sind allgemein und nothwendig. Die Erfahrung aber bietet uns Sinnliches, Individuelles, Bedingtes; sie ist an sich nicht hinreichend, um zu bewirken, dass wir Uebersinnliches denken und allgemeine und nothwendige Begriffe haben, da auch die Thiere Erfahrung haben, d. h. Eindrücke empfangen, ohne dass sie durch das Denken uns gleich kämen. Niemand wird wohl zu behaupten wagen, dass die Transscendenz eine Verirrung oder Sophistikation des menschlichen Geistes, dass das begriffliche Denken etwas Abnormes, Krankhaftes sei; denn was allgemein und regelmässig ist, kann nicht abnorm und krankhaft sein. Ferner beruht auf dem begrifflichen, d. h. transscendenten Denken wesentlich unser ganzes Leben, somit müsste auch dieses abnorm und krankhaft sein.

Können die Materialisten mit Recht den Begriff für eine physische Bewegung halten?

Nein. Denn ihre Ansicht widerspricht allen Gesetzen der physischen Bewegung, welche von ihnen selbst anerkannt werden: „Kein Körper bewegt sich selbst. — Es gibt keine Bewegung ohne äussere Ursache der Bewegung. — Ein und derselbe Körper kann nicht zugleich in zwei verschiedene Bewegungen versetzt werden.“ Dem ersten Gesetze widerspricht der Umstand, dass das denkende Subject über sich selbst und das Gedachte denkt. Nach dem zweiten Gesetze müssten auch (als äussere Bewegungsursachen) Objecte übersinnlicher Gedanken ausserhalb des denkenden Subjectes existiren, welche doch von den Materialisten geleugnet werden, nicht materiell sind und darum keine materielle Bewegung verursachen können. Dem dritten Gesetze zuwider verbindet dasselbe denkende Subject in einem verneinenden Urtheile zwei entgegengesetzte Begriffe, z. B. dunkel ist nicht hell.

Kann der Sensualist die Entstehung der Begriffe durch die Transformation der sinnlichen Vorstellung erklären?

Nein. Denn seine Annahme, dass das erkennende Subject bei der Bildung der sinnlichen Vorstellung und des Begriffes sich rein passiv verhalte, widerspricht dem Selbstbewusstsein und dem Wesen lebendiger Vorgänge, als welche beide anzusehen sind; auch hebt sie die Erkenntniss selbst auf, weil wir durch eine sensualistische Transformation zur Erkenntniss der Vorstellungen und der vorgestellten Gegenstände nie gelangen könnten. Ferner widerspricht der Sensualismus dem Gesetze vom zureichenden Grunde und dem des Widerspruches; denn es wird eine Transformation ohne eine bewirkende Ursache angenommen, und die sinnliche Vorstellung, welche den Charakter des Individuellen und Bedingten an sich trägt, wird in einen Begriff transformirt, welcher allgemein und nothwendig ist.

Reicht Locke's Reflexion und Abstraction zur Erklärung hin?

Locke's Reflexion unterscheidet sich nicht in dem Grade von der Sensation, dass durch sie die sinnliche Vorstellung in eine übersinnliche verwandelt werden könnte. Denn durch sie kehrt das erkennende Subject zu dem zurück, was direct durch die Sensation vorgestellt wird; dieses Vorgestellte aber sind Körper und sinnliche Erscheinungen derselben; folglich erreicht die Reflexion als innerer

Sinn, wie sie von Locke näher bezeichnet wird, keineswegs das Ueber-sinnliche, welches dem Begriffe nicht abgesprochen werden kann. Einen solchen inneren Sinn, der mit sinnlichen Vorstellungen sich befasst, haben auch die Thiere. Ferner verschafft die Reflexion dem denkenden Subjecte Ideen seiner inneren, durch die Sensation bewirkten Operationen; diese Operationen sind aber individuell und bedingt, während die Begriffe den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit an sich tragen. Es ist somit nicht ersichtlich, wie die Ideen der individuellen und bedingten Operationen allgemein und nothwendig werden. Nebstdem entsteht durch die Locke'sche Abstraction nur ein Gemeinbild, d. h. eine allgemeine sinnliche Vorstellung, und ein Gemeinbild ist noch kein Begriff; Gemeinbilder entstehen durch den inneren Sinn, welcher auch dem Thiere zukommt, nämlich durch die sinnliche Phantasie, welche auch das Thier besitzt. Obzwar auf eine Weise, welche der Locke'schen Abstraction ähnlich ist, aus bereits fertigen Artbegriffen ein Gattungsbegriff entsteht, so verdanken die primitiven Begriffe doch der Locke'schen Abstraction nicht ihren Ursprung. Denn diese letztere ist ohne Denken nicht möglich, das Denken aber setzt Begriffe voraus die Locke'sche Abstraction geschieht ja durch Urtheile: „Dies ist ein Gemeinsames, dies ein Besonderes,“ Urtheile aber bestehen aus Begriffen, so dass dieselbe sich zuletzt in einem Zirkel bewegt.

Was von der Transformation und Abstraction gesagt worden ist, gilt auch theilweise von der Herbart'schen Begriffsbildung. Ausserdem ist über Herbart Folgendes zu bemerken:

I. Die Auffassung der Empfindung als einer „Selbsterhaltung der Seele“ ist so eng mit der Herbart'schen Metaphysik verbunden, dass jene mit dieser steht und fällt. Weil die Widerlegung der Herbart'schen Metaphysik zu lang wäre, als dass sie hier unternommen werden könnte, so möge man mir erlauben auf Trendelenburg (*Historische Beiträge*, Berlin 1867, II. Bd.) und Lotze (*Herbart's Ontologie*, *Zeitschrift für Philosophie*, 1843, XI.) hinzuweisen. Diese zwei Philosophen haben die Herbart'sche Metaphysik durch triftige Beweise widerlegt; somit besteht die Empfindung nicht in der Selbsterhaltung der Seele.

II. Nach Herbart hat die Seele gar keine Anlagen und Vermögen, weder Etwas zu empfangen, noch Etwas zu produciren: die Vermögen sind bloss logische Gattungsnamen zur vorläufigen Classification der psychischen Phänomene. Der Herbartianer Volkmann

macht gegen die Vermögentheorie folgende Einwürfe: 1) Wo man von Vermögen spricht, da will man etwas mehr sagen, man will etwas in Demjenigen, das dessen Träger ist, gesetzt haben; denn das Vermögen soll ein diesem inhärender Grund der Thätigkeit sein. Eine blossе Möglichkeit ist das Vermögen nicht; denn Möglichkeiten bewirken nichts. Die wirkliche Veränderung ist es auch nicht; denn diese geht erst aus ihm hervor. Ein Wesen ist das Vermögen nicht; denn das Wesen ist die Seele. Ein wirkliches Geschehen ist es auch nicht; denn das ist der psychische Vorgang. Was ist also das Vermögen? 2) Die Zahl der Vermögen müsste ins Unendliche wachsen. 3) Der Uebergang des Vermögens aus seiner Ruhe in die Thätigkeit ist unbegreiflich. Der Uebergang setzt ja wieder ein zweites Vermögen voraus, und so geräth man auf eine unendliche Reihe. 4) Die Wechselwirkung der Vermögen ist undenkbar. Denn wirkt ein Vermögen auf das andere, dann ist das Vermögen nicht mehr der innere Grund der Möglichkeit seiner inneren Thätigkeit, sondern zugleich auch die äussere Ursache der Wirklichkeit der Thätigkeit in dem andern. Wirkt aber erst die Thätigkeit eines Vermögens auf die Thätigkeit eines andern, dann wirken die Seelenthätigkeiten auf einander und die Vermögen sind dabei eine leere nutzlose Zuthat. 5) Die Vermögentheorie ist mit der Einfachheit der Seele unvereinbar.

Bevor die Vermögentheorie auseinandergesetzt wird und die Einwendungen dagegen widerlegt werden, wollen wir untersuchen, was die Vorstellungen nach Herbart sind. Herbart betrachtet die Vorstellungen als Kräfte; er nimmt also statt einiger wenigen Vermögen eine unendliche Zahl von Kräften an. Sind nun diese Kräfte etwas rein Imaginäres oder etwas Wirkliches? Die innere Erfahrung sagt uns, dass die Vorstellungen, wiewohl sie nicht Substanzen sind, doch ein Sein und zwar ein accidentelles Sein besitzen. Wie sollen wir uns diese accidentellen Dinge, welche Herbart für Kräfte hält, denken? Sind sie ausserhalb der Seele? Das wohl nicht. Wenn sie also innerhalb der Seele existiren, was sind denn diese Kräfte? Das Wesen der Seele sind sie nicht; erst nach Herbart hat Beneke die Seele für die Gesammtheit ihrer mit einander vereinigten Kräfte oder Vermögen erklärt. Sie müssen Accidentien der Seele sein. Aber von einem accidentellen Sein will Herbart nichts hören. Also gibt es eine unendliche Zahl von Kräften, von denen man nicht weiss, was sie sind, welche also vollständig in der Luft schweben; denn

wir haben gehört, dass Herbarts Theorie von der Selbsterhaltung völlig unrichtig ist.

Die Vermögentheorie beruht auf dem unleugbaren Causalitätsprincip und lässt sich folgendermassen rechtfertigen:

1) Was ist ein Seelenvermögen? Es ist das nächste Princip der menschlichen Thätigkeit. Es hat einen wesentlichen Bezug nicht nur auf die Thätigkeit, deren Princip es ist, sondern auch auf das Object, mit welchem es sich beschäftigt; das Object ist für dasselbe das äussere Ziel, die Thätigkeit das innere. Das letzte Princip der Thätigkeit ist aber die Seele selbst, insoferne sie von Natur aus im Stande ist, eine bestimmte Art von Acten zu setzen.

2) In der Seele des Menschen sind mehrere Vermögen anzunehmen. Denn die Seele setzt specifisch verschiedene Thätigkeiten: sie denkt, sie fasst Entschlüsse, sie verabscheut, sie belebt den Leib, sie nimmt durch das Auge die Farben wahr und durch das Ohr den Schall; das Alles thut sie nicht auf einmal zu gleicher Zeit, nicht immer, nicht beständig. Wo aber eine Thätigkeit ist, da muss auch das Vermögen dazu vorausgesetzt werden; ebenso müssen wir aus specifisch verschiedenen Thätigkeiten auf specifisch verschiedene Vermögen schliessen. Wenn wir in der physischen Welt Kräfte voraussetzen, warum sollten wir es nicht bei der Seele? Ja freilich, wenn Herbart von vornherein einen solchen Begriff von der Seele und ihren Thätigkeiten entwirft, der jedes Vermögen ausschliesst, so widerstreitet das Vermögen der Seele: aber dann modelt Herbart die Dinge nach seiner Willkür, während der Mensch in seinem Erkennen sich doch nach den Dingen richten soll. Die Annahme mehrerer Seelenvermögen hat ihren Grund 1. in dem Vergleich des Menschen mit Gott. Denn während Gott allein als absolutes Wesen durch seine Wesenheit selbst im ewigen Besitze alles Guten ist, da es in ihm kein von dieser Wesenheit unterschiedenes Wirken oder Vermögen gibt, bringt es hingegen die Bedingtheit des menschlichen Wesens mit sich, dass der Mensch zur Glückseligkeit nur durch eine sehr mannigfaltige Aeusserung von vielerlei Kräften und Fähigkeiten im Laufe der Zeit gelange. 2. Die menschliche Seele steht gleichsam auf der Grenze der geistigen und leiblichen Wesen. Der geistigen Welt angehörend, ist sie bestimmt, die Lebensform des Leibes zu sein; ausser den Vermögen des vernünftigen Erkennens und Wollens hat sie daher auch vegetative und sinnliche Kräfte.

3) Die Vermögen sind unter einander und von der Seele reell verschieden. Denn die Vermögen verhalten sich zur Seele ähnlich, wie die Werkzeuge zum Künstler, wie die Organe zum Körper. Die Werkzeuge und Organe aber sind sowohl unter sich, als auch von dem Subjecte, welches sich ihrer bedient oder mit ihnen ausgerüstet ist, reell verschieden. Ferner kann ein Vermögen ohne ein anderes entwickelt und verwirklicht werden; eines vervollkommnet sich, während ein anderes geschwächt wird oder auch verloren geht; einige haben wir mit den Thieren gemein, durch andere sind wir über sie erhaben. Wenn aber die Vermögen unter einander reell verschieden sind, so müssen sie auch von der Seele reell verschieden sein, weil diejenigen Dinge, welche unter einander verschieden sind, zusammengefasst mit einem dritten Dinge nicht identificirt werden können. Was in der Mathematik gilt, z. B.  $5 + 2 + 6 = 13$ , kann auf unseren Fall nicht angewendet werden. Jedoch, wiewohl die Vermögen unter einander verschieden sind, herrscht unter ihnen eine Ordnung der Zeit, der Abhängigkeit, der Bethätigung; denn die minder vollkommenen werden früher entwickelt als die vollkommenern, die höheren lenken und unterstützen die niederen, und die niederen dienen den höheren; die Bethätigung eines Vermögens regt ein anderes zur Bethätigung an.

4) Die Seele ist für die Vermögen die Zweckursache, und gewissermassen die bewirkende und materiale Ursache. Denn alle Vermögen sind um der Seele willen, damit sie durch dieselben wirken könne; indem dieselben in der Seele ihren inneren Grund haben, aus dem und durch den sie sind, wachsen sie gleichsam natürlich aus der Seele hervor, welche eine solche Wesenheit besitzt, dass ihr dieselben als Eigenthümlichkeiten gebühren; die Seele nimmt dieselben in sich auf und ist ihre Trägerin. Jedoch ist sie nicht auf gleiche Weise Trägerin derselben, da die organischen Vermögen, wie aus der Betrachtung der einzelnen Vermögen erhellt, in den von der Seele belebten und informirten Organen ihren Sitz haben.

Nachdem wir nun wissen, worin die Seelenvermögen bestehen, können wir auf jene vom Herbart'schen Standpunkte gemachten Einwendungen antworten: 1) Die Seele ist ein in ihrer Art vollendetes Wesen; der Vermögen bedarf sie, um als Wesen ihrer Art wirken, sich bilden und vervollkommen zu können. Die Seele hat ein substantiales Sein; die Vermögen, als ruhende Qualitäten der Seele aber ein accidentales Sein; das Sein der Seele geht dem Sein der Ver-



mögen der Natur nach vorher. Es ist also der Begriff des Vermögens durchaus kein leerer. 2) Die Zahl der Vermögen wächst nicht in das Unabsehbare. Denn die Seelenvermögen sind aus guten Gründen nur folgende: das vegetative, das locomotive, das sensitiv apprehensive, das geistig apprehensive, das sensitiv appetitive und das geistig appetitive. Die fünf äusseren Sinne, der innere Sinn, die Phantasie, das Gedächtniss, die sinnliche Urtheilskraft sind besondere Functionen der Einen perceptiven Sinnlichkeit; Vernunft, Verstand, kalleologischer Geschmack, Gewissen sind ebenfalls besondere Functionen einer und derselben geistigen Erkenntnisskraft: der Intelligenz oder der Vernunft im weiteren Sinne des Wortes; das höhere Gedächtniss ist eine Vollkommenheit dieser Einen Erkenntnisskraft, welche von dem niederen Gedächtniss in derselben Weise abhängig ist, wie die Intelligenz überhaupt von der perceptiven Sinnlichkeit. Diese Zahl ist doch nicht unabsehbar; sie ist voll und wächst nicht mehr. Weil der Mensch nicht absolut vollkommen ist wie Gott, bei dem es kein von der Wesenheit unterschiedenes Wirken oder Vermögen gibt, so hat er Vermögen; weil er unter den geschöpflichen Wesen nicht das vollkommenste ist, da wir vollkommnere Geschöpfe wenigstens denken können, und weil er das intellectuale Leben mit dem sensitiven und vegetativen in seinem Wesen verbindet, so hat er mehrere Vermögen. Wo ist da ein Widerspruch? — Wenn ein Herbartianer sagt, man müsste ja eine unendliche Zahl bloss von Gedächtnissvermögen annehmen, z. B. Wort-, Zahlen-, Personen-, Titel-, Moden-, Weingeschmacksgedächtniss, so antworten wir ihm, dass es gerade so nur ein Gedächtniss gibt, wie es nur ein Gesicht für alle Farben, ein Gehör für alle Töne gibt. 3) Den Uebergang des Vermögens zur Thätigkeit bewerkstelligt die Seele durch das Vermögen selbst unter dem Einflusse des gehörigen Objectes; dazu ist kein neues Vermögen nothwendig. 4) Die gegenseitige Einwirkung der Vermögen wird vermittelt durch ihre Einigung in der Einen Seelensubstanz. 5) Die Seele ist nicht metaphysisch einfach, wie das höchste Wesen, Gott, sondern nur physisch einfach gegenüber den physisch zusammengesetzten Körpern, wobei die Vermögen immerhin Accidentien der Seele sein können.

III. Das „Verschmelzen und Gehemmtwerden“ der Vorstellungen, das „Zurückgedrängtwerden derselben unter die Schwelle des Bewusstseins“ und das „Emportauchen“ in dasselbe sind Metaphern, welche, aus der unorganischen Natur genommen, Herbart verleitet haben,

psychische Acte, also schlechthin einfache und immaterielle Vorgänge, (— so fasst Herbart selbst die Empfindungen und Vorstellungen auf —) nach Art physischer, von den psychischen wesentlich verschiedener Acte zu behandeln. Demgemäss unterwirft Herbart die Intensitätsverhältnisse der Vorstellungen mathematischer Berechnung. Dies ist aber in der Philosophie unstatthaft. Denn die Mathematik sieht zwar davon ab, was Gegenstand der Naturwissenschaften ist, betrachtet aber immerhin Eigenschaften der Körper, die ausser der Materie nicht wirklich, wenn auch ohne Materie vorgestellt werden können. Jedoch die Philosophie vollzieht die höchste Abstraction, indem sie auch von den mathematischen Eigenschaften absieht und uns Vorstellungen dessen gibt, was ohne Materie sowohl sein als gedacht werden kann, und indem sie ferner die sinnliche Welt mit ihren Erscheinungen aus den allgemeinsten Gesetzen zu begreifen, aus derselben die übersinnliche zu erkennen sucht. Lotze beweist an angef. Stelle, dass Mathematik wohl in der Physik, nicht aber in der Philosophie anwendbar sei. Dies gilt aber umso mehr von der Psychologie, deren Gegenstand, die Seele, wie Herbart selbst behauptet, unkörperlich, immateriell ist. Daraus ersieht man, dass Herbart den Materialismus zwar vermeiden will, aber nicht vermieden hat.

IV. Man kann Herbart nicht beistimmen, wenn er sagt, dass die Vorstellungen solche Empfindungen seien, welche nach Wegfall ihrer veranlassenden Ursachen doch noch in der Seele zurückbleiben. Denn jede Perception schliesst nothwendig mehr oder weniger zwei Momente in sich, eine doppelte Beziehung: nämlich zu dem percipirten Objecte und zu dem percipirenden Subjecte; in dieser Beziehung heisst sie Empfindung, in jener Vorstellung. Das dürfte das richtige Verhältniss sein. Wenn ferner der Begriff nach Herbart das Resultat der Hemmung des einer Vorstellungsgruppe oder einem Gemeinbilde anhängenden Ungleichen ist, so finden wir keinen hinreichenden Unterschied zwischen dem Gemeinbilde, d. h. einer sinnlichen Vorstellung, in welcher eine mehreren Gegenständen gemeinschaftliche Erscheinung erkannt wird, und dem Begriffe, d. h. einer übersinnlichen Vorstellung, in welcher das einer Art von Gegenständen zukommende Wesen erkannt wird. Das Gemeinbild gibt vielmehr für das Denken die nächste Grundlage der Begriffsbildung ab, indem das denkende Subject durch die äussere Form und Erscheinung des Gegenstandes, welche ihm das äussere Wahrnehmungsvermögen, oder der innere Sinn als Einbildungskraft dar-

bietet, zum Wesen desselben vorzudringen sucht. Endlich ist zwar nicht zu leugnen, dass die Begriffe nicht bloss bei einzelnen Menschen, sondern noch mehr in verschiedenen Menschen verschieden sind, dass sie schwanken und an Unsicherheit leiden. Dies hat aber nicht etwa seinen Grund in einem von Herbart angenommenen Schweben und Schwanken zwischen entgegengesetzten Bestimmungen, welche einem Gemeinbilde anhängen, sondern vielmehr in der Einbildungskraft, welche an den im Denken gesetzten idealen Gedanken immer sogleich herantritt, ihn mit einem sinnlichen Bilde sozusagen bekleidet, um ihn zu versinnlichen, anschaulich zu machen und so lebhafter vor das Bewusstsein zu stellen; dieses sinnliche Bild ist aber bei verschiedenen Menschen verschieden, ja es ist sogar bei einem und demselben Menschen nicht immer dasselbe. Wer also keinen scharfen Unterschied zwischen dem Begriffe und der ihn begleitenden sinnlichen Vorstellung macht, dessen Anschauung muss an den oben angeführten Fehlern leiden. Es ist ganz richtig von Herbart bemerkt worden, dass es nur einen Begriff von einem Gegenstande gebe; denn die ganze, volle Wahrheit ist nur eine, während unsere Erkenntnisse von einer und derselben Sache sehr mannigfaltig sein können, und zwar nicht nur, wenn wir jenen Unterschied zwischen Begriff und sinnlicher Vorstellung nicht machen, sondern auch wenn wir dem Begriff beifügen, was der betreffende Gegenstand des Begriffes nicht hat, oder wenn wir den Begriff mehr oder weniger bestimmt denken. Dieser eine Begriff ist ganz gewiss, wie Herbart bemerkt, das Ideal unseres Denkens; nur erlaube ich mir zu bemerken, dass man passender einen Unterschied ziehen sollte zwischen Begriffen, welche der Mensch nach bereits vorhandenen Objecten der Wahrheit gemäss zu bilden sich bemüht, und zwischen Ideen, welche als Gottes Gedanken von Ewigkeit früher, als die nach ihnen geschaffenen Dinge, und somit für die Begriffe des nach Gott denkenden Menschen Vorbilder sind, — als zwischen psychischen und logischen Begriffen. Jedoch haben wir uns von der Frage, welche uns jetzt beschäftigt, entfernt; erst später wollten wir ja von dem Verhältnisse der Begriffe zu den Ideen sprechen. Auch hat man zur Bildung vollkommener, vollständiger und ganz bestimmter Begriffe Urtheile nöthig, wie ebenfalls Herbart ganz richtig bemerkt. Es handelt sich für uns aber darum, zu erfahren, wie Begriffe vor einem Urtheile, das bereits fertige Begriffe voraussetzt, entstehen. Und da glaube ich hinreichend bewiesen zu haben, dass uns Herbart keinen genügenden Aufschluss gibt.

### III. Der Traditionalismus.

Die Traditionalisten, als deren Anführer Ambr. de Bonald gilt, suchen den Ursprung unserer Begriffe in der Sprache und dem durch die Sprache vermittelten Unterricht. Ihre Lehre ist folgende: Der Mensch kann durch eigene Denkhätigkeit zu keiner intellectuellen Erkenntniss gelangen, er muss sie von anderen Menschen erhalten, welche dieselbe bereits besitzen; das Mittel hiezu ist die Sprache und der Unterricht, welche ihren Inhalt aus der allgemeinen Ueberlieferung, Tradition schöpfen. Die Quelle dieser Ueberlieferung ist die positive göttliche Offenbarung. Wie bringt nun das mündliche, sinnliche Wort den geistigen, übersinnlichen Gedanken in der Seele hervor? Bonald weiss es nicht und antwortet mit Bildern und Gleichnissen: „In einem dunkeln, lichtlosen Raume können die verschiedensten Gegenstände beisammen sein; wir sehen sie nicht. Sobald aber das Licht darauf fällt, sehen wir sie und können sie unterscheiden. Einem solchen dunkeln Raume gleicht unsere Intelligenz. Es sind in ihr die verschiedensten Ideen vorhanden, aber wir bemerken sie nicht. Erst wenn das Licht des Wortes darauf fällt, werden sie uns sichtbar und unterscheidbar.“ Oder: „Das Wort prägt das die Prägung abwartende Gold, macht das mit farbloser Tinte beschriebene Papier leserlich.“ Natürlich beweisen blosser Bilder und Gleichnisse nichts.

Auch Löwe, wiewohl kein Traditionalist, erklärt in seinem „Lehrbuche der Logik“ (Wien 1881, S. 14, 15, 16) die Entstehung des Begriffes durch das Wort. Nach ihm bildet sich durch eine der Locke'schen ähnliche Abstraction das Gemeinbild, die Materie und der eigentliche objective Inhalt des Begriffes; dieses Product des mechanisch verlaufenden Vorstellungsprocesses ist zwar im vorstellenden Subjecte, aber noch nicht für dasselbe vorhanden. Soll das Subject nun zu dieser Erkenntniss gelangen, so muss es der durch jenen Process bewerkstelligten Scheidung der gemeinsamen Theilvorstellungen von den individuellen inne werden, damit es die Scheidung zur Unterscheidung bringe, und die Gruppe der gemeinsamen lichterem Theilvorstellungen als ein Ganzes für sich und im Gegensatze zu den individualisirenden minder lichten sowie zur Gesamtvorstellung, deren Bestandtheil sie ist, erfassen. Das in solcher Weise aus dem Einzelbilde herausgegriffene, für sich ergriffene und dem Einzelbilde gegenübergesetzte Gemeinbild ist

der Begriff. Weil aber die vorstellende Thätigkeit ihrer Natur nach nothgedrungen auch dem Gemeinbilde gegenüber sich stets imaginirend bethätigt und irgend ein nebelhaftes Bild eines Individuums an dessen Stelle setzt, so müsste der ganze Process der Begriffsbildung scheitern, wenn der vorstellenden Thätigkeit nicht ein Medium dargeboten würde, an welchem sie das Gemeinbild, unbeschadet seiner Abstractheit, festzuhalten vermöchte. Dieses Medium ist das Wort, weil es kein Abbild des Allgemeinen, wohl aber ein dasselbe repräsentirendes und der vorstellenden Thätigkeit zugängliches Gebilde, ein Zeichen ist. Das dem so sein muss, lässt sich nicht beweisen; aber thatsächlich leistet die Wortsprache diesen Dienst. Zur selben Zeit werden beide, Wort und Begriff, gebildet. Dass nach Löwe auch ein Urtheil zu gleicher Zeit gebildet wird, sei nur kurz erwähnt; der erste Denkcact bringt den ersten Begriff durch das erste Urtheil mittelst des ersten Wortes hervor.

Gegen die Traditionalisten ist einzuwenden:

1) Der menschliche Geist ist zwar passiv und receptiv, insofern er aus der Potentialität zur Actualität übergeht und eine Vollkommenheit erhält, die er früher nicht hatte. Jedoch ist diese Passivität nicht so zu verstehen, als ob der menschliche Geist, wenn irgend ein Object der Erkenntniss sich ihm auf eine geeignete Weise darbietet, durch seine Kraft nicht in Actualität übergehen, somit von dem Object keinen Begriff bilden könnte. Die Ansicht der Traditionalisten widerspricht dem Selbstbewusstsein, welches uns sagt, dass der menschliche Geist in der intellectualen Erkenntniss als lebendiges, eigenthätiges Princip auftritt, und führt stracks zum Sensismus, weil das Wort etwas Materiales ist, das Materiale aber nur auf die Materie, nicht auf den Geist unmittelbar einwirken kann.

2. Die Sprache ist nicht unumgänglich nothwendig zur Bethätigung der Denkkraft überhaupt; ohne Sprache braucht die Denkkraft des Menschen nicht in der reinen Potenz zu bleiben. Dafür bürgen uns genaue und umfassende Beobachtungen, welche an Taubstummen angestellt wurden, bevor sie in einem Institute Unterricht genossen; es hat sich dabei herausgestellt, dass dieselben nicht ganz und gar ohne alle Begriffe seien. Ferner geht unser Denken oft so schnell und blitzartig vor sich, dass wir die Gedanken durch Worte auszudrücken nicht im Stande sind; auch erinnern wir uns oft ganz klar an gewisse Gegenstände, ohne die passenden Worte dafür zu finden; oft haben wir von unseren Gemüthszuständen klares

Bewusstsein, können dieselben aber durch Worte nicht ausdrücken. Was nun den höchst seltenen Fall anbelangt, dass Menschen von Jugend auf von aller gesellschaftlichen Verbindung mit Anderen ihres Gleichen abgeschlossen ausser der Sphäre der Sprache und des Unterrichtes stehen, so ist es noch sehr fraglich, ob sie wirklich keine Begriffe haben; und wenn sie auch in geistiger Beziehung ganz unentwickelt wären, so läge doch die Schuld nicht so sehr an der Abschliessung von dem Einflusse der Sprache und des Unterrichtes, als vielmehr an der körperlichen Verwahrlosung, welche die Entwicklung des Geistes hindert. Wenn wir aber die vollkommene Entwicklung der menschlichen Denkkraft berücksichtigen, so ist nicht zu leugnen, dass Sprache und Unterricht nothwendige Bedingungen dazu sind. Ferner besteht zwischen dem Worte und dem Begriffe thatsächlich kein so natürlicher Zusammenhang, wie z. B. zwischen dem Rauche und dem Feuer, oder zwischen der von einem Thiere hinterlassenen Spur und dem Thiere selbst, oder zwischen einem Gegenstande und seinem Bilde, wiewohl es wahrscheinlich ist, dass ursprünglich eine gewisse Beschaffenheit der Laute und ihrer Verbindungen die ersten Menschen veranlasst haben mag, sie zum Ausdrucke bestimmter, vorher gebildeter Begriffe zu gebrauchen. Folglich kann das Wort für sich allein keinen Begriff im Geiste des Menschen hervorbringen, auch dann nicht, wenn das Verhältniss ein natürliches wäre, weil ja das natürliche Zeichen zur Bezeichnung mehrerer ähnlicher Gegenstände dienen könnte. Darum prägt man dem Kinde ein Wort nicht in der Absicht ein, um den entsprechenden Gedanken in ihm zu erzeugen, sondern man zeigt ihm den Gegenstand, um in ihm den Begriff zu erwecken, und dann sagt man ihm, wie der Gegenstand heisst. Auch der Unterricht setzt voraus, dass der Schüler bereits denkt; sonst wäre derselbe mechanisch und vergeblich. Dies wissen wir aus der Erfahrung.

3. Die allgemeine Ueberlieferung ist zwar in der Philosophie nicht schlangweg zu verwerfen; jedoch stützt sich ihre Geltung auf ein Kriterium der individuellen Vernunft, da es für einzelne Menschen nicht so leicht möglich ist, die gesammte Ueberlieferung kennen zu lernen, und bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten auch vielfach Anschauungen sich finden, die einander entgegengesetzt sind. Auch hat die Philosophie nicht die blosse Aufgabe, den Inhalt dieser Ueberlieferung gläubig hinzunehmen und zu verarbeiten.

4. Die Quelle der allgemeinen Ueberlieferung kann nicht eine göttliche positive Offenbarung sein. Denn diese nimmt der Mensch durch den Glauben auf; dieser Glaube aber setzt voraus, dass ich von der Existenz Gottes aus Vernunftgründen überzeugt bin und die Möglichkeit und Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung erkannt habe.

Auch Löwe kann man aus folgenden Gründen nicht Recht geben:

1. Löwe erklärt die Bildung des Begriffes theilweise durch die Locke'sche Abstraction.

2. Er fasst das Verhältniss des Wortes zum Begriffe unrichtig auf.

3. Er lässt mit dem Begriffe und Worte zu gleicher Zeit das Urtheil entstehen, in welchem das Verhältniss des Gemeinbildes zur Einzelvorstellung bestimmt sei. Dies kann aber kein eigentliches, logisches Urtheil sein, weil ein solches Urtheil aus zwei bereits fertigen Begriffen besteht.

#### IV. Der Ontologismus.

Die Ontologisten endlich sind der Ansicht, dass die Bildung der Begriffe in uns durch die Idee Gottes, welche der menschliche Geist aus einer unmittelbaren Anschauung des göttlichen Seins schöpft, bedingt und vermittelt sei. Vorbereitet wurde der Ontologismus insofern von Plato, als er unter den Ideen, welche die menschliche Seele geschaut hat, die Idee des Guten für die höchste hielt und mit der obersten Gottheit identificirte. Weiterentwickelt wurde er von den Neuplatonikern, z. B. von Plotin, welcher meint, dass der göttliche *νοῦς* auch den einzelnen Menschen-seelen immanent und in denselben der Grund ihrer Vernünftigkeit sei. Zu seinen Vorläufern gehören auch einige arabische Philosophen, z. B. Avicenna, welcher Aristoteles missverstehend dafür hält, dass der thätige Verstand, das letzte Glied in der rein geistigen Emanation Gottes, ein von der individuellen Menschenseele getrenntes, für sich seiendes Princip, allgemein und in allen Menschen Einer sei, dass der mögliche Verstand, nachdem durch die sinnliche Vorstellung die erforderliche Disposition oder Vorbereitung bewerkstelligt worden ist, sich zu dem thätigen hinwende, um von ihm die intelligibele Species des zu erkennenden Dinges zu erhalten.

Der Erste, welcher das ontologistische System in seinen Hauptzügen feststellte, war wohl Marsilius Ficinus. Seine Ansicht ist in Kürze folgende: Wie zu jeder sinnlichen, so ist auch zu jeder intellectuellen Erkenntniss ein Object erforderlich, das wir erkennen. Das Object der intellectuellen Erkenntniss ist im Gegensätze zu dem der blossen sinnlichen Erfahrung das wahre Wesen der Dinge. Die Erkenntniss des wahren Wesens der Dinge können wir aber nicht aus den sinnlichen Dingen selbst schöpfen, weil aus denselben keine intelligibele Species gewonnen werden kann. Wir erkennen es also nur in der göttlichen Idee, die das wahre Wesen der Dinge ausdrückt. Durch den äusseren, sinnlich wahrgenommenen Gegenstand wird der Geist an die ihm angeborne intelligibele Species des Gegenstandes erinnert, und indem er derselben sich bewusst wird, schaut er durch dieselbe die Idee des Gegenstandes, welchem die angeborne Species entspricht, unmittelbar in Gott an. Der Cartesianischen Lehre von den angeborenen Ideen gab dessen Anhänger Malebranche eine andere Richtung, indem er sich dem Ontologismus zuwendend behauptete, dass die Ideen in uns entstehen, indem wir sie in Gott anschauen; dass diese Anschauung darum möglich sei, weil alles endliche und besondere Sein, das wir erkennen, nur ist durch die Theilnahme an dem unendlichen allgemeinen Sein, das Gott ist, und weil Gott als das unendliche allgemeine Sein alle Ideen der Dinge in sich schliessend unserem Geiste stets innerlich unmittelbar gegenwärtig ist; dass endlich die sinnliche Erfahrung nur eine gelegentlichliche Ursache für uns sei, die entsprechende Idee in Gott anzuschauen. Systematisch hat endlich Gioberti den Ontologismus durchgeführt und ihm auch den Namen gegeben. Seine Ansichten sind folgende: Die logische Ordnung muss der ontologischen congruent sein; darum muss Gott das Erst-erkannte sein, und nur aus dieser Erkenntniss kann alle anderweitige Erkenntniss erfolgen; diese Erkenntniss besteht darin, dass wir Gott unmittelbar, zwar nicht nach seiner Wesenheit, wohl aber insofern er das absolute unendliche Sein ist und andere von ihm selbst verschiedene endliche Dinge actuell schafft, und sodann in Gott alles Uebrige schauen; zu dieser directen, und darum unbewussten, unmittelbaren Anschauung Gottes und aller Dinge in ihm tritt die bewusste, auf der Reflexion beruhende Erkenntniss Gottes hinzu.

Consequent führt der Ontologismus zum Theosophismus, welchem die Anhänger der Vedanta-Philosophie, die Neuplatoniker,



Jakob Böhme, Carl Chr. Friedr. Krause, Baader huldigten. Nach Krause, der sein System „Pantheismus“ nennt, offenbart sich Gott selbst in der Vernunft als Urwesen im Menschen und erzeugt in ihm die Gotteserkenntnis, das Gottgefühl und die Gottliebe; Gott aber ist die Welt, enthält die Welt in sich, lebt in derselben sein Leben und bringt dasselbe darin zur Offenbarung; folglich involvirt die Gotteserkenntnis die Erkenntnis der Welt. Der Theosophismus ist also nur eine Art des Pantheismus, welcher Gott mit dem All der Dinge oder mit der Welt für einerlei erklärt. Der Pantheismus muss aber gerade so, wie sein Extrem, der Materialismus, für das absurdeste aller Systeme, für das Grab der Philosophie gehalten werden. Auch kann nichts so sehr die Philosophie discreditiren, wie diese zwei extremen Systeme, welche übrigens einander hervorrufen und zuletzt in einander übergehen.

Doch lassen wir die Consequenzen auf sich beruhen und betrachten das System selbst.

1. Die Ordnung unseres Erkennens ist thatsächlich nicht ganz congruent der Ordnung des Seins. Denn unsere Erkenntnis beginnt mit der Erfahrung, welche ontologisch später ist, da ihre Gegenstände Wirkungen sind, und erforscht die Ursachen, welche ontologisch früher sind.

2. Die unmittelbare Anschauung Gottes ist unmöglich, da sie eine Proportion zwischen dem Anschauungsvermögen und dem angeschauten Gegenstande voraussetzt, welche zwischen dem endlichen Intellect des Menschen und dem unendlichen Wesen nicht obwaltet.

3. Die Annahme einer unmittelbaren Anschauung Gottes widerspricht der Geschichte sowie der Entwicklung des Einzelnen. Denn gar Viele hatten und haben einen unvollkommenen, dunkeln, falschen Begriff von Gott; der Einzelne gelangt erst zur Kenntniss Gottes durch Schlüsse und Offenbarung. Was aber unmittelbar angeschaut wird, das wird allsogleich und vollkommen erkannt.

4. Von der unmittelbaren Anschauung Gottes haben wir kein Bewusstsein; dieses müssten wir aber wenigstens auf dem Wege der Reflexion gewinnen können. Und es ist eine leere Ausflucht der Ontologen, wenn sie sagen, dass sich diese Anschauung deshalb unserem Bewusstsein entzieht, weil wir an sie gewöhnt sind.

5. Die Annahme der unmittelbaren Anschauung Gottes beruht auf der Verwechslung des allgemeinen abstracten Seins mit dem

unendlichen Sein Gottes; jenes schwebt unserem erkennenden Geiste stets vor, nicht aber dieses.

6. Nach den Ontologisten schauen wir Gott unmittelbar nicht nach seiner Wesenheit, sondern insofern er das absolute Sein ist. Darin aber widersprechen sie sich selbst. Denn das absolute Sein ist von dem göttlichen Wesen nicht reell verschieden, so dass in jenem auch dieses unmittelbar angeschaut werden müsste. Unser Denken erfasst wohl ein göttliches Attribut ohne das andere, aber doch nur deshalb, weil dasselbe kein unmittelbares Schauen ist.

7. Die Ideen der Dinge können in Gott nicht unmittelbar angeschaut werden, wenn nicht auch zugleich die göttliche Wesenheit an sich unmittelbar angeschaut wird; denn es gibt keinen realen Unterschied zwischen den göttlichen Ideen und der göttlichen Wesenheit.

8. Gioberti behauptet ohne Grund, dass wir die Dinge in dem Schöpferacte Gottes schauen. Vielmehr kennen Viele die Schöpfung nicht oder leugnen sie; und wer sie annimmt, muss dieselbe erst durch eigene, noch lange nicht auf der Oberfläche liegende Gründe mühsam beweisen.

9. Wenn wir Etwas als endlich, bedingt und relativ erkennen sollen, so müssen wir durchaus nicht, wie die Ontologisten verlangen, das Unendliche, Nothwendige und Absolute zuvor erkannt haben.

(Schluss folgt.)