

Vom Ursprung unserer Begriffe.

Von Dr. Kadeřávek,

Docent der Philosophie in Olmütz.

(Schluss.)

V. Die Abstractionstheorie des Aristoteles und der Scholastiker.

Alle in I bis IV angeführten und widerlegten Ansichten über die Entstehung der Begriffe enthalten etwas Wahres; nur ist in einer jeden bloss ein Moment der Wahrheit erfasst und mit einseitiger Consequenz festgehalten. Es müssen aber alle Momente gehörig berücksichtigt werden, damit ein harmonisches Ganzes entstehe. Freilich müssen wir uns hüten, dabei eklektisch vorzugehen und in unkritischem Verfahren jene so verschiedenen Ansichten zusammenzuwerfen. Wir müssen vielmehr die äussere, wie die innere Erfahrung gewissenhaft und allseitig zu Rathe ziehen, sie nach logischen Gesetzen verarbeiten und uns zugleich auf Sätze, welche in der Metaphysik streng wissenschaftlich bewiesen werden, stützen; dann wird das Ergebniss auf volle Wahrheit Anspruch machen können. Deshalb will ich jetzt eine Erkenntnistheorie auseinandersetzen, welche, von Aristoteles aufgestellt und von den Anhängern der christlichen Philosophie ausgebildet, in ihren Grundzügen, wie selbst Kenner der Erfahrungswissenschaften einräumen müssen, bis heutigen Tages an Wahrheit nichts verloren hat.

Zuerst wollen wir untersuchen, welchen Factoren der Erkenntnissact überhaupt seinen Ursprung zu verdanken hat. Die Erkenntniss wird sowohl von dem Subjecte als auch von dem Objecte zu Stande gebracht. Denn einerseits ist sie, wie uns die innere Erfahrung sagt, ein Product der immanenten Lebensthätigkeit und muss daher von dem Erkennenden herühren; andererseits muss diese Lebensthätigkeit von Aussen, d. h.

von einem Objecte, determinirt werden, damit ein bestimmter Erkenntnissact sich aus derselben ergebe. Diese zwei Principien der Erkenntnisthätigkeit vereinigen sich derart, dass das Erkennen wie aus einem Principe hervorgeht.

In welchem Verhältniss steht der Erkenntnissact nun zu diesen Factoren? Das Product dieser zwei Factoren ist ein Bild des Erkannten, welches im Erkennenden nach Weise des Erkennenden ist. Denn zur Seele verhält sich der Erkenntnissact, wie die Erscheinung zum Sein, muss also mit der Natur der Seele übereinstimmen nach dem in jeder Philosophie anerkannten Axiom, dass das Wirken eines Wesens seinem Sein entspricht. Es muss aber der Erkenntnissact auch der Sache, die erkannt wird, auf irgend eine Weise entsprechen; denn sonst könnte diese durch ihn nicht erkannt werden. Somit hat jeder Erkenntnissact sowohl mit der Seele, die erkennt, als mit der Sache, die erkannt wird, eine gewisse Verwandtschaft. Jedoch ist diese doppelte Verwandtschaft verschiedener Art. Die Verwandtschaft des Erkenntnissactes mit der Seele ist eine Gleichartigkeit des Seins; denn die Eigenthümlichkeit des Seins der Seele findet sich, wie in dem Vermögen, so auch in dem Acte des Erkennens wieder. Die Verwandtschaft hingegen, welche der Erkenntnissact mit der erkannten Sache hat, ist jene der Nachahmung oder des intentionalen Bildes.

Welche Stadien durchläuft die menschliche Erkenntniss? Unsere Erkenntniss ist eine doppelte: eine sinnliche und eine übersinnliche oder intellective; jene geht voran, diese folgt nach. Jedoch soll damit nicht gesagt werden, dass wir nur dasjenige intellectuell zu begreifen im Stande sind, was sinnlich aufgefasst worden ist, sondern nur, dass die primitiven Begriffe von den sinnlichen Dingen entlehnt werden, oder dass materielle Dinge das erste Object des Intellectes bilden. Hieraus ist ersichtlich, dass wir zuerst über die sinnliche Erkenntniss ein Wort sagen müssen.

Wie entsteht die sinnliche Erkenntniss? Durch die physische Einwirkung des äusseren Objectes werden in dem sensiblen Nervensystem physiologische Wirkungen hervorgerufen; diese afficiren das sinnliche Wahrnehmungsvermögen, welches in jenem Nervensystem seinen Sitz hat und an sich indifferent ist, und determiniren es zu einer bestimmten Wahrnehmung. Diese Determination besteht in einer Verähnlichung des

wahrnehmenden Subjectes mit dem wahrgenommenen Objecte und wird sinnliches Erkenntnissbild, sinnliche Erkenntnissform genannt. Durch diese und in dieser nimmt das wahrnehmende Subject den Gegenstand wahr, indem es sich zum Gegenstande hinwendet; das Resultat dieser Wahrnehmung ist somit die Vorstellung des Gegenstandes. Diese ist aber sinnlich, und ihr Subject ist nicht die Seele allein, sondern die Seele in Einheit mit dem Organ, worin die vorstellende Kraft der Seele ihren Sitz hat. Die sinnliche Erkenntnissform ist nicht dasjenige, was direct als Bedingung der Vorstellung erkannt wird; denn das Object der directen Erkenntniss ist der äussere Gegenstand, während die sinnliche Erkenntnissform erst nachträglich durch Reflexion auf unsere wahrnehmende Thätigkeit als Bedingung erkannt wird. Bei diesem Erkenntnissprocess ist nicht nur ein äusserer Sinn thätig, sondern auch der innere, im Gehirn wurzelnde Sinn, der sog. Gemeinsinn, in welchem die Wahrnehmungen der verschiedenen äusseren Sinne sowohl zusammenlaufen, als auch von einander unterschieden werden. Jedoch hat der innere Sinn als Einbildungskraft noch eine andere Function, welche darin besteht, dass frühere Vorstellungen in uns wachgerufen werden können, ohne dass ein ihnen entsprechender Gegenstand auf unser Wahrnehmungsvermögen, wie früher, einwirkte. Dies ist dadurch möglich, dass die Seele, nachdem sie einmal durch die Einwirkung eines äusseren Objectes auf die bereits angegebene Weise ein sinnliches Erkenntnissbild hervorgebracht und einen gewissen Habitus der Reproduction contrahirt hat, entweder in Folge einer entsprechenden, von dem äusseren Objecte selbst nicht herrührenden Bewegung des sensitiven Nervensystems, oder in Folge einer verwandten Vorstellung dasselbe sinnliche Erkenntnissbild hervorbringt und darin, wie früher, das Object sich klar vorstellt, ohne jedoch diese neue Vorstellung mit jener durch das Object selbst veranlassen zu verwechseln. Mit der Einbildungskraft hängt das Gedächtniss innigst zusammen, vermittelt dessen die Seele nicht nur jenen Habitus, ein sinnliches Erkenntnissbild wieder hervorbringen contrahirt, sondern auch den Gegenstand der von Neuem hervorgerufenen Vorstellung mit dem Gegenstande der ursprünglichen Vorstellung identificirt.

Wie geht nun der Mensch von der sinnlichen Erkenntniss zur übersinnlichen, intellectuellen über?

Die Metaphysik lehrt, dass Gott nothwendig nicht nur sein eigenes Wesen, sondern auch die Wesenheiten alles dessen, was zwar nicht er selbst, was ihm aber ähnlich ist, denkt, sowie dass er in Gemässheit dieser Gedanken die Welt freiwillig aus Nichts erschaffen und so einer gewissen Anzahl von ideell existirenden Wesenheiten reale Existenz verliehen hat. Darum sind den wirklich existirenden Dingen Gedanken oder Ideen Gottes sozusagen eingeprägt; in Folge dessen sind die Dinge intelligibel, zunächst für Gott, weiter aber für jene Wesen, welchen Gott Intelligenz verliehen hat. Weil die Dinge also gemäss den Gedanken Gottes, welche nichts Anderes sind als die ideellen Wesenheiten der Dinge, erschaffen worden, so sind die Dinge selbst Gott mehr oder weniger ähnlich; einige tragen nur Spuren der göttlichen Vollkommenheiten — andere, die Menschen, sind nach dem Bilde Gottes erschaffen. Diese Ebenbildlichkeit der menschlichen Seele besteht in der Intelligenz, d. h. in dem Vermögen, die göttlichen Gedanken aus den erschaffenen Dingen herauszulesen. Aus diesem Grunde muss das intellectuale Vermögen des Menschen vom sensitiven Wahrnehmungsvermögen wesentlich und specifisch verschieden sein; dieses ist organisch, jenes überorganisch. Weil nun der Mensch ein endliches, zudem mit Sinnen begabtes und von Stufe zu Stufe sich entwickelndes, einheitliches Wesen ist, so erreicht seine Erkenntniss nicht sofort die höchste Stufe der Vollkommenheit, sondern muss von der sinnlichen Erkenntniss ausgehen, um zur übersinnlichen zu gelangen, d. h. um das nachzudenken, was Gott vorgedacht hat.

Es liegt darum in der Natur der Sache begründet, dass der Verstand¹⁾ an den sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand, wie er vom äusseren Sinne vorgestellt und von der Einbildungskraft reproducirt wird, herantritt und durch die Erscheinung zur Wesenheit, zum Grunde der Erscheinung, vorzudringen, diesen für sich allein ohne die Erscheinung festzuhalten sucht. Diese Thätigkeit unseres Verstandes heisst Abstraction.

1) Zwischen Verstand und Vernunft besteht nur ein virtueller, kein reeller Unterschied. Jener ist als „habitus principiorum“, diese als „facultas ratiocinandi“ zu fassen. Aber es muss die Vernunft ja selber die Principien einsehen, wenn diese als Prämissen fungiren. Folglich leistet die Vernunft dasselbe, was der Verstand und ist folglich sachlich dasselbe.

Diese Abstraction ist zur Bildung der Begriffe nothwendig anzunehmen. Denn die Begriffe werden den Gegenständen entnommen, und vom Verstande und den Gegenständen zugleich hervorgebracht. Es muss also das Object den Begriff auf eine gewisse Weise in sich enthalten. Nun aber existirt der Begriff in dem Objecte nicht formell, sondern nur virtuell, insofern die Idee des Schöpfers in der Materie eingeprägt liegt. Es ist folglich im erkennenden Subjecte ein Vermögen erforderlich, welches die Idee von der Materie abstrahirt.

Wie kommt diese Abstraction zu Stande?

Diese Thätigkeit des Geistes könnte man mit einem „Beleuchten“ vergleichen, mit einem „Ausstrahlen“ von Licht, vermöge dessen das Dunkle sichtbar wird. Der menschliche Geist lässt sich mit einem imaginären Auge vergleichen, das nicht nur das Object wahrnähme, sondern zugleich, ähnlich wie in der körperlichen Welt die Sonne, aus sich selbst das Licht erst ausstrahlte, dessen das Object bedarf, um gesehen zu werden. Versuchen wir indess eine sachliche Erklärung.

Durch die sinnliche Vorstellung eines Objectes wird auch der Verstand zur Thätigkeit angeregt. Denn das sinnliche Wahrnehmungsvermögen und der Verstand sind Vermögen einer und derselben Seele; zwischen den Vermögen aber besteht ein organischer Zusammenhang, so zwar, dass die Thätigkeit des einen ein anderes zur Thätigkeit veranlasst. Ferner tritt der Verstand mit der sinnlichen Erkenntnissform und in Folge dessen mit dem entsprechenden Gegenstande in Verbindung; denn die sensitive Seele ist beim Menschen der Substanz nach mit der intellectiven identisch; folglich ist der zu erkennende Gegenstand der intellectiven Seele hinreichend gegenwärtig. Endlich erfasst der Verstand das Object auf eine ihm eigene Art, nämlich ideell, wobei die sinnliche Erkenntniss als Instrument des Verstandes ursächlich mitwirkt.

Bei dieser Abstraction, durch welche das der Potenz nach Intelligible aëtuell intelligibel wird, verhält sich der Verstand activ.

Im zweiten Momente der Begriffsbildung aber erscheint der Verstand passiv, insofern er das abstrahirte ideale Sein des Gegenstandes in sich aufnimmt; dadurch entsteht in dem Verstande eine ideale Erkenntnissform, in welcher der Gegenstand nach seiner Wesenheit ideell vertreten ist, welche also auf einer

Verähnlichung des Verstandes mit dem Gegenstande beruht und ein der Seele inhärirendes, geistiges Accidenz genannt zu werden verdient.

Die Existenz dieser idealen oder intelligiblen Erkenntnisform ist nothwendig anzunehmen. Denn der Verstand ist ein Vermögen, welches wegen seiner Potenzialität an und für sich indifferent ist und daher von dem zu erkennenden Gegenstande zu einer entsprechenden Denkhätigkeit bestimmt werden muss; das Bestimmende heisst Form. Natürlich muss diese Form ebenso geistiger, idealer oder intelligibler Natur sein, wie der Verstand selbst ein geistiges Vermögen ist. Ferner besteht jede Erkenntnis darin, dass das Object percipirt wird; da dieses sich aber nicht reell mit dem Verstande vereinigen kann, so muss er ein ideales Bild davon in sich aufnehmen. Gleichwie es endlich neben und zwischen dem reproducirten Wissen und dem Erkenntnisvermögen ein habituales Wissen gibt, ebenso müssen wir hier ein Drittes annehmen, welches das primitive Wissen mit dem Vermögen vermittelt, und das ist eben die intelligible Erkenntnisform.

Jedoch ist die intelligible Erkenntnisform nicht dasjenige, was erkannt wird, sondern nur das, wodurch das Object erkannt wird. Denn die Objecte der intelligiblen Erkenntnis sind auch Objecte der Wissenschaft. Die Wissenschaft aber bezieht sich und muss sich beziehen, wenn sie auf Wahrheit, d. h. Uebereinstimmung der Erkenntnis und des Objectes Anspruch machen will, auf Dinge, welche ausserhalb der Seele existiren, keineswegs aber auf die intelligiblen Erkenntnisbilder, welche der Seele als Accidencien inhären. Direct erkennen wir das ausserhalb der Seele existirende Object selbst, indirect aber durch reflexive Thätigkeit erst dessen intelligibles, der Seele inhärirendes Bild.

Deshalb muss zu dem zweiten Momente der Begriffsbildung noch ein drittes hinzutreten, in welchem der Verstand durch die intelligible Erkenntnisform den Gegenstand selbst nach seinem intelligiblen Sein direct erfasst. So gelangen wir zum Begriffe, d. h. zu einem geistigen, vom mündlichen wohl zu unterscheidenden „Verbum“, in welchem wir den Gegenstand nach seinem intelligiblen Sein gewissermassen innerlich in uns aussprechen. Während jene intelligible Erkenntnisform als ein mit dem Worte eingepprägtes Bild des Gegenstandes (species impressa) bezeichnet werden kann, können wir dieses geistige

Wort, diesen Begriff ausgeprägtes Bild des Gegenstandes (*species expressa*) nennen. Subjectiv aufgefasst, ist das geistige Wort ein Product der intellectuellen Thätigkeit des vom Objecte informirten Geistes, also ein vom Geiste ausgehender, demselben immanenter Act; objectiv aufgefasst ist es ein Bild des Gegenstandes, in welchem dieser direct erkannt wird; ein Bild, welches vom Subjecte und Objecte erzeugt, nicht nur das Object ausdrückt, sondern auch nach Art des Subjectes im Subjecte ist.

Es wird jedoch nicht das individuelle, concrete Wesen des Gegenstandes direct im Begriffe erfasst, sondern das allgemeine, abstracte; indirect erkennt der Mensch das Individuelle und Concrete des Gegenstandes, wenn er auf dasjenige reflectirt, woraus der abstracte, allgemeine Begriff gewonnen worden ist. Jedes Individuum hat seine ihm eigene individuelle Wesenheit, welche als solche zu erkennen dem menschlichen Geiste nicht vergönnt ist; der Mensch begreift das Allgemein-Substantiale und das Allgemein-Accidentelle der individuellen Wesenheit, indem er auch von dem Wesentlichen und Allgemeinen der Erscheinungen Begriffe bildet und diese mit den auf die allgemeine Substanz sich beziehenden Begriffen verbindet. Diese Erkenntniss ersetzt hinreichend die Erkenntniss der individuellen Wesenheit, weil durch die Begriffe von substantialen und gehäuften accidentellen Eigenschaften das Individuum hinreichend characterisirt wird. Daraus geht klar hervor, dass auch die Begriffe von Individuen allgemein und abstract sind, dass somit Allgemeinheit und Abstractheit allen unseren Begriffen wesentlich zukommen. Die Allgemeinheit des Begriffes bedeutet, dass sein Gegenstand in der Wirklichkeit vervielfältigt, sein Inhalt in vielen Dingen sich finden kann; die Abstractheit des Begriffes aber besagt, dass sein Inhalt, von allem Zufälligen der sinnlichen Vorstellungen losgetrennt, nur aus wesentlichen Merkmalen besteht. Daraus ist ersichtlich, dass die Erkenntniss des Allgemeinen und Abstracten nicht nothwendig durch eine Vergleichung vieler ähnlicher Dinge gewonnen werden muss, dass also jene Wesensähnlichkeit, welche Dinge derselben Art unter einander haben, nicht sowohl der Grund, als vielmehr die Folge und das Kennzeichen der Allgemeinheit ist. Weil das Allgemeine nicht so sehr als das Eine, das in Vielen ist, als vielmehr als das Eine, das geeignet ist in Vielen zu sein, aufgefasst werden muss, so können wir die Allgemeinheit aus der Natur dessen, was wir denken, erkennen und so die Erkenntniss

des Allgemeinen aus der Betrachtung eines Individuums gewinnen; darum würde der Begriff des Menschen selbst dann ein allgemeiner sein, wenn es auch nur einen Menschen gäbe.

Was nun die Aufeinanderfolge und den Fortschritt der Begriffe betrifft, so denken wir als Wesen, die sich durch allmähliche Entwicklung vervollkommen, die Gegenstände zuerst in allgemeinsten und unbestimmtesten Begriffen. Von Natur aus ist aber der menschliche Verstand sowohl dazu tüchtig, als auch, sobald er nur in Thätigkeit zu treten anfängt (und das geschieht, wenn das sensitive Wahrnehmungsvermögen hinreichend vorgearbeitet hat), dazu determinirt, diese allgemeinsten und unbestimmtesten Begriffe zu bilden, weil er eben nur unter dieser Voraussetzung zur begrifflichen Erkenntniß der bestimmten Dinge und Erscheinungen fortschreiten kann. Ursprünglich ist dem Denkgeiste jedes Object, welches ihm begegnet, ein Seiendes oder Ding; dieses ist die allgemeinste Kategorie, welche er allen Objecten beilegt. Bald aber unterscheidet er die Dinge als solche, die für sich sind (Substanzen), und als solche, die an einem Anderen sind (Accidentien); ferner unterscheidet er ein bewirkendes und bewirktes, ein lebendes und lebloses, ein veränderliches und unveränderliches; ein einfaches und zusammengesetztes, ein körperliches und geistiges Sein u. s. w. Hat der Denkgeist auf diese Weise schon eine Reihe von bestimmteren Begriffen bilden gelernt, so dienen ihm diese als Kategorien, um ein vorwürfiges Object sofort einer bestimmten Seinsklasse einzuordnen, worauf er dann das Object weiter bestimmt.

Das ist nun die directe Begriffsbildung, welche mit dem Allgemeinsten, Unbestimmtesten beginnt und zu dem Abgeleiteten, Bestimmten fortschreitet. Dagegen beginnt die reflexive Begriffsbildung mit dem Abgeleiteten und Bestimmten und schreitet subsumirend fort zu dem Allgemeineren und Höheren, bis sie zu den allgemeinsten und höchsten Begriffen gelangt. Das Allgemeine ist also bei der directen Begriffsbildung das Erste, bei der reflexiven das Letzte; bei der directen Begriffsbildung denken wir in allgemeinen Begriffen, bei der reflexiven wissen wir von ihnen.