

Wie unterscheiden sich die Begriffe von andern Erkenntnisakten?

Autor(en): **Kadeávek, E.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **5 (1891)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762087>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Bd. 4, S. 337): „Gott hatte ihr vor mehreren Jahren geoffenbart, er werde ihr die Stunde ihres Todes nicht bezeichnen, sondern ihr ein Zeichen geben, indem sie vor ihrem Tode in eine mehrere Stunden währende Verzückung fallen werde, und sie sagte mir häufig, ich möchte die Offenbarung nicht außer acht lassen, damit sie nicht lebendig begraben würde.“ Die vorhergesagte Verzückung trat ein, dauerte mehrere Stunden und endete mit dem Tode.

In neuester Zeit hat der Franziskaner Pater Augustin von Montefeltro, der in Rom und anderen Städten Italiens durch seine Predigten großes Aufsehen erregte, in der Predigt über die Geistigkeit der Seele, dem Gedanken, daß die mystische Kontemplation und Vision ein Beweis für die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele sei, einen sehr beredten Ausdruck gegeben, indem er den Zustand, wozu die Seele im Gebete sich erhebt, also schildert: „Wollet ihr die Seele bei diesem Fluge in die himmlischen Regionen beobachten? Ihrem Blicke entschwinden die Geschöpfe, entschwindet die Erde; der Horizont erweitert sich, die Schleier fallen, die Finsternisse verwandeln sich in blendende Helle, die Seele dringt bis zur Quelle des Lebens vor und langt dort an in Mitte der Chöre der Engel und Erzengel; sie steht am Altare dessen, welcher für sie geopfert worden, und spricht: Mein Gott, siehe hier dein Geschöpf; mein Vater, siehe hier dein Kind! Und wo war inzwischen der Körper? Er ist hier unten zurückgeblieben, träge, schwerfällig, während seine Seele wie ein geistiger Schmetterling durch die himmlischen Auen flog. Ist es nun möglich, daß diese Seele — in Nichts sich auflöse?“



WIE UNTERSCHIEDEN SICH DIE BEGRIFFE VON ANDERN ERKENNTNISAKTEN?

VON DR. EUG. KADERÁVEK.



Wenn wir den Ursprung der Begriffe untersuchen, werden wir gewahr, zu welchen Erkenntnisakten diese im Verhältnisse

stehen. Es sind zwei: sinnliche Vorstellung und Idee. Außerdem bezieht sich der Begriff auf das mündliche Wort und auf das Urtheil.

I.

Das erkenntnisfähige, körperliche Wesen stellt sich Gegenstände vor, d. h. erzeugt, von den Gegenständen determiniert, Bilder von ihnen, in denen es die Gegenstände erkennt, entweder bloß durch die Thätigkeit eines vom Organismus subjektiv abhängigen Seelenvermögens, oder auch durch die Thätigkeit eines vom Organismus subjektiv unabhängigen Seelenvermögens. Das erkenntnisfähige, körperliche Wesen ist im ersten Falle das Tier, im zweiten der Mensch. Die ersteren Bilder sind sinnlich, weil sie vom sinnlichen Vermögen herrühren, concret, weil sie die körperlichen Eigenschaften darstellen, nicht wie sie an sich sind, sondern wie sie einem Körper inhärieren, zufällig, weil der Sinn körperliche Eigenschaften mit allen Zufälligkeiten, mit denen sie in der Wirklichkeit vorhanden sind, schaut, individuell, weil der Sinn nur Eigenschaften einzelner Körper auffaßt; ferner beziehen sie sich auf Erscheinungen der Körper; sie sind sinnliche Vorstellungen, welche durch den Sinn, als durch eine bewirkende Ursache, erzeugt werden und den Tieren und Menschen gemeinschaftlich sind. Die letzteren Bilder sind übersinnlich, weil sie vom übersinnlichen Vermögen herrühren, abstrakt, weil sie durch das Abstrahieren des Ideellen vom Materiellen entstehen, notwendig, weil das Objekt dessen, was sie enthalten, nicht entbehren kann, wenn es zu sein nicht aufhören soll, allgemein, weil sie das Eine ausdrücken, das geeignet ist in Vielen zu sein; ferner beziehen sie sich auf das Wesen der Dinge, nicht bloß der Körper; sie sind übersinnliche, intellectuale Vorstellungen, welche durch den Verstand, als durch eine bewirkende Ursache erzeugt werden und den Menschen eigentümlich sind, welche bei ihrem Entstehen von den sinnlichen Vorstellungen, als den instrumentalen Ursachen, bedingt sind und nach ihrem Entstehen von ihnen begleitet werden; sie sind Begriffe. Jedoch ist die erwähnte Abhängigkeit der Begriffe von den sinnlichen Vor-

stellungen nicht so durchgängig, daß jeder Begriff eine sinnliche Vorstellung unmittelbar voraussetzen müßte, daß jedem Begriffe eine sinnliche Vorstellung unmittelbar entsprechen müßte. Denn wir müssen *eigentliche Begriffe* von *uneigentlichen* wohl unterscheiden. *Eigentliche Begriffe*, in welchen das Objekt durch sich selbst und unmittelbar erkannt wird, haben wir vom Körperlichen; *uneigentliche Begriffe* beziehen sich zunächst auf Unkörperliches und sind durch Analogie und Verneinung aus den eigentlichen vermittelt. Die *uneigentlichen* heißen auch analog, wenn wir sie von Gegenständen nach ihrer Beziehung auf ein anderes bilden; sie entstehen aber auch durch Verneinung einer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit. Daß wir aber vom Unkörperlichen nur analoge, *uneigentliche Begriffe* haben können, darin offenbart sich die Unvollkommenheit unseres Erkennens.

II.

Das Wort *Idee* hat einen mannigfachen Sinn; es handelt sich darum zu erörtern, welcher Sinn der wahre ist und in welchem Verhältnisse sie zu den Begriffen steht.

Nach Plato ist die *Idee* das Objekt des Begriffes; durch den bei der Erkenntnis der verschiedenen Erscheinungsweisen entstandenen Begriff wird die zuvor unmittelbar geschaute, später vergessene *Idee* erkannt. Dem Allgemeinen im Denken entspricht ein Allgemeines in der Realität, und dieses objektiv Allgemeine ist die *Idee*; wenn aber Plato in seinem Denken der Phantasie Raum gibt, so individualisiert er die *Idee*. Ferner werden die *Ideen* von Plato als über den Einzeldingen erhabene, transcendente Wesen gedacht; weil sie zu einander in demselben Verhältnisse stehen, wie die Begriffe, welche in unserem Denken eine logische Einheit bilden, so ist auch in den *Ideen* eine solche Einheit anzunehmen, aber keine starre, sondern eine solche, in welcher zugleich eine dialektische Bewegung zur Vielheit liegt, so daß die *Ideenwelt* als eine Einheit in der Vielheit und als eine Vielheit in der Einheit zu fassen ist; die *Ideen* wurden von Plato, wie Aristoteles berichtet, auf Zahlen reduciert, womit seine Lehre von dem einheitlichen oder begrenzenden Elemente

dem unbestimmten, durch jenes bestimmbaren Elemente und dem aus Beiden Gemischten als den Bestandteilen der Ideen und auch aller anderen Klassen des Existierenden verknüpft ist. Die Ideen bilden zwar, da sie vollkommen unveränderlich, beharrlich, ewig und unvergänglich sind, einen Gegensatz zu der unvollkommenen, veränderlichen, fließenden, zeitlichen und werdenden Erscheinungswelt, stehen aber doch mit dieser in einer Gemeinschaft, da die erscheinenden Einzeldinge an den Ideen teilnehmen und dadurch das sind, was sie sind; diese Teilnahme ist eine Nachahmung, eine unvollkommene Abspiegelung der Ideen in den erscheinenden Dingen, so daß jene als Vorbilder, diese als Abbilder betrachtet werden können. Die höchste über alle übrigen objektiv stehende Idee des Guten scheint Plato mit Gott als identisch gefaßt zu haben; ob er Gott als persönliches Wesen gedacht hat oder nicht, läßt sich nicht entscheiden; ebenso ist ungewiß, ob Plato die Ideen auch Gott gegenüber verselbständigt oder sie als Gedanken in den göttlichen Verstand gesetzt hat.

Die Existenz der Ideen ist nicht zu leugnen, da sie durch triftige Gründe bewiesen werden kann; jedoch sind Platons Ansichten über das Wesen derselben und über ihr Verhältnis zu den Begriffen, Dingen und Gott teils unrichtig, teils schwankend, teils unvollständig. Die christliche Philosophie hat Aristoteles, der die Ideen verwirft, nicht beigestimmt, sondern, wie wir sehen werden, die Mängel und Widersprüche abgestreift und eine Ideenlehre aufgestellt, welche mit den Erfahrungswissenschaften, Logik, Psychologie und natürlichen Theologie im Einklange steht.

Nach dem Neuplatoniker Plotinus emaniert aus dem Ureinen, das zugleich das Urgute ist, *νοῦς*, welchem die Ideen nicht als bloße Gedanken, sondern als substantiell in ihm existierende Teilwesen seiner selbst immanent sind. Die Ideen bethätigen sich als wirkende und gestaltende Prinzipien in der Materie, dem letzten Gliede in der Kette der Emanation, durch die Seele, welche aus dem *νοῦς* emaniert. Die Materie ist kein reales Substrat der sinnlichen Welt, das Sinnliche beruht auf

einem leeren Scheine; daher ist die sinnliche Wahrnehmung ein Träumen der Seele. Um zur Erkenntnis der intelligiblen Wahrheit zu gelangen, muß die Seele von den Sinnen sich zurückziehen und in ihren Mittelpunkt, den *νοῦς* sich sammeln; in diesem besitzt sie die Wahrheit a priori, und es bedarf nur mehr dieselbe zum Bewußtsein zu bringen und im Bewußtsein zu entwickeln. Die ganze Erkenntnis beruht somit auf einer Selbstanschauung des *νοῦς*, welchem die Ideen immanent sind, in der Seele; von dieser Selbstanschauung erhebt sich der *νοῦς* im Menschen zur Anschauung des Ureinen, des ersten Gottes.

Bei Plotin, mit dessen emanatistischem Pantheismus die Ideenlehre eng verbunden ist, gehen die Begriffe in Ideen auf. Darin treffen alle Formen des Pantheismus zusammen; am consequentesten ist diese extreme Richtung bei Hegel zu finden, dessen Logik die Selbstbewegung des Absoluten von dem abstraktesten Begriff, nämlich dem Begriffe des reinen Seins, bis zu dem konkretesten derjenigen Begriffe, die der Spaltung in Natur und Geist vorangehen, d. h. bis zur absoluten Idee, betrachtet. Mit dem Pantheismus fällt konsequent auch die pantheistische Ideenlehre; folglich können wir sie nicht annehmen.

In das zweite Extrem verfallen jene, welche die Ideen in Begriffe aufgehen lassen; in der neueren englischen, französischen und Leibnitz-Wolfschen Philosophie sanken die Ideen zu Vorstellungen herab. So z. B. gestaltet sich nach Locke die der Empfindung entsprechende und von ihr in der Seele unmittelbar hervorgerufene Perception zur Idee; nach Hume sind die Impressionen lebhaftere Vorstellungen, die Ideen minder lebhaftere Erinnerungs- und Einbildungsvorstellungen. Dafs der Materialismus die Ideen verwirft, ist selbstverständlich. Auch mit diesem Extreme können wir uns nicht einverstanden erklären.

Eigentümlich ist die Bedeutung, welche die Ideen bei Kant, Herbart und Günther haben.

1. Nach Kant denkt der Verstand nach Begriffen, macht von ihnen nur einen empirischen Gebrauch und wendet sie an nur auf Dinge als Gegenstände möglicher Erfahrung, niemals

aber auf Dinge an sich; die Vernunft gelangt natürlich und notwendig durch sophistische Schlüsse zu der psychologischen, kosmologischen und theologischen Idee, welche drei Ideen als konstitutive Prinzipien zwar keine Geltung haben, weil durch sie keine wirkliche Erkenntnis von Dingen an sich gewonnen werden kann, aber als regulative Prinzipien der menschlichen Vernunft a priori immanent sind und in praktischer Hinsicht Annahmen denkbar machen, zu welchen mit moralischer Notwendigkeit die praktische Vernunft hinführt. — Was nun die Begriffe betrifft, von welchen Kant in der transzendentalen Analytik handelt, so wurde bereits von dem Verfasser dieser Abhandlung in die Zeitschrift „Philosophisches Jahrbuch“ gezeigt, daß Kants Annahme synthetischer Urtheile a priori, auf welcher die transcendente Analytik beruht, unrichtig ist, und daß die Kantschen Stammbegriffe oder Formen weder an sich möglich, noch apriorisch sind. Ferner beweist die christliche Philosophie, daß wir durch die sogenannten Ideen Kants Dinge an sich erkennen, daß wir also wahre Begriffe von der Seele, Welt und Gott uns bilden können. Auch macht Kant zwischen dem Verstande und der Vernunft einen Unterschied, welcher unstatthaft ist, und spricht von Sophistifikationen, deren unerklärliche Notwendigkeit und Natürlichkeit es Kant unmöglich machen sollte, sie in ihrer Unhaltbarkeit bloßzulegen und sie unschädlich zu machen. Somit sind die Kantschen Ideen unrichtig.

2. Nach Herbart sind die Ideen Musterbegriffe, welche theils unmittelbar gefallen, theils durch die Aufgabe, das Missfallende zu meiden, herbeigeführt werden; diese Ideen aus dem Schönen und Häßlichen, insbesondere dem Löblichen und Schädlichen herauszuheben, in ursprünglicher Reinheit und Bestimmtheit zu zeigen, geordnet zusammenzustellen ist Sache der allgemeinen Ästhetik, deren spezieller Teil die praktische Philosophie oder Ethik ist; durch Verbindung dieser Ideen ästhetischer Elemente kann unter Voraussetzung eines gegebenen Stoffes ein gefallendes Ganzes gebildet werden; die Quelle der Herbartschen ästhetischen Ideen liegt in den unwillkürlichen Geschmacksurteilen über Verhältnisse, Formen; denn alle Schönheit

beruht nach Herbart, wie die musikalische, auf Formen. Jeder Teil dessen, was als zusammengesetzt gefällt oder mißfällt, d. i. die Materie, ist für sich und einzeln genommen gleichgiltig, die Form hingegen ist der ästhetischen Beurteilung unterworfen. Was ist in der Musik eine Quinte, eine Terze, ein jedes beliebiges musikalisches Intervall von bestimmter Geltung? Es ist bekannt, daß keinem der einzelnen Töne, deren Verhältnis das Intervall ausmacht, für sich allein nur das Mindeste von dem Charakter zukommt, welcher gewonnen wird, indem sie zusammenklingen. Es liegt zwar ein Widerspruch darin, daß das an sich Gleichgiltige zugleich ein Gefallendes und Mißfallendes sein soll; jedoch dieser hebt sich dadurch, daß eine Ergänzung hinzugedacht wird, die an sich ebenfalls vorgestellt, folglich gleichgiltig ist, Beifall oder Mißfallen kommt daher keinem für sich, sondern nur insofern zu, als es mit dem Andern zusammengedacht wird. Das Zusammen beider ist die Form. Herbart macht diese Deduktion durch Anwendung der ihm eigentümlichen Methode der Beziehungen und findet eine Analogie zwischen den ästhetischen und metaphysischen Gedanken. Wie das scheinbare Geschehene nicht die Folge eines einzigen, sondern das Zusammen mehrerer Seienden ist, deren jedes streng einfache Qualität ist, so ist das ästhetische Urteil des Beifalls und Mißfallens nicht Resultat eines, sondern mehrerer jedes für sich nur theoretisch Vorgestellter und folglich Gleichgiltiger zusammengenommen. Wie aus dem Zusammen der Seienden die Erscheinung, so springt aus dem Zusammen theoretisch gleichgiltiger Vorstellungen ästhetischer Beifall oder ästhetisches Mißfallen hervor mit gleicher Sicherheit, gleicher Notwendigkeit, gleicher Unwillkürlichkeit. Wie das Wesen der Metaphysik darin besteht, mit Beiseitlassung des unerkennbaren Was der Seienden nur deren wechselnde Zusammen als Grundlage des scheinbaren Geschehens ins Auge zu fassen, so begnügt sich die Ästhetik, statt der einzelnen nur theoretisch vorgestellten ästhetisch gleichgiltigen Verhältnisglieder deren ästhetischen Beifall oder ästhetisches Mißfallen erzeugende Verhältnisse, d. i. ihre ästhetisch wichtigen Zusammen aufzustellen.

Gegen diese Ansichten Herbarts ist folgendes einzuwenden:

a) Die Methode der Beziehungen ist in der Philosophie unzulässig, wie Lotze bewiesen hat. („Herbarts Ontologie“, Zeitschrift für Philosophie 1843.)

b) Herbarts Metaphysik ist unwahr; darum können wir von derselben keinen Analogieschluss auf die Ästhetik machen. Und wenn auch die Metaphysik wahr wäre und wenn es auch nach Herbart möglich wäre, von der Metaphysik auf die Ästhetik zu schließen, — was Herbart nicht erlaubt ist, da er wissentlich, grundsätzlich und absichtlich die einzelnen Disciplinen von einander gänzlich getrennt hat —, so reicht ein Analogieschluss, wenn er auch wahr wäre, zur Begründung der Ästhetik nicht aus.

c) Es ist unstatthaft, ohne einen giltigen und gewichtigen Grund von einer Art, der musikalischen Schönheit, auf die ganze Gattung, die Schönheit überhaupt zu schließen. Dies ist eine höchst unvollkommene Induktion. Und wenn es auch erlaubt wäre, so ist die musikalische Schönheit von Herbart schlecht aufgefasst. Ein Ton ist vielmehr schön, insofern wir an demselben Reinheit, Klarheit, Vollendung in seiner Art erkennen, d. h. jene Ausbildung und jene Fülle, welche seiner Stellung in der Tonleiter entspricht. Dazu kommt noch die Bewegung, welche in jedem Tone liegt. Außer diesen Eigenschaften des bloß materiell betrachteten Tones zeigt sich uns ein weit vorzüglicherer Grund der Schönheit, wenn wir jene innere Bedeutung ins Auge fassen, welche die Natur den Tönen, zunächst der menschlichen Stimme, verliehen hat, die von dieser auf alle Töne übergeht und von denselben ganz untrennbar ist. Die Töne der menschlichen Stimme sind die Verkörperung der Gemütsbewegung, das Sichtbarwerden der Stimmung des Herzens, die natürlichen Zeichen der Gefühle. Es ist darum in den Tönen die Schönheit des Geistigen, des in ihnen sich offenbarenden Unsichtbaren, die unser Herz einnimmt. Bei den Verbindungen von Tönen zieht uns die Angemessenheit, Ordnung, Einheit im Wechselnden, Harmonie an, objektive, von

uns als objektiv wahrgenommene Eigenschaften; sie werden von uns nicht erst erfunden — denn woher würden wir sie erst schaffen? wir sind zu bedingt, als daß wir ohne wahre Erkenntnis der Objekte, ohne alle angemessene Ursache Etwas setzen könnten, — sie sind da und als solche werden sie von uns erkannt. Ferner der Bewegung, dem Rhythmus und Leben, besonders aber der geistigen Schönheit, der inneren Empfindung, der ethischen Stimmung des Herzens gibt die harmonische Verbindung der Töne ihren Ausdruck.

Folglich sind die ästhetischen Ideen Herbarts unwahr.

Über die ethischen Ideen Herbarts insbesondere anders zu urteilen ist nicht möglich; denn Trendelenburg beweist in seinen historischen Beiträgen (z. B. „Herbart's praktische Philosophie und die Ethik der Alten“), daß sie auf Wahrheit keinen Anspruch machen können.

Wir können also die Idee nicht im Sinne Herbarts erklären.

3. Günther nennt den Begriff einen Gedanken vom Allgemeinen der Erscheinungen, die Idee einen Gedanken vom Sein als dem Realgrund der Erscheinungen. Dagegen ist einzuwenden, daß Günther keinen spezifischen Unterschied zwischen einem Gemeinbilde, das eine sinnliche Vorstellung ist, und einem Begriffe, der eine übersinnliche Vorstellung ist, macht. Es ist bereits in jener Ztschr. „Philos. Jahrb.“ v. dems. Vf. nachgewiesen worden, daß das Gemeinbild vom Begriffe sich spezifisch unterscheidet, daß das Objekt des Begriffes das Wesen eines Dinges, also der Realgrund der Erscheinung ist, daß der Begriff allgemein und notwendig ist. Die christliche Philosophie kann also Günthers Unterschied zwischen Begriff und Idee nicht annehmen.

Worin besteht also der wahre Unterschied nach der christlichen Philosophie?

Es gibt vier Arten von Ursachen: die wirkende, Material —, Formal — und Finalursache. Zu der dritten steht in unmittelbarer Beziehung die vorbildliche Ursache, das ideale Musterbild, welches in dem Verstande einer vernünftigen wirkenden Ursache der Wirkung vorausgesetzt ist, und welchem nach der Intention dieser wirkenden Ursache die Wirkung

ähnlich werden soll. Wenn wir den Verstand, in welchem das ideale Musterbild ist, in Betracht ziehen, so nennen wir dieses Idee, d. h. den Gedanken über ein Ding, welcher dem Sein des Dinges vorausgeht und zu demselben vorbildlich sich verhält. Wenn wir aber das Verhältnis der vorbildlichen Ursache zu der ihr entsprechenden Wirkung erwägen, so finden wir, daß die Idee in der Form der Wirkung sich offenbart. Darum können wir die Idee für die äußere Formalursache erklären, während die eigentliche der Substanz selbst immanente Formalursache als das Abbild der Idee erscheint. Die Causalität der Idee besteht darin, daß sie die Wirksamkeit der vernünftigen Ursache in der Hervorbringung der Wirkung bedingt und leitet, daß die vernünftige, wirkende Ursache nach einer Idee, einem vorbildlichen Gedanken über die Wirkung, die sie hervorbringen soll, thätig ist.

Die bedingten Dinge, aus welchen die Welt besteht, müssen ihre Ideen haben. Denn da sie nicht an sich schon durch ihre Wesenheit existieren, sind sie zuerst möglich, bevor sie wirklich sind; diese ihre Möglichkeit ist eine doppelte: eine innere und eine äußere. Die innere besteht darin, daß etwas vom inneren Widerspruche frei ist; die äußere darin, daß es eine Ursache gibt, welche das innerlich Mögliche in die Existenz zu überführen vermag. Das innerlich Mögliche, welches dem Sein vorausgeht, kann weder in unserem Denken noch in sich selbst ursprünglich bestehen; es muß ein wirkliches Wesen geben, welches dem innerlich Möglichen der Natur nach vorausgeht, in welchem es seinen Grund hat. Dieses Wesen ist Gott; denn weil das innerlich Mögliche als solches notwendig und unveränderlich ist, müssen wir auch das wirkliche Wesen, in welchem das Mögliche seinen Grund hat, für notwendig und unveränderlich ansehen; auch muß dieses Wesen absolut wirklich sein, wenn wir keine unendliche Reihe von Möglichkeiten annehmen wollen. Das innerlich Mögliche eines Dinges nennt man dessen Wesenheit. Folglich haben die Wesenheiten der bedingten Dinge in Gott ihren Grund und zwar zunächst weder in seiner Allmacht, noch in seinem Willen, sondern

in seinem Verstande, zuletzt aber in seiner Wesenheit. Die Wesenheiten der bedingten Dinge, welche zunächst im göttlichen Verstande, zuletzt in seiner Wesenheit ihren Grund haben und göttliche Ideen heißen, bilden die göttliche Wesenheit nicht, wie sie an sich ist, sondern wie sie nach außen nachahmbar ist. Nach diesen idealen Prototypen ist die Welt verwirklicht worden; die ideale Wesenheit ist in dem von Gott freiwillig erschaffenen Dinge real geworden, indem dieses das Ektyp seines Prototypes ist.

Wie verhält sich nun der Begriff des Menschen zur göttlichen Idee? Weil wie der ganze Mensch, so auch sein Denkvermögen von Gott ist, weil der Mensch durch dieses Vermögen am göttlichen Verstande participiert und deswegen Gott ähnlich ist, so vermag er auch an den Gedanken Gottes Teil zu nehmen, indem er die Wesenheiten der wirklichen Dinge, in welchen die göttlichen Ideen realisiert sind, in Begriffen auffasst und die Gedanken Gottes sozusagen aus den wirklichen Dingen herausliest. Direkt erkennt der Mensch in seinem Begriffe nicht die Idee Gottes, sondern die nach der Idee verwirklichte Wesenheit; indirekt durch reflexives Denken bezieht der Mensch seinen Begriff auf die Idee Gottes und findet, daß, während die Idee der vorbildliche Gedanke über ein Ding ist, sein Begriff der nachbildliche Gedanke über dasselbe Ding ist. Ferner kann er nicht umhin durch weiteres Denken einzusehen, daß der göttliche Gedanke über ein Ding seinem Inhalte nach unendlich vollkommener ist als der menschliche Begriff von demselben Dinge, daß also die Idee für den Menschen ein *Idael* ist, welches er durch sein begriffliches Denken nach Möglichkeit zu erreichen bestrebt ist.

Analog nennen wir den Gedanken, welchen ein Künstler in einem schönen Kunstwerke zur bildlichen Darstellung bringen will, Idee dieses Kunstwerkes, weil er sich gleichfalls vorbildlich zu dem Kunstwerk verhält.

III.

Das äußere, mündliche Wort bringt uns nicht den Begriff, welcher auch das innere, geistige Wort genannt wird,

hervor, sondern setzt ihn voraus. Für jenen, welcher den Inhalt des Wortes noch nicht gedacht, sondern nur sinnlich wahrgenommen hat, kann das Wort kein Zeichen eines Begriffes sein, sondern höchstens das Zeichen einer sinnlichen Vorstellung. Wir können Begriffe haben, ehe wir für sie Worte gefunden, aber niemals bedeutungsvolle Worte, bevor wir ihren Inhalt gedacht haben. Dabei ist aber nicht zu leugnen, daß das Wort das vorzüglichste Mittel ist, die Bildung unseres Geistes zu fördern; denn unsere Gedanken in geeignete Ausdrücke zu kleiden trägt viel zu größerer Bestimmtheit und Klarheit derselben bei, aber doch nur darum, weil wir die Begriffe, die dem Geiste vorschweben, mit jenen vergleichen, von welchen uns die Worte Zeichen sind. Wenn wir Andere sprechen hören und unser Wissen vervollkommen, so haben wir den Samen, aus dem diese neue Erkenntnis sproßt, in anderen Begriffen bereits in uns, und die Worte, welche wir vernehmen, können nur insofern eine neue Erkenntnis erzeugen, als sie uns zur Vergleichung und Verknüpfung unserer bereits vorhandenen Begriffe und zu einer hierauf folgenden Bildung neuer Begriffe veranlassen. Man prägt dem Kinde gewiß nicht ein Wort in der Absicht ein, um den entsprechenden Gedanken in ihm zu erzeugen, sondern man zeigt ihm den Gegenstand, um in ihm den Begriff entstehen zu lassen, und dann sagt man ihm, wie der Gegenstand heißt. Auch ist das Wort, wie es faktisch vorliegt, nicht geeignet in uns einen Begriff hervorzubringen, da zwischen dem Worte und dem Begriffe thatsächlich kein natürlicher Zusammenhang besteht, wie zwischen Rauch und Feuer, oder zwischen der von einem Thiere hinterlassenen Spur und dem Thiere selbst, oder zwischen einem Bilde und dem Gegenstande. Auch ist das Wort nicht unumgänglich notwendig zur Bethätigung der Denkkraft überhaupt; ohne Sprache muß die Denkkraft des Menschen nicht in der reinen Potenz bleiben. Dafür bürgen uns genaue und umfassende Beobachtungen, welche an Taubstummen angestellt worden sind, bevor sie in einem Institute Unterricht genossen; es hat sich herausgestellt, daß dieselben nicht ganz und gar ohne alle Begriffe sind. Ferner

geht unser Denken oft so schnell und blitzartig vor sich, daß wir den Gedanken durch Worte auszudrücken nicht im Stande sind; auch erinnern wir uns oft ganz klar an gewisse Gegenstände, ohne die gehörigen Worte zu finden; oft haben wir von unseren Gemütszuständen klares Bewußtsein, aber können dieselben 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 sind und außer der Sphäre der Sprache und des Unterrichtes stehen, so ist es noch fraglich, ob sie wirklich keine Begriffe haben; und wenn sie auch in geistiger Beziehung ganz unentwickelt wären, so läge die Schuld nicht so sehr in der Abschließung von dem Einflusse der Sprache und des Unterrichtes, als vielmehr in der körperlichen Verwahrlosung, welche die Entwicklung des Geistes hindert. Wenn wir aber von der vollkommenen Entwicklung der menschlichen Denkkraft sprechen, so ist nicht zu leugnen, daß Sprache und Unterricht notwendige Bedingungen sind.

Das Verhältnis des Begriffes zum Worte tritt noch mehr hervor, wenn wir untersuchen, was für Zeichen sie sind. Das Wort ist ein arbiträres und konventionelles Zeichen; der Begriff aber ist ein natürliches Zeichen des Gegenstandes und ist für einen Gegenstand nur einer oder soll es wenigstens sein. Das Wort ist ein Zeichen, durch welches das Bezeichnete in Erinnerung gebracht wird, so daß wir uns zuerst des Wortes bewußt sein müssen; der Begriff ist aber ein Zeichen, in welchem das Objekt direkt gedacht wird, und dessen wir uns direkt nicht bewußt sind.

IV.

Um das Verhältnis des Begriffes zum Urteile richtig beurteilen zu können, müssen wir ein sinnliches, nur uneigentlich so genanntes Urteil von dem logischen, im eigentlichen Sinne zu verstehenden unterscheiden. Sinnlich zu urteilen kommt dem inneren Sinne zu, welcher die Wahrnehmungen der verschiedenen äußeren Sinne vereinigt und von einander unterscheidet. Auf einem sinnlichen Urteile beruht die Wahrnehmung

eines und aufrecht stehenden, eines in bestimmter Distanz entfernten, oder eines Gegenstandes von bestimmter Gröfse; ferner offenbart sich ein sinnliches Urteil darin, daß der Sinn körperliche Eigenschaften und Erscheinungsweisen nicht abstrakt, sondern konkret wahrnimmt, daß er sie immer nur in ihrer Verbindung mit dem Körper, welchem sie zukommen, wahrnimmt, daß er also auch den Körper wahrnimmt, insofern er das Subjekt jener sinnfälligen Eigenschaften ist; auch die Bildung der sinnlichen Gesamtvorstellungen und die sensitive Erinnerung beruhen auf einem sinnlichen Urteile; schließlic faßt der innere Sinn die Dinge auf, ohne unmittelbar von denselben eine dem leiblichen Organismus zusagende oder widerwärtige Wirkung zu erfahren, als für gewisse Zwecke, nämlich einerseits für die Erhaltung des Einzelwesens und die Förderung des leiblichen Lebens, anderseits für die Erhaltung der Gattung durch die Fortpflanzung und die Sorge für das Erzeugte, dienlich oder umgekehrt als diesen Zwecken gefährlich und nachteilig. Ein solches Urteilen ist kein Erkennen, wie es ausschließlicher Vorzug des Geistes ist, es ist kein Auffassen des Allgemeinen und Wesentlichen in den Dingen, sondern nur eine Wahrnehmung bestimmter Einzeldinge und ihrer konkreten Accidentien.

Von diesem uneigentlichen, sinnlichen Urteil ist das eigentliche, logische Urteil zu unterscheiden, d. h. ein Akt der übersinnlichen, intellektuellen Erkenntnis, in welchem wir die Beziehung eines Begriffes zu einem andern bestimmen und in unserm Geiste von einer Sache etwas aussagen. Von dem Begriffe unterscheidet sich dieses Urteil dadurch, daß jener an sich immer wahr ist, wiewohl er zufällig Veranlassung bieten kann, ein falsches Urteil zu bilden, während in diesem die Wahrheit erkannt oder ausgedrückt wird; ferner dadurch, daß wir durch den Begriff uns eine Sache intellektuell vorstellen ohne von derselben etwas im Geiste auszusagen, während diese Aussage dem Urteile als charakteristisches Merkmal zukommt. Dem Urteile geht der Begriff voran, indem dieser im Geiste früher entsteht als jenes; denn soll durch das Urteil das Verhältnis zweier Begriffe bestimmt

werden, so müssen diese früher im Geiste existieren. Den Stoff des Urtheiles bilden zwei Begriffe, von denen der Subjektsbegriff ein Objekt bezeichnet, wie es an sich, unabhängig von unserem Denken, wirklich ist, der Prädikatsbegriff aber, wie es von uns gedacht wird. Es liegt zwar die Wahrheit auch im Begriffe, weil der Geist im Begriffe dem Gegenstande sich zu verähnlichen beginnt und weil die logische Wahrheit in der Übereinstimmung des Gedankens mit dem Gegenstande besteht, aber doch nur unvollständig, nur inchoativ, weil der Geist im Begriffe implicite, nicht explicite dem Gegenstande ein Merkmal zueignet, ohne dieses vorgestellte Merkmal mit dem vorgestellten Gegenstande zu vergleichen. Was im Begriffe nicht geschieht, geschieht im Urtheile; somit ist das Urtheil eine vollständige und vollkommene Erkenntnis der Wahrheit, ein Act, in welchem wir der Wahrheit beipflichten und dieselbe zu unserm Eigentume machen.

Andererseits ist aber nicht zu leugnen, daß Urtheile zur Verdeutlichung, Ausbildung, Entwicklung, Vervollständigung und Vervollkommnung der Begriffe dienen. Darum ist ein vollkommener Begriff die Frucht vieler Urtheile.

Wie aus der Art des Ursprunges des Begriffes kann man auch aus diesem Verhältnisse desselben zu den genannten Erkenntnisakten die Definition desselben bilden.

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

„Tros Tyriusque mihi nullo discrimine
agetur.“

Dr. Bernhard Dörholt, die Lehre von der Genugthuung Christi theologisch dargestellt und erörtert. Mit kirchl. Approb. — Paderborn, Schöningh 1891.

Wir lassen den Verf. dieses gediegenen Werkes selbst unseren Lesern seinen Gegenstand und dessen Anordnung vorlegen. Er sagt: „Die Aufgabe, die wir uns gestellt haben, geht dahin, das Dogma von der durch Christus, den menschengewordenen Sohn Gottes, geleisteten Genugthuung für die Sünden der Menschen nach der Auffassung, dem Verständnisse und der Erklärung, welche dasselbe gemäß der Lehre der hl. Schrift bei den hl. Vätern und den katholischen Theologen gefunden hat, darzustellen und die hauptsächlichsten Fragen, welche hier von theologischem Interesse sind, zu erörtern, wobei das Ganze so geordnet ist, daß auch die geschichtliche Entwicklung des Dogmas und seiner