

# Der Erkenntnisgrund

Autor(en): **Commer, Ernst**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **1 (1887)**

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761821>

## **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.



## DER ERKENNTNISGRUND.

Von

DR. ERNST COMMER.

*Amplius quaerere non licet, quam quod  
invenire licet.*

*Tertullian. de anima c. 2.*

Der Erkenntnisvorgang erscheint immer geheimnisvoll, sobald wir ihn zum Gegenstande wissenschaftlichen Nachdenkens machen. Darum bleibt er stets ein dankbarer Vorwurf für die philosophische Forschung, die eine Erklärung desselben von verschiedenen Seiten versucht hat. Wegen seiner Schwierigkeit und wegen der schon darin angedeuteten Wichtigkeit ist er zu allen Zeiten der Schwerpunkt der philosophischen Meinungen gewesen. Diese Ansichten sind geteilt. In ihrer Verschiedenheit lassen sich aber zwei Richtungen deutlich unterscheiden. Von diesen führt nur eine zur Lösung der schwierigen Frage und befähigt uns, eine durchgreifende Erklärung der philosophischen Thatsachen zu geben. Ihr gegenüber kämpft eine andere Meinung, welche vom Entwicklungsgrundsatz ausgeht und zur pantheistischen Auffassung fortschreitet. Sie teilt sich wieder in drei Strömungen, die man kurz als Materialismus, Idealismus und Transzendentalismus bezeichnen kann. In diesen drei Gedankenrichtungen bewegen sich alle Versuche, welche die Lösung nicht herbeiführen. Entweder sucht man den Grund für eine Erklärung in der Welt, welche niedriger ist als der denkende Mensch, oder im Wesen des Menschen oder endlich in irgend etwas, was ganz und gar

über den Menschen erhaben ist. Die stärkste Strömung des pantheistischen Gedankens fließt im Bette des Materialismus. Dieser Lehre tritt die Untersuchung über den letzten und tiefsten Grund der Erkenntnis geradezu entgegen und widerlegt sie, wenn es gelingt, jenen Grund in der Stofflosigkeit selbst nachzuweisen, wie Aristoteles schon gethan hat. Damit wird zugleich auch die subjektive und transzendente Lehre in der Wurzel zerstört.

Zur Lösung dieser Aufgabe muß zuerst der Erkenntnisgrund an sich betrachtet werden. Zweitens ist auch die Möglichkeit des Erkennens aus jenem Grunde zu entwickeln. Sie ist zweifach: die passive Erkennbarkeit des Gegenstandes und die aktive Erkenntnisfähigkeit des erkennenden Wesens. Drittens muß die ganze Ordnung des geistigen Lebens, die sich im Wissen und Wollen entfaltet, aus dem angegebenen Erkenntnisgrunde folgerichtig abgeleitet werden. Daher teilt sich die Untersuchung in vier Abschnitte: 1. das Wesen des Erkenntnisgrundes, 2. die Erkennbarkeit, 3. die Erkenntnisfähigkeit, 4. das geistige Leben.

Der Zweck, der uns leitet, ist eine Verständigung mit den Gegnern. Die Verschiedenheit der Ansichten ist einmal vorhanden. Sie schließen sich gegenseitig aus. Also kann die Wahrheit nicht gleichmäßig in allen enthalten sein, obwohl es sicher ist, daß jeder Irrtum von einer bestimmten Wahrheit ausgeht, und daß die Falschheit sich erst im Verlaufe einschleicht. Wir halten diejenige Ansicht für die richtige, welche in der aristotelischen Philosophie vertreten ist. Seit sechshundert Jahren ist sie von den Erklärern des Philosophenfürsten, deren größter Thomas von Aquin war, frei fortentwickelt worden. Weil es hier nur auf den Nachweis der sachlichen Richtigkeit jener Ansicht ankommt, so darf von der geschichtlichen Ausbildung Abstand genommen werden. Nur auf einen Schriftsteller, den Italiener Tornatore, wollen wir uns berufen, der in neuester Zeit diese Frage mit tiefem Verständnisse behandelt hat, und aus dessen Werken reiche Anregung zu schöpfen ist. (*Expositio principii traditi a D. Thoma Aquinate ad naturam investigandam rei materialis et immaterialis*, Placentiae 1882. *De humanae cognitionis modo*,

origine ac profectu, ib. 1885.) Das Ergebnis unserer Untersuchung muß aber eine einheitliche Weltanschauung sein: darin liegt der sicherste Beweis für die Richtigkeit der vertretenen Ansicht. Je mehr unser Wissen an Einheit gewinnt, um so mehr wird das Stückwerk zum Ganzen: und das ist erst die Wahrheit. Schon Tertullian hat gesagt: Varietas opinionum venit ex ignorantia veritatis.

### Erster Abschnitt.

## Das Wesen des Erkenntnisgrundes.

Will man untersuchen, worin eigentlich der letzte Grund einer geistigen Erkenntnis besteht, so muß man von der Thatsache des Erkennens ausgehen und aus den darüber gesammelten Erfahrungen gewisse Wahrheiten ableiten: sie werden den Wert von allgemeinen Naturgesetzen über den Erkenntnisvorgang haben. Aus diesen Gesetzen ist dann der Unterschied zu bestimmen, der sich zwischen den erkenntnisfähigen und den nichterkenntnisfähigen Wesen thatsächlich vorfindet. Derselbe läßt sich aber nur aus der Bedingung, die für das Erkennen immer gültig ist, genügend erklären: sie besteht in einer gewissen Befreiung von der stofflichen Beschränktheit. Daraus ergibt sich endlich gerade der wesentliche Grund für die Erkenntnis, nämlich die Stofflosigkeit selbst. Den ersten Abschnitt bilden daher vier Vorwürfe: 1. die Natur der Erkenntnis, 2. der Unterschied zwischen den erkenntnisfähigen und den nichterkenntnisfähigen Wesen, 3. die Bedingung für die Erkenntnis, 4. der eigentliche Grund der Erkenntnis.

### § 1.

#### *Die Natur der Erkenntnis.*

1. Der Mensch ist von Natur wissbegierig. Der Trieb nach Wissen offenbart sich schon in der Neugierde. Die einfache Thatsache einer Erkenntnis überhaupt braucht nicht erst bewiesen

zu werden; denn sie liegt bereits in unserem Selbstbewußtsein vor, sie gehört der eigenen inneren Erfahrung an. Jeder Zweifel über die Wirklichkeit der Thatsache, daß wir überhaupt erkennen, würde schon einen Erkenntnisvorgang einschließen und dadurch die Thatsache selbst nur bestätigen und deshalb außer Zweifel setzen. Aber noch mehr: unser eigenes Leben zeigt, soweit wir uns dessen erinnern, einen unzweifelhaften Fortschritt in der geistigen Entwicklung. Wir haben vieles gelernt, was wir früher nicht wußten; und wir haben gelernt, indem wir Erkenntnisse sammelten. Dadurch unterscheiden wir uns nicht nur von anderen Menschen, die nicht dieselben Kenntnisse erworben haben, sondern auch von Wesen anderer Art, wie z. B. von den Tieren, an denen wir eine bewußte Erkenntnis wissenschaftlicher Gegenstände und eine gleichmäßige und sichere Anwendung allgemeiner Lehren niemals beobachtet haben. Erfahrungsmäßig sind wir daher gewiß, daß es einen Unterschied zwischen den erkenntnisfähigen und den nichterkennnisfähigen Wesen geben muß. Um diesen Unterschied klar zu bestimmen, brauchen wir nur über unsere eigenen Erfahrungen bei dem Erkenntnisvorgange nachzudenken.

2. Jedes Erkennen ist ein Gewährwerden oder ein Wahrnehmen. Wir reden immer nur in der Weise davon, daß wir dabei irgend einen Gegenstand stillschweigend voraussetzen, welcher wahrgenommen wird. Er beendet oder begrenzt den Vorgang, der in uns stattfindet, äußerlich für uns. Ein Erkennen, wobei überhaupt gar nichts erkannt wäre, würde nur das Zustandekommen eines solchen Vorganges verneinen. 1) Bei jeder Erkenntnis, gleichviel ob sie durch die Sinneswerkzeuge oder ohne Anwendung derselben vor sich geht, gibt es erfahrungsmäßig immer etwas, worauf die Erkenntnis sich erstreckt. 2) Bei jeder Erkenntnis ist daher das erkennende Wesen, soweit es wirklich zu erkennen sucht, von dem erst zu erkennenden Gegenstande selbst wohl zu unterscheiden. Auch wenn wir uns selbst oder unsere inneren Vorgänge zu erkennen suchen, stellen wir diese Dinge dem Erkennenden in uns als etwas noch Unerkanntes und somit als etwas, das von dem Erkennenden in uns unterschieden

ist, gegenüber. 3) Ist also das Erkennende als solches von dem Erkenntnisgegenstande zu unterscheiden, so darf diese Verschiedenheit nicht ohne Vermittelung bleiben, vorausgesetzt, daß überhaupt eine wirkliche Erkenntnis zustande kommen soll. Der Gegenstand, den wir erkennen wollen, kann sicherlich bestehen bleiben, ohne daß wir unsere Erkenntnis an ihm ausüben. Pflanzen und Tiere gedeihen durch Jahrtausende, die chemischen Elemente wirken fort und fort, ehe der Botaniker, der Zoologe, der Chemist ihre Merkmale bestimmt haben. Wenn wir aber einen Gegenstand wirklich erkennen, so werden wir dabei auf irgend eine Weise mit ihm verbunden oder vereinigt. Am deutlichsten erhellt dies bei Gegenständen, die in der Außenwelt vorkommen. Bei der wirklichen Erkenntnis dient nämlich der Gegenstand, durch seine eigene Wirklichkeit außerhalb unserer Gedanken, diesem Vorgange in uns als Ende und Grenze. Deshalb findet offenbar eine eigentümliche, aber wahre Vereinigung zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten statt: und in dieser aus beiden gebildeten Einheit, die eben nur für das Erkennen gilt und nur im Erkennen selbst vorhanden ist, besteht erst die wirkliche Erkenntnis. 4) Dadurch, daß wir einen Gegenstand wahrnehmen oder erkennen und uns so mit ihm auf eine bestimmte Weise vereinigen, wird aber der Gegenstand selbst in seinem eigenen Dasein, das ihm außerhalb unserer Gedanken zukommt, erfahrungsmäßig noch gar nicht verändert. Wir schaffen einen Gegenstand nicht durch unsere Erkenntnis desselben, sondern er muß schon dasein, damit wir ihn überhaupt erkennen können. Ebenso wenig wird er in seinem wirklichen Dasein bloß dadurch verändert, daß wir ihn zufällig wahrnehmen oder erkennen. 5) Die Thatsache der Erkenntnis setzt nur das Dasein eines Gegenstandes, eine von ihm verschiedene Erkenntniskraft und eine Vereinigung oder Vermittelung beider voraus. Bis hierher sind wir nur einfachen Thatsachen begegnet. Ihre Schwierigkeit fällt erst auf, wenn wir den Vorgang der Vermittelung selbst betrachten.

3. Das anscheinend Wunderbare des Erkenntnisvorganges wird zunächst bemerkbar, wenn man sich fragt, wie der Erkennende

und der Erkenntnisgegenstand überhaupt zu einer solchen Vereinigung mit einander gelangen, zumal beide durch jene eigentümliche Vereinigung, die thatsächlich nicht geleugnet werden kann, sich nicht wesentlich ändern, sondern in ihrem natürlichen Sein das bleiben, was sie vorher waren. Ferner muß eine solche Vereinigung jedenfalls verursacht sein. Der Gegenstand allein kann sie nicht hervorbringen. Ebenso wenig kann es der Träger der Erkenntniskraft für sich allein. Beide scheinen vielmehr auf einander angewiesen, von einander abhängig zu sein. Wäre aber die Ursache, welche jene Vereinigung zustande bringt, etwas Drittes, dann wäre das Erkennen selbst kein Erkennen mehr; denn es würde ein Vorgang sein, der nicht mehr dem Erkenntnisträger angehörte und nicht mehr in seiner Gewalt stände. Es würde vielmehr ein Denken oder eine That derjenigen fremden Kraft sein, die in uns das Denken erzeugte: und die Einheit des selbstbewußten Ich ginge verloren. Endlich muß man fragen: was ist denn jene Vereinigung? Ist es ein Leiden der beiden Faktoren? Ist es eine Wirkung beider. Ist es ein Werden oder Schaffen von etwas Neuem, das vorher gar nicht da war? Ist es subjektiv oder objektiv oder beides zugleich, oder gar etwas ganz Übermenschliches, was doch wieder nicht außer uns und außerhalb des Erkenntnisgegenstandes und der Erfahrungswelt liegen kann? Ist es ein physischer Vorgang, der unter die allgemeinen Naturgesetze der Körper fällt? Wenn es aber nichts derartiges wäre und doch nicht gegen die allgemeinsten Gesetze der Natur verstossen kann, so müßte man eine neue Welt voraussetzen, in der die physischen Gesetze nicht mehr ausschließlich gelten. Dann bliebe noch immer unbegreiflich, wie die Gegenstände der körperlichen Welt auf eine nicht mehr körperliche Weise bei dem ganzen Erkenntnisvorgange mitwirken sollen. Eine bloß äußerliche Veranlassung zum Erkennen wäre keine genügende Mitwirkung. Bei der nur zufällig dargebotenen Gelegenheit für die Erkenntnisthätigkeit fehlt immer noch die Erklärung, warum das Erkennen gerade bei dieser Gelegenheit und nicht bei einer anderen zustande kommt. Wollen wir dagegen die Mitwirkung des Gegenstandes streng ursächlich fassen, so entsteht eine neue



Schwierigkeit. Es scheint unverständlich, wie ein Körper unmittelbar eine Wirkung hervorbringen kann, die wir nicht mehr als körperliche Wirkung ansehen dürfen, weil sie selbst nicht mehr sinnlich wahrnehmbar ist. Ebenso ist nicht gut abzusehen, wie ein Körper unmittelbar auf ein unkörperliches Ding, was doch die Erkenntniskraft sein soll, ursächlich einwirken könnte. Bei jedem Erklärungsversuche vermehren sich, so scheint es, die Bedenken. So wird das Gebot der Selbsterkenntnis nach allen Seiten hin zum Rätsel, dessen Schwierigkeiten sich bei genauerer Untersuchung nur vermehren, dessen Dunkelheit auch nicht einmal durch die bei dieser Forschung selbst gewonnene Teilerkenntnis verscheucht wird: jeder neue Lichtstrahl der Erkenntnis scheint es vielmehr in tiefere Schatten zu hüllen. Vor allem bleibt aber das Geheimnis noch unerklärlich, daß ein Ding, welches wir das Erkennende oder den Träger der Erkenntniskraft nennen, — ebenso wie wir Träger der elektrischen Kräfte annehmen, ohne etwas Sicheres über ihre Natur zu wissen —, mit etwas anderem, was von ihm verschieden ist, sich vereinigt, ohne physische Spuren dieser Vereinigung zu hinterlassen, die wir genügend nachweisen könnten. Dennoch müssen wir, so schwer auch das Rätsel ist, die Thatsachen festhalten; ebenso wie wir physikalische Thatsachen für wahr halten, auch wenn wir ihre Deutung noch nicht zu geben vermögen. Die Wärme ist da; wir reden von Wärmebewegung: allein wir haben ihr innerstes Wesen damit noch lange nicht ergründet. Wir müssen uns daher zunächst zwingen, das ganze Gebiet der sogenannten Erkenntnisvorgänge als thatsächliche Erscheinungen, an deren Wirklichkeit kein Zweifel mehr vorhanden ist, einfach anzunehmen und aus der Regelmäßigkeit dieser Vorgänge allgemeine Gesetze als Naturgesetze der Erkenntnis abzuleiten, die für diese Fälle gelten, eben weil sie nur die Verallgemeinerung von Thatsachen aussprechen. Wir müssen sie uns deshalb als Naturgesetze einer eigenen, aber immer noch rein natürlichen Ordnung gefallen lassen, selbst wenn sie gar keine Ähnlichkeit mit den Gesetzen der sogenannten exakten Wissenschaften darbieten sollten. Ebensowenig dürfen wir jene Thatsachen bloß wegen



ihrer Eigentümlichkeit für subjektive Täuschungen und damit doch nur für Irrtümer halten. Die Bestimmung einiger Naturgesetze des Denkens wird daher die nächste Aufgabe sein. Es ist dabei nur zu beachten, daß die Welt einmal so und nicht anders beschaffen ist, wenn sie uns auch wunderbar erscheinen sollte; und daß die Erkenntnis selbst ein Wunder der Natur ist, nämlich ein Vorgang, dessen Ursache wir vorläufig noch nicht gefunden haben, aber zu suchen veranlaßt sind.

4. Jede wirklich vollzogene Erkenntnis ist objektiv. Dieser Satz ergibt sich aus der Erfahrung und muß nur richtig verstanden werden. Bei jeder wirklichen Denkhätigkeit müssen wir irgend etwas Bestimmtes erkennen oder denken. Das Denken ist Wahrnehmung von etwas; also ist das, was wahrgenommen wird, selbst der Erkenntnisgegenstand. Dieser Gegenstand kann in uns vorhanden sein oder sich außerhalb befinden. Immer bleibt die Thatsache bestehen, daß das Erkennen sich auf einen Gegenstand richtet. Selbst wenn das Denken ein rein subjektiver Vorgang wäre, der nur in uns verläuft, so würde er doch in uns selbst einen bestimmten Gegenstand haben. Der Erkenntnisgegenstand ist etwas Bestimmtes, also etwas, was in der Welt auf irgend eine Weise vorhanden ist. Man kann es vorläufig eine Seinseigentümlichkeit nennen. Bei der rein sinnlichen Wahrnehmung gibt es immer einen Gegenstand, worauf der Wahrnehmungsvorgang sich erstreckt. Ich sehe z. B. mit Hilfe meines Auges und unter der nötigen Beleuchtung etwas Farbigen, nämlich das eigentümlich Farbige an Dingen, die ich zuweilen auch durch den Tastsinn wahrnehmen kann. Wenn ich ein rotes Band betrachte, so nehme ich seine Röte vermittelst des Auges wahr; sie ist eine eigentümliche Seinsbestimmtheit des Gegenstandes, woran ich sie wahrgenommen habe. Mit dieser Farbenwahrnehmung verbindet sich zugleich die weitere Wahrnehmung einer Ausdehnung des farbigen Gegenstandes und ihre bestimmte Begrenzung. Die bestimmte Begrenzung einer Ausdehnung heißt die mathematische Gestalt oder Form eines Körpers: also erstreckt sich auch die Gesichtswahrnehmung auf eine Form, und diese Form ist eine Seinsbestimmtheit, welche selbst wieder Gegenstand

eines bestimmten Wahrnehmungsvorganges, nämlich des Tastens, sein kann. Die Wahrnehmung durch das Gehör erstreckt sich auf einen bestimmten Ton. Das, was durch das Ohr wahrgenommen ist, wird ebenfalls eine bestimmte Seinseigentümlichkeit sein. Man kann es auch eine Form nennen, welche hier den eigentlichen Gegenstand für das Gehör bildet. Allerdings ist der Ausdruck Form nur in übertragener Bedeutung auf das Gehör anwendbar, aber er dient uns als allgemeiner Ausdruck für den Gegenstand der Sinneswahrnehmung überhaupt. Wir können ihn deshalb auch zum Kunstausdrucke für jede Art von Wahrnehmungen gebrauchen, auch für solche, die nicht mehr durch äußere Sinneswerkzeuge stattfinden und Vorstellungen der Einbildungskraft oder Gedanken heißen. Bei allen diesen Vorgängen gewahren wir in dem Gegenstande jedesmal eine ganz bestimmte Seinseigentümlichkeit, die wir kurz Seinsform oder Form nennen wollen.

5. Wir beobachten an uns selbst gewisse Thätigkeiten, wodurch wir etwas hervorbringen, z. B. die Umwandlung der genossenen Nahrung in unseren eigenen Körper. Wir unterstellen den physikalischen und chemischen Erscheinungen in unserem Körper gewisse Kräfte in uns selbst, denen wir jene Thätigkeiten zuschreiben. Wegen der eigentümlichen Wirkungen dieser Thätigkeiten müssen wir sagen, daß jene Kräfte selbst in uns wirksam oder thätig sind. Anders scheint der Vorgang der Wahrnehmung überhaupt zu sein. Als Vorgang in uns ist es eine Thätigkeit, die in uns selber vor sich geht und auf irgend eine Weise von uns selbst vorgenommen wird; denn wir schreiben sie uns selbst zu. So wie wir die physikalischen Naturerscheinungen als Wirkungen bestimmter Kräfte auffassen, dürfen wir auch unsere Wahrnehmungsthätigkeiten auf bestimmte Kräfte zurückführen. Bei der Erkenntnis bringen wir aber den Gegenstand, nämlich die wahrgenommene Seinsbestimmtheit, nicht ganz aus uns selbst durch das bloße Denken hervor. Beim Sehen, bei dem darauf folgenden Nachdenken über das Gesehene und der daraus gewonnenen bestimmten Erkenntnis einer Seinsform, sind wir nicht von der Außenwelt unabhängig. Wenn wir das gesunde Auge

beim Tageslichte öffnen, müssen wir den vorgehaltenen Gegenstand sehen; die Wahrnehmung hängt dann nicht mehr von unserem Willen oder Belieben ab. Ebenso ist es beim Erkennen. Wir können also nicht behaupten, daß wir den Erkenntnisgegenstand subjektiv schaffen, sondern er selbst wirkt auf unsere Erkenntniskraft ein. Sie setzt das Vorhandensein eines Gegenstandes schon voraus, ehe sie ihre Thätigkeit daran ausüben kann. Die bloße Erkenntniskraft in uns kann auf verschiedene Gegenstände angewendet werden, sie ist also an sich noch unentschieden zur Ausübung dieser oder jener bestimmten Erkenntnis. Der Träger der Erkenntnis in uns verhält sich also nur empfindend, aufnehmend, leidend im Gegensatze zu andern thätigen Kräften. Aber dieser Zustand des Leidens ist kein Leiden im gewöhnlichen Sinne, der es mit der Vorstellung von Schmerz verbindet. Es ist auch kein Leiden in jeder Beziehung: sondern es ist eine Selbstbethätigung in uns, von innen, die aber ihre erste Anregung von außen, nämlich vom Gegenstande, empfangen muß. Der Gegenstand wird dabei von uns und in uns irgendwie aufgenommen. Wir müssen dazu mitwirken, aber er befruchtet unsere Erkenntniskraft, reizt sie zu ihrer eigentümlichen Bethätigung an: und in diesem Sinne ist die Erkenntniskraft nicht wirkend, sondern leidend, nämlich im Vergleiche mit andern Kräften.

6. Das Erkennen ist hiernach eine Veränderung in uns. Es fällt daher unter den allgemeinen Begriff einer Bewegung. Dieser Bewegungsvorgang läßt sich nach zwei verschiedenen Seiten hin näher schildern. Von seiten des Gegenstandes ist die Bewegung so zu verstehen, daß der Gegenstand an uns herantritt; und dabei verhalten wir uns leidend. Von seiten der inneren Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit, welche dabei erfolgt, ist die Erkenntnisbewegung eine Anziehung, die wir auf den Gegenstand ausüben, wodurch wir ihn in uns aufnehmen und uns aneignen. Daher unterscheidet sich der Erkenntnisvorgang wesentlich von jedem Strebevorgange durch die Richtung der beiden in uns vorgehenden Bewegungen. Bei dem Streben nach etwas gehen wir sozusagen zu dem Gegenstande unseres Verlangens hin und treten aus uns heraus, bei dem Erkennen von etwas

ziehen wir den Gegenstand der Erkenntnis zu uns heran und nehmen ihn in uns auf. Das, wonach wir streben, ist im allgemeinsten Sinne etwas, was uns ergänzt, vervollständigt und vervollkommnet, also ein Gut, weil es für uns gut ist. Dasjenige, was wir erkennen, macht uns, wenn die Erkenntnis fertig ist, mit dem erkannten Gegenstande gleichförmig, weil wir ihn auf ganz eigentümliche Weise in uns aufgenommen haben und jetzt in uns tragen. Sobald wir die Seinsbestimmtheit des Gegenstandes uns angeeignet haben, ist unsere Erkenntnis vollkommen geworden und hat Wahrheit. Das Ende oder die Grenze des Strebevorganges liegt daher nicht in uns, sondern in der begehrten Sache selbst, zu der wir uns beim Begehren innerlich hinbewegen. Das Gute liegt also im Gegenstande; und die Güte ist ebenfalls nicht in uns, sondern in dem Gegenstande, welcher gut genannt wird. Das Ende des Erkenntnisvorganges liegt dagegen in uns selbst; denn es ist die Gleichförmigkeit unseres Denkens mit dem erkannten Gegenstande: und diese Gleichförmigkeit heißt Wahrheit. Das Wahre ist also, an sich betrachtet und im ursprünglichen Sinne gefaßt, nur in einem erkennenden Wesen vorhanden.

7. Weil das Erkenntnisvermögen an sich leidend ist, so befindet es sich vor der wirklichen Erkenntnis noch im Zustande der bloßen Möglichkeit, irgend einmal etwas zu erkennen. Von Natur aus ist daher unsere Erkenntniskraft und somit unser Ich noch eine leere Bildfläche oder ein Spiegel, in dem noch kein bestimmtes Bild erscheint. Soweit aber unser wirkliches Erkennen überhaupt einen Gegenstand hat, tritt auch in uns ein Gegenbild dieses äußeren Gegenstandes zutage. Dieses innere Abbild oder Gegenbild des äußeren Gegenstandes verhält sich beim Erkenntnisvorgange ähnlich wie das Spiegelbild bei dem Sehen durch das Auge. Ohne ein solches Bild im Spiegel würden wir darin den Gegenstand nicht abspiegelt sehen. Der Gegenstand des Erkennens wird aber durch unser Erkennen allein nicht verändert. Dennoch kommt beim Erkennen ein Abbild von ihm in uns zustande, also ist dieses Abbild sachlich von seinem Urbilde verschieden. Dieses Bild in uns, welches der

Ausdruck der erkannten Seinsbestimmtheit ist, nennt man eine Idee des Gegenstandes; also muß der Unterschied der Idee von ihrem Gegenstande zugegeben werden. Was die Idee selbst ihrem Sein nach ist, und wie sie in uns zustande kommt, werden wir erst später untersuchen. An dieser Stelle hat diese Frage keine Bedeutung. Es genügt uns, daß die Idee auf irgend eine Weise innerlich den äußeren Gegenstand vergegenwärtigt. Die Idee ist sachlich nicht der Gegenstand selbst, hat also ein von ihm verschiedenes Dasein. So ist z. B. die Idee eines 1000 m hohen Berges in uns nicht mehr wirklich 1000 m hoch. Hieraus eröffnet sich uns ein Ausblick in eine ganz neue Welt, welche physikalische Eigenschaften nicht besitzt. Wir können sie die Welt des Gedachtseins, die ideale Welt in uns nennen: so sind wir erfahrungsmäßig beschaffen. Diese Thatsache steht auch gegenüber dem Materialismus fest. Diese neue ideale Welt ist deshalb, weil sie neben der körperlichen Welt vorkommt, noch gar nicht übernatürlich: wir müssen uns eben gewöhnen, auf Grund der Erfahrung Thatsachen und Dinge anzuerkennen, auch wenn sie nicht körperlich ausgedehnt sind.

## § 2.

### *Der Unterschied zwischen den erkenntnisfähigen und den nichterkennnisfähigen Wesen.*

1. Die Erkenntnisthatsache gipfelt in der eigentümlichen Einheit aus dem erkennenden Wesen und dem Erkenntnisgegenstande. Der Unterschied des erkennenden von dem nichterkennnisfähigen Wesen ergibt sich aus der Natur jener Einheit. Die Aufnahme von Formen, d. h. von Seinsbestimmtheiten, ist allen Wesen gemeinsam. Ein Ding kann andere Formen aufnehmen entweder infolge der Thätigkeit, welche diese Formen selbst ausüben, oder infolge der Thätigkeit einer dritten Ursache, wobei aus dem aufnehmenden und dem aufgenommenen Dinge ein von beiden unterschiedenes drittes Ganzes zusammengesetzt wird. Der erste Fall findet z. B. statt bei der Erwärmung von Wasser. Das Wasser nimmt die Wärme auf wegen der Thätigkeit,



welche die Wärme selbst auf die Natur des Wassers ausübt. Dagegen nimmt der Stoff die besonderen Wesensformen, wodurch er z. B. als Gold erscheint, nicht wegen seiner eigenen Thätigkeit auf; sondern Stoff und Wesensform bilden zusammen ein Drittes, nämlich den im Sein fertigen Körper, der für unser Denken von der bloßen Stofflichkeit und von der hinzutretenden Wesensbestimmung verschieden ist. Dabei verhält der Stoff sich nur leidend, und die Wesensform wird von ihm aufgenommen, natürlich nur vermöge einer anderen bewirkenden Ursache; weil eben die Wesensform durch sich selbst den Stoff in dem neuen Ganzen zur Seinseinheit des Körpers erhebt. In diesem Falle ist also das körperliche Ding, welches existiert und somit sich weiter ursächlich bethätigt, weder der Stoff noch die Form, sondern das neue aus beiden zusammengesetzte Ganze. In diesen beiden Fällen ist die Aufnahme einer Seinsform in ein Subjekt oder einen Träger so beschaffen, daß ein wirkliches oder natürliches Sein zustande kommt. Die Seinsform, welche aufgenommen wird, ist nachher wirklich die Form des aufnehmenden Subjekts geworden; sie gehört ihm ganz an und hört gerade damit auf, die bestimmte Seinsform jenes anderen Dinges zu sein, indem sie früher war. Wenn wir z. B. eine Zeichnung mit Farbe bemalen, so wird diese individuelle Farbe eine bestimmte Seinsform dieser Zeichnung, hört aber dadurch auf, die Farbform der Palette oder des Pinsels zu sein. Diese Weise der Aufnahme dient nicht dazu, um das Subjekt selbst erkennend zu machen. Damit der Erkenntnisvorgang möglich wird, muß das Subjekt die Seinsform des zu erkennenden Gegenstandes allerdings auch in sich aufnehmen, aber nur so, daß es dabei seine eigene frühere Seinsform beibehält und trotz derselben noch die Seinsform des erkannten Gegenstandes sich aneignet. Nach den Erfahrungsthatfachen bei der Erkenntnis ist diese Aufnahme die einzig mögliche Annahme, obwohl uns der Vorgang selbst jetzt noch dunkel ist.

2. Das erkennende Wesen nimmt also den Erkenntnisgegenstand in sich auf; aber aus beiden wird nicht etwas Neues, was selbständig da wäre und wirken könnte und selbst die



eigentliche Erkenntnis hervorbrächte. Ebenso wenig ist es der Erkenntnisgegenstand, der allein diese Vereinigung bewirkt; sondern er bildet nur die Begrenzung für die eigene selbständige Thätigkeit des erkennenden Wesens und verleiht daher dieser Thätigkeit erst ihre wesentliche Eigentümlichkeit: denn nach der Verschiedenheit des Gegenstandes richtet sich offenbar die Verschiedenheit der Erkenntnis selbst. Es besteht also ein großer Unterschied zwischen der Vereinigung, die zur wirklichen Erkenntnis tauglich ist, und der Vereinigung, die aus Stoff und Wesensform hervorgeht. In beiden Fällen kommt eine Einheit zustande, also ein Ganzes. Aber dieses Ganze ist in beiden Fällen durchaus verschieden; denn der Stoff, der eine Form in sich aufnimmt, bleibt immer nur Stoff und wird niemals selbst zur aufgenommenen Form. Dagegen wird bei der Erkenntnis der Erkennende geradezu selbst der von ihm erkannte Gegenstand; weil der Erkennende eben den Gegenstand auf eine ganz neue Weise in sich abgebildet oder aufgenommen hat. Die erkannte Einheit besteht also darin, daß der Erkennende selbst, aber in Bezug auf die Erkenntnis und nur soweit, das Erkannte geworden ist. Das lehrt Aristoteles, wenn er sagt, „daß die Seele selbst entweder der Wirklichkeit oder der Möglichkeit nach beim Erkennen alle sinnlichen und geistig wahrnehmbaren Dinge geworden ist.“ Nur das erkenntnisfähige Wesen kann also in sich den Stoff und die Form erheben, d. h. ihnen ein höheres Sein verleihen, so daß der Erkennende im Erkennen zum Erkannten wird, und daß dennoch jedes von ihnen bleibt, was es ist. Die erkennenden Wesen unterscheiden sich also von den nichterkennenden dadurch, daß die nichterkennenden nur ihre eigene Seinsform besitzen, während die erkenntnisfähigen Wesen aus ihrer eigensten Natur dazu bestimmt sind, auch noch die Seinsform eines anderen Dinges in sich zu haben.

3. Die Notwendigkeit dieses Unterschiedes läßt sich leicht beweisen. Jedes Ding ist nur in soweit thätig, als es selbst schon verwirklicht da ist. Das, was erkannt wird, verleiht der Erkenntnis selbst ihre wesentliche Eigentümlichkeit. Das erkennende Wesen muß aber von selbst seine eigene Thätigkeit hervorbringen

können, denn sonst wäre sein Erkennen eben nicht sein eigenes Erkennen. Allen in ihrem eigentümlichen Sein vollkommenen Wesen ist es aber gemeinsam, daß sie selbst thätig wirken können; also muß auch das erkennende Wesen dem Gedachtsein oder dem Erkanntsein die bestimmte Seinsweise verleihen. Jedes Ding ist ferner um seiner eigenen Bethätigung willen da; deshalb ist die Natur des erkenntnisfähigen Wesens von selbst innerlich so beschaffen, daß es sich entweder der Wirklichkeit oder wenigstens der Möglichkeit nach selbst in den gedachten oder erkannten Gegenstand verwandelt: und das heißt nichts anderes, als das erkennende Wesen ist sowohl es selbst, als auch etwas anderes von ihm Verschiedenes, während das nichterkennnisfähige Wesen nur auf sein eigenes Sein ganz und gar beschränkt bleibt.

4. Der Unterschied dieser beiden Arten von Wesen ist offenbar ein Gattungsunterschied. Die nichterkennnisfähigen Wesen sind ganz und gar auf ihre eigene Seinsform beschränkt. Sie können sich allerdings andere Formen aneignen, werden aber dadurch selbst ganz verwandelt. Die erkenntnisfähigen Wesen sind dagegen ihrem ganzen Sein nach weniger beschränkt; sie bleiben, was sie sind, und werden dennoch beim Erkennen etwas anderes. Ihre Aufnahmefähigkeit für fremde Formen ist daher an sich gar nicht begrenzt; sie sind deshalb angelegt, im Erkennen alles zu werden, besitzen also eine Anlage für das All der Dinge. Sie tragen also schon in ihrer eigenen Natur als Anlage und Bestimmung eine gewisse Unendlichkeit, die freilich nur auf die Erkenntnisthätigkeit sich bezieht und deshalb nicht schlechthin die Unendlichkeit ist. Hieraus folgt einmal, daß die Erkenntnis niemals durch die Kräfte der erkenntnisunfähigen Wesen geleistet werden kann. Ferner folgt aus der Gattungsverschiedenheit beider Wesen, daß auch keine Artumwandlung des einen in das andere möglich ist; denn es ist ein Unterschied, der das ganze innerste Sein der beiden durchdringt. So ist schon hieraus der Materialismus und der aus ihm folgende Darwinismus grundsätzlich widerlegt.

5. Die Natur des erkenntnisfähigen Wesens ist also unvergleichlich höher und vollkommener, dem Sein nach stärker und

besser als die Natur des nichterkenntnisfähigen Wesens; und die eigentümliche Thätigkeit des erkenntnisfähigen Wesens übertrifft alle Leistungen des nichterkenntnisfähigen Wesens. Das Erkennen ist ein ganz innerer Vorgang des selbstthätigen Ich und hat einen so großen Seinsgehalt, daß wir jene Leistung im Vergleich mit den Thätigkeiten der bloßen Körper als eine besondere Lebensthätigkeit bezeichnen. Die Unendlichkeit, welche in der Erkenntnisfähigkeit gegeben ist, zeigt sich auch darin, daß alle wahren Gegensätze, die sich in der Welt des wirklichen Seins ausschließen, gleichzeitig und in höherer Einheit im erkennenden Wesen vorhanden sein können; denn der Erkennende nimmt die am meisten entgegengesetzten Dinge in sich auf. Das erkenntnisfähige Wesen ist daher eine Welt im Kleinen, weil es höher ist als die übrigen Wesen und für ihre Erkenntnis gemacht ist. Darum ist der Zweck seines Daseins ein höherer, es ist zur Herrschaft geboren. Es besitzt große Einheit bei großer Mannigfaltigkeit. Es ist mit dem göttlichen Wesen innig verwandt. Es kann über sich selbst nachdenken und sich selbst wieder zum Gegenstande seiner Erkenntnis machen. Sein Begehren, das dem Erkennen von selber folgt, nimmt daher auch teil an der Unendlichkeit des Erkennens selbst; weil ich alles erkennen kann, kann ich auch zu allem mich innerlich hinneigen: und darin liegt die Wurzel der Willensfreiheit und der freien Persönlichkeit. Darum muß auch der Natur mehr daran gelegen sein, ein einziges erkenntnisfähiges Wesen im Dasein zu erhalten, als alle nichterkenntnisfähigen Wesen zusammen: daher liegt in der Erkenntnisfähigkeit auch die Wurzel der Unsterblichkeit. Weil das erkenntnisfähige Wesen nicht auf sich beschränkt ist, sondern von Natur für alles bestimmt ist und freies Begehren besitzt, so kann es auch andere erkenntnisfähige Wesen zum Gegenstande seines Strebens machen: und darin liegt die Wurzel des gesellschaftlichen Lebens und der höchsten Zweckordnung der persönlichen Gemeinschaft.



