

Können unsere Begriffe auf Wahrheit Anspruch machen?

Autor(en): **Kaderávek, E.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **6 (1892)**

PDF erstellt am: **12.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761954>

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.

Die ganze Abhandlung aber wird beschlossen mit einer Betrachtung des Bösen gleichsam vom höchsten und letzten Standpunkte aus, nämlich qu. 16 de daemonibus, ihrem ersten Sündenfall a. 1—4, dessen Folgen für sie a. 5—7, und fortan für die Menschen, durch die dämonischen Infestationen a. 7—12. Es ist dies der denkbar gewaltigste Abschluß der Betrachtung des mysterium iniquitatis, der die letzten und tiefsten Blicke in das Reich der Finsternis thun läßt. Die zwei Traktate aber de malo et virtutibus bilden zusammen eine einheitlich systematisch geordnete Moral, die wegen des ebenso einfachen als eigenartigen Aufbaues und der vielfachen Detailausführungen auch jetzt noch die Aufmerksamkeit der christlichen Ethiker erwecken dürften.



KÖNNEN UNSERE BEGRIFFE AUF WAHRHEIT ANSPRUCH MACHEN?

Von DR. EUG. KADERÁVEK.



Entsprechen unseren Begriffen Gegenstände an sich und in der Wirklichkeit? Um diese Frage zu beantworten, können wir vom allgemeinen und wirklichen Zweifel nicht ausgehen. Denn wir hätten keinen Boden, auf welchem wir stehen könnten; wir müßten, um forschen zu können, uns der durch den Zweifel gänzlich in Frage gestellten Begriffe bedienen; wir wären Richter der Wahrheit, diese wäre unserem Richterspruche unterworfen und müßten warten, ob wir sie anerkennen oder nicht. Dem gegenüber ist zu bemerken, daß der Geist des Menschen die Wahrheit nicht schafft, sondern findet, daß er sie nicht beherrscht, sondern vielmehr unter ihrer Herrschaft steht; ehe er weiß, was sie ist, offenbart sie sich ihm und erzeugt in ihm die Erkenntnis, daß sie ist. Darum ist der allgemeine und wirkliche Zweifel verwerflich. Daß es also Dinge an sich gibt, daß sie sich dem Menschen offenbaren, daß er sie zu erkennen imstande ist und auch wirklich erkennt, kann nicht bezweifelt werden. Der

Mensch ist sich der Nötigung bewußt, die Außenwelt für wahr zu halten. Er kann sich zwar diesem Bewußtsein dadurch entziehen, daß er auf das, was unabhängig von aller Forschung in ihm ist und geschieht, nicht achtet, sondern alle seine Aufmerksamkeit der Forschung zuwendet; darum kann er sich durch Grübeleien in einen wirklichen Zweifel an dem Dasein der Dinge aufser ihm hineinarbeiten. Jedoch gelingt es ihm nur auf Augenblicke. Denn das Bewußtsein der Nötigung wird stets von neuem sich ihm aufdringen und seinen absoluten und wirklichen Zweifel an dem Dasein der Dinge an sich ihm als unerlaubt und unmöglich darstellen. Damit ist aber die Sache noch nicht abgethan. Der Mensch hat ein ihm natürliches Bedürfnis, was er erkennt, durch Forschung auf die letzten Gründe zurückzuführen. Demgemäß soll näher untersucht werden, warum und wie unseren Begriffen Dinge an sich entsprechen. Die Antwort wird über den Wert unserer Begriffe entscheiden.

Ehe wir die Begriffe zum Gegenstande der Untersuchung machen, ist es notwendig, die sinnlichen Vorstellungen einer näheren Kritik zu unterwerfen. Was aber die Begriffe anbelangt, so kommt bei ihnen die Erkenntnis der Wesenheiten der Dinge und zwar der allgemeinen Wesenheiten in Betracht. Deshalb zerfällt diese Abhandlung in zwei Abschnitte:

1. Warum und wie erkennen wir in den sinnlichen Vorstellungen die Erscheinungen der wirklichen Dinge?

2. Warum und wie erkennen wir in den Begriffen die allgemeinen Wesenheiten der wirklichen Dinge?

1.

Die Vermittelung der direkten und unmittelbaren Wahrnehmung einer Außenwelt erfolgt nicht nur von seiten des Subjektes, sondern auch von seiten der Außenwelt, so daß wir zwei Principien, ein materiales und ein formales, anerkennen müssen, welche zur Hervorbringung eines Wahrnehmungsaktes zusammenwirken; der Charakter als vitale

Erkenntnis fließt dem Akte von seiten der erkennenden Fähigkeit zu, während sein Charakter als Darstellung des Objektes vom Objekte herrührt. Wir wollen uns hier mit der zweiten Vermittlung beschäftigen und fragen, worin die von außen kommenden Bewegungen, welche diese Vermittlung ausmachen, ihren Grund haben. Die Antwort lautet: Ganz gewiss in einer wirklich existierenden Außenwelt. Dann aber sind die Vorstellungen kein leerer Schein, sondern Zeichen, die uns von einer wirklich existierenden Außenwelt die zuverlässigste und genaueste Nachricht geben. Es besitzt zwar der qualitative Inhalt unserer Wahrnehmungen mit mechanischen Bewegungen nicht die mindeste Ähnlichkeit; jedoch dürfen wir daraus nicht schließen, daß die Vorstellungen bloße Symbole der Außenwelt sind. Denn unsere Erklärungen müssen sich nach den That-sachen richten, und eine Thatsache ist es, daß die Sinneswahrnehmung uns formell darstellt, was ist oder geschieht. Somit ist die sinnliche Vorstellung nicht bloß ein Zeichen, wie die Schrift, sondern auch ein wahres Abbild äußerer Dinge. Daß nun die Dinge der Außenwelt wirklich so sind, wie der formelle Wahrnehmungsinhalt uns dieselben darstellt, davon können wir uns auf folgende Weise überzeugen:

Die Natur bezweckt in dem mechanischen Prozesse etwas Bestimmtes. Dieses Bestimmte ist der normale Erfolg des Prozesses. Dieser normale Erfolg ist die unabweisbare Überzeugung, daß die Dinge wirklich so sind, wie sie uns durch den formellen Wahrnehmungsinhalt unter normalen Verhältnissen zum Bewußtsein gebracht werden. Eine falsche unabweisbare Überzeugung aller Menschen kann aber von der Natur nicht bezweckt werden.

Anormale Verhältnisse können zwar zum Irrtume Veranlassung geben; jedoch wir vermögen dieselben von normalen zu unterscheiden und unseren Irrtum zu berichtigen. Es gibt vier Hauptquellen der Irrtümer: Die Verwechslung und Vermischung der Wahrnehmung mit der Empfindung, die Beschränktheit dessen, was uns von der Außenwelt zum Bewußtsein kommen soll, der beschränkte Kreis der Bedingungen, unter denen wir

jene Kenntnis erhalten sollen, die uranfängliche Unvollkommenheit und Bildsamkeit unserer angeborenen Wahrnehmungsfähigkeiten. Folglich will uns die Natur nicht belügen; accidentell kann sie Irrtümer veranlassen, welche wir, wie die Erfahrung lehrt, erkennen und berichtigen. Schliesslich nehmen wir auch an, daß die Natur uns von vornherein, nicht bloß accidentell täuscht. Daraus müßten wir schliessen, daß Gott, der Urheber der Welt, die Dinge und uns schlecht und unharmonisch erschaffen hat, daß er entweder die Welt nicht besser machen konnte oder uns täuschen wollte. Vor diesen Konsequenzen schaudert die menschliche Vernunft.

Was bis jetzt gesagt worden ist, gilt von jenen körperlichen Eigenschaften, welche nur durch einen Sinn zur Wahrnehmung gebracht werden können (*sensibilia propria*). Anders verhält es sich mit körperlichen Eigenschaften und Erscheinungswesen, welche nicht ausschliesslich an einen Sinn gebunden sind (*sensibilia communia*). Da kann ein Irrtum eintreten, wenn z. B. die Grösse eines Dinges bloß mit den Augen wahrgenommen und beurteilt wird. Die Schuld aber trifft nicht die Natur, sondern den unbesonnen wahrnehmenden Menschen. Dieser Irrtum kann leicht behoben werden. Auch dann können wir irren, wenn wir unter den Erscheinungen etwas anderes vermuten, als ihnen in der Wirklichkeit zu Grunde liegt; denn es gibt Dinge, welche dem Äußern nach einander ähnlich sind. Jedoch ist es auch hier dem Menschen möglich, den Irrtum zu vermeiden.

Von welcher Art ist aber das wahre Abbild äufserer Dinge, für welches wir die sinnliche Vorstellung mit Recht halten? Da keine wirkliche Ähnlichkeit zwischen der Vorstellung und dem vorgestellten Dinge obwaltet, so müssen wir die Natur des Abbildes aus dem Zwecke beurteilen, wozu es da ist; es dient dazu, die erkennende Fähigkeit zu determinieren, auf daß diese das äufserer Objekt unmittelbar sich darstellen könne; es besteht in einer Konformität des Mittels zum Zwecke, so daß zwischen dem äufserer Objekte und dem Erkenntnisakt eine Übereinstimmung in der Darstellung, nicht

aber in der Natur obwaltet. Die Ähnlichkeit darf also nicht in dem physikalischen Eindruck gesucht werden, welchen die äufseren Dinge nach den mechanischen Gesetzen hervorbringen, sondern sie afficiert die erkennende Thätigkeit, welche in ihr als ihrem Produkte ausläuft. In dem Organ knüpft sich an die mechanische Einwirkung eines Aufsendinges eine teleologische. Insofern nämlich der Nerv materiell ist, empfängt er einen materiellen Eindruck und tritt nach dem Grade der von aussen kommenden Irritation in einen entsprechenden Excitationszustand über. Weil er aber außerdem ein lebendiges, mit Erkenntnis-kraft ausgerüstetes Organ ist, so wird er zu einer vitalen und psychischen Thätigkeit angeregt, durch welche die Erkenntnis der Aussenwelt zustande kommt. So tritt das Mechanische als Mittel hinter den Zweck zurück, der Zweck steht im Vordergrund. Die mechanische Erklärung reicht nicht hin, und die teleologische, welche zu derselben hinzutritt, hindert den Physiologen durchaus nicht, den mechanischen Prozeß in den Nerven zu studieren.

Dafs die Teleologie wirklich und objektiv, kein blofs subjektives, psychologisches Gebilde ist, beweist die Metaphysik a posteriori aus unleugbaren Thatsachen. Es sind sowohl die Bestandteile der Welt zweck- und planmäfsig zu einander disponiert, als auch die Naturkräfte in ihrer Wirksamkeit überall auf bestimmte Zwecke hingerichtet mit der Bestimmung, dafs sie dieselben durch ihre Wirksamkeit realisieren sollen.

In unserem Falle besteht die Teleologie darin, dafs einerseits die mechanischen Wirkungen, welche an unsere Sinne anschlagen, keine blofsen Wirkungen sinnlos waltender Kräfte sind, sondern auch darum geschehen, dafs sie in unseren von der Seele belebten Organen die Erkenntnis der Dinge hervorrufen, dafs anderseits unsere Organe dazu eingerichtet und bestimmt sind, infolge jener Wirkungen auf ihre eigene Weise thätig zu sein und den Gegenstand, von welchem jene Wirkungen herrühren, erkenntnismäfsig darzustellen. Ist es denn vernunftwidrig, aus guten Gründen zu behaupten, dafs, da die Dinge in den göttlichen Ideen ihren Ursprung haben, sie darauf angelegt

sind wahrgenommen zu werden, daß sie um ihrer Thätigkeit willen existieren, um sich selber nach außen möglichst zu verbreiten und auf Anderes verändernd einzuwirken, um Anderes sich zu verähnlichen und die eigenen Eigenschaften anderen Dingen mitzuteilen, daß die Dinge, welche Gegenstand dieser Wirkungen sind, als Antwort eine ihnen eigene Thätigkeit entfalten?

Auch widerstreitet der auseinandergesetzten Theorie durchaus nicht die Behauptung der Physiker, daß die Farben, formell genommen, Eigenschaften des Lichtes sind, welches von der Sonne als Lichtquelle auf die Körper fällt; denn dabei bleibt es sicher, daß die Dinge selbst, welche rot oder grün erscheinen, die bestimmte Eigenschaft besitzen, welche sie im Sonnenlichte rot oder grün erscheinen läßt, und daß die Farben nach ihrer materiellen Seite außer uns bleibende Eigenschaften der Körper sind und an den Körpern wirklich sichtbar werden. Ähnliches läßt sich auch vom Schalle sagen, in welchem durch das Gehör die Art und Weise eines Geschehens zum Bewußtsein gebracht wird.

2.

Während wir durch die Sinne in sinnlichen Vorstellungen Erscheinungen der wirklichen Dinge wahrnehmen, sind wir durch den Verstand imstande, die Wesenheiten der wirklichen Dinge, die Subjekte der Erscheinungen in Begriffen zu erkennen. Von den Wesenheiten bilden wir allgemeine Begriffe, die sogenannten Universalien, weil wir die Dinge nur mittelst ihrer Erscheinungen erkennen und ihre Wesenheiten von den Erscheinungen abstrahieren; wenn statt dessen unser Verstand die Wesenheit, wie das Auge die Erscheinungen anschauen könnte, so würden wir sowohl die wesentliche Beschaffenheit als auch das wesentliche Sein der Dinge an sich erkennen und sie auch nach diesem Wesentlichen in ihrer Einzelheit unterscheiden.

Es entsteht nun die Frage, ob die Allgemeinheit der Begriffe den Wesenheiten der Dinge zukommt.

Das Allgemeine ist das Eine, das geeignet ist, in Vielen zu sein. Daß die Universalien existieren, ist durchaus nicht zu

bezweifeln; es ist nur die Frage, wo und wie sie existieren. Darauf antworten uns die Nominalisten, die übertriebenen Realisten und die gemäßigten Realisten.

Indem die Nominalisten die Begriffe nur als Erscheinungen des Geistes, ohne ihre Beziehung auf die Gegenstände gehörig zu würdigen, betrachten, sind sie der Meinung, daß das Allgemeine nur entweder in den Worten oder in den Begriffen existiert. Die übertriebenen Realisten berücksichtigen hinwiederum nicht die Beschaffenheit, welche unsere Begriffe durch die Natur des denkenden Geistes erhalten; nach ihnen sind also die allgemeinen Begriffe als solche, in ihrer Allgemeinheit genommen, objektiv real. Die gemäßigten Realisten stellen zuletzt den Grundsatz auf, daß durch die Erkenntnis von dem Erkennenden und dem Erkannten in dem Erkennenden ein Bild des Erkannten nach Weise des Erkennenden gezeugt wird; folglich ist das Allgemeine seinem Grunde nach in den Dingen, seinem formalen Sein nach im Geiste. Aus der Vergleichung dieser drei Ansichten geht hervor, daß die zwei ersten einander widersprechen, während die dritte den Mittelweg einschlägt.

Nominalisten sind: 1. die Stoiker, welche dafür halten, daß nur das Einzelne reale Existenz habe und das Allgemeine nur als subjektiver Gedanke in uns sei; 2. die Skeptiker und Empiriker des Altertums und der Neuzeit; 3. Eunomius und andere Arianer, welche behaupteten, daß die verschiedenen Begriffe, durch welche wir das göttliche Wesen denken, durchaus keinen Grund im Gegenstande, sondern nur in unserer Denkweise haben und, wie verschiedene, eine und dieselbe Sache bedeutende Namen nur mannigfaltige Zeichen eines Gegenstandes sind; 4. Roscellin (11. Jahrh.), welcher, wie man vermutet, lehrte, daß die allgemeinen Begriffe bloß allgemeine Namen sind, womit wir eine Gesamtheit von Dingen benennen, daß alle Unterscheidung, welche wir an den Dingen vornehmen, bloß eine Unterscheidung im Denken sei, da in der Objektivität uns nur geschlossene Einheiten gegenüberstehen; Abälard (12. Jahrh.), Ockam, Durand, Buridan (14. Jahrh.), Biel (15. Jahrh.); die einen sahen das Allgemeine in bloßen Worten, die anderen in Begriffen; daher Nominalismus im engeren Sinne

und Conceptualismus; 5. die Kantsche Schule, welche sich von dem mittelalterlichen Nominalismus hauptsächlich nur dadurch unterscheidet, daß sie bestimmter und scharfsinniger nachzuweisen sucht, weshalb unsere Begriffe und das auf ihnen ruhende Denken nur als Erscheinung in uns Geltung haben und in den Dingen mit nichten eine ihnen entsprechende Natur und Wesenheit voraussetzen sollen, daß sie aber zweitens auch vor der Folgerung, zu der diese Behauptung nötigt, sich nicht scheut, sondern geradezu erklärt, es gebe kein Erkennen über die Erfahrung hinaus und folglich keine Metaphysik, daß sie also konsequent und schonungslos alle Folgerungen aus dem Nominalismus zieht, während die mittelalterlichen Nominalisten den philosophischen Nihilismus, welchem Kant huldigt, nicht gelten lassen wollten. Kants Anhänger ist in dieser Hinsicht Herbart, indem er folgender Meinung ist: Allgemeine Begriffe, in denen wir so völlig eingeschlossen sind, daß es ganz unmöglich ist, aus ihnen herauszugehen, sind nur Totalvorstellungen, Reste eines vielmals wiederholten Vorstellens, deren sich jeder ganz unwillkürlich bedient, nur Abbrüviaturen der Auffassung, nur Hilfsmittel des Denkens, welche für sich keine Bedeutung haben, sondern durch ihre Beziehung auf das Einzelne eine Bedeutung erhalten; das Allgemeine als solches liegt also gar nicht in der Sphäre des Gewußten; dieses ist das Einzelne, Individuelle, auf welches sich das Allgemeine bezieht, so daß das letztere für jeden nur insofern Bedeutung hat, als er in dem individuell Gegebenen die Gegenstände nachweisen kann, von welchen er den allgemeinen Begriff anwendet; die Allgemeinheit ist rein subjektiv, im Einzelnen selbst ist nichts dergleichen.

Übertriebene oder transcendente Realisten sind: 1. die Platoniker des Altertums, welche meinten, daß, wenn wir allgemeine Begriffe denken, wir universale und für sich bestehende Formen, Ideen schauen; 2. Skotus Erigena im 9. Jahrhundert; Wilhelm von Champeaux im 12. Jahrhundert, welcher lehrte, daß jeder allgemeine Begriff ganz in jedem der Individuen, welche von ihm befaßt werden, wesentlich sei, daß dem Wesen nach unter den Individuen derselben Art kein Unterschied sei,

sondern ihre Verschiedenheit nur auf der Menge der Accidentien beruhe; Gilbert von Porrée, Amalrich von Chartres, David von Dinanto. 3. Die Scotisten und Formalisten im 14. Jahrhundert, welche behaupteten, daß — während nach der Lehre der Platoniker außer den Einzeldingen die Idee oder Wesenheit derselben als ein Allgemeines in der Wirklichkeit da ist, — a) in den Einzeldingen selber die Wesenheit als das Allgemeine in dem Besondern da ist, b) daß die formale Einheit, die Einheit der Wesenheit, welche jedes Ding dadurch hat, daß es in ihm eine bestimmte Natur gibt, als jene anzusehen ist, durch welche die Dinge allgemein sind, c) daß die Individuen sich von einander nur durch Accidentien unterscheiden. 4. Die Pantheisten, nach welchen das Besondere nur eine Erscheinung des Allgemeinen, des Göttlichen ist; die im Formalismus äußerst konsequenten Identitätsphilosophen der Neuzeit, nach welchen Gott die Einheit des Allgemeinen und Besonderen ist und sich in die Natur oder sichtbaren Geist und in den Geist oder unsichtbare Natur differenziert. 5. Die Ontologen, welche behaupten, daß dem menschlichen Geist eine auf unmittelbarer Anschauung des göttlichen Seins beruhende Idee Gottes innewohnt, daß alle anderweitige intellektuelle Erkenntnis durch diese Idee Gottes in uns bedingt ist, da Gott als das absolute allgemeine Sein alle Ideen der Dinge in sich schließt, daß die sinnliche Erfahrung uns bloß veranlaßt, uns in unserer Schauung gerade jener Idee in Gott zuzuwenden, welche dem jeweiligen Gegenstande der Erfahrung entspricht.

Gegenüber diesen zwei Extremen, dem Nominalismus und dem übertriebenen Realismus, bestand und besteht der gemäßigtere Realismus, welcher mit der allgemein menschlichen Auffassung übereinstimmt und dahin lautet, daß das Allgemeine seinem Grunde nach in den Dingen, seinem formalen Sein nach im Geiste ist. Er wurde von Aristoteles wissenschaftlich begründet, von den hl. Vätern festgehalten, von den meisten und namhaftesten Scholastikern, besonders aber vom hl. Thomas v. Aquin, ausgebildet. Bei ihrem Entstehen überwand die Scholastik sowohl den stoischen Nominalismus, den Roscellin zu verbreiten suchte,

als den platonischen Realismus, zu dem Gilbert von Porrée sich hinneigt. Im 12. und 13. Jahrhunderte ist der mäßige und echte Realismus die allein herrschende Lehre. Im 14. Jahrhunderte treten die alten Irrtümer in veränderter Gestalt wieder auf; sie konnten wohl Unruhe und Streitigkeiten stiften, aber zu keinem bedeutenden Anhang, geschweige denn zur Herrschaft in den theologischen Schulen gelangen. Gegenüber dem Nominalismus, für welchen kein Scholastiker von Bedeutung Partei nahm, und dem Formalismus der Scotisten war und blieb der Realismus des hl. Thomas zu allen Zeiten die in den katholischen Schulen gewöhnliche Lehre, und dem Nominalismus ist es so wenig, als dem Formalismus je gelungen, ihn zu verdrängen; denn sie fürchteten sich vor dem Skepticismus, zu dem der Nominalismus führt, und vor dem Pantheismus, der aus dem Formalismus hervorgeht. Seit dem 16. Jahrhunderte gibt es unter den katholischen Scholastikern keine Nominalisten, und nur wenige Formalisten, die überdies ihre Lehre wesentlich gemildert haben.

Was sollen wir von diesen drei Ansichten halten? Die gemeinsame Quelle des skeptischen Nominalismus und des platonischen Realismus finden wir in der irrigen Ansicht, daß unser Erkennen nur dann Wahrheit habe, wenn die Dinge in uns seien, wie sie in sich sind. Dagegen stellen die mäßigen Realisten den aristotelischen Grundsatz auf, daß durch die Erkenntnis vom Erkennenden und Erkannten in dem Erkennenden ein Bild des Erkannten nach Weise des Erkennenden gezeugt wird. Insbesondere fehlen die Nominalisten darin, daß sie die Begriffe einseitig nur als Erscheinungen des Geistes, ohne ihre Beziehung auf den Gegenstand betrachten; die übertriebenen Realisten darin, daß sie die Beschaffenheit, welche unsere Begriffe durch die Natur des Geistes, der sie hervorbringt, erhalten, nicht berücksichtigen und das reale Sein, das die Dinge in sich haben, dem idealen, das sie im erkennenden Geiste erhalten, gleichsetzen. Allein die gemäßigten Realisten überwinden in dem citierten aristotelischen Grundsatz beide Einseitigkeiten.

Gegen die Nominalisten, welche die Allgemeinheit

blofs in die Worte verlegen, ist folgendes einzuwenden: 1. Worte sind Zeichen der Begriffe. Also können sie nicht allgemein sein, wenn auch die Begriffe, deren Zeichen sie sind, nicht allgemein sind; denn es wäre etwas im Zeichen als solchem, was nicht in der bezeichneten Sache wäre. 2. Wenn das Wort deshalb allgemein wird, weil es nach und nach auf mehrere Individuen bezogen wird, so wird es nur so viele Individuen bezeichnen, als uns in der Wirklichkeit bekannt geworden. Jedoch bezeichnen wir durch ein allgemeines Wort nicht nur bereits bekannte, sondern überhaupt alle daseiende, ja sogar auch nur mögliche Individuen einer Art. Also kann es nicht blofs allgemeine Worte geben. 3. Gefragt, warum, wenn wir ein neues Individuum derselben Art antreffen, wir es durch dasselbe Wort bezeichnen, antwortet der Nominalist: Weil es anderen ähnlich zu sein scheint. Jedoch können wir diese Ähnlichkeit nicht erkennen, wenn nicht durch einen allgemeinen Begriff. Also erfordert die Anwendung desselben Wortes zum voraus einen allgemeinen Begriff.

Die Nominalisten, welche die Allgemeinheit blofs in die Begriffe verlegen, können auf diese Weise widerlegt werden: 1. Wie die Worte Zeichen der Begriffe sind, so sind die Begriffe Zeichen der Dinge. Aber ein Zeichen als solches kann nichts haben, wenn es nicht auf irgend eine Weise im bezeichneten Dinge ist. Also muß auch die Allgemeinheit eben darum, weil sie in den Begriffen ist, auf irgend eine Weise auch in den Dingen sein. Welche Weise es ist, werden wir später erfahren. 2. Die Wissenschaft ist eine Wissenschaft über die Dinge, nicht über die Begriffe. Jedoch ist das Allgemeine der eigentliche Gegenstand der Wissenschaft. Also müssen auch die Dinge irgendwie allgemein sein. 3. Die Nominalisten geben zu, daß wir Individuen wahrnehmen, welche unter einander übereinstimmen, daß wir denselben Begriff darum auf mehrere Individuen anwenden können, weil wir in ihnen eine Ähnlichkeit entdecken. Nun aber könnte diese gegenseitige Ähnlichkeit der Individuen von uns nicht erfaßt werden, wenn wir in ihnen nicht selbst etwas bemerkten, was an sich betrachtet auf gleiche Weise in

allen sich vorfindet. Darin aber besteht das Allgemeine. Also muß das Allgemeine irgendwie in den Dingen sein.

Auch der übertriebene oder transcendentale Realismus ist verfehlt. Denn 1. was außer dem Geiste existiert, ist bestimmt; nun ist aber das Allgemeine als solches nicht bestimmt. Folglich existiert das Allgemeine als solches nicht außer dem Geiste. Die übertriebenen Realisten müssen also, wenn sie konsequent sein wollen, den Unterschied zwischen dem Bestimmten oder dem Individuum und dem Unbestimmten oder Allgemeinen aufheben; sie müssen das Individuum in dem Allgemeinen aufgehen lassen, das Individuum leugnen. 2. Wir denken alles als überhaupt seiend; der Begriff des überhaupt Seienden ist aber der allgemeinste und bildet die allgemeinste Einheit aller besonderen Begriffe. Folglich muß es nach dem übertriebenen Realismus in der Objektivität ein allgemeines, an sich ganz und gar unbestimmtes Sein geben, welches durch eine ihm selbst immanente Thätigkeit zu den besonderen Seinsstufen sich nach und nach determiniert und endlich unter gewissen Accidentien zur individuellen Erscheinung tritt. Es ist aber unmittelbar evident, daß eine solche Ansicht falsch ist.

Wenn nun der Nominalismus und der übertriebene Realismus unhaltbar sind, so muß jene Ansicht wahr sein, welche diese zwei Extreme vermeidet und den Mittelweg einschlägt. Und dies thut der gemäßigte Realismus, welcher behauptet, daß das Allgemeine nicht bloß in den Worten und Begriffen, sondern auch in den Dingen ist, daß es aber anders in den Begriffen, anders in den Dingen ist. In der objektiven Wirklichkeit der Dinge erscheint der Inhalt des Allgemeinbegriffes individualisiert und vervielfältigt; im Denken hat das Allgemeine seine abstrakte Form. Es ist seinem Grunde nach in den Dingen, seinem formalen Sein nach im Geiste. Wir unterscheiden also in dem Allgemeinen die Sache selber von ihrer Allgemeinheit. Die Sache, welcher die Allgemeinheit zukommt, ist in den Dingen, nämlich ihre Natur oder Wesenheit; die Allgemeinheit aber ist zwar ihrem Grunde nach in eben dieser Natur enthalten, aber sie besteht als solche doch nur durch die Betrachtung des Geistes.

Worin liegt aber der Grund, weshalb die Dinge allgemein sind? Wir müssen den nächsten und letzten Grund unterscheiden. Der nächste ist die Möglichkeit der Vervielfältigung. Es werden nämlich Dinge derselben Art nicht dadurch vervielfältigt, daß ein der Zahl nach selbes Wesen unter verschiedenen Individualitäten da zu sein anfängt, sondern dadurch, daß mehrere Dinge entstehen, welche sich in der Wesenheit vollkommen gleich, der Individualität nach aber verschieden sind. Es wird also die Wesenheit ebenso wohl als die Individualität vervielfältigt, und die Dinge haben nicht eine, sondern nur einerlei Wesenheit. In der Wirklichkeit bilden demnach Dinge derselben Art eine reale Vielheit, die zwar unter sich jenes Verhältnis der Einerleiheit, aber nicht das der Einheit haben. Diese bekommen sie erst im erkennenden Geiste, weil dieser wegen jener Einerleiheit des Wesens sie in einem Begriffe zusammenfaßt. Es gibt also in den Dingen eine doppelte Einheit, die Einheit der Wesenheit, welche die formale genannt wird, und die Einheit des Daseins, die mit der individuellen zusammenfällt. Die dem Allgemeinen eigentümliche Einheit hat zwar in der Beschaffenheit der Dinge ihren Grund; aber wirklich oder vollendet wird sie nur durch den erkennenden Geist.

Der letzte Grund, weshalb die Dinge allgemein sind, ist die Geschöpflichkeit der Dinge. Denn ihre Natur ist allgemein, weil sie vervielfältigt werden kann; sie kann aber nur deshalb vervielfältigt werden, weil die individuelle Eigentümlichkeit der Dinge nicht ihr Wesen selber ist; darum ist aber ihre Individualität von ihrer Wesenheit verschieden, weil es auch ihr Sein ist, und eben deshalb dieses ein zufälliges, bedingtes, geschöpfliches ist.

Folglich ist der allgemeine Charakter der Dinge in ihrer Wesenheit tief begründet.

So sichert einerseits der gemäßigte Realismus das selbständige, in sich abgeschlossene Sein des Individuums; andererseits wahrt er die Realität des Allgemeinen.

Was in dieser Abhandlung gesagt worden ist, ist ein Beweis dafür, daß unsere Begriffe auf Wahrheit Anspruch machen können.

